

К 2000-ЛЕТИЮ РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА



Православная
Энциклопедия

XIX

**2000-летию
Рождества Господа нашего Иисуса Христа
посвящается**

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

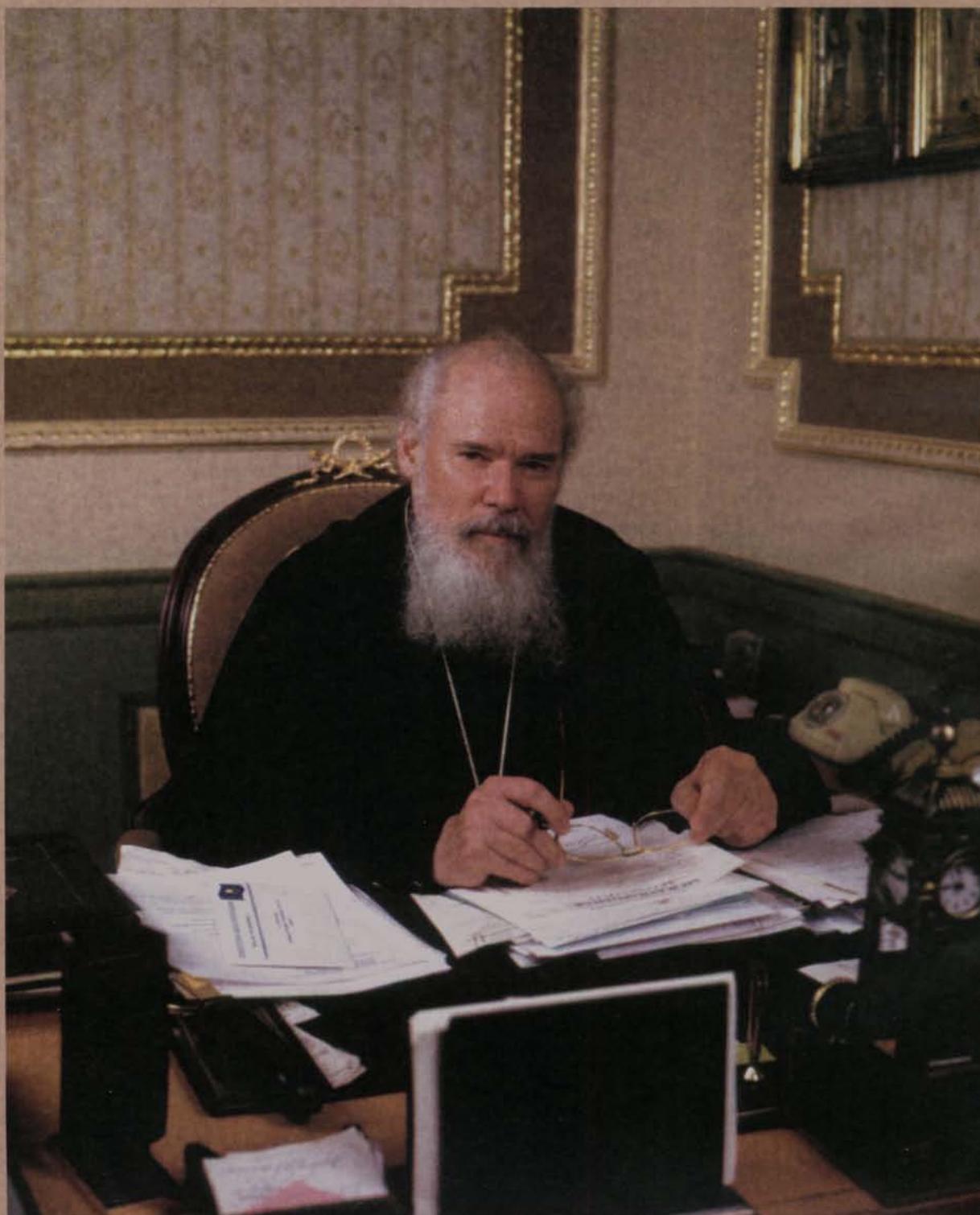
при участии

***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**



*Патриарх Московский и всея Руси
Алексий II*

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Под редакцией
Патриарха Московского и всея Руси
Алексия II

Том XIX
ЕФЕСЯНАМ ПОСЛАНИЕ – ЗВЕРЕВ



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. Слипка,
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. Тюршин,
Заместитель Председателя
Совета Федерации
Федерального Собрания РФ



Ассоциация благотворителей
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

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. Тохарев,
Заместитель
Генерального директора
по производству ЗАО Фирма «ЭПО»

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

А. И. Хромотов,
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 Патриархий, Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, Церковно-археологический кабинет МДА, Свято-Троицкая Джорданвиллская Духовная семинария Русской Православной Церкви за границей, Государственный архив Российской Федерации, Российский государственный архив древних актов, Российский государственный исторический архив, Управление регистрации и архивных фондов ФСБ России, Государственная публичная историческая библиотека, Научная библиотека МГУ, Российская государственная библиотека, Российская государственная библиотека иностранной литературы, Российская национальная библиотека, Вологодский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль», Государственный исторический музей, Государственный музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина, Государственный музей истории религии, Государственный Русский музей, Государственная Третьяковская галерея, Государственный Эрмитаж, Музей изобразительных искусств Республики Карелии, Национальный Киево-Печерский историко-культурный заповедник, Новгородский государственный объединенный музей-заповедник, Самарский областной историко-краеведческий музей им. П. В. Алабина, Сергиево-Посадский государственный историко-художественный музей-заповедник, Тверской государственный объединенный музей, Тверская областная картинная галерея, 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 Л. П. Алферьевой, Л. А. Беляева, прот. Бориса Пивоварова, М. В. Золотарёва, А. Ю. Казаряна, Е. Л. Конявской, Е. А. Луковниковой, А. В. Маштафарова, игум. Митрофана (Шкурина), Д. В. Саввина, С. Ю. Фрича, В. В. Чистякова.

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
- 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
- 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**, ректор Государственной Третьяковской галереи
- В. А. Садовничий**, ректор Московского государственного университета
- А. Н. Сахаров**, директор Института российской истории РАН
- Владимир Силовьев**, прот., Председатель Издательского совета Московской Патриархии
- А. Р. Соколов**, директор Российского государственного исторического архива
- Г. Ф. Статис**, профессор Афинского университета
- Тихон**, архиеп. Новосибирский и Бердский, глава Новосибирского представительства ЦНЦ «Православная энциклопедия»
- Тихон**, архим., ректор Сретенской Духовной семинарии
- В. В. Фёдоров**, Генеральный директор Российской государственной библиотеки
- В. С. Христофоров**, начальник Управления регистрации и архивных фондов ФСБ России
- А. О. Чубарьян**, директор Института всеобщей истории РАН
- А. И. Шкурко**, директор Государственного исторического музея

Представительства и координаторы Церковно-научного центра
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Армянское (С. С. Аревшатян, академик), Белорусское (Г. Н. Шейкин), Болгарское (игум. Исидор (Минаев)),
Волгоградское (А. В. Дубаков, канд. ист. наук), Казанское (Е. В. Липаков, канд. ист. наук), Костромское (Н. А. Зонтиков, канд. ист. наук),
Нижегородское (А. И. Стариченков), Новосибирское (прот. Борис Пивоваров, магистр богословия), ПСТГУ (свящ. Константин Польсков),
РГБ (Л. И. Илларионова), Римское (иером. Филипп (Васильцев)), Санкт-Петербургское (А. И. Алексеев, канд. ист. наук),
Свято-Троицкая Духовная семинария РПЦЗ (протодиак. Владимир Цуриков), Сербское (прот. Виталий Тарасьев),
Украинское (И. В. Жиленко, канд. богословия)

Научно-редакционный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

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

игум. Андроник (Трубачёв), канд. богословия
(редакция Русской Православной Церкви)
прот. Валентин Асмус, магистр богословия (редакция Восточных христианских Церквей)
Л. А. Беляев, д-р ист. наук (редакция Церковного искусства и археологии)
А. С. Буевский, канд. богословия (редакция Русской Православной Церкви)
прот. Владимир Воробьёв (редакция Русской Православной Церкви)
прот. Леонид Грилихес (редакция Священного Писания)
свящ. Олег Давыденков, д-р богословия (редакция Восточных христианских Церквей)
игум. Дамаскин (Орловский) (редакция Русской Православной Церкви)
О. В. Дмитриева, д-р ист. наук (редакция Протестантизма)

М. С. Иванов, д-р богословия (редакция Богословия)
А. Т. Казарян, д-р философии (редакция Богословия)
Н. В. Квливидзе, канд. искусствоведения (редакция Церковного искусства и археологии)
прот. Максим Козлов, канд. богословия (редакция Русской Православной Церкви)
Ю. А. Лабунцев, 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 (Игуменов), магистр богословия (редакция Богословия)

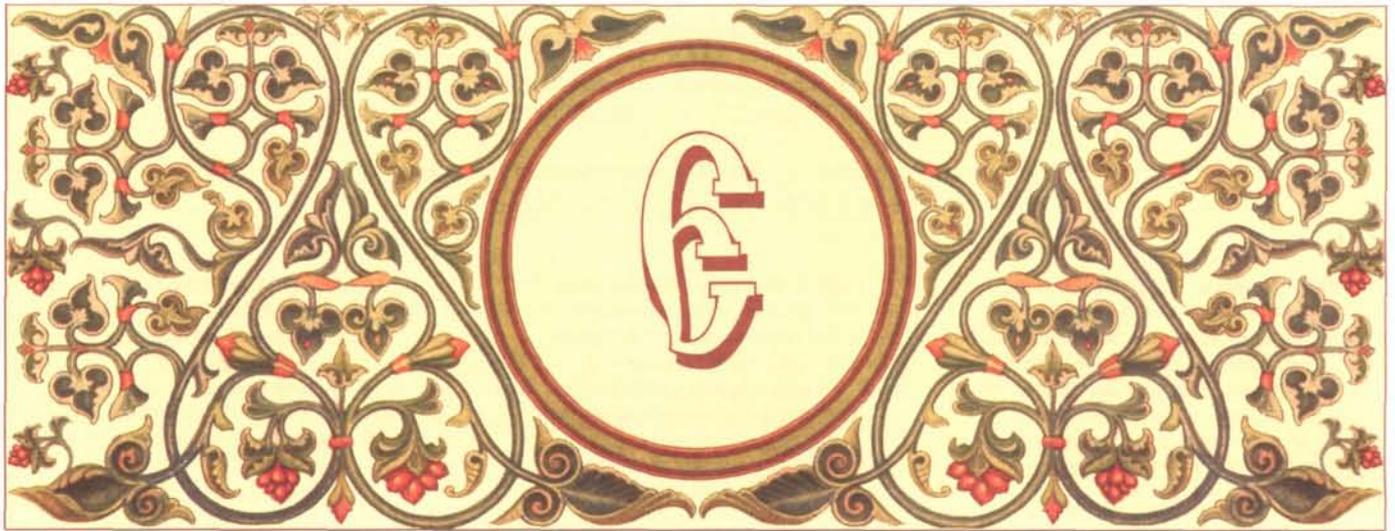
прот. Сергей Правдолюбов, магистр богословия (редакция Богослужения и литургики)
Н. В. Симицына, д-р ист. наук (редакция Русской Православной Церкви)
К. Е. Скурат, д-р церковной истории (редакция Поместных Православных Церквей)
А. А. Турилов, канд. ист. наук (редакция Русской Православной Церкви)
Б. Н. Флоря, чл.-кор. РАН (редакция Русской Православной Церкви)
прот. Владислав Цыпин, д-р церковной истории (редакция Русской Православной Церкви и редакция Церковного права)
свящ. Владимир Шмалий, 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:		Выпускающая редакция:
Богословия и Церковного права	<i>Л. В. Литвинова, Д. Н. Артемкин, Е. В. Барский, М. В. Никифоров, А. В. Пономарёв, Д. В. Смирнов</i>	<i>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), Т. М. Чернышёва (карты), Л. М. Бахарева, Т. В. Евстегнеева, Е. К. Солоухина (корректурa), мон. Елена (Хиловская), Е. Г. Кудрявцева, И. П. Оловянного, Е. Г. Волоховская, Е. В. Гуцина, Т. В. Дударева, Ю. В. Иванова, И. П. Кашикова, А. Л. Мелешко, В. С. Назарова, Т. С. Павлова, Ф. М. Панфилов, 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)</i>
Священного Писания	<i>К. В. Неклюдов, А. Е. Петров, А. Н. Безруков</i>	
Богослужения и литургики	<i>диак. Михаил Желтов, А. А. Ткаченко, Е. Е. Макаров</i>	
Церковной музыки	<i>С. И. Никитин, И. В. Старикова</i>	
Церковного искусства и археологии	<i>Э. В. Шевченко, Я. Э. Зеленина, Ю. В. Иванова, Л. К. Масиель Санчес, М. А. Маханько, Т. Ю. Облицова</i>	
Русской Православной Церкви	<i>Е. В. Кравец, А. В. Кузьмин, М. В. Печников, Г. М. Запальский, Д. Б. Кочетов, Д. Н. Никитин, И. А. Маякова, А. М. Феофанов</i>	
Восточных христианских Церквей	<i>О. В. Лосева, И. Н. Попов, О. Н. Афиногенова, Р. Б. Буганов, А. М. Гагинский, Ю. А. Казачков, А. Н. Крюкова, С. А. Моисеева</i>	
Поместных Православных Церквей	<i>Н. Н. Крашенинникова, В. С. Мухин, М. М. Розинская, В. С. Путятин</i>	
Католицизма	<i>Н. И. Алтухова, А. А. Королёв, Н. А. Ломакин, В. В. Тюшагин</i>	
Протестантизма, религиоведения и страноведения	<i>И. Р. Леоненкова, Э. Небольсин, А. М. Соснина</i>	

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



ЕФЭСЯНАМ ПОСЛАНИЕ [Послание к Ефесянам], одно из писем ап. Павла, входящее в канон НЗ.

Текст и канонический авторитет. Самые ранние свидетельства текста Е. П. представлены папирусами Φ^{46} (ок. 200; содержит 1-ю, 3–4-ю главы полностью, во 2-й гл. не хватает стихов 8–9, в 5-й гл. нет ст. 7; в 6-й гл. не хватает стихов 7 и 19), Φ^{49} (III в.; только части 4-й и 5-й глав), Φ^{92} (III–IV вв.; фрагменты 1-й гл.). Е. П. представлено также во всех основных унциалах. Всего в рукописной традиции встречается ок. 23 значимых разночтений. Наибольшее их количество содержится в 5-й гл.; важнейшие для истории текста — в Еф 3. 9; 4. 28; 6. 12, 19.

В сир. каталоге из мон-ря вмц. Екатерины на Синае Е. П. указано между Посланиями к Колоссянам и к Филиппийцам, в каноне Муратори — между 2-м Посланием к Коринфянам и Посланием к Филиппийцам, в 39-м праздничном послании свт. Афанасия, у блж. Иеронима (*Hieron. In Eph. Prol.*), блж. Августина (*Aug. De doctr. christ. II 8–9. 12–14*), свт. Амфилохия, в 60-м прав. Лаодикийского Собора и др. — между Посланиями к Галатам и к Филиппийцам. В Декрете папы Геласия Е. П. стоит между 2-м Посланием к Коринфянам и 1-м Посланием к Фессалоникийцам. В Кодексе Безы Е. П. располагается между Посланием к Галатам и 1-м Посланием к Тимофею. Однако в большинстве рукописей (включая папирус Φ^{46} , Ватиканский, Синайский, Александрийский кодексы и Пешитту) и во всех печатных изданиях Е. П. помещается между Посланиями к Галатам и к Филиппийцам.

Адресаты и заглавие. В большинстве рукописей и печатных изданий

Е. П. имеет соответствующее заглавие (лат. *inscriptio* или *subscriptio*) *Προς Εφεσσιους* (греч.; впервые появляется в основных унциалах, а также зафиксировано в каноне Муратори и у *Тертуллиана*), а в ст. 1 указано местоположение адресата — *ἐν Ἐφέσῳ* («в Ефесе»; эти слова присутствуют в основных унциалах, но в Синайском и Ватиканском кодексах написаны поздним редактором). Вопрос об изначальных адресатах Е. П. поднимался уже в древности.

В самом раннем свидетельстве текста Е. П. — в папирусе Φ^{46} — слов «в Ефесе» нет. Об их отсутствии в др. древних рукописях говорит свт. *Василий Великий* (*Basil. Magn. Adv. Eunom. 2. 19*). В тексте Послания, к-рым, по словам Тертуллиана, пользовался еретик *Маркион*, также не было этих слов (*Tertull. Adv. Marcion. 5. 11, 17*). Сам Маркион считал, что Послание адресовано Лаодикийцам и о нем говорится в Кол 4. 16 (Тертуллиан в данном случае не обвиняет его в искажении текста Е. П., но ссылается лишь на всем известное заглавие; при этом, по словам Тертуллиана, Маркион часто менял заглавия новозаветных Посланий на основании своих домыслов). Однако свт. *Епифаний Кипрский* говорит, что в каноне Маркиона было и Е. П. (по счету Маркиона — 7-е), и Послание к Лаодикийцам (по счету Маркиона — 11-е) (*Eph. Adv. haer. I 3. 12*). В связи с этим получила распространение теория, согласно к-рой Е. П. было изначально адресовано Лаодикийской Церкви, но в посл. слова «к Лаодикийцам» в Еф 1. 1 были опущены из-за дурной славы, к-рой пользовалась эта община (ср.: Откр 3. 14). Маркион же сохранил древнее название.

Ситуация с локализацией адресата осложняется еще и тем, что, не-

смотря на свидетельство кн. Деяния св. апостолов о пребывании ап. Павла в Эфесе (Деян 18. 18–22; 19. 1–20. 1; 20. 15–21. 1), автор Е. П. в ряде мест обращается к своим адресатам так, будто бы никогда не видел их лично (напр.: Еф 1. 15; 3. 2).

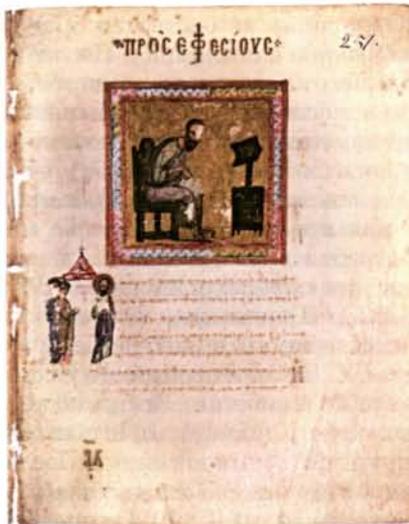
Если слов «в Ефесе» не было в начальном тексте, то это может говорить о том, что Е. П. предназначалось для большего числа Церквей. Нек-рые исследователи предлагали читать Еф 1. 1 без географического указания как Послание «святым и тем, кто верен во Христе Иисусе» (*Schnackenburg. 1982*). Однако выражение *τοῖς οὖσιν* во всех др. случаях в Посланиях ап. Павла сопровождается указанием местности (Рим 1. 7; 1 Кор 1. 2; 2 Кор 1. 1; Флп 1. 1; Кол 1. 2). Часто Е. П. рассматривается как окружное (циркулярное) Послание, в к-ром специально было оставлено пустое место, чтобы вписать очередного получателя после копирования Послания (*Bruce. 1961; Martin. 1992*). Однако примеров такой практики в I в. нет. А. ван Роон и А. Т. Линкольн предположили (только на том основании, что греч. *καί* может означать «а также»), что изначально у Послания было 2 адресата — Церкви Иераполя и Лаодикии (*Roos. 1974; Lincoln. 1990*). Но эта гипотеза недоказуема.

Нек-рые ученые считают, что слова «тем, которые в Ефесе» являются вставкой, сделанной при составлении собрания Посланий ап. Павла (*Best. 1987*). Но возможно, что адресат был не добавлен, а пропущен в нек-рых рукописях, имевших хождение в ряде Церквей, напр. в Египте, подобно тому как в ряде рукописей (напр., в Кодексе G (IX в.), 1908 (XI в.), 1739 (X в.)) в Рим 1. 7 отсутствует упоминание Рима (*Gnilka. 1971*).

Тем не менее чтение «в Ефесе» поддерживается огромным количеством древних рукописей и единодушным свидетельством святоотеческой традиции, согласно к-рой Послание было адресовано Эфесской Церкви (уже сщмч. *Иринея* Лионский приводит слова Еф 5. 30 как цитату из Е. П. — *Iren. Adv. haer. V 2. 36*).

Датировка. Е. П. могло быть написано ап. Павлом в тот период, когда он находился в заключении (Еф 3. 1; 4. 1; 6. 20). На основании разных хронологий жизни ап. Павла признается, что в Кесарии он мог быть в заключении с 54 по 60 г. (Деян 24. 27), а в Риме — с 56 по 62 г. (Деян 28. 30). Упоминание Тихика позволяет предполагать, что Е. П. написано в тот же период, что и Послание к Колоссянам (ср.: Кол 4. 7–9 и Еф 6. 21, 22).

В сер. XIX в. Ф. К. *Баур* выдвинул теорию, согласно к-рой Е. П. следует датировать II в., поскольку оно содержит следы гностического богословия. В XX в. эту теорию поддержали Р. *Бультман*, Х. Шлир, Э. Кеземанн, Х. Концельманн, А. Линдемманн. В частности, к гностическим они относили образ «главы и тела», термины «тайна/тайнство», «плерома», «век», «архон» и др. Однако большинство совр. исследователей



Заставка и начало Послания к Ефессянам. Деяния и Послания апостолов. 1072 г. (НБ МГУ. Греч. 2. Л. 251)

указывают на то, что подобная терминология уже существовала в I в. по Р. X.

Язык и стиль Е. П. неск. отличаются от языка и стиля др. Посланий ап. Павла. В частности, в тексте содержатся 38 *hapax legomena* (слов,

к-рые не встречаются более нигде в НЗ) и 37 слов, к-рые не встречаются в др. Посланиях ап. Павла. Для Е. П. характерны генитивные конструкции и длинные предложения с многочисленными повторами и параллелизмами (Еф 1. 3–14, 15–23; 2. 1–7, 11–13, 14–16, 19–22; 3. 1–7, 8–12, 14–19; 4. 1–6, 11–16, 17–19, 20–24; 5. 3–5, 18–23, 25–27, 28–30; 6. 1–3, 5–8, 14–20). По мнению некоторых исследователей, такой стиль напоминает стиль кумран. текстов, особенно «Благодарственных гимнов» (*Kuhn. 1968*). Е. П. содержит целый ряд литургических формул (Еф 1. 20–23; 2. 14–16; 4. 4–6; 5. 14 и др.).

Жанр и литературные формы. Несмотря на то что Е. П. включено в корпус Посланий ап. Павла и содержит ряд признаков, характерных для античной эпистолографии (*Dahl N. Ephesians, Letter to the //*



Начальный лист Послания к Ефессянам. Апостол. 1544 г. (РНБ. Соф. 45. Л. 297)

IDB. Suppl. vol. 1976. P. 268), в критической библеистике мн. ученые сомневаются в принадлежности его к жанру послания (*Mussner. 1982*).

1-я ч. Е. П. имеет структуру молитвы (содержит начальное благословение, анамнесис-воспоминание «итак, помните» (Еф 2. 11), ходатайства (Еф 3. 14–19) и др.). По этой причине весь текст или его часть предлагалось считать литургической гомилией (*Gnilka. 1971; Thyen. 1955*). Однако свидетельств о существовании такого жанра в I в. нет (*Ауни. 2000*). Др. исследователи относили Е. П.

к жанру крещальной гомилии (*Kirby. 1968; Dahl. 1951; Pokorný. 1962*). Но произведения этого жанра появляются только во 2-й пол. II–III в.

Р. Шнаккенбург считал Е. П. пастырски ориентированным письмом, главная цель которого — укрепить внутреннее единство общины и подчеркнуть необходимость вести христ. образ жизни в языческом окружении (*Schnackenburg. 1982*). Э. Дж. *Гудсвид* выдвинул теорию, согласно к-рой Е. П. изначально служило своего рода введением к собранию Посланий ап. Павла (*Goodspeed. 1927*). Однако в рукописях и в церковном Предании нет ни одного свидетельства, где бы Е. П. предваряло др. Послания апостола или стояло особняком от основного корпуса.

Е. П. и Послание к Колоссянам. Структура и лексика Е. П. чрезвычайно близки к структуре и лексике Послания к Колоссянам. Наиболее заметные параллели прослеживаются во вступлении (Кол 1. 1, 2 и Еф 1. 1, 2), в благодарении и ходатайственной молитве (Кол 1. 3–14 и Еф 1. 15–23), в напоминании (Кол 1. 21–23 и Еф 2. 11–22), в словах о страданиях ап. Павла и его служении (Кол 1. 24–29 и Еф 3. 1–13), в образах ветхого и нового человека, в этических наставлениях (Кол 3. 5–17 и Еф 4. 17–5. 20), в наставлениях для домоладк и «домашней» церкви (Кол 3. 18–4. 1 и Еф 5. 21–6. 9), в призыве к молитве (Кол 4. 2–4 и Еф 6. 18–20), в упоминании Тихика (Кол 4. 7–9 и Еф 6. 21, 22), в благословении (Кол 4. 18 и Еф 6. 23, 24).

На уровне лексики Е. П. и Послание к Колоссянам объединяют 10 слов, к-рые нигде больше не встречаются в НЗ (напр., *σὺζωοποιεῖω* — «оживотворять вместе с» в Еф 2. 5 и Кол 2. 13; *συνευερίω* — «совоскресить» в Еф 2. 6 и Кол 2. 12; 3. 1; *ὀφθαλμοδουλία* — «видимая услужливость» в Еф 6. 6 и Кол 3. 22, и др.), и 13 слов, к-рых нет в др. Павловых Посланиях (*δοῦμα* — «учение» в Еф 2. 15 и Кол 2. 14; *κατοικεῖω* — «вселиться, обитать» в Еф 3. 17 и Кол 1. 19; 2. 9; и др.). Традиц. экзегеза объясняет такое сходство тем, что оба Послания написаны примерно в одно и то же время и в одних и тех же условиях («в узах»). Однако в критической библеистике предлагаются и иные решения: теория общего архетипа, т. е. существование некоего общего источника обоих Посланий (*Roop. 1974*); теория общего



церковного Предания (*Dibelius, Greenven. 1953; Ernst. 1974; Dahl. 1963*). Наибольшее распространение получили теории, рассматривающие одно из Посланий в качестве модели для другого (*Schmid. 1928*). Еще в XIX в. Г. Ю. Гольцман предлагал считать схожие слова и выражения в Послании к Колоссянам интерполяциями, внесенными в него неизвестным автором Е. П. (*Holtzmann. 1872*). Приоритет Е. П. по отношению к Посланию к Колоссянам в XX в. отстаивал ван Роон (*Roos. 1974*). Тем не менее большинство критиков выступают за приоритет Послания к Колоссянам. Если Е. П. было моделью для Послания к Колоссянам, то в таком случае в последнем подверглись сокращению очень важные отрывки (ср.: Еф 2. 11–22 и Кол 1. 21–23; Еф 5. 21–33 и Кол 3. 18, 19), но были расширены разделы с личными приветствиями (Еф 6. 21, 22 и Кол 4. 7–17).

Вопрос об авторе. Против авторства ап. Павла. Те исследователи, которые не считают автором этого Послания ап. Павла, указывают на особенности языка и стиля Е. П. Само по себе наличие в тексте большого числа *hapax legomena* не может быть решающим аргументом в пользу иного автора, т. к. это имеет место и в др. новозаветных писаниях (*Schmid. 1928. S. 131–140*). Более важным, по мнению критиков, в данном случае представляется то, что некоторые из этих слов встречаются в последующей раннехрист. лит-ре и, т. о., обнаруживается близость лексики Е. П. к лексике лит-ры послепостольского периода (напр.: *ἄθεος, ἄσφορος, ἐνότης, εὐνοία, εὐπλάγῃς, κληροῦν, μέγεθος, ὁσιότης, συνοικοδομεῖν* — *Schnackenburg. 2003. S. 22*).

Помимо особенностей лексики и «возвышенного и литургического» стиля Е. П. (отличающегося от «прямого и полемического» стиля др. бесспорных Посланий ап. Павла — *Goodspeed. 1956. P. VII*) в качестве исторического аргумента против аутентичности Е. П. отмечают отсутствие упоминания о разрушении Иерусалима и о гонениях на читателей Послания (*Gampy. 1996. S. 383*).

Вывод о псевдоэпиграфичности Послания делается также на основании ряда особенностей богословия Е. П.: напр., слова Еф 2. 20–21 о Церкви как об «основании Апостолов и пророков», по мнению противников аутентичности, вступают в противоречие с 1 Кор 3. 11: «Ибо никто не

может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос». В Е. П. слово *ἐκκλησία* используется исключительно для обозначения универсальной Церкви (Еф 1. 22; 3. 10, 21; 5. 23–25, 27, 29, 32), в то время как в бесспорных Посланиях ап. Павла и в Послании к Колоссянам *ἐκκλησία* обозначает как отдельную общину, так и универсальную Церковь (*Pokorný. 1965. S. 65*). Кроме того, отмечают и др. моменты. Так, в Е. П. встречается отсутствующее в Посланиях ап. Павла мн. ч. *ἔργα ἀγαθὰ* (Еф 2. 10); только в Еф 1. 17 и 3. 14 в отличие от всех Посланий ап. Павла в ходатайственной молитве есть обращение к Богу как Отцу; отсутствует характерное для богословия ап. Павла упоминание об ожидании парусии (ср.: Еф 3. 21); брак понимается как образ небесной свадьбы Христа и Церкви (ср.: Еф 5. 25–27 и 1 Кор 7), и др.

Большинство зап. экзегетов относят Е. П. к группе т. н. второпавлинистических Посланий, т. е. написанных не самим апостолом, а кем-то из его ближайших последователей (М. Дибелиус, И. Гнилка, Шнаккенбург и др.; ван Роон поддерживает гипотезу «секретаря»).

В пользу авторства ап. Павла в качестве основных аргументов приводятся свидетельства ранней церковной традиции и самого текста Послания (*Mitton. 1951. P. 160*). Автор не раз утверждает, что он — ап. Павел (Еф 3. 1; ср.: 2 Кор 10. 1; Гал 5. 2; Кол 1. 23; 1 Фес 2. 18; и др.), что пишет Послание в заточении (ср.: Еф 3. 1, 13), что свой апостольский авторитет он получил от Самого Бога. Характерным для ап. Павла является приветствие: «Благодать вам и мир от Бога Отца нашего и Господа Иисуса Христа» (Еф 1. 2).

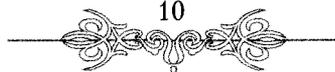
Начиная с Еф 3. 1 изложение идет от 1-го лица и может быть согласовано с событиями жизни апостола, известными по др. источникам. Автор называет себя «узником Иисуса Христа» (Еф 3. 1; 4. 1); подчеркивает, что пишет о тайне, лично ему открытой (Еф 3. 3–7); указывает на свое Божественное призвание к апостольскому служению (Еф 3. 7); просит читателей не унывать из-за его страданий (Еф 3. 13), молиться за него, чтобы, исполняя «посольство в устах», он мог проповедовать Христа (Еф 6. 19–20). Заканчивается Послание личным приветствием ап. Павла (Еф 6. 21–22).

О том, что авторство ап. Павла в послепостольский период не ставилось под сомнение, говорит включение Послания в ранние канонические списки: в канон Маркиона (ок. 140) под названием «к Лаодикийцам» (как Павлово), в канон Муратори (возможные датировки: кон. II или нач. IV в.), в собрание Посланий ап. Павла в лат. и сир. переводах. Им пользовались гностики *офиты*, валентиниане и василидиане (*Westcott. 1896. P. 314, 323, 338*). Аллюзии на Е. П. и цитаты из этого текста встречаются в посланиях сщмч. Климента Римского, сщмч. Игнатия Богоносца, сщмч. Поликарпа Смирнского, в «Пастыре» Ермы и, возможно, в «*Didache*» (см.: *Roos. 1974. P. 36–44*).

Е. П. обнаруживает общую для эпистолярной традиции рубежа эр, но характерную для др. Посланий ап. Павла структуру, отличающую тексты ап. Павла от др. новозаветных Посланий и состоящую из обращения, благодарения, вероучения, нравственного наставления, приветствия и благословения. Е. П. содержит также типичные для ап. Павла слова и выражения: напр., парадоксальные антитезы (Еф 6. 15, 20), свободные цитаты из ВЗ (Еф 4. 8–10; ср.: Рим 10. 6–8) и др. (подробнее см.: *Roos. 1974. P. 100*).

Отрицание авторства ап. Павла, основанное на наличии в Послании большого количества нетипичных для него слов и выражений связано со множеством дополнительных оговорок (*Cardbury. 1958/1959*) и не представляется убедительным: нельзя доказать, что ап. Павел не мог употреблять новые слова для выражения сходных идей (*Roos. 1974. P. 215*). Констатация особенности «возвышенного и литургического» стиля Е. П., отличающей это Послание от полемических Посланий к Галатам и к Коринфянам, а также от строго аргументированного Послания к Римлянам, очевидно недостаточна для заключения о непринадлежности Послания ап. Павлу, т. к. те же самые стилистические особенности могут быть поняты как свидетельство многосторонности личности апостола, в частности его созерцательного расположения духа во время написания Послания (*Meinertz. 1950. S. 130*).

Сходство между Е. П. и Посланием к Колоссянам по темам и терминологии и отличие в др. аспектах



рассматриваются как аргументы против того, что оба Послания могли быть написаны одним человеком. Однако сторонники аутентичности Послания дают этой тесной связи иное объяснение: Послания, столь глубоко взаимозависимые, не могли написать разные люди. Ап. Павел должен был написать оба текста в короткий промежуток времени, и поэтому в Е. П. использовались темы и терминология Послания к Колоссянам, вырванные из первоначального контекста (Scott. 1942. P. 121 sqq.).

По мнению сторонников авторства ап. Павла, не выдерживает критики утверждение о том, что Послание не принадлежит апостолу, поскольку в нем нет намека на разрушение Иерусалимского храма в 70 г. по Р. Х., что невозможно было бы ожидать от ап. Павла, в центре богословия к-рого была тема проповеди Евангелия, свободного от соблюдения предписаний Моисеева закона (Goodspeed. 1956). Более вероятно обратное: метафорическое обозначение Иерусалимского храма как разрушенной Христом «преграды» (Еф 2. 14) (как описание осуществившегося во Христе примирения евреев и язычников) возможно при обращении к христианам из язычников еще до разрушения Иерусалима в 70 г. (Iamri. 1996. С. 401).

Критике подвергается и аргумент противников аутентичности о принципиальном отличии экклезиологии Е. П. Однако мнимое противоречие между указанием на апостолов и пророков в Еф 2. 20 как «основание», краеугольным камнем к-рого является Иисус Христос, и словами ап. Павла в 1 Кор 3. 11 снимается, если Еф 2. 20 понимать в том смысле, что Церковь имеет то же основание, что и апостолы, т. е. Христа (Simpson, Bruce. 1957. P. 66; ср.: Hanson. 1946. P. 131). Авторство ап. Павла отстаивают Х. Шлир, Ф. Ф. Брюс и М. Барт.

Структура. Е. П. четко делится на 2 части — главы 1–3 и 4–6 (3-я гл. заканчивается словом «аминь»). 1-я ч. посвящена преимущественно богословским вопросам и написана в форме молитвы благодарения, а 2-я затрагивает в основном этические темы в форме увещания. Обе части связаны темой христ. призвания (Еф 1. 18; 4. 1).

Если рассматривать Е. П. как образец эпистолографии, то в Посла-



Ап. Павел.

Икона. Сер. XIV в. (мон-рь Хиландар, Афон)

нии можно выделить: 1) praescriptio (Еф 1. 1, 2), в к-ром указываются отправитель письма, адресаты и выражается приветствие; 2) основную часть (Еф 1. 3 – 6. 20), состоящую из благословения (Еф 1. 3–14), благодарения и ходатайственной молитвы (Еф 1. 15–23), напоминания (анамнесиса) о прошлом опыте (Еф 2. 1–10), напоминания об участии в новом творении и новом храме (Еф 2. 11–22), напоминания о служении Павла читателям (Еф 3. 1–13), ходатайственной молитвы и словословия (Еф 3. 14–21); 3) паренесис (Еф 4. 1 – 6. 20), к-рый включает призыв к укреплению церковного единства (Еф 4. 1–16), призыв оставить прежний образ жизни (Еф 4. 17–24), практические наставления о новой жизни (Еф 4. 25 – 5. 2), увещания о блуде, сквернословии, пустословии и смехе (Еф 5. 3–14), призыв к мудрости и рассудительности и наставления о взаимоотношениях с домашними (Еф 5. 15 – 6. 9), призыв быть твердыми в духовной битве и постоянными в молитве (Еф 6. 10–20); 4) postscriptio (Еф 6. 21–24), в к-ром говорится о Тихике, посланном к адресатам, содержатся пожелание мира и благословение.

А. А. Каченко, К. В. Неклюдов

Богословие. Е. П. представляет собой вершину мистического богословия ап. Павла (Кассиан (Безобразов). 1950. С. 246). И это проявля-

ется уже в том, что учение Послания, посвящающее читателя в глубочайшие тайны веры, изложено преимущественно в молитвенно-литургической форме. Основные богословские темы, затронутые в Е. П., — *экклезиология* и *сотериология*. Внимание исследователей направлено также на выяснение особенности *эсхатологии* Послания.

Экклезиология. I. Христиане как «святые». Ап. Павел в обращении к адресатам часто называет их «святыми» (Еф 1. 1). Обращение заимствовано из ВЗ, где так именуется народ Израиля (Исх 19. 6; Втор 26. 19; 28. 9). Соответственно и в Посланиях ап. Павла это наименование никогда не встречается в ед. ч., применительно к отдельному христианину. «Святые» — это св. народ Божий. «Святыми» ефесские христиане именуется в молитвах. Апостол благодарит Бога за славу, какой Он наделил Свой народ, дав ему «богатство славного наследия Его» (Еф 1. 18). Великое преимущество быть среди «святых» подчеркнуто также в напоминании о языкеском прошлом ефесских христиан. Ныне они «уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и свои Богу» (Еф 2. 19), т. е. народ Божий. «Святыми» христиане называются также в увещательной части Послания. Их целью является нравственное совершенство, к к-рому их ведут поставленные Христом служители Его Слова: «И Он поставил одних Апостолами, других — пророками, иных — Евангелистами, иных — пастырями и учителями, к совершению святых...» (Еф 4. 11–12). Напоминание о статусе «святых» должно определить и их поведение: «А блуд и всякая нечистота и любостяжание не должны даже именоваться у вас, как прилично святым» (Еф 5. 3). Наконец, слово «святые» употребляется там, где необходимо подчеркнуть принадлежность местной христ. общины полноте Церкви. Говорится «о любви ко всем святым» (Еф 1. 15), о постижении «со всеми святыми, что широта и долготы, и глубина и высота» (Еф 3. 18), о молитве за всех «святых» (Еф 6. 18).

II. Церковь. Слово ἐκκλησία используется в Е. П. достаточно часто. В греч. языке оно означает «собрание», но в LXX им переводится евр. קהל — народ завета, собрание Израиля перед Господом. Хотя ап. Павел и раньше иногда использовал слово



«Церковь» применительно к христианству в целом, в Е. П. в этом отношении сделан решающий шаг: здесь Церковь не местная, но всегда только универсальная. Слово «Церковь» встречается в Послании 9 раз. Уже в конце молитвы благодарения подчеркивается высокое положение читателей Послания, ибо они принадлежат к Церкви, главой к-рой является Христос, поставленный над всем миром: «...все покорил под ноги Его, и поставил Его выше всего, главою Церкви» (Еф 1. 22). Далее говорится о роли Церкви в откровении тайны Божественного замысла о мире, «дабы ныне соделалась известною через Церковь начальствам и властям на небесах многоразличная премудрость Божия» (Еф 3. 10). Молитвенная часть Послания, составляющая его 1-ю половину, завершается единственным во всем НЗ славословием, где упоминается Церковь, прославляющая Бога: «Тому слава в Церкви во Христе Иисусе во все роды, от века до века. Аминь» (Еф 3. 21). Здесь Церковь представлена как та часть человечества, само существование которой служит славе Бога. Все остальные упоминания Церкви содержатся в увещании: отношения Церкви с Христом сравниваются с отношениями супругов в браке: «...муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви...» (Еф 5. 23–25, 27, 29, 32).

III. Новое творение. Церковь, частью к-рой должны сознавать себя читатели Послания, рассматривается как новое творение Бога через Иисуса Христа: «Ибо мы — Его творение, созданы во Христе Иисусе на добрые дела, которые Бог предназначил нам исполнять» (Еф 2. 10). Апостол напоминает христианам о необходимости «отложить прежний образ жизни ветхого человека... и облечься в нового человека, созданного по Богу...» (Еф 4. 22–24). Большое значение в Послании имеет символ нового человека, выражающий мысль о единстве христианства. Церковь, к которой теперь принадлежат читатели-языкохристиане, — «один новый человек». Христос создал его Своею крестной смертью, «упразднив вражду Плотию Своею, а закон заповедей учением, дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устроая мир» (Еф 2. 15). Это новое человечество обмелется личностью Иисуса Христа (ср.: параллельное описание ветхого

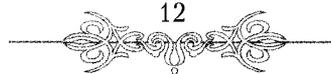
и нового Адама в 1 Кор 15. 22, 45–49). Церковь — новое творение, заступающее место ветхого разделенного человечества. Новый человек не просто механическое соединение старых элементов. В нем преобладают прежние этнические и религ. разделения. Церковь — новое единство, в к-ром упраздняется фундаментальное деление старого мира.

IV. Единство Церкви подчеркнуто всем контекстом высказываний о том, что Христос «соделал из обоих одно» (Еф 2. 14), чтобы «в одном теле примирить обоих с Богом» (Еф 2. 16), так что «через Него и те и другие имеем доступ к Отцу, в одном Духе» (Еф 2. 18). В начале увещаний эта мысль о единстве подкреплена восклицаниями, напоминающими о единстве основ, на к-рых зиждется Церковь: «Одно тело и один дух, как вы и призваны к одной надежде вашего звания; один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех...» (Еф 4. 4–6). Именно в единстве Церкви ключ к пониманию того, что сказано о высокой роли, отведенной ей в откровении Божественного замысла (Еф 3. 10). Не столько проповедью или богослужением, сколько самим существованием как единого нового человечества, состоящего из иудеев и язычников, Церковь показывает враждебным силам, что их разделяющей власти приходит конец, что во Христе мир восстановлен в своем единстве (Еф 1. 10).

V. Церковь и тварный мир. В Церкви мир начинает преображаться. Тварный мир ($\tau\acute{o} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$) в Е. П. представлен как состоящий из 2 частей — неба и земли. Об этом напоминают слова «дабы все небесное ($\acute{\epsilon}\nu \tau\omicron\iota\varsigma \acute{\epsilon}\theta\epsilon\rho\alpha\nu\iota\omicron\varsigma$) и земное соединить под главою Христом» (Еф 1. 10). Выражение $\acute{\epsilon}\nu \tau\omicron\iota\varsigma \acute{\epsilon}\theta\epsilon\rho\alpha\nu\iota\omicron\varsigma$ в Послании относится к небесным сферам (Еф 1. 3, 20; 2. 6; 3. 10; 6. 12), заселенным духами. «Небеса», согласно библейской традиции, обозначают иногда мир духов, иногда сферу Божественной трансцендентности (ср.: Иов 1; 3 Цар 8. 30, 39). Это позволяло предполагать, что существует неск. уровней «небес». Так, в Е. П. говорится о «всех небесах» (Еф 4. 10), о том, что Бог восседает «на небесах» (Еф 1. 20) и в то же время Он имманент — Он «над всеми, и через всех, и во всех» (Еф 4. 6). Тварный небесный мир духов населен как добрыми, так и злыми существами. Если

фраза «всякое отечество на небесах» (Еф 3. 15) означает вообще всех ангелов, то упоминаемые в Послании мироуправители тьмы — это «духи злобы» (Еф 6. 12). За всеми этими духами в космологической картине Послания стоит личная сила предельного зла, обозначаемая как «диавол» (Еф 4. 27; 6. 11), «лукавый» (Еф 6. 16), «князь, господствующий в воздухе» (Еф 2. 2). В последнем случае «воздух» означает низшую область небес, чем подчеркивается близость этой злой силы к земле и ее влияние на жизнь людей. В таком мире, полном злых духов, люди чувствовали зависимость от них. В этом мире мистериальные религии и магические обряды служили защите от их злого влияния. В Е. П. христианам как членам Церкви внушается, что они не должны бояться, чувствовать себя незащищенными. Напротив, христиане — участники великой космической драмы, и им даны сила и власть победы над духами зла.

VI. Господство Христа над миром. Свое истинное место христиане узнают, когда задумываются о деянии Божиим во Христе. В Послании особое внимание уделяется теме вознесения Иисуса Христа и Его космического господства. Во Христе предвосхищается завершение замысла Божия о творении, в Нем гармоничное единение тварного мира понимается как уже достигнутое (Еф 1. 10). Соединение земного и небесного во Христе стало возможным после восхождения Христа на небеса как Господа, царствующего над миром. И в 1 Кор 15, и здесь для изображения Христа как Последнего Адама, имеющего господство над миром и стоящего над всеми враждебными силами, используются слова из Псалтири (Пс 109. 1 и 8. 6–7). Бог посадил Иисуса Христа «одесную Себя на небесах, превыше всякого начальства, и власти, и силы, и господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем, и все покорил под ноги Его, и поставил Его выше всего...» (Еф 1. 20–22). В начале увещательной части Послания (Еф 4. 7–16), в *мидраше* на Пс 68. 19, напоминает о соединении неба и земли Иисусом Христом, Который наполнил мир Своим господством как в «восхождении», так и в «нисхождении» (т. е. воплощении или нисхождении в Св. Духе). «Посему и сказано: «восшел на высоту, пленил плен и дал дары



человекам». А «восшел» что означает, как не то, что Он и нисходил прежде в преисподние места земли? Нисшедший, Он же есть и восшедший превыше всех небес, дабы наполнить все» (Еф 4. 8–10).

Первые слова молитвы благословения говорят о том, что христиане благодаря их причастности ко Христу уже ныне, живя на земле, причастны и к Царству Небесному, они уже ныне вкушают благословения этого Царства: «Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, благословивший нас во Христе всяким духовным благословением в небесах» (Еф 1. 3). О новом месте христиан говорится в анамнесисе Еф 2. 1–10. Прежней жизни «по воле князя, господствующего в воздухе...» (Еф 2. 2) противопоставляется совр. положение верующих, которых Бог «воскресил... и посадил на небесах во Христе Иисусе» (Еф 2. 6). Это — параллель тому, что было прежде сказано о Христе, Которого Бог воскресил из мертвых и посадил «одесную Себя на небесах» (Еф 1. 20). Христиане, т. о., принимают участие в господстве Христа и в восстановлении Им гармонии и единства всего мира. Они не удалены от жизни на земле и, как подчеркнуто в увещеваниях, ведут постоянную брань «против духов злобы». В этой брани они должны устоять, ибо борются, укрепленные «Господом и могуществом силы Его» (Еф 6. 10–17).

VII. Тело Христово. Отношение ефесян к превознесенному Христу описано посредством ярких сравнений. Самый известный образ Церкви — Тело Христово. Он встречается в Послании 9 раз (Еф 1. 23; 2. 16; 3. 6; 4. 4, 12, 16 (дважды); 5. 23, 29) и описывает тесное единение верующих со Христом. Этот образ используется для того, чтобы помочь верующим осознать себя как некое целое в тесном единении с восшедшим на небеса Христом как их главой. В конце молитвы благодарения говорится, что Бог «как главу над всем дал Его (Христа. — *Авт.*) Церкви, которая есть Тело Его...» (Еф 1. 22–23, перевод еп. Кассиана (Безобразова) более точен, ср. синодальный: «...и поставил Его выше всего, главою Церкви, которая есть Тело Его...»). Здесь обращает на себя внимание то, что главенство Христа — над миром, не над Церковью, но при этом Тело Христа не весь мир, а Церковь как особая сфера Его присут-

ствия. Т. о. подчеркивается значение Церкви; в данном случае цель автора — показать, что господство Христа над миром служит благу Церкви. Далее в Послании образы Христа как главы и образ Церкви как Его Тела объединяются. Церковь как Тело Христово и подчиняется Христу, и обретает в Нем свою жизнь. А Христос понимается и как Господь, и как источник, из которого Церковь получает свое существование. «...Христос глава Церкви, и Он же Спаситель тела. ...Церковь повинуется Христу...» (Еф 5. 23–24). Глава — Христос, «из Которого все тело... получает приращение для созидания самого себя в любви» (Еф 4. 16). В других местах образ тела используется для того, чтобы подчеркнуть единство и неделимость Церкви (см., напр.: Еф 2. 16; 3. 6; 4. 4). Вместе с тем Тело Христово — это единство, в которое отдельные члены вносят собственный вклад: «Каждому же из нас дана благодать по мере дара Христова» (Еф 4. 7; ср.: 4. 16). Особо отмечаются при этом служители слова (Еф 4. 11, 12, 16).

VIII. Невеста. Образ Церкви как Тела Христова тесно связан с др. образом Церкви — как Невесты. Эта метафора использована в обширном увещевании о браке (Еф 5. 21–33). Связь небесного Жениха, Христа, с Его Невестой, Церковью, представлена как прототип брачных отношений (см. ст. *Брак*). Этот образ заимствован из ветхозаветного описания Иерусалима как Невесты Господа в Иез 16. Во Втором Послании к Коринфянам (2 Кор 11. 2) этот же образ применен ап. Павлом к Коринфской Церкви. Но в Е. П. речь идет о полноте Церкви. Этим сравнением автор стремится еще раз напомнить читателям, что они, как Церковь, святы и соединены с восшедшим на небеса Христом. Любовь Христа к Своей Невесте имеет целью ее освящение через Крещение, чтобы она предстала перед Ним в славе и нравственном совершенстве (Еф 5. 25–27). В Еф 5. 31–32 высказывание Быт 2. 24 («и будут два одна плоть») толкуется применительно к великой тайне, к-рая ныне открыта во Христе, — тайне единения Христа и Церкви. Как «и жены своим мужьям», Церковь не только «повинуется Христу» (Еф 5. 24), но уже в наст. время соединена с Ним в «одну плоть» (ср.: Еф 5. 31).

IX. Полнота. В конце молитвы благодарения о Церкви сказано, что

она не только «есть Тело Его (Христа. — *Авт.*), полнота Наполняющего все во всем» (Еф 1. 23). О Христе здесь говорится, что Он наполняет Своим властным присутствием весь мир (τὰ πάντα), но только Церковь может быть названа Его полнотой (τὸ πλήρωμα), как бы ни понимать слово πλήρωμα: в активном смысле (Тело восполняет главу, Христа) или в пассивном смысле (Тело, наполненное Христом, Его присутствием и жизненной силой). В любом случае через этот образ верующие должны понять и свое особое положение. Как полнота Христа Церковь — центр и посредница присутствия Христа в мире. Ныне присутствие Христово наполняет мир сокровенным образом, но в конце времен оно будет явным и завершенным.

X. Храм. В ВЗ Божественное присутствие пронизывает весь мир, но особым образом оно проявляется в храме. Поэтому неудивительно, что в Е. П. Церковь как место динамичной полноты Христа тоже описывается символом храма. Церковь имеет «Самого Иисуса Христа краеугольным камнем, на котором все здание, слагаясь стройно, возрастает в святой храм в Господе» (Еф 2. 20–21). Хотя этот храм может быть назван «жилищем Бога в Духе» (Еф 2. 22, цит. по пер. еп. Кассиана (Безобразова)), в этом образе самое важное — отношение верующих ко Христу, ибо это они «святой храм в Господе», и Христос изображен как «краеугольный камень», который скрепляет возрастающее здание. Смысл слова ἀκρογωνιαίος до конца неясен: имеется ли в виду камень, лежащий в основании, или «камень-замок», сцепляющий строение и расположенный на его вершине? Как бы то ни было, речь идет о том, что Христос соединяет и удерживает Собою («в Господе») св. храм, т. е. Церковь. Ефесским христианам апостол напоминает, что они, образно говоря, те живые камни, из к-рых строится новый храм Божий, наполненный Св. Духом («...вы устроитесь в жилище Божие Духом» — Еф 2. 22). Этот живой храм как средоточие присутствия Бога на земле занимает место Иерусалимского храма.

XI. Апостольство. Образ храма показывает, что Церковь своим существованием и положением обязана Христу, но также апостолам и пророкам, т. к. «храм», состоящий из бывш. язычников, утверждён «на



основании Апостолов и пророков...» (Еф 2. 20). Об апостолах и о пророках говорится далее в описании служения ап. Павла (Еф 3. 1–13), в к-ром он изображается как благовестник и истолкователь того, что Бог совершил во Христе. Он принял и понял откровение тайны, «которая не была возвещена прежним поколениям сынов человеческих...» (Еф 3. 3–5). В служении он наделен божественной благодатью (Еф 3. 2, 7, 8). Все это распространяется не только на ап. Павла, но и на авторитет Апостольского предания как такового. В Еф 4. 11–16 наряду с апостолами и пророками упоминаются *евангелисты*, пастыри и учителя. Они тоже носители и хранители Предания. Деятельность учителей связывает апостольские и послепостольские времена: они благовествуют согласно с апостольской традицией, хранят Предание, используют его в разных ситуациях.

Сотериология. Контраст между прошлой и наст. жизнью ефесских христиан — одна из основных тем Е. П. Жизни в язычестве противопоставляется новая жизнь во Христе. Прошлое противопоставляется настоящему как в молитве благословения (Еф 1. 3–14), в к-рой Бог благословляется за все, что Он совершил для верующих, так и в благодарении (Еф 1. 15–23), где также упоминаются прошлые деяния Бога во Христе. Та же тема звучит в напоминании о призвании апостола (Еф 3. 1–13). Во всех этих случаях цель напоминания — пробудить в читателях благодарность и хвалу Богу и Христу за все блага, которые дарованы Церкви.

1. Евангелие ап. Павла. Знание об Апостольском предании, как подчеркивается в Еф 3. 1–13, дано читателям Послания ап. Павлом, к-рый изображен как благовестник, пострадавший и заключенный в узы за то, что он принес Евангелие язычникам: «...я, Павел, сделался узником Иисуса Христа за вас язычников» (Еф 3. 1, 13; 4. 1; 6. 19–20). Ап. Павлу было дано «разумение тайны Христовой» о Церкви, состоящей из иудеев и язычников (Еф 3. 4–6). Ему было дано знание о роли Церкви в благовестии миру, и он призван был «открыть всем, в чем состоит домостроительство тайны, сокрывавшейся от вечности в Боге... дабы ныне соделалась известною через Церковь начальствам и властям на небесах мно-

горазличная премудрость Божия» (Еф 3. 9–10).

Однако апостол был лишь проводником благодати Божией, в конечном счете своим благом верующие должны быть обязаны только Богу. Благодать Божия действовала «посредством благовествования, которого служителем сделался» ап. Павел (Еф 3. 6–7). Благодать Божия дала ему силу «открыто с дерзновением возвещать тайну благовествования» (Еф 6. 19). Это благовествование названо «благовествованием... спасения», к-рое в свое время услышали «ефесяне» и к-рому они поведали (Еф 1. 13).

II. Спасение. О спасении в Е. П. говорится преимущественно как об освобождении через *искупление*. Так, в начальном благословении утверждается, что по причине преизбыточной благодати Божией верующие во Христе имеют «искупление Кровию Его» (Еф 1. 7–8). Жертвенная смерть Иисуса Христа искупила грехи людей, заключавшиеся в их преступлениях против Бога: «...Бог во Христе простил вас» (Еф 4. 32). Дважды в Е. П. используется традиц. формула раннехрист. гимнов «Христос предал Себя за нас» (ср.: Еф 5. 2, 25). Жертвенная любовь Иисуса Христа и Его отношение к Церкви представлены как архетип отношений супругов в браке. В этом контексте Христос тоже назван «Спасителем тела» (Еф 5. 23), освятившим Церковь, очистившим ее в крещении от всякого нравственного порока (Еф 5. 26–27).

Но отчетливее всего о сути спасения говорится во 2-й гл. Е. П. с ее контрастами и символами примирения, к-рые напоминают читателям об их пути из прошлого в настоящее. 1-я половина анамнесиса (Еф 2. 1–10) изображает языческое прошлое христиан как жизнь, достойную гнева Божия, отмеченную грехом, смертью, зависимостью от злых сил и похотей плоти. Жизнь в прошлом радикально отличается от жизни в настоящем, наделенной преизобильной благодатью Божией, от жизни «на небесах во Христе Иисусе». В Еф 2. 11–22 описывается прошлое как отчуждение «от общества Израильского», а настоящее по контрасту изображается как принадлежность к новому народу Божию, состоящему из иудеев и язычников, к новому человечеству, сотворенному Богом путем примирения во Христе.

Отрывок Еф 2. 1–10 побуждает читателей увидеть их прошлое в перспективе наст. жизни в воскресении (Еф 2. 6) и тем самым определяет их дохрист. существование как некое подобие смерти. Такая жизнь была полна греховных преступлений, которые совершались «по обычаю мира сего, по воле князя, господствующего в воздухе», и по плотским похотям (Еф 2. 2–3). (В синодальном переводе фраза *κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου* (по веку мира сего) передана как «по обычаю мира сего»). Все человеческое существование в пространстве и во времени здесь видится как враждебное Богу. Оно подвержено влиянию духовного центра зла, действующего в «веке мира сего» (*κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου*), а именно «князя, господствующего в воздухе» и проявляет себя в «противлении» или непослушании Богу. Но прошлое характеризуется не только состоянием пассивного рабства у сил зла. Читателям напоминает об их ответственности за прошлое, поскольку они, как и все прочие, не повиновались Богу (были «сынами противления»), но «жили некогда... исполняя желания плоти и помыслов», устремляясь к собственному концу, и потому были достойны гнева Божия (Еф 2. 1–3). Вслед за тем говорится о деянии Божиим, к-рое радикально изменило жизнь читателей Е. П. Эта перемена произошла по «богатству милости» Бога и по Его «великой любви». Бывш. язычников Бог «оживотворил со Христом... и воскресил с Ним, и посадил на небесах во Христе Иисусе» (Еф 2. 5–6), т. е. ввел их в Царство Небесное. То, что Бог Отец сделал для Иисуса Христа (Еф 1. 19–21), Он сделал также для всех верующих, к-рые должны ощущать себя участниками Христова воскресения и вознесения. Эту особенность Е. П. принято рассматривать как учение о «реализованной эсхатологии». «Благодатью вы спасены», «благодатью вы спасены через веру» (Еф 2. 5, 8). Причастие «спасены» (*σῳσμένοι*) употреблено здесь единственный раз в Посланиях ап. Павла. Это должно подчеркнуть то, что освобождающее и спасительное деяние Божие, совершенное в прошлом, продолжает действовать в настоящем. В конце Е. П., в его увещательной части, читателям предлагается взять у Бога «шлем спасения» (Еф 6. 17). Тем самым им напоминает, что их надежная защита от про-





должающихся атак злых сил гарантирована спасительным деянием, которое Бог уже совершил для них.

III. Примирение. В Еф 2. 11–22 рассматривается прошлое читателей Послания в перспективе их жизни в наст. времени. Дохрист. существование было состоянием сурового лишения в сравнении с положением Израиля. Читателям напоминает об этнических различиях, которые больше не имеют никакого религ. значения (Еф 2. 11). Некогда Израиль имел реальные преимущества, а бывшие прежде язычниками читатели Е. П., напротив, не имели никакого отношения к Мессии Израиля, были чужды заветов и обетований. И с этой т. зр. их можно было считать лишенными истинной надежды безбожниками (Еф 2. 12). Положение ефесян изменилось благодаря тому, что Бог совершил через Христа. Эта перемена описывается с помощью терминов иудейского прозелитизма: «...бывшие... далеко, стали близки...» (Еф 2. 13). Однако эта терминология в Е. П. приобретает иной смысл и означает не принадлежность к народу Израиля, но доступ к Самому Богу и принадлежность к новому обществу, созданному из иудеев и язычников.

В отрывке Еф 2. 11–22 говорится о спасительном значении крестной смерти Христа: верующие «стали близки Кровию Христовою» (Еф 2. 13); Христос упразднил «вражду Плотию Своєю» (Еф 2. 15); примирил «обоих с Богом посредством креста» (Еф 2. 16). При этом используется традиц. материал раннехристианских гимнов, в к-рых Христос описывается как примиритель разделенного человечества («...Он есть мир наш...» — Еф 2. 14; ср.: Еф 16). Своей смертью Христос сделал иудеев и язычников одним, уничтожив разделяющую их стену и источник враждебности, т. е. отменил закон со всеми его предписаниями. По сравнению с синодальным переводом Еф 2. 15 более верным представляется перевод еп. Кассиана (Безобразова): Христос упразднил не «закон заповедей учением», а Своим крестом упразднил «закон заповедей, состоявший из предписаний». Возникло новое творение с его «одним новым человеком» (Еф 2. 15). Смерть Христа принесла примирение иудеев и язычников в одном Теле Церкви, а также примирение с Богом. Эти мысли подтверждаются цитатой из

ВЗ, составленной из Ис 57. 19 и Ис 52. 7: жертвенная смерть Иисуса Христа представлена как Евангелие примирения с Богом. И в конце увещаваний снова появляется этот образ благовестия мира. Ведя духовную брань с силами зла, христианин должен обуть «ноги в готовность благовествовать мир» (Еф 6. 15). Усвоение, сохранение и распространение мира, благовествуемое апостолом, изображается как оружие верующих в борьбе с духовными силами зла, стремящимися к дисгармонии, разделению и вражде.

IV. Отношение к Израилю, храму, закону и Писанию. Жертвенная смерть Иисуса Христа полностью изменила отношения язычников и иудеев. Это не означает, что язычники присоединились к Израилю или к иудеохристианам. Они стали членами новой общности людей, в к-рой преодолены сами категории иудеев и язычников. Таким же образом понимается и их отношение к закону Моисея, отраженное в утверждении, что Христос разрушил разделявшую ограду, упразднил закон с его заповедями (Еф 2. 14–15). Закон был господствующей силой в прошлом. Однако упоминание 5-й заповеди (Еф 6. 2–3), а также цитирование прор. Исаии в Еф 2. 17 подтверждают, что закон и Писание, толкуемые в свете нового Откровения, продолжают иметь значение для христиан. Прямые или косвенные цитаты из Писания встречаются также в Еф 1. 20, 2; 4. 8–10, 25–26; 5. 18, 31–32; 6. 14–17, но везде подчеркивается разрыв между прошлым и наст. временем, когда верующим во Христа стала известна тайна, «которая не была возведена прежним поколениям сынов человеческих, как ныне открыта святым Апостолам Его и пророкам Духом Святым» (Еф 3. 5).

V. Вера и крещение. Уже в Еф 1. 1 читатели Е. П. именуются не только «святыми», но и «верными» во Христе Иисусе (ср.: Еф 1. 13, 15, 19; 3. 12). Крещение как таинство, выражающее веру и знаменующее вхождение в новое сообщество верующих, т. е. в Церковь, прямо упоминается только в увещательной части, причем наряду с верой: «Один Господь, одна вера, одно крещение» (Еф 4. 5). Предположительно это высказывание — часть возгласения при совершении таинства Крещения. Тогда под «верой» здесь понимается скорее всего крещальное исповеда-

ние Иисуса Христа. Другое место, к-рое могло напоминать читателям об их крещении, — Еф 5. 26, где говорится о том, что Христос очистил Церковь «банею водною, посредством слова». Нек-рые крещальные мотивы усматриваются также в противопоставлении смерти и воскресения (Еф 2. 1–10), в образе ветхой и новой одежды (Еф 4. 22–24), в сопоставлении пороков и добродетелей (Еф 4. 31–32) и в цитировании фрагмента раннего христианского гимна: «Встань, спящий, и воскресни из мертвых, и осветит тебя Христос» (Еф 5. 14).

VI. Благодать и сила Божия. Основное внимание при описании перехода от ветхого к новому уделяется, однако, не вере и крещению читателей Е. П., но Богу и Его деянию. Особенно отчетливо это выражено в типичном для богословия ап. Павла высказывании: «Ибо благодатью вы спасены через веру, и сие не от вас, Божий дар: не от дел, чтобы никто не хвалился. Ибо мы — Его творение, созданы во Христе Иисусе на добрые дела, которые Бог предназначил нам исполнять» (Еф 2. 8–10). Чтобы удержать читателей даже от тени гордыни и самомнения, эта мысль разъясняется: «Не от дел, чтобы никто не хвалился». Поскольку Е. П. адресовано христианам из язычников, речь идет не о «делах закона», как в ранних Посланиях ап. Павла, но о человеческих достижениях вообще. Своим положением читатели обязаны исключительно Богу и Его благодати. Их новая жизнь и даже их добрые дела — результаты благого Промысла Божия. Благодать Божия прославляется не только в Еф 2. 8–10, но и в начальном благословении «в похвалу славы благодати Своей, которою Он облагодатствовал нас в Возлюбленном, в Котором мы имеем искупление Кровию Его, прощение грехов, по богатству благодати Его, каковую Он в избытке даровал нам...» (Еф 1. 6–8).

1-я ч. Послания призывает возносить благодарение и хвалу Богу за то, что Он сделал для людей во Христе. Христиане должны познать, «как безмерно величие могущества Его в нас, верующих по действию державной силы Его» (Еф 1. 19). Затем апостол описывает, как Бог проявил Свою силу в воскресении и вознесении Иисуса Христа, как Он воскресил и вознес духовно мертвых





в своих грехах читателей (Еф 1. 20 – 2. 10), как Он действует Своей силой в самом апостоле и в его благовествовании (Еф 3. 7). Тема силы Божией звучит также в той части Послания, где возносится молитва Богу о том, чтобы Он посредством Св. Духа укрепил христиан Своей силой (Еф 3. 16).

VII. Откровение. Новая жизнь христианина формируется не только Богом в Его деяниях через Христа, но также в Его откровениях о смысле и значении этих деяний. Словом «тайна» (μυστήριον) обозначается сокровенный Замысел Божий, неведомый прежним поколениям людей до срока, назначенного Самим Богом. Содержание открытой ныне тайны – в исполнении Замысла Божия о спасении во Христе. Перед читателями Послания разворачиваются различные аспекты этого плана Божия. Среди спасительных благ, за к-рые возносится хвала Богу, – откровение Тайны соединения всего небесного и земного во Христе (Еф 1. 9–10). Христианам дается Св. Дух, Который делает их способными познавать Тайну Божию и жить в свете этого познания (Еф 1. 17–19). Автобиографическое отступление Еф 3. 1–13 указывает на ап. Павла как на посредника в откровении Тайны Божией читателям Послания. Это Тайна о том, что язычники должны стать равноправными членами нового народа Божия, Телом Христовым (Еф 3. 3–6). Кроме того, задача ап. Павла не только видится в просвещении всех людей, но имеет и последующую цель, «дабы ныне соделалась известною через Церковь начальствам и властям на небесах многоразличная премудрость Божия» (Еф 3. 10). Существование Церкви из бывш. иудеев и язычников – залог победы над злыми «небесными» силами и восстановления единства всего космоса. Далее, в увещании о браке, отражен еще один аспект Тайны благовествования, а именно единство Христа и Церкви (Еф 5. 32).

VIII. Призвание и избрание. В создании Церкви определяющим фактором является не только Откровение, но также Божественное призвание и избрание. Это особенно ясно выражено в начальной молитве благословения, к-рая избобилует такими словами, как «избрал», «предопределил», «предназначил», «благоволение», «воля», «изволение», «опреде-

ление». Уже в 1-м благословении говорится об избрании верующих Богом «прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви» (Еф 1. 4). Т. о., избрание Божие не зависит от прихотей исторических событий и случайностей, от человеческих заслуг, но укоренено «прежде создания мира» исключительно в свободной благодати Божией. Дальнейшие благословения указывают на предопределение к усыновлению (Еф 1. 5), на Божественный выбор, к-рый пал на тех, кто «ранее уповали на Христа» и наст. существование к-рых – хвала славе Божией (Еф 1. 11–12).

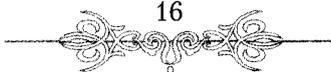
Тема призвания проходит через все Послание. В Еф 1. 18 апостол молится Богу, чтобы Он «просветил очи сердца вашего, дабы вы познали, в чем состоит надежда призвания Его», т. е. чтобы читатели познали дарованную им надежду как следствие их призвания. Увещевание 2-й ч. Послания подчеркивает акцентирует внимание на призвании, дважды комбинируя соответствующие глагол и существительное: «...умоляю вас поступать достойно звания, в которое вы призваны» (Еф 4. 1); «...вы и призваны к одной надежде вашего звания» (Еф 4. 4). Апостол сообщает читателям Послания, что Божественной инициативе в избрании должна отвечать человеческая жизнь, достойная этого избрания.

Эсхатология. I. Будущее. Е. П. отличается от др. Посланий тем, что делает акцент на т. н. реализованной эсхатологии. В Послании благодатное настоящее ефесских христиан описано как уже происшедшие воскресение и восшествие на небеса (Еф 2. 5–6). В Е. П. также нет ни эсхатологического ожидания близкого *Второго пришествия* Христа, ни описания парусии. Даже утверждение о Тайне, содержание к-рой – устройство Богом полноты времен и соединение тварного мира во Христе, относится к настоящему времени (Еф 1. 10). Однако подобные высказывания характерны для молитвенного, литургического стиля Послания, а в молитве, в богослужебном контексте будущее часто предвосхищается как уже исполнившееся в прошлом настоящее. В Послании также используются традиц. библейские символы эсхатологии будущего, напр. апокалиптическая терминология «двух веков» (ср.: Еф 1. 21; 2. 2, 7).

Др. традиц. для эсхатологии термины, такие как «наследие», «Царство» и «день», указывают в Послании на буд. события. Так, в Еф 1. 14 Св. Дух изображается как залог спасения – «наследия», которое будет получено в будущем. В Еф 4. 30 снова упоминается Св. Дух: «И не оскорбляйте Святого Духа Божия, Которым вы запечатлены в день искупления», при этом совмещаются 2 времени: «уже запечатлены», но «день искупления» еще предстоит. «День» – традиц. эсхатологический термин, обозначающий цель истории (см. ст. *День Господень*). В дальнейшем поведение верующих также мотивируется указанием на их будущее, ибо «каждый получит от Господа по мере добра, которое он сделал, раб ли или свободный» (Еф 6. 8).

Будущее сулит для одних благо, для других наказание. «Ибо знайте, что никакой блудник, или нечистый, или любостяжатель, который есть идолослужитель, не имеет наследия в Царстве Христа и Бога» (Еф 5. 5). Здесь используются эсхатологические термины «будущее наследие» и «Царство». Верующие должны поступать «не как неразумные, но как мудрые», для этого нужно «дорожить временем», ибо они живут в «дни лукавы» (Еф 5. 15–16), кульминацией к-рых будет тот «лукавый день», когда возникнет необходимость решительного духовного сопротивления силам зла. Для победы над ними верующие получают наставление: «...примите всеоружие Божие, дабы вы могли противостать в день злой и, все преодолев, устоять» (Еф 6. 13). Очевидно некое напряжение между реализованной эсхатологией и эсхатологией будущего. Замысел Бога о соединении всего во Христе реализован, и силы сопротивления принципиально побеждены. Но эти злые силы все еще пытаются сорвать исполнение Божия Замысла. Поскольку решающая победа уже достигнута Богом через Христа, верующие призываются не победить, но «противостать», т. е. сохранить и поддержать то, что уже достигнуто победой Бога.

II. Возрастание. В Еф 1. 16–19 ап. Павел молится о возрастании христиан в их познании надежды на обладание теми благами, к которым они призваны Богом, – к «богатству славного наследия Его для святых». В Еф 3. 14–19 снова звучит молитва об их возрастании – в познании





любви Христовой и полноты жизни в Боге. При этом «познание» во всех указанных случаях следует понимать в библейском смысле: не как умственное познание, но как обладание. Однако возрастание, о котором идет речь в ходатайственных молитвах, имеет не персональный, а скорее общецерковный характер. В Еф 2. 19–22 сочетаются образы строительства и органического роста, описывающие возрастание церковного общества к святости.

В Еф 4. 11–16 утверждается, что служения даны Церкви для того, чтобы вести «святых» к совершенству (ст. 12). Затем указаны цели этого роста: все верующие должны достигать единства в их вере, единства в познании Сына Божия, а также возрастать «в мужа совершенного», т. е. в совершенную личность, достигая полного взросления — «в меру полного возраста Христова» (ст. 13). Церковь как целое, т. о., должна стремиться приобретать масштабы, свойственные зрелости, размеры, которые и приличествуют Церкви как месту присутствия Христа и Его Царства. Единство в вере и познании перед этим рассматривалось как нечто, чем Церковь уже обладает. Теперь то же самое полагается целью, которая еще не достигнута. Образы зрелой личности и полноты Христовой описывают Церковь в состоянии ее совершенства. Церковь уже «един новый человек» во Христе (Еф 2. 15) и уже «полнота Наполняющего все во всем» (Еф 1. 23). Теперь апостол призывает достичь того, что Церковь уже в принципе имеет во Христе, — зрелости и полного роста. Апостолы, пророки, евангелисты, пастыри и учителя (Еф 4. 11) поставлены для того, чтобы верующие «не были более младенцами, колеблющимися и увлекающимися всяким ветром учения...» (Еф 4. 14). Говоря истину (ἀληθεύετε) в любви, верующие должны возрастать «в Того, Который есть глава Христос, из Которого все тело... получает приращение для созидания самого себя в любви» (Еф 4. 15–16). Т. е. средство возрастания — провозглашение истины, которая воплощает жизнь в любви.

III. Надежда — важное понятие, указывающее на будущее. О надежде говорится на литургическом языке богослужения в молитвенных отрывках (Еф 1. 12, 18), в анамнесисе Еф 2. 12 и в начале увещательной части (Еф 4. 4). Некогда верующие

христиане были язычниками и «не имели надежды» (Еф 2. 12). Напоминание о печальном прошлом призвано побудить читателей еще больше дорожить той надеждой, которая им теперь дана. В начальном благословении они описаны как те, кто «ранее уповали (προϋπλίκотας — возложили надежду. — Авт.) на Христа» (Еф 1. 12). В ходатайственной молитве (Еф 1. 18) акцент делается на предмете надежды, т. е. на спасении. В Еф 1. 10 оно описано как объединение во Христа «всего небесного и земного». Такое осознание цели, к которой призваны верующие и вообще весь мир, помогает понять, что означает призвание к «одной надежде» в Еф 4. 4–6. «Одна надежда» — это надежда на единый и примиренный космос. И ей должна соответствовать жизнь, которая воплощает эсхатологическое, но предвосхищаемое единство всех в Церкви.

Этика. I. Любовь — качество жизни, которое необходимо не только для единства Церкви, но и для ее возрастания (Еф 4. 15–16). Любовь составляет сущность всего христ. бытия, т. к. она цель Божественного избрания: «...Он избрал нас... чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви» (Еф 1. 4). Жить в любви означает подражать Богу: «Итак, подражайте Богу, как чада возлюбленные, и живите в любви...» (Еф 5. 1–2). Отличительной чертой жизни христианина должна быть жертвенная любовь, т. к. Сам Иисус Христос «возлюбил нас и предал Себя за нас в приношение и жертву Богу, в благоухание приятное» (Еф 5. 2). Тема человеческой любви как отражения любви Христовой разрабатывается также в той части Послания, где говорится о браке: «Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее... Так должны мужья любить своих жен, как свои тела: любящий свою жену любит самого себя. Ибо никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее, как и Господь Церковь» (Еф 5. 25, 28–29).

В молитве любовь рассматривается как то основание, на котором ефесские христиане утверждены (Еф 3. 18). Любовь является принципом жизни нового века и источником существования верующих. Это любовь Божия, воплощенная во Христе. Она же — сила, действующая в верующих, побуждающая их к самоотдаче близким без ожидания на-

грады. Апостол желает своим читателям, чтобы они, строя жизнь на любви, «могли постигнуть со всеми святыми, что широта и долготы, и глубина и высота, и уразуметь превосходящую разумение любовь Христову...» (Еф 3. 18–19). Любовь утверждается Духом в глубине существа человека («во внутреннем человеке») (Еф 3. 16). Благословение, завершающее Послание, еще раз напоминает о любви: «Благодать со всеми, неизменно любящими Господа нашего Иисуса Христа» (Еф 6. 24).

II. Духовная жизнь. В центре увещания о мудрости и богослужении — тема жизни в Духе (Еф 5. 15–20). Христиане должны «исполняться Духом» (Еф 5. 18), т. е. быть открытыми для действия Св. Духа, Который будет определять их жизнь (ср.: Еф 3. 16). Исполняясь Духом, христиане могут познать волю Божию и обрести мудрость в использовании своего времени для свершения добрых дел в наст. «лукавые дни» (Еф 5. 15–17). Жизнь исполнившихся Духом христиан должна быть отмечена радостью, проявляющейся в богослужениях, во время которых они назидают друг друга «псалмами и славословиями и песнопениями духовными», воспевая в своих сердцах Христа (Еф 5. 19) и благодаря «всегда за все Бога...» (Еф 5. 20). Именно благодарение (Еф 5. 4) противопоставляется нечистоте и пустоте жизни в язычестве. Благодарение Богу свидетельствует о том, что центром всей жизни признается Бог как Творец, Вседержитель и Искупитель. Христиане призываются не только возносить благодарения и славословия, но и «всякою молитвою и прошением» молиться «духом... со всяким постоянством и молением о всех святых» (Еф 6. 18).

III. Святость. Цель избрания христиан Богом состоит в том, чтобы они «были святы и непорочны пред Ним в любви» (Еф 1. 4), возрастали «в святой храм в Господе» (Еф 2. 21), облеклись «в нового человека... в праведности и святости истины» (Еф 4. 24). Цель жертвенной смерти Христа — освящение Его Невесты, Церкви, «чтобы освятить ее, очистив банею водною, посредством слова; чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна» (Еф 5. 26–27).





Из контекста ясно, что увещание «не оскорбляйте Святого Духа Божия» (Еф 4. 30) относится прежде всего к словам и речам, к-рые могут вредить действию Св. Духа, освящающего всю Церковь. Поскольку верующие — члены Тела Христова, постольку из их поведения должны быть исключены ложь, гнев, непристойные и злые слова, разрушающие гармоничные отношения между людьми. Только правдивая, назидательная и доброжелательная речь способна укрепить взаимное доверие и чувство солидарности (Еф 4. 25–32). «Как прилично святым», из их бесед должны быть удалены всякие грубые шутки и разговоры о непристойных предметах, прежде всего касающихся «блуда и всякой нечистоты» (Еф 5. 3–4; ср.: 5. 12). Подобные разговоры могут вести к терпимости по отношению к обратному поведению. Поэтому следует предостережение: «...знайте, что никакой блудник, или нечистый, или любостяжатель... не имеет наследия в Царстве Христа и Бога. ...Ибо за это приходит гнев Божий на сынов противления» (Еф 5. 5–6). «Сыны противления» — те, кто «предались распутству так, что делают всякую нечистоту с ненасытностью» (Еф 4. 19). Ефесские христиане сами были прежде язычниками («вы были некогда тьма»). Но ныне они не должны быть сообщниками язычников в их «бесплодных делах тьмы», ибо они «теперь — свет в Господе» и поэтому должны поступать «как чада света» (Еф 5. 7–8, 11). Верующие — свет, своим источником имеющий Христа Воскресшего. Поэтому они, будучи светом, способны рассеять тьму и преобразить все вокруг себя. Некогда они сами, осиянные Христом, испытали это восстание от сна, воскресли из смерти греха (Еф 5. 11–14).

V. Семейная этика. Такое поведение христианина достигается не его исходом из общества, но ответственной жизнью в мире с его обычными общественными структурами. Это выражено в разделе Послания, в котором перечислены обязанности членов христ. дома (Еф 5. 21 – 6. 9). Уникальность этих увещаний состоит в том, что в рамки традиц. понимания отношений мужа и жены, родителей и детей и господ и рабов (только как подчинения вторых первым) Послание вносит христ. мотивацию отношений: служение и лю-

бовь. В христ. доме все члены семейства должны повиноваться друг другу в страхе Божиим (Еф 5. 21), что, однако, не отменяет традиц. субординации. В обширном рассуждении об отношениях мужа и жены сравниваются их отношения с отношениями Христа и Церкви (Еф 5. 22–33).

Вначале апостол призывает жен повиноваться своим мужьям, как Церковь повинует Христу, затем в более пространном рассуждении звучит призыв к мужьям любить своих жен с той же заботливостью, с какой они любят самих себя, и даже более того, любить такой любовью, к-рая готова на самопожертвование, «как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее» (Еф 5. 25). Цитирование Быт 2. 24 подчеркивает как единство Христа и Церкви, так и единство в браке (Еф 5. 31–32). Внешне роли и обязанности супругов в христ. браке не показывают существенных отличий от того, что практикует большинство людей в мире. Но взаимное повиновение супругов (Еф 5. 21) и главенство мужа как проявление жертвенной любви (Еф 5. 25) придают традиц. отношениям особенный, христ. характер.

Увещание господам и рабам (Еф 6. 5–9) открывается прямым обращением к рабам (что было бы невысказано для языческих авторов). Апостол обращается к ним как к нравственно ответственным лицам, к-рые являются такими же равноправными членами Церкви, как и их господа. В полном согласии с традиц. представлениями им предписывается повиновение господам и служение им «со страхом и трепетом», как и должно относиться к власти, с сердечной простотой, искренне и усердно. Однако такое отношение должно вытекать из их преданности Христу, и они обязаны помнить, что им воздастся на последнем Суде от Господа по мере того добра, к-рое они сделали в жизни. За этим следует призыв к господам поступать по отношению к рабам так же, как рабы должны поступать по отношению к ним (Еф 6. 9). Господа должны помнить, что они сами — рабы Господа, общего Господина для них и их рабов. Это означало гуманное отношение к рабам, отказ от всякого оскорбительного и унижающего человеческого достоинство обращения, столь обычного в рим. обществе того времени. Необходимость такого отношения господ и рабов подчерки-

вается напоминанием о том, что у их небесного Господина «нет лицепрятия», для Него нет земных социальных разделений. Мотивация социальных отношений, т. о., исходит из сознания новой идентичности верующего как обновленного во Христе человека.

VI. Духовная брань. В заключительной части Послания (Еф 6. 10–20) верующие призываются рассматривать свою жизнь как часть драмы, к-рая изображается как битва, охватывающая весь тварный мир. Они должны сознавать себя как воинство Христово, как христ. солдаты, оснащенные от Бога полным вооружением («всеоружием»), обладающие всей силой, которую предоставил им Бог спасением во Христе («шлем спасения»), через Евангелие и действие Св. Духа («меч духовный, который есть Слово Божие») (Еф 6. 17). Первые 4 предмета вооружения (пояс, доспехи, поножи, щит) изображают следующие качества: истинность (честность, правдивость), праведность, готовность к миротворчеству, провозглашаемому Евангелием, и веру как полное доверие Богу во Христе. Все, что в Послании ранее говорилось о правдивости речи, о чистоте в слове и деле, о любви, благодарении и богослужении, о рассудительной, исполненной Духа жизни в христ. доме и обществе, — все это теперь предлагается рассматривать как элементы духовной брани, исход которой целиком зависит от «могущества силы» Божией, предоставленной верующим во Христе, и от их сопротивления духовным силам зла. Самое необходимое в сражении — это устоять, что трижды подчеркнуто в отрывке (Еф 6. 11, 13, 14).

Архим. Иоаннуарий (Ивлиев)

Е. П. в правосл. богослужении. Согласно раннему Иерусалимскому Лекционарию V–VIII вв., Е. П. читалось за богослужением в следующие дни: в 6-е воскресенье Великого поста — Еф 4. 25–5. 2 (*Tarchnischvili. Grand Lectionnaire. T. 1. P. 74*); во вторник, следующий за этим воскресеньем — Еф 3. 14–21 (*Ibid. P. 76*); в Лазареву субботу — Еф 5. 13–17 (*Ibid. 81*); в Великий понедельник — Еф 1. 3–14 (*Ibid. P. 85*); в 7-е воскресенье по Пятидесятнице, в которое также отмечается память св. Афиногена — Еф 3. 1–13 (*Ibid. P. 139*); 23 окт. — Еф 5. 20–32 (*Ibid. T. 2. P. 47*); Еф 6. 10–18 мог читаться в дни па-



мяти мучеников (Ibid. Т. 2. Р. 67); Еф 2. 12–18 и 5. 6–12 фигурировали в качестве чтений на молебнах.

Согласно *Типикону Великой ц.* IX–XI вв., Е. П. читалось за литургией в 23-ю (Еф 2. 4–10), 24-ю (Еф 2. 14–22), 25-ю (Еф 4. 1–7), 26-ю (Еф 5. 8b – 19), 27-ю (Еф 6.10–17) недели и 28-ю (Еф 1. 16–23), 29-ю (Еф 2. 11–13), 30-ю (Еф 5. 1–8a) субботы по Пятидесятнице (*Mateos*. Турисон. Т. 2. Р. 160–164), в 1-ю субботу Великого поста (Еф 2. 4–10) (Ibid. Р. 20), в понедельник по Пятидесятнице (Еф 5. 8b – 19) (Ibid. Р. 140), в субботу по Просвещению (Еф 6. 10–17) (Ibid. Т. 1. Р. 188) и в нек-рые дни неподвижного богослужебного цикла. Также предписывалось читать на выбор отрывки Еф 2. 4–10 или Еф 5. 8–19 на молебном пении в случае землетрясения (Ibid. Т. 2. Р. 190), Еф 2. 14–18 – на праздники в честь Креста Господня, Еф 6. 10–17 – при монашеском постриге. *Мессинский Типикон* 1131 г. в распределении чтений из Е. П. следует Типикону Великой ц.

Большая часть чтений из Е. П., указанных в Типиконе Великой ц., сохраняется и в совр. литургической практике – в понедельник (день Св. Духа), 23, 24, 25, 26, 27 недели и 28, 29, 30-ю субботы по Пятидесятнице, в субботу по Просвещению, при монашеском постриге. Согласно совр. слав. Апостолу, Е. П. читается также в четверг и пятницу 16-й, в будние дни 17-й и 18-й седмиц по Пятидесятнице и в неделю по Просвещению (Еф. 4. 7–14).

Одним из наиболее важных является чтение Еф 5. 20–33 при совершении чина *венчания брака*. Различные отрывки из Е. п. могут употребляться при молебном пении (напр., Еф 6. 10–17 – «за люди во время брани», Еф 2. 4–13 – «при нашествии варвар»).

Лит.: *Скворцов И. М., прот.* Записки на послание к Ефесянам. К., 1838; *Holtzmann H. J.* Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe auf Grund einer Analyse ihres Verwandtschaftsverhältnisses. Lpz., 1872; *Смирнов С. К.* Филологические замечания о языке новозаветном в сличении с классическим при чтении послания Ап. Павла к Ефесянам. М., 1873; *Феофан (Говоров), еп.* Толкование послания св. Ап. Павла к Ефесянам. М., 1893²; *Westcott B. F.* A General Survey of the History of the Canon of the NT. L.; N. Y., 1896²; *Василий (Богданевский), еп.* Послание св. ап. Павла к ефесянам: Исагогико-экзегетич. исслед. К., 1904; *Розанов Н. П.* Послание к Ефесянам // *Лотухин*. Толковая Библия. Т. 11. С. 233–274; *Good-speed E. J.* Ephesians, the Introd. to the Pauline Coll. // *Idem*. New Solutions of New Testament Problems. Chicago, 1927. P. 11–20; *idem*. The

Key to Ephesians. Chicago, 1956; *Schmid J.* Der Epheserbrief des Apostels Paulus: Seine Adresse, Sprache und literarischen Beziehungen untersucht. Freiburg i. Br., 1928; *Scott E. F.* The Epistles of Paul to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians. L., 1942; *Hanson S.* The Unity of the Church in the New Testament: Colossians and Ephesians. Uppsala; København, 1946; *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. П., 1950; *Meinertz M.* Einleitung in das NT. Paderborn, 1950⁵; *Dahl N.* Adresse und Proömium des Epheserbriefs // ThZ. 1951. Bd. 7. S. 241–264; *idem*. Der Epheserbrief und der verlorene erste Brief des Paulus an die Korinther // Abraham unser Vater: FS für O. Michel / Hrsg. O. Betz, M. Hengel, P. Schmidt. Leiden, 1963. S. 65–77; *Mitton Ch. L.* The Epistle to the Ephesians. Oxf., 1951; *Di-behius M., Greeven H., eds.* An die Kolosser, Epheser, an Philemon. Tüb., 1953³; *Thyen H.* Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie. Gött., 1955; *Schlier H.* Der Brief an die Epheser. Düsseldorf, 1957; *Simpson E. K., Bruce F. F.* Commentary on the Epistles to the Ephesians and the Colossians. L., 1957; *Cardbury H. J.* The Dilemma of Ephesians // NTS. 1958/1959. Vol. 5. P. 91–102; *Bruce F. F.* The Epistle to the Ephesians. L., 1961; *Pokornij P.* Epheserbrief und gnostische Mysterien // ZNW. 1962. Bd. 53. S. 160–194; *idem*. Der Epheserbrief und die Gnosis: Die Bedeutung des Haupt-Glieder-Gedankens in der entstehenden Kirche. B., 1965; *Kirby J. C.* Ephesians, Baptism and Pentecost. L., 1968; *Kuhn K. G.* The Epistle to the Ephesians in the Light of the Qumran Texts // Paul and Qumran / Ed. J. Murphy-O'Connor. L., 1968. P. 115–131; *Gnilka J.* Der Epheserbrief. Freiburg i. Br., 1971; *Ernst J.* Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser. Regensburg, 1974; *Roon A., van.* The Authenticity of Ephesians. Leiden, 1974; *Caird G. B.* Paul's Letters from Prison. Oxf., 1976; *Mussner F.* Der Brief an die Epheser. Gütersloh, 1982; *Schnackenburg R.* Der Brief an die Epheser. Zürich; Köln; Neukirchen-Vluyn, 1982, 2003²; *Best E.* Recipients and Title of the Letter to the Ephesians: Why and When the Designation «Ephesians»? // ANRW. R. 2. 1987. Bd. 25. H. 4. S. 3247–3279; *idem*. Ephesians. Sheffield, 1993; *Lincoln A. T.* Ephesians. Dallas, 1990. (WBC; 42); *Martin R. P.* Ephesians, Colossians and Philemon. Louisville, 1992; *The Theology of Ephesians // Lincoln A. T., Wedderburn A. J. M.* New Testament Theology: The Theology of the Later Pauline Letters. Camb., 1993. P. 91–126; *Гамри Д.* Введение в Новый Завет. Од., 1996; *Ауди Д.* Новый Завет и его лит. окружение: Пер. с англ. СПб., 2000.

ЕФИВ [греч. Ἐφῆβος; лат. Ephesus] (III–IV (?) вв.), свт. (пам. зап. 23 мая), еп. г. Неаполь (Италия). Согласно «Деяниям Неаполитанских епископов» (кон. VIII – нач. IX в.), Е. был 7-м предстоятелем кафедры. В перечне епископов указано, что он занимал кафедру 8 лет (251–257) в годы понтификата Римских пап Корнилия, Луция I и Стефана I. Др. сведения о его жизни не сохранились. Память Е. содержится в неаполитанском Мраморном календаре (1-я пол. IX в.). Впосл. редкое греч.

имя святителя было искажено в лат. агиографической традиции (Евфевий, Евсевий, Ефрем, Ефрам и др.). Е. был похоронен в пригородных катакомбах. Еп. Иоанн IV (842–849) в связи с военной опасностью перенес мощи Неаполитанских святителей, в т. ч. Е., в кафедральный собор Спасителя – базилику «Стефания» (построена еп. Стефаном (499–501)). В X в. было составлено описание 3 чудес святителя. В одном повествуется о пресвитере, к-рый регулярно совершал мессу в пригородной ц. свт. Ефива и не отказался от этого даже во время нашествия арабов. При помощи святителя он остался незамеченным врагами, а затем отразил их нападение посохом. Впосл. др. пресвитер послал в церковь ученика, чтобы тот приготовил все необходимое для богослужения. Юноша увидел, что в наполненном благоуханием храме служит мессу неизвестный ему епископ. Услышав об этом, пресвитер поспешил в церковь, но нашел ее пустой и понял, что таинственным епископом был Е. В др. раз святитель чудесным образом вернул долг горожанину, к-рый призвал его быть поручителем. Согласно описанию чудес, Е. почитался как один из св. покровителей города.

В 1530 г. пригородная ц. свт. Ефива была передана монахам ордена капуцинов, которые начали строительство нового храма и монастыря (1531–1602). Во время работ под алтарем были обретены мощи Неаполитанских святителей Е., Фортуната и Максима, а также их живописные изображения «франкской работы» (1589). Согласно обнаруженной надписи, они были перенесены из кафедрального собора при архиеп. Павле I († 1267). По результатам проведенного дознания мощи были признаны подлинными и положены в алтаре новой церкви, названной в честь 3 святителей (ныне ц. Сант-Эфраммо Веккьо). В память этих событий было установлено местное празднование святителям Е., Фортунату и Максиму 8 нояб. В кон. XVI в. была построена также церковь францисканского мон-ря в Неаполе, освященная в честь Непорочного зачатия Пресв. Богородицы и во имя Е. (ныне мон-рь Сант-Эфраммо Нуово). В 1673 г. Е. был официально включен в число 52 св. покровителей города. В 1750 г. капуцины составили и издали «Житие



славного св. Евфрама, епископа и защитника г. Неаполя» (Vita del glorioso S. Eufraamo vescovo e protettore di questa città di Napoli). В XIII в. глава святителя была отделена от мощей и хранилась в архиепископской ризнице. В наст. время она находится в серебряном бюсте-реликварии в капелле Сокровища св. Ианнуария в кафедральном соборе Неаполя.

Ист.: ActaSS. Maii. T. 5. Col. 238–241; BHL, N 2705; Il Calendario marmoreo di Napoli / Ed. D. Mallardo. R., 1947. P. 46; Gesta episcoporum Neapolitanorum. I 8 // MGH. Scr. Lang. T. 1. P. 404, 406, 436.

Лит.: Mazocchi A. S. De sanctorum ecclesiae Neapolitanae episcoporum cultu. Napoli, 1753. P. 214 sqq.; Tagliatela G. Sant' Eufebio vescovo e patrono di Napoli. Napoli, 1889; Achelis H. Die Katakomben von Neapel. Lpz., 1936. S. 30 sq.; Delehaye H. Hagiographie Napolitaine // AnBoll. 1939. Vol. 57. P. 5–64; Strazzullo F. Saggi storici sul duomo di Napoli. Napoli, 1959. P. 123–129; Ambrasi D. Efebo // BiblSS. Vol. 4. Col. 936–937; Nappi E. La Chiesa di S. Eufraamo Vecchio in Napoli. S. l., [1990]; Bellucci A. La catacomba di S. Eufebio presso il convento capuccino di Napoli. Napoli, 2001.

А. К.

ЕФИВ, мч. Интерамнский (пам. 30 июля) — см. в ст. *Валентин*, сщмч., еп. Интерамнский.

ЕФИМ [Евфимий] Никифорович Гребенщиков (1904, с. Платава Коротоякского у. Воронежской губ.— 2.08.1930, близ Воронежа), мч. (пам. 20 июля и в Соборе новомучеников и исповедников Российских). Из крестьянской семьи. В янв. 1930 г. вместе с мч. *Петром* Вязниковым возглавил выступление крестьян с. Платава в защиту местного храма и против коллективизации. Арестован в марте 1930 г., находился в заключении в воронежской тюрьме. Проходил по делу *буевцев* (сторонников еп. *Алексия (Буя)*) вместе со священномучениками архим. *Тихоном (Кречковым)*, прот. *Иоанном Стеблиным-Каменским*, иеромонахами *Георгием (Пожаровым)* и *Космой (Вязниковым)*, священниками *Александром Архангельским*, *Георгием Никитиным*, *Сергием Гортинским*, *Феодором Яковлевым*. Отказался признать себя виновным в принадлежности к «церковно-монархической организации». Расстрелян по приговору Коллегии ОГПУ от 28 июля 1930 г. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив УФСБ по Воронежской обл. Д. П—24705.

Лит.: *Шкаровский М. В.* Иосифлянство: течение в РПЦ. СПб., 1999. С. 234, 271; *Дамаскин*. Кн. 4. С. 287.

ЕФИМОВ Николай Ефимович (26 (по др. сведениям, 24).04.1799, с. Яковлевка Обоянского у. Курской губ.— 11.09.1851, С.-Петербург), архит., исследователь древнерус. зодчества, рисовальщик. Воспитывался в семье помещика Е. Г. Заплатаина, возможно, был его внебрачным сыном от крепостной Анисьи Леонтьевой. В 1806–1821 гг. учился в имп. АХ в С.-Петербурге, где определилось его дарование рисовальщика. Тогда же он выполнил гравюры для изданий «Краткие сведения о вновь построенных при Академии художеств зданиях» (СПб., 1820) и «Путешествие в Китай через Монголию в 1820 и 1821 гг.» (СПб., 1824. 3 ч.) Е. Ф. Тимковского, а также виды ряда столичных храмов (Казанского собора, ц. вмц. Екатерины). В течение последних 6 лет в АХ он изучал только архитектуру, при выпуске получил аттестат 1-й степени и большую золотую медаль за проект Музеума — «Храма собрания трех знатнейших художеств» в стиле классицизма, преподавал в АХ.

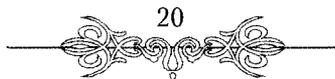
В 1826 г. был направлен президентом АХ А. Н. Олениным в Киев для обмера фундаментов Десятинной церкви, где Е. предпринял 1-ю в России попытку воссоздания (т. н. реставрации) храма на основании исторических и археологических материалов в формах визант., или «древней киевской», архитектуры: в виде однокупольной церкви с обширными хорами. Имп. Николай I проект не утвердил, и церковь в посл. была построена В. П. Стасовым. В 1826–1827 гг. побывал в Москве и Новгороде для изучения древнерусского церковного зодчества. В 1827 г. по постановлению Совета АХ Е. отправился в Италию на 3 года, но прожил там до 1840 г., занимаясь изучением, зарисовкой и реставрацией древних памятников (в т. ч. рим. храма Юпитера Громовержца и «дома трагического поэта» в Помпеях). Участвовал в проектировании ряда домов и усадеб, в 1830 г. создал проект соборной правосл. ц. свт. Николая Чудотворца. С мая по окт. 1835 г. вместе с меценатом В. П. Давыдовым и худож. К. П. Брюлловым был в Греции и М. Азии, «снимая виды с мест и строений», в частности выполнил фасад, разрез и предварительные обмеры храма Св. Софии в К-поле и карту Афона с изображениями мон-рей. Рисунки Е. заслужили похвалы Ж. О. Д. Энгра и Б. Торвальд-

сена, а также вел. кнг. Елены Павловны и вел. кн. Михаила Павловича.

В 1840 г. вернулся в Россию и 29 сент. был удостоен звания академика, в 1842 г. избран почетным вольным общником АХ, в 1844 г. стал профессором АХ 2-й степени. Будучи знатоком древнерус. архитектуры, в самостоятельном творчестве Е. проявил себя как представитель историзма, прежде всего неоренессанса и тоновского (русско-византийского, как называли его современники) стиля.

Основные работы Е. связаны с его деятельностью в Комиссии проектов и смет при Главном управлении путей сообщения и публичных зданий. Ему принадлежат планировочные решения центральных площадей С.-Петербурга. В связи со строительством 1-го стационарного моста через р. Неву Е. перепланировал Благовещенскую пл. (1842–1843). При реконструкции Знаменской пл. (1845) определил место Николаевского вокзала (построен К. А. Тоном). Завершил композиции Исаакиевской и Мариинской площадей, начатые О. Монферраном и А. И. Штакеншейдером; здесь по его проектам были возведены здания Мин-ва гос. имуществ (1844–1850) и дома министра (1847–1853) в формах неоренессанса, была выполнена ограда памятника Николаю I. Е.— автор перестройки в духе флорентийского ренессанса ратуши и гильдейского дома для Городской думы на Невском проспекте (1847–1853), др. гос. и частных заказов в столице и пригородах, из к-рых наиболее известен дворец С. Л. Нарышкиной-Шуваловой (1843–1846). Е. проектировал общественные здания в средней полосе России; в 1841–1852 гг. в составе группы архитекторов разработал 60 образцовых проектов фасадов обывательских домов «в тосканском и венецианском вкусе».

С 1840 г. Е.— главный помощник архит. Стасова по реконструкции Зимнего дворца. Участвовал в разработке проектов Георгиевского, Аполлонова и др. залов, трудился над реконструкцией Большого (Старого) Эрмитажа (автор Театральной лестницы, 1843–1847), встроил в здание Малого Эрмитажа конюшни, манеж и сараи (1840–1843), совместно со Стасовым (с 1848 единолично) руководил возведением Нового Эрмитажа по проекту нем. архит. Л. фон Кленце.





По проектам Е. в С.-Петербурге были построены Никольская «Миловская» (от фамилии купца — руководителя общины) единоверческая ц. (1845–1852) и Воскресенская ц. в М. Коломне (проект 1845–1846, окончена в 1861 при участии А. И. Шевцова, В. Ф. Небольсина, К. Я. Маевского). Оба храма разрушены в 1932 г. 5-главые храмы были выстроены в русско-визант. стиле с нек-рыми отступлениями от образцовых тоновских проектов в пропорциях и декоре. 3-частную в плане Никольскую ц. отличали массивная центральная луковичная глава и утонченная высокая шатровая колокольня над притвором. Первоначальный проект Воскресенской ц., составленный Шевцовым в барочно-классицистических формах, не был одобрен, и Е. разработал новый, в духе тоновской архитектуры. Крестообразный в плане, насыщенный декором с преобладанием аркатурно-колончатых поясов храм венчали 5 близких по размерам глав. Возможно, Е. работал и над проектом единоверческого храма св. вмч. Димитрия Солунского на Большеохтинском кладбище (1846–1853, разрушен в 30-х гг. XX в.), к-рый по архитектурным формам был похож на «Миловскую» ц.

Самой значительной работой Е. следует считать комплекс Воскресенского Новодевичьего монастыря на Царскосельском (ныне Московском) проспекте (проект утвержден 12 марта 1848). В том же году за месяц соорудили деревянную ц. в честь Казанской иконы Божией Матери в простых «клетских» формах (снесена в 1929). 3 нояб. 1849 г. в присутствии императора, который был постоянным попечителем строительства, состоялась закладка собора. Он возвышается в центре комплекса, к югу — настоятельские покои с ц. иконы Божией Матери «Отрада», или «Утешение», к северу — большой иерейный корпус с ц. Трех святителей. В архитектуре монастыря Е. в наибольшей степени проявил себя продолжателем Тона. Строгая, восходящая к классицизму симметрия построек — кубического объема 5-главого собора и фланкирующих небольших 5-главых церквей с шатровыми звонницами — сочетается с отделкой в духе «итальянизирующего» направления рус. зодчества XV–XVI вв. Декор типичен для русско-визант.

стиля: килевидные, 3-частные и полудиркульные кокошники (нек-рые с раковинами), наличники с разорванными фронтонами, аркатурно-колончатые пояса, полуколонки с «дыньками», перспективные порталы. Расположенный при въезде в город со стороны древней столицы, величественный комплекс Новодевичьего монастыря и своим названием перекликался со знаменитой московской обителью, став примером совмещения «древнемосковских» традиций с с.-петербургскими. Строительство церквей в русско-визант. стиле, возведенных по проектам Е., сыграло значительную роль в придании столице «национального» облика, что согласовывалось с «русскостью» с.-петербургского периода отечественной истории.

Е. спроектировал также ряд православ. храмов для Херсонской губ. (1842–1843), Новочеркасска (1844–1845), Лифляндии (1845–1846) и 2 лютеран. храма. В 1848 г. он переработал в русско-визант. стиле составленный в 1841 г. архит. И. И. Шарлеманем 2-м проект Сампсониевской ц. на месте Полтавской битвы (строительство: 1851–1854, перестройка: 1894–1895, архит. Н. Н. Никонов).

Е. скоропостижно скончался в расцвете сил, не успев завершить ряд крупных работ. Неск. его построек закончил Л. Л. Бонштедт (дом министра гос. имуществ, здание Думы), совместно с Н. А. Сычёвым — Новодевичий мон-рь, где Е. и похоронен близ алтаря Казанской ц. Надгробие в виде мраморного саркофага установлено имп. С.-Петербургским об-вом архитекторов к столетию Е. в 1897 г. по инициативе архит. И. С. Китнера (архитекторы С. П. Галензовский и И. В. Жолтовский).

Старший брат Е., Иван (1795–1841), также выпускник АХ (1815), академик, с 1820 г. служил губ. архитектором в Н. Новгороде.

Соч.: Описание рисунков храма Св. Софии в К-поле // Орлов-Давыдов В. П. Путевые записки. СПб., 1840. Ч. 2. Приб. С. 337–342. Ист.: РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 11959; РНБ ОР. Ф. 708 (Собко). Д. 374, 864.

Лит.: Орлов-Давыдов В. П. Путевые записки, веденные во время пребывания на Ионических о-вах, в Греции, М. Азии и Турции в 1835 г.; Атлас. СПб., 1839–1840. 2 ч.; Петров П. Н. Николай Ефимович Ефимов // Зодчий. 1872. № 8/9. С. 150–152; Букешин Г. Имп. Эрмитаж и его строитель Н. Е. Ефимов // Там же. 1902. № 16. С. 197–199; Борисова Е. А. Рус. архитектура 2-й пол. XIX в. М., 1979. С. 40, 47, 94–95, 283, 297, 301; она же. Архитектура // Очерки рус. культуры XIX века. М., 2002. Т. 6: Художественная культура. С. 206, 227, 235;

Короткевич Л. И. Творчество архитектора Н. Е. Ефимова // Проблемы развития декоративно-прикладного и промышленного искусства в худож. ВУЗе. Л., 1982. С. 104–114; Эрмитаж: История строительства и архитектура зданий. Л., 1989. С. 224, 226, 228, 331, 380, 407–411, 414, 536; Кормильцева О. М. Воскресенский Новодевичий мон-рь // Памятники истории и культуры С.-Петербурга. СПб., 1994. [Вып. 1]. С. 50–52; Архит.-строители С.-Петербурга сер. XIX — нач. XX в. / Общ. ред.: Б. М. Кириков. СПб., 1996. С. 131; Тыжненко Т. Е. Николай Ефимов // Зодчие С.-Петербурга XIX — нач. XX в. СПб., 1998. С. 254–266; Лисовский В. Г. «Национальный стиль» в архитектуре России. М., 2000. С. 66–68, 83–86; Памятники архитектуры в дореволюционной России / Общ. ред.: А. С. Шенков. М., 2002. С. 79–81; Художники народов СССР, XI–XX вв.: Биобиблиогр. слов. СПб., 2002. Т. 4. Кн. 1. С. 72; Антонов В. В., Кобак А. В. Святыни С.-Петербурга. СПб., 2003. С. 34, 84, 339.

Связц. Александр Бертаи

ЕФИМОН — см. Повечерие.

ЕФИСИЙ [лат. Ephysius, Ephisius; итал. Efisio] († 303–305), мч. (пам. зап. 15 янв.), пострадавший в г. Каралы (совр. Кальяри, Италия). Сохранилось недостоверное Мученичество Е., составленное по образцу Актов вмч. Прокопия. Составитель Мученичества называет себя пресв. Марком, очевидцем подвигов святого. Согласно этому произведению, Е. род. в г. Элия близ Антиохии Сирийской. Его отец был христианином, мать — язычницей. После смерти отца мать поручила ребенка заботам имп. Диоклетиана (284–305), к-рый, общаясь с юношей, советовал избегать христиан, подчеркивая преимущества веры матери. В это время император начал гонение на христиан (в Мученичестве приведен вымышленный текст соответствующего эдикта Диоклетиана). Впосл. Диоклетиан послал Е. в Италию для преследования христиан. Высадившись на берег, святой услышал таинственный голос: «Кто ты такой, откуда пришел и куда держишь путь?» Е. сказал, что он послан императором руководить гонением на христиан. На это последовал ответ: «О Ефисий, и ты приходишь ко Мне с пальмовой ветвью мученика». На недоуменный вопрос Е., чей голос он слышит, Господь ответил: «Я Христос, Сын Бога живого, Которого иудеи распяли, ты же преследуешь». После этого Е. принял христианство. По его просьбе ювелир Иоанн сделал крест из золота и серебра. По молитве Е. перед этим крестом была одержана победа над вторгшимися в Италию сарацинами. Святой



принял крещение и во главе войска отправился на о-в Сардиния воевать с сарацинами. После высадки римлян враги бежали. В ночном видении Христос ободрил Е., а ангел вручил ему меч. Наутро святой вступил в бой с сарацинами, нанес им поражение и освободил остров. Прибыв в Каралы, Е. публично объявил себя христианином и известил об этом императора и свою мать. Разгневанный Диоклетиан направил на Сардинию судью Юлика с приказом схватить Е. и добиться от него отречения от Христа. Святой радушно принял Юлика, однако растоптал врученное ему имп. послание. Не сумев уговорить Е. поклониться языческим богам, судья приказал заключить его в темницу и предать мучениям. В темнице Е. был утешен явлением Христа, который укрепил его мужество перед казнью. Во время судебного разбирательства по молитве Е. обрушился храм Аполлона, куда святого приводили, чтобы он принес жертву богам. После этого Юлик заболел лихорадкой и поспешно покинул Сардинию, поручив вести дело «принцепсу» Флавиану. Новый судья приказал казнить Е., однако палач, замашнувшись мечом, отрубил голову самому себе. Святой совершил ряд др. чудес. После длительных мучений Флавиан повелел казнить Е. Святой помолился за жителей города, после чего ему отсекли голову. Мученичество сообщает, что это произошло в 286 г.

Согласно традиции, Е. был казнен у г. Нора (близ совр. сел. Пула) и погребен на городском кладбище. Впосл. над могилой святого возвели храм (существующая романская церковь освящена в 1102). В 1089 г. правитель Кальяри Константин I (Салузий II; † между 1090 и 1103) подарил церковь мон-рю св. Виктора в Марселе. В 1-й пол. XII в. в связи с участвовавшими нападениями арабов мощи Е. были перенесены в Пизу и по благословению Римского папы *Каллиста II* помещены в алтаре кафедрального собора. В 1600 г. по просьбе вице-короля Сардинии и архиепископа Кальяри частица мощей святого была возвращена на остров, однако дальнейшая судьба святыни неизвестна.

В XVI в. в Кальяри было образовано братство Знамени и св. мученика Ефисия (Arciconfraternita del Gonfalone e di Sant'Efisio Martire), устав которого утвердил Римский папа

Павел III в 1539 г. (в 1816 объединено с рим. братством Богородицы Искупления). Целью основания братства было прославление Е. и выкуп пленных, захваченных пиратами. Папской буллой было даровано отпущение грехов всем верующим, посещающим церковь Е. в Кальяри в день памяти святого. Братство выполняло нек-рые особые поручения Римских понтификов. В наст. время оно занимается благотворительностью и организацией торжеств в честь Е.

В Кальяри почиталась подземная пещера, к-рая, по преданию, была темницей, где томился Е. В 1726 г. над пещерой был построен оракторий братства, ныне на этом месте находится церковь во имя святого (1780–1782). В 1886 г. в Кальяри была привезена частица мощей Е., к-рая хранится в резном реликварии над главным алтарем храма.

Е. почитается как покровитель г. Кальяри и о-ва Сардиния. Ежегодно 1 мая в Кальяри проходят массовые торжества в честь святого (Sagra di Sant'Efisio), установленные после избавления города от эпидемии бубонной чумы в 1656 г. Участники процессии, одетые в национальные костюмы, несут статую и реликварий Е. в сел. Пула. Процессии со статуей Е. в Кальяри совершаются также на Страстной седмице и в Ангельский понедельник (8-й день по Пасхе; в память внезапного прекращения бомбардировки города франц. республиканскими войсками в 1793).

Ист.: *Del Rio G.* Panegirico del m. Sant'Efisio protettore della città di Cagliari e di Sardegna. Cagliari, 1862; *ActaSS.* Ian. T. 1. P. 997–1005; *Cano E.* Orazione panegirica al martire S. Efisio detta nella sua chiesa in Cagliari. Cagliari, 1865; *Pes G.* Orazione panegirica al M. Sant'Efisio. Cagliari, 1868; *Angius V.* Novena in onore di Sant'Efisio. Cagliari, 1879; *AnBoll.* Vol. 3. P. 362–377; *Francesia G. B. S.* Efisio: Dramma in quattro atti. Torino, 1895; *BHL*, N 2567; *Mereu E. M.* Panegirico del glorioso Martire S. Efisio, protettore della Città di Cagliari e della Sardegna. Genova, 1900; *Serra M.* Efisio d'Elia: Mistero drammatico in 7 azioni. Cagliari, 1953.

Лит.: *Ricordo storico della festa popolare in onore di Sant'Efisio Martire che occorre nel 1. maggio nella città di Cagliari.* Cagliari, 1873; *Vita e martirio del glorioso Sant'Efisio, protettore della città di Cagliari.* Cagliari, 1893; *Costamagno M.* Vita di Sant'Efisio martire. Cagliari, 1896; *Scano E.* La poesia, la leggenda e la storia per Sant'Efisio // *La piccola rivista.* 1900. N 7. P. 10–14; *Sant'Efisio martire.* Cagliari, 1903; *Delehaye H.* Légendes hagiographiques. Brux., 1905, 1955⁴. P. 135–136; *Taramelli A.* Cagliari: Ricerche nella cripta detta il carcere di S. Efisio // *Notizie degli scavi di antichità.* R., 1926. Ser. 6. Vol. 2. Fasc. 10/12. P. 447–456; *Putzu F.* Sant'Efisio martire, Patrono Minore della provincia ecclesiastica di Cagliari. Cagliari,

1928; *idem.* S. Efisio Martire, Patrono principale della provincia ecclesiastica di Cagliari. [Cagliari,] 1955²; *Il santo di Cagliari: Brevi notizie e preghiere in onore del Glorioso Martire Sant'Efisio / Ed. M. Piu.* Cagliari, 1951; *Della Maria A.* L'immagine di S. Efisio nella pittura, scultura e incisione. Cagliari, 1962; *Calatri F. S.* Efisio: Storia del più celebrato martire in Sardegna, della sagra e della Arciconfraternita. [Cagliari,] 1989; *Efisio: L'arte della devozione.* [Cagliari, 1996]; *Atzeni S.* Sant'Efisio e la sua sagra. Cagliari, 2000; *Artizzu L.* Storia di Efisio martire in Cagliari: Notizie note e meno note sulla storia del Glorioso protettore di Cagliari. Cagliari, 2001; *Virdis F.* Sant'Efisio da Cagliari a Pula: Devozione e culto da nuovi documenti del Seicento. Dolianova, 2002; *Angioni A. et al.* La via di Sant'Efisio. Cagliari, 2004; *De Magistris P.* La devozione a Sant'Efisio: Storie di morte e di speranze. Cagliari, [2004]; *Corda M.* Sarda patronus insulae: Il culto di Sant'Efisio attraverso i secoli. Cagliari, 2005.

А. А. Королёв

ЕФÓД [евр. תַּעֲנַב, 'ēpōd; греч. ἐφοῦδ, ἐφόδ], одна из наиболее важных деталей облачения первосвященника в ВЗ. Встречается в Библии 49 раз (грамматические варианты слова — Исх 28. 8; 39. 5 и Ис 30. 22 — см.: *Meyers.* 1997. P. 550). В переводе LXX евр. слово 'ēpōd переведено как ἐπομίς (Исх 25. 7; 28. 4, 6–8, 12, 15, 29; 29. 5; 35. 9, 27; 36. 9, 11, 14–15, 25–29), ἐφόδ (Суд 17. 5; 18. 14, 18, 20), ἐφοῦδ или εφοῦδ (Суд 8. 27; 17. 5; 18. 14, 17–18, 20; 1 Цар 2. 18, 28; 14. 3, 18; 22. 18; 23. 6, 9; 30. 7), ποδήρης (Исх 28. 31), στολή (2 Цар 6. 14; 1 Пар 15. 27), ἱερωτεία (Ос 3. 4), εφοθ (Суд 8. 27) (см.: *Köhler L. H., Baumgartner W.* Lexicon in Veteris Testamenti libros. Leiden, 1985². P. 76; *Liddell H. G. et al.* A Greek-English Lexicon. Oxf., 1996. P. 679).

В кн. Исход (Исх 28; 39) даются наиболее подробные сведения относительно того, что представлял собой Е. первосвященника (в LXX — ἐπομίς). По всей видимости, это было наплечное одеяние из 2 частей дорогой материи, сотканной из золотых нитей, виссона (тонкого крученого льна разных цветов) и шерсти, голубого, пурпурного и червлёного (темно-красного) цветов. На Е. крепилось 2 ониксовых камня с именами колен Израилевых. Слово «шерсть» при описании Е. (Исх 28. 6 сл.) не упоминается ни в МТ, ни в переводе LXX, ни в Вульгате и вставлено для пояснения в синодальном переводе. Е., как правило, был золотым, т. к. золотая нить стоит 1-й в списке перечисленных материалов для изготовления Е. (Исх 28. 8; 39. 2) и должна была быть соединена со всеми нитями разноцвет-



ного льна (Исх 39. 3). Основным материалом для изготовления Е. служило золото, и он выделялся из облачения первосвященника по весу и форме.

Золотой Е. имел особый статус среди ветхозаветного облачения; он являлся одним из 4 предметов облачения, к-рые предназначались только для ношения первосвященником. 2 из них были непосредственно связаны с Е.: на него прикреплялся нагрудник, в к-рый были вставлены камни урим и туммим (Исх 28. 30), и специально к нему делалась «верхняя риза» (*mā'îl hā'ēpōd*) (Исх 28. 30). Помимо основного богослужебного использования в ВЗ с Е. были связаны др. функции: в нек-рых повествованиях Е. представлен в качестве инструмента для дивинаций (см., напр.: 1 Цар 14. 3, 18; 23. 9; 3 Цар 2. 26). Так, гонимый Саулом Давид использовал Е. для «вопрошания» Бога о своих дальнейших военных действиях (1 Цар 30. 7–8; ср.: Суд 18. 5).

В неск. древних ассир. клинописных табличках из Каппадокии сообщается о богатой одежде, называемой *epattu*, к-рую носили преимущественно женщины (The Assyrian Dictionary of the Oriental Inst. of the Univ. of Chicago. 1956. Vol. 4. P. 183); в угаритских текстах XV в. говорится о священных одеждах богини Анат, названных *'ipdk* (Dietrich. KATU. S. 4–5; Albright. 1941). В Месопотамии статуи божеств имели «золотые одежды» (Oppenheim. 1949). В религ. практике Др. Востока эти священные облачения символизировали присутствие божества. В Др. Израиле золотое облачение, по мнению К. Майерс, имело то же назначение. Поскольку Бог Израиля Яхве, облаченный в одежды, не мог быть ни под каким видом изображен (тем более в виде статуи), то одежды первосвященника, и особенно Е., символизировали собой присутствие Бога (см.: Meyers. 1997. P. 550).

В ВЗ упоминается т. н. льняной Е. (*'ēpōd bad*, букв. — ефод изо льна), который носили царские особы: Самуил (εφουδ βαρ — 1 Цар 2. 18), Давид (στολή — 2 Цар 6. 14; 1 Пар 15. 27), а также обычные священники (εφουδ — 1 Цар 22. 18). Льняной Е., так же как и первосвященнический, использовался за богослужением.

В нек-рых местах ВЗ слово «Е.» упоминается наряду с домашними идолами (терафимами). Так, Геденон сделал из золота Е. «в своем городе,

в Офре, и стали все Израильтяне блудно ходить туда за ним, и был он сетью Геденону и всему дому его» (Суд 8. 27). «Некто на горе Ефремовой, именем Миха» устроил «дом Божий», в к-ром находились истукан и литой кумир, а также вылитые по заказу его матери и сделанные им Е. и терафим (Суд 17. 3–5). Большинство совр. комментаторов в этих стихах под Е. понимают или одежду для статуй божеств, или же самих идолов (возможно, речь идет о золотой статуе Яхве — ср.: 1 Цар 21. 9; см.: Davies H. G. Ephod // IDB. Vol. 2. P. 118). Последнее предположение делается на основании Ис 30. 22: «Тогда вы будете считать скверною оклад (*'āpūdda*) идолов из серебра твоего и оклад истуканов из золота твоего...» В Книге прор. Осии говорится, что Господь за отступление Израиля от истинного богопочитания лишает его Е. и терафима (Ос 3. 4).

В святоотеческой экзегезе под словом «Е.» в этих стихах понималась только священническая одежда. Так, напр., в письме Марцелле «О словах «ефод» и «терафим»» блж. Иероним Стридонский пишет: «Узнаю ошибку почти всеобщую у латинян, думающих, что упоминаемые далее ефод и терафин были вылиты из того серебра, которое Миха дал матери...»; на основании текста ВЗ блж. Иероним доказывает, что Е. никак не мог быть изваянием, а только священнической одеждой (Hieron. Ep. 29. 3: Ad eandem Marcellam // PL. 22. Col. 437d). Также и в толковании на Ос 3. 4 он утверждает, что «нужно знать, что ефод, как мы часто говорили, означает одеяние священническое...» (Idem. In Os. I 3. 4–5 // PL. 25. Col. 844c). Блж. Феодорит Кирский в толковании на Суд 17. 5 пишет: «Неоднократно говорил я об ефод, что это священническая тканая риза, посредством которой Бог открывал, что должно делать» (Theodoret. Quaest. in Iud. 24). Этой же т. зр. придерживались и рус. библиисты XIX в. Так, Г. Попович писал, что «чрезвычайно вероятною представляется самая мысль о том, что св. писатели пользовались для обозначения двух совершенно различных предметов — св. одежды и кумира — одним термином... Самое большее, что можно вывести из содержания Суд 17 и 18... это то, что ефод и терафим были принадлежностями и, возможно вполне различными, святилища Михи» (Попович. 1914. С. 183).

В 1 Цар 14. 18 евр. *'ārōn hā'ēlōhīm* — «кивот Божий» в Септуагинте переводится как «Е.» (εφουδ), на основании чего Р. Куглер считает, что Е. и ковчег завета были взаимосвязаны. Предполагается, что слово «Е.» выступало в роли синонима слова «ковчег», представляя собой миниатюрный храм (Kugler R. Ephod // New IDB. 2007. Vol. 2. P. 279). Однако, по мнению Х. Дейвиса, ковчег завета не был средством для получения предсказаний, а значит, Е. нельзя идентифицировать с «кивотом Божиим» (Davies H. G. Ephod // IDB. Vol. 2. P. 119).

В лит-ре межзаветного периода Е. встречается в списке первосвященнических облачений (Сир 45. 10; Мишна. Йома 7. 5) и в 2 подробных описаниях у Иосифа Флавия (Ios. Flav. Antiq. III 7. 5). В текстах Кумрана (4QShirShab^f 23. 2. 5) это слово, возможно, обозначает одеяние небесных духов (Jenson P. תפאס // NIDOTTE. Vol. 1. P. 476–477).

Лит.: Sellin E. Das israelitische Ephod // Orientalische Studien: Th. Nöldeke zum Geburtstag, Giessen, 1906. S. 699–717; idem. Noch einmal der alttestamentliche Ephod // JPOS. 1937. Vol. 17. P. 236–251; Elhorst H. J. Das Ephod // ZAW. 1910. Bd. 30. S. 254–276; Попович Г. Ефод // ТКДА. 1914. Т. 3. № 9/10. С. 168–193; Arnold W. R. Ephod and Ark. Camb., 1917. (HarvTS; 3); Budde K. Ephod and Lade // ZAW. 1921. Bd. 39. S. 1–47; May H. G. Ephod and Ariel // AJSL. 1939. Vol. 56. P. 44–69; Albright W. F. Are the Ephod and Teraphim Mentioned in Ugaritic Literature? // BASOR. 1941. Vol. 83. P. 39–42; Morgenstern J. The Ark, the Ephod, and the Tent of Meeting // Hebrew Union College Annual. Cincinnati, 1942/1943. Vol. 17. P. 153–266; 1944. Vol. 18. P. 1–52; Oppenheim A. L. The Golden Garments of the Gods // JNES. 1949. Vol. 8. N 3. P. 172–193; Haran M. The Ephod According to Biblical Sources (Hebrew) // Tarbiz. Yerushalayim, 1955. Vol. 24. N 4. P. 380–391; Elliger K. Ephod und Choschen: Ein Beitr. z. Entwicklungsgeschichte des hohepriesterlichen Ornat // VT. 1958. Vol. 8. P. 19–35; Phillips A. David's Linen Ephod // Ibid. 1969. Vol. 19. N 4. P. 485–487; Friedrich I. Ephod und Choschen im Lichte des Alten Orients. W., 1968; Tidwell N. L. The Linen Ephod // VT. 1974. Vol. 24. N 4. P. 505–507; Davies P. R. Ark or Ephod in 1 Sam. XIV 18 // JThSt. NS. 1975. Vol. 26. P. 82–87; Meyers C. Ephod // ABD. 1997. Vol. 2. P. 550; Кручко П. Н. К толкованию библейских аллюзий в древнеслав. переводной гимнографии: (1 Цар 2. 18–19 в неопубл. стихире прор. Самуилу) // Вестн. ПСТГУ. Сер. 3: Филология. 2007. Вып. 1(7). С. 138–153.

А. Н. Безруков

ЕФРАИМ [евр. עִפְרַיִם, *'ēp̄rayīm*; греч. Εφραΐμ], г. в сев. части Иудеи, куда Иисус Христос удался вместе с учениками после воскресения Лазаря, опасаясь мести первосвященников и фарисеев (Ин 11. 45–54). Обычно считается, что то же





место упоминается в ВЗ в рассказе об убийстве Авессаломом своего единокровного брата Амнона, происшедшем близ Ефрема (в МТ — *eḫrayim*), рядом с Ваал-Гацором на территории колена Ефрема (2 Цар 13. 23 сл.) (см., напр.: *Reed W. L. Ephraim // IDB. Vol. 2. P. 121; Thompson. P. 556*). Однако ряд исследователей различали их (см., напр.: *Ewing W. Ephraim // ISBE. 1939. Vol. 2. P. 963*), основываясь на свидетельстве Евсевия Кесарийского (IV в.), к-рый помещал упомянутый в Евангелии от Иоанна Е. в 20 рим. милях (ок. 30 км) к северу от Иерусалима (*Euseb. Onomast. 90*), при этом приводя сведения о др. местах со схожим названием (*Ibid. 28*). Также Е. отождествляли с г. Офрой (*'ōpāh*), упомянутым в списках территории колена Вениамина (Нав 18. 23; ср. Суд 6. 11 и 1 Цар 13.17) (*Robinson. 1856. 444–447*) и с Ефроном (*'ēp̄rōn, 'ēp̄rayin*), расположенным рядом с Вефилом (2 Пар 13. 19). Возможно, в эпоху Маккавеев Е. назывался Аферема (*Ἀφορέμα* — 1 Макк 11. 34; ср.: *Ios. Flav. Antiq. XIII 4. 9*). Иосиф Флавий упоминает то же самое место как захваченное вместе с Вефилом имп. Веспасианом во время похода на Иерусалим (*Idem. De bell. IV 9. 9*).

Большинство ученых отождествляют Е. с совр. сел. Эт-Тайиба, расположенным в 6 км к северо-востоку от Вефиля и в 24 км от Иерусалима, на высоком холме, откуда хорошо просматриваются долина Иерихона и Мёртвое м. Схожесть названия Ефраим с араб. *'ifrit* (демон), вероятно, привело к замене его в качестве эвфемизма словом *ṭayyiba* (благо), от к-рого происходит название этого топонима. Тем не менее У. Ф. Олбрайт соотносил Е. с Айн-Самия — в 5 км к северо-востоку от Эт-Тайибы, вблизи Иорданской долины. По мнению Олбрайта, по климатическим условиям это место (ок. 427 м над уровнем моря), хорошо орошаемое водой, с многочисленными пещерами, больше подходило для длительного скрытого убежища, в к-ром нуждался Спаситель с учениками (Ин 11. 54).

Лит.: *Robinson E. Biblical Researches in Palestine and in the Adjacent Regions. Boston, 1856. Vol. 1; Albright W. F. Ophrah and Ephraim // AASOR. 1922. Vol. 4. P. 124–133; Thompson H. O. Ephraim // ABD. Vol. 2. P. 555–556.*

А. Е. Петров

ЕФРѐМ [евр. עֶפְרַיִם, *'ēp̄rayim*; греч. Εφραίμ], младший сын ветхозавет-

ного патриарха *Иосифа*, родоначальник одноименного колена израилева. Был рожден в Египте Асенефой, дочью Потифара. При наречении ребенка Иосиф сказал: «...Бог сделал меня плодовитым в земле страдания моего» (Быт 41. 50–52). Точное значение имени Е. неизвестно. Согласно этимологии, зафиксированной в Быт 41. 52 (ср. также Ос 13. 15), это имя происходит от евр. глагола פָּרַע — плодоносить, быть плодородным. Окончание *-ayim* в древнеевр. языке используется гл. обр. в топонимах, поэтому имя Е. может указывать на к.-л. местность (ср.: аккад. *ep̄eri* — область, регион).

На смертном одре патриарх *Иаков* усыновил детей Иосифа — Манасию и Е. и уравнил их в правах со своими сыновьями (родоначальниками Израилевых колен), говоря: «Ефрем и Манассия, как Рувим и Симеон, будут мои» (Быт 48. 5). Благословляя их, Иаков в первую очередь обратился к младшему Е., а не к перворожденному Манассии, тем самым пророчествуя о буд. величии колена Е., из к-рого произойдет многочисленный новый народ (Быт 48. 13–20). В благословении Моисея 12 племенам Израиля описательно прославляется мощь представителей колена Е. (Втор 33. 17). Историческая близость и родство Е. с коленом Манассии подчеркивается словосочетанием «земля Ефремова и Манассиева» (Втор 34. 2; 2 Пар 30. 10), к-рое обозначало весь центральный горный массив Палестины к западу от Иордана. Оба колена часто упоминаются как «дом Иосифа» (Нав 17. 17; 18. 5; Суд 1. 22, 35; 2 Пар 19. 20; 3 Цар 11. 28; Ам 5. 6; Авд 18, Зах 10. 6).

Генеалогия потомков Е. в 1 Пар 7. 20–27 начинается с сыновей Е. — Езеры и Елеада, погибших во время набега на г. Геф, и заканчивается Иисусом Навином. Вероятно, сообщение о гибели сынов Е. отражает неудачную попытку расширить территорию колена Е. на западе. Колено Е. было одним из самых малочисленных колен Израилевых: через год после исхода из Египта взрослых мужчин, годных к войне, было 40 500 (Числ 1. 32–35), к концу странствования по пустыне — 32 500 (Числ 26. 37). Несмотря на это, Е. было обещано великое будущее: по словам Моисея, «это тьмы (десятки тысяч.— Авт.) Ефремовы, это тысячи и Манассиины» (Втор 33. 17). В пустыне

род Е. располагался станом к западу от скинии, рядом с коленами Манассии и Вениамина. При переходах эти 3 колена как потомки Рахили снимались с места третьими и шли следом за левитами, несущими ковчег завета (Числ 2. 18–24).

При разделе Ханаана колено Е. получило надел в центральной, преимущественно холмистой, части страны, от р. Иордан на востоке до Средиземного м. на западе, от *Вефиля* на юге до *Сихема* на севере (Нав 16. 5–10). На севере территория колена Е. граничила с коленом Манассии, на юге — с коленами Дана и Вениамина. Удел колена Е., центральная горная гряда на зап. берегу Иордана, получила наименование «гора Ефремова» (*har 'ēp̄rayim* — Нав 17. 15; 19. 50; 20. 7). Из-за незначительных размеров удела колена Е. священникам были выделены отдельные города (Нав 21. 20–22; 1 Пар 6. 66–69). Не отвоеванным у хананеев остался г. Гезер, однако и его жители стали данниками Е. (Нав 16.10; Суд 1. 29). По-видимому, в древности центральная часть горного массива Палестины была покрыта лесами. Расширяя свои большие наделы, колена Е. и Манассии вырубали лес (Нав 17. 14–18). Почвы в холмистой местности удела Е. были плодородными и при достаточном количестве выпадавших здесь осадков пригодными для выращивания злаков и олив. Гористые склоны использовались и для выпаса скота.

Несмотря на малочисленность, колено Е. занимает важнейшее место в истории Др. Израиля. В повествованиях, связанных с завоеваниями Ханаана, отмечается воинская отвага представителей колена Е. (Нав 17. 14–18; Суд 7. 24–8. 3). При этом ощущение собственной значимости часто приводило их к конфликтам с др. коленами (Суд 12. 1–6). Главная святыня Израиля, скиния с Ковчегом завета, была установлена в принадлежавшем колону Е. *Силоме* (Суд 18. 1). Происхождение вождей израильского народа, таких как Иисус Навин (Числ 19. 19–50; Нав 19. 49–50) и первосвященник и прор. Самуил (1 Цар 1. 1–28), из колена Е. также подчеркивало значимость этого колена. В эпоху Единого царства, когда ковчег из Силома перенесли в Иерусалим, колено Е. временно утратило свое значение, первыми стали колена Иуды и Вениамина. Однако после отпадения 10 сев. ко-





лен род Е. снова выходит на передний план. Первым царем Северного царства стал Иеровоам из колена Е. (3 Цар 11. 26). Возможно, из-за географического положения надела Е. в Северном царстве и его важной роли в истории в пророческой лит-ре имя Е. использовалось для обозначения всего Израиля (см., напр.: Ис 7. 2, 5, 8, 9; 9. 8, 20; Иер 31. 9, 18, 20; Иез 37. 16, 19).

В результате археологических исследований земель надела Е. (в 80-х гг. XX в. экспедицией Тель-Авивского ун-та под рук. И. Финкельштейна) были выявлены десятки небольших сельских поселений эпохи раннего железного века (ок. 1200 г. до Р. Х.). Заселенность этой части страны увеличилась по сравнению с количеством поселений в эпоху поздней бронзы (т. н. ханаанским периодом). Финкельштейн связал этот процесс с началом заселения Ханаана израильскими племенами. В подавляющем большинстве эти поселения (типичный пример – Избет-Сарта) не были укреплены и не имели общественных зданий (адм., культовых, хранилищ). Их планировка сохраняет следы кочевого или полукочевого образа жизни: жилища располагались плотно друг к другу по кругу или овалу и были обращены к общему двору. Дома представляли собой чрезвычайно простые 4-частные постройки с опорами-колоннами, поддерживавшими 2-й этаж. Найденная керамическая кухонная и тарная посуда сделана просто, без излишеств, в подражание ханаанской, более качественной и украшенной. Среди находок на Избет-Сарта выделяется остракон с древнейшим *абцедарием* из 22 букв протоханаанского алфавита, прототипа древнеевр., финик., моавитской, а затем и греч. алфавитных систем.

В период железного века II (ок. 900–600 гг. до Р. Х.) площадь поселений на территории колена Е. уменьшилась, их число сократилось, появились крупные города, такие как Вефиль, Сихем, *Иай* и Силом (Хирбет-Сейлун) – важнейший культурный центр Др. Израиля. Позднее он был разрушен филистимлянами и превратился в скромный поселок, Сихем потерял статус столицы, в приграничных юж. районах надела колена Е. поселения исчезли в ходе войны с Иудейским царством.

В пророческой лит-ре Е. как собирательный образ всего израильского

народа стал объектом обличений за отпадение от Бога и идолослужение. Для прор. Осии Е. стал образом разврата и упадка (Ос 9. 6–10), пророк обвинял Е. в отступничестве и идолослужении (Ос 4. 18–19; 5. 3–4; 6. 10; 13. 1), высокомерии (Ос 5. 5; 9. 16–17) и сребролюбии (Ос 12. 8). Основываясь на этимологии имени Е., прор. Осия сопоставляет бывшее плодородное состояние и совр. бесплодное (Ос 9. 11–14; 13. 12–13). Прор. Исаия говорит о том, что «горе венку гордости пьяных Ефремлян, увядшему цветку красивого убранства его...» (Ис 28. 1–4). Но при этом Е. остается объектом привязанности и отеческой любви Яхве (Ос 6. 4; 11. 1–9). Этот аспект двойственного отношения к Е. в позднейшей пророческой лит-ре раскрывается через тему божественного сострадания к покаявшемуся Е. (Иер 31. 18–20), где он становится воплощением надежды на то, что Господь прекратит пленение народа и восстановит обновленный Израиль (Иер 31. 7–9; Иез 37. 15–23; Зах 10. 6–7).

В иудаизме один из 2 грядущих мессий должен был происходить из колена Е. (Таргум на Исх. 40. 11; Суккот 52а). Традиц. символом колена Е., возможно, изображенном на его знаменах (Числ 2. 18, 20), был черный буйвол (ср.: Втор 33. 17; Мидбар Рабба. 2. 7). Огромное количество представителей колена было уничтожено филистимлянами во время завоевания земли обетованной, так что кости павших лежали грядками вдоль дорог. Согласно Палестинскому Талмуду, именно эти останки будут воскрешены Богом по пророчеству Иезекииля (Иез 37; Санхедрин. 92б).

В святоотеческой экзегезе проводилась параллель между включением Е. в число Израилевых колен и избранием ап. Павла в число 12 апостолов (*Hipp. De bened. Is. et Jac. 11; Ambros. Mediol. De patriarch. 1. 2*). По мнению Ефрема Сирина, благословение Иаковом младшего из братьев вместо старшего брата должно знаменовать тайну, по которой «первенец Израиль будет умален, как первородный Манассия, а языческие народы будут возвеличены, как младший Ефрем» (*Ephraem Syr. In Gen. 47. 11*). «...Ефрем изображает народы языческие, которые спасены, потому что вера их возросла и умножилась паче веры народа еврейского, представленного здесь в образе

Манассии» (*Idem. In Deut. 33. 17*). В том, как патриарх возложил руки при благословении (правая рука над левой), усматривается прообраз Креста Христова (*Tertull. De bapt. 8; Isid. Pel. Ep. 362*). Принятие Е. Иаковом, словно своего сына, служит прообразом того, как верующие посредством Христа усыновляются Богу Отцу (*Cyr. Alex. Glaph. in Pent. 6. 2 // PG. 69. Col. 328–329*). В словах Иосифа, обращенных к Е. при рождении (Быт 41. 52), содержится указание на новый молодой народ, образующий тело Христово, который не забывает своего Отца (*Ambros. Mediol. De patriarch. 1. 3–4*).

Лит.: *Elliger K. Ephraim // IDB. Vol. 2. P. 119–121; Geus C. H. J., de. The Tribes of Israel. Assen, 1976; Hopkins D. C. The Highlands of Canaan. Sheffield, 1985; Kallai Z. The Settlement Traditions of Ephraim // ZDPV. 1986. Bd. 102. S. 68–74; Finkelstein I. The Archaeology of the Israelite Settlement. Jerusalem, 1988; Herrmann S., Finkelstein I. Ephraim // ABD. Vol. 2. P. 551–555; Hawk L. D. Ephraim, Ephraimites // New IDB. 2007. Vol. 2. P. 280–283.*

Я. М. Чехановец, А. Е. Петров

ЕФРÉМ (посл. четв. V в., г. Амида (ныне Диярбакыр, Турция) – 545), свт. (пам. 8 июня), патриарх Антиохийский (с 526), богослов-полемист. Происходил из знатной сироязычной правосл. семьи (родители – Аппиан и Мака). В молодости начал делать гос. карьеру: был главным казначеем империи (*comes sacragum largitionum – Downey. 1938. P. 364*) и достиг одной из высших должностей – должности *комита* Востока (*comes Orientis, 522–526*, с кратким перерывом в 525), к-рый обладал верховной гражданской и военной властью на всем востоке Римской империи. В качестве *комита* Востока принял жесткие меры к обузданию беспорядков, учиняемых цирковой партией венетов. Славился справедливостью, неподкупностью, мудростью, находчивостью (*Zach. Rhet. Hist. eccl. VIII 4*), милосердием и сострадательностью (*Ioan. Mosch. Prat. spirit. 37*). В 526 г. столицу востока империи Антиохию поразило страшное землетрясение, продолжавшееся с перерывами в течение года, сопровождавшееся пожарами и многочисленными разрушениями. Е. руководил восстановлением города. Во время землетрясения (29 мая 526) погиб патриарх Антиохийский *Евфрасий*, и вместо него народ и клир Антиохии избрали патриархом Е. Это избрание, осуществленное против воли Е., было затем





одобрено имп. Юстином I и его соправителем имп. св. Юстинианом I. Выбор Е. патриархом, вероятно, был обусловлен необходимостью концентрации политической и религиозной власти в Сирии ввиду постоянной персидской угрозы и внутреннего религиозного раскола населения на сторонников и противников Вселенского IV Собора (Халкидонского).

О первых 10 годах патриаршества Е. известно мало. В духе политики имп. Юстина, а затем имп. св. Юстиниана представители монофизитской (см. *Монофизитство*) иерархии были отправлены им в ссылку и заменены православными. При проведении мер против монофизитов Е. задействовал войска. От своих противников он получил презрительное прозвище Иудей. Во время его патриаршества город страдал от восстаний (529 и 531), землетрясений (528, 531, 534) и чумы (542). Е. приходилось участвовать наравне с гражданской властью в ликвидации последствий этих событий. В 529 г. он выкупал пленных, попавших в руки арабов. В 537 или 538 г. им было закончено восстановление разрушенной во время землетрясения Великой ц. Антиохии.

В 535 г. Е. согласился с поставлением на К-польский Патриарший престол Анфима Трапезундского (см. *Анфим I*, патриарх К-польский). Впрочем, в том же году во время переговоров правительства с монофизитами, когда сложилась возможность унии между изгнанным за монофизитские воззрения бывш. патриархом Антиохийским Севиром, Феодосием Александрийским и Анфимом К-польским, Е. отправил в Рим врача и переводчика *Сергия Решайнского* с письмом к папе *Агипиту I*. В письме Е. предупреждал папу о готовящейся унии. В результате этого предупреждения и вмешательства папы уния была сорвана и на поместном К-польском Соборе 536 г., на к-ром Е. представлял его апокрисиарий, Сефир вместе с др. лидерами монофизитства был осужден, Анфим низложен, а на его патриаршее место был возведен свт. *Мина*.

На рубеже 536 и 537 гг. Е. принял ряд мер по укреплению православия в провинциях Сирии и, в частности, на своей родине — в Амиде (*Дьяконов*. 1908. С. 29). С войсками он объездил города Сирии и, согласно

монофизитским источникам, принудил противников Халкидонского Собора к повиновению правосл. имперской Церкви (*Zach. Rhet. Hist. eccl. VIII 4*). Вероятно, его поездки также имели инспекционную цель, поскольку в это время должна была начаться война с Персией. В поездках Е. встречался с вождем арабов, состоящих в союзе с империей, Арефой (см. *Харит ибн Джабала*) и был принят им в его лагере. Попытки Е. склонить Арефу к исповеданию православия не увенчались успехом. В 537 г. в результате совместных действий Е. и персид. властей был задержан активный монофизитский проповедник *Иоанн бар Курсус*, еп. Тельский, скрывавшийся на персид. территории, и препровожден в Антиохию, где был посажен в тюрьму и вскоре умер.

Для укрепления православия в 537 или 538 г. Е. был созван в Антиохии Собор 132 епископов, к-рый подтвердил постановления К-польского Собора 536 г. и произнес анафему противникам Халкидонского Собора, прежде всего Севиру Антиохийскому. Собор также рассмотрел дело Синклитика, еп. Тарсийского, и его синкелла Стефана, подозреваемых в приверженности ереси *Евтихия*. От епископа потребовали исповедания правосл. веры, что он и сделал, в результате чего был оправдан.

В 540 г. Антиохия была захвачена персами. После ряда попыток спасти город с помощью выкупа Е. покинул Антиохию, сохранив кафедральный собор и его постройки от разрушения тем, что украсил их драгоценными предметами в качестве выкупа (*Evagr. Schol. Hist. eccl. IV 6*). Сам Е. был вынужден удалиться в Киликию, где и находился до тех пор, пока персы не ушли из города.

В 542 г. Е. наряду с патриархом *Петром* Иерусалимским, *Ипатием Эфесским* и папским апокрисиарием Пелагием принял участие в Соборе в Газе, который расследовал дело патриарха Александрийского *Павла*, низложил его и поставил на его место палестинского мон. *Зоила* (см. *Зоил*, патриарх Александрийский) (*Болотов*. Лекции. Т. 4. С. 384; *Frend. 1972. P. 275*). По пути в Газу Е. посетил Иерусалим, где с ним встретились 6 палестинских монахов, изгнанных из мон-ря братией, приверженной ереси оригенистов. Монахи ознакомили Е. с антиоригенистскими сочинениями свт. *Антипатра*

Бострийского, убедив его в опасности оригенизма. В том же году началась борьба Е. с этой ересью, распространившейся среди монахов Сирии и особенно Палестины. Несмотря на принятие палестинскими оригенистами в отличие от монофизитов вероопределения Халкидонского Собора, оно было истолковано ими в духе их собственного, а не правосл. учения (в частности, положение о двух природах Иисуса Христа) (*Frend. 1972. P. 279*). Антиохийский Собор 542 г. под председательством Е. провозгласил анафему этим еретикам. Е., т. о., был первым архиереем, официально осудившим оригенизм (*Сидоров*. 2003. С. 340). *Леонтий Византийский*, один из лидеров палестинских оригенистов, побуждал патриарха Петра Иерусалимского вычеркнуть имя Е. из диптихов Иерусалимской Церкви, однако безуспешно; это только ускорило обращение патриарха Петра к имп. св. Юстиниану за помощью в соборном осуждении оригенизма (*Cyr. Scyth. Vita Sabae. 85*). В 543 г. Е. наряду с др. епископами подписал эдикт имп. св. Юстиниана, также направленный против оригенистов.

Когда имп. св. Юстинианом ок. 545 г. был издан 1-й эдикт против «Трех Глав», Е. поначалу отказался его подписывать, однако потом уступил требованиям императора. Это последнее известие о жизни Е.: после его смерти на Антиохийский Патриарший престол взошел *Домн III*.

Свт. *Фотий*, патриарх К-польский, свидетельствует, что Е. провел достойную жизнь и был усердным раздавателем милостыни (*Phot. Bibl. 229 // PG. 103. Col. 957*). Известен прижизненный чудесный случай обращения в православие одного монофизитского столпника, когда Е. согласился для испытания истинности веры взойти с ним на костер. После отказа столпника от предложенного им испытания Е. положил в огонь свой омофор, который остался цел (*Ioan. Mosch. Prat. spirit. 36*). По преданию, прп. *Симеон Столпник (Младший) Дивногорец* получил откровение о преставлении Е., к-рый явился ему в сопровождении ангелов и просил молитв о себе (*Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 214). Согласно отцам *Вселенского VI Собора* (680–681), Е. «возносится в священных диптихах между святыми и уважаемыми отцами» (ДВС. Т. 6. С. 128).

М. В. Грацианский, П. К. Доброцветов



Сочинения. Е. оставил значительный корпус творений, в к-рый входили догматические и полемические произведения, проповеди и письма. Ни одно из них не сохранилось полностью, но только во фрагментах: у прп. *Анастасия Синаита*, прп. *Иоанна Дамаскина*, в актах VI Вселенского Собора, в различных греч. рукописях, а также в конспективной форме в «Библиотеке» свт. Фотия, который упоминает 12 посланий Е. к разным лицам, 8 гомилий и 4 сочинения апологетического и увещательного содержания.

В дошедших фрагментах Е. предстает как разносторонний церковный писатель, рассуждающий на разные богословские темы, главная из к-рых была христология — защита и объяснение богословия Халкидонского Собора 451 г. и полемика против ересей (в первую очередь монофизитства разных толков, а также несторианства).

Богословско-полемические (фрагменты). «Апология Халкидонского Собора и Томоса святого Льва» (*Apologia concilii Chalcedonensis et epistola sancti Leonis* // PG. 86b. Col. 2104–2105; *Mansi*. Т. 11. Col. 433, 436; CPG, N 6902; рус. пер.: ДВС. Т. 6. С. 127–128); сохранилась в актах VI Вселенского Собора, цитируется отцами этого Собора как одно из авторитетных ранних патристических свидетельств учения о двух действиях во Христе (данное учение у Е. проистекает из убеждения о двух совершенных природах Христа, проявляющихся в соответствующих действиях, не смешивающихся между собой).

«Против Севира» (*Contra Severum* // PG. 86b. Col. 2105–2108; ар. *Anast. Syn. Contr. Monophys.* // PG. 89. Col. 1185–1188; CPG, N 6903); фрагмент «Апологии Халкидонского Собора» (выдержка из «Книг против Севира» в актах Латеранского Собора (649) (*Mansi*. Т. 11. Col. 1107) также является фрагментом «Апологии...» — *Ibid.* Т. 10. Col. 1107; Т. 11. Col. 433; PG. 86b. Col. 2105); содержит помимо традиц. правосл. дифизитских предпосылок учение о человеческом произволении Христа; наряду с христологическим объяснением затрагиваются вопросы антропологического характера, при этом доказываемое, что способность человеческого произволения не является ни грехом, ни праведностью, но свойством души, могущим склоняться к добру или злу.

«Об Иоанне Грамматике и о Соборе» (*De Iohanne Grammatico et de synodo* // PG. 86b. Col. 2109; *Ioan. Damasc. Sacra parall.* // PG. 96. Col. 481; CPG, N 6904); небольшой фрагмент, посвященный вопросу об истине в богословских спорах.

«К Акакию, философу и пресвитеру Апамейскому» в 12 главах (*Ad Acacium philosophum et presbyterum Apsameensem. Capita XII* // *Helmer*. 1962. S. 271; CPG, N 6906); сборник кратких богословско-философских определений, своего рода логической инструментальной для христологии (см.: *Сидоров*. 2003. С. 346–347).

«12 глав» (*Capita XII* // *Helmer*. 1962. S. 262–265; CPG, N 6907); сборник сжатых тезисов в виде анафематизмов, направленных против крайностей несторианства и монофизитства на основании формулы «единая воплощенная природа Бога Слова» и учения о Христе «из двух природ» и «в двух природах»; утверждает возможность соединения двух природ только по Ипостаси (см.: *Сидоров*. 2003. С. 344–346).

«Апология второго послания Кирилла к Сукценсу» (*Apologia Cyrilli epistulae secundae ad Succensum* — ар. *Phot. Bibl.* 229 // PG. 103. Col. 972–981; CPG, N 6908); посвящена защите учения Халкидонского Собора на основании правосл. осмысления 1-го и 2-го письма свт. *Кирилла Александрийского* Сукценсу, подтверждаемого общим святоотеческим Преданием Церкви; обсуждаются возможность и адекватные границы использования «антропологической парадигмы» соединения души и тела применительно к описанию соединения во Христе божества и человечества.

«Ответ Анатолию Схоластику» (*Responsio ad Anatolium scholasticum* — *Ibid.* Col. 981–988; CPG, N 6908); адресован некоему юристу Анатолию и содержит ответы на ряд вопросов: познаваем ли и теперь Христос по плоти; если Адам был сотворен сложным по природе, то каким образом он мог быть бессмертным, если же он был бессмертным, то почему впал в неведение, если же смертным, то в каком смысле о нем было сказано: «Вот, Адам стал как один из нас» (Быт 3. 22); как следует понимать, что об ап. Иоанне Господь сказал: «Если Я хочу, чтобы он пребыл» (Ин 21. 22); помимо рассмотрения на основе древнецерковных свидетельств личности, жизни

и кончины ап. Иоанна затрагивается тема соединения двух природ во Христе и сохранения ими присущих каждой из них характерных свойств.

«Апология Халкидонского Собора к Домну и Иоанну» (*Apologia concilii Chalcedonensis ad Domnum et Ioan-nem* — *Ibid.* Col. 988–1008; CPG, N 6908); адресована 2 подвижникам, жившим в пров. Киликия Вторая, затруднявшимся в понимании и принятии нек-рых аспектов вероопределения Халкидонского Собора; в частности, раскрывается православное понимание выражения, использованного свт. Кириллом Александрийским, «единая воплощенная природа Бога Слова» и уточняются на основании многочисленных святоотеческих свидетельств понятия «природа», «лицо», «ипостась».

«К восточным монахам» (*Ad monachos orientales* — *Ibid.* Col. 1008–1024; CPG, N 6908); адресовано неким монахам, впадшим в монофизитскую ересь *теопасхизма*, к-рую Е. опровергает, приводя многочисленные высказывания антиеопасхитского характера св. отцов Востока и Запада.

Послания. В изложении свт. Фотия (*Phot. Bibl.* 228) известны следующие послания (CPG, N 6908): «К Зиновию» (*Ad Zenobium* // PG. 103. Col. 957–964), адресованное монофизиту-акефалу «схоластику Зиновию» из Эмесы, посвящено проблеме теопасхизма и различным пониманиям литургического прибавления к «Трисвятому» фразы «распныйй за ны»; 2 послания к имп. св. Юстиниану (*Ad Iustinianum imperatorem ii epistulae*), в к-рых, по краткому упоминанию свт. Фотия (*Ibid.* Col. 964), Е. приводит свое исповедание веры, выступает свидетелем в пользу православности неких благочестивых подвижников-пустынников; 2 послания к Анфиму, еп. Трапезундскому (*Ad Anthimum Trapessuntis episcopum* // *Ibid.* Col. 964, 965), содержащие просьбу Е. к Анфиму, вполн. ставшему К-польским патриархом и осужденному за уклонение в монофизитство, анафематствовать ересь Евтихия; «К Дометиану» (*Ad Domitianum* // *Ibid.* Col. 964), который просил изъяснить изречения Е. о невозможности соединения ипостаси с ипостасью в ипостасном соединении и иносущных сущностей; «К Синклитику, епископу Тарсийскому» (*Ad Syncreticum Tarsi episcopum* // *Ibid.* Col. 964–965), где Е.



доказывал, что признание двух природ Христа после соединения не означает несторианской угрозы разделения, рассечения или раздвоения природ; «К Бразу Персу» (Ad Brazem Persam // Ibid. Col. 965), затрагивающее вопросы триадологии, христологии и учения о Пресв. Богородице; «К монахам, впадшим в ересь Нестория» (Ad monachos in Nestorii haeresim propensos // Ibid. Col. 968), в к-ром Е. выступает в защиту термина «Богородица»; «К каллиникским перебежчикам» (Ad Callinici desertores // Ibidem), увещающее к воссоединению с Церковью, ибо вне ее спасение невозможно; «Соборное послание» (Synodica // Ibidem), в к-ром разъясняются деяния Антиохийского поместного Собора, созданного Е. по делу Синклитика, еп. Тарсийского, и Стефана; «К Магну Верроенскому» (Ad Magnum Verroensem // Ibid. Col. 968–969), представляющее собой апологию Халкидонского Собора, именуемого Е. вселенским, в которой он доказывает, что халкидонское выражение «в двух природах» с необходимостью согласуется с формулой «единая воплощенная природа Бога Слова»; «К Евною монаху» (Ad Eunoium monachum // Ibid. Col. 969), посвященное осмыслению и определению выражений «тленность» и «нетленность».

К **экзегетическим** сочинениям относится гомилия на слова: «...искушен во всем, кроме греха» (Евр 4. 15) (Hom. in illud: Omnia expertus absque solo peccato // PG. 86b. Col. 2108; 89. Col. 1188; CPG, N 6905), посвященная теме совершенства Христа по божеству и по человечеству.

Проповеди известны по названию у свт. Фотия (*Phot.* Bibl. 228 // PG. 103. Col. 969; CPG, N 6908): «На освящение храма св. Пророков»; «На Рождество Иисуса Христа»; «Перед постом»; «Поучение огласительное к новокрещаемым»; «На освящение храма св. архангела Михаила»; «На св. Четырдесятницу»; «На 9-й час св. Четырдесятницы»; «На Великую среду к новокрещаемым».

К **неподлинным** произведениям, приписываемым Е., относятся: «Гомилия о жемчужине» (Homilia ad margaritam // PG. 86b. Col. 2108–2110), в к-рой утверждается двойство природ Христа, соединенных по Ипостаси, — 3 фрагмента, объединяемые в это произведение, приписываются также прп. *Ефрему Сирину*,

4-й фрагмент содержится в сб. «Учение отцов» (Doctrina Patrum. 1907. P. 32; CPG, N 6912); «Гомилия о Каине» (Homilia in Cain // PG. 86b. Col. 2109; 96. Col. 485; CPG, N 6913), посвященная вечному наказанию грешников (адские мучения состоят не только в вечном огне, к-рый всегда пылает, однако не испепеляет окончательно, но также в обреченности на вечное бездействие при полном осознании происходящего — «вечное преходящее» и «бессмертная смерть»); «Об ипостасном единстве» (De unione hypostatica; CPG, N 6915); «О сущности» (De substantia; CPG, N 6916). Однако не все совр. ученые согласны с такой атрибуцией, считая эти сочинения «вполне отвечающими общему настрою мирозерцания» Е. (*Сидоров*. 2003. С. 347–348).

Богословие. Е., живший в эпоху острых христологических споров, причисляется рядом исследователей к представителям «неохалкидонизма» (направления в христологии V–VII вв.). Как и др. неохалкидониты, он считал необходимым более глубоко раскрыть согласованность между учением Халкидонского Собора и богословием свт. Кирилла Александрийского (*Grillmeier*. 1987). О богословской эрудиции Е. свидетельствует обилие цитат из ранних писаний отцов Церкви: в сохранившихся фрагментах сочинений Е. цитирует 48 христ. авторов (*Krumbacher*. Geschichte. S. 57, по А. *Грильмайеру* — 38, включая сочинения еретиков — *Grillmeier*. 1987). Всего в дошедших фрагментах Е. ок. 100 святоотеческих цитат. Среди проч. Е. приводит выдержки из 30 сочинений свт. Кирилла Александрийского (*Grillmeier*. 1987), к-рый был для него наиболее авторитетным богословом. Из др. «святых блаженных и богоносных отцов» Е. особенно часто цитирует святителей *Льва I Великого* («в котором светло сияет благочестие» — *Apol. Chalc.* // PG. 103. Col. 1008), *Афанасия I Великого*, *Василия Великого*, *Григория Богослова*, *Григория Нисского*, *Амфилохия Иконийского*, *Иоанна Златоуста*, *Прокла К-польского*, *Амеросия Медиоланского*, *Юлия I Римского*. У Е. имеется одна из самых ранних ссылок на «*Ареопагитики*» (Ibid. Col. 989). При использовании святоотеческих высказываний Е. придерживался определенного принципа, имевшего существенное значение в догматических спорах того време-

ни: каждое из высказываний «не должно злонамеренно рассматриваться в своей «обнаженности» (γυμνήν), но необходимо исследовать его в контексте правосл. образа мыслей автора (Ibidem; *Сидоров*. 2003. С. 363).

Источники церковного вероучения, упоминаемые Е., — Свящ. Писание («Господни изречения и апостольские проповеди, через которые представляется истинное и твердое» учение Церкви — *Ep. ad Braz.* // PG. 103. Col. 965) и Свящ. Предание (преимущественно соборные определения и «отеческие свидетельства» (πατρικὰ μαρτυρία) — Ibidem). В сложной богословской полемике того времени Е. пользуется для решения богословских вопросов или обоснования положений учения Церкви методом двойного свидетельства — от Писания и от Предания («многими выражениями из Писания и из отцов» (διὰ πολλῶν γραφικῶν τε καὶ πατρικῶν φωνῶν) — *Resp. ad Anat.* // Ibid. Col. 981).

Подобно мн. предшествовавшим ему св. отцам, Е. различает в учении Церкви 2 важнейшие сферы: богословие (θεολογία) и домостроительство (οἰκονομία). По мнению Е., «не следует сравнивать то, что сказано нашими отцами о богословии, с тем, что говорится о домостроительстве, но лишь богословское с богословским, а домостроительное с аналогичным ему», иначе это приводит к ошибкам в богословствовании (*Ep. ad Zenob.* // Ibid. Col. 960). Учение Церкви в качестве основы имеет соборные определения. Е. подтверждает авторитет 4 Вселенских Соборов (см.: *Сидоров*. 2003. С. 346). В особенности важен для него Халкидонский Собор, участников которого он называет «богоносными отцами» (*Ep. ad Anthim.* // PG. 103. Col. 965), «хором богоносных отцов» (*Apol. Cyril. ep. ad Succ.* // Ibid. Col. 973), а сам Собор — святым (*Ad mon. orient.* // Ibid. Col. 1012), вселенским (*Apol. Chalc.* // Ibid. Col. 989), учение Собора подтверждается приводимыми Е. многочисленными свидетельствами св. отцов (Ibid. Col. 996), к-рые еще прежде Собора «просияли своим учением», согласным с соборным определением о «двух природах и единстве по Ипостаси» (Ibid. Col. 1005).

Христология. Е. основывается на 2 главных принципах Халкидонского Собора: единстве и тождественности Лица Господа Иисуса Христа





(тождество субъекта 2 рождений — по божеству предвечно от Отца и по человечеству — от Пресв. Богородицы) и учении о двух Его природах, соединившихся в одном Лице в единстве по Ипостаси (καθ' ὑπόστασιν). Эти принципы Е. называет «мышлением православным и любезным Кириллу» (ὅτι ὀρθοδοξίας ἐστὶ φρόνημα καὶ Κυρίλλῳ φίλον) (Ibid. Col. 988).

I. Совершенство Христа по божеству и по человечеству. Е. вслед за Халкидонским Собором учит, что «Один из Святой Троицы — Бог Слово воплотился и вочеловечился» (Ep. ad Syncler. // Ibid. Col. 964–965), «Единый Христос составился» (ὁ εἷς Χριστὸς ἀπετελέσθη) из двух природ (δύο φύσεις) (Apol. Chalc. // Ibid. Col. 988) — совершенного божества и совершенного человечества. Совершенство обеих природ Христа выражается в их неповрежденности в результате соединения (Ibid. Col. 993). «Ни от нас [восприятая] плоть (ἢ ἐξ ἡμῶν σὰρξ), соединенная с Богом Словом по Ипостаси, не преложилась в сущность Слова (οὐκ εἰς τὴν οὐσίαν μετεβλήθη τοῦ λόγου), хотя и стала плотью Бога, ни Слово — в плоть, хотя и сотворило Оно домостроительно Свою плоть» (ἰδίαν οἰκονομικῶς ἐποίησατο τὴν σάρκα) (Resp. ad Anat. // Ibid. Col. 984). Свойства божества, согласно Е.: нетварность, безначальность, неизменность, беспредельность, непреложность и др. (Contr. Sever. // PG. 86b. Col. 2108). В особенности в противоположность Аполлинарию (младшему) Лаодикийскому и монофизитам Е. подчеркивает целостность и совершенство человеческой природы Христа. Подтверждению этому он находит в символических «образах» Свящ. Писания (Ис 63. 1–2; Зах 13. 6, а также в Деян 1. 11; 10. 1–5 и 7. 56, где в описании мученичества св. архидиак. Стефана говорится, что он «познал Владыку Христа, стоящего одесную Отца, в том самом [человеческом] образе, в котором Тот общался со Своими учениками [в Своей земной жизни]» (Resp. ad Anat. // PG. 103. Col. 981), а также в прообразовательных повествованиях о непалимой купине (Исх 3. 2–4) и 3 отроках в вавилонской печи: «...совершен был Азария как в огненности, так и в человечестве (τέλειος ἐν πυρότητι καὶ ἐν ἀνθρωπότητι) (см.: Дан 3. 50). Так должно думать и об Емануиле, что огонь Его божества,

смешавшись с душой и телом, словно некое дыхание жизни, освятил их, но не уменьшил что-либо в естестве души или тела» (Contr. Sever. // PG. 86b. Col. 2108).

Важным указанием на совершенство каждой из природ является также провозглашение в Халкидоне единосущие Отцу — по божеству и нам, т. е. человеческому роду, — по человечеству. В то же время, несмотря на единосущие нам по человечеству, Христос в отличие от нас безгрешен по Своему человечеству (Ibidem). Человечеству Христа также свойственно, как и Адаму до грехопадения, нетление. Причину нетления во Христе Е. видит в восставлении в Нем Адама (Христос — Второй Адам) и вслед за свт. Афанасием Великим — в пребывании в теле Богочеловека божества Слова (см.: Лурье. 2006. С. 257).

По Е. и в соответствии с учением Халкидонского Собора, «единый Христос» — не только «из» двух природ (до соединения), с чем были согласны и монофизиты Евтихий и Севир, но и обязательно — «в» двух природах (после соединения). Христос — «двойственен», однако не в несторианском смысле двойственности «Сынов», «Лиц» или «Ипостасей», к-рый Е. отвергает вслед за свт. Кириллом (Apol. Chalc. // PG. 103. Col. 1004), но в правосл. «халкидонском» смысле двух природ Христа. На них указывает «двойственность» определений Христа, характеризующих отличительные свойства каждой природы: «Один и Тот же — небесный и земной (οὐράνιος καὶ ἐπίγειος), видимый и невидимый (ὄρατός καὶ ἀόρατος), — видимый вместе с божеством (μετὰ τῆς θεότητος), но не по божеству (οὐ κατὰ τὴν θεότητα), а по телу (κατὰ τὸ σῶμα); невидимый — вместе с человечеством (μετὰ τῆς ἀνθρωπότητος), но не по человечеству (οὐ κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα), а по божеству (κατὰ τὴν θεότητα); сотворенный и несотворенный (κτιστός καὶ ἄκτιστος)... Один и Тот же... по божеству Своему не имеющий родословия, а по человечеству Своему имеющий родословие и другие подобные определения в соответствии с благочестивым различием» (Resp. ad Anat. // Ibid. Col. 984). В то же время Е. отвергает как неверные христологические построения монофизитов по поводу одной природы Христа: «...никто в здравом уме не скажет, что одна и та же природа

у осязаемого и неосязаемого, видимого и невидимого» (Apol. Cyril. ep. ad Succ. // Ibid. Col. 980).

Однако, несмотря на двойственность и различие природ, а также разность природных определений, Христос — «Один и Тот же» (Ὁ αὐτός; εἷς καὶ ὁ αὐτός) субъект рождения от Отца и Воплощения (Ep. ad Syncler. // Ibid. Col. 964–965). Это выражается, по Е., также в «симметричной» двойственности рождения: «мы знаем два рождения Одного Христа и Бога нашего» (δύο γὰρ γεννήσεις τοῦ ἐνὸς Χριστοῦ καὶ Θεοῦ ἡμῶν — Apol. Chalc. // Ibid. Col. 988) — Сын Божий родился предвечно по божеству от Отца и от Св. Духа и Девы Марии по человечеству. Поэтому и в соответствии с Александрийской церковной традицией и в особенности с богословием святителей Кирилла Александрийского и Льва Великого (Ep. ad Anthim. // Ibid. Col. 965) Е. говорит, что «необходимо ко всякой полноте благочестия мыслить и именовать Пресвятую Деву Богородицей» (Ep. ad mon. // Ibid. Col. 968). Рождение Сына от Отца предполагает единичность и простоту божественной природы Сына, а рождение от Пресвятой Богородицы — сложность Ипостаси Христа. Поэтому Е. именуется Христа «сложным» (σύνητον).

II. Богословские категории. Поскольку христологическая полемика эпохи происходила вокруг таких важных богословских понятий, как «природа», «сущность», «ипостась» и др., то Е. не мог не коснуться их объяснения и приводил на этот счет различные святоотеческие свидетельства. Эти категории Е. делит на 2 вида: «общее» (τὸ κοινόν) — природа (φύσις), род (γένος), сущность (οὐσία) и «частное» (τὸ ἰδικόν) — ипостась (ὑπόστασις) и лицо (πρόσωπον). Впрочем, на основании использования этих терминов в предшествующей церковной традиции Е. знает их синонимичное замещающее употребление в собственном смысле (κυριολεκτεῖ): так, термины «природа» (φύσις) и «сущность» (οὐσία) как понятия общие являются взаимозаменяемыми. В несобственном же смысле (οὐ κυρίως, καταχρηστικῶς) иногда возможна замена термина «природа» термином «ипостась». Однако, по словам Е., эти категории следует принимать с благочестивым намерением. «Если выражение относится к лицу (ἐπὶ προσώπου) или





кому-либо составленному (τοῦ ἀποτελεσθέντος ἑνός), то вместо ипостаси (ἀντὶ ὑποστάσεως) следует принимать наименование природы (τὸ τῆς φύσεως ὄνομα), а если говорится о том, из чего составлен единый Христос (περὶ τῶν ἐξ ὧν ἀποτελέσθη φύσεων ὁ εἰς Χριστός), тогда выражение «природа» следует мыслить вместо природы в первом смысле и сущности» (ἀντὶ τῆς κυρίας φύσεως καὶ τῆς οὐσίας) (Apol. Cyril. ep. ad Succ. // Ibid. Col. 977). Тем самым Е. ставит в синонимичное соответствие 2 центральных термина: «природа» в высказывании свт. Кирилла Александрийского «единая воплощенная природа Бога Слова» и «Ипостась» в Халкидонском оросе.

В вопросе о виде соединения божества и человечества во Христе Е. твердо стоит на позиции Халкидонского Собора — о соединении по Ипостаси (ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν). Полемизируя с монофизитами, опиравшимися на неправильное понимание выражения «единая воплощенная природа Бога Слова», употребленного свт. Кириллом, Е. выдвигает правосл. его понимание и доказывает на основе анализа категорий единственную правильность учения о соединении не иначе как в одной ипостаси: «...невозможно соединиться одной ипостаси с другой ипостасью по ипостаси, и невозможно Петру и Павлу соединиться в одну ипостась» (Ep. ad Anthim. // Ibid. Col. 964). «Единосущное с единосущным не могут войти в единство по ипостаси, как душа с душой и тело с телом. Разносущные же соединяются друг с другом по ипостаси. Поэтому соединение природ возможно только по ипостаси» (Apol. Cyril. ep. ad Succ. // Ibid. Col. 976). Называть Христа «сложным» Е. считает возможным только применительно к ипостасному соединению, Ипостаси или Лицу, но нельзя говорить о «сложной природе» или «сложной сущности» (см.: Сидоров. 2003. С. 364), как это утверждали монофизиты.

В связи с этим Е. необходимо было показать тождественность содержания при букв. различии формулировок Халкидонского Собора о двух природах в одной Ипостаси Христа и выражения «единая воплощенная природа Бога Слова» у свт. Кирилла. Е. делает это на основании тождества главных понятий — природы (в одном из ее значений) и ипостаси. «Единая воплощенная природа

Бога Слова» для Е. — «единое Лицо или единая воплощенная Ипостась Слова» (Apol. Chalc. // PG. 103. Col. 989). Более того, халкидонское учение о соединении двух природ Христа по Ипостаси есть подтверждение учения о «единой воплощенной природе Бога Слова» (Ep. ad des. // Ibid. Col. 969). Т. о. Е. «по-неохалкидонски» согласует между собой эти 2 вероопределения. Сама же природа в выражении «единая воплощенная природа Бога Слова» должна пониматься как ипостась, если же как природа в «общем» смысле, то ошибочно «введем Отца и Всесвятого Духа тоже воплотившимися» (Apol. Cyril. ep. ad Succ. // Ibid. Col. 976), т. е. воплощение и страдания будут приписаны всем Лицам Св. Троицы вслед. общности и единства Ее божества. При этом каждая из природ в сложной Ипостаси Христа сохраняет характерные особенности: «В едином Лице Христа (ἐν τῷ ἐνικῷ προσώπῳ Χριστοῦ) ничто не мешает мне мыслить божественное и человеческое отличия (ιδιότητα)» (Contr. Sever. // PG. 86b. Col. 2108).

Полемизируя с монофизитами, обвинявшими православных в несторическом «разделении Христа», Е. отмечает, что «после соединения природы познаются... и познавать различие сущностей не значит разделять их... по поводу ипостасного соединения отцы (Халкидонского Собора.— П. Д.) не упомянули никакого рассечения, ни разделения, ни разлучения» (Ep. ad Anthim. // PG. 103. Col. 964; Apol. Chalc. // Ibid. Col. 989). Единство Лица Е. выражает словами свт. Григория Богослова (Greg. Nazianz. Ep. 101): «не Иной и Иной (οὐκ ἄλλος καὶ ἄλλος), да не будет! Но Один и Тот же» (εἷς καὶ ὁ αὐτός)... в Котором «иное и иное» (ἄλλο καὶ ἄλλο) (Ephr. Antioch. Resp. ad Anat. // PG. 103. Col. 984), т. е. природы, а не Лица или Ипостаси. Отвечая на упрек Севира Антиохийского в том, что «не бывает безличных и безипостасных природ», и, следов., халкидонское учение о двух природах логически влечет за собой учение о двух Лицах во Христе, Е. предвосхищает понятие *воипостасного* (ἐνυπόστατον), введенное Леонтием Византийским (хотя и не употребляет сам термин). Он пишет о возможности для нек-рых природ быть безличными и безипостасными, но получать свои лица и ипостась в др. лицах и ипостасях: «...мно-

гое из того, о чем говорится, не обладает с необходимостью собственным лицом, как например, природа воды, природа гнева, природа вражды... опять же говорим о природе души и природе тела у каждого человека, но лицо души и лицо тела, или ипостась души и ипостась тела никто не выдумывает» (Apol. Chalc. // Ibid. Col. 993). Т. о. ипостасное единение исключает всякое подозрение в разделении (см.: Сидоров. 2003. С. 363).

Само соединение, несмотря на многочисленные рационально-понятийные объяснения, Е. мыслит апофатически, как «высочайшее и непостижимое» (ἡ ἄκρα καὶ ἀδιάστατος ἕνωσις) (Apol. Cyril. ep. ad Succ. // PG. 103. Col. 976). Тем не менее Е. приходится давать правосл. толкование известной аналогии человека (παράδειγμα ὁ καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος), в котором мыслятся соединенными «две природы» (δύο ἐπ' αὐτοῦ νοούμεν τὰς φύσεις): одна — души (μίαν μὲν τῆς ψυχῆς), др. — тела (ἐτέραν δὲ τὴν τοῦ σώματος), представленной свт. Кириллом Александрийским во 2-м Послании к Сукценсу (Ibid. Col. 972), для иллюстрации теснейшего соединения божества и человечества во Христе, неверно толкуемой монофизитами, считавшими себя истинными последователями свт. Кирилла. Вырывая из общего контекста слова «не разделяем на части природы (οὐκ ἀνὰ μέρος τίθεμεν τὰς φύσεις), но у одного одну мыслим» (ἀλλὰ μίαν ἑνὸς εἶναι νοούμεν), они, согласно Е., под словом «одну» неправильно подразумевали природу, а не ипостась: человек — «единое живое существо, то есть ипостась (τὸ ἐν ζῶον, τουτέστιν ἡ ὑπόστασις)», «составленное не из двух, но в двух — это означает, что каждая из природ сохраняется в нем» (Ibidem).

Важным свидетельством совершенства и сохранности каждой из двух природ, «в которых — Христос», является учение о двух Его совершенных природных действиях и волениях — божественных и человеческих. В особенности против монофизитов, отрицавших человеческое природное действие Христа, Е. защищает такое действие как свидетельство целостности человеческой природы Христа. По мысли Е., «самый образ действия убеждает тебя исповедовать, что плоть сохранила свое естество» (Apol. Chalc. et Leon. // PG. 86b. Col. 2105). Истолковывая евангельское





описание хождения Христа по морю (Мф 14. 25), Е. видит в нем ясные указания на действия, свойственные каждой из природ: «хождение пешком и на ногах... есть естественное дело наших ног», «как телесное и чувственное» оно есть свойство человеческой природы Христа, «а хождение по морю — это было дело божества, действовавшего посредством человеческой плоти». «Бог Слово... одно совершал по естеству плоти, а другое по причине высочайшего естества божества. Таким образом и здесь два действия» (Apol. Chalc. et Leon. // PG. 86b. Col. 2105). В то же время Е. указывает и на тесное единство разноприродных действий, на их осуществление не посредством отдельного действия божества и отдельного действия плоти, но опосредствованного одного другим: «подчеркивая, с одной стороны, различие природных действий Христа, а с другой — их единство», Е. «служит важным связующим звеном» между «Томосом» свт. Льва, халкидонским вероопределением и последующим дифелитством (Сидоров. 2003. С. 361–362). Е. также говорит о различиях между божественной волей (θελητικὴ δύναμις τοῦ θεοῦ) и человеческим произволением. Несмотря на единство божественной воли, у нее «множественность волений (τὰ θελήματα)» (Contr. Sever. // PG. 86b. Col. 2105), однако фрагментарность этого свидетельства не позволяет определенно говорить об учении Е. о двух волях во Христе. «Диэнергистские» воззрения Е. оказались весьма востребованными в эпоху борьбы Церкви против ересей моноэнергизма и монофелитства в VII в. и приводились на VI Вселенском Соборе в качестве одного из авторитетных святоотеческих свидетельств (Apol. Chalc. et Leon. // Ibid. Col. 2104–2105).

III. Проблема теопасхизма. Высказываясь по поводу введенного на Востоке (монофизитским еп. Антиохийским *Петром Гнафесом*) литургического обычая прибавления к гимну «Трисвятой песни» выражения «Распныйся за ны» (Ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς), Е. говорит о допустимости различий между христ. Востоком и Западом в богослужебной практике, впрочем, пока эти различия не переходят границ православия. Поскольку, по словам Е., «жители Востока этот гимн воссылают Господу Иисусу Христу, то они не

погрешают в том, что прибавляют» новые слова. В Византии же и на Западе этот гимн воссылают «Высочайшему и Всесвятому Источнику благодати — Единосущной Троице», поэтому такое прибавление делать невозможно, «чтобы не ввести страдания в Троицу» (ἵνα μὴ πάθος τῇ Τριάδι περιάψωσιν), т. к. единая природа Божества не страдательна (Er. ad Zenob. // PG. 103. Col. 957). Е. проводит различие между правосл. и еретическим (монофизитским) пониманием теопасхизма. Следуя богословам V–VII вв., в частности имп. св. Юстиниану, Е. утверждает учение Церкви (φρόνημα τῆς ἐκκλησίας) по вопросу Христовых страданий: Бог Слово пострадал плотью (σαρκὶ παθεῖν), но нечестиво утверждать, что Он страдал естеством божества (παθεῖν τῇ φύσει τῆς θεότητος) (см.: Сидоров. 2003. С. 349–351, 364).

Антропология. В человеческой душе как в образе Божиим в соответствии с наличием воли в Боге есть также волящая способность — «единая (μία), умопостигающая (νοερά), разумная (λογική) желающая сила (ἐπιθυμητικὴ δύναμις), созданная для исполнения божественных повелений». Сама по себе эта способность нейтральна «и не является ни грехом, ни праведностью», но становится нравственно определенной в зависимости от склонения (προσβολή) к объекту воления, который может быть божественным (θεϊκῆ) или лукавым (πονηρά), и в соответствии с этим выбором два разных воления в человеке могут именоваться «божественным» (θεϊκὸν θέλημα) (заключающимся в исполнении Божих заповедей) и плотским (σαρκικὴ βούλησις) (состоящим в послушании диаволу). Прирожденная способность любви к жизни при этом (βούλησις τὸ ἀγαπᾶν τὴν ζωὴν) также может быть как плотской, заключающейся в любви к страстной жизни (τὸ ἐπιπαθῶς ζῆν), так и «божественной», характеризующейся презрением к жизни греховной ради жизни вечной (Contr. Sever. // PG. 86b. Col. 2105–2108).

Е. придерживался общецерковного взгляда о бессмертии Адама до грехопадения: о том, смертным ли был сотворен Адам или бессмертным, Е. пишет: «Ясно, что Бог смерти не творил и не услаждается погибелью живых существ, а смерть вошла в мир через зависть диавола» (Resp. ad Anat. // PG. 103. Col. 984; ср.: Прем 1. 13; 2. 24). Человек, которого Бог

наделил бессмертной и умной душой, а также самовластием, так что он мог выбрать и худшее, а мог и сохранять лучшее (т. е. нетление) посредством хранения заповеди, преступив ее, вместо нетления впал в тление (Ibidem). Бессмертие и нетление были свойствами человеческой природы до грехопадения: «Нетление есть некое здоровье, а не уничтожение нашей природы, а тление — болезнь» (Er. ad Eun. // Ibid. Col. 969). «Если бы Адам не согрешил, то до сих пор бы пребывал в теле» (Resp. ad Anat. // Ibid. Col. 985). Нетление Адама не нарушает его единосущия всем проч. людям, что подтверждается, по словам Е., свидетельствами св. отцов (Er. ad Eun. // Ibid. Col. 969). Однако его нетление было предусмотрительно скрыто как от него самого, так и от диавола. Слова «вот, Адам стал как один из Нас...» (Быт 3. 22) следует понимать не в том смысле, что Адам стал равен Богу, «ибо это и невозможно и богохульно», но в том, что «Адам приобрел чувство (αἴσθησις) мечтать о себе как о Боге», и Бог обличает такое зломыслие (Resp. ad Anat. // PG. 103. Col. 988). Тление как результат грехопадения, по мысли Е., распространяется не только на тело человека, но и на его душу: «...грех есть ее смерть, как наказание и тление привзошло в ее нетленность... поэтому мы знаем, что человек за свое преступление был предан смерти, и не только чувственной, но и духовной (что еще страшнее)» (Ibid. Col. 984).

Антропология Е. основывается на онтологическом принципе различия природ Бога и твари: природа человека как тварная — сложная по определению. «Один лишь только Бог прост, все же остальное, кроме Божества, — сложно (σύμθετον)» (Ibid. Col. 985). Однако эта онтологическая аксиома не указывает на заданность смерти разумной твари: об этом «свидетельствуют умные чины [ангелов], душа, а также воскресение, «ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие» (1 Кор 15. 53)». Нетление человека во всеобщем воскресении распространится и на тело, и на душу. Связь антропологии и эсхатологии с христологией Е. видит в непреложности тела и души после воскресения, несмотря на преображение, что соотносится с догматом о сохранении во





Христе обеих природ неповрежденными и совершенными: «Никто не скажет, что тогда (в воскресении. — П. Д.) тело преложится (μεταβαλεῖν) в сущность души: ибо хотя оно и станет более легким и сверкающим (λεπτότερον καὶ διαυγέστερον), но сохранит телесные облики (τὰ ἰνδάμματα τοῦ σώματος)» (Resp. ad Anat. // PG. 103. Col. 985).

Однако особое действие божественной благодати способно сохранять человека от тления. Е. высказывается определенно в пользу церковного учения о пребывании в теле пророков *Еноха* и *Илии*, взятых живыми на небо, и ап. *Иоанна Богослова* (Ин 21. 21–23) (Resp. ad Anat. // PG. 103. Col. 985), но не как бессмертного, а как пребывающего на небе вместе с телом до Второго пришествия (Ibidem). Святые Енох, Илия и ап. Иоанн, взятые на небо, суть избранные каждой из 3 эпох человеческой истории: до закона, после закона и в эпоху благодати (НЗ) (Ibidem).

П. К. Доброцветов

Ист.: Chron. Edess. 99; *Evagr. Schol. Hist. eccl. IV 6; Facund. Pro defens. cap. IV 4; Ioan. Malal. Chron. P. 423–424, 443, 460; Ioan. Mosch. Prat. spirit. 36, 37; Procop. Bella. I 2. 7; Theoph. Chron. P. 173; Phot. Bibl. 228–229; Ps.-Dionys. Chron. Vol. 2. P. 38; Zach. Rhet. Hist. eccl. VIII 4–6, IX 19, X 1, 5; Mich. Syr. Chron. T. 2. P. 174, 181, 200–201, 207; Cyr. Scyth. Vita Sabae. 85. Соч.: СРГ, N 6902–6916; PG. 86b. Col. 2104–2109; PG. 96. Col. 481, 485; PG. 103. Col. 957–1024; Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi / Hrsg. F. Diekamp. Münster, 1907. P. 32; *Helmer S. Der Neuchalkedonismus: Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes. Bonn, 1962. S. 262–274. Лит.: Филарет (Гумилевский). Учение. Т. 3. С. 156–158; Дьяконов А. П. Иоанн Ефесский и его церковно-ист. труды. СПб., 1908, 2006²; Junglas J. P. Leontius von Byzanz. Paderborn, 1908. S. 49–50; Lebon J. Ephrem d'Amid, patriarche d'Antioche (526–544) // Mélanges d'Histoire offerts à Ch. Moeller. Louvain, 1914. Vol. 1. P. 197–214; Болотов. Лекции. Т. 4. С. 381–382, 388–389; *Bardenheuer. Geschichte. Bd. 5. S. 17–18; Downey G. Ephraemius, Patriarch of Antioch // Church History. Chicago, 1938. Vol. 7. P. 364–370; idem. A History of Antioch. Princeton, 1961. P. 354–355, 526–533, 553–557; Helmer S. Der Neuchalkedonismus: Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes. Bonn, 1962. S. 185–195; DHGE. 1963. T. 15. Col. 581–585; *Frend W. H. C. The Rise of the Monophysite Movement. Camb., 1972; Gray P. T. R. The Defense of Chalcedon in the East (451–553). Leiden, 1979. P. 141–154; PLRE. 1980. Vol. 2. A. D. 395–527. P. 394–396; Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. L.; Oxf., 1987. T. 2. Pt. 1. P. 57; idem. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Freiburg; Basel; W., 2002. Bd. 2/3: Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien / Hrsg. Th. Hainthaler. S. 357–373; *Hainthaler Th. Ephraem von Antiochien und sein Neuchalkedonismus // StPatr. 1997. Bd. 33. S. 524–529; Сидоров А. И. Св. Ефрем, патр. Антиохийский: Его жизнь, лит. деятельность*****

и защита им Халкидонского Собора // *Анастасий Синаит, прп. Избр. творения. М., 2003. С. 321–368; Лурье В. М. История визант. философии: Формативный период. СПб., 2006. С. 256–259; Patrology: 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. 197–198.*

М. В. Грацианский, П. К. Доброцветов

ЕФРÉM [греч. Ἐφρῆς, Ἐφραῖμ, Οὐάφρης], свт. (пам. визант. 12 мая, 7 нояб.; пам. зап. 4 апр.), еп. Иерусалимский (1-я пол. II в.). В «Церковной истории» *Евсевия* Кесарийского (IV в.) упоминается как 13-й предстоятель Иерусалимской Церкви, один из последних евр. происхождения («от обрезанных»). Тот же автор в «Хронике» указывает, что Е. занимал кафедру в течение 2 лет при рим. имп. Адриане (117–138). Это сообщение повторяют свт. *Епифаній Кипрский* (IV–V вв.; без указания срока), *Георгий Синкелл* (рубеж VIII и IX вв.) и свт. *Никифор I* К-польский (IX в.; без указания правившего императора). *Евтихий*, патриарх Александрийский (X в.), относит вступление Е. на кафедру к 6-му году правления имп. Антонина Пия (138–161). В списке Иерусалимских патриархов из рукописи переведенного прп. Георгием Святогорцем Великого Синаксаря (НЦРГ. А 222, XII в.) пребывание Е. на кафедре датируется 126–128 гг. (*Кекелидзе*. Канонарь. С. 191).

Е. упоминается в богослужебных стихотворных диптихах Иерусалимских патриархов, составленных на греч. языке в кон. XIII в. (*Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. Ανάλεκτα. Т. 1. Σ. 124 sq.*). В различных палестиногруз. календарях VII–X вв., отражающих древнюю минологическую традицию Иерусалимского Патриархата, 12 мая и 7 нояб. значится память Иерусалимского епископа с именем Ефрем (груз. ეფრემ) либо Евфимий/Евфимиан (ეფიმიან/ეფიმიან/ეფიმიან). Поскольку имя Евфимий отсутствует в списках предстоятелей Иерусалимской Церкви до XI в., вероятно, что речь идет о Е., а разные формы имени в рукописях объясняются особенностями груз. графики. К. С. *Кекелидзе* предполагал, однако, что имеется в виду неизвестный из других источников Иерусалимский еп. Евфимий (*Кекелидзе*. Канонарь. С. 190–191). Ж. *Гаритте* считал, что форма «Ефрем» лучше, чем др. формы, засвидетельствована в рукописях, но не находил достаточных ос-

нований для отождествления этого епископа с Е. (*Garitte. Calendrier Palestino-Géorgien. P. 222*).

Единственное свидетельство о зап. почитании Е. содержится в соч. «*Libet bellorum Dei*» Теодориха Паули (Brux. 22476, XV в.), согласно к-рому Е. был епископом в правление имп. Адриана, активно проповедовал иудеям и язычникам и принял мученическую кончину, его память совершалась 4 апр. (ActaSS. Apr. T. 1. P. 318). Ист.: *Euseb. Hist. eccl. IV 5. 3; idem. Chron. T. 2. P. 166; Georg. Sync. Chron. P. 427; Niceph. Chronogr. P. 124; Epiph. Adv. haer. [Panarion]. LXVI 20; Eutych. Annales // PG. 111. Col. 988; Кекелидзе*. Канонарь. С. 113, 141 [текст и пер.], 190–191 [коммент.]; *Garitte. Calendrier Palestino-Géorgien. P. 66, 102 [текст и пер.], 222, 378 [коммент.].*

Лит.: *Le Quien. OC. T. 3. Col. 143–146; Vivenables J. Ephraim (2) // DCB. T. 2. P. 137; Aubert R. Ephrem // DHGE. 1963. T. 15. Col. 588; Sautet J.-M. Efreem // BiblSS. Vol. 4. Col. 950.*

С. А. Мусеева

ЕФРÉM [серб. Јефрем] (ок. 1312 – 14 или 15.06.1400), свт. (пам. 15 июня), патриарх Сербский (1375 – ок. 1380; 1389 – 1390). Год рождения вычисляется исходя из упоминания в Житии, написанном еп. Хвостанским *Марком*, что Е. скончался на 88-м году жизни. Происходил из семьи болг. священника, вероятно, из Видинского деспотства: хотя в Житии сказано о происхождении Е. из «тырновских стран», но указано, что он род., когда Болгарией правил Михаил III Шишман, который на царский престол был возведен только в 1323 г., а до этого был деспотом в г. Видин (Бдин). Видинское деспотство в этот период было тесно связано с Сербией, что, возможно, и определило жизненный путь Е. Согласно Житию, с ранних лет он стремился к монашеской жизни, но юноше с хорошей памятью и наблюдательностью родственники прочили светскую карьеру. Вопреки их желанию Е. ушел на Афон, где жил отшельником, преодолевая бесовские искушения, голод и стужу. Нек-рое время он подвизался в мон-ре Хиландар, где был образцом для братии. Е. обошел все афонские обители, совершенствуясь в монашеских добродетелях, долгое время провел в уединении на вершине Св. Горы. Позднее, когда участились набеги тур. пиратов, Е. с неск. учениками покинул Афон и поселился в визант. владениях на некоем острове близ г. Филиппополя (ныне Пловдив, Болгария). Его хотели сделать игуменом,





но он отказался и продолжал вести жизнь отшельника.

В царствование Стефана Душана Е. переселился в Сербию и несколько лет прожил близ мон-ря Дечаны, «наслаждаясь, как в некоем божественном раю». После смерти царя (1355) в стране усилились нестроения, на келью Е. напали разбойники. Благодаря Божью заступничеству, пению псалмов и чтению молитв старец спасся от злодеев. Он переселился в каменную пещеру недалеко от монастыря Печ, где его часто навещали Сербский патриарх *Савва IV* (1354–1375) и монахи из окрестных обителей. После смерти патриарха Саввы по инициативе св. кн. *Лазаря* и его зятя, правителя Сев. Албании *Георгия Балшича*, был созван церковный Собор, на котором Е. вопреки своему желанию 3 окт. 1375 г. был избран патриархом.

В лит-ре существует мнение, что предложение кандидатуры Е. на Патриарший престол было результатом компромисса, достигнутого между крупнейшими сербскими обл. правителями (*Михаљчић Р. Лазар Хребельановић*: *Историја, култ, предање // Он же. Сабрана дела. Београд, 2001. С. 108–109*). О деятельности Е. во главе Церкви сохранилось мало сведений. Во 2-й грамоте кн. *Лазаря* (1380–1389) о монастыре *Лешье* упоминается о земельной тяжбе в суде между *Хиландаром* и семьей вельмож *Вукославичей*, которую князь передал на суд Е. (*Соловьев А. Једно суђење из доба кн. Лазара // Архив за правне и друштвене науке. Београд, 1929. Књ. 18(35). С. 190–195*). Первый срок пребывания Е. на Патриаршем престоле был непродолжительным. Согласно Житию, он упросил Собор и князя освободить его от первосвятительства по возрасту и немощи. Не исключено, однако, что после смерти *Георгия Балшича* (1379) необходимость в компромиссной фигуре патриарха отпала, и кн. *Лазарь* при отсутствии сопротивления со стороны Е. воспользовался возможностью возвести на Патриарший престол своего кандидата. Новым патриархом был избран *Спиридон*, а Е. удалился в пустыню возле царского (основанного Душаном) мон-ря св. Архангелов близ г. Призрен. После смерти своего преемника Е. согласился в 1389 г. на некоторое время возвратиться на Патриарший престол, поскольку Собор для избрания нового главы Серб-

ской Церкви не мог состояться из-за тур. нашествия и гибели кн. *Лазаря*. В 1390 г. на Соборе, созванном кн. Стефаном Лазаревичем, патриархом Сербским был избран *Даниил III*, а Е. вернулся в пустыню. Патриарх *Даниил* навещил Е. перед смертью, вместе со священниками и монахами торжественно отпел и похоронил его в ц. св. *Димитрия* в мон-ре Печ.

Литературное творчество. После открытия во 2-й пол. 70-х гг. XX в. в составе болг. сборника 3-й четв. XIV в. (*Ath. Chil. N 341*) цикла гимнографических сочинений с акростихами с указанием имени автора *Ефрем Д. Богданович* высказал мнение о тождестве гимнографа с соименным патриархом (*Богдановић. 1978; Он же. 1980. С. 182–184*). Это мнение, однако, не получило широкого признания (обзор мнений см. в ст. *Ефрем*, гимнограф).

Агиография. Сохранилось 2 Жития Е., созданные вскоре после его кончины: очень краткое в составе продолжения «Житий кралей и архиепископов сербских» (т. н. второй продолжатель) и более подробное, написанное ок. 1402 г. его ближайшим учеником еп. *Хвостанским Марком*. Оно является основным источником сведений о жизни Е. Это проложное Житие, предназначенное для чтения на службе. Автор пишет о Е. прежде всего как об аскете-пустыннике, достигшем исихастского просветления, а не как о главе Церкви, отмечая из его первосвятительской деятельности только борьбу против богумилов («мессалианской ереси»).

Почитание. Согласно Житию, написанному еп. *Марком*, Е. начал являться автору вскоре после кончины сначала во сне в окружении ангелоподобных юношей, а затем наяву, сослуживая ему в церкви и соприсутствуя на трапезе. Во время этих видений Е. просил не открывать его мощи. Существует не вполне обоснованное предположение, что инициатором канонизации Е. выступило семейство *Бранковичей* (прежде всего *Георгий (Гюрг)* и *Лазарь*), стремившееся для укрепления своей власти распространить почитание Е. в противовес росту почитания кн. *Лазаря*, чья память приходилась на тот же день, что и память патриарха (*Павловић. 1965. С. 129*). Почитание Е. долгое время носило местный характер, ограничиваясь окрестностями Печа. С XVIII в. Е. упоминается в общей стихире серб. просве-

тителям и в службе Собору Сербских просветителей 30 авг. Сведений о почитании Е. на Руси и в др. странах нет.

Гимнография. Служба Е. написана также еп. *Марком*, авторство которого подтверждает именной акростих. Е. прославляется как святитель, преподобный, мученик, блаженный и борец с ересями. Гимнограф сообщает об исцелениях, происходивших от мощей Е. Текст изобилует исихастскими терминами и символами, отсутствие выраженного национального акцента отличает его от др. произведений серб. гимнографии (как более ранних, так и современных).

Иконография Е. небогата и представлена образцами, созданными после восстановления Печской Патриархии (1557). Его изображение включено в роспись притвора собора в Пече (1561), Богородицкой ц. монастыря Студеница (1568) и притвора собора монастыря Грачаница (1570). Наиболее известно изображение Е. из ц. св. *Димитрия* в Пече (1621) работы мастера *Георгия (Джордже) Митрофановича* (см.: *Petković S. Zograf Georgije Mitrofanović u Pečkoj patrijaršiji // Glasnik muzeja Kosova i Metohije. Priština, 1965. Knj. 9. S. 241; О Србљаку. 1970. С. 211*). Е. представлен фронтально в рост, в патриаршем облачении — саккосе, украшенном жемчугом и драгоценными камнями, с благословляющей десницей и Евангелием в левой руке. Постнический подвиг Е. подчеркивают темные тона его узкого, изможденного лица, обрамленного седыми волосами и бородой.

Ист.: *Новаковић С. Живот српског патр. Јефрема // Старине. 1884. Књ. 16. С. 35–40; Вуксан Д. Еп. Марко (непознати биограф XV в.) // Ловћенски одјек. Цетиње, 1925. Бр. 2/3. С. 81–96; Трифуновић Ђ. Житије св. патријарха Јефрема од еп. Марка // Анали Филолошког фак-та / Београдски ун-т. 1967. Књ. 7. С. 67–74; Србљак. Београд, 1970. Књ. 2. С. 247–279.*

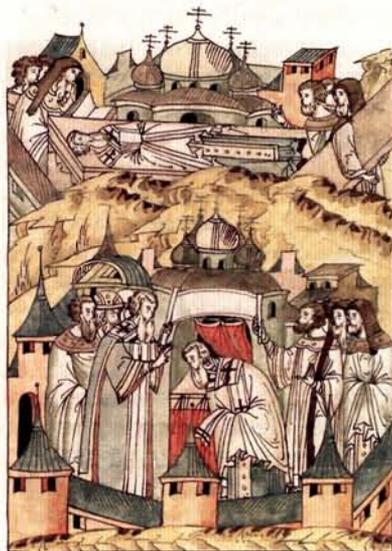
Лит.: *Павловић Л. Култови лица код срба и македонца (Ист.-етногр. расправа). Смедерево, 1965. С. 126–129; О Србљаку: Студије: [Зб.]. Београд, 1970. С. 210–211, 311–315; Кашанин М. Српска књижевност у средњем веку. Београд, 1975 (по указ.); Богдановић Д. Песничка творенија мон. Ефрема // Хиландарски зб. Београд, 1978. Књ. 4. С. 109–130; он же. Историја старе српске књижевности. Београд, 1980; *Podskalsky G. Christentum und theol. Literatur in der Kiever Rus'*, (988–1237). Münch., 1982; *Кърстев А. Българинът Ефрем и избранieto му за патриарх на србската правосл. църква // Изв. на ЦИАИ БП. София, 1985. Кн. 3. С. 162–168.**

А. А. Турилов



ЕФРЕ́М († 29.03.1454, Ростов), свт. (пам. 23 мая — в Соборе Ростово-Ярославских святых), архиеп. Ростовский, Ярославский и Белозерский. 13 апр. 1427 г. Е. был хиротонисан во епископа Ростовского, хиротонию возглавил Киевский митр. св. *Фотий*. С самого начала управления епархией Е. уделял много внимания устройению монашеской жизни. Согласно Житию прп. Дионисия Глушицкого, в 1427 г. по пути в Устюг Е. посетил *Глушицкий в честь Покрова Пресв. Богородицы муж. мон-рь*, где разрешил конфликт между прп. *Дионисием* и братией. Е. дал братии «духовное наказание», разъяснив важность послушания наставнику, т. е. прп. Дионисию. Е. также «дать... милостыню доволну в монастырь» (Жития Димитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого и Григория Пельшемского: Тексты и словоуказ. СПб., 2003. С. 123–125). Покровительство Глушицкому Покровскому мон-рю Е. оказывал и позже. 11 янв. 1436 г. епископу была явлена духовная грамота прп. Дионисия, содержащая подробный перечень монастырского имущества. Документ был скреплен владычной печатью. На одной стороне печати изображена икона Божией Матери «Знамение», на обороте — надпись: «М(и)л(о)стию Б(о)жиею смиренныи еп(иско)пъ Ростовский Ефрем» (ОПИ ГИМ. Увар. Ящик № 66/20. Отд. 3. № 4; АСЭИ. Т. 3. № 252. С. 273–274). В примечаниях к «Летописцу о Ростовских архиереях» свт. Димитрия Ростовского А. А. Титов утверждал, что 5 июля 1427 г. Е. основал *Варницкий во имя Св. Троицы Сергиев муж. мон-рь* на месте, где прежде стоял дом святых *Кирилла* и *Марии*, родителей прп. *Сергия* (Летописец о Ростовских архиереях. С. 14–15; Титов А. А. Ист. описание Троицко-Варницкого заштатного муж. мон-ря близ Ростова Великого Ярославской губ. Серг. П., 1893. С. 13–15), однако источник этих сведений неизвестен. В сохранившихся фрагментах Ростовского владычного летописного свода, инициатива создания к-рого приписывается Е. (*Шахматов* А. А. Обзорение рус. летописных сводов XIV–XVI вв. М.; Л., 1938. С. 367), как и в более поздних летописных памятниках кон. XV–XVI в., данный факт не отражен. По-видимому, при Е. в епархии активно осуществлялась переписка книг. На этот факт кос-

венно указывает упоминание Ростовского епископа вместе с Киевским митр. *Фотием* и вел. кн. *Василием II Васильевичем* в выходной записи в переписанной *Нестором*



Кончина свт. Ефрема и поставление еп. Феодосия на Ростовскую кафедру.

Мишатора из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (РНБ. F.IV.225. Л. 855)

«Лестнице» (РНБ. Q.I.664, список 1776 г.).

Управление Е. Ростовской кафедрой пришлось на сложный период междоусобных войн за великокняжеский стол между московским кн. *Василием II* и *Георгием (Юрием) Дмитриевичем*, затем между кн. *Василием II* и сыновьями *Георгия Дмитриевича*. Из-за длительного отсутствия в Русской Церкви митрополита, вызванного изгнанием в 1441 г. с митрополичьего престола принявшего унию *Исидора*, и в силу традиц. отстранения от общерус. дел Новгородского архиеп. св. *Евфимия II (Вяжицкого)* Е. являлся в этот трудный период старшим из рус. иерархов. С сер. 30-х гг. XV в. военные действия неоднократно велись на территории Ростовской епархии, в них была втянута значительная часть паствы Е. Как видно из Ростовского владычного свода — Типографской летописи, — Е. и его окружение сочувственно относились к притязаниям вел. кн. *Георгия Дмитриевича*. Иным было отношение к участию в борьбе за великокняжеский стол сыновей кн. *Георгия* — *Василия Косого* и *Дмитрия Георгиевича* *Шемяки*. Весной 1435 г. устю-

жане попытались убить в церкви кн. *Василия Косого*. В отместку, захватив в 1436 г., после 9-недельной осады, повторно Устюг, *Василий Косой* приказал повесить *Иова Булатова*, десятильника Ростовского епископа, и казнить многих устюжан. Ранее, весной 1435 г., начиная военные действия, *Василий Косой* «владыку Ростовского, идучи, пограбил». Важной в этот период была миротворческая роль братии расположенного неподалеку от Ростова *Борисоглебского на Устье муж. мон-ря*, к-рому покровительствовали вел. кн. *Василий II* и его мать вел. кнг. *София Витовтовна* (Повесть о Борисоглебском мон-ре [около Ростова] XVI в. / Сообщ.: Х. М. Лопарев // ПДП. 1892. Вып. 86. С. 12). В 1433–1434 гг. изгнанный из Москвы *Василий II* укрывался в Борисоглебском мон-ре, в кон. янв. — нач. февр. 1441 г. игум. мон-ря *Питирим* вместе с троицким игум. *Зиновием* крестил в обители сына *Василия II* — буд. вел. кн. *Иоанна III (Стрельников С. В. Кто крестил Ивана III? // Российское государство в XIV–XVII вв.: Сб. ст., посвящ. 75-летию со дня рожд. Ю. Г. Алексеева. СПб., 2002. С. 64–67)*. В 1436 г. борисоглебский монах по просьбе кн. *Василия Косого* добился заключения перемирия с вел. князем Московским.

В 1441 г. Е. участвовал, по-видимому в качестве первоиерарха (из-за отсутствия Новгородского архиеп. *Евфимия II*), в созванном в Москве по приказу вел. кн. *Василия II* Соборе епископов Сев.-Вост. Руси. Архиереи осудили принятие митр. *Исидором* унии (см. *Флорентийский Собор*) и решили обратиться к К-польскому патриарху *Митрофану II* с просьбой о поставлении на Русь др. митрополита.

В 1446–1447 гг. Е. принимал непосредственное участие в действиях, приведших к освобождению вел. кн. *Василия II* и его родных, находившихся под арестом в Угличе. В сент. 1446 г. на Соборе духовенства «все земли», созванном по инициативе кн. *Дмитрия Шемяки* для решения судьбы кн. *Василия II*, вместе с др. епископами Е. добивался решения об освобождении московской великокняжеской семьи. Решение было скреплено «проклятыми грамотами» об отказе от великого княжения, выданными *Василием II*, и «всех владык поруками». 29 дек. 1447 г. датируется грамота Собора, составлен-

ная от имени Е. и др. рус. епископов, в к-рой Шемяка обвинялся в продолжении усобицы, в неоказании помощи вел. кн. Василию II при отражении набегов из Орды и в невыплате дани в Орду. Е. и др. епископы призывали галичского князя заключить мир и признать старейшинство правителя Москвы. Грамота заканчивалась угрозой отлучения Шемяки от Церкви в случае непослушания (РФА. Ч. 1. № 19. С. 103–115).

Высоко ценя заслуги Е., Василий II в 1448 г., после заключения перемирия с Шемякой, из Костромы приехал в Ростов, где праздновал Благовещение и встречал Пасху. Ростовский епископ выехал вслед за вел. князем из Ростова в Москву, где 15 дек. 1448 г. участвовал в Соборе рус. архиереев, на к-ром общерус. митрополитом был избран Рязанский еп. св. *Иона*. Е. в тот же день был возведен в сан архиепископа. Находясь в Москве, 11 апр. 1448 г. Е. выдал старцу Кассиану, бывш. игум. *Спасо-Каменного в честь Преображения Господня мон-ря*, выполнявшему важные поручения вел. кн. Василия II и митр. Ионы, благословенную грамоту на игуменство в *Кирилловом Белозерском в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ре*. В грамоте, удовлетворяя прошение братии мон-ря, Е. выражал желание по возвращении в епархию «сотворити беседу духовную о всех церковных делах и о духовных» (РНБ. Т. 6. № 63. Стб. 537–538; АСЭИ. Т. 2. № 97. С. 58–59). Когда весной 1449 г. Шемяка возобновил войну с Василием II, нарушив «проклятые грамоты», выданные им в 1447 г., войско Василия II сопровождали митрополит и епископы. 2–3 июля 1451 г. вместе с митр. Ионой Е. по поручению уехавшего из Москвы вел. кн. Василия II находился в столице, осажденной войсками орд-ынского царевича Мазовши, чтобы своим авторитетом и молитвами поддержать защитников города.

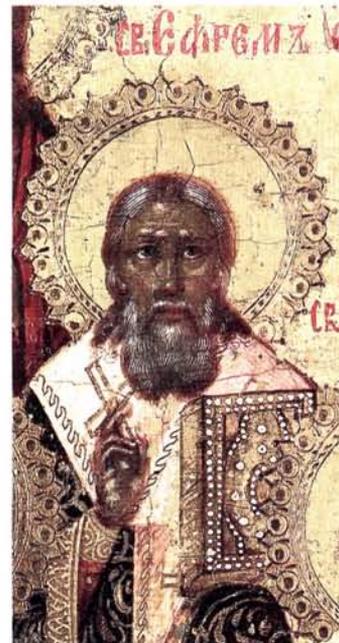
В Ростовском владычном летописце в связи с кончиной Е. отмечено, что архиерей «пас церковь Божию 27 лет без дву недель» (ПСРЛ. Т. 24. С. 184). Е. был погребен в ростовском Успенском соборе, могила не сохранилась. Имя Е. было внесено во Вселенский синодик Успенского собора Московского Кремля (ДРВ. Ч. 6. С. 435), в синодики Ростовской епархии (ГМЗРК. Р–225. Л. 93; Р–226. Л. 10; ЯИАМЗ. № 15585. Л. 99 и др.). В Ростове существовало местное

почитание архиерея. Н. П. Барсуков приводит цитату из агнографической рукописи А. А. Титова, где между святыми «града Ростова» под 29 марта значится «св. Ефрем, архиепископ Ростовский, поставлен от митрополита Фотия в лето 6932 апреля в 13 день, а преставился в лето 6962 марта 29. Погребен в ростовском Успенском соборе» (*Барсуков*. Источники агнографии. Стб. 202). Е. упомянут среди Ростовских святых в рукописи «Описания о российских святых», принадлежавшей П. И. Саввантову (XVIII в.). Архим. *Леонид (Кавелин)* указывает память Е. под 27 марта (*Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 162–163), под тем же днем память Е. приведена в «Месяцеслове» архиеп. *Димитрия (Самбикина) (Димитрий (Самбикин))*. Месяцеслов. Март. С. 177).

Ист.: ДРВ. М., 1788. Ч. 6. С. 435; РИБ. 1908. Т. 6. № 62. Стб. 534; № 63. Стб. 537–538; ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 381; Т. 6. Вып. 2. Стб. 91, 123, 125, 127; Т. 8. С. 94, 121–123, 144; Т. 9. С. XIV; Т. 12. С. 74, 76, 109; Т. 15. Стб. 482; Т. 22. Ч. 1. С. 464, 466; Т. 23. С. 135, 155, 190; Т. 24. С. 165, 182–184; Т. 25. С. 269–271, 273; Т. 26. С. 208, 210, 213, 346; Т. 30. С. 134; Т. 43. С. 158; Иоасафовская летопись. М., 1957. С. 42, 44, 46. Лит.: *Строев*. Списки иерархов. Стб. 331; Летописец о Ростовских архиереях / Примеч.: А. А. Титов. СПб., 1890. С. VI 8. Примеч. С. 15; *Титов* А. А. Ростовская иерархия: Мат-лы для истории Рус. Церкви. М., 1890. С. 34; Месяцеслов святых Ярославской епархии: Месяц март // Ярославские ЕВ. 1900. № 11. Ч. неофиц. С. 260; *Никодим (Колонов)*, архим. Рус. святые и подвижники благочестия, подвизавшиеся и чтимые в пределах нынешней Ярославской епархии // Там же. 1903. № 30. Ч. неофиц. С. 546–547; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 558; Рукописи, пополнившие Собрание единичных поступлений рукописных книг древней традиции (Ф. 722) // Зап. ОР ГБЛ. М., 1980. Вып. 41. № 54. С. 85, 87; *Макарий*. История РЦ. Кн. 3. С. 359; Кн. 4. Ч. 1. С. 18.

А. В. Кузьмин

Иконография. Среди миниатюр Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в. в Голицынской томе встречается композиция с преставлением Е., к-рый облачен в фелонь и омофор, имеет средней величины бороду (РНБ. Ф. IV. 225. Л. 855). Очевидно, Е. изображен на иконах «Собор Ростовских чудотворцев» 1838 г. и кон. XIX – нач. XX в. (ц. Толгской иконы Божией Матери в Ростове, см.: *Вахруша В. И.* Изображения местночтимых ростовских святых в иконописи // ИКРЗ, 2002. Ростов, 2003. С. 214–223), где представлены наряду с известными Ростовскими святыми и некоторые местночтимые святители. В более раннем произведении, где святые предостоят Владимирской иконе Божией Матери, святитель с именем Ефрем написан 3-м справа во 2-м ряду, за спиной свт. Григория Ростовского, впол-оборота к центру, в синем подризнике,



Свт. Ефрем Ростовский.
Фрагмент иконы
«Собор Российских чудотворцев».
Кон. XIX – нач. XX в.
(ц. Толгской иконы
Божией Матери, Ростов)

красной фелони с золотыми крестами, розовом омофоре и золотой митре. У Е. тонкие черты лица, волнистые волосы и немного сужающаяся борода средней величины, тронутая седина, надпись на нимбе: «ст. Ефреъм еп(с)кп. рост.». На др. иконе образ Е. с небольшой волнистой бородой и семью вьющимися волосами на прямой проборе помещен 2-м слева в 3-м ряду. Святой представлен в темной фелони с золотым орнаментом, в светло-розовом омофоре, с благословляющей десницей и Евангелием в левой руке, голова не покрыта. Не исключено, что здесь показан живший ранее *Ефрем*, еп. Суздальский (Ростовский), чей сан более соответствует надписи: «св. Ефреъм еписк.».

Под 7 марта в иконописных подлинниках, в частности в рукописи 20-х гг. XIX в., встречается описание Е.: «Сед, брада немного подоле Сергиевы, на конце уже, риза святительска, амфор [омофор] и Евангелие» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 120 об., см.: *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 110). Образ Е. включен в композицию русских подвижников XV в. в росписи галереи, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (живопись в академической манере кон. 60-х – 70-х гг. XIX в. работы иеродиакона Панагия и Анатолия, поновлена в 70-х гг. XX в.).

В. И. Вахруша

ЕФРѐМ (V в.), свт. (пам. греч. 18 янв.), еп. Миласский. Житие святого не сохранилось. Е. упомянут в Житии прп. *Ксении* (в миру

Евсевия) Миласской (пам. 24 янв.). Также в тексте есть свидетельство, что в Левке близ Милас (ныне Милас, Турция) была ц. во имя Ефрема, где находились его мощи. Память Е. указана в Синайском Канонаре X–XI вв. (Sinait. gr. 150) (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 211).
Ист.: ЖСв. Янв. С. 344–345.
Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 18; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 159.

ЕФРѢМ († между 1091 и 1101), свт. (пам. 28 янв., во 2-ю Неделю Великого поста — в Соборе всех преподобных Киево-Печерских отцов, 28 сент. — в Соборе Киево-Печерских преподобных отцов, в Ближних пещерах почивающих), митр. Переяславский. Принадлежит к числу немногих иерархов Русской Церкви домонг. времени, о жизни и трудах к-рых источники позволяют составить цельное представление. Прп. *Нестор* в Житии прп. Феодосия Печерского (написано в 80-х гг. XI в., при жизни Е.) сообщает, что до своего пострижения в *Киево-Печерском в честь Успения Пресв. Богородицы* мон-ре Е. принадлежал к числу приближенных киевского кн. *Изяслава (Димитрия) Ярославича* (1054–1078, с перерывами), причем был внуком

служил Изяславу, уговорил прп. *Антония* Печерского принять их в обитель (2-я пол. 50-х гг. XI в.); высказывались обоснованные предположения, что пострижение Е. должно было состояться 28 янв. в 1056 (И. А. Шляпкин) или в 1061 г. (А. А. Шахматов). Принятие монашества Е. и Варлаамом вызвало гнев кн. Изяслава, который настаивал на возвращении своих слуг и грозил даже разорить пещеры, так что монахи собирались перейти в др. место, за пределы его владений. Худшего удалось избежать: Е. и прп. Варлаам отстаивали свой выбор, а обитель осталась на прежнем месте. Однако некие из насельников предпочли все же ее покинуть: прп. *Никон* переселился в Тмутаракань, а след за ним Е. — в один из к-польских мон-рей, что также косвенно свидетельствует о его греч. корнях. Е. сохранил связи с Русью и родной обителью: по свидетельству Жития прп. Феодосия, именно Е. прп. Феодосий был обязан списком Студийского устава, когда вознамерился, после того как ок. 1062 г. стал игуменом, ввести строгое общежитие по правилам к-польского *Студийского мон-ря*. На этом основании Е. *Голубинский* (История РЦ. Т. 1. Ч. 2. С. 13, 741) предполагал, что Е. обосновался в Студийском монастыре, но текстологические соображения, связанные с редакцией устава, закрепившейся на Руси, привели А. М. Пентковского к заключению, что этим мон-рем был скорее столичный Алексиевский (греч. τοῦ κυρίου Ἀλεξίου). Впрочем, печерская традиция в этом отношении неоднозначна: по рассказу об основании Печерского мон-ря в *Повести временных лет* (статья 1051 г.), прп. Феодосий получил устав от некоего студийского мон. Михаила, прибывшего в Киев в 1062 г. с митр. *Георгием*.

На Русь Е. вернулся в связи со своим поставлением на недавно открытую титулярную митрополию в Переяславле Русском (Южном) (ныне Переяслав-Хмельницкий) (см. *Переяславская митрополия*). Эта кафедра была учреждена скорее всего одновременно с аналогичной Черниговской митрополией (см. *Черниговская и Новгород-Северская епархия*) в 1069/70 г. (не ранее 1060) вслед за кризисом в отношениях между правителями Руси — киевским кн. Изяславом, черниговским кн. *Святославом (Николаем)* и переяславским кн.



Свт. Ефрем Переяславский.
Икона. Кон. XX в. (частное собрание)

Всеволодом (Андреем) Ярославичем. В результате конфликта младшие братья решили вывести свои владения из юрисдикции Киевского митрополита. Первым Переяславским митрополитом стал грек *Леонт* (Лев), его рус. преемники Петр и Николай, назначенные один за другим кн. Всеволодом, похоже, не были утверждены в К-поле, так что «русский» грек Е. стал компромиссной кандидатурой. Т. о., поставление Е. должно было состояться, вероятнее всего, в период киевского княжения *Святослава Ярославича* (1073–1076), не позднее 1076 г., поскольку после его смерти в дек. того же года кн. Всеволод правил в Чернигове и Киеве и существование отдельной Переяславской митрополии потеряло политическую актуальность. Несмотря на такие перемены, свой титул последний Переяславский митр. Е. сохранял до конца жизни.

В пределы обширной епархии Е. входили помимо области собственно Переяславского княжества, вероятно, также территории буд. Смоленской епископии и в конце святительства Е. временно упраздненной Ростовской епископии (упразднена, очевидно, после смерти Ростовского еп. св. *Исаии*, вскоре после 1089). Вслед этого имя Е. могло попасть в списки Ростовских архиереев, и Суздальский еп. св. *Симон*, один из авторов *Киево-Печерского патерика*, в 1-й четв. XIII в. считал Ефрема Переяславского и Ефрема Суздальского разными лицами (Слово 14). (См. др. т. зр., в соответствии с к-рой на рубеже XI и XII вв. существовала



Свт. Ефрем Переяславский.
Фрагмент гравюры «Собор всех святых
Киево-Печерской лавры».
Гравёр В. Белецкий. 1756 г. Киев (РГБ)

(«кажеником»), что дает основание предполагать его греч. происхождение. Имея склонность к монашеской жизни, Е. вместе с др. юношей — буд. прп. *Варлаамом*, отец к-рого также



Суздальская епископия, к-рой управлял еп. Ефрем, не отождествляемый с Е., в ст. «Ефрем, еп. Суздальский (Ростовский)». Для гипотезы, что в 1091–1096 гг. Е. был также и Киевским митрополитом (Д. Г. Хрусталёв), к-рая реанимирует устаревшую идею историографии XIX — 1-й пол. XX в., еще не знавшей о существовании отдельной Переяславской митрополии, недостаточно оснований; эта гипотеза базируется только на отсутствии упоминаний о Киевском митр. *Николае* до 1097 г. Вместе с тем не исключено, что повторное освящение Софийского собора в Киеве, к-рое имело место 4 нояб. неизвестного года, было совершено не *Ефремом*, митр. Киевским, как обычно считается, а именно Е. в 1089 г. Так полагал еще К. И. *Невоструев* (Мстиславово Евангелие XII в. М., 1997. С. 390), хотя т. зр. историка, будто Е. управлял Киевской митрополией при немощном митр. *Иоанне III*, а затем сам занял Киевскую кафедру, надо признать устаревшей. Др. дело, что с утратой политических оснований для существования отдельной Переяславской митрополии киевский кн. Всеволод Ярославич после смерти в 1089 г. Киевского митр. *Иоанна II* мог предпринять попытку перевести близкого к себе Е. в Киев, в связи с чем до прибытия в 1090 г. нового митр. *Иоанна III* Е. мог выполнять обязанности местоблюстителя Киевской митрополии и освятить Софийский собор. Вопрос остается открытым.

Заметной чертой деятельности Е. как правящего архиерея явилось чрезвычайно активное строительство, причем не только церковное, но и гражданское. В сводной статье ПВЛ 1090 г. (в рукописях группы Лаврентьевского списка — 1089 г.) в связи с сообщением об освящении Е. кафедрального собора арх. Михаила упомянуты многочисленные каменные постройки, появившиеся в Переяславле при митрополите: при нем был завершен или, возможно, перестроен кафедральный собор (Е. церковь «бе создал велику сущу и пристройю великою пристроюю», обеспечил ее богослужбной утварью и убранством, «украсив всякою красотою церковными сосуды»), заложены церкви вмч. Феодора на городских воротах и ап. Андрея близ ворот, городские стены и даже «строение баньное камяно» (т. е. по греч. образцу вместо привычных деревян-

ных бань), так что летописец не без удивления замечает: «Сего же не бысть преже на Руси». Эти постройки не сохранились, но их остатки изучены археологами. Храм арх. Михаила был большим 5-нефным зданием, украшенным мозаиками и фресками. Роскошную декорацию имело «баньное строение», содержавшее инкрустации из цветного мрамора, фрагменты мозаик, мраморные колонны (см.: *Раппопорт П. А.* Русская архитектура X–XIII вв. Л., 1982. С. 32 и сл.). Иногда в лит-ре Е. приписывается строительство каменного



Свт. Ефрем Переяславский и прп. Меркурий, еп. Смоленский. Фрагмент иконы «Собор Киево-Печерских святых». 1-я пол. XIX в. (ЦМиАР)

Богородицкого собора в Суздале на основании известия Лаврентьевской летописи под 1222 г., что «та бо церкви создана... Володимером Мономахом и блаженным епископом Ефремом». В тождестве поименованного здесь «блаженного епископа Ефрема» с Е. не может быть сомнения, но этому сообщению противостоят данные Киево-Печерского патерика (*Слово 4*) о постройке суздальского собора сыном *Владимира (Василия) Всеволодовича* Мономаха ростово-суздальским кн. *Юрием*

(*Георгием*) *Владимировичем* Долгоруким. Есть в источниках и более определенные следы деятельности Е. по церковному устройению Ростово-Суздальского края: известно, что он даровал Киево-Печерскому монастырю подворье в Суздале с ц. вмч. Димитрия, к-рое снабдил земельными владениями («селами»).

Деятельность архиерея в Переяславле выходила за рамки собственно церковной, вторгаясь в область гражданской администрации, что свидетельствует о весьма тесном сотрудничестве Е. с княжеской властью в делах управления. Переяславский стол занимал тогда младший сын киевского кн. Всеволода Ярославича (1078–1093) юный Ростислав. Похоже, это сотрудничество проявлялось и во внешней политике: не названным по имени Русским митрополитом, который в янв. и нояб. 1086 г. участвовал в заседаниях постоянного Патриаршего Синода в К-поле (RegPatr, N 942), мог быть только Е., т. к. Черниговский митр. *Неофит* умер в 1085 г., а Киевский митр. *Иоанн II* находился в это время на Руси. Нельзя исключить, что в К-поле Е. привели собственные дела, но в то же время вряд ли случаен визит рус. иерарха в визант. столицу сразу после получения в Киеве в 1085 г. послания Римского антипапы *Климента III* о воссоединении Церкви, к-рое, несомненно, следует рассматривать в контексте переговоров с герм. имп. *Генрихом IV*, покровителем Климента. Эти переговоры вел как визант. имп. *Алексей I Комнин*, так и киевский кн. Всеволод. Т. о., участие Е. во внешнеполитической деятельности кн. Всеволода Ярославича придает известную вероятность предположению архим. *Леонида (Кавелина)*, что именно Е. принадлежит авторство древнерус. Похвалы свт. Николаю и Слова (Поучения, Памяти) на перенесение его мощей из Мир Ликийских в Бари (последнее создано в 1090–1093), связанных с установлением в Русской Церкви «латинской» памяти свт. Николая 9 мая, а также с появлением соответствующей службы праздника. Архим. Леонид атрибутировал Е. также и др. древнерус. тексты «никольского» круга, датируемые рубежом XI и XII вв.: Житие свт. Николая с рядом чудес, часть которых была, как и Житие, очевидно, переведена с греческого (хотя они известны только в слав. списках), а нек-рые



созданы на Руси («Об утопшем де-тищи», «О половчине»); однако этот вопрос нуждается в дополнительном исследовании.

Последнее упоминание Е. относится к 1091 г., когда он вместе с неск. архиереями участвовал в обретеннии мощей прп. Феодосия и перенесении их в Успенский собор Печерского мон-ря. В 1101 г. Е. уже не было в живых, т. к. кафедральный собор, заложенный в том году в Смоленске кн. Владимиром Мономахом (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 250), стоял на холме, дарованном князем еп. *Симеоу* (ДРКУ. С. 146), в к-ром можно видеть только Переяславского архиерея. Если принимать упомянутое выше сообщение о построении Е. каменной соборной церкви в Суздале, то дату его кончины придется отодвинуть ближе к 1100 г., поскольку гибель старого деревянного собора естественно датировать зимой 1096/97 г., когда Суздаль был сожжен черниговским кн. *Олегом* (*Михаилом*) *Святославичем*, однако проблематичностьсылки ставит под вопрос эту т. зр.

Вполне вероятно, что сохранившаяся в единственном экземпляре свинцовая печать с изображением архангела на одной стороне и греч. надписью: Κ[Υ]ΡΙ[Ε] Β[Ο]Ν[Ι]Θ[Ε]Ι[Ε] [Ε]Φ[ΡΑ]Ι[Μ] ΠΡΩΤΟ[Π]ΡΟΕΔΡΟ[Ι] [ΚΑ]Ι ΜΗΤΡΟ[Π]ΟΛΙΤΗ [Ρ]Ω[Σ]ΙΑ[Σ] (Господи, помози Ефрему, протопродру и митрополиту России) — на др. стороне принадлежит не Киевскому митр. Ефрему (1054/55–1061/62), а Е., т. к. титул «протопродру» более уместен во 2-й пол., чем в сер. XI в. (если верно авторитетное мнение В. Лорана, что он является сокращенным вариантом титула «протопродру протосинкеллов» — *πρωτοπρόεδρος τῶν πρωτοσυγκέλλων*: *Laurent V. Le corpus des sceaux de l'Empire Byzantin*. Р., 1963. Т. 5. Р. 1. Р. 148).

Глосса в Лаврентьевском списке ПВЛ, попавшая сюда, очевидно, из переяславского или ростовского летописания, сохранила крайне редкое для древнерус. письменности указание на внешний облик Е.: «Бе скопец высок телом».

А. В. Назаренко

Судьба мощей, почитание. В издании Киево-Печерского патерика 1661 г. говорится, что Е. был погребен в кафедральной ц. архистратига Михаила в Переяславле. В «Тератургиме» *Афанасия Кальнофойского* 1638 г., а также на планах Киево-Пе-

черского монастыря 1661–1678 и 1703 гг. отмечено, что мощи Е. находятся в сев.-зап. части Ближних пещер (Патерик Киево-Печерский. К., 2004. Т. 1. С. 183–184). С 1744 г. останки Е. покоятся в Ближних пещерах Киево-Печерской лавры на правом клиросе Введенской ц. Исследование мощей Е. показало, что они принадлежат человеку ростом ок. 172 см, жившему в XI–XII вв. (*Колтакова В. М., Кабанець Е. П.* Комплексні медико-антропологічні дослідження святих мощей Києво-Печерської лаври // *Дива печер лаврських*. К., 1997. С. 91).

В качестве свидетельства почитания Е. можно было бы рассматривать слова Никоновской летописи (20-е гг. XVI в.; здесь Е. ошибочно назван митрополитом Киевским): «Бе же сеи муж Ефрем... многодобродетелен и свят, и бываху от него чудеса силою Христовою и в животе, и по смерти его» (ПСРЛ. Т. 9. С. 128). Не исключено, что эти сведения восходят к несохранившемуся агиографическому памятнику о Е. — «Повести о святем Ефреме, митрополите Киевском и всея Руси» (так!), к-рый упоминается в Сводной Кормчей Московского митр. *Даниила* (РГБ. Ф. 310. Унд. № 27; *Клосс Б. М.* Никоновский свод и рус. летописи XVI–XVII вв. М., 1980. С. 68). Как «многодобродетелен и свят муж», строитель церквей, больниц, «банного учреждения», прославленный после смерти мн. чудесами, Е. характеризуется в «*Книге степенной царского родословия*», где он отождествляется с одноименным митрополитом Киевским (ПСРЛ. Т. 21. С. 175). В «Похвальном слове русским святым» (2-я пол. XVI в.), написанном *Григорием*, иноком *Евфимиева суздальского в честь Преображения Господня муж. мон-ря*, «каженик чудный» Е. прославляется вместе с прп. Варлаамом Киево-Печерским (*Макарий* (*Веретенников*), архим. Эпоха новых чудотворцев: Похвальное слово новым русским святым инока Григория Суздальского // *АиО*. 1997. № 2(13). С. 135).

Давнее местное почитание Печерских преподобных, в т. ч. Е., подтверждает составленный ок. 1643 г. канон преподобным отцам Печерским, автором к-рого считается *Мелетий Сириг*. Е. посвящен 1-й тропарь 9-й песни канона (Дива печер лаврських. К., 1997. С. 148). Е. упоминается также в 3-й (1-й тропарь), 8-й (4-й тро-

парь) и 9-й (светилен) песнях канона преподобным отцам Ближних пещер, составленного в окружении свт. *Димитрия* (*Савича* (*Туптало*)) (Службы преподобным отцам Печерским. К., 1763; *Миня* (МП). Сент. С. 822, 828, 830; см.: *Кабанець Е. П.* Невідомий твір св. Дмитра Туптала Ростовського // *Могилянські читання*. К., 1998. С. 94–98). В киевском издании 1763 г. «Служб преподобным отцам Печерским» под 28 янв. помещена «Служба преподобному отцу нашему Ефрему Печерскому, бывшему евнуху князя Печерского Изяслава, последи же епископу Переяславскому» (Л. 47–53; то же: *Миня* (МП). Янв. Ч. 2. С. 416–428). Е. (как епископ Переяславский) назван в месяцеслове в составе «Полустава» (Часослова) (К., 1643). В Месяцеслове келаря Троице-Сергиева монастыря *Симона* (*Азарьяна*) сер. 50-х гг. XVII в. (РГБ. МДА. № 201. Л. 330, 331) память Е. отнесена к 2 святым: «пресвященный Киевский митрополит Ефрем скопец, дивный, чудотворивый, иж при животе своем многа чудеса сотворив, тако ж и по преставлении своем благодать Божию имея целебную» и «Ефрем в Переславле Русском бысть епископом»; в последнем случае святой назван вместе с прп. Варлаамом Печерским. Общецерковное почитание Е. установлено указами Святейшего Правительствующего Синода 1762, 1775 и 1784 гг., согласно к-рым разрешалось печатать службы Печерским преподобным и вносить их имена в общецерковные московские месяцесловы. В 1843 г. установлено празднование Собору всех Киево-Печерских преподобных отцов и Собору всех святых, в Малой России просиявших.

Житие Е., помещенное в печатном Киево-Печерском патерике 1661 г. и в его переизданиях, представляет собой компиляцию, состоящую из Жития прп. Феодосия и ПВЛ. В Густынской летописи упоминается Житие Е. и прп. Моисея Угрина, в котором говорилось об изгнании «инок из области Лядския» (ПСРЛ. Т. 40. С. 52); вероятно, имеется в виду фрагмент Киево-Печерского патерика.

Ист.: *Леонид* (*Кавелин*), архим. Житие и чудеса св. Николая Мир-Ликийского и похвала ему: Исслед. 2 памятников древнерус. письменности XI в. СПб., 1881. (ПДПИ; 34); *он же*. Посмертные чудеса Николая, архиеп. Мир-Ликийского, чудотворца. СПб., 1888. (ПДПИ; 72); *Шляткин И. А.* Рус. поучение

XI в. о перенесении мощей Николая Чудотворца. СПб., 1881. С. 3–10. (ПДПИ; 19); Патерик Киевского Печерского мона-ря / [Изд.: Д. И. Абрамович]. СПб., 1911. С. 24, 26, 28; Янин В. Л. Актовые печати Др. Руси X–XV вв. М., 1970. Т. 1. № 42; Голубинский. История РЦ. Т. 1. Ч. 2. С. 517–518; Житие Феодосия Печерского / Подгот. текста: О. В. Творогов // БЛДР. Т. 1. С. 370, 374; ПСРЛ. Т. 1–2 (по указ.). Лит.: Красовский А. Установление в Рус. Церкви праздника 9 мая в память перенесения мощей свт. Николая из Мир Ликийских в г. Бар // ТКДА. 1874. Дек. С. 521–585; Барсуков. Источники агнографии. Стб. 198–202; Леонид (Кавелин). Св. Русь. С. 10–11; Дмитрий (Самбикин). Месяцеслов. Янв. С. 193–196; Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 3. С. 41–42; Никольский Н. К. Мат-лы для повременного списка рус. писателей и их сочинений (X–XI вв.). СПб., 1906. С. 303–326; Шахматов А. А. Разыскания о древнейшей рус. летописных сводах. СПб., 1908. С. 433–435; Творогов О. В. Ефрем // СККДР. Вып. 1. С. 125–126; Poppe A. Państwo i Kościół na Rusi w XI w. Warsz., 1968; Шапов Я. Н. Государство и Церковь Др. Руси, X–XIII вв. М., 1989 (по указ.); Пентковский. Типикон. 2001. С. 155–170; Хрустальев Д. Г. Разыскания о Ефреме Переяславском. СПб., 2002; Завадская С. В. Похвала св. Николаю Мирликийскому. Слово на перенесение мощей св. Николая Мирликийского // Письменные памятники истории Др. Руси: Летописи, повести, хождения, поучения, жития, послания: Аннотир. кат.-справ. / Под ред. Я. Н. Шапова. СПб., 2003. С. 190–192; Назаренко А. В. Митрополия Ярославичей во 2-й пол. XI в. // ДРВМ. 2007. № 1(27). С. 85–103; Филарет (Гумилевский). РСВ. СПб., 2008. С. 57–58.

И. В. Жиденко, А. В. Назаренко

Иконография. Наиболее раннее изображение Е., вероятно, помещено в Радзивилловской летописи кон. XV в. (БАН. 34.5.30. Л. 122) на миниатюре, посвященной обретению мощей прп. Феодосия Киево-Печерского (Радзивилловская летопись. СПб.; М., 1994. Т. 1: Факсим. воспроизв. рукописи. Л. 122; Т. 2: Текст, исслед., описание миниатюр. С. 347). Идентифицировать фигуру Е. в группе предстоящих лиц в монашеской одежде невозможно. На гравюре мастера *Илии* 1656 г., помещенной в издании Киевского Печерского патерика (Патерик, или Отечник, Печерский. К., 1661), в среднике Е. изображен в саккосе и омофоре, с непокрытой головой, в левой руке — Евангелие. Композиция включает 3 сюжета: Е. передает книгу со Студийским уставом прп. Феодосию (левое клеймо); хиротонию святого во епископа (правое клеймо); в нижней части гравюры Е. в мантии и куколе, с посохом в руке, представлен идущим по дороге к стенам Царьграда (К-поля) («многажды Ефрем хождаше в путь в Цариград и паки возвращашеся в Печер[ский] ман[астырь]»). В подписи-виришах отмечено, что святой имел «в подвигах криле голубине» (*Ровинский*. Народные картинки. Т. 3. С. 626). На гравюре Леонтия *Тарасевича* к изданию Патерика 1702 г. Е. изображен в архиерейском облачении — мантии и омо-



Свт. Ефрем Переяславский.
Гравюра Л. Тарасевича.
Патерик, или Отечник, Печерский.
К., 1702. Л. 134 (РГБ)

форе, в митре и с жезлом в руке на фоне лаврского подворья, сюжеты передачи устава и поставления в епископы включены в общую композицию, внизу в клейме Е. представлен с сумой за плечами и посохом в руке на пути к Царьграду.

На ранней киевской гравюре «Родословное древо Киево-Печерского монастыря» 1643–1676 гг. работы мастера Акима (монограмма «АК») (ДМКДУ, см.: *Гончарук В. М., Кабанець Є. П.* Дереворит сер. XVII ст. «Родословне древо Киево-Печерського монастиря» як джерело з історії Печерської канонізації // *Могилянські читання*, 1999. К., 2000. С. 56–63), на близкой по иконографии иконе «Древо Киево-Печерских святых» 60-х гг. XVII в. из ц. Печерской иконы Божией Матери в Угличе (УИХМ) погрудное изображение Е. в святительском облачении (омофор, митра) помещено в цветке «древа» в левой части композиции (*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).

В иконописном подлиннике кон. XVIII в. о внешнем облике Е. сказано: «Сед, брада Николіна, власы с ушей, в шапке [митре] и во амфоре [омофоре], риза мантия дичь красен, испод бакан, обема рукама держит Евангелие» (БАН. Строг. № 66. Л. 310 об., «правая страна», 10-й). Иконописный подлинник XVIII в., принадлежавший Г. Д. Филимонову, упоминает под 28 янв. «Ефрема евнуха, инока Печерскаго, епископа Переяславскаго» (*Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 260). Единичное поясное изображение Е. с округлой бородой средней величины, в архиерейском богослужебном облачении, с анагией на груди, с благо-

словляющей десницей и жезлом с сулоком встречается на иконе 40-х гг. XIX в. работы нером. Иринарха с учениками из мастерской Киево-Печерской лавры (находится у раки святого в Ближних пещерах). Др. близкий по иконографии прямолинейный образ, кон. XX в., с частицей мощей, хранится у митр. *Владимира (Сабодана)* (омофор Е. красного цвета). Святитель изображен на эмалевой иконе кон. XIX — нач. XX в. (И. Данышин, ГМЗРК).

Е. представлен в композициях «Собор Киево-Печерских святых» в группе святых Ближних пещер, как правило в 1-м ряду слева, в святительских одеждах. На



Свт. Ефрем Переяславский.
Роспись ц. преподобных
Антония и Феодосия
Киево-Печерских
в Киево-Печерской лавре.
Нач. XX в.
Худож. И. С. Ижакевич

Печерской иконе Божией Матери со святыми Киево-Печерского патерика 1724 г. письма игум. Корнилия (Уланова) из Ризоположенского монастыря в Суздале (ГВСМЗ) его фигура помещена слева влоботорота к центру, за спиной прп. Антония Киево-Печерского, в фелони и омофоре, с непокрытой головой и Евангелием в руках, волосы и окладистая борода с проседью, надпись: «прп(д)б. Ефремъ еп.». На иконе 1-й пол. XIX в. предположительно из мастерской Киево-Печерской лавры (ЦМиАР) русоволосый Е. находится в 1-м ряду крайним слева, рядом со свт. Меркурием Смоленским, в мантии, омофоре и митре, с наперсным крестом, десница повернута ладонью;

надпись на нимбе: «Ефремъ епис». Подобным образом фигура Е. расположена на др. иконах XIX в.: в среднике 3-створчатого складиа (ЦМНАР, см.: Киево-Печерский патерик. С. 53. Кат. 88), на иконе-спилке над входом (лестницей) в Ближние пещеры лавры, на иконе из ц. Воздвижения Креста в Женеве (Швейцария), на эмалевой иконе из Нововалаамского мон-ря (Финляндия). На иконе 2-й пол. XIX в. (частное собрание) Е. в правой части 5-й справа, за прп. Феодосием, средовек в архиерейском облачении — в мантии, омофоре и митре, с Евангелием в руках (И по плодам узнается древо: Рус. иконопись XV–XX вв. из собр. В. А. Бондаренко: Альбом-кат. М., 2003. С. 497–504. Кат. [57]). На раскрашенных гравюрах 1-й трети XIX в. (ГЛМ, РГБ) Е.— крайний слева, на раскрашенной литографии мастерской А. Абрамова 1883 г. (ГРМ) — 3-й слева, на тонолитографии 1893 г. и хромо-литографии 1894 г. мастерской Киево-Печерской лавры (ГЛМ, РГБ) его главное изображение в митре и с жезлом в руках помещено во 2-м ряду 5-м слева.

Изображения Е. встречаются в академической монументальной живописи XIX в., в частности в группе подвижников XI в. в росписи галереи рус. святых, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (живопись кон. 60-х — 70-х гг. работы иеродиаконов Паисия и Анатолия, поновлена в 70-х гг. XX в.). Образ Е. был включен в программу росписи 70-х гг. XIX в. придела блгв. кн. Александра Невского храма Христа Спасителя в Москве (худож. В. Д. Фартусов); он представлен в алтарной арке над иконостасом вместе с др. святым XI в. — прп. *Ефремом* Новоторжским (*Мостовский М. С. Храм Христа Спасителя* / [Сост. заключ. ч. Б. Споров]. М., 1996^н. С. 76). Изображение Е. введено в мозаичное убранство интерьера храма Воскресения Христова (*Спас на Крови*) в С.-Петербурге (1897–1907, М. А. Титов). Фигура святителя написана на юж. стене слева в трапезной части ц. во имя преподобных Антония и Феодосия Киево-Печерских Киево-Печерской лавры (нач. XX в., худож. И. С. Ижакевич) — в архиерейской мантии, омофоре и митре с опушкой, с крестом на груди, с благословляющей десницей и жезлом с навершием в виде посоха в левой руке, у него седые волосы и окладистая борода, надпись: «Преп. Ефремъ Епископъ Переясл.» (форма митры и жезла свидетельствует о стремлении автора воспроизвести древние образцы). Предположительно Е. — один из святителей в 1-м ряду в композиции Собора чудотворцев Ближних пещер в стенописи 1900–1902 гг. иконописца В. Солина у входа в лавру.

В составе Соборов русских святых Е. представлен на иконе 1-й пол. XIX в. из

старообрядческой моленной на Волковом кладбище в С.-Петербурге (ГМИР) — 1-й во 2-м ряду правой группы преподобных, в монашеском одеянии, с непокрытой головой и округлой бородой с проседью (возможно, это прп. Ефрем, пресв. Киево-Печерский). Преподобный изображен также (рядом со сщмч. Макарием Каневским) на созданных мон. *Иулианией* (*Соколовой*) иконах «Все святые, в земле Русской просиявшие» 1934 г. и нач. 50-х гг. (обе в ризнице ТСЛ), кон. 50-х гг. XX в. (СДМ), на иконах «Собор святителей, в земле Российской просиявших», «Святые первосвятители всея Руси» сер. XX в. (обе в митрополичьих палатах ТСЛ) — в виде средовека с короткой бородой, в крещатой фелони, омофоре и митре, с иконой свт. Николая Чудотворца и развернутым вверх свитком в руках (*Алдошина Н. Е. Благословенный труд*. М., 2001. С. 223, 230–239). Его фигура помещена и в совр. композициях Собора русских святых, написанных на основе извода иконы работы мон. Иулиании,



Свт. Ефрем Переяславский. Фрагмент иконы «Все святые, в земле Русской просиявшие».

Нач. 50-х гг. XX в.

Иконописец мон. Иулиания (Соколова) (ризница ТСЛ)

напр. 1997 г. письма Н. Е. Алдошиной, 2002 г. работы М. В. Пыжова из московских храмов свт. Николая Чудотворца в Клённыхках, Воскресения Христова в Сокольниках.

Лит.: *Ровинский*. Народные картинки. Т. 3. С. 621–633. № 1505–1520; Т. 4. С. 761–763. № 1505а, 1517; Рус. мон-ри: Искусство и традиции: Альбом / ГРМ. СПб., 1997. С. 169; *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 110; Иконы Владимира и Суздаля. 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.

ЕФРЕМ, прп., Киево-Печерский (пам. во 2-ю Неделю Великого поста — в Соборе всех Киево-Печерских преподобных отцов, 28 сент. — в Соборе Киево-Печерских преподобных отцов, в Ближних пещерах почивающих), пресв. Время жизни неизвестно (в перечне всех святых, в земле Российской просиявших, составленном игум. *Андроником* (*Трубачёвым*), указано, что Е. жил предположительно в XIII в.; см.: *Миней* (МП). Май. Ч. 3. С. 364). Сведения о Е., очевидно, восходят к «Тератургиме» инока Киево-Печерского мон-ря *Афанасия Кальнофойского* (К., 1638), где указано, что нетленные мощи Е. в священническом облачении находятся в Антониевых (Ближних) пещерах напротив мошей при *Илии Муромца*. На последующих планах XVII–XIX вв. занимающие это место мощи обозначены как принадлежащие прп. *Исаакию* затворнику. Общецерковное почитание Печерским преподобным установлено указами Синода 1762, 1775 и 1784 гг., согласно которым разрешалось печатать службы им и вносить их имена (в т. ч. Е.) в общецерковные московские месяцесловы. В 1843 г. установлено празднование Собору всех Киево-Печерских преподобных отцов и Собору всех святых, в Малой России просиявших. В 1886 г. празднование Собору преподобных отцов Ближних пещер было перенесено на 28 сент. (ранее память праздновалась в субботу после Воздвижения Креста Господня, т. е. после 21 сент.). Е. как священник упоминается вместе с прп. *Пименом* постником († после 1114) в 4-м тропаре 9-й песни канона преподобным Киево-Печерским отцам, в Ближних пещерах почивающим. Святые прославляются как «добрая маслина, ихже дарованием благодати умастившеся, благодарят вернии и славословлению выну всех Творца величают» (*Миней* (МП). Сент. С. 829). В агиографических справочниках XIX — нач. XX в. память Е. указывается под 21 (Н. П. *Барсуков*) или 22 сент. (архиеп. *Сергий* (*Спаский*)).

На иконе «Собор Киево-Печерских святых» 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]) преподобный с именем Ефрем изображен дважды: как средовек с небольшой русой бородой, в монашеской мантии и куколе — в левой группе

святых (5-й слева в 3-м ряду, рядом с прп. Пименом) и как старец в клобуке, с длинной узкой бородой — в правой части композиции (2-й от центра в 6-м ряду). Возможно, именно Е. представлен на иконе 1-й пол. XIX в. из старообрядческой моленной на Волковом кладбище в С.-Петербурге (ГМИР) в группе преподобных справа во 2-м ряду в рясе и мантин, с клобуком на плечах, с округлой бородой, надпись: «п. Ефремъ печер.». Лит.: Барсуков. Источники агнографии. Стб. 202; Леопид (Кавелин). Св. Русь. С. 30; Димитрий (Самбикин). Месяцеслов. Сент. С. 163; Сергей (Спаский). Месяцеслов. Т. 3. С. 659; Дива печер лаврських. К., 1997. С. 130; Филарет (Гумилевский). РСв. 2008. С. 528.

ЕФРЕМ († 28.01.1053 (?), г. Нов. Торж, ныне Торжок Тверской обл.), прп. (пам. 28 янв., 11 июня, в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Новгородских святых, в воскресенье перед 28 июля — в Соборе Смоленских святых, в воскресенье после 29 июня — в Соборе Тверских святых), Новоторжский, основатель новоторжского во имя св. князей Бориса и Глеба муж. мон-ря.

Источниками сведений о Е. и его почитании является Житие святого, а также составленные в XVII в. Сказание о мощах, Похвальное слово и Сказание о перенесении мощей Е. в 1690 г. Из этих сочинений наиболее широкое распространение в списках получило Житие. По сообщению редакции Жития, созданной в XVII в., древнейшее жизнеописание святого, хранившееся в Борисоглебском монастыре, было увезено тверичами во время захвата Торжка войсками вел. кн. Михаила (вел. кн. св. *Михаила Ярославича*, разорившего Торжок в 1315, или его внука вел. кн. св. *Михаила Александровича*, захватившего город в 1372). Поскольку иноки Борисоглебского мон-ря жили «в велицей нищете», они не смогли «преподобного жития искупити», во время последовавшего за этими событиями пожара в Твери рукопись сгорела. Новая редакция Жития Е. была составлена в посл. трети XVI в., после обретения 11 июня 1572 г. мощей святого, иером. Иоасафом из *Юрьева новгородского муж. мон-ря*. В данной редакции жизнеописание Е., основанное во многом на повествовании *Киево-Печерского патерика*, дополнено рассказами о чудотворениях Е., где упомянуты жители Торжка кон. XV — 1-й пол. XVI в., местные вотчинники, новоторжские и новгородские



Прп. Ефрем Новоторжский.
Икона. Посл. треть XVII —
нач. XVIII в.
(ц. арх. Михаила в Торжке)

помещики, происходившие преимущественно из Москвы (напр., князья Хованский и Путятин-Друцкий; то обстоятельство, что в записях чудес фигурируют московские по происхождению помещики, связано, по-видимому, с переменами в среде новгородских покровителей мон-ря после присоединения Новгорода к Русскому гос-ву в 1478), известный опричник Деменша Черемисинов и др. Повествование о чудесах содержит ряд уникальных известий о жизни Торжка и России в кон. XV—XVI в., оно также свидетельствует о традиции почитания Е. в Торжке до обретения мощей (ряд описанных в Житии чудес связан с наказанием святым помещиков или царских слуг, жестоко обращавшихся с зависимыми от них людьми).

В XVII в. Житие в редакции иером. Иоасафа подверглось переработке. По-видимому, это было связано с событиями *Смутного времени*, когда интервенты разграбили Торжок и уцелел только монастырский Борисоглебский собор, где почитали мощи Е., что было воспринято современниками как заступничество святого. В сер. XVII в. Житие было дополнено Похвалой святому и записью новых чудес, последнее из к-рых да-

тируется 1647 г., некоторые списки Похвального слова содержат чудо, относящееся к 1681 г. Краткое Житие Е. было написано для издания Пролога в 1661 г. (*Кучкин В. А.* Первые издания русских Прологов и рукописные источники издания 1661—1662 гг. // Рукописная и печатная книга. М., 1975. С. 142—143). В 1744 г. в Москве было опубликовано Житие Е. и служба ему, составленные, по-видимому, на основании 3 списков Жития XVII в. из Борисоглебского монастыря. Сказание о мощах, Похвальное слово и Сказание о пе-



Прп. Ефрем Новоторжский.
Фрагмент иконы
«Новгородские чудотворцы».
Иконописец свящ. Георгий Алексеев.
1726 г. (ГИМ)

ренесении мощей Е. в 1690 г. представлены немногочисленными списками XVII—XVIII вв.

Биография. Согласно Житию, Е. был «родом угрин» (венгр), служил конюшим у ростовского кн. св. Бориса (см. *Борис и Глеб*), к дружине к-рого принадлежал также брат Е. св. *Георгий Угрин*. В 1015 г. на месте гибели кн. Бориса на р. Альте Е. нашел отсеченную голову брата, к-рый погиб, защищая сюзерена. Как реликвию Е. хранил голову св. Георгия всю жизнь. Е. удалился из Киевской земли в Верхневолжье, где на берегу р. Тверцы заложил деревянный храм буд. Борисоглебского мон-ря. Житие сообщает, что в 1038 г. Е. вместе со своим учеником и келейником прп. *Аркадием Новоторжским* и др. монахами воздвиг в Нов. Торге каменный собор во имя св. князей Бориса и Глеба. Рядом с храмом стоял устроенный святым ранее странноприимный дом, при храме образовался

мон-рь, Е. стал его настоятелем. Перед смертью святой из камня высек гроб, в к-ром завещал похоронить себя вместе с головой св. Георгия. По сообщению Жития, Е. был погребен в Борисоглебской ц.

Житие Е. содержит ряд неточностей. По археологическим данным, каменный собор в Торжке был построен во 2-й пол. XII в., хотя в районе мон-ря ученые находили предметы XI в., а наиболее ранние образцы лепной керамики датируются IX–X вв. (*Мальгин П. Д. Древний Торжок: Ист.-археол. очерки.* Калинин, 1990. С. 49). Строительство каменного собора в Борисоглебском мон-ре во 2-й пол. XII в. может говорить о достаточно древнем происхождении обители, которая к тому времени стала, очевидно, играть заметную роль в церковной жизни Новгородской земли. Анахронизмом является указание Жития на то, что Е. был архимандритом Борисоглебского мон-ря (такой статус настоятели этой обители получили не позднее 1572).

Почитание. 11 июня 1572 г. по благословению Новгородского архиеп. *Леонида* произошло обретение мощей Е., оказавшихся нетленными; в гробу находилась также голова св. Георгия Угрина, позднее она хранилась на раке преподобного. Е. был канонизирован к местному почитанию при митр. *Дионисии* (1581–1587), тогда же была составлена служба преподобному, древнейшие списки которой относятся к кон. XVI в. (*Барсуков.* Стб. 197). Почитанию Е. способствовало образование в 1576 г. Тверского удела царя и вел. кн. *Симеона Бекбулатовича*. В состав его

гласно краткому летописцу Торжка XVII в., 2 окт. 1617 г. город был изобавлен от войска смоленского сына боярского И. Мещеринова, вместе с «литовскими людьми» напавшего на Торжок. Город не был взят благодаря заступничеству «преподобного отца нашего Ефрема архимандрита, Новоторскаго чудотворца» (*Станиславский.* С. 236). Сведения о почитании Е. в Торжке в нач. XVII в. отразились в писцовых книгах Торжка и его посада, составленной в 1625/26 г. П. Д. Нарбековым и др. Согласно этому источнику, в Борисоглебской ц. один из приделов был освящен «во имя преподобного чудотворца Ефрема» (есть сведения об устройении этого придела в 1577, при архим. Мисаиле), там стояла рака с мощами Е. В посвященном святому приделе имелся «образ местной Ефрема чудотворца на золоте, венцы окладные». В Борисоглебской ц. наряду с иконами равноап. кн. *Владимира (Василия) Святославича* и святых

монастырю принадлежала Вознесенская ц. На одной из ее икон были изображения «Олексея митрополита да преподобного Ефремия, Новоторскаго чудотворца» (Писцовая книга г. Торжка и посада 7133 (1625) г. // Памятная книжка Тверской губернии на 1865 г. Тверь, 1865. Отд. 4. С. 24–27).

В 1621 г. по указанию патриарха *Филарета (Романова)* было установлено празднование памяти Е. в московском Успенском соборе 26 янв., однако после смерти первосвященителя оно было отменено (не позднее 1634). В описании келейной казны патриарха Филарета 1630 г. упоминаются стихиры и канон Е. (*Дмитрий (Самбикин).* Месяцеслов. С. 208). Служба Е. в Уставах помещалась под 28 янв. В издании Устава 1641 г. общецерковное празднование памяти Е. было отменено, указано отправлять его в Борисоглебской обители и там, «где рассудит епископ» (см.: *Он же.* 1991. С. 86. Примеч. 1).

В «Палинодии» *Захарии (Копыстенского)* 1621 г. есть запись о памяти Е.



Митра и богослужебные сосуды, к-рыми, по преданию, пользовался прп. Ефрем. Фотография. 1901 г. (ТГОМ)

28 янв. с пометой: «новый чудотворец» (РИБ. Т. 4. Стб. 851). В Месяцеслове *Симона (Азарьина)*, составленном в сер. 50-х гг. XVII в., приведено 2 дня памяти «Ефрема, Новоторскаго чудотворца»: 28 янв. (день кончины, в качестве года смерти указан 6543 (1035)) и 11 июня (обретение мощей) (РГБ. Ф. 173. МДА. № 201. Л. 310 об., 320). В 1675/76 г. в Борисоглебской ц. Новоторскаго монастыря были устроены 2 каменных придела, один из к-рых, как и прежде, был посвящен Е. В 1690 г. состоялось перенесение мощей преподобного (возможно, в новую раку).

К сер. XVIII в. древняя Борисоглебская ц. обветшала и по решению Свящ. Синода в 1784 г. была разобрана. В 1796 г. совершилось освящение новопостроенного Борисоглебского собора, возведенного на средства, пожертвованные имп. *Екатериной II*. К освящению собора императрица прислала ризы с епитрахилью из золотой парчи, 3 одежды на 3 престо-



Рака прп. Ефрема Новоторскаго в соборе Борисоглебского мон-ря в Торжке. Фотография. 1901 г. (ТГОМ)

ладений вошел Торжок, церкви и мон-ри к-рого стали пользоваться его вниманием и покровительством. Ряд чудес связан с заступничеством Е. за Торжок в Смутное время. Со-

суглебской ц. числился «покров плещница, а на нем образ шит преподобнаго чудотворца Ефрема», а по его краям «шит тропарь и кондак». На посаде Торжка Борисоглебскому



ла, одежду на жертвенник и покров на мощи Е. Основателю обители был посвящен правый придел нового храма. В 1839–1840 гг. в соборе шли ремонтные работы, после чего он был вновь освящен, придел во имя Е. сохранился. Мощи Е. почивали в центре Борисоглебского собора, на правой стороне, в серебряной позолоченной раке под бронзовой сенью, украшенной венецианским бархатом с золотой бахромой и кистями. В XIX в. в монастырской ризнице хранились деревянные богослужебные сосуды, к-рые, по преданию, употреблял Е. В 1893 г. Тверской архиеп. *Савва (Тихомиров)* обратился в Синод с ходатайством об установлении общецерковного празднования памяти Новоторжских чудотворцев Е. и Аркадия и о внесении их имен в Типикон, Следованную Псалтирь и др. богослужебные книги. Ходатайство было передано Владимирскому архиеп. *Сергию (Спасскому)*, давшему отрицательный отзыв, в силу чего Синод определением от 19 февр. 1897 г. постановил оставить в силе существовавший порядок местного чествования Новоторжских чудотворцев. В XIX в. в день памяти Е. 11 июня в Торжке совершался перед литургией крестный ход из Спасо-Преображенского собора по городу, после литургии — крестный ход с мощами Е. вокруг монастырского Борисоглебского собора. 26 сент. 1900 г. по ходатайству Тверского архиеп. Димитрия (Самбикина) Синод разрешил ежегодно совершать крестный ход с иконой Е. из Борисоглебского мон-ря и ближайших к нему храмов Торжка к «святому Семену» — бывш. монастырскому храму «на Дорогоще» на территории совр. дер. Семёновское. Ежегодно мощи святого 15 сент. переносились из холодного Борисоглебского собора в теплую монастырскую ц. в честь Введения во храм Пресв. Богородицы, 1 мая святыня возвращалась в Борисоглебский собор.

5 февр. 1919 г. мощи Е. были вскрыты, в 1931 г. изъяты из Борисоглебского собора, их дальнейшая судьба неизвестна. Восстановление общецерковного почитания Е. совершилось включением его имени в Собор Тверских святых, празднование к-рому было установлено по инициативе архиеп. Калининского и Кашинского *Алексия (Коновлёва)* в 1979 г. Ист.: Житие Ефрема Новоторжского. М., 1774; РИБ. Т. 4. Стб. 851; *Пономарев А. И.* Па-

мятники древнерус. церк.-учительной лит-ры. СПб., 1898. Вып. 4: Слав.-рус. Пролог. С. 27–29; Грамоты новоторжского муж. Борисоглебского мон-ря. Тверь, 1903; *Будовниц И. У.* Повесть о разорении Торжка в 1315 г. // ТОДРЛ. 1960. Т. 16. С. 449–451; *Станиславский А. Л.* Краткий летописец Торжка XVII в. // Летописи и хроники: Сб. ст., 1984 г. М., 1984. С. 235–236; Описание о российских святых. С. 182–183; Памятники лит-ры Др. Тveri / Сост.: В. З. Исаков. Тверь, 2002. С. 77–80, 192–197. Лит.: СИСПРЦ. С. 96–97; *Р-н Н.* Очерк Торжка // Памятная книжка Тверской губернии на 1865 г. Тверь, 1865. Отд. 3. С. 80–81; *Некрасов И. С.* Зарождение нац. лит-ры в Сев. Руси. Ол., 1870. Ч. 1. С. 31–32; *Ключевский.* Древнерусские жития. С. 335–336, 371; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 195–197; *Колосов И., свящ.* Новоторжский Борисоглебский мон-рь. СПб., 1890. Тверь, 1913; *Леонид (Кавелин), архим.* Св. Русь. № 495. С. 124–125; *Димитрий (Самбикин), архиеп.* Месяцеслов. Вып. 5. С. 207–209; *он же.* Монастыри и приходские церкви Торжка и их достопримечательности. Тверь, 1903; *он же.* Тверской патерик. Тверь, 1991^р. С. 85–87; Прп. Ефрем архимандрит и Аркадий, ученик его, Новоторжские чудотворцы. Тверь, 1895; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 24–25; *Ливотов Е.* Ефрем // ПБЭ. Т. 5. Стб. 533–535; *Голубинский.* Канонизация святых. С. 117, 416–417; *Шамурины Ю. и З.* Калуга. Тверь. Тула. Торжок // Культурные сокровища России. М., 1913. Вып. 7. С. 65–67; *Дробленкова Н. Ф.* Житие Ефрема Новоторжского // СККДР. Вып. 1. С. 148–150; *Феринц И.* Моисей Угрин и его братья // Studia Slavica. Bdprst., 1993. S. 19–25; *Лопатина Н. А.* Краеведческий альманах № 4: Мат-лы по истории новоторжского Борисоглебского мон-ря. Тверь, 2004; *Творогов О. В.* О «Своде древнерусских житий» // Рус. агиография: Исслед., публикации, полемика / Отв. ред. С. А. Семьячко. СПб., 2005. С. 28; *Викторов В. В.* Житие прп. Ефрема Новоторжского в фондах НИОР РГБ // Зап. ОР РГБ. М., 2008. Вып. 53. С. 61–68.

А. В. Кузьмин

Иконография. Описание внешнего облика Е. содержится во мн. иконописных подлинниках XVII–XIX вв. под 28 янв. и 11 июня (см.: *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 2. С. 108–109). Наиболее раннее из них — в рукописи 2-й четв. XVII в. в особом перечне «новых чудотворцев»: «Сед, власы просты, схима на плечах, а брада аки Семиона Столпника» (РНБ. О. XIII. 11. Л. 251). Преподобный сравнивается гл. обр. со свт. Николаем Чудотворцем: «Сед, брада доле Николины, на главе схима, в руке держит церковь» (посл. четв. XVII в.: ИРЛИ (ПД). Бобк. № 4. Л. 71 об.; см. также: *Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 58, 259–260; *Большаков.* Подлинник иконописный. С. 69, 106); «подобием что Никола, на главе схима, в руках церковь» (кон. XVIII в.: БАН. Строг. № 66. Л. 114 об.); «в схиме, брада доле Николины, корчевата, в руках церковь, бос» (40-е гг. XIX в.: ИРЛИ (ПД). Ф. Отд. поступления. Оп. 23. № 294. Л. 58 об.). В подлиннике 30-х гг. XIX в. святой указан дважды, под 28 янв. в тексте отмечено, что «брада менши Златоустовой», на полях припис-

ка: «Николиной» (ИРЛИ (ПД). Перетц. № 524. Л. 117 об., 171). Т. о., характерной особенностью иконографии Е. является изображение модели храма в его руке или руках (очевидно, построенный им собор блтв. князей Бориса и Глеба в Нов. Торге).

В иконописных руководствах нач. XX в. образ Е. был дополнен национальными чертами: «Типа венгерского, с багроватым цветом тела, старец; одежды преподобнической, в епитрахили, как архимандрит. В руках модель церкви, как у устроителя храма и монастыря. Можно писать ему хартию, по житию: «Оставив свой болгарский сан и дом, воздвиже храм во имя государей своих, с[в]я[т]ых Бориса и Глеба, и множество иноков собрав, обитель устрои, довольно в посте и молитвах потрудився»» (*Фартусов.* Руководство к писанию икон. С. 170–171).

Ранние известные изображения Е. относятся к XVII–XVIII вв. Из новоторжского Борисоглебского мон-ря происходили 2 лицевых покровов на мощи Е., один из них — 1644 г., вклад Ф. С. Куракина (*Жизневский.* 1888. № 539, 540). Икона Е. (в монашеском одеянии, с одноглавой белой церковью в руке) и свт. Николая Чудотворца в молении Спасу Емануилу в облачном сегменте, нач. XVIII в., происходит из ц. во имя арх. Михаила (Благовещенской) в Торжке (в наст. время в собрании ЦМиАР). Подобный извод мог быть основой для составления текста иконописных подлинников. В ц. во имя арх. Михаила находится единственный ростовой образ Е. посл. трети XVII — нач. XVIII в. (с поздними поновлениями) — в схиме, с куколем на голове и разведенными в стороны руками, десницей благословляет именованно, в левой руке — модель храма своеобразной архитектуры. Личное исполнено в «живоподобной» манере, борода небольшая, слегка раздвоенная на конце, с вьющимися прядями и проседью; на верхнем поле — образ Спасу Емануила. Образ аналогичного извода («древняя икона» святого в окладе, с цатой) воспроизведен на хромолитографии 1882 г. (московская мастерская Д. Гаврилова, РГБ, со штампом б-ки Румянцевского музея).

Наиболее распространенный иконографический извод — преподобные Е. и Аркадий Новоторжские на фоне Борисоглебского мон-ря в Торжке. В 1720 г. пономарь ц. во имя ап. Филиппа в Торжке иконописец Е. Ф. Недоносков написал икону преподобных в молении Спасителю с панорамой Борисоглебского мон-ря (с обозначением всех зданий) и пейзажем с видом Торжка, к-рая в посл. хранилась в Тверском музее (*Жизневский.* 1888. № 59; *Уваров А. С.* Икона преподобных Ефрема и Аркадия, Новоторжских чудотворцев // *Он же.* Сб. мелких трудов. М., 1910. Т. 1. С. 152–153. Табл. 86, 130). Существует 2 прориси с икон XVIII в.



с близким типом изображения, Е. представлен с небольшой бородой и кудрявыми волосами по краю куколя (*Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 238–241*).

Такие иконы — фигура Е. помещена слева — получили большое распространение в XIX в., как, напр., образ, созданный в Торжке во 2-й пол. XIX в. (с частицей св. мощей), — седобородый Е. держит игуменский жезл, вид Борисоглебского собора точно воспроизводит здание 1785–1796 гг., икона в серебряном окладе посл. трети XIX в. (обе из ц. во имя арх. Михаила в Торжке) — Е. поднял к груди руку с четками, образ ок. 1883 г. (ЦМиАР). Иногда вверху помещался образ Божией Матери (икона-пядинца 1-й пол. XIX в. из иконостаса ц. во имя арх. Михаила в Торжке). К небольшим паломническим реликвиям относятся иконы Е. и прп. Аркадия с условным видом монастырского собора и образом Спаса Нерукотворного вверху, писавшиеся нередко на золотом или серебряном фоне, иногда Е. указывает на церковь, держит в руке развернутый свиток (кон. XIX — нач. XX в., ЦМиАР, ТКГ, ц. во имя арх. Михаила, частные собрания). На обороте одной из икон (ок. 1890, собор Св. Троицы («Белая Троица») в Твери) имеется надпись — благословение архим. Макария М. И. Масленникову «за живое участие при издании книжки о Новоторжском Борисоглебском монастыре» 28 дек. 1890 г.

В соборе Св. Троицы («Белая Троица») в Твери в юж. приделе во имя Е. и прп. Аркадия находится храмовый образ, прописанный в кон. 60-х — нач. 70-х гг. XX в. Изображения преподобных включены



Преподобные Ефрем и Аркадий
Новоторжские и св. князья Борис и Глеб.
Икона. 1-я пол. XIX в. (ТКГ)

в роспись главного алтаря (40-е гг. XX в., поновление в кон. XX в.), в стенопись свода летней части церкви (сер. XIX в., поновление в кон. XX в.), юж. придела над ракой прп. Макария Калязинского

(50–60-е гг. XX в., поновление в 2007), написаны в древнерус. стилистике на внешней стене собора со стороны апсиды придела. Иконы Е. и прп. Аркадия имеются в ц. прор. Илии в Старице, в кладбищенском храме Спаса Нерукотворного в Бежецке (с частицей мощей) и др. Существует акварельный рисунок 1865 г. П. Вавулина (ТКГ) с видом Новоторжской обители и образами 2 ее св. покровителей.

Кроме того, был разработан извод с изображением 4 местных Новоторжских святых: Е., прп. Аркадия, блгв. кн. Георгия Утрина и блгв. кнг. Иулиании (1797, ТКГ). На нек-рых иконах Новоторжские преподобные (Е. с храмом в руке) представлены вместе с блгв. князьями Борисом и Глебом (1-я пол. XIX в., ТКГ). На др. иконе Е. (слева, в руках жезл и развернутый свиток с текстом: «Братие, покаряйтесь благоверным Царем и великим князем») показан вместе со свт. Николаем Чудотворцем и с прп. Нилом Столобенским (посл. треть XIX в., новоторжский Борисоглебский мон-рь). Икона Е. и прп. Нила Столобенского нач. XIX в. в 2007 г. находилась в местном ряду иконостаса Богоявленского собора Ниловой Столобенской пуст. Образ Е. вводился в состав избранных святых, напр. на иконе 2-й трети XIX в. из Торжка с Деисусом и евангелистами (Е. с посохом в деснице слева в 1-м ряду вместе с прп. Аркадием, в центре — свт. Николай Чудотворец); в верхнем ряду среди полуфигур — на иконе «Введение Богородицы во храм, с ангелами, избранными сюжетами и святыми» XIX в. (обе в собрании ТКГ). В это время бытовали и единичные иконы Е., а также списки ранних произведений (ТКГ).

Уникальная икона Е. с 30 клеймами жития 1712 г., находившаяся в соборе Борисоглебского мон-ря справа от входа, запечатлена на фотографии 1901 г. (ТГОМ). Е. представлен в куколе, с одностолпным храмом в правой руке и развернутым свитком в левой, на фоне обители, в верхних углах — Спаситель и Богородица, внизу слева — принадлежащий преподобный, справа клеймо с текстом. На других фотографиях интерьеров собора (ТГОМ): шитый иррациональный образ Е. в рост; в схиме и куколе на крышке раки; изображение Е. и прп. Аркадия на хоругви; фигура Е. с посохом в росписи на восточной стене возле раки (возможно, сохр. фрагментарно). Среди уцелевших фрагментов росписи монастырской надвратной ц. в честь Спаса Нерукотворного (1804–1811?) предположительно можно выделить образ Е. Очевидно, в обители имелись и др. изображения Е. XVIII — нач. XX в.

В монументальной живописи образ Е. (с моделью храма в руке) встречается в росписи Успенского собора ТСЛ 1684 г. на сев. грани юго-зап. столпа (поновле-

на мастерской Н. М. Сафонова в 1859, 1865–1866). Образ Е., исполненный в академической манере, был помещен в алтарной арке придела блгв. кн. Александра Невского храма Христа Спасителя в Москве, рядом с прп. Ефремом Переяславским — роспись 70-х гг. XIX в. худож. В. Д. Фартусова по эскизам Н. А. Лаврова (*Мостовский М. С. Храм Христа Спасителя / [Сост. заключ. ч. Б. Споров]. М., 1996^н. С. 76*). Среди подвижников XI в. Е. изображен в стенописи галереи рус. святых, ведущей в пенечную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (живопись кон. 60-х — 70-х гг.



Преподобные Ефрем и Аркадий
Новоторжские.
Икона. 2-я пол. XIX в.
(ц. арх. Михаила в Торжке)

XIX в. работы иеродиаконів Пансия и Анатолия, поновлена в 70-х гг. XX в.).

Один из ранних примеров изображения Е. в произведениях декоративно-прикладного искусства — гравировка с чернью в овальном медальоне на серебряном наперном кресте (1776–1788, ТГОМ; см.: *Бушлякова В. А. Крест архим. Феофилакта // Календарно-хронологическая культура и проблемы ее изучения: К 870-летию «Учения» Кирика Новгородца: Мат-лы науч. конф., Москва, 11–12 дек. 2006 г. М., 2006. С. 86–88*). К юбилею преставления святого в 1903 г. были изготовлены памятные жетоны с фронтальной полуфигурой Е. на лицевой стороне и видом Борисоглебского собора на обороте (частное собрание). Тогда же (цензорское разрешение от 30 апр. 1902) в мастерской Е. И. Фесенко в Одессе напечатаны хромолитографии «Предсмертное завещание братии преподобным Ефремом, Новоторжским чудотворцем» (РГБ, новоторжский Борисоглебский монастырь, ц. во имя арх. Михаила в Торжке). Святой показан сидящим в келье, он указывает прп. Аркадию и монахам на голову своего брата св. страстотерца Георгия Утрина, рядом книга и четки, вверху — подробный текст о поучениях

и завещании Е. В 50-х гг. XIX в. хромотография была повторена львовскими художниками в росписи на зап. стене притвора ц. во имя арх. Михаила в Торжке.

Образ Е. часто вводился в композицию «Собор Новгородских святых», особенно на ранних иконах, в частности на «старинной» иконе с образом Софии, Премудрости Божией, «в ризнице Черниговской кафедры», в 3-м ряду (Барсуков. Источники агиографии. Стб. 134; описание иконы: *Филарет (Гумилевский)*. РСв. Май. С. 96–97). Предположительно Е. (или прп. Ефрем Перекомский) представлен в правой группе на иконе кон. XVII в. (СПГИАХМЗ, см.: Иконы Сергиево-Посадского музея-заповедника: Новые поступления и открытия реставрации: Альбом-кат. Серг. П., 1996. Кат. 26). Его изображение в куколке, с небольшой бородой находится в 3-м ряду левой группы (3-й слева, надпись: «пр Ефреми») на иконе «Чудотворные иконы и Новгородские святые» 1721 г. из собрания Успенских (ГЭ, см.: *Косцова А. С., Побединская А. Г.* Рус. иконы XVI – нач. XX в. с изображением монастырей и их основателей: Кат. выст. / ГЭ, СПб., 1996. С. 59, 136. Кат. 54). Е. написан



Преподобные Ефрем и Аркадий,
мч. Георгий Угрии и блв. кнг. Иулиания,
Новоторжские.
Икона. 1797 г. (ТКГ)

на иконах «Новгородские чудотворцы» свящ. Георгия Алексеева 1726 и 1728 гг. (ГИМ, ГТГ), на прориси с иконы Собора Новгородских чудотворцев, предстоящих Софии, Премудрости Божией, XVIII в. – 1-м к центру в 4-м ряду справа (Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 398–399, 618–619).

В составе Собора русских святых образ Е. введен во 2-й ряд правой группы преподобных на поморских иконах: кон. XVIII – нач. XIX в. (МИИРК, надпись: «пр(д)б Ефремъ новоторжскій»); 1814 г. письма Петра Тимофеева из собрания ЦАМ СПбДА (ГРМ; прорись – Марке-

лов. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 454–455) – со свитком в правой руке, надпись: «п ефремъ новгород(и)»; 1-й пол. XIX в. из дер. Чаженьга Каргопольского р-на Архангельской обл. (ГТГ – *Icones russes: Les saintes / Fondation P. Gianadda. Martigny (Suisse); Lausanne, 2000. P. 142–143. Cat. 52*). На иконе нач. XIX в. из Черновицкой обл. (НКПИКЗ) Е. показан в 6-м ряду 5-м справа с моделью храма в руках, наименован новгородским («Прп(д) Ефремъ Нов(г)о»). Святой представлен дважды, в правой группе преподобных в 1-м и последнем рядах на иконе 1-й пол. XIX в. из старообрядческой молельной на Волковом кладбище в С.-Петербурге (ГМИР). На иконе «Образ святых Российских чудотворцев» сер. – 2-й пол. XIX в. (ГТГ, см.: *Ibid. P. 144–147. Cat. 53*) Е. написан средовеком, со свитком в левой руке, в 4-м ряду крайним слева.

Е. изображен среди Тверских чудотворцев на иконах «Все святые, в земле Русской просиявшие» 1934 г. (железный образ свт. Афанасия (Сахарова)), нач. 50-х гг., кон. 50-х гг. XX в. письма мон. *Иулиании (Соколовой)* (ризница ТСЛ, СДМ, см.: *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239) и их совр. повторениях (храм Христа Спасителя, ц. Воскресения Христова в Сокольниках, ц. свт. Николая в Клённых в Москве). Рисунок для Минеи МП, выполненный прот. Вячеславом Савиных и Н. Д. Шелягиной, представляет Е. в рост, в схиме, с куколком на голове, с небольшой кудрявой бородой, в молении (Изображения Божией Матери и святых Правосл. Церкви. М., 2001. С. 148).

В храмах Тверской епархии находится много икон Е. (как правило, с моделью храма в руке), написанных в кон. XX – нач. XXI в. В частности, во Введенской ц. новоторжского Борисоглебского монастыря почитается аналойный прямолинейный образ Е. с частицей св. мощей, на др. иконе святой представлен в рост, вместе с прп. Аркадием, предстоящим Спасу Нерукотворному. Е. изображается также в совр. композициях Собора Тверских святых (обычно в 1-м ряду 2-м справа, с моделью храма на покровенной руке), напр. на иконах нач. 90-х гг. XX в. из тверского собора Св. Троицы («Белая Троица»), 2001 г. из кафедрального тверского Воскресенского собора.

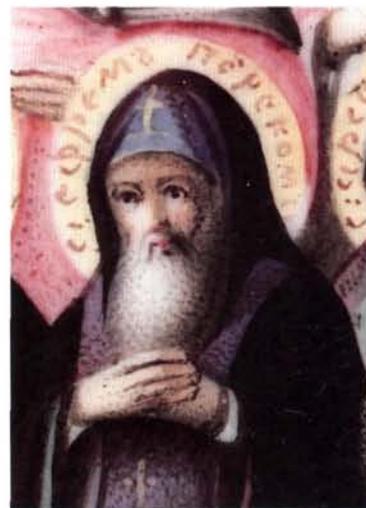
Лит.: *Жизневский А. К.* Описание Тверского музея. М., 1888. № 59, 539, 540; *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 238–241, 398–399, 454–455, 618–619; Т. 2. С. 108–109; *Кочетков.* Словарь иконописцев. С. 437.

Я. Э. З.

ЕФРЕ́М (Евстафий; † 1486, Перекомский (Перекопский) Николаевский мон-рь), прп. (пам. 26 сент., 16 мая, в 3-ю Неделю по Пятидесятнице – в Соборе Новгородских свя-

тых, в воскресенье после 29 июня – в Соборе Тверских святых), Перекомский (Перекопский), Новгородский, игум. Перекомского Николаевского мон-ря.

Житие. Основные сведения о Е. содержатся в Житии святого, сохра-



Прп. Ефрем Перекомский.
Фрагмент эмалевой иконы
«Собор Новгородских святых». 1866 г.
(СПГИАХМЗ)

нившимся в 2 редакциях: основной и проложной. Вопрос о времени составления основной редакции (известна в 4 списках XVIII–XIX вв.) по-разному решался исследователями. В Житии указывается, что оно было написано учеником Е. игум. Романом. Однако исследователи, выделяя в тексте многочисленные анахронизмы, ставят под сомнение раннее создание Жития. В. О. Ключевский, а вслед за ним и др. исследователи полагали, что Житие Е. было написано в сер. XVI в. (ок. 1554 игуменом Перекомского мон-ря был Роман; при этом Ключевский, не доверяя сообщению Жития Е. о кончине святого в 1486, полагал, что преподобный умер в нач. XVI в.). По мнению Н. А. Охотиной-Линд, сочинение было создано во 2-й пол. XVII в., когда Перекомский мон-рь был возрожден (*Охотина-Линд.* 1996. С. 56–57). Основная редакция Жития Е. была составлена на основе Жития прп. Александра Свирского (написано в 1545), почти полностью вошедшего в посвященный Е. текст, и Жития прп. Саввы Вишерского (создано *Пахомием Логофетом* между 1464 и 1470). Житие прп. Саввы стало источником проложной редакции Жития Е. (известна в единственном списке – ЯИАМЗ. № 15544. Л. 243–243 об.,

1807 г.), через службу прп. Савве, оказавшую влияние на службу Е.

Биография. Согласно Житию, родители Е., в миру носившего имя Евстафий, Стефан и Анна, жили в Кашине, недалеко от жен. монастыря в честь Успения Пресв. Богородицы (имя отца, по-видимому, заимствовано из Жития прп. Александра Свирского). Склонный к уединению, Евстафий в юные годы оставил родительский дом и поселился в *Макариевом калязинском во имя Св. Троицы мон-ре*. Родители хотели, чтобы сын вернулся домой, но по убеждению преподобного сами оставили мир и приняли монашество. Пробыв в обители 3 года, святой по откровению свыше ее оставил и, как сообщает Житие, ушел в *Саввин Вишерский муж. мон-рь*. Там в 1437 г. в возрасте 25 лет принял постриг. Предание называет Е. учеником прп. Саввы Вишерского. Эти сведения, вероятно, основаны на Житии прп. Саввы, где упоминается его ученик Ефрем, к-рый вместе с преподобным участвовал в создании Вишерского мон-ря (прп. Савва поселился на р. Вишере, по-видимому, в 1414–1415) и после кончины прп. Саввы (1 окт. 1461) вместе с его учеником Андреем по завещанию наставника принял руководство братией. Однако отождествить Е. с учеником прп. Саввы, управлявшим после 1461 г. Вишерским монастырем, трудно, поскольку в 1414–1415 гг. Е. в соответствии с хронологией Жития был ребенком и не мог выполнять поручения прп. Саввы в Новгороде, связанные с устраниваемой Вишерской обителью; кроме того, к 1461 г. Е. уже подвизался в созданном им Перекомском мон-ре. Также не соотносится с Житием Е. известие в «Сказании о Валаамском монастыре» (сер. XVI в.) о создании *Спасо-Преображенского Валаамского мон-ря* пришедшими из Новгорода Е., «иже последи монастырь на Перековском острове на Илмене, велищем озере, съгради», и иноком Сергием (*Охотина-Линд*. 1996. С. 167). По мнению Охотиной-Линд, Валаамский мон-рь был основан не ранее 1388 г. и не позднее 1415 г.

Получив от Бога повеление удалиться в пустынное место, Е. по благословению настоятеля мон-ря (по сведениям Жития Е., прп. Саввы Вишерского) в 1450 г. ушел на оз. Ильмень, к устью р. Верёнды (ныне Веронда), и на берегу р. Чёрной по-



Прп. Ефрем Перекомский.
Фрагмент иконы
«Собор Русских святых».
Кон. XVIII – нач. XIX в. (МИИРК)

ставил келью. Через нек-рое время к нему пришли старец Фома с 2 иноками, собрались др. отшельники. По их просьбе Е. принял в Новгороде от архиепископа (в Житии названного Георгием, по-видимому, правильнее — от свт. *Евфимия II (Вязицкого; 1434–1458)*) рукоположение в священнический сан. Вернувшись из Новгорода, Е. построил храм в честь Богоявления на острове в устье р. Верёнды. Для удобной доставки в мон-рь воды преподобный прокопал в оз. Ильмень проток, отчего обитель получила название Перекомской или Перекомской. Позднее Е. основал каменный храм во имя свт. Николая Чудотворца. Ввиду недостатка строителей он послал к великому князю (по Житию Е., к Василию Иоанновичу, что является анахронизмом, поскольку Василий III правил в 1505–1533) неск. иноков с прошением о присылке каменщиков, после чего в 1466 г. строительство храма было завершено. Между тем есть свидетельства существования в этих местах мон-ря в более ранний период. В Новгородской I летописи младшего извода под 1407 г. сообщается о постройке Спасо-Преображенской ц. и о создании Верёндовского Спасо-Преображенского мон-ря Новгородским архиеп. *Иоанном II (1389–1415)* (НПЛ. С. 400; в позднейшей Новгородской III летописи XVII в. под этим годом говорится о создании каменной ц. Николая Чудотворца — ПСРЛ. Т. 3.

С. 234). Т. о., Е. мог быть не основателем новой обители, но возобновителем монашеской жизни в этих местах.

По Житию Е., святой преставился 16 сент. 1486 (6995) г. в возрасте 80 лет и был погребен в монастырском храме свт. Николая по правую сторону от алтаря. В начале Жития рождение святого отнесено к 1412/13 (6921) г. Хотя последняя дата является ненадежной, поскольку агиограф относит рождение святого ко времени «царя» Василия Иоанновича, митр. всея Руси св. *Фотия* (1408–1431) и Новгородского архиеп. *Евфимия II (Федотова)*. Житие. 2001. С. 163), в соответствии с ней вычисляли дату смерти Е. — 1492 г., часто приводившуюся в лит-ре XIX в. Перед кончиной Е. поручил заботу о мон-ре Новгородскому архиепископу (в Житии назван архиеп. Пимен, занимавший Новгородскую кафедру в 1552–1570). Святой благословил братию выбрать себе настоятеля из 4 своих учеников: «И се, яко видете мя, к концу приближающася, вам же оставляю вместо себе четыре брата: во священноиноцех Романа, Анфеногена, Пафнутия, Макария, и от тех, егоже Бог благословит и архиепискуп Пимен, той вам игумен да будет в мое место» (Там же. С. 182).

Мощи, почитание. Согласно Житию, через 22 года после преставления святого, т. е. в 1508 г. (в Житии ошибочно указывается, что событие это имело место при царе Иоанне Васильевиче и архиеп. Пимене, т. е. в 1552–1570), из-за частых наводнений, грозивших мон-рю разрушением, обитель была перенесена в др. место на берегу оз. Ильмень. Е., явившийся в видении игум. Роману, указал новое место для расположения обители — с. Клинково (или дер. Дубровка; см.: *Секретарь Л. А., Филиппова Л. А.* По Приильменью: Путев. Л., 1991. С. 95–98; *Секретарь Л. А.* К истории трех утраченных новгородских монастырей: Николаевского Мостицкого, Николаевского Верёндовского, Спасского Верёндовского // Новгород и Новгородская земля: История и археология. Новгород, 1996. Вып. 10. С. 216–225). Там, где был первоначально погребен святой, была построена часовня, поскольку все монастырские храмы были разрушены и перевезены на новое место. По-видимому, вскоре, т. е. ок. 1509 г., состоялось обретение и перенесение в мон-рь мощей Е., они

были погребены в Богоявленском соборе. Охотина-Линд обнаружила список Устава 10–20-х гг. XVI в., в святцах к-рого отмечено данное событие: «В той же день [16 мая] пренесение мощем преподобнаго отца нашего Ефрема Перекопского, иже над Верендою рекою жившего» (ГИМ. Син. № 336. Л. 220 об.). В Житии Е. сообщается о перенесении мощей Е. через 22 года после его кончины 16 мая, но событие датировано 1545 (7053) г. (*Федотова*. Житие. 2001. С. 186). С этого дня в мон-ре ежегодно совершалась память преподобного. Всероссийское прославление Е. состоялось на Соборе в 1549 г. (А. Е. Мусин установление литургического празднования Е. относит к 1552–1554; см.: *Мусин А. Е.* «Новые чудотворцы» и проблема авторитета в культуре XVI в. // Рус. искусство позднего средневековья, XVI в.: Тез. докл. Междунар. конф. М., 12–14 янв. 2000 г. СПб., 2000. С. 21–26). Ранее 1628 г. в Богоявленском соборе Перекопского монастыря во имя Е. был освящен придел (впервые упом. в монастырской описи 1628 г.).

В Житии приведены рассказы о прижизненном чуде («о разбойнищех, како подытаем древа усъграши их») и о 10 посмертных чудесах, совершенных святым, из них одно связано с посещением Перекопского мон-ря *Петром I Алексеевичем* в 1702 г. (корабль был принесен бурей к монастырю, после молитв царя к святому буря утихла). Другие датированные чудеса относятся к 1652, 1685/86, 1697, 1699/1700, 1702, 1771 гг., последними изложены «чудеса преподобнаго Ефрема от зубной болезни», датированные 1796 г. Большинство чудес связано с исцелениями и со спасением утопающих.

Служба Е. создана на основе службы прп. Савве Вишерскому, составленной Пахомием Логофетом (*Спаский Ф. Г.* Рус. литург. творчество: По совр. Минеям. П., 1951. С. 215–216). Ок. 1687 г. написано «Слово похвално о житии и о чудесах преподобнаго отца нашего Ефрема Перекопского, Новгородского чудотворца», вошедшее в сб. «Трифологион Новгородских чудотворцов» (РНБ. F.1.729. Л. 328–331), который принадлежит перу новгородского книжника 2-й пол. XVII в. Б. Я. Козынина. Под 16 мая Е. назван в «Палинодии» *Захарии (Копыстенского)* 1621 г. (РИБ. Т. 4. Стб. 853), в Месяцеслове келаря Троице-Сергиева мон-ря *Симона*

(*Азарьина*) сер. 50-х гг. XVII в. (РГБ. МДА. № 201. Л. 317) и в др. святцах 2-й пол. XVII–XVIII в. (см.: *Охотина-Линд*. 1996. С. 58; *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 145, 300), где в качестве даты кончины преподобного часто приводится 6900 г. (дата, очевидно, недописана в отношении сотен, десятков и единиц, что указывает на то, что святой преставился до 1492 (7000), и косвенно подтверждает дату, содержащуюся в Житии Е.). В разд. «Преподобные отцы Новгородские» с датой смерти 6969 (1460/61) г. Е. упомянут в «Описании о российских святых», известном в списках XVIII–XIX вв. (С. 41).

В 1580 и 1611 гг. Перекопский мон-рь был разорен шведами, восстановлен в 1672 г. стараниями боярина Р. Ф. Боборыкина, к-рый приписывал помощи Е. свое чудесное спасение от гибели в р. Москве. В 1764 г. мон-рь был упразднен, в 1796 г. на его место были переведены иноки Николаевского Розважского мон-ря. В 1795 г. в Богоявленском соборе (построен в 1704) над погребением Е. была установлена новая рака, в 1806 г., после завершения строительства нового здания собора, рака была возобновлена, новая рака создана в 1884 г. Мощи святого почивали под спудом в посвященном ему приделе Богоявленского собора.

Перекопский мон-рь был закрыт в дек. 1919 г. Богоявленский храм действовал как приходский до 1930 г., в июле 1932 г. был взорван. Мощи Е. почивают под развалинами собора. Ист.: [*Федотова М. А.*] Житие Ефрема Перекопского // КЦДР: Севернорус. мон-ри. СПб., 2001. С. 161–198.

Лит.: ИРИ. Ч. 3. С. 519; Ч. 5. С. 467–474; *Макарий (Миролюбов)*, архим. Археологическое описание церк. древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. Ч. 1. С. 639–643; СИСПРЦ. С. 98–99; *Филарет (Гумилевский)*. РСв. Сент. С. 158–161; *Ключевский*. Древнерус. жития. С. 263–264; *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 197–198; *Зверинский*. Т. 1. № 416. С. 221, № 588. С. 290; Т. 3. № 1483. С. 38–39; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 50–51; *Димитрий (Самбкин)*. Месяцеслов. Май. С. 68–71 [Библиогр.]; *Голубинский*. Канонизация святых. С. 85, 104; *Будовниц И. У.* Мон-ри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI вв.: (По «житиям святых»). М., 1966. С. 211–213; *Соколова Л. В.* Роман // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 311–313 [Библиогр.]; *Охотина-Линд Н. А.* Сказание о Валаамском мон-ре. СПб., 1996. С. 55–58; *Бобров А. Г.* Монастырские книжные центры Новгородской республики // КЦДР: Севернорус. мон-ри. СПб., 2001. С. 86–87, 108–109; *Федотова М. А.* К вопросу о Житии Саввы Вишерского // ТОДРЛ. 2001. Т. 52. С. 554–556; *Святые Новгородской земли*. Вел. Новгород, 2006. Т. 1. С. 658–666.

А. А. Романова, М. А. Федотова

Иконография. В иконописных подлинниках XVII–XX вв. под 16 мая облик Е., как правило, уподобляется внешности прп. Ефрема Сирина: «Образом аки Ефрем Сирин, схи́ма на плечах» (посл. четв. XVII в. — ИРЛИ (ПД). Бобк. № 4. Л. 111); «сед, брада с Николину, ризы преподобническа, в схиме, аки Сирин» (кон. XVIII в. — БАН. Строг. № 66. Л. 107; см. также: *Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 55, 346; *Большаков*. Подлинник иконописный. С. 99). Иногда встречаются др. варианты: «Рус, брада с Сергиеву, на плечах схи́ма, риза преподобническа» (20-е гг. XIX в. — РНБ. Погод. № 1931. Л. 156); «Аки Димитрий» (40-е гг. XIX в. — ИРЛИ (ПД). Ф. Отд. поступления. Оп. 23. № 294. Л. 157). В подлиннике 1910 г. предписано изображать Е. «типа русского, старец 80 лет, сед, борода малая, круглая; одежды монашеския, на голове схи́ма. Можно ему писать хартию из тропаря: От юности весь Б[о]гови поработился и Того ради любве отечество и род оставил» (*Фартусов*. Руководство к писанию икон. С. 282).

Предположительно Е. изображен на одном из уцелевших фрагментов росписи Троицкого собора Макариева калязинского мон-ря (1654, артель Симеона Аврамова, см.: *Кочетков*. Словарь иконописцев. С. 27–28), где преподобный подвизался в юные годы. Е. представлен в необычном облачении — схимническом куколе и архиерейском омофоре, с округлой седоватой бородой средней величины, надпись утрачена. Фрагмент с образом Е. ок. 1940 г. был снят со стены храма экспедицией ГНИМА, в наст. время — в собрании ГРМ (Рус. мон-ри: Искусство и традиции / ГРМ. СПб., 1997. С. 131), имя святого было зафиксировано в передаточных документах 1941 г.

Сохранилось неск. редких единоличных икон Е. разных изводов. На иконе XVIII в. из собора Рождества Богородицы новгородского Антониева мон-ря (НГОМЗ, икона находилась в киоте на вост. грани сев.-вост. столпа) Е. представлен фронтально по пояс облаченным в коричневую мантию и желтую рясу, с куколем на голове, в левой руке свиток, изображение благословляющей десницы не сохранилось. На иконе кон. XIX в. (НГОМЗ) он написан в рост в правой части композиции, в небольшом повороте влево, обращен в молении к Иисусу Христу в облачном сегменте. Преподобный облачен в подрясник оливкового цвета, темно-коричневую мантию и темно-синий параман, на голове куколь, в левой руке развернутый свиток с текстом: «Не скорбите убо братя моя но посему разумейте а... угод»; надпись на фоне: «пре. Ефремъ Переком. но. чуд.». За фигурой Е. вид основанной им Перекопской обители: одноглавый Богоявленский храм с 3-ярусной колокольней,

каменная ограда с угловыми башнями и проездыными воротами. Икона кон. XIX — нач. XX в. (НГОМЗ) также представляет святого в рост на фоне мон-ря (в левой части условное изображение храма и колокольни), с надписью: «пр. Ефремель Перекомъ».

Изображения Е. (в монашеском облачении, с куколем на голове или на плечах) известны в основном в иконографии «Собор Новгородских святых». Почитаемая «старинная» икона такого извода с образом Софии, Премудрости Божией, находилась «в ризнице Черниговской кафедры», Е. был представлен в 4-м ряду (*Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 134; описание иконы: *Филарет (Гумилевский)*. РСв. Май. С. 96–97). Е. изображен, в частности: предположительно в правой группе на иконе кон. XVII в. (СПГИАХМЗ, см.: Иконы Сергиево-Посадского музея-заповедника: Новые поступления и открытия реставрации: Альбом-кат. Серг. П., 1996. Кат. 26) — в одном ряду с преподобными Саввой Вишерским и Александром Свирским, в куколе, надпись: «ПРП(Д)БНЬИ ЕФРЕМЪ» (м. б., прп. Ефрем Новоторжский?); на образе «Чудотворные иконы и Новгородские святые» 1721 г. из собрания Успенских (ГЭ, см.: *Косцова А. С., Побединская А. Г.* Рус. иконы XVI — нач. XX в. с изображением мон-рей и их основателей: Кат. выст. / ГЭ. СПб., 1996. С. 59, 136. Кат. 54) — в 3-м ряду левой группы, без куколя, с окладистой бородой, надпись на нимбе: «пр Ефремель пр»; на иконе «Новгородские чудотворцы» 1728 г. письма свящ. Георгия *Алексеева* (ГТГ; на прориси с иконы Собора Новгородских чудотворцев, предстоящих Софии, Премудрости Божией, XVIII в. (*Маркелов*. Святыи Др. Руси. Т. 1. С. 398–399, 618–619); на иконе «Новгородские чудотворцы, с ангелом-хранителем и избранными святыми» 1-й пол. XIX в. (НГОМЗ) — справа во 2-м ряду, в схиме и куколе, с раздвоенной на конце седой бородой и кудрявыми волосами (надпись: «пр(д): Ефремель перекомский»); на эмалевом образе Новгородских чудотворцев 1866 г. в оправе мастера К. Рябкова, принадлежавшем свт. *Филарету (Дроздову)*, митр. Московскому (СПГИАХМЗ — *Шитова Л. А.* Рус. иконы в драгоценных окладах: Кон. XVII — нач. XX в. Серг. П., 2005. С. 178, 253), — справа во 2-м ряду, руки сложены на груди; на 2 иконах «Собор всех святых Новгородских угодников» XIX в. (с поновлениями XX в.) и пяднице кон. XIX в. (?) (Е. — средовек со свитком в руке, надпись: «св. пр. Ефремель перекомъ») из ц. ап. Филиппа в Вел. Новгороде.

В составе Собора русских святых Е. написан в правой группе преподобных на поморских иконах: кон. XVIII — нач. XIX в. (МИИРК) — средовек с волнистыми волосами и короткой бородой,

с благословляющей десницей, куколь на плечах; 1814 г. письма Петра Тимофеева из собрания ЦАМ СПбДА (ГРМ; прорись — *Маркелов*. Святыи Др. Руси. Т. 1. С. 454–455) — со свитком в правой руке,



Прп. Ефрем Перекомский.
Фрагмент иконы «Собор Русских святых».
Нач. XIX в. (НКПИКЗ)

надпись: «п ефремель перекомский»; в куколе на иконе 1-й пол. XIX в. из дер. Каженьга Каргопольского р-на Архангельской обл. (ГТГ — *Idônes russes: Les saintes / Fondation P. Gianadda. Martigny (Suisse); Lausanne, 2000. P. 142–143. Cat. 52*). На иконе нач. XIX в. из Черновицкой обл. (НКПИКЗ) Е. представлен дважды: в 8-м ряду 4-м слева (в схиме, подписан как «Прп(д) Ефремель, Пе(р)») и в 6-м ряду 3-м справа, в необычном облачении — в архиерейской мантии, омофоре и белом клобуке, с Евангелием в руках (подпись: «с Ефремель. Переко(п)»).

Изображения Е. встречаются в составе мнинейных циклов под 16 мая, напр. вместе с прп. Феодором Освященным на гравированных святцах 1713, 1722 гг. Г. П. *Тепчегорского* — в мантии и клобуке, с книгой в правой руке; на святцах И. К. *Любецкого* 1730 г. — с непокрытой головой (раскрашенные экземпляры 2-й четв., сер. — 2-й пол. XVIII в. в РГБ, см.: *Ермакова М. Е., Хромов О. Р.* Рус. гравюра на меди 2-й пол. XVII — 1-й трети XVIII в. (Москва, С.-Петербург): Опис. коллекции отдела изоизданий РГБ. М., 2004. Кат. 33.9, 34.9, 35.8), а также на иконе XIX в. (частное собрание, см.: *Бенчев И.* Иконы св. покровителей. М., 2007. С. 162–163), на эмалевых иконах посл. трети XVIII в. (ГМИР, с десницей на груди), 2-й пол. XIX в. (Нововалаамский мон-рь в Финляндии, без подписи).

В монументальной живописи ростовой образ Е. введен в роспись нижнего яруса придела блгв. кн. Александра Невского храма Христа Спасителя (70-е гг. XIX в., худож. Я. С. Башилов, см.: *Мос-*

товский М. С. Храм Христа Спасителя / [Сост. заключ. ч.: Б. Споров]. М., 1996². С. 81). Он присутствует также среди подвижников XV в. в академической по стилю исполнении стенописи кон. 60-х — 70-х гг. XIX в. (поновлена в 70-х гг. XX в.) работы иеродиаконов Паисия и Анатолия в галерее, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре, и в аналогичной по составу росписи «Шествие русских святых к небесам» 1898 г. работы П. Тергина на лестнице Преображенского собора Валаамского мон-ря.

В иконописи XX в. образ Е. встречается в группе Новгородских чудотворцев на иконах «Все святые, в земле Русской просиявшие» 1934 г. (келейный образ свт. Афанасия (Сахарова)), нач. 50-х гг., кон. 50-х гг. письма мон. *Иулиании (Соколовой)* (ризница ТСЛ, СДМ) и их совр. повторениях (храм Христа Спасителя, ц. Воскресения Христова в Сокольниках в Москве и др.). Иконографическим образцом является рисунок для Мнией МП, выполненный прот. Вячеславом Савиных и Н. Д. Шелягиной, — Е. прямолично в рост, в схиме, с куколем на голове, с благословляющей десницей и со свитком в левой руке (Изображения Божией Матери и святых православ. Церкви. М., 2001. С. 239). Святой представлен на иконах Собора Новгородских чудотворцев, созданных в Вел. Новгороде во 2-й пол. XX — нач. XXI в. (образ 60-х гг. XX в. из местного ряда нижнего иконостаса ц. ап. Филиппа, совр. список в соборе Св. Софии). Кроме того, Е. изображается на иконах Собора Тверских святых, напр. нач. 90-х гг. XX в. из тверского собора Св. Троицы («Белая Троица»), 2001 г. из кафедрального Воскресенского собора Твери. Лит.: *Маркелов*. Святыи Др. Руси. Т. 2. С. 109–110; *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239.

Я. Э. Зеленина, Ю. Б. Комарова

ЕФРЕМ († после 1239–1242, Смоленск), прп. (пам. в воскресенье перед 28 июля — в Соборе Смоленских святых), ученик прп. *Авраамия Смоленского*, автор его Жития, настоятель Ризоположенского мон-ря в Смоленске (см. *Авраамиев смоленский в честь Положения ризы Пресв. Богородицы во Влахерне муж. мон-рь*). Биографические сведения о Е. скудны, содержатся в Житии прп. Авраамия. Е. пишет о своей жизни в Ризоположенском мон-ре, 1-м настоятелем которого являлся прп. Авраамий; там книжник работал над Житием преподобного. Анализ Жития дает основание считать, что Е. был рядом с прп. Авраамием в течение длительного времени. Поскольку Е. переда-

ет яркие впечатления от поучений прп. Авраамия, можно предположить, что агиограф слышал их в период, когда прп. Авраамий, подвизаясь в Успенском мон-ре на Селище под Смоленском (преподобный принял там постриг и был рукоположен во иерея при «князе Мстиславе Смоленском и всея Рускыя», вероят-



Преподобные Авраамий
и Ефрем Смоленские.

Миниатюра из утраченной рукописи XVII в.

но Мстиславе Романовиче, занимавшем смоленский стол в 1197–1214), прославился своими проповедями. Поучения прп. Авраамия стали причиной его острого конфликта практически со всем духовенством Смоленска, включая еп. *Игнатия*. Игумен Успенского мон-ря запретил прп. Авраамию проповедовать, после чего тот был вынужден удалиться в смоленский Крестовоздвиженский монастырь.

По-видимому, Е. поселился в Крестовоздвиженском мон-ре вслед за учителем. Описание жизни прп. Авраамия в этой обители, составленное Е., содержит подробности и конкретные детали, в частности, описание облика преподобного: «Кости его и състави яко мощи исшести» — как следствия аскетических подвигов (ПЛДР. С. 78). Как очевидец Е. пишет о «снеме» (публичном суде епископа над прп. Авраамием). Агиограф упоминает, что святой был «с двумя ученикома», к-рые «преподобному

служаща добре»; не исключено, что одним из учеников был Е. Гонения на прп. Авраамия, продолжавшиеся 5 лет, прекратились после совершенного по молитвам преподобного чуда (прекратилось «бездожде велико»). Прп. Авраамий примирился со Смоленским еп. Игнатием и по благословению последнего стал игуменом основанного на средства архиеерея Ризоположенского монастыря, который отличался благодаря усилиям прп. Авраамия строгостью при приеме иноков.

Житие прп. Авраамия было написано Е., по-видимому, после 1237 г., поскольку автор просит Бога «рассыпать и расточить... измаилтеския языки» (очевидно, речь идет о монг. нашествии на Русь в 1237–1242). Житие известно в 2 редакциях в списках не ранее кон. XV в. Первая редакция представлена 13 списками, из них самый ранний — ГИМ. Увар. № 350. Вторая редакция насчитывает 11 списков, наиболее ранние и исправные из них — ГИМ. Син. № 997, РНБ. Соф. № 1492. Обе редакции восходят к недошедшему протографу Жития. Житие прп. Авраамия известно также в сокращенном варианте в Прологах.

В лит-ре неоднократно отмечалась зависимость Жития прп. Авраамия от трудов прп. *Нестора* (Житие прп. Феодосия Печерского, Чтение о Борисе и Глебе, поучение «о казнях божиих» в ПВЛ под 1068 г.). Кроме того, Е. постоянно обращается к Свящ. Писанию, использует сюжеты переводных и оригинальных Житий (Житий свт. Иоанна Златоуста, прп. Саввы Освященного, прп. Авраамия Затворника и др.), ссылается на сб. «Златая чепь», делает выписку из «Повести некоего духовного отца к духовному сыну» (выписка не отождествлена). В заключительной части сочинения Е. протитовопоставляет праведность прп. Авраамия греховности своей жизни. Агиограф укоряет себя за то, что он бывал «пиан, и веселяся, и глумяся в неподобных делех, иже в правду бых празден», слишком часто находился в «дремании» и «много сне», посещал пиры, предавался «плясаниям» с бубнами и сопелями. Одной из целей самообвинения является желание подчеркнуть строгость подвига прп. Авраамия: «Он рогоже положи и постелю жестоку, аз же постелю мяхьку и теплу» (ПЛДР. С. 98). В Житии прп. Авраамия Е. проявил себя как искус-

ный ритор, талантливый и свободно использующий традицию агиограф.

На миниатюре в утраченной смоленской рукописи XVII в., изображающей прп. Авраамия и Е. (*Розанов*. 1912. Вклейка), последний представлен как схимник. О схиме Е. также свидетельствует иконописный подлинник: «Преподобный Ефрем, Смоленский чудотворец: в схиме, сед, брада Антония Римлянина Новгородского, ризы преподобническа, а инде пишет: аки Сава Освященный» (Там же. С. 164).

Е., по-видимому, был погребен в Авраамиевом Ризоположенском монастыре. По сообщению «Повести о победах Московского государства», написанной в 20-х гг. XVII в. в среде смоленских дворян, к-рые остались в России, после того как по Деулинскому перемирию 1619 г. Смоленская земля отошла Польше, мощи Е. покоились вместе с мощами его учителя прп. Авраамия в этой обители. От мощей преподобных совершались чудотворения: «Мнози же и неизреченныя чудеса испущающе от их преподобных ран (так в публикации, правильно: рак.— Е. К.) от святых бо глав их. А во главах у святых ран (рак.— Е. К.) устроено место, аки кладязь, и на всяко лето в их праздник вода изхождаше и помост церковный во церкви понимаше (так! — Е. К.). Людие же для благословения воду черплюще; от воды тоя мнози недужнии исцелевахуся и здравии бываху. Отшедши же Божественной литургии, и абие в церкви и в месте том, откуда вода изхождаше, суша бываше. Токмо едино черплющая вода в сосудах оставляшеся и в год блюдома для благословения ради недужных исцеления. При нозех же святых ран (рак.— Е. К.) прут великий железный растуще и по вся годы прибывающе, аки древо» (Повесть о победах Московского государства. Л., 1982. С. 26–27). При взятии Смоленска поляками в 1611 г. (см. *Смутное время*) мон-рь был разорен, по-видимому, тогда были утрачены св. мощи преподобных Авраамия и Е.

Почитание. В Смоленске Е. наряду со святыми Меркурием и Авраамием считался небесным заступником города. Е. почитался вместе со своим учителем, в службе преподобным Авраамию и Е. последний назван «божественным» и «богомудрым». По наблюдениям Е. Е. *Юлубинского*, в месяцесловах имени

Авраамия и Е. появляются в 1-й пол. XVI в. с памятью 21 авг., в день преставления прп. Авраамия. Списки службы преподобным Авраамию и Е. фиксируются в это же время (ГИМ. Новоспасск. № 6; РНБ. Соф. № 1492), встречается отдельно канон святым (ГИМ. Син. № 850). Упоминание в службе «агарянского», «варварского» и «иноплеменного» пленения и «обстояния» Смоленска указывает на раннее происхождение службы (литовцы захватили город в 1239, а монголы дошли до находившегося под Смоленском сел. Долгий Мост). По мнению С. П. Розанова, сохранившаяся редакция службы является ее 3-й переделкой, при которой к службе прп. Авраамия были добавлены молитвенные обращения к Е. В одном из списков службы в Трефологии XVI в. (РГБ. Ф. 304/1. № 619) Е. назван только в заглавии: «Память преподобных архимандрит смоленских Авраамия и Ефремия»; возможно, протограф этого списка отражал начальный момент почитания Е. (сан архимандрита у прп. Авраамия и Е., по всей видимости, анахронизм).

На Соборе 1549 г. прп. Авраамий был канонизирован к общецерковному почитанию. Между тем в XVII в. есть свидетельства общерус. почитания Е. В «Палинодии» *Захарии (Копыстенского)* под 21 авг. записаны «преподобнии отци Авраамий, архимандрит смоленский, и ученик его Ефрем... новыи чудотворцы» (РИБ. Т. 4. Стб. 855). Святые названы в составленном в сер. 50-х гг. XVII в. келарем Троице-Сергиева мон-ря *Симоном (Азарыным)* Месяцеслове, где также под 21 авг. записана память «Авраамия архимарита и ученика его Ефрема, иже в Смоленске граде» (Там же. Ф. 173/1. МДА. № 201. Л. 328). Канонизация Е. к общецерковному почитанию совершилась включением его имени в Собор Смоленских святых, празднование к-рому было установлено в 1984 г. по инициативе Смоленского и Вяземского архиеп. *Феодосия (Процюка)*. Ист.: *Розанов С. П.* Жития прп. Авраамия Смоленского и службы ему. СПб., 1912; ПЛДР: XIII в. М., 1981. С. 66–105; Древнерус. предания: (XI–XVI вв.). М., 1982. С. 73–116; БЛДР: XIII в. СПб., 2000. Т. 5. С. 30–65. Лит.: *Макарий.* История РЦ. Кн. 2. С. 381–383, 516; *Ключевский.* Древнерус. жития. С. 52–58; *Барсуков.* Источники агнографии. Стб. 8–10; *Голубинский.* Канонизация святых. С. 84, 108; *Редков Н. И.* Прп. Авраамий Смоленской и его Житие, сост. учеником его Ефремом // Смоленская старина. 1909. Вып. 1. Ч. 1. С. 44–

50; *Бугославский С.* Лит. традиция в сев.-вост. рус. агнографии // Сб. ст. в честь акад. А. И. Соболевского. Л., 1928. С. 332–333; *Булашин Д. М.* Ефрем // СККДР. Вып. 1. С. 126–128; *Подскальски Г.* Христианство и богосл. лит-ра в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996. С. 231–236; *Топоров В. Н.* Святость и святые в рус. духовной культуре. М., 1998. Т. 2. С. 66–67, 104–126; *Конявская Е. Л.* Авторское самосознание древнерус. книжника (XI — сер. XV в.). М., 2000. С. 138–142; она же. К вопросу об особенностях «Жития Авраамия Смоленского» // ДРВМ. 2001. № 1(3). С. 111–113; она же. Проблема общих мест в древнеслав. лит-рах: На мат-ле агнографии // Ruthenica. 2004. Т. 3. С. 80–92.

Е. Л. Конявская

Иконография. Рус. иконописные подлинники XVII–XIX вв. указывают память святого под 21 авг., в день преставления прп. Авраамия Смоленского. Они сходятся в описаниях изображения Е.: его облик может быть уподоблен облику прп. Антония Римлянина («Сед, аки



Прп. Авраамий, свт. Игнатий и прп. Ефрем, Смоленские. Икона. 2001 г. Иконописец С. Кульманов (Преображенский собор Авраамиева мон-ря, Смоленск)

Антоний Римлянин, иже в Новгороде, и всем подобием» — ИРЛИ (ПД). Бобк. № 4. Л. 152 об.) или при подобии прп. Антония Римлянина святой мог изображаться как прп. Савва Освященный («Преподобный Ефрем Смоленский чудотворец, в схиме, сед, брада Антония Римлянина Новгородского, ризы преподобническа, а инде пишет аки Савва Освященный» — *Большаков.* С. 130, опп. бочно указана память под 12 авг. (С. 44); то же — БАН. Строг. № 66. Л. 138; *Филимонов.* С. 67).

Одно из ранних изображений Е. имелось на миниатюре в рукописи XVII в. из Смоленской ДС (№ 78; местонахождение неизв., воспроизведение см.: *Розанов.* 1912. Вклейка). Е. и его наставник прп.

Авраамий представлены напротив друг друга в предостынии Спасителю, избороженному в облачном окружении верху листа. Святые облачены в монашеские одежды (мантию, рясу, схиму), характерно, что на голове Е. — клобук, голова прп. Авраамия не покрыта (куколь лежит на плечах), оба с нимбами. Молитвенное сложение рук разное: правая рука Е. прижата к груди в области сердца, левая слегка опущена вниз.

Образ Е. включен в состав Собора Смоленских святых. На иконе 80-х гг. XX в. (до 2008 в Успенском кафедральном соборе в Смоленске) Е. помещен первым во 2-м ряду, держащим перед собой раскрытую книгу.

В 2001 г. был разработан извод с изображением 3 Смоленских святых, чьи имена связаны со Спасо-Преображенским Авраамиевым мон-рем, прп. Авраамия, свт. Игнатия и Е. (иконописец С. Кульманов, Преображенский собор Авраамиева мон-ря). Святые изображены в рост, в руках Е. — свиток.

Лит.: *Розанов С. П.* Жития прп. Авраамия Смоленского и службы ему. СПб., 1912. С. 164; *Большаков.* Подлинник иконописный. С. 44, 130; *Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 67; СККДР. Вып. 1. С. 126–128; *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 2. С. 110. Кат. 185.

Э. В. Ш.

ЕФРЕ́М [греч. Ἐφραίμ] (IV в.?), сцмч. (пам. визант. 10 нояб.), исп., еп. В Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) отмечена память Е., еп. Ὀὐνίας, что переведено в древнерус. Прологе как «Оуннисага» (РНБ. Соф. № 1324. Л. 54, кон. XII — нач. XIII в.) и в таком виде вошло в агнографический свод архиеп. Сергия (Спаского) «Полный месяцеслов Востока» (*Сергий (Спаский)*). Месяцеслов. Т. 2. С. 350). По всей видимости, имеется в виду Ефрем, один из *Херсонесских священномучеников*, посланный на проповедь христианства к скифам (по др. версиям, к венграм или гуннам (οὐννοι), как называли венгров визант. авторы X в.). Венгры были вытеснены из Причерноморья печенегами в 90-х гг. IX в. Т. о., выражение «епископ Оуннисага» следует переводить как «епископ Гуннии». Епархия «гуннов» (Οὐννοι) известна в составе Готской митрополии в Крыму (*Darrouzès. Notitiae. P. 242*). Помимо общего дня празднования 7 епископов-миссионеров (7 марта) память каждого из священномучеников могла отмечаться отдельно, как, напр., память сцмч. Капитона, еп. Херсонесского, совершавшаяся 18, 19 и 22 дек.

Ист.: ВНГ. N 265z. 266, 267; PG. 117. Col. 344; SynCP. Col. 212, 517; *Латышев В. В.* Жития

св. епископов Херсонских: Исслед. и тексты // ЗИАН. Сер. 8: По ист.-филол. отд. 1906. Т. 8. № 3. С. 58–62; *Лауров П.* Жития херсонских святых в греко-слав. письменности. М., 1911. Т. 2. С. 154–158. (Памятники христ. Херсонеса; 2).

Э. П. А.

ЕФРÉM (14.09.1384 – 5.05.1426), сцмч. Неамакринский, чудотворец (пам. греч. 3 янв., 5 мая). В миру Константин Морф. Происходил из г. Трикала в Фессалии из многодетной (7 детей) семьи. В раннем возрасте он лишился отца. В 14 лет пришел в мон-рь на горе Амомон (των Ἀμόμων, т. е. Непорочных) близ



Сцмч. Ефрем Неамакринский.
Икона. Кон. XIX в.

Неа-Макри в Аттике (в наст. время обитель называется *Благовецения Пресв. Богородицы и прмч. Ефрема жен. киновиальный мон-рь*). В этом мон-ре он подвизался 27 лет, сподобившись священнического сана. Когда Е. пришел из своего аскитория в мон-рь на праздник Воздвижения Честного Креста Господня (14 сент. 1425), он увидел, что обитель разрушена тур. завоевателями, а монахи убиты. Он был схвачен турками, к-рые мучили его в течение неск. месяцев и затем казнили, пригвоздив к дереву головой вниз и проткнув большой горящей головней. Это дерево сохранилось до наст. времени, сейчас оно находится внутри часовни.

3 янв. 1950 г. игум. Макария, возродившая монастырь, обрела благоухающие останки неизвестного подвижника. Пребывая в недоумении, игумения горячо молилась, чтобы Господь открыл ей, кому принадлежат эти мощи. Через нек-рое время Е. неск. раз явился ей (а также др. сестрам и мирянам) во сне и наяву,

рассказав о своей жизни и мученической кончине. От мощей Е. происходят многочисленные исцеления. В архиве мон-ря хранятся письма, повествующие о чудесной помощи святого. К 1999 г. было собрано 124 таких свидетельства.

Служба Е. составлена мон. *Герасимом Микраяншином*. Память Е. празднуется 2 раза в год: в день мученической кончины (5 мая) и в день обретения мощей (3 янв.).

Ист.: *Μακάριος, μητρ., Νικόδημος Ἀγορείτης, Νικήφορος, ἱερομ. Χίου, Ἀθανάσιος ὁ Πάριος, Συναξαριστής νεομαρτύρων. Θεσσαλονίκη, 1996*¹. Σ. 510–512; Явления и чудеса сцмч. и чудотворца Ефрема Новоявленного (1384–1426). Афины, 1999. Кн. 1; Явления и чудеса сцмч. Ефрема, Неамакринского чудотворца. М., 2003. Лит.: *Λέκκος Ε. Π. Τά μοναστήρια τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Πετρούσις, 1997*. Т. 1. Σ. 307–309; *Нектария (Мак-Лиз), мон.* Евлогител: Путев. по св. местам Греции. М., 2007. С. 649–667.

Э. П. А.

ЕФРÉM, сцмч. (пам. 7 марта), еп. Херсонесский — см. в ст. *Херсонесские священномученики*.

ЕФРÉM Ефремович Долганёв (28.01.1874, мест. Петровка Ананьевского у. Херсонской губ. — июнь 1918, Екатеринбургский у. Пермской губ.), сцмч. (пам. 16 июня и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), прот. Из семьи священника, брат *Тобольского и Сибирского еп. сцмч. Еρμοгена (Долганёва)*. В 1893 г. окончил Одесскую ДС и поступил в МДА. Во время учебы ему материально помогал брат, иером. Еρμοген. Кроме того, деньги для платы за обучение Е. зарабатывал в редакции «Богословского вестника», а также сотрудничал с Русским географическим об-вом. В 1897 г. окончил академию со степенью канд. богословия. 23 дек. 1899 г. назначен помощником инспектора во Владимирскую ДС, 13 нояб. 1901 г. — преподавателем во Владимирское епархиальное жен. уч-ще. 28 янв. 1902 г. рукоположен во иерея к Петропавловскому собору С.-Петербурга. Также служил в ц. свт. Николая при Мариином дворце, в ц. св. блгв. кн. Александра Невского в Аничковом дворце и преподавал Закон Божий в учебных командах Петроградской крепостной артиллерии. 22 июля 1907 г. награжден золотым наперсным крестом, 8 мая 1913 г. возведен в сан протоиерея.

После Февральской революции 1917 г. переехал в Тобольск, где в это время служил еп. Еρμοген. В кон.

апр. 1918 г. еп. Еρμοгена арестовали и вывезли в Екатеринбург, Е. вместе со свящ. сцмч. *Михаилом Макаровым* и присяжным поверенным мч. *Константином Минятовым* вошел в состав епархиальной делегации, отправившейся хлопотать о его освобождении. В мае 1918 г. члены делегации были арестованы в Екатеринбурге и вскоре расстреляны. Е. прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г. Память Е. совершается в один день с памятью мученической кончины еп. Еρμοгена.

Арх.: ЦГИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 1230; ГАСО. Ф. 1132. Оп. 1. Д. 222; РГИА. Ф. 816. Оп. 1. Д. 406.

Соч.: Страна Эфиопов (Абиссиния) // ЖМНП. 1897. № 5. С. 206–211.

Лит.: *Дамаскин*, Кн. 2. С. 171–173.

Игум. Дамаскин (Орловский)

ЕФРÉM (Кузнецов Епифаний Андреевич; 10.05.1875, ст-ца Красноярская Нерчинско-Заводского окр. Забайкальской обл. — 5.09.1918, Москва), сцмч. (пам. 23 авг. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), еп. Селенгинский. Из казачьей семьи. В возрасте 5 лет лишился отца. С детства работал в



Сцмч. Ефрем (Кузнецов),
еп. Селенгинский. Фотография.
Ок. 1916 г.

поле, пас скот. Окончил сельскую школу, пел и читал в приходском храме. По просьбе священника, обратившегося к проезжавшему через ст-цу Красноярскую Иркутскому и Нерчинскому архиеп. *Вениамину (Благоправову)*, был принят на полуказенное содержание в Нерчинское ДУ. В 1890 г. по окончании подал прошение о назначении на приход псаломщиком, т. к. не имел средств



продолжать обучение. Однако после обращения одного из преподавателей ДУ к архиеп. Вениамину Кузнецов был принят в Иркутскую ДС на казенное содержание. 30 мая 1896 г. он окончил ДС, направил прошение Забайкальскому и Нерчинскому еп. *Георгию (Орлову)* о назначении на вакантное священническое место в Покровскую ц. с. Кокуй с особой просьбой о рукоположении в Иркутске, т. к. для поездки в Читу у него не было средств. Прощение было удовлетворено. 2 авг. 1896 г. Кузнецов был рукоположен Иркутским и Верхоленинским архиеп. Тихоном (Троицким-Донебиным) во диакона, а 4 авг. в иркутском кафедральном Казанском соборе — во иерея.

В 1898 г. Кузнецов овдовел. По предложению Забайкальского и Нерчинского еп. *Мефодия (Герасимова)* он поступил в КазДА. Во время учебы проявил себя талантливым церковным историком и публицистом. Написал работу «Деятельность Забайкальской духовной миссии за сорокалетие ее существования (с 1860 по 1899)», впервые опубликованную в «Православном благовестнике» в 1901 г. Окончил КазДА в 1903 г. по миссионерской группе монг. отд-ния канд. богословия за соч. «История христианского просвещения иноземцев Забайкалья с покорения края и до настоящего времени». Е. подал еп. Мефодию прошение об определении на службу в Забайкальскую духовную миссию. В июле 1903 г. был назначен к Быркинскому миссионерскому стану, однако почти сразу отозван в Читу в связи с назначением председателем совета Читинского центрального миссионерского уч-ща. В нояб. 1903 г., после учреждения должности помощника начальника Забайкальской духовной миссии (главой миссии тогда являлся правящий Забайкальский архиеп.), был назначен на эту должность; с 20 авг. 1905 г. возглавлял Забайкальскую духовную миссию.

После выхода указа от 17 апр. 1905 г. об укреплении начал веротерпимости в Забайкалье возникла опасность отпадения от Православия части крещеных бурят. Свящ. Е. Кузнецову как руководителю духовной миссии удалось терпеливой проповеднической работой удерживать колеблющихся бурят от веротступничества. На основе своего опыта он писал и регулярно публиковал в Чите и Москве статьи

о миссионерской деятельности в Забайкалье. Как инспектор Учительских курсов при Читинском миссионерском уч-ще руководил сбором средств на строительство нового здания уч-ща (заложено 16 мая 1907). В это же время он работал в штате Забайкальского епархиального училищного совета, был председателем экзаменационной комиссии для испытания лиц, ищущих священства, диаконского сана и псаломщических мест, исполняющим должность председателя Совета жен. епархиального уч-ща, казначеем братства во имя св. равноапостольных Кирилла и Мефодия.

29 апр. 1907 г. Е. Кузнецов был возведен в сан протоиерея. Выступал как активный сторонник правого, консервативно-монархического направления. 14 сент. 1908 г. председательствовал на состоявшемся у него на квартире по благословению еп. Мефодия учредительном собрании патриотической орг-ции, принявшей решение о присоединении к Союзу Михаила Архангела (СМА). Стал председателем палаты Читинского (с 30 нояб. 1908 Забайкальского) отдела СМА. Деятельность отдела носила преимущественно просветительный и благотворительный характер: устраивались народные чтения и вечера, готовилось открытие артели для безработных. При этом прот. Епифаний считал важным направлением деятельности отдела СМА противостояние революционным группам вместе с гос. правоохранительными учреждениями, он требовал «усугубить к евреям строгость закона». Участвовал в организованном прот. спцмч. *Иоанном Восторговым* Всероссийском съезде русских людей (сент.—окт. 1909), был одним из секретарей отдела церковных вопросов, выступал с докладом.

Прот. Епифаний награждался набедренником (1899), скуфьей (1904), камилавкой (1906), наперсным крестом (1909).

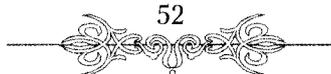
17 окт. 1909 г. Волынским архиеп. *Антонием (Храповицким)* пострижен в монашество с наречением имени Ефрем. 25 окт. возведен Финляндским архиеп. *Сергием (Страгородским)*, вполн. Патриарх Московский и всея Руси) в сан архимандрита. В 1910 г., после аннексии Кореи Японией, в связи с увеличением притока в Забайкалье корейских иммигрантов, многие из к-рых сами проявляли интерес к Православию, перед

Е. как руководителем Забайкальской духовной миссии возникли новые задачи. Летом 1911 г. Е. по предварительном оглашении крестил в р. Чите (Читинке) 65 корейцев. В посл. в праздничные дни также нередко принимали крещение по 10–20 чел. В том же году для правосл. просвещения корейцев в Чите была устроена особая катехизическая школа, учрежден ж. «Православие» на корейском языке, общий надзор за деятельностью к-рого производил Е.

По инициативе Е. Читинское миссионерское уч-ще было преобразовано из начальной школы в низшее образовательное учебное заведение ведомства правосл. вероисповедания, где готовили для миссионерской работы кандидатов в псаломщики и диаконы. В училище среди проч. дисциплин преподавали бурят. язык и методы миссионерской работы. С 1913 г. Е. стал редактором неофиц. отдела «Забайкальских ЕВ».

5 окт. 1916 г. был высочайше утвержден доклад Святейшего Синода о восстановлении в Забайкальской епархии Селенгинского викариата и назначении на эту кафедру Е. 20 нояб. он был хиротонисан во епископа Селенгинского. Хиротонию, состоявшуюся в читинском Александро-Невском соборе, возглавил Забайкальский и Нерчинский еп. *Мелетий (Заборовский)*. После Февральской революции 1917 г. Забайкальский комитет общественной безопасности потребовал удалить Е. на покой в мон-рь за пределы епархии как «зареккомендовавшего себя всей прошлой деятельностью ярким реакционером». В квартире Е. был произведен обыск, против архиерея была начата кампания в местной печати.

Е. участвовал в *Поместном Соборе Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* как заместитель еп. Забайкальского Мелетия, обсуждал проекты соборных постановлений о приходском уставе, бракоразводных вопросах и др. Возможно, был одним из инициаторов прославления Иркутского еп. свт. *Софрония (Кристалевского)*. В кон. 1917 или в нач. 1918 г. подвергался кратковременному аресту, но не изменил своих убеждений, выступал как противник революции и большевизма. Во время обсуждения Патриаршего воззвания об анафематствовании гонимых Церковью 22 янв. 1918 г. характеризовал большевизм как сатанизм и антихристианство, называл





революционную смуту карой Божи-ей за вероотступничество, измену и предательство. Е. также обличал интеллигенцию, подготовившую свержение монархии. 17 февр., во время обсуждения соборного постановления по поводу ареста Камчатского еп. *Нестора (Анисимова)*, вполн. митрополит), заявил: «Раз Собор должен сделать выступление, то не по отношению к одному лицу. Собор должен выразить негодование и призвать верующий народ к защите страждущих в подобных случаях».

2 июня (по др. данным, 30 мая) 1918 г. по обвинению в «погромной агитации» Е. был арестован вместе с прот. Иоанном Восторговым, с к-рым Е. связывали давние дружеские отношения, а также совместная миссионерская работа и деятельность в СМА. Помещен в Бутырскую тюрьму. 5 сент. расстрелян около Братского воинского кладбища (по др. данным, на Ходынском поле) вместе с прот. Иоанном и бывш. вышшими гос. чиновниками (сенатор С. П. Белецкий, министры внутренних дел Н. А. Маклаков и А. Н. Хвостов, председатель Гос. совета И. Г. Щегловитый). Смерть принял спокойно, перед расстрелом благословил др. приговоренных. Погребен в общей безвестной могиле на месте казни. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г. Соч.: *Деятельность Забайкальской духовной миссии за сорокалетие ее существования (с 1860 по 1899)*. М., 1902; Характеристика бурят с точки зрения способности их к принятию христианства и общеевропейской культуры. Чита, 1905; В защиту православной противоязыческой миссии. Чита, 1907; Иргень — место святое. Чита, 1911; Земельная обίδα крещеных инородцев Забайкалья. М., 1914.

Арх.: ГА Читинской обл. Ф. 283. Оп. 1. Д. 1, 2; Ф. Р-422. Оп. 1. Д. 45.

Лит.: *Польский*. Ч. 1. 178, 190–192; *Мануил*. Рус. иерархи, 1893–1965. Т. 3. С. 163–166; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 425–426; Свящ. Собор Правосл. Российской Церкви, 1917–1918 гг.: Обзор деяний. М., 2002. 2-я сессия. С. 33, 110, 183, 286; *Кудрявцев* С. Священномученик Ефрем, еп. Селегинский // Православие в Забайкалье: история и современность. Сб. Чита, 2004. С. 23–28; *Гумеров* А., *свящ.* Житие Пресв. Ефрема, епископа Селегинского, викария Забайкальской епархии: (1876–1918) // http://www.pravoslavie.ru/put/sv/efrem_sel.htm [Электр. ресурс].

Д. В. Саввин

ЕФРЕ́М († вероятно, в 1061 — нач. 1062), митр. Киевский. В новгородском летописании под 1055/56 мартовским годом упоминается осуждение Е. Новгородского еп.

Луки Жидаты из-за клеветы некоего «холопа Дудики». Митрополит под-верг Новгородского владыку заключению, продлившемуся 3 года, после чего он был оправдан. Это наиболее раннее свидетельство о Е., заставляющее видеть в нем преемника Киевского митр. *Илариона*, поставле-ние к-рого связано с неким церков-ным конфликтом между Киевом и К-полем (суть этого конфликта неясна). Следствием этого был ряд гипотез относительно деятельности Е. Так, по мнению А. *Поппе*, суд над еп. Лукой был вызван тем, что последний принадлежал к числу сторонни-ков церковной политики киевского кн. *Ярослава (Георгия) Владимировича* Мудрого и настаивал на праве Со-бора Русской митрополии избирать и рукополагать митрополитов поми-мо патриарха. Еще ранее М. Д. *При-сёлков*, развивая догадку И. Е. *Евсее-ва*, полагал, что Е. тождествен тому Ефрему, к-рый, согласно неск. сбив-чивым данным новгородских летописей XV в. (ПСРЛ. Т. 3. С. 473; Т. 4. Ч. 1. С. 113; Т. 6. Вып. 1. Стб. 176; и др.), был подготовлен 1-м Нов-городским еп. *Иоакимом* в качестве своего преемника, но не был утвер-жден кн. Ярославом, заменившим его спустя неск. лет Лукой; после же смерти Ярослава (в февр. 1054) его ставленник Иларион под давлением патриархии был вынужден оставить митрополию, на к-рую и был якобы назначен несостоявшийся Новгород-ский епископ, противник церковной линии кн. Ярослава Мудрого и сто-ронник «греческой миродержавной политики». Для такого рода построе-ний не видно достаточных основани-й. Особые церковно-политические взгляды еп. Луки, если таковые имели место, не могли быть секретом, и для их осуждения вряд ли было необходимо дожидаться доно-са; скорее всего речь шла об обвинении в каких-то канонических на-рушениях, о к-рых мог быть осведомлен только близкий к епископу человек.

Еще одно свидетельство борьбы Е. с церковной политикой покойного кн. Ярослава усматривали в повтор-ном освящении кафедрального хра-ма Св. Софии в Киеве. Об этом сообщ-ает запись в месяцеслове Мстисла-вова Евангелия (нач. XII в.): 4 нояб. киевская София была «с[в]я[т]и[ц]а Ефремъ митрополитъмъ». В историографии не раз связывали необ-ходимость нового освящения мит-

рополичьего собора с якобы нека-ноничностью служения Илариона с т. зр. патриархии. Воспоминание о вынужденном освящении главно-го храма митрополии вслед. его якобы имевшего место осквернения вряд ли могло закрепиться в церков-ном календаре; между тем память об освящении 4 нояб. помимо Мсти-слава Евангелия есть еще в 9 Апо-столах кон. XIII — нач. XIV в., а так-же в Прологе, хотя и без указания на Е. В то же время ни археологичес-кие, ни искусствоведческие данные не подтверждают предположения о какой бы то ни было перестрой-ке Св. Софии в Киеве в 50-х гг. XI в., к-рая могла бы обусловить ее повторное освящение. Вопрос оста-ется открытым, так же как и год освящения. Ни на 4 нояб., ни на сле-дующий день не приходится никако-го значительного церковного празд-нества (О. В. Лосева связывает дату с пам. 3 нояб. освящения ц. св. Геор-гия в Лидде после восстановления ее в сер. XI в. попечением имп. *Кон-стантина IX Мономаха*, что только подчеркивает сложность вопроса), и потому естественно думать, что событие имело место в тот год, ко-гда 4 нояб. являлось воскресным днем. В период святительства Е. таким был 1061 год. Кроме того, нельзя исключить, что освящение приходилось на 1089 г. и относилось к деяниям не Е., а свт. *Ефрема*, митр. Переяславского.

Столь же неясно, кому из 2 на-званных Ефремов принадлежит со-хранившаяся в единственном экзем-пляре свинцовая печать с изобра-жением архангела на одной стороне и греч. надпись: «Κ[Υ]ΡΙ[Ε] Β[Ο]Ν[Η]Θ[Ε]Ι [Ε]Φ[Ρ]ΑΪΜ ΠΡΩΤΟ[Π]ΡΟΕΔΡΩΣ [ΚΑ]Ι ΜΗΤΡΟ[Π]ΟΛΙΤΗ [Ρ]ΩΣΙΑΣ» (Госпо-ди, помози Ефрему, протопроэдру и митрополиту России) — на др. сто-роне. Обычно считается, что речь идет о Е., ради которого будто бы даже и был создан почетный титул «протопродра», вернее, «протопродра протосинкеллов» (πρωτοπρῶδρος τῶν πρωτοσυκέλλων) (Поппе), хотя кратковременное употребление этого редкого титула приходится на 70–80-е гг. XI в.

С именем Е. связано одно из от-крытий самого последнего време-ни — небольшого греч. антилат. трактата, надписанного: «Τὸ δὸθὲν ἔγγραφον Ἐφραίμ τοῦ θεοφιλεστάτου μητροπολίτου Ῥωσίας εἰς θρίαμβον τοῖς Λατίνοις τελοῦμένων παρὰ τὸ κρατοῦν





ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς ἀγία τοῦ Θεοῦ καθολικῆ καὶ ἀποστολικῆ ἐκκλησίᾳ ἐξ εὐαγγελικῶν καὶ πατρικῶν παραδόσεων» (Данное написание Ефрема, боголюбивейшего митрополита России, на посрамление, совершаемого латинами, вопреки [правилам], действующим в нашей святой, вселенской Божией Церкви по евангельским и отеческим преданиям). Текст, известный в единственном списке, был обнаружен И. С. Чичуровым в составе сборника канонического содержания Vat. gr. № 828. Fol. 361r – 362r, XIII–XIV вв. «Данное написание...» представляет собой перечень из 28 обвинений против латинян, к-рым ставятся в вину: 1) прибавление Filioque к Символу веры; 2) употребление опресноков; 3) участие священнослужителей в войнах; 4) посты по субботам; 5) начало Великого поста в среду 1-й седмицы; 6) отсутствие сырной седмицы; 7) разрешение есть в Страстную пятницу яйца, сыр и молоко; 8, 9) недостаточное почитание святых икон; 10) уничтожительное именование Пресв. Богородицы св. Марией; 11) общедоступность алтаря; 12) употребление в пищу удавленины, крови и проч., а также мяса медведей, шакалов и др.; 13, 14) разноцветные шелковые одежды священнослужителей, ношение ими перчаток и перстней; 15, 16) вложение соли в уста крещаемому и др. уклонения в обряде крещения; 17) повторное крещение, т. е. конфирмация; 18) употребление вместо крещальных имен в честь святых наименований животных (львов, волков, медведей и проч.); 19) очистительные обряды, как то принято у иудеев; 20) сложение перстов при крестном знамении; 21) отложение пения аллилуия от среды 1-й седмицы Великого поста до Пасхи; 22) безбрачие диаконов и священников; 23) признание только 3 богослужбных языков: еврейского, греческого, латинского; 24) уклонения в обряде погребения архиереев (пребывают непогребенными в течение 8 дней, руки укладываются не крестообразно, а вдоль тела, как у иудеев, и др.); 25) допущение многократного служения литургии одним священником в один и тот же день; 26) допущение браков между свойственниками; 27) послабления в запрете на мясоедение для архиереев и др. монашествующих; 28) различия в продолжительности Великого поста у разных народов лат. Запада.

По содержанию текст близок к полемическому трактату «О франках и прочих латинах» (Περὶ τῶν Φράγγων καὶ τῶν λοιπῶν Λατίνων), к-рый в рукописной традиции ошибочно приписывается К-польскому патриарху св. Фотию, фактически датируется временем после разделения Церквей в 1054 г. и, как принято было считать, служит одним из источников антилат. сочинений XI–XII вв. Киевских митрополитов *Георгия* и *Никифора I*, а также *Феодосия Грека* (или прп. *Феодосия Печерского*?). Открытие «Данного написания...» Е. позволяет считать именно его источником как названных сочинений, так и трактата «О франках...». Нек-рые черты «Данного написания...» свидетельствуют, что оно было создано, вероятно, для древнерус. паствы, т. е. после поставления Е. на Киевскую митрополию. Таково, напр., специфическое упоминание Польши (Λεκία) в п. 28, а также глосса «от вандалов, что ныне зовутся немцами» (ἐξ Οὐανδάλων... τῶν νῦν Νεμτζίων καλουμένων) в п. 2. В сочинении Е. есть мотивы, унаследованные древнерус. антилат. полемикой, но отсутствующие в собственно византийской (помимо трактата «О франках...»). Так, осуждение богослужения на языках помимо еврейского, греческого и латинского (п. 23) было неактуальным для визант. полемической лит-ры XI в. в связи с политикой грецизации Болгарской Церкви, проводившейся визант. властями именно в сер.– 2-й пол. столетия. Сомневаемся, однако, что в п. 3 можно усмотреть порицание светской инвеституры епископов и тем самым намек на поставление Илариона (Чичуров). Слова «καὶ οἱ ἀρχιερεῖς παρ' αὐτοῦ προβαλλόμενοι» следует понимать скорее не в специфическом смысле как «и архиереи им (королем.– А. Н.) избираются», а как «посылаются им среди первых», учитывая непосредственно следующее: «...ὅτε καιρὸς πολέμου, καὶ αὐτοὶ παρατάττονται καὶ προπολεμοῦσι τῶν ἄλλων» (...когда случится война, они изготовляются и сражаются в первых рядах). Финальное обращение автора к «сему Божественному священному собранию» (Θεῖα καὶ ἱερὰ ταῦτη ἁγίασιν) свидетельствует, что «Данное написание...» было произнесено перед церковным Собором, возможно Собором Киевской митрополии, к-рый состоялся по прибытии Е. на Русь и на к-ром

новый предстоятель сообщил об итогах пребывания папских посланцев в столице империи в 1054 г. и о решениях К-польского Собора от 24 июля по этому поводу.

Время кончины Е. можно приблизительно определить, исходя из даты прибытия на Русь его преемника митр. Георгия – 6070 г., что указывает на навигационный сезон 1062 г. или, менее вероятно, на самый конец (сент.–окт.) сезона 1061 г. (если дата дана по сентябрьскому стилю). Следов., Е. скончался скорее всего осенью 1061 – весной 1062 г., хотя не исключено, что эту датировку следует сместить на год ранее (ср. сказанное выше о 4 нояб. 1061 как о возможной дате освящения Е. киевского собора Св. Софии).

Ист.: ПСРЛ. Т. 3. С. 183; Янин В. Л. Актовые печати Др. Руси X–XV вв. М., 1970. Т. 1. № 42; Апракос Мстислава Великого. С. 234; Їсїуров І. S. Ein antilatinischer Traktat des Kiever Metropoliten Ephraim // FM. 1998. [Bd.] 10. S. 319–356.

Лит.: Приселков М. Д. Очерки по церк.-полит. истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 1913, 2003^p (по указ.); Poppe A. Państwo i Kościół na Rusi w XI w. Warsz., 1968 (по указ.); idem. La tentative de réforme ecclésiastique en Russie au milieu du XI^e s. // ActaPH. 1972. T. 25. P. 26–31; idem. The Rise of Christian Russia. L., 1982; Чичуров И. С. Схизма 1054 г. и антилат. полемика в Киеве (сер. XI – нач. XII в.) // RM. 1996. T. 9. Fasc. 1. S. 43–53; Лосева О. В. Рус. месящесловы XI–XIV вв. М., 2001. С. 98–100; Хрусталев Д. Г. Разыскания о Ефреме Перяславском. СПб., 2002 (по указ.).

А. В. Назаренко

ЕФРЕМ, болг. гимнограф, работал в 3-й четв. XIV в., возможно, на Афоне или в Сербии. До сер. 70-х гг. XX в. считался серб. автором, жившим в кон. XIV – 1-й четв. XV в., потому что его имя читалось в акростихе в серб. (доресавской орфографии) списке «Канона молебного за царя или деспота» 4-го гласа (*Мошин.* 1962; *Radojičić.* 1963; О Србљаку. 1970. С. 312–315; *Кашанин.* 1975. С. 389–392), содержащемся в богослужебном сборнике 1-й четв. XV в. (МСПЦ. Собр. Р. Груича. 3-1-3). В тексте канона также упоминается серб. деспот Стефан Лазаревич. Но во 2-й пол. 70-х гг. XX в., при описании рукописей серб. мон-ря Хиландар на Афоне, в составе болг. Канонника № 342 посл. трети XIV в. был выявлен комплекс слав. гимнографических сочинений с именем Е. в акростихах и заглавиях (*Богдановић Д.* Каталог ћирилских рукописа ман-ра Хиландара. Београд, 1978. С. 139–140; *Богдановић.* 1978; *Ма-*





теич. 1982. С. 11–25), в числе к-рых был и Молебный канон (Канон молебен) с упоминанием в данном случае «царя нашего имярек». Этот комплекс включает: 1) Канон молебный ко Христу 8-го гласа (нач.: «Отчаяннаго ума и умиленны душа моление прими, светодавче...»); 2) Канон молебный к Богородице 8-го гласа (нач.: «В напасти различныя впад и искушения злолютнаа...»); 3) Канон молебный за царя 8-го гласа (нач.: «От сердца сокрушенна и умилены душа тебе песнь приносим...»); 4) Стихиры молебны 8 гласов к Пресв. Богородице, «певаемы внегда хочещи» (нач.: «Молбу хочу принести от убогаго ума и нечистыя душа...»); 5) «ины» Стихиры к Пресв. Богородице «тогожде», «кроме краегранесия» (без акростиха) 6-го гласа (нач.: «Утоли волны страстеи, Дево...»); 6) Стихиры молебные ко Христу 8 гласов (нач.: «Прими мя кающася, пастырю добрый...»); 7) Стихиры крестобогородичные «тогожде» 8 гласов (нач.: «Агница и пастыря тя деваи и мати твоя зрящи на кресте повешена...»). Каноны и циклы стихир к Пресв. Богородице и ко Христу содержат акростихи, включающие имя автора (в канонах оно дается в тропарях 9-й песни); не имеющие акростихов стихиры 6-го гласа к Богородице и цикл крестобогородичных стихир определены в рукописи как творения того же автора.

Корпус гимнографических сочинений Е. (наряду с творчеством учеников святых Константина (Кирилла) и еп. Мефодия, канонами и молитвами св. Кирилла Туровского) представляет весьма редкий до XVI в. пример обращения правосл. слав. автора не к национальной, а общехрист. тематике. Поэтика, образный строй и лексика творений Е. (в особенности молебных канонов и стихир) проникнуты исихастскими идеями борьбы с обуевающими душу страстями и глубоким переживанием личной греховности. Песнопения построены в форме монолога, от 1-го лица. Автор пребывает в сумрачном греховном состоянии, охвачен чувством бессилия перед «мысленными неприятелями», от к-рых неспособен освободиться сам. Он молится Христу и Богоматери о спасении от грехов, поражающих душу и убивающих ее смертью. Циклы стихир построены по типу «осьмогласников», помещаемых в южнослав. служебных Минеях на двуна-

десятые праздники. «Канон за царя» отражает настроения эпохи османского завоевания Балкан, когда существованию христ. держав угрожали «нечестивые и скверные варвары», «измаилитяне» и «устремление поганское». При этом драматичность канона не перерастает в безысходность, его содержание проникнуто верой в Божественное заступничество и надеждой на радость вечного царства. Е. первым из болг. авторов после более чем 400-летнего перерыва обратился к акростиху, созданные им образцы краегранесий принадлежат к числу наиболее пространных и сложных в южнослав. гимнографии XIV в. (Богдановић. 1980. С. 182–183).

С момента открытия корпуса сочинений Е. существует 2 т. зр. на его личность. Д. Богдановић отождествлял гимнописца с соименным ему буд. Сербским св. патриархом посл. четв. XIV в. (1375 — ок. 1380; 1389–1390), болгарин по происхождению (см. ст. Ефрем, свт., патриарх Сербский), тогда как П. Матеич считал его болг. книжником, представителем тырновской книжно-лит. школы, о к-ром более ничего не известно. Обе версии имеют сильные и слабые стороны, но в целом т. зр. Матеича представляется более предпочтительной. Против версии Богдановича свидетельствует молчание обоих Житий патриарха, в особенности написанного его учеником, еп. Марком Печским (см. ст. Ефрем), о лит. трудах учителя (хотя еп. Марк мог не знать о сочинениях Е., написанных не позднее 60-х гг. XIV в.). В то же время нет достаточных оснований считать царя, к-рому посвящен молебный канон Е., непременно болгарским, как это делает, исходя из даты списка, Матеич (Матеич. 1982. С. 42–43), он вполне может быть отнесен и к серб. царю Урошу (ум. в 1371), и к визант. императору. Отсутствие следов бытования произведений Е. в болг. и/или позднейшей славяно-молдав. и восточнослав. (древнерус.) рукописной традиции (ср.: Там же. С. 56) косвенно может указывать на то, что он писал их не в Болгарии и не на Афоне, поскольку корпус текстов афонско-тырновского происхождения в целом хорошо представлен и в рус. и в молдав. списках; нельзя, впрочем, быть уверенным, что такие следы не будут выявлены в дальнейшем. В случае тождества Е. и патри-

арха хиландарский Канонник, по всей видимости, не является автографом последнего: характер почерка (развитой книжный полуустав — образцы почерка см.: Богдановић Д. Каталог ћирилских рукописа ман-ра Хиландара. Београд, 1978. Сл. 202; Матеич. 1982. С. 260–342) указывает на время значительно более позднее, чем кон. 10-х — 20-е гг. XIV в., когда буд. серб. первосвятитель должен был обучаться грамоте. С большой степенью вероятности писец Канонника отождествляется с Дамианом, переписавшим стишную Пролог (София. БАН. Слав. № 74) кон. XIV — нач. XV в. (Матеич. 1982. С. 13).

Сочинения Е. опубликованы полностью (набором и фототипически) Матеичем (Матеич. 1982), рукописная их традиция (помимо хиландарского «собрания сочинений» и сборника МСПЦ) остается неизученной. Изд.: Мошин В. Молебствие о десноту Стефану Лазаревичу // ПКЖИФ. 1962. Књ. 28. С. 219–234; Србљак. Београд, 1970. Књ. 2. С. 281–303; Матеич П. Българският химнописец Ефрем от XIV в.: Дело и значение. София, 1982.

Лит.: Radojičić D. Jefrem, ein Belgrader Dichter vom Anfang des 15. Jh. // Die Welt der Slaven. 1963. N 3. S. 247–251; он же (Radojičić Ђ.). Творци и дела старе српске књижевности. Титоград, 1963. С. 215–220; О Србљаку: Студије: [Зб.]. Београд, 1970. С. 210–211, 311–315; Кашанин М. Српска књижевност у средњем веку. Београд, 1975; Богдановић Д. Песничка творенија мон. Ефрема // Хиландарски зб. Београд, 1978. Књ. 4. С. 109–130; он же. Историја старе српске књижевности. Београд, 1980; Podskalsky G. Christentum und theol. Literatur in der Kiever Rus' (988–1237). Münch., 1982.

А. А. Турилов

ЕФРѢМ [Эносский, Энийский; греч. Ἐφραίμ τοῦ Αἰνίου], визант. хронист кон. XIII — 1-й пол. XIV в.; мон. из г. Энос во Фракии (ныне Энез, Турция). Известен только как автор стихотворной «Хронографии», к-рая была написана 12-сложным размером в 20–30-х гг. XIV в.; сохранилась в рукописи (Vat. gr. 1003, XIV в.). По жанру произведение Е. примыкает к визант. стихотворной хронике *Константина Манасси* (XII в.), однако прямых текстуальных заимствований из нее Е. не делает и пользуется др. источниками. Хроника Е. охватывает историю Римской и Византийской империи до 1261 г. (вступление имп. Михаила VIII Палеолога в К-поль). Начало текста (до правления имп. Калигулы) не сохранилось, рим. и ранневизант. периоды изложены кратко, основное внимание Е. сосредоточил на истории Византии XII — 1-й пол.



XIII в.: времени правления Комнинов, Ангелов, распаде империи в результате 4-го крестового похода. Основными источниками хроники послужили исторические произведения *Иоанна Зонары*, *Никиты Хониата*, *Георгия Акрополита*; хроника Е. ничем не выделяется среди сочинений этого жанра. В дополнении к тексту представлен стихотворный список епископов и патриархов К-поля — от св. ап. *Андрея Первозванного* до патриарха *Исаии* (1323). Список составлен, вероятно, на основе «Церковной истории» современника Е. *Никифора Каллиста Ксанфотула*.

Изд.: *Ephraimii Chronographia* / Ed. I. Bekker. Bonn, 1840. (CSHB); PG. 143. Col. 12–380; *Ephraemi Aenii. Historia chronica* / Rec. O. Lampsidis. Athens, 1990.

Лит.: *Laurent V. Ephrem* // DHGE. Т. 15. P. 597–598; *Lampsidis O. Beiträge zum byzantinischen Chronisten Ephraim und seiner Chronik*. Athen, 1971; *Hunger. Literatur*. Bd. 1. S. 478–480; ODB. Col. 708.

И. Н. Попов

ЕФРѐМ [румын. Efrem] († 1626, мон-рь Молдовица), еп. Рэдзутский Румынской Православной Церкви. Почитается святым, однако офиц. канонизации не было. Род. в окрестностях Сучавы. Принял монашеский постриг во 2-й пол. XVI в. в монастыре Молдовица. Учился в монастырской школе. После рукоположения во иерея стал ексхистархом монастырского храма и духовником братии. В 1595–1607 гг. Е. был выбран игуменом, продолжая духовно окормлять иноков, число к-рых возросло до 60. В это время обитель прославилась мн. подвижниками, среди к-рых был *Исаия* Пустыжник. Со 2-й пол. 1607 до кон. 1608 г. Е. был епископом Хушским. Дважды занимал епископскую кафедру в Рэдзутци (9 янв. 1609 — окт. 1613 и 1-я пол. 1616 — нач. 1623).

Е. организовал в мон-ре Молдовица скрипторий, к-рый наряду со скрипторием митр. Анастасия (Кримки), хотя и в более скромных размерах, был одной из значительных слав. книгописных мастерских Молдовы в 1-й трети XVII в. (*Zugrav. 1963; Bogdan. 1978*). Известны по крайней мере 4 рукописи, написанные характерным молдав. литургическим полууставом по правилам среднеболг. орфографии на средстве и по заказу Е., хранящиеся в БАН Румынии в Бухаресте и в б-ке мон-ря Молдовица: Евангелие-тетр 1613 г., Псалтирь 1614 г., отрывок Октоиха на пергамене 1624 г. и Служебник 1626 г.

(*Zugrav. 1963; Bogdan. 1978*). Вероятно, Е. и сам был незаурядным писцом-профессионалом: его сложная (почти тайнописная) подпись-монограмма «Ефрем епископ», ориентированная на греч. образцы, на листе из пергаменного Октоиха 1624 г. (БАН Румынии. Слав. 41) представляет собой пример каллиграфического мастерства (см.: *Калужняцкий Е. Кирилловское письмо у румын*. Пг., 1915. С. 12. Рис. 2. (ЭСФ. Вып. 4.2)). Лит.: *Zugrav I. Trei manuscrise liturgice de la episcopul Efrem al Rădăuților // Mitropolia Moldovei și a Sucevei*. 1963. N 7/8. P. 456–460; *Bogdan D. P. Paleografia româno-slavă*. Bucur., 1978. P. 86, 118–119, 249, 259, 271–272; *Păcurariu*. IBOR. Vol. 2. P. 116–117.

ЕФРѐМ, еп. Суздальский (Ростовский) (рубеж XI и XII вв.?), возможно, одно лицо со свт. *Ефремом*, митр. Переяславским. О Суздальском еп. Е. писал в послании иноку Поликарпу (в составе *Киево-Печерского патерика*) в 1225–1226 гг. Владимир-Суздальский еп. св. *Симон*, считавший Е. Суздальского и свт. Ефрема Переяславского разными людьми. Свт. Симон ссылался на «летописец старый ростовский», где, вероятно, читались какие-то известия о деятельности Е. в Ростово-Суздальской земле. По свидетельству свт. Симона, Е. был постриженником *Киево-Печерского* в честь *Успения Пресв. Богородицы* мон-ря. Примечательно, что свт. Симон именует Е. еп. Суздальским, притом что предшественников Е. святителей *Леонтия* и *Исаию* он называет Ростовскими епископами. О нахождении кафедр Ростовских епископов в Суздале по крайней мере к нач. 60-х гг. XII в. определенно свидетельствует Ипатьевская летопись (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 520, под 1161 г.). Суздальская епархия (τοῦ Σοῦδαλ, ἡ Σοῦδαλας) упоминается в «Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae» как существовавшая в кон. XII в. (*Darrouzès. Notitiae*. P. 348–352). В отразившихся в рус. летописях позднейших перечнях Ростовских архиереев (списки XV–XVI вв.) Е. назван между свт. *Исаией* († после авг. 1089) и еп. *Нестором* (поставлен ранее сент. 1148).

Можно предположить, что Е. упоминается в летописных известиях, сообщающих о церковном строительстве в Суздале в 90-х гг. XI в. Так, «блаженным епископомъ Ефремомъ» совместно с кн. *Владимиром* (*Василием*) *Всеволодовичем* Монома-

хом (кн. переяславский в 1094–1113, вел. кн. Киевский в 1113–1125) была построена соборная суздальская ц. Пресв. Богородицы (этому сообщению противостоят данные Киево-Печерского патерика о создании суздальского собора сыном Владимира Мономаха ростово-суздальским кн. *Юрием* (*Георгием*) *Владимировичем* Долгоруким). В те же годы, до 1096 г., архиерей по имени Ефрем даровал Киево-Печерскому мон-рю подворье в Суздале с ц. вмч. Димитрия (см. *Суздальский во имя вмч. Димитрия Солунского муж. мон-рь*), к-рое снабдил земельными владениями. Впрочем, в исторической науке утвердилось мнение о том, что эти сообщения относятся к свт. Ефрему Переяславскому, в юрисдикции к-рого с кон. XI в. (очевидно, после смерти Ростовского еп. св. *Исаии*, вскоре после 1089) состояла территория временно упраздненной Ростовской епископии. В соответствии с данной т. зр. Е. признается одним лицом со свт. Ефремом Переяславским (*Присёлков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 1913. С. 291–293 (СПб., 2003^л. С. 162–163); *Poppe A. Państwo i Kościół na Rusi w XI w. Warsz.*, 1968. S. 182; *Щанов Я. Н.* Государство и Церковь Др. Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 47, 211; *Назаренко А. В.* Митрополии Ярославичей во 2-й пол. XI в. // ДРВМ. 2007. № 1(27). С. 85–103).

Возможно, Е. был тем не названным по имени епископом, который в дек. 1096 — янв. 1097 г. находился вместе с черниговским кн. *Олегом* (*Михаилом*) *Святославичем* в Муроме, куда князь отступил из сожженного им Суздаля. Об этих событиях упоминает кн. Владимир Мономах в письме Олегу, предлагая прислать «сол (посла.— А. К.) свои или [е]пископа» с миром (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 254). Год кончины Е. неизвестен.

Ист.: ПСРЛ. Т. 1. Вып. 1–2. Стб. 238, 254 (?), 445; Т. 4. Ч. 1. С. 381; Т. 9. С. XXII; Т. 24. С. 165; Т. 42. С. 165; *Абрамович Д. И.* Киево-Печерский патерик. К., 1930. С. 103.

Лит.: *Голубинский*. История РЦ. Т. 1. 1-я пол. С. 677; он же. Канонизация святых. С. 355.

А. Ю. Карпов

Иконография. На иконах «Собор Ростовских чудотворцев» 1838 г. и кон. XIX — нач. XX в. (находятся в ц. Толгской иконы Божией Матери в Ростове) представлены нек-рые местнотимые Ростовские святые, в числе к-рых — святитель с именем Ефрем (*Вахрина В. И.* Изображения



и с ее детьми во веки веков». Очевидно, что это не оригинал надписи, а близ-

*Свт. Ефрем Ростовский
и прп. Сергей Радонежский.
Фрагмент иконы
«Собор Ростовских
чудотворцев». 1838 г.
(ц. Толгской иконы Божией
Матери, Ростов)*

местночтимых ростовских святых в иконописи // ИКРЗ, 2002. Ростов, 2003. С. 214–223). На более ранней иконе он, единственный из всех святителей, изображен с 8-конечным крестом в деснице возле груди. Возможно, что среди предстоящих Владимирской иконе Божией Матери изображен не местночтимый архиеп. св. Ефрем († 1454), а именно Е., которого еп. св. Симон включил в список святителей — постриженников Киево-Печерского монастыря, что «как святителя светлые, освятили... всю Русскую землю святым крещением». Т. о., крест в правой руке Е. выделяет его среди Ростовских чудотворцев как крестителя и просветителя Ростовской земли.

В. И. Вахрина

ЕФРЕ́М [араб. *مار افريم*], еп. г. *Хира*, столицы царства *Лакмидов*, в правление царя *Амра ибн аль-Мунзира* (554–569/70). Известен по единственному упоминанию в надписи, которую мать царя Амра, киндитка Хинд из царского рода, оставила на фасаде церкви в построенном ею «Большом монастыре Хинд» (*هند دير الكبرى*) в Хире. Текст этой надписи приведен в компилятивном «Словаре стран» известного арабо-мусульм. географа Якута аль-Хамави ар-Руми (1179–1229) без указания на источник: «Построила эту церковь Хинд, дочь аль-Хариса, сына Амра, сына Худжра, царица, дочь царей и мать царя Амра, сына аль-Мунзира, раба Христова, мать Его раба и дочь Его рабов, в царствование царя царей Хосрова Ануширвана (*خسرو انوشروان*), во времена епископа Мар Ефрема. Бог же, ради Которого она построила этот монастырь, да простит ее прегрешение, и да смилостивится над нею и над ее детьми, и да приведет ее и ее народ под истинную защиту Свою. Да пребудет Бог с нею

ком языке был составлен оригинал: на староарабском (подобно надписи 1-го известного нам лакмидского царя Имру аль-Кайса из Эн-Намары 328 г. по Р. Х.) или на сирийском. Ист.: *Jacut's geographisches Wörterbuch* / Hrsg. von F. Wüstenfeld. Lpz., 1867. Bd. 2. S. 709. Лит.: *Пигулевская Н. В.* Арабы у границ Византии и Ирана в IV–VI вв. М.: Л., 1964. С. 108–109; *Cashe W.* *Gamharat an-Nasab: Das genealogische Werk des Hišām ibn Muhammad al-Kalbī.* Leiden, 1966. Bd. 2: *Das Register.* S. 283.

С. А. Французов

ЕФРЕ́М († 26.12.1613, Казань), митр. Казанский и Свияжский. В июле 1606 г. патриарх Московский и всея Руси сщмч. *Ермоген* возглавил хиротонию Е. во митрополита Казанского, осенью того же года Е. прибыл в Казань. (Высказываемые в лит-ре предположения о том, что до поставления на Казанскую кафедру Е. был архимандритом *казанского в честь Преображения Господня муж. мон-ря*, неверны. При этом несомненным является факт, что Е. до хиротонии был связан с Казанью, поскольку его поставление совершилось по воле сщмч. Ермогена, бывш. Казанского митрополита, в 1606 возведенного на Патриарший престол.) В 1607–1610 гг. (см.

Смутное время) вместе с казанскими воеводами В. П. Морозовым и Б. Я. Бельским Е. управлял Казанью и Казанским краем, поддерживал царя *Василия Иоанновича Шуйского*. Позиция архиерея способствовала успехам властей в подавлении сторонников И. И. Болотникова и *Лжедмитрия II*. Летом или в начале осени 1606 г. Казанский митрополит отлучил от Церкви отказавшихся от присяги царю Василию Иоанновичу жителей Свияжского у., после чего Свияжск вернулся под власть царя (отлучение с жителей уезда было снято по указу патриарха Ермогена 22 дек. 1606). В 1606–1607 гг. все главные монастыри Казанской епархии (*Спасо-Преображенский, Свияжский в честь Успения Пресв. Богородицы*, казанский Троицкий, *казанский Зилантов в честь Успения Пресв. Богородицы*) получили от царя Василия Иоанновича подтверждение на свои владения.

17 июля 1610 г. царь Василий Шуйский был свергнут. В авг. в Казань из Москвы была доставлена грамота о призвании боярским правительством на рус. престол польск. королевича *Владислава*, в сент. Е. принял у казанцев присягу королевичу. 8 янв. (по др. данным, 7 марта) 1611 г., когда в Казани узнали о занятии Москвы поляками (это произошло в ночь с 20 на 21 сент. 1610), возможно, тогда же в Казань пришло известие об освобождении патриархом Ермогеном россиян от присяги Владиславу, было решено присягнуть Лжедмитрию II. В результате начавшихся в городе волнений был убит 2-й казанский воевода Б. Я. Бельский, протестовавший против присяги «тушинскому вору», торжественное погребение Бельского совершил Е. По-видимому, под

давлением большей части дворянской и городской общин Е. принял у казанцев присягу Лжедмитрию II (к-рого в это время уже не было в жи-



*Свт. Ефрем Казанский.
Шитый образ для хоругви.
Нач. XX в. (ГИМ)*

вых). 12 июня 1611 г. Е. отправил с казанским отрядом воеводы В. П. Морозова в Первое ополчение список с чудотворной *Казанской иконы Божией*

Матери. После гибели Бельского и ухода Морозова Е. остался во главе гражданской власти в Казани и крае. В нач. сентября казанцы во главе с Е. осудили убийство казаками одного из предводителей Первого ополчения, П. П. Ляпунова, и отказались присягать сыну Лжедмитрия II. Грамоты Е., направлявшиеся в разные города, способствовали формированию Второго ополчения во главе с К. М. Мининым и кн. Д. М. Пожарским.

После гибели патриарха Ермогена в польск. плену 17 февр. 1612 г. Е. стал 1-м по чести архиереем Русской Церкви. Земское правительство Минина и Пожарского, сформированное в Ярославле, рассматривало Казанского митрополита как временного главу Церкви. В марте—апр. 1612 г. «по боярскому указу» Е. возглавил хиротонию *Герасима*, игум. *Евфимиева суздальского в честь Преображения Господня монастыря*, во епископа Суздальского и Тарусского, 29 марта 1612 г. земское правительство направило в Казань игумена *Саввина Сторожевского в честь*



Рака с мощами митр. Ефрема в Сретенской ц., Петропавловского собора, Казань. Фотография. Кон. XX в.

Н. Шульгиным, выступавшим против избрания царем *Михаила Феодоровича* и не допустившим поездки Казанского митрополита в Москву на Земский собор. В Казани произошел переворот после получения известия об избрании царя: Шульгин был арестован и 26 апр. 1613 г. Е. в *Троице-Сергиевом мон-ре* встречал *Михаила Феодоровича* и его мать царицу-инокиню *Марфу*. Подпись Е. стоит

Венчание на царство Михаила Феодоровича. Миниатюра из «Книги об избрании...», 2-я пол. XVII в. (ГММК)



1-й на соборной грамоте об избрании царя, датированной 21 февр. 1613 г. (грамота была составлена и подписывалась в мае 1613). 24 мая церковные

Рождества Пресв. Богородицы монастыря *Исаию* и просило Е. о хиротонии его во епископа Крутицкого. По мнению митр. *Макария (Булгакова)*, Е. не исполнил этой просьбы. Др. историки полагали, что *Исаия* был хиротонисан, но из-за смерти или болезни не занял кафедру. По мнению С. Ф. *Платонова*, Е. не был приглашен в Ярославль для участия в земском правительстве потому, что своим присутствием он сдерживал в Казани сепаратистские силы. В кон. 1612 г. имя Е. перестает упоминаться в грамотах, по-видимому, он был отстранен от участия в управлении Казанским краем дьяком

иерархи во главе с Е. подписали грамоту *Строгановым* с призывом уплатить налоги и дать займы денег, хлеба и товаров на содержание войска (ААЭ. Т. 3. № 4). В кон. мая в Москве во митрополита Крутицкого был хиротонисан *Иона (Архангельский)*, к-рый стал местоблюстителем Патриаршего престола.

11 июля 1613 г. Е. возглавил венчание *Михаила Феодоровича* на царство. Перед венчанием Е. произнес обращенную к царю речь, в которой содержалась офиц. версия событий *Смутного времени* (СГГД. Ч. 3. С. 74–77). После венчания Казанский митрополит сказал поучение, в котором

кратко охарактеризовал различные аспекты монаршего служения (Там же. С. 81–83). Точное время отъезда Е. в Казань неизвестно; встречающееся в лит-ре утверждение, что он вернулся на кафедру в дек. 1613 г. и умер через неск. дней, документально не подтверждено. Е. был похоронен у алтаря собора казанского Спасо-Преображенского мон-ря в Казанском кремле, близ могил преподобных *Ионы* и *Нектария*, на месте, где ранее были похоронены Казанские святители *Гурий* и *Варсонофий*. Позднее над захоронением была построена часовня («пещёрка»). После закрытия мон-ря и сноса всех его храмов в XX в. могила Е. оказалась под асфальтом, площадка использовалась как военный плац. Мощи Е. были обретыены в ходе археологических раскопок, проведенных музеем-заповедником «Казанский кремль» 26 сент. 1995 г., ныне почивают в нижнем Сретенском храме казанского Петропавловского собора.

Сразу после кончины архиерея началось его почитание в Казани. В казанской ц. во имя Четырех евангелистов находилась икона, написанная в XVII или в 1-й пол. XVIII в., на к-рой справа от Св. Троицы был изображен свт. Герман, слева — Е., при образе Е. была надпись: «Святый Ефрем, митрополит Казанский и чудотворец» (*Воскресенский*. 1902. С. 16). В Спасо-Преображенском монастыре в XIX — нач. XX в. по субботам происходили молебны в «пещёрке» на могиле Е. С 1995 г. в Петропавловском соборе ежегодно в день кончины Е. совершаются поминальные службы.

Сохранилось т. н. *Ефремово Евангелие* (ныне в Национальном музее Республики Татарстан). Напечатанное в Москве в 1606 г., оно украшено казанским мастером *Парфением*. Из выходной надписи следует, что Е. подарил книгу кафедральному Благовещенскому собору в кон. 1613 г., незадолго до смерти.

Ист.: СГГД. Ч. 1. С. 636; Ч. 3. С. 70–87, 81–83 [Чин венчания на царство *Михаила Феодоровича*]; ААЭ. Т. 2. № 61. С. 138–139 [грамота патр. *Ермогена о поминании жителей Свияжска* от 22 дек. 1606]; *Дворцовые разряды*. СПб., 1850. Т. 1: 1612–1628 гг. Стб. 1662 [о пребывании Е. в Троице-Сергиевом мон-ре 26 апр. 1613]; Сб. кн. Хилкова: [Док-ты по истории России XVI–XVII вв.], СПб., 1879. № 22. С. 93–94 [грамота царя *Василия Иоанновича* Е. от 12 апр. 1609]; А. А. *Забытое имя митр. Ефрема // Деятели*. Каз., 1901. № 6/7. С. 249–252; *Поминание Ефрема, митр. Казанского, в Спасо-Преображенском мон-ре*

г. Казани. Каз., 1907; *Ермолаев И. П.* Казанский край во 2-й пол. XVI—XVII вв.: (Хронол. перечень док-тов). Каз., 1980. С. 52—69; *Лукичев М. П.* Боярские книги XVII в.: Тр. по истории и источниковедению. М., 2004 (по указ.). Лит.: *Лебедев Е. М.* Спасский мон-рь в Казани: (Ист. описание). Каз., 1895. С. 78—81; *Воскресенский А. А.* Пещерка казанского Спасо-Преображенского мон-ря и ист. сведения о погребенных в ней. Каз., 1902; [*Покровский И. М.*] Казанский митр. Ефрем, помазанный на царство Михаила Феодоровича Романова. Каз., 1908; *он же.* Свт. Ефрем, митр. Казанский и Свяязский, и его церк.-полит. деятельность в Смутное время нач. XVII в. СПб., 1913; *Ермолаев И. П.* Ср. Поволжье во 2-й пол. XVI—XVII вв.: (Управление Казанским краем). Каз., 1982. С. 79—94; Митр. Казанский и Свяязский Ефрем. Каз., 1996; *Измайлова С.* Ефремово Евангелие // *Родина.* М., 2005. № 11. С. 101—102; *Липаков Е. В.* Архипастыри Казанские. Каз., 2007. С. 58—65.

Е. В. Липаков

Иконография. На миниатюрах, созданных для «Книги об избрании на преемственный престол великого российского царства великого государя царя и великого князя Михаила Феодоровича, всея России самодержца» (1672—1673, ГММК) без подписи, присутствуют изображения, которые по логике исторических событий искусствоведы отождествляют с Е. В композиции, представляющей собор духовных и светских лиц гос-ва, перед к-рыми Авраамий (Палицын), келарь Троице-Сергиева мон-ря, зачитывает «совет всенародный о царском избрании» (опубл.: Три века. 1912. С. 160—161), Е. изображен сидящим на скамье рядом с пустующим «местом патриаршим» как законный местоблюститель; на нем белый клобук, лиловая мантия с красными источниками, зеленая риза. В композиции, иллюстрирующей церемонию венчания («святое коронование») в Успенском соборе Московского Кремля 11 июля 1613 г. (опубл.: Венчание рус. государей на царство начиная с царя Михаила Феодоровича до имп. Александра III. СПб., 1883. С. 12—13; Три века. 1912. С. 185), Е. облачен в митру с округлой невысокой тульей, узорчатый саккос, омофор. Он возлагает на юного Михаила шапку Мономаха (2-ярусный венец с камнями, меховой опушкой и крестом в навершии). На миниатюре «Встреча царя Михаила с матерью инокиней Марфой» Е. в митре, узорчатом саккосе, с палицей у правого бока, представлен стоящим на орлеце в момент каждения приблизившегося государя (см.: Три века. 1912. С. 225).

До 1917 г. в единоверческой ц. во имя Четырех евангелистов в Казани находилась икона Пресв. Троицы (1722), на к-рой, по мнению краеведов, сохранилось древнейшее изображение Е. На правом поле покрытой окладом иконы в верхней части была написана фигура святителя в узорчатом саккосе и омофоре, с палицей на боку, с закрытым

Евангелием на левой руке и с благословляющим жестом десницы, поднесенной к груди. Митра составляла часть металлического венца с лучами по краю. Над вешком на окладе была вырезана



Митр. Ефрем Казанский.
Фрагмент иконы «Св. Троица». 1722 г.
(ГПИБ)

надпись: «Стый Ефрем митрополит Казанский и чудотворец». На левом поле находилось изображение свт. Германа, архиеп. Казанского (*Воскресенский.* 1902. С. 16; А. А. 1901. С. 251; Митр. Казанский и Свяязский Ефрем... 1996. С. 3; *Алексеев.* 2003. С. 98; воспроизведено — Казанский митр. Ефрем, помазанный на царство Михаила Феодоровича Романова. Каз., 1908. Вкл.).

В «пещерке», особом сооружении у алтаря монастырского Спасо-Преображенского собора (кон. XVI в.) в Казанском кремле (вблизи проездовой башни с надвратной ц. Спаса Нерукотворного), где был погребен Е. рядом с преподобны-



Ок. 1800 г. худож. Г. И. Угрюмовым для резиденции имп. Павла I, Михайловского (позднее Инженерного) замка, была написана картина «Призвание на царство Михаила Феодоровича Романова» (ГРМ), на к-рой представлен Е. с длинными волосами и клинообразной бородой средней величины в архиерейском облачении и митре.

Вопрос о почитании Е. был поднят в периодике С.-Петербурга и Казани в нач. XX в. Подтверждение его «большой известности, по крайней мере, в XVII в.» находили в существовании изображений в единоверческом храме (А. А. 1901).

К нач. XX в. относится неск. произведений, отражающих становление иконографии Е. При сооружении в 1908—1913 гг. часовни над могилой Е. на средства казанского Русского собрания на его надгробии была поставлена икона (Ефрем, митр. Казанский... 1913. С. 3—16). Сохранилась вышивка по парчовому фону с использованием золотых и серебряных нитей, перламутра и бисера, предназначавшаяся для хоругви (из Донского мон-ря, ныне в ГИМ). Е. с нимбом, погрудное его изображение вписано и окружено надписями: «Святитель Ефрем Казанский чудотворец», по сторонам медальона — «На враги Креста Христова крепкий и необоримый оружник». Е. облачен в цветные ризы, омофор, на нем митра с 5 кнотчатыми пластинками, представляющими Деисус, правой рукой он благословляет, в левой — закрытое Евангелие. Возможно, вышивка была сделана ок. 1913 г., поскольку в надписях на ней упоминаются дни, связанные с возведением на царство Михаила Феодоровича в 1613 г., а в качестве декоративных элементов использованы медальоны с изображением стоящего грифона с поднятым мячом (герб рода Романовых).

В нач. XX в. была отпечатана хромолитография (без выходных данных, РГБ) с изображением Е. с нимбом и текстами: сверху — «Стый Ефрем митрополит Казанский Чу(дотворец)», внизу — «Помазанный на цар-

Чтение «совета всенародного о царском избрании».
Миниатюра из «Книги об избрании...». 1672—1673 гг.
(ГММК)

ство Михаила Феодоровича Романова». Е. с нимбом представлен в правой части, обращенным с молением к Спасителю в облаках (в левом верхнем углу), как старец с седой бородой средней длины и прядями волос, спускающимися на плечи. Облачение составляют желтая митра, увенчанная крестом и с «городками» над тульей (так же,

ство Михаила Феодоровича Романова». Е. с нимбом представлен в правой части, обращенным с молением к Спасителю в облаках (в левом верхнем углу), как старец с седой бородой средней длины и прядями волос, спускающимися на плечи. Облачение составляют желтая митра, увенчанная крестом и с «городками» над тульей (так же,



Призвание на царство
Михаила Феодоровича Романова.
Худож. Г. И. Урюмов. Ок. 1800 г. (ГРМ)

как на вышивке для хоругви), красный саккос и желтый омофор. Десница поднесена к груди, в левой руке – Евангелие в окладе зеленого цвета. Слева от Е. изображен Спасо-Преображенский мон-рь в Казанском кремле: за белокаменной оградой с круглыми башнями – 5-главый 2-этажный белый храм с 3 апсидами и 3-ярусной колокольней с часами.

В наст. время на гробнице архиерея в нижнем храме Петропавловского собора Казани находится совр. изображение Е. в рост (Правосл. храмы Татарстана. 2000. С. 59). Рака создана прихожанином храма, крышка расписана по архиерейскому заказу. В кафедральном Никольском соборе Казани на сев. стене в киоте помещена икона «Собор Казанских святых» (после 1995), на к-рой Е. представлен в белой расшитой митре, увенчанной золотым крестом (икона написана по архиерейскому заказу).

Лит.: А. А. Забытое имя митр. Казанского Ефрема // Деятели. Каз., 1901. № 6/7. С. 249–251; Воскресенский А. А. Пещёрка Казанского Спасо-Преображенского миссионерского мон-ря и ист. сведения о погребенных в ней. Каз., 1902²; Три века: Россия от смуты до наст. времени / Ист. сб. под ред. В. В. Каллаша. М., 1912; Ефрем, митр. Казанский, помазавший на царство Михаила Феодоровича Романова. М., 1913; Митр. Казанский и Свяжский Ефрем, венчавший на царство Михаила Феодоровича Романова / Сост.: свящ. В. Мухин. Каз., 1996; Рус. стиль: Собр. ГИМ: Кат. выст. М., 1999. Кат. 113. С. 59; Правосл. храмы Татарстана / Авт.–сост.: А. В. Журавский, Е. В. Миняков. Каз., 2000; Алексеев И. Е. Во имя Христа и во славу государеву: (История «Казанского общества трезвости» и Казанского отдела «Русского собрания» в кр. очерках, док-тах и коммент. к ним). Каз., 2003. Ч. 1.

М. А. Маханько

ЕФРЕ́М (Банянин; † 1719, мон-рь Нова-Павлица, Сербия), еп. Великоварадский и Эгерский Сербской Православной Церкви (СПЦ). Сведений о происхождении Е. и начале его церковного служения не сохранилось. Нек-рые румын. историки высказывали мнение, что Е., румын по происхождению, был назначен епископом для окормления соплеменников в империи Габсбургов, но позже эта версия была отвергнута (см.: *Tăutu A. Efreim Banyanin, pretinsul episcop ortodox al Orăzii – unit (1699)* // *Cultura Creștină. Blaj*, 1936. № 10. P. 601–605).

28 июня 1694 г. патриарх Печский *Арсений III (Черноевич)* при реорганизации церковных институций СПЦ, оказавшихся после вел. переселения сербов в монархии Габсбургов, предложил назначить Е. епископом Великоварадским и Эгерским, а 4 марта 1695 г. имп. Леопольд I утвердил его кандидатуру. Однако находившийся в Эрлау (Эгере) униат. еп. Мукачевский Иоанн Иосиф де Камиллис не позволил ему занять кафедру, и Е. остался викарным помощником при патриархе. Униаты продолжали препятствовать деятельности Е.: когда он прибыл в г. Пакрац, чтобы освятить церковь и рукоположить священников, то по распоряжению униат. еп. Петрония был арестован и освобожден лишь после вмешательства патриарха Арсения. Не имея собственной кафедры и не желая быть викарием, Е. решил перейти в унию. В 1698 г. он принес исповедание католич. веры архиеп. Эстергомскому кард. Леопольду Колоничу, к-рый позднее с имп. Леопольдом I посетил его богослужение. 17 сент. того же года Военный совет Вены отдал приказ всем структурам власти оказывать содействие Е., к-рый обещал распространять католицизм среди сербов (*Радоуш J. Прилози за историју срба у Угарској у XVI., XVII., XVIII. в. Нови Сад*, 1908. Књ. 1. С. 88–89). 13 июля 1699 г. в Риме Е. лично передал папе Римскому Иннокентию XII пространное послание на латыни с подписью: «*Efreim Banyanin, unitus episcopus Rascianorum*», в к-ром после рассказа о своем пути к унии и влиянии, оказанном на него иезуитом Йованом Габеличем, просил назначить его на кафедру и выделить деньги (*Радоуш J. Римска курија и јужнословенске земље од XVI. до XIX. в. Београд*, 1950. С. 446–447). Е. стал

викарным епископом при кард. Леопольде. После возвращения Е. направил папе письмо с изложением истории переселения сербов в империю Габсбургов, охарактеризовал религиозность сербов как офици. и крайне поверхностную, высказался за необходимость распространения унии среди сербов и привлечения серб. молодежи в иезуитские школы, попросил прислать церковную утварь для разоренных австро-тур. войной 1683–1699 гг. церкви в Пеште (совр. Будапешт) и мон-ря Ковин в честь Успения Пресв. Богородицы, а также деньги, чтобы укрепить его положение среди негативно настроенной к нему сербской паствы (Там же. С. 447–448). 11 авг. 1699 г. все просьбы Е. были удовлетворены. Римская курия выделила ему 100 талеров и гарантировала поддержку Вены. Без постоянного дохода этих средств оказалось недостаточно, и во 2-й пол. авг. 1699 г. Е. послал папе повторную просьбу на итал. языке о материальной помощи.

Патриарх Арсений III осудил переход Е. в католичество и направил одного из епископов с миссией вернуть его в Православие, к-рая окончилась неудачей. Серб. паства его также не приняла, и, вновь оставшись без кафедры и средств, он разочаровался в унии и покинул ее, за что по распоряжению кард. Леопольда Колонича был посажен в тюрьму в Пеште. В дек. 1701 г. он безрезультатно просил разрешения выехать в Вену для оправдания и возвращения в унию. В 1708 г., несмотря на то что Е. уже был изгнан из епархии, власти не позволили Печской Патриархии поставить епископом Великоварадским и Енопольским Никанора (Мелентиевича). После выхода из тюрьмы Е. был радушно принят патриархом Печским *Каллиником I*, к-рый назначил его экзархом. С 1712 г. Е. проживал в мон-ре Нова-Павлица, там же был похоронен.

Лит.: *Руварац Д.* Владика Јегарски Јефрем Банянин. Сремски Карловци, 1904; *Јакшич Д. Н.* Из церковной истории правосл. сербов кон. XVII в. Прага, 1912. С. 180, 182; *Слијенчевих.* Историја. Књ. 2. С. 22; *Гријуш Р.* Азбучник Српске православне цркве. Београд, 1993. С. 20; Српски јерарси. С. 223–224.

Нером. Игнатий (Шестаков)

ЕФРЕ́М (Бойович; 1851, с. Мишевичи, близ Нови-Пазара – 3.06.1933, Чачак), еп. Жичский Сербской Православной Церкви. В 1870 г. посту-



пил в ДС в Белграде, в 1875–1879 гг. учился в МДА, к-рую окончил со степенью магистра богословия. Некоторое время учился в Германии. По возвращении на родину стал преподавателем Белградской семинарии, где проработал 31 год. Получил звание профессора. В 1915 г., во время первой мировой войны, вместе с братом, воеводой Петаром, отступал с серб. войсками до Адриатики.

28 февр. 1920 г. принял монашеский постриг в мон-ре Раковица. На следующий день рукоположен во диакона, 1 марта — во иерея. 8 марта 1920 г. в кафедральном соборе Белграда хиротонисан во епископа на Шабачкую кафедру (см. *Шабачко-Валевская епархия*). 17 нояб. 1920 г. назначен на кафедру *Жичской епархии*. По его инициативе в 1925–1932 гг. был восстановлен мон-рь *Жича*. Похоронен в мон-ре Студеница.

Лит.: Српски јерарси. С. 225; *Оташевић Г. Муке са обожавањем Бога* // Политика. Београд, 2007. 19 нояб.

Иером. Игнатий (Шестаков)

ЕФРЕМ (Энэкеску Йоан; 21.05.1893, с. Зэвоени, совр. жудец Вылча, Румыния — 5.12.1968, мон-рь Черники, там же), митр. Бессарабии (неканоническая Бессарабская митрополия, образованная постановлением Свящ. Синода Румынской Православной Церкви; в 1923–1944). В 1908 г. Е. поступил в мон-рь Фрэсиней, в 1910 г. в мон-ре Стэнишоара принял монашеский постриг с именем Ефрем. Перешел в мон-рь Козия, где был рукоположен во диакона, затем во иерея. В 1912–1920 гг. учился в Центральной ДС Бухареста, с окт. 1921 по май 1923 г. был духовником ДС свт. Николая в Рымнику-Вылче. С авг. 1922 по янв. 1928 г. настоятель в мон-ре Козия. В этом же мон-ре в 1925–1928 гг. руководил школой церковного пения. В 1923 г. возведен в сан архимандрита. В 1923–1928 гг. Е. учился на богословском факультете ун-та Бухареста, в 1928–1930 гг. — в ун-те г. Монпелье (Франция). В 1930–1933 гг. был преподавателем и нек-рое время ректором ДС свт. Николая в Рымнику-Вылче. С 1930 по 1936 г. исполнял обязанности экзарха мон-рей Рымникской епархии. В 1936–1938 гг. был служащим священником в патриаршем соборе святых Константина и Елены в Бухаресте и экзархом мон-рей Бухарестской архиепископии. В февр. 1938 г. избран викарным епископом

Тигинским. С 1939 г. местоблеститель архиепископской кафедры в Кишинёве (за исключением краткого периода 1940–1941). 12 янв. 1944 г. избран архиепископом Кишинёвским и митрополитом Бессарабии, окормлял епархию до лета 1944 г., когда из Кишинёва были выведены оккупационные румын. войска. По возвращении в Румынию в 1947–1948 гг. был духовником в Богословском интернате Бухареста, настоятелем мон-ря Черника (до 1952). Слова, проповеди и статьи Е. публиковались в епархиальной прессе. Соч.: *Privire generală asupra monahismului creştin. Râmnicu Vâlcea, 1933–1934. 2 vol.* [Craiova], 2007; *Pe urmele strămoşilor*. Bucur., 1938.

Лит.: *Păcurariu M., preot. Dicţionarul Teologilor Români*. Bucur., 1996.

ЕФРЕМ (Ефремов Михаил Иванович; 27.09.1889, Казань — дек. 1937, Курск), еп. Курский и Обоянский. Из семьи священника (по др. данным, из крестьянской семьи). После учебы в Казанском ДУ и Казанской ДС поступил в 1912 г. в КазДА. Во время учебы в академии 1 нояб. 1914 г. принял монашеский постриг с именем Ефрем. 8 нояб. того же года рукоположен во диакона, а 8 нояб. 1915 г. — во иерея. Окончил КазДА в 1916 г. со званием канд. богословия. С 21 сент. 1916 г. и до закрытия семинарии в нач. 1918 г. помощник инспектора Казанской ДС. В 1919 г. стал настоятелем казанского Иоанно-Предтеченского муж. монастыря. С 1922 г. настоятель свияжского Свято-Успенского муж. мон-ря. Арестован 16 дек. 1922 г. за «сопротивление представителям власти при исполнении ими законных обязанностей». 23 февр. 1923 г. приговорен Комиссией НКВД по адм. высылкам к 3 годам ссылки в Коми (Зырян) автономную обл. После отбытия срока ссылки остался в Коми (Зырян) автономной обл., чтобы оказывать помощь продолжившему отбывать ссылку Казанскому митр. сщмч. *Кириллу (Смирнову)*. За подобную «антисоветскую деятельность» 28 марта 1927 г. приговорен особым совещанием при Коллегии ОГПУ вновь к 3 годам ссылки в Коми (Зырян) автономную обл. Отбывал срок в с. Ижма, где служил в местном храме. Освобожден 28 февр. 1929 г., выехал в Рязань, сослужил архиеп. Рязанскому и Шацкому сщмч. *Иувеналию (Масловскому)*. В том же году был возведен в сан архимандрита.

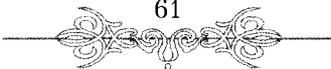
7 апр. 1932 г. Е. был хиротонисан во епископа Яранского. Стал викарием Вятской епархии. Епископскую хиротонию в московском Богоявления соборе в Елохове возглавил Заместитель Патриаршего Местоблестителя митр. *Сергий (Страгородский)*, вполн. Патриарх Московский и всея Руси). 1 янв. 1934 г. арестован в Яранске. Приговорен к 3 годам ИТЛ. Отбывал срок в Сиблаге. После освобождения 7 дек. 1936 г. стал епископом Саранским, викарием Пензенской епархии, но в нач. 1937 г. был вновь подвергнут краткосрочному аресту. С июля 1937 г. временно управлял Рязанской епархией. 1 сент. 1937 г. назначен епископом Курским и Обоянским. До этого в течение 1937 г. были репрессированы 2 епископа, занимавшие Курскую кафедру — *Артемон (Евстратов)* и *Феодосий (Кирика)*. 9 сент. Е. прибыл в Курск. Облсисполком отказал ему в регистрации как управляющему епархией, однако Е. приступил к архиерейскому служению. Несмотря на краткий срок пребывания Е. на кафедре в Курске, он успел запомниться тем, что принимал меры к спасению святых из закрытых властями храмов, в т. ч. из курского костела, прихожане к-рого доверили Е. на хранение распятие и дароносицу. 13 окт. 1937 г. был арестован и помещен в курскую тюрьму. Отверг обвинения в «контрреволюционной фашистской агитации». 4 дек. 1937 г. приговорен Особой тройкой УНКВД по Курской обл. к расстрелу. Казнен вскоре после вынесения приговора. Скрывая обстоятельства гибели архиерея, органы НКВД официально сообщили о приговоре Е. к длительному сроку заключения и вполн. о смерти в лагере от болезни.

Арх.: ЦА ФСБ. Д. Р-46106; Архив УФСБ по Курской обл. Д. 12817.

Лит.: ЖМП, 1931–1935. С. 119; *Мануил. Рус. иерархи, 1893–1965. Т. 3. С. 162*; Покаяние: Коми респ. Мартиролог жертв массовых полит. репрессий, 1918–1956. Т. 3 / Сост.: М. Б. Рогачев. Сыктывкар, 2000. С. 262; *Липаков Е. В.* Казанская ДС: Ист. очерк. Каз., 2007. С. 101–102.

Д. Н. Никитин

ЕФРЕМ (Кицай Иван Степанович; род. 5.07.1966, с. Запковичи Львовской обл.), архиеп. Криворожский и Никопольский. Из крестьянской семьи. Окончил среднюю школу (1983), Львовский кулинарный техникум (1985). В 1985–1987 гг. служил в Советской Армии. После



увольнения из армии был псаломщиком в храме ап. Филиппа в Новгороде. С 1988 г. учился в Московской ДС, по окончании которой в 1992 г. был принят в число братии Киево-Печерской в честь Успения Пресв. Богородицы мужской лавры. 25 сент. 1992 г. пострижен в монашество с именем Ефрем. В том же



Ефрем (Кицай), архиеп. Криворожский и Никопольский. Фотография. 2007 г.

году поступил в КДА. 27 сент. 1992 г. рукоположен во диакона, 10 окт.— во иерея. Нек-рое время был благочинным Киево-Печерской лавры. 1 янв. 1994 г. возведен в сан архимандрита. В 1996 г. окончил КДА со степенью канд. богословия за соч. «Митрополит Киевский Филарет (Амфитеатров), его труды и пастырское наследие».

27 июля 1996 г. из Днепропетровской епархии была выделена Криворожская. 13 сент. в трапезном храме Киево-Печерской лавры Е. хиротонисан во епископа Криворожского и Никопольского. В 1996 г. епархия насчитывала 85 приходов (33 городских и 52 сельских), только в половине приходов проходили богослужения. К 2008 г. в епархии было уже 224 прихода (80 городских и 144 сельских). В Кривом Роге на время образования епархии действовало 5 храмов, в наст. время их 40. На территории епархии открыты и действуют криворожский в честь Покрова Пресв. Богородицы жен. мон-рь (учрежден в 1995 в Днепродзержинске, в 1997 переведен в Кривой Рог), криворожский во имя сщмч. Владимира муж. мон-рь (1996), днепродзержинский в честь Покрова Пресв. Богородицы жен. мон-рь (1999). В епархии особо почитаются Курский архиеп. сщмч. *Онуфрий (Гагалюк)* и Симферопольский еп. сщмч. *Порфирий (Гулевич)* как первые святители, служившие на территории Криворожской епархии. 1 июня 2002 г. Е. освятил храм во имя сщмч. Онуфрия в Кривом Роге. В криворожском Спасо-Преображенском кафедральном соборе был освящен придел во имя сщмч. Порфирия. Святыней епархии является Турковицкая икона Пресв. Богородицы, список к-рой был обретен 16 авг. 1998 г. в Свято-Вознесенской ц. Кривого Рога и торжественно перенесен в кафедральный Спасо-Преображенский собор. 9 июля 2006 г. Е. возведен в сан архиепископа. 22 нояб. того же года назначен главой Синодальной комиссии по канонизации святых УПЦ. 8 мая 2008 г. решением Свящ. Синода УПЦ стал председателем новообразованного Синодального отдела религ. образования и катехизации. Награжден орденом УПЦ св. ап. Иоанна Богослова 2-й степени, юбилейным орденом «Рождество Христово — 2000» 1-й степени, орденом св. Саввы 2-й степени Сербской Православной Церкви. В 2006 г. Е. признан лучшим строителем г. Кривой Рог и его имя было занесено на городскую Доску почета. Соч.: Митр. Киевский Филарет (Амфитеатров), его труды и пастырское наследие. К., 1999. Лит.: Криворожская епархия // Звезда Рождества: Газ. № 34; *Киреев А., прот.* Епархии и архиереи РПЦ в 1943–2002 гг. М., 2002.

жизинский в честь Покрова Пресв. Богородицы жен. мон-рь (1999). В епархии особо почитаются Курский архиеп. сщмч. *Онуфрий (Гагалюк)* и Симферопольский еп. сщмч. *Порфирий (Гулевич)* как первые святители, служившие на территории Криворожской епархии. 1 июня 2002 г. Е. освятил храм во имя сщмч. Онуфрия в Кривом Роге. В криворожском Спасо-Преображенском кафедральном соборе был освящен придел во имя сщмч. Порфирия. Святыней епархии является Турковицкая икона Пресв. Богородицы, список к-рой был обретен 16 авг. 1998 г. в Свято-Вознесенской ц. Кривого Рога и торжественно перенесен в кафедральный Спасо-Преображенский собор.

9 июля 2006 г. Е. возведен в сан архиепископа. 22 нояб. того же года назначен главой Синодальной комиссии по канонизации святых УПЦ. 8 мая 2008 г. решением Свящ. Синода УПЦ стал председателем новообразованного Синодального отдела религ. образования и катехизации.

Награжден орденом УПЦ св. ап. Иоанна Богослова 2-й степени, юбилейным орденом «Рождество Христово — 2000» 1-й степени, орденом св. Саввы 2-й степени Сербской Православной Церкви. В 2006 г. Е. признан лучшим строителем г. Кривой Рог и его имя было занесено на городскую Доску почета.

Соч.: Митр. Киевский Филарет (Амфитеатров), его труды и пастырское наследие. К., 1999.

Лит.: Криворожская епархия // Звезда Рождества: Газ. № 34; *Киреев А., прот.* Епархии и архиереи РПЦ в 1943–2002 гг. М., 2002.

ЕФРЕ́М (Коротков, Короткий Евдоким Андреевич; 1694, Тула — 30.05.1778, Саровская в честь Успения Пресв. Богородицы пуст.), иером., строитель Саровской в честь Успения Пресв. Богородицы пуст. Род. в семье купца, в 1710 г. поступил в Марчуговскую Соловецкую пуст. Московской губ., 30 нояб. 1712 г. принял монашеский постриг. По благословению Местоблюстителя Патриаршего престола митр. Рязанского *Стефана (Яворского)* 16 марта 1716 г. в Москве Е. был рукоположен во иерея и направлен в *гороховецкий Красногивский в честь иконы Божией Матери «Знамение» мон-рь*. Здесь Е. познакомился с первоначальником Саровской пуст. схииером. *Иоанном (Поповым)*, к-рый ок. 1722 г. благословил его нек-рое время служить в Кержебелбашском



Иером. Ефрем (Коротков). Гравюра И. Шелковникова. 3-я четв. XIX в. (ГПИБ)

Успенском мон-ре Нижегородского у., окормляя бывш. раскольников, обращенных о. Иоанном в Православие.

По Указу духовной дикастерии от 16 янв. 1727 г. Е. поступил в Саровскую пуст. и стал ближайшим помощником схииером. Иоанна (Попова), проходил послушания на клиросе, занимался переписыванием книг. К нач. XX в. в обители хранились написанные им полууставом Ирмологии, Обиходы и стихиры праздничные, Псалтирь с канонами, различные каноники и келейное правило (частично сохр. в РГАДА. Ф. 357 и в фондах ГА Респ. Мордовия). 24 окт. 1734 г. по, вероятно сфабрикованному, «делу первоначальника» Иоанна (Попова), Е. был арестован, лишен сана, заключен в Тайную розыскных дел канцелярию. В числе прочего Е. обвиняли в переписывании запрещенных сочинений архим. *Маркелла (Радышевского)*. В 1738 г. Е. был отправлен в ссылку в крепость г. Орска. Служил пономарем сначала при крепостной ц. во имя ап. Андрея Первозванного, затем при ц. в честь Преображения Господня. «Этот великий монах был особенно замечателен... терпением, твердостью в искушениях и незыблемой надеждой на Промысл Божий»,— писал о Е. в «Летописи Серафимо-Дивеевского монастыря» митр. сщмч. *Серафим (Чичагов)*.

После многочисленных ходатайств саровской братии (1743–1747) Е. был освобожден из заключения в 1755 г. По преданию, пребывая в Орской крепости, Е. нашел «значительный» клад и «с полной заботливостью и неприкосновенностью» передал его

властям, что также способствовало его освобождению (Саровская общежительная пуст.: Подробное описание. М., 1908. С. 51). Нек-рые исследователи не исключают, что история с кладом была «подстроена» саровскими иноками, т. о. «выкупившими» Е. из заключения (см.: *Аганов А., Кожевников В., Подурец А.* Настоятели Саровского мон-ря. Саров, 1991. С. 67–68; *Подурец.* 2006. С. 83). Указом Синода от 5 июля 1755 г. Е. был направлен в Саровскую пуст. в сане иеромонаха. Как ближайший ученик первоначальника Иоанна Е. пользовался значительным авторитетом у насельников. 24 сент. 1758 г. общим решением братии Е. был избран и утвержден в Тамбове в должности строителя Саровской пуст. К сер. XVIII в. внутренняя жизнь Саровской пуст. пришла в упадок, распри и раздоры среди братии, происходившие при прежних строителях, особенно при иеромонахах Маркелле и Исаакии, привели к отступлению от заветов первоначальника Иоанна, к уменьшению числа насельников. Поэтому Тамбовский еп. *Пахомий (Симанский)* при поставлении Е. рекомендовал ему и инокам хранить общежительный устав иеросхим. Иоанна «как зеницу ока», «а ежели первоначальника вашего устав положите в презрение и будете его разрушать и оставлять, то может воспоследовать вам бесславию, бесчестию, оскудение всяких потребностей» (Записки Афанасия Илларионовича. С. 187–188).

Е. «поставил обитель Саровскую на степенъ высокого внутреннего и внешнего благоустройства» (*Авель.* С. 58). По его инициативе активизировалось каменное строительство, возведены Успенский собор (1770–1777), братские келии и трапезная. Как опытный наставник Е. стал известен во мн. епархиях, в 60–70-х гг. XVIII в. он переписывался со свт. *Тихоном* Задонским, был наставником прп. *Феодора (Ушакова)*. Авторитет пустыни возрастал, с 30-х гг. XVIII в. до 1765 г. число братии увеличилось вдвое. Особое внимание Е. уделял уставной жизни братии. По его благословию в обители был введен обычай ежегодного прочитывания за трапезой устава иеросхим. Иоанна; в 1765 г. на специально изготовленной копии «Общежительного правила Саровской пустыни» каждый монах и каждый послушник поставил свою подпись.

Согласно неопубликованным материалам иером. Авеля (Ванюкова), Е., учредив в пустыни «вечное поминовение по усопших ея благодетелях, отцах и братьях и всех тех, коих имена вписаны в заведенный для поминовения книги», «сам приходил к ранней литургии читать синодик на проскомидии и часто говорил: «Совершение литургии за усопших так важно, сила поминовения так велика, польза от него умершим, если это бывает с верою и усердием, так несомненна, что от посредства их зависит весь успех, вся отрада, все спасение усопших»» (РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Ед. хр. 315. Л. 44 об.–45).

В 1774 г. во время восстания Е. Пугачёва, отряд его сторонника П. Евстафьева занял оставленный воеводами г. Темников. Приближение пугачевцев обеспокоило братию, т. к. среди окрестных крестьян были и сторонники повстанцев, готовые разграбить пустынь. По благословию Е. в нач. авг. 1774 г. наиболее ценные предметы ризницы были вывезены на подворье в Арзамас и в приписной Высокогорский Вознесенский мон-рь Ардатовского у.; большая часть братии (более 60 чел.) также переехала в Арзамас, неск. монахов укрылись в лесных кордонах. В пустыни остались лишь 80-летний Е. и неск. престарелых насельников. Повстанцы разграбили находившийся близ Темникова винный завод, но в мон-рь не зашли. 15 авг. того же года братия вернулась в пустынь.

Во время голода 1775 г. Е. распорядился в соответствии с монастырским уставом кормить всех приходивших за помощью. Ежедневно по неск. сот человек находили в пустыни спасение от голодной смерти. Когда нек-рые иноки стали роптать, опасаясь, что хлебных запасов не хватит для братии, Е. созвал старейших монахов и сказал: «Не знаю, как вы, а я расположился, доколе Богу будет угодно за наши грехи продолжать глад, обще с народом страдать, нежели оставить гибнуть от голода: какая польза пережить нам подобных людей? Из них, может быть, некоторые до сего глада и нас питали» (*Маркеллин.* С. 44). Спустя неделю в пустынь приехал обоз с хлебом, «возов около 50, из какого-то селения, в коем селении, по сказанию извозчиков, их кто-то неизвестный человек нанял, хлеба на возы насыпал и за извоз заплатил, приказал в пустынь отвезть» (*Евгений, иером.*

Записки // Изв. Тамбовской УАК. 1904. Вып. 49. С. 253).

Весной 1777 г. Е. заболел. В письме еп. Владимирскому и Муромскому *Иерониму (Фармаковскому)* он просил освободить его от настоятельства, поскольку «пришел в крайнюю слабость и телесное изнеможение». В марте 1777 г. Е. был уволен на покой. По его рекомендации 27 марта был избран, а 8 апр. того же года утвержден строителем пустыни иером. Пахомий (Леонов), «человек, вполне достойный, который потом и оправдал это доверие» (Саровская общежительная пуст.: Подробное описание. М., 1908. С. 83).

По словам иером. Авеля (Ванюкова), «смиренный, подвиголюбивый старец возлюбил совершенное безмолвие. Любимое его занятие было: уединенный труд в келье, безмолвная молитва и чтение духовных книг. Лобызая пустынную жизнь, он всегда поучал и братию быть ревностными любителями пустынного безмолвия» (*Авель.* С. 58). Е. скончался в день праздника Сошествия Св. Духа на апостолов, в год прибытия в Саров Прохора Мошнина, буд. прп. *Серафима Саровского*. Е. похоронен рядом с Успенским собором, на зап. стороне, слева от входа. После освящения собора 15 авг. 1778 г. еп. Владимирский Иероним посвятил подвижнической жизни скончавшегося строителя особую проповедь. До закрытия пустыни в 20-х гг. XX в. по Е. служились соборные панихиды. К 1951 г. собор был взорван, захоронение подвижника утрачено. Арх.: ГА Респ. Мордовия. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 1145. Л. 46–107.

Соч.: Келейные записки Саровской пуст. отца строителя Ефрема // Изв. Тамбовской УАК. 1904. Вып. 49. С. 215–226.

Лит.: *Иероним [Фармаковский], еп.* Слово, говоренное... в Саровской пуст. при освящении... построенного храма августа 15 дня, 1778 г. М., 1778; *Маркеллин, игум.* Краткое ист. описание Саровской пуст. М., 1819; *Авель (Ванюков), иером.* Общежительная Саровская пуст. и достопамятные иноки, в ней подвизавшиеся. М., 1853, 1996^б; *Серафим (Чичагов), архим.* Летопись Серафимо-Дивеевского мон-ря. СПб., 1903², 1996^б; Записки Афанасия Илларионовича // Изв. Тамбовской УАК. 1904. Вып. 49; *Степанкин В. А.* Прп. Серафим Саровский: Предания и факты. Саров, 2002. С. 112; *Подурец А. М.* Саров: Памятник истории, культуры, православия. Саров, 2006. С. 90–97.

Д. Б. Кочетов

Иконография. В Саровской Успенской пуст. хранился портрет Е., предположительно посл. трети XVIII в., с виршами: «Не Сирий ты, но Русский ты Ефрем; Саровской пустыни броня еси и шлем!» (*Серафим (Чичагов), архим.* Летопись



Серафимо-Дивеевского мон-ря. М., 2002. С. 33). По-видимому, этот ранний портрет воспроизведен на гравюре И. Шелковникова с цензорским разрешением 1849 г., выполненной в качестве отдельного листа (ГИМ) и для кн.: *Авель (Ванюков), иером.* Общежительная Саровская пуст. и достопамятные иноки, в ней подвизавшиеся (М., 1853). Е. представлен вполборота вправо, по пояс, опирающимся на посох, в мантии и клобуке, с четками в левой руке, с длинными волосами и окладистой, слегка раздвоенной седой бородой. Во 2-й пол. XIX в. гравюра послужила оригиналом для повторений в технике литографии, помещенных в саровских изданиях (напр., 1870 г. московской мастерской А. В. Морозова; ЦМиАР).

Лит.: *Ровинский.* Словарь гравированных портретов. Т. 2. Стб. 969; *он же.* Словарь гравиров. Стб. 762; *Зеленина Я. Э.* Особенности монастырского портрета (на примере изображений настоятелей и подвижников Саровской пуст.) // Возрождение правосл. мон-рей и будущее России: Мат-лы III Всерос. науч.-богосл. конф. «Наследие преп. Серафима Саровского и судьбы России». Серг. П., Саров, Дивеево, 28 июня – 1 июля 2006 г. Н. Новг., 2007. С. 201–203.

ЕФРЕМ (Потёмкин; † после 1670), деятель раннего старообрядчества, писатель. Основным источником сведений о нем служат материалы, связанные с подготовкой и проведением *Большого Московского Собора 1666–1667 гг.*, который осудил старообрядцев. Отдельные высказывания о Е. в предшествующей исследовательской лит-ре (П. С. Смирнов, С. А. Зеньковский, В. С. Румянцева, Н. Ю. Бубнов) и словарная статья о нем (А. Т. Шашков) основаны только на опубликованной части соборных материалов (МДИР. Т. 1, 2). Однако за рамками публикации Н. И. Субботина остался ряд документов, содержащих ценные биографические сведения о Е., которые частично были использованы П. Паскалем.

Е. происходил из старинного смоленского дворянского рода, мн. представители к-рого выбрали путь правосл. монашества. Родственником Е. был дядя Ф. М. Ртищева «богомудрый старец» *Спиридон (Потёмкин)*. Неск. женщин из рода Потёмкиных приняли монашество в Кутейнском Успенском мон-ре, в т. ч. мать Е. (в иночестве Марина) и, видимо, его сестра. 10 авг. 1654 г. монахини явились под Смоленск с просьбой отпустить их в Москву, где они стали насельницами близкого к придворным кругам *Новодевичьего москов-*

ского в честь Смоленской иконы Божией Матери мон-ря.

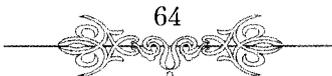
Как следует из показаний Е., данных 30 апр. 1666 г. на заседании Собора в Патриаршей крестовой палате, он принял постриг ок. 1656 г. («в котором году пострижен, не помнит, толко-де тому есть лет здесять») в *Бизюковом в честь Воздвижения Креста Господня мон-ре* близ Дорогобужа. По всей видимости, он жил в мон-ре в трудниках и был пострижен во время тяжелой болезни («пострижен в келье в болезни», «постригал-де ево того Бизюкова монастыря наместник черной поп Евстафей, а приемника никого не было» (ГИМ. Син. собр. свитков. № 1143)). Не позже 1660 г. Е. по царскому указу был переведен строителем в *Болдинский во имя Св. Троицы и прор. Божия Илии мон-рь* в 15 верстах от Дорогобужа. Согласно «Спискам иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви» П. М. Строева, Е. числился здесь строителем в 1660 г., но уже 26 апр. 1661 г. на эту должность был определен Феодосий (*Строев.* Списки иерархов. Стб. 597). Е. признавался, что «из Болдина монастыря ишел без указу великого государя, убося ратных людей, к Москве» (ГИМ. Син. собр. свитков. № 1143).

В Москве Е. пробыл не более 2 лет (1661–1662), находясь в тесном общении с противниками осуществлявшейся богослужебной реформы (см. *Никон*, патриарх Московский и всея Руси). В столице в это время находились такие активные защитники «старой веры», как диак. Благовещенского собора *Федор Иванов*, Вятский еп. *Александр*, Ф. П. *Морозова* и люди из ее окружения. Придя из смоленских земель, являвшихся пограничьем между Православием и униатско-католич. миром и ареной конфессионального противостояния, Е. остро воспринял богослужебную реформу. Прекрасно знавший антиуниат. и антикатолич. сочинения юго-западнорус. богословов, монах не просто присоединился к московскому кружку противников реформы, но стал рьяным защитником «старой веры» и обличителем «новин». Его писания входили в круг авторитетных старообрядческих текстов, хранившихся у *Феоктиста*, игум. *московского во имя свт. Иоанна Златоуста мон-ря*, к-рый получил их «у старца Зосимы золотописца, что жил на Патриаршем

дворе и в Новинском монастыре» («тетради» Е. среди др. материалов были конфискованы при обыске у Феоктиста на Вятке в янв. 1666). Написанные Е. в эти годы сочинения пользовались авторитетом у единомышленников, игум. Феоктист рассказал о полученных от старца Зосимы золотописца рукописях – «тетрадах Ефрема Потемкина», списке «Проскинитария» *Арсения (Суханова)* и «тетрадах... на книгу Евангелие Кирилла Транквилиона», что «собрал-де он те письма для несогласия новья печати книг с прежними московскими пяти патриархов книгами, совет приемля от Александра епископа и от старца Григория (Неронова.— Е. Ю.)» (МДИР. Т. 1. С. 343). В списках «тетради» Е. могли распространяться среди единомышленников.

Сочинения Е., за исключением поданного Собору в 1666 г. «покаянного письма» (ГИМ. Син. собр. свитков. № 1144; опубл.: МДИР. Т. 1. С. 445–451; в изложении вошло в 7-е деяние Собора 1666 г.), неизвестны. Субботин отмечал, что «сочинения Ефрема Потемкина в «Росписи» (перечне книг и писем, взятых при обыске у игум. Феоктиста.— Е. Ю.) не значатся» (МДИР. Т. 1. С. 343), однако логичнее предположить, учитывая, что 15 февр. 1666 г. Феоктист давал объяснения именно по найденным у него бумагам, что сочинения (или сочинение) Е. там были, но либо отсутствовало имя автора, либо его не указали в описи. Анализ «Росписи» с учетом уже известных старообрядческих произведений и круга тем, интересовавших Е., позволяет выдвинуть предположение о принадлежности Е. «четырех тетрадей о истинном Дусе; в начале написано: «Покажите нам, христоролюбивии, на сем утвердившеся»» (МДИР. Т. 1. С. 325, № 9). Нек-рые документы из архива игум. Феоктиста попали в Патриарший разряд, а оттуда в Патриаршую (позднее Синодальную) библиотеку (ныне в ОР ГИМ), но судьба принадлежавших ему рукописей («тетрадей») неясна. Не были известны труды Е. и исследователям нач. XX в., в частности В. Г. Дружинину, в 1915 г. выдвигавшему идею подготовки издания «Памятники истории старообрядчества XVII в.» (ЛЗАК за 1915 г. Пг., 1916. Вып. 28. С. 17–19, 22, 23).

Поскольку «тетради» Е. не сохранились, источниками для характери-





стики его взглядов являются «покаянное письмо» и относящиеся к Е. соборные решения. Е. не соглашался с исправленным в ходе богослужебной реформы текстом Символа веры, в частности, с исключением определения «истинный» по отношению к Св. Духу; по этому чрезвычайно волновавшему его вопросу им было написано сочинение («писанием о нем хулы писах и ко вопрошающим мене глаголах о православном Символе многия хулы» — МДИР. Т. 1. С. 447). Подобно др. учителям старообрядчества, Е. обличал троеперстие и именованное благословение.

В Москве сложились эсхатологические воззрения Е., и он пришел к выводу о «чувственном» приходе *антихриста* в лице бывш. патриарха Никона, к-рый «вся грады, и места, и в них церкви осквернил». Правосл. священников Е. называл «слугами антихристовыми», а просфоры с изображением 4-конечного креста считал «антихристовою печатью», предсказывал 7-летний голод. Подобные представления о патриархе Никоне, получившие распространение среди первых последователей старообрядчества, подвергал критике еще Федор Иванов в «Послании ко всем православным об антихристе» (Там же. Т. 6. С. 267–268; имя Е. в сочинении прямо не называется). Федор ссылается на Свящ. Писание, в к-ром утверждается, что антихрист выйдет из колена Данова и будет царь, а не патриарх. Сходным образом опроверг свои взгляды Е. в «покаянном письме»: «О антихристе же приходе и о его многоскверном рождении ясно нам показывает Божественное Писание: не в российских убо местех родится» (Там же. Т. 1. С. 449). На заседании Собора свое предсказание 7 голодных лет Е. объяснил ошибочной хронологической выкладкой: «...не умея счесть числа во 12-й главе Даниила пророка» (Там же. Т. 2. С. 100; фрагмент внесен в 7-е деяние).

Возможно, взгляды Е., отразившиеся в его не дошедших до нас сочинениях и проповедях, затрагивали более широкий круг волновавших старообрядцев вопросов, чем те, к-рые стали предметом разбирательства на Соборе. На это указывает упоминание имени Е. в «Евангелии вечном» *Аввакума Петрова*, написанном в сер. 70-х гг. XVII в. (по мнению Шашкова, ок. 1676, по мнению Бубнова, в 1673–1674) и отра-

жившем пустозерские споры этого времени. Из данного полемического сочинения следует, что Е. так же исповедовал Св. Троицу, как и Федор Иванов, и «образ Божий» определял «по начертанию телесному». Аввакум возражал: «Зрите, Ефрем Потемкин с Федором: не человекообразно Божественное!.. Не имать бо сличия человек к Богу ни по души, ни по чему иному, разве гласа, святой рече» (РИБ. 1927. Т. 39. Стб. 582, 612). Обмолвка протопопа Аввакума: «Исперва с Потемкиным говорил и писал ты, Федор», — заставляет предположить, что Федор Иванов и Е. тесно общались в московский период жизни последнего.

Охваченный напряженными эсхатологическими ожиданиями конца света, Е. одним из первых среди старообрядцев вместе со старцем *Сергием (Салтыковым)* покинул столицу и основал скит в заволжских лесах, положив начало знаменитому в истории старообрядчества *Керженцу*. На заседании Собора 30 апр. 1666 г. Е. показывал, что «ныне-де он, Ефрем, жил меж Нижнева Новгородца и меж Ветлуги на Козленских болотах тому четвертой год» (ГИМ. Син. собр. свитков. № 1143). Т. о., уход Е. на Керженец следует отнести ко 2-й пол. 1662 г. Затерянный в глухих лесах, меж болот (Е. учил, что «реки все осквернены, только чисты болота» (МДИР. Т. 2. С. 14)), скит находился, как доносил позже голова московских стрельцов полковник А. Н. Лопухин, «от Нижнего верст з двести и болши за Волгою рекою в болших лесах меж болот, а те, государь, леса пошли к Ветлуге, тех лесов будет верст с триста и болши, сел и деревень нет: все леса». Сюда приходили к Е. единомышленники: «А хаживали к нему на лыжах бортники и из дальних, государь, деревень крестьяня» (ГИМ. Син. собр. свитков. № 1143). Е. иногда покидал свое жилище: «Ис тойде пустыни выхаживал в Нижней Новгород, и на Болахну, и к Макарею, чудотворцу Желтовоцкому, для хлеба и соли купить». Эти поездки совершались не только ради житейских нужд, но и для проповеди идей старообрядчества: «Когда по случаю нужды ради хлеба и соли исходил, и учил о знамении крестном и о Символе веры» (МДИР. Т. 2. С. 101). Когда, напр., летом 1666 г. выясняли у жителей Балахны и Балахнинского у., знают ли они Е., «по

допросу балахонцы и уездные всяких чинов люди сказали, что они ево, старца Ефрема, не знают, а слухом про него слышали» (ГИМ. Син. собр. свитков. № 1147).

Известность Е. как активного защитника «старой веры» и, возможно, знакомство властей с его «тетрадами», оказавшимися среди конфискованных в янв. 1666 г. бумаг игум. Феоктиста, привели к аресту керженского скитника и его привлечению к соборному суду. Лопухин, в дек. 1665 — февр. 1666 г. проводивший масштабную розыскную экспедицию «в суздальских, вязниковских, муромских, нижегородских, костромских и вологодских пределах», получил прямой приказ о розыске Е., к-рый он сумел исполнить к 23 марта 1666 г. В отписке, датируемой этим днем, Лопухин сообщал, что «ходили... и искали на лыжах и к ево, Ефремовым, кельям дошли по лыжницам. А санных дорог к ево кельям нет». Е. был выслан в Москву, его кельи сожжены (Там же. № 1143).

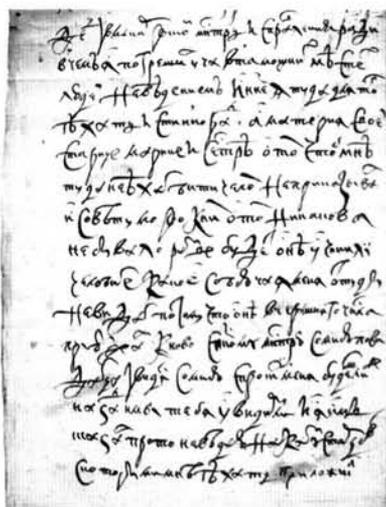
30 апр. 1666 г. Е. предстал перед отцами Собора в Патриаршей крестовой палате. Как следует из записи этого заседания, Е. сообщил о себе нек-рые сведения и показал, что «отца-де духовнаго не имел и Святых Пречистых Христовых Таин не причащался того ради, что не у ково было исповедатца и за епитимьею. А епитимью положил сам на себя, прочитаючи жития святых отец». На вопрос Собора, почему не нашел себе отца духовного в монастырях Н. Новгорода, Балахны и др. городов, куда выезжал из своего скита, ответил, что «учинил он то нерадением своим и леностию и просит у освященного Собора прощения, и чтоб дать ему сроку дни на три, и он-де о своем погрешении рукописание своею рукою» напишет (Там же). В нач. мая (точная дата неизвестна) Е. подал Собору «покаянное письмо», в котором писал обо всем, в чем «в неведении моем согреших, хуля на святую восточную Церковь, и на новоисправленные ныне Божественныя книги, и чины их». Кратко перечислив главные пункты своих расхождений с Церковью, он призвал сторонников, «прелщенных от мене и от прочих, подобных мне, Господа ради прелести той не имите веры». В изложение письма в 7-м деянии Собора был включен фрагмент, в к-ром «заблуждения» Е. объяснялись его «неведением книжного



разума», а также западнорус. происхождением (МДИР. Т. 2. С. 99–100).

Материалы Собора показывают, что окончательное решение по делу Е. было принято не сразу. 1-е, состоявшееся, видимо, в мае, после подачи Е. «покаянного письма», определение Собора «О прощении старца Ефрема Потемкина» (сохранившееся в 2 списках: ГИМ. Син. собр. свитков. № 1145) содержит изложение «покаянного письма» и заключительное прощение: «Разрешаем и прощение подаем данную нам властью». Решение направить Е. в Поволжье для публичного принесения раскаяния в тех местах, где он проповедовал прежде, появилось позже (на заседании 1 июня 1666) и было внесено в окончательную редакцию соборного деяния, составленную уже после возвращения Е. из этой поездки в Москву (МДИР. Т. 2. С. 102–106). Сопровождающими Е. в поездке были назначены старец московского в честь иконы Божией Матери «Знамение» мон-ря Филарет и диак. Василий. (На основании текста позднейшей редакции соборного деяния исследователи высказывали предположение, что мать и сестра Е., инокини Новодевичьего мон-ря, выразили сомнение в искренности раскаяния Е. и подали Собору соответствующую челобитную (Шашков. 1992. С. 319). Е. вновь призвали к ответу, и он уверил, что не просил мать и сестру писать какое-либо прошение и «весма отрече, не точно словесне, но и писанием с приложением руки своея» (МДИР. Т. 2. С. 103). Подлинное «писание» Е., сохранившееся в материалах Собора, датировано 12 июня 1666 г., оно существенно проясняет обстоятельства дела. 11 июня обе инокини приехали в Новоспасский московский в честь Преображения Господня мон-рь, где содержался (видимо, «под началом») Е., повидаться с ним «и, видясь со мною, спросили меня, будешь ли-де назад и мы тебя увидим ли, и я им сказал: «Про то не ведаю: наказ у старцов, с которыми мне ехать»... А матери я своей старице Марине и сестре,— разъяснял Е.,— о том, чтобы мне туда не ехать, бити челом не приказывал... разве будет оне учинили челобитье какое собою, чая меня оттуды не видать» (ГИМ. Син. собр. свитков. № 1146).) Е. с сопровождающими выехал из Москвы 16 июня 1666 г., им было велено «на Балахне, и в Нижнем, и в Макарьев-

ском монастыре, что на Желтых песках, в церквах Божних и в торговые дни во весь народ вычитати писмо, каково принес ко освященному Собору старец Ефрем Потемкин». Подробный отчет об этой поездке сохранился в делах Собора (Там же. № 1147). Е. зачитывал «покаянное письмо» в храмах после литургии перед специально собранным по этому случаю народом в Н. Новгороде (дважды, в начале и в конце поездки), в Макарьевом Желтоводском



Запись показаний Ефрема (Потёмкина) на Соборе 12 июня 1666 г. (последнее слово — автограф Ефрема) (ГИМ. Син. собрание свитков. № 1146)

мон-ре (11–16 июля, в дни ярмарки), в Балахне (20–24 июля). Иногда «письмо» зачитывал «во весь народ» диак. Василий, «потому что старец Ефрем чет неслышно и людям не внятно».

По возвращении в Москву Е. снова предстал перед Собором, на заседании к-рого был заслушан письменный отчет о нижегородской поездке. Раскаяние старца было признано искренним, ему назначили день принятия «благодати прощения». Эта церемония состоялась в Успенском соборе Московского Кремля: Е. в последний раз прочел «народные покаянное свое писание со многими слезами», после чего было произнесено прощение от лица Собора (этот текст завершал первоначальную редакцию соборного деяния).

Соборным решением Е. определили на жительство в Новоспасский мон-рь. Однако, судя по еще одному сохранившемуся в делах Собора документу (Там же. № 1148), Е. прожил в московской обители недолго и был переведен в Кириллов Белозер-

ский в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь. 13 апр. 1670 г. церковным властям стало известно, что Е. приехал в Москву из Кириллова мон-ря без указа царя и благословения патриарха и епархиального архиерея, живет в столице на монастырском подворье «многое время, а в церковь Божию не ходит он многое время». Е. вызвали на проходивший в то время Собор, где он сообщил, что приехал в Москву с ведома архимандрита, в Кирилловом мон-ре имел духовного отца иером. Иакова, по уставам монастырским «причащался з братьею вместе», а «приехав к Москве, живучи на монастырском подворьи, заскорбел. А как был здоров, и он к церкви Божии к церковному правилу приходил. А в которые дни принимал лекарства, и за скорбию своею к церкви Божии не приходил, и в скорби своей призвал к себе в отцы духовные черного священника Иева, что бывал в Воскресенском монастыре строителем. И святых Божественных Таин причащался он в церкви Божии святого Афонасия». На Соборе была предьявлена принадлежавшая Е. рукописная (?) книга «Новый Завет» с его приписками. Старец показал, что «те-де приписки приписывал он для памяти, чтоб ведать, где сыскать, в котором месте которая статья написана, с кем доведетца говорить или спросить». По всей видимости, здесь же были какие-то выписки, о которых его «многожды допрашивали», «и он никакова ответу не дал, а что-де я написал, и того и сам не ведаю, а сомнения ни в чем не сказал, и как ныне приняла святая соборная Церковь, и он то все истинно приемлет и ничему не противится». Этот документ 1670 г. содержит последнюю известную дату из жизни Е.

Благосклонное и уважительное упоминание Е. в полной полемических выпадов «Книге обличений, или Евангелии вечном» протопопа Аввакума свидетельствует о том, что даже после принесения Е. раскаяния на Соборе 1666 г. его авторитет в старообрядческой среде оставался неизменным. Обращает на себя внимание и еще один факт: пустозерские узники были хорошо осведомлены о мн. событиях, происходивших в Центр. России, поэтому упоминание Е. в «Книге обличений» может указывать на то, что в сер. 70-х гг. XVII в., когда писалось это произведение, Е. был еще жив. Имя Е.,

как и имя Спиридона (Потёмкина), внесено в синодик Новодевичьего мон-ря 1710 г. в помянутое игум. Памфилии (Потёмкиной; 1693–1701) (Чистякова. 2000. С. 76).

Ист.: ГИМ. Син. собр. свитков. № 1143–1148; МДИР. 1875. Т. 1. С. 445–451; 1876. Т. 2. С. 13–14, 96–105.

Лит.: *Смирнов П. С.* Внутренние вопросы в расколе в XVII веке. СПб., 1898. С. 22; *Pascal P.* Un pauvre homme, grand formateur: Ephrem Potemkin // *Mélanges en l'honneur de J. Legras*. P., 1939. Т. 17. Р. 1–8; *idem.* Avvakum et les débuts du raskol. P., 1963². Р. 315, 316, 339, 341, 368, 384–387, 448, 518, 519; *Румянцева В. С.* Народное антицерковное движение в России в XVII в. М., 1986. С. 78, 180–182, 215, 220; *Шашков А. Т.* Ефрем Потемкин // СККДР. 1992. Вып. 3. Ч. 1. С. 318–320; *Бубинов Н. Ю.* Старообрядческая книга в России во 2-й пол. XVII в. СПб., 1995. С. 68, 255, 275; *Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество. М., 1995⁹. С. 274, 279, 286, 383, 385, 428; *Чистякова М. В.* Монахини «с Белой Роси» в Новодевичьем мон-ре. М., 2000. С. 61, 70, 76–78.

Е. М. Юхаменко

ЕФРЕМ (Рязанов Василий Николаевич; 1816 (по др. данным, 1817), Орловская губ.— 16.01.1891, г. Белгород Курской губ.), еп. Пермский и Соликамский. Род. в семье диакона. В 1837 г. окончил Орловскую ДС.



Ефрем (Рязанов),
еп. Пермский и Соликамский.
Фотография. Сер. 80-х гг. XIX в.
(РГИА)

В 1837–1841 гг. учился в СПбДА, к-рую окончил 2-м магистром своего курса, защитив диссертацию «О неправославии Армянской Церкви». 27 авг. 1841 г. определен в Волынскую ДС преподавателем по 2-му классу богословия и исполняющим обязанности инспектора. 18 дек. 1842 г. утвержден в должности инспектора. 15 авг. 1845 г. рукоположен во диакона, 16 авг. того же года — во иерея, назначен настоятелем кременецкого собора. 15 июля 1849 г. возведен в сан протодиакона. 23 авг. 1852 г. после смерти супруги

был пострижен в монашество. 3 дек. того же года назначен ректором Волынской ДС и настоятелем Загаецкого во имя св. Иоанна Милостивого мон-ря Волынской губ. 17 мая 1853 г. возведен в сан архимандрита и назначен членом Волынской духовной консистории.

С 1 дек. 1857 г. Е. ректор и профессор богословия Рижской ДС. Занимался перестройкой учебного процесса. В 1858 г. в семинарии был открыт 6-й класс, что позволило по курсу обучения приравнять ее к семинариям др. епархий. Е. был главным редактором семинарского ж. «Училище благочестия» (1859–1866), участвовал в составлении латышско-рус. словаря, издавал календари на эст. и латыш. языках. 18 апр. 1866 г. переведен в С.-Петербург на должность члена духовно-цензурного комитета. 20 янв. 1870 г. вошел в состав особой комиссии для пересмотра правил о духовной цензуре.

7 марта 1871 г. в С.-Петербурге Е. был хиротонисан во епископа Березовского, викария Тобольской епархии. После увольнения на покой Тобольского архиеп. *Варлаама (Успенского)* с 20 апр. 1872 г. временно управлял Тобольской епархией, 25 марта 1874 г. назначен епископом Тобольским и Сибирским. С 11 янв. 1880 г. епископ Курский и Белгородский. 16 марта 1880 г. Е. в Томске участвовал в хиротонии начальника Алтайской духовной миссии архим. *Владимира (Петрова)* во епископа Бийского. На новой кафедре он обратил особое внимание на учеников семинарии. В 1881 г. для поддержки одаренных воспитанников ДС учредил стипендию им. св. Иоасафа (Горленко), еп. Белгородского. С 19 марта 1883 г. Е. епископ Пермский и Верхотурский. В янв. 1885 г. из состава Пермской епархии была выделена Екатеринбургская епархия, и Е. с 29 янв. стал именоваться епископом Пермским и Соликамским. Сразу же по прибытии в Пермь он отправился на экзамены в ДС. Впосл. большое внимание уделял состоянию духовно-учебных заведений, часто посещал их, строго следил за качеством преподавания. 6 апр. 1885 г. отмечалось 1000-летие со дня кончины просветителя славян равноап. Мефодия. В память об этом было решено устроить при Пермском ДУ ц. во имя равноапостольных Кирилла и Мефодия, к-рая и была построена в 1887 г. В 1891 г. по решению Е.

в специально купленном здании открылось епархиальное жен. уч-ще. В июле 1885 г. принимал участие в собрании епископов в Казани, посвященном выработке общих мер для укрепления Православия в «инородческих» регионах. Е. лично экзаменовал претендентов на священнические места, не позволяя занимать вакансии лицам, не получившим семинарского образования. Он любил замкнутую, кабинетную жизнь, внимательно следил за совр. духовной и светской лит-рой. Награжден орденами св. Анны 1-й и 2-й степени, св. Владимира 3-й степени.

8 мая 1888 г. Е., согласно прошению, был уволен по состоянию здоровья на покой в белгородский во имя Св. Троицы мон-рь, к-рым управлял до кончины. Чин отпевания 18 янв. 1891 г. совершил Курский еп. *Иустин (Охотин)*. Е. был погребен 19 янв. в сев. части Свято-Троицкого собора в Белгороде (разрушен в 20-х гг. XX в., захоронения уничтожены).

Арх.: *Здравомыслов.* Словарь иерархов. Ед. хр. 433.

Лит.: Преосв. Ефрем, бывш. еп. Тобольский и Сибирский: (1871–1880) // Тобольские Ев. 1891. № 3/4. С. 80–85; Кончина и погребение преосв. еп. Ефрема, бывш. на покое в Белградском Св.-Троицком мон-ре Курской епархии // Курские Ев. 1891. № 4; Тобольская епархия. Омск, 1892. Ч. 2. Отд. 1: Архивные материалы Тобольской епархии; Ист.-стат. описание церквей и приходов Рижской епархии. Рига, 1895. Вып. 2. Ч. 2. С. 31–32; *Машуков В.* Белгород и его святые // Рус. паломник. 1911. № 38. С. 603–604; *Гаврилин А. В.* Очерки истории Рижской епархии: XIX в. Рига, 1999. С. 251–252, 258–262; *Сулоцкий А. И., прот.* Соч. в 3 т. Тюмень, 2000. Т. 2. С. 517.

А. В. Гаврилин, А. И. Раздорский

ЕФРЕМ (Янкович; ок. 1658 — 18(29).03.1712), митр. Суздальский и Юрьевский. В эпитафии Е. указано, что он «родом Сербин... отчеством Скопья Сербска града... Пастырь девятнадцать лет Христова стада, прежде Пятицерквенский...», умер в возрасте 54 лет (исходя из этого определен возможный год рождения). В серб. источниках Е. упоминается с прозвищем Тетовац, поэтому некоторые исследователи считали, что он был родом из г. Тетово (совр. Македония). По сообщению брата Е., их отец был торговцем, возможно, семья переезжала из города в город.

До великого переселения сербов 1690 г., когда Е. ушел вместе с патриархом *Арсеием III (Черноевичем)* и поселился в г. Сентендре (совр. Венгрия), о нем ничего не известно.



Согласно записи в рукописи, переписанной в апр. 1701 г. и хранившейся в церкви в г. Печ (совр. Венгрия), на Пасху 1694 г. в Успенском храме в Сентендре патриархом Арсением III Е. был хиротонисан во епископа «Петоцркванского и Мухачского Сегетвару и Канижи, Шиклеушу и прочим» (*Стојановић*. Записи. Књ. 6. № 10202; в тот период Мохачская епархия охватывала обл. Баранья и по названиям больших городов именовалась Печуйской, Петоцркванской, Сечуйской и Сигетской). Однако, исходя из упоминания в эпитафии, что Е. был архиереем 19 лет, можно предположить, что он был хиротонисан в 1693 г. Патриарх Арсений III просил утвердить права Е. наряду с правами др. серб. православных епископов, служащих на территории Австрийской империи. Император Леопольд I (1658–1705) 4 марта 1695 г. выдал диплом, к-рый утвердил Е. в качестве епископа Сигетского («*Sigetensis*»). В дипломе Е. случайно был назван Евфимием, поэтому 2-й еп. Мохачский часто ошибочно упоминается под этим именем (см.: *Иларион (Руварац)*, архим. О епархии Печуйско-Мохачко-Сечуйско-Сигетской: 1695–1733 гг. Сремски Карловци, 1922. С. 11). Филигранная надпись на переплете Евангелия сообщает, что она была выполнена «по заказу епископа Мохачского Ефрема в 1695 г.» (см.: *Бабић Г.* О српском Четворојеванђељу XVII в. из збирке FITZWILLIAM-овог Музеја у Кембриџу // 36. С. Радојчића. Београд, 1969. С. 20). В апр. 1701 г. Е. находился в Пече, но вскоре был вынужден покинуть епархию из-за давления на него иезуитов. Обращения к имп. Леопольду I не помогли ему вернуть епархию, и он нашел убежище в мон-ре Св. Троицы в Плевле (совр. Черногория). Еще в 1706 г. католич. архиеп. Эстергома кард. Леопольд Колонич просил австр. имп. Иосифа I не допускать возвращения в епархию Е., мешавшего расширению влияния униатов.

В нояб. 1703 г. «как епископ Сербский монастыря Троицкого» Е. впервые прибыл в Киев с 3 старцами для сбора милостыни. Не имея жалованной грамоты, дававшей на это право, он обратился с письмом к царю Петру I, сообщая о бедственном положении сербов. Е. просил оказать помощь, но Посольский приказ распорядился выслать его из страны. Через 2 года он вновь прибыл в Рос-

сию, но уже как митрополит, 22 янв. 1705 г. вместе с сопровождавшими его лицами был принят в Москве в Посольском приказе и получил пожалование деньгами, соболями и материей. В челобитной царю он сообщил, что в янв. 1704 г. в его Петоцркванскую епархию пришли венгры, разорили мон-рь Успения Пресв. Богородицы, «порубили» всю братию «и все христиане обретающихся во оной епархии». Из письма Петру I от 19 сент. 1706 г. следует, что по царскому указу на пропитание ему была пожалована 5-я часть денежных средств, получаемых от приходов Суздальского архиерейского дома, к-рая составляла в тот период 150 р. в год. В сент. 1707 г., согласно предписанию царя, Е. был направлен «в поход, в полки... с ризницею и с певчими и с подъяки из сербских земель, тако же и суздальскими, которые даны ему в послужение» (РГАДА. Ф. 52. № 23, 1707 г.). До мая 1708 г. он находился при рус. армии в Смоленске вместе с 8 соотечественниками (4 монахами и 4 бельцами); суздальские подьяки его покинули из-за недостатка материального обеспечения.

Период пребывания Е. на Суздальской кафедре также определяется по эпитафии: «Не больше семь месяц и троих лет», т. е., возможно, в сент. 1708 г. в связи с болезнью митр. св. *Илариона* († 14(25) дек. 1708) Е. стал, по-видимому, администратором Суздальской и Юрьевской епархий, а после смерти свт. Илариона был поставлен на кафедру в сущем сане митрополита. В Житии свт. Илариона, составленном в XVIII в., говорится, что Е. был «при палестинских патриарсах» (возможно, Е. посещал Св. землю) и что после смерти митр. Илариона он ничего не изменил в порядке церковных церемоний, совершаемых при его предшественнике (см.: Житие Преосвященнейшаго Илариона, митр. Суздальского, бывшего строителя. Каз., 1868. С. 138–139). В 1709 г. в Россию для встречи с Е. прибыл его брат, торговый человек Дмитрий Янкович, житель г. Петроварадин. Встреча братьев состоялась в Москве, на подворье Суздальского архиерейского дома.

Е. похоронен под спудом в суздальском кафедральном соборе в честь Рождества Пресв. Богородицы, в «левой пазухе» рядом с могилой свт. Илариона Суздальского.

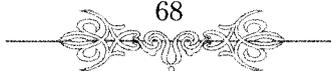
Даты жизни и церковной деятельности Е. были изложены силлабическими стихами в эпитафии, к-рая не сохранилась до наст. времени. Ее текст был впервые записан А. Фёдоровым в 1-й пол. XVIII в. (см.: *Федоров*. 1855. С. 178–179), а затем исследована К. Тихонравовым (*Тихонравов К.* Надпись на гробнице Суздальского митр. Ефрема // Владимирские ГВ. 1858. № 30. Ч. неофиц. С. 124). Также дата его смерти указана в списке благодетелей Рождественского собора в Суздале (см.: Лица, коими даны вклады в суздальский Рождественский собор и когда творити память о них / Публ.: К. Тихонравов // Там же. 1853. № 44. Ч. неофиц. С. 262). Сербь, приехавшие с Е. в Россию и остававшиеся с ним до его смерти (иеродиак. Прокопий, иером. Савва, конюший Стефан Константинов и слуга Петр Иванов), в 1713 г. вернулись на родину.

Сохранилась незначительная часть архивных документов о состоянии Суздальской епархии в период правления Е., но она мало исследована. От делопроизводства Суздальского архиерейского дома осталась лишь опись документов нач. XX в. (ГА Владимирской обл. Ф. 564: Суздальское духовное правление. № 1. Л. 2–3 об. Опись документов 1709–1712 гг.), местонахождение самих документов в наст. время неизвестно. Из подлинных и копийных источников известны: Сборник указов, поступивших в архиерейский дом за 1711 г. (РГАДА. Ф. 1439. Оп. 1. № 1), делопроизводство Суздальского приказа монастырских дел за 1708 г.—10-е гг. XVIII в., характеризующее систему управления архиерейскими и монастырскими вотчинами в период секуляризационных реформ Петра I (РГАДА. Ф. 1203: Спасо-Евфимиев мон-рь. Оп. 1. Вязки № 57, 58).

Арх.: РГАДА. Ф. 9: Кабинет Петра I. Отд. 2. Кн. 6. Л. 98; Ф. 52: Сношения России с Грецией. Оп. 1. 1703 г. № 19; 1705 г. № 2; 1707 г. № 23; 1709 г. № 1; 1713 г. № 15.

Ист.: Политические и культурные отношения России с югослав. землями в XVIII в.: Док-ты. М., 1984. С. 25.

Лит.: *Федоров А.* Историческое собр. о Богоспасаемом граде Суздале // ВОИДР. 1855. Кн. 22. Отд. мат.-лы. С. 37, 178–179; 900-летие рос. иерархии, 988–1888: Епархии и архиереи / Сост. Н. Дурново. М., 1888. С. 235; *Красић В.* О епископима мохачким и сигетским // Стражилово. Нови Сад, 1885. Бр. 48; *Каттерев Н. Ф.* Приезд в Москву за милостыней серб. иерархов разных кафедр и настоятелей разных серб. мон-рей в XVI, XVII, в нач. XVIII ст. // ПРТСО. 1891. Ч. 48. С. 498–499; *Титов А. А.* Материалы по истории Рус-



ской Церкви: Суздальская епархия. М., 1892. С. 91; *Николай Михайлович, вел. кн.* Рус. провинциальный некрополь. М., 1914. Т. 1. С. 294; *Иларион (Руварац), архим.* О епархии Печу́жско-Мохачко-Сечу́жско-Сигетской, од 1695. до 1733. г. Сремски Карловци, 1922; *Димитријевих С.* Грађа за српску историју из рус. архива и библиотека // ССКА. 1922. Књ. 53. С. 51; Српски јерарси. С. 222–223; Энциклопедија православља. Београд, 2002. Књ. 2. С. 1265.

Иером. Игнатий (Шестаков), А. В. Маштафаров

ЕФРЕМ II Афинянин, патриарх Иерусалимский (дек. 1766 — 15.04.1770 или 1771). По происхождению грек, уроженец Афин (мирское имя Евфимий). Начальное образование получил в Афинах, затем продолжил его в Патмосской академии крупнейшего греч. просветителя прп. *Макария Патмосского* († 1737), где стал учеником прп. Герасима Византийского и принял монашество. По др. сведениям, Е. обучался у воспитанника Макария, *Иакова Патмосского*, открывшего в 1736 г. аналогичное учебное заведение в Иерусалиме.

Подобно своим наставникам, Е. слылся образованностью; греч. и араб. авторы XVIII в. добавляли к его имени почетное наименование «дидакал», «учитель». В 1741 или 1742 г., уже став известным проповедником, Е. прибыл на Кипр по приглашению архиеп. *Филофея*, чтобы принять руководство Греческой школой, также называвшейся Эллиномусион (Греческий музей). На Кипре Е. вел активную просветительскую и преподавательскую деятельность, был советником архиепископа. В 1760 г. ездил на Афон и привез из *Великой Лавры* на Кипр часть главы прп. Михаила Синадского (VIII–IX вв.). В том же году вместе с Макарием I, митр. Китийским, Е. отправился в Стамбул для сбора средств на нужды Кипрской Церкви. Они также ходатайствовали перед османскими властями о снижении налогов по случаю эпидемии чумы, но их просьба не была исполнена. В Стамбуле Е. получил почетное звание иерокирикса Великой ц. (*Παλαδόπουλος-Κερομπεύς*. 1915. Т. 5. Σ. 393). После смерти архиеп. *Филофея* (1759), вероятнее всего по возвращении Е. из Стамбула, ему было предложено занять вакантную кафедру, но он отказался и покинул остров.

В 1761 г. Е. находился в Бейруте и Дамаске, главных центрах Антиохийского Патриархата, где не прекращалось ожесточенное идейное

противостояние правосл. и отделившейся от нее униат. *Мелькитской католической Церкви*. По просьбе одного из правосл. араб. писателей, свящ. Юсуфа Марка, Е. составил антикатолич. трактат «Свод еретических новшеств, введенных латинянами», в к-ром привел список 170 отклонений католиков от правосл. вероучения со времени разделения Церквей (1054). Поскольку маловероятно, что Е. в совершенстве владел араб. языком, текст скорее всего изначально был составлен по-гречески, а в посл. переведен на арабский.

Вскоре после этого Е. переехал в Палестину, где подвизался в лавре св. Саввы Освященного, потом состоял помощником Иакова Патмосского в его академии и, возможно, возглавлял ее после его смерти (20 сент. 1765). Рус. паломник иером. Леонтий, встречавшийся с Е. весной 1765 г., отзывался о нем как о влиятельном члене Иерусалимского Синода. 6 сент. 1766 г. Е. был возведен в сан митрополита Вифлеемского. 17 окт. 1766 г. Иерусалимский патриарх *Парфений*, проживавший в Стамбуле, представил К-польскому патриарху *Самуилу* акт об отречении от престола в пользу Е. Заручившись согласием палестинского клира, К-польский патриарх и Синод в дек. 1766 г. возвели Е. на Иерусалимскую кафедру. Стремительная церковная карьера, к-рую сделал Е. в 60-х гг., а также его прежние связи с Иаковом Патмосским позволяют предположить, что он уже давно был близок к *Святогробскому братству*. Возможно, его иерархическому продвижению способствовало также афинское происхождение, как и у Иерусалимского патриарха *Парфения* (в среде святогробцев были сильны земляческие связи).

По традиции во время своего Патриаршества Е. пребывал гл. обр. в Стамбуле. Его правление было отмечено очередным всплеском споров с католиками о владении св. местами Палестины. Незадолго до этого, в 1757 г., после почти 70-летнего доминирования католиков, османские власти передали преимущественные права на обладание палестинскими святынями грекам. Ок. 1767 г. Е. пришлось противостоять попыткам *францисканцев* вернуть под свой контроль базилику Рождества Христова в Вифлееме и гробницу Пресв. Богородицы в Гефсимании. В судебной тяжбе греки ценой больших за-

трат одержали победу. Для сбора средств на покрытие расходов Е. отправился в Молдавию и Валахию, но в это время началась русско-тур. война 1768–1774 гг. Опасаясь гонений на христиан в Дунайских княжествах, патриарх спешно вернулся в Стамбул.

Францисканцы снова попытались при поддержке дипломатов католич. держав настроить тур. власти против православных и вернуть себе св. места. Однако патриаршему заместителю Софронию аль-Килизи, митр. Птолемаидскому (впосл. Иерусалимский патриарх Софроний VI), удалось привлечь на свою сторону шейх-уль-ислама, главу османской судебной системы, и фирманом султана Мустафы III привилегии православных были подтверждены.

Большинство источников сообщают, что Е. умер в Стамбуле в 1771 г. Однако сохранилось письмо, согласно которому Е. скончался 15 апр. 1770 г., а 17-го числа того же месяца на Патриарший престол был возведен митр. Софроний Птолемаидский (*Idem*. 1899. Т. 4. Σ. 346). Этой датировки придерживался также И. Померанцев, опиравшийся, видимо, на акт об избрании патриарха Софрония, к-рый опубликовал митр. Каллиник (Деликаниц).

Е. написал песнопения в честь Пресв. Богородицы, Честного Креста, св. Иоанна Предтечи, прп. Неофита Затворника Кипрского и др. Им были составлены описание *Киккского мон-ря* (1751), проповеди, краткое изложение христ. вероучения. Наряду с этим Е. издал типикон *Махерского мон-ря* на Кипре, составленный в XII в. игум. прп. Нилом (1756), редактировал издание святоотеческих творений («Лавсаик» в 1758, поучения свт. Исаака Сирина в 1770) и сочинений греч. авторов поствизант. эпохи: Иерусалимского патриарха Хрисанфа (1768²) и Александрийского патриарха Мелетия Пигаса (1769). Большая часть этих трудов была напечатана во 2-й пол. XVIII в. в греч. типографиях Венеции. Там же в 1754 г. под наблюдением Е. был издан сборник трудов прп. Макария Патмосского. Е. составил предисловие с биографией прп. Макария к сборнику его проповедей «Евангельская труба», издававшегося в Европе в 1756, 1758 и 1768 гг. (1-й тираж, задержанный в Венеции, был уничтожен по приказу инквизиции). В 1780 г. эта книга была

переведена на араб. язык и стала известна на территории Антиохийского Патриархата.

Ист.: Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Περσολομνική βιβλιοθήκη*. Πετρούπολις, 1891–1915. Т. 1–5 (по указ.); Рассказ *Неофита Кипрского* о находящихся в Иерусалиме христианских вероисповеданиях и о ссорах их между собой по поводу мест поклонения // *Ματ-δάς для истории Иерусалимской патриархии XVI–XIX вв.* СПб., 1901. Т. 1. С. 26–27; *Максим Симский*. История иерусалимских патриархов со времени 6 Вселенского собора до 1810 г. // Там же. 1904. Т. 2. С. 84; *Прокопий Назуанзин*. Попираемый Иерусалим // Там же. С. 151–152; *Καλλίνικος (Δελικάνης), αρχιεπ.* Τὰ ἐν τοῖς κώδιξι τοῦ Πατριαρχικοῦ Ἀρχιεπισκοπικοῦ σωζόμενα ἐπίσημα ἐκκλησιαστικά ἔγγραφα. Κωνσταντινούπολις, 1904. Σ. 495–496.

Лит.: *Померанцев И.* Избрание иерусалимских патриархов в XVII и XVIII столетиях // СИИНО. 1907. С. 224–225; *Соколов И. И.* Дидаскал Иаков Патмосский: Очерк из истории духовного просвещения в Сирии и Палестине в XVIII в. // Там же. 1909. С. 321–351; *Полов А. П.* Младший Григорович: Новоткрытый паломник по св. местам XVIII в. Кронштадт, 1911. С. 90; *Εφραίμ. Ὁ Β΄* // ΟΗΕ. Т. 5. Σ. 1169–1170 [греч. библиогр.]; *Εφραίμ ο Αθηναῖος* // ΜΚΕ. 1986. Τ. 5. Σ. 224–225; *Nasrallah*. Histoire. 1989. Vol. 4. Т. 2. P. 93–95, 196.

К. А. Панченко

ЕФРЭМ I [груз. ეფრემ], католикос-патриарх Вост. Грузии (Мцхетский) (1497–1503). Согласно грамоте 1500–1502 гг., выданной царем Кахети Александром I (1476–1511) и его сыновьями Георгием (царь Кахети Георгий II) и Димитрием, часть доходов от вотчин в *Гареджи*, по-видимому находившихся во владении царевичей, передавалась Мцхетскому Католикосату. Также царь и царевичи даровали Церкви «имеющуюся... Мцхетскую вотчину... безвозмездно. Ежели кто завладеет мцхетской вотчиной... и ежели Вы не сможете вернуть ее себе, то мы нашими силами вернем ее Вам и не позволим никому насильно завладеть ею». Имя Е. упомянуто в документе 1502 г., сообщающем, что католикос-патриарх передает некоему Магаладзе бывш. вотчину Иваниаде и часть мцхетских вотчин.

Ист.: *Жордания*. Хроники. 1897. Т. 2. С. 264–265. Лит.: *Качаравა Э.* Ефрем I // Груз. католикосы-патриархи. Тбилиси, 2000. С. 82 (на груз. яз.).

Э. Качаравა

ЕФРЭМ II (Сидамонидзе Григорий Шиоевич; 19.10(1.11).1896, с. Доесн Горийского у. Тифлисской губ. — 7.04.1972, Тбилиси), Католикос-Патриарх всей Грузии (1960–1972). Его отец, Шио Григорьевич, был сельским псаломщиком, мать, Мария Андреевна Окропиридзе, за-

нималась художественной вышивкой. Григорий приходился близким родственником еп. Гурийско-Мингрельскому свт. *Александру (Окропиридзе; † 1907)* и еп. Алавердскому *Пирру (Окропиридзе; † 1922)*, племянником Католикосу-Патриарху *Леониду (Окропиридзе; 1918–1921)*. Грамоте обучался дома, в 1904–1912 гг. учился в Горийском ДУ, к-рое окончил по 1-му разряду. С юности Григорий чувствовал призвание к монашеству: в возрасте 15 лет тайком от родителей ушел в мон-рь *Кватахеви*, где добился свидания с настоятелем и просил постричь его в монахи. Настоятель ласково принял мальчика, но сказал, что лучше постричься в монахи после того, как он станет образованным человеком, — «так будет больше пользы Родине». Поступив по рекомендации ДУ на казенный счет в Тифлисскую ДС, Григорий окончил ее по 1-му разряду в звании студента (1918). В 1919 г. поступил на исторический (по другим источникам, историко-филологический) фак-т Тифлисского гос. ун-та, к-рый окончил с отличием в 1923 г. Свободное время Е. проводил в мон-рях Кватахеви, *Шиомгвие* и др., где проходил послушания на клиросе и в алтаре, служил иподиаконом. Преподавал в тифлисском реальном уч-ще груз. словесность (1921–1922) и др.

3 янв. 1922 г. по благословению Католикоса-Патриарха всей Грузии сщмч. *Амвросия (Хелая; † 1927)* принял постриг с именем Ефрем в честь груз. прп. *Ефрема Мцире*. 17 (или 27) янв. Католикосом-Патриархом сщмч. Амвросием Е. был рукоположен во диакона, 25 (или 19) марта того же года еп. Урбнисским Христофором (Цицкишвили; вполн. Католикос-Патриарх) — во иерея и назначен священником в патриаршую Крестовую церковь, а также личным секретарем Католикоса-Патриарха. Заведующим пастырской школой при Синоде прот. Каллистратом Цинцадзе (вполн. Католикос-Патриарх) определен преподавателем церковного устава и Закона Божия. Е. занимал должность Патриаршего наместника мон-ря Шиомгвие (4 июля 1923 — 7 мая 1924), служил в ц. Квашети во имя вмч. Георгия в Тифлисе (13 июля 1923 — 27 янв. 1924). Был возведен в сан игумена и назначен благочинным мон-рей Вост. Грузии (27 янв. 1924 — 22 сент. 1925). В сане архимандрита стал благочинным церковей Борчалинского у. (15 (или 22) окт. 1925 —



Архим. Ефрем (Сидамонидзе). Фотография. 1925 г.

25 марта 1927), где открыл 4 храма, а также храм в Кутаиси и молитвенный дом в честь Иверской иконы Божией Матери в Потги.

Архиерейским Собором Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) определен во епископа 23 марта, наречен 26 марта, 27 марта 1927 г. в кафедральном соборе Тифлисская Сиони (см. *Тбилисский Сиони*) Католикосом-Патриархом *Христофором III (Цицкишвили)* хиротонисан во епископа Сухумо-Абхазского с местопребыванием в Сухуми и назначен викарием Католикоса-Патриарха (освобожден 4 окт. 1928 по собственному желанию). Управлял Алавердской (19 сент. 1927 — 26 марта 1928), Бодбийской (26 марта — 2 окт. 1928), Урбнисской (24 окт. 1930 — 8 дек. 1937) и Цилканской епархиями. В связи с болезнью Католикоса-Патриарха также вел дела Тифлисской епархии. Был настоятелем тифлисской ц. во имя вмч. Варвары (29 янв. 1929 — 8 дек. 1937), председателем церковного епархиального суда, ревизором свечного завода и складов.

8 дек. 1937 г. вместе с митр. Кутаисско-Гаенатским Варлаамом (Махарадзе) по обвинению в антисоветской деятельности осужден Особой тройкой НКВД и сослан на 10 лет в ИТЛ на Урале (работал на лесопилке). 27 апр. (или 6 мая) 1944 г. по личному ходатайству Католикоса-Патриарха *Каллистрата (Цинцадзе)*, тяжелобольной Е. был досрочно освобожден. Возвращаясь в Грузию, Е. в Новосибирске подошел под благословение к архиеп. Новосибирскому и Барнаульскому *Варфоломею (Городицову)*. Узнав, что Е. —

груз. епископ, архиеп. Варфоломей, долгое время служивший в Грузии, отвоз его домой и неск. недель лечил больного.

24 окт. 1944 г. Католикос-Патриарх Каллистрат назначил Е. на Кутаиско-Гаенатскую кафедру (до 27 сент. 1952). Е. был одним из составителей «Положения об управлении Грузинской Православной Церковью», принятого 28 марта 1945 г. на Соборе ГПЦ; его подпись стоит после подписей Католикоса-Патриарха Каллистрата и митр. Урбинского Мелхиседека (Пхаладзе; вполн. Католикос-Патриарх). Е. оказывал материальную помощь семьям военнослужащих, находившихся на фронте; внес 75 тыс. р. в фонд Комитета Красного Креста, за что получил благодарность правительства и награжден медалью «За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.» (1945).

12 июля 1945 г. Е. возведен в сан митрополита с правом ношения на клобуке бриллиантового креста (подарен Патриархом Московским и всея Руси Алексием I (Симанским)). Управлял Аргветской, Ниноцминдской, Цагерской епархиями. Входил в состав делегации ГПЦ на торжествах, посвященных 500-летию автокефалии РПЦ, являлся участником Совещания Глав и Представителей автокефальных правосл. Церквей, проходившего в Москве (июль 1948). Е. председательствовал на IX Соборе ГПЦ, 5 апр. 1952 г. избравшего Католикосом-Патриархом митр. Урбинского Мелхиседека III (Пхаладзе). В правление этого Католикоса-Патриарха Е. был награжден 2-й пангией (апр. 1952), правом ношения бриллиантового креста на скуфье (1957) и митре (1958). Управлял Чкондидской епархией (27 сент. 1952 – 8 сент. 1953), а также Батуми-Шемокмедской (8 сент. 1950 (или 29 окт.) 1953 – 11 янв. 1960), включившей территорию Чкондидской епархии. Е. заботился о восстановлении и об украшении храмов Грузии: перестроил, соблюдая груз. стиль, иконостас мцхетского кафедрального собора *Светицховели* во имя Двенадцати апостолов; восстановил ц. во имя св. Нины на территории мон-ря Бодбе; содействовал перенесению мощей мучеников *Давида* и *Константина Аргветских* в мон-рь *Моцамета*; выстроил 2-этажный епархиальный дом с гостиницей в Батуми; отреставрировал кафедральный собор в честь Рожде-

ства Пресв. Богородицы в Батуми (1958–1959).

10 янв. 1960 г., после кончины Католикоса-Патриарха Мелхиседека и согласно его письменному завещанию, патриаршим преемником



Католикос-Патриарх всей Грузии Ефрем II (Сидамонидзе) и Патриарх Московский и всея Руси Алексий I (Симанский). Фотография. 60-е гг. XX в.

был назначен еп. Маргветский Давид (Девдариани; вполн. Католикос-Патриарх Давид V (VI)), к-рый по смирению отказался от Патриаршего престола. 11 янв. на специальном заседании Синода ГПЦ по предложению еп. Давида Е. был избран Мецоблюстителем Патриаршего престола. 20 февр. в Тбилиском Сиони прошло заседание X Собора ГПЦ, избравшего Е. Католикосом-Патриархом Грузии. В числе 59 делегатов присутствовали представители РПЦ (архиеп. Львовский и Тернопольский *Палладий (Каминский)*, архиеп. Черниговский и Нежинский *Андрей (Сухенко)*, архим. *Никодим (Ротов)*) и Болгарской Православной Церкви (БПЦ) (настоятель Болгарского подворья в Москве архим. Антоний). С речами выступили еп. Маргветский Давид, Д. В. Макаридзе, митр. Ниноцминдский Димитрий; настоятель ц. во имя Михаила Тверского в Тбилиси (ныне Метехи) прочитал биографию кандидата. Е., вопреки уговорам одного из старейших священников ГПЦ, прот. Платона Цкицишвили, и членов Собора принять избрание, настаивал на необходимости проведения тайного голосования. По результатам голосования он был избран единогласно. Интронизация Е. состоялась 21 февр. в Светицховели; Е. сослужили архиереи

РПЦ, ГПЦ и БПЦ, присутствовал Католикос всех армян *Vazgen I* в сопровождении архиеп. Саака и еп. Комитаса (ЖМП. 1960. № 4. С. 61–65; № 5. С. 18–19).

Во время Патриаршества Е. началось усиление антирелиг. пропаганды в СССР. Мн. епархии существовали формально, численность духовенства из-за отсутствия притока молодежи уменьшалась. Согласно статистике, в Грузии насчитывалось 44 действующие правосл. церкви (АПРФ. Ф. 3. Оп. 60. Ед. хр. 15. Л. 87). Несмотря на активное сопротивление властей, Е. удалось рукоположить во епископов 3 молодых архимандритов: Илию (Гудушаури-Шиолашвили; вполн. Католикос-Патриарх) на Шемокмедскую кафедру (1963), Романа (Петриашвили) (1965) и Гайоза (Кератишвили) (1972) на др. кафедры.

В 1963 г. Е. добился разрешения открыть в Мцхете 2-летние пастырские курсы во имя свмч. *Гавриила (Кикодзе)*, которые возглавил еп. Шемокмедский Илия, в 1969 г. они были преобразованы в 3-летнюю Мцхетскую ДС и выпускали 3–4 чел. в год. В том же году под рук. Е. были изданы НЗ в переводе при. *Евфимия Святогорца* (тираж 5 тыс. экз.) и иллюстрированный образами святых полный и в усовершенствованном переводе Молитвослов; стал ежегодно выходить Церковный календарь ГПЦ; были учреждены высшие награды ГПЦ – ордена св. равноап. Нины и вмч. Георгия. Е. поднял вопрос о возвращении Церкви патриаршей резиденции; по его ходатайству Совмином ГССР было вынесено постановление (№ 622-41/с от 5 окт. 1967) обязать Тбилисский горсовет выделить земельный участок в Тбилиси для строительства дома Грузинской Патриархии.

При Е. еще более упрочились отношения ГПЦ и РПЦ. В окт. 1960 г. и в сент. 1963 г. Тбилиси с дружественным визитом посещал Патриарх Московский и всея Руси Алексий I. Е. участвовал в торжествах, проводимых в Троице-Сергиевой лавре и посвященных 85-летию Патриарха Алексия I (нояб. 1962) и 50-летию его архиерейского служения (май 1963), а также посвященных празднованию 50-летнего юбилея восстановления Патриаршества РПЦ (май 1967). 21 апр. 1970 г. он присутствовал при погребении Патриарха Алексия I в Троице-Сергиевой



лавре и произнес надгробное слово (ЖМП. 1970. № 6. С. 49–50); 1–5 июня того же года посетил Москву и сослужил Патриаршему Местоблюстителю митр. Крутицкому и Коломенскому *Пимену (Извекову)*; вполн. Патриарх) в Богоявленском патриаршем кафедральном соборе (Там же. № 8. С. 51). В числе почетных гостей Е. присутствовал на *Поместном Соборе РПЦ 1971 г.* (30 мая – 2 июня), избравшем Патриархом Московским и всея Руси митр. Пимена (Там же. 1971. № 12. С. 16).

Благодаря внешнеполитической деятельности Е. ГПЦ заняла более активную позицию в мировом христ. сообществе. Так, на 3-й христ. мирной конференции в Праге 6–9 сент. 1960 г. он выступил с докладом, посвященным войне как «великому злу... признаку дикости, отсталости, некультурности, варварства», и призывом к разоружению (Там же. 1960. № 10. С. 24–26); участвовал и читал доклад на 1-м Всемирном общехрист. конгрессе в защиту мира (13–18 июня 1961, Прага), был избран членом рабочего комитета конгресса (Там же. 1961. № 7. С. 35–36).

При Е. ГПЦ вошла в состав ВСЦ (1962), Е. регулярно посещал Ассамблеи совета, выступил с докладом против испытаний ядерного оружия и дискриминации народов на Всемирном конгрессе за всеобщее разоружение и мир (Москва, 1962). В 1968 г. присутствовал на 3-м Конгрессе в защиту мира (февр., Прага), участвовал в юбилейных торжествах Патриарха Румынского *Иустиниана (Марини)*. Избирался членом Республиканского и Всесоюзного комитетов защиты мира, Союза солидарности стран Азии и Африки, президиума груз. комитета Об-ва по охране памятников культуры, груз. комитета Об-ва по культурным связям с соотечественниками за рубежом. Статьи Е. с требованиями прекращения войны и вывода амер. войск из Вьетнама, ядерных испытаний США были опубликованы в центральных газетах СССР.

Е. – автор неск. церковных и научных трудов: он переработал акафист Иверской иконе Божией Матери, составил акафист мученикам Давиду и Константину Аргветским, продолжил начатый Католикосом-Патриархом Леонидом труд о груз. святых, написал монографию, посвященную прп. Максиму Исповеднику, и составил словарь груз. арха-

измов. Вместе с Католикосом-Патриархом Каллистратом дополнял груз. церковный календарь, выявляя имена груз. святых из других письменных источников.

По свидетельству современников, Е. отличался прямолинейностью: когда в Тбилиси осталось 7 действующих церквей и вышло распоряжение закрыть ц. во имя прп. Давида Гареджийского на горе *Мтацминда*, он завернул в газету топор, пришел в ЦК партии и сказал члену Совета министров СССР Г. Джавахишвили, что, если закроют церковь, тогда пусть и ему отрубят голову. Церковь не закрыли. На одной из мирных конференций Е. попросили выступить с речью. Он поднялся на трибуну и, обращаясь к человеку в 1-м ряду, спросил: «Ты, американец, хочешь войны?» Тот ответил: «Конечно, не хочу». Е. сказал: «Я тоже не хочу» — и спустился в зал. Католикос-Патриарх обладал высоким смирением, часто молился в наосе храма в одежде послушника, в церкви чистил подсвечники и кадила, убирал в алтаре, по вечерам во дворе Тбилисского Сиони беседовал с прихожанами и соседями по кварталу.

1 нояб. 1970 г., в день рождения Е., в Тбилисском Сиони ему была торжественно присуждена степень доктора богословия. Награжден медалями «За оборону Кавказа» и «За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.» (1945); орденами св. апостолов Петра и Павла 1-й и 2-й степени, которые были вручены ему Патриархом Антиохийским *Александром III (Таханом)*. Е. также имел награды Александрийского Патриархата, РПЦ, ГПЦ, БПЦ, Чехословацкой Церкви; был представлен к ордену Трудового Красного Знамени (окт. 1966).

Е. преставился в день Благовещения Пресв. Богородицы. Похоронен в Тбилисском Сиони. Личный фонд Католикоса-Патриарха хранится в Архиве ГПЦ.

Соч.: *Мелхиседек, Католикос-Патриарх всей Грузии, Ефрем (Сидамонидзе), митр. Батумский и Чкондидский, Гавриил (Огородников), митр. Кутаисский и Гаенатский, Антоний (Гигинеишвили), митр. Сухумо-Абхазский*. От Грузинской Православной Церкви [соболезнование в связи с трагическими событиями в Стамбуле] // ЖМП. 1955. № 10. С. 3; Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию [извещение о кончине Предстоятеля Грузинской Православной Церкви Святейшего Католикоса-Патриарха Мелхиседека III] // Там же. 1960. № 2. С. 25; Его Высокосвященству Николаю, митр. Кру-

тицкому и Коломенскому [извещение о кончине Предстоятеля Грузинской Православной Церкви Святейшего Католикоса-Патриарха Мелхиседека III] // Там же. С. 26; Извещительная грамота Святейшему Алексию, Патриарху Московскому и всея Руси // Там же. № 5. С. 18–19; Речь на христианской мирной конференции в Праге // Там же. № 10. С. 24–26; Святейшему Алексию, Патриарху Московскому и всея Руси [поздравление с праздником Пасхи] // Там же. 1961. № 5. С. 3–4; Приветственное слово [Всемирному Общехристианскому конгрессу в защиту мира] // Там же. С. 35–36; Святейшему Алексию, Патриарху Московскому и всея Руси [поздравление с Рождеством Христовым] // Там же. 1962. № 2. С. 4–5; Святейшему Алексию, Патриарху Московскому и всея Руси [поздравление с праздником Пасхи] // Там же. № 6. С. 6; Приветственная речь на торжественном акте в МДА, посвященном 50-летию архиерейского служения Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия // Там же. 1963. Юбил. вып. С. 25–27; Надгробное слово [на похоронах Патриарха Алексия] // Там же. 1970. № 6. С. 33–48 (ил.), 49–50; Приветствие Святейшему Патриарху Пимену на интронизации // Там же. 1971. № 12. С. 16. Арх.: ГАРФ. Ф. 6991с. Оп. 7. Ед. хр. 44.

Ист.: *Алексий I (Симанский), Патриарх Московский*. Ответ на Извещительную грамоту Ефрему, Святейшему Католикосу-Патриарху всея Грузии // ЖМП. 1960. № 5. С. 19–20; *Алексий I (Симанский), Патриарх Московский и всея Руси, Ефрем II (Сидамонидзе), Католикос-Патриарх всея Грузии, Ваген I, Верховный Патриарх-Католикос всех армян*. Председателю Совета Министров СССР Н. С. Хрущеву [приветственная телеграмма] // Там же. № 12. С. 3.

Лит.: *Никодим (Ротов), архим.* Праздник Грузинской Церкви // ЖМП. 1960. № 4. С. 61–65; *Емчинов К., прот.* Блаженнейший Католикос-Патриарх всея Грузии Ефрем II: [Биогр.] // Там же. № 4. С. 65–67; *Каланадзе Х.* К 70-летию Святейшего и Блаженнейшего Католикоса-Патриарха всея Грузии Ефрема II // Там же. 1967. № 1. С. 52–54; Его Святейшество Католикос-Патриарх всея Грузии Ефрем II в Москве // Там же. 1970. № 8. С. 51; *Скурат К. Е.* Груз. Правосл. Церковь // *Он же.* ИППЦ. Т. 1. С. 31–94; *Жвания З.* Грузинские Католикосы-Патриархи и архипастыри с 1917 г. Кутаиси, 1999 (на груз. яз.); Ефрем II // Груз. католикосы-патриархи. Тбилиси, 2000. С. 207–209 (на груз. яз.); *Рафаил (Карелин), архим.* Тайна спасения: Беседы о духовной жизни. М., 2001; *Кенкишвили К.* Католикос-Патриарх Ефрем II // Карибче. 2005. № 23, 16 дек. (на груз. яз.).

Н. Т.-М.

ЕФРЕМ I Бар Саум [Афрем I Барсум; араб. *أفرام برصوم*], Мар Игнатий (15.06.1887, Мосул, Сев. Ирак – 23.06.1957, Хомс, Сирия), Патриарх Антиохийский, глава *Сирийской яковитской Церкви* (с 1933). Выходец из знатной монофизитской семьи, представители к-рой традиционно занимались торговлей и служили в финансовых учреждениях. Получил образование в частной школе ордена *доминиканцев*, где овладел 3 языками: классическим арабским (включая умение писать стихи по традиц.





Ефрем I Бар Саум,
Патриарх Антиохийский,
глава Сирийской яковитской Церкви.
Фотография. 1933 г.

канонам), турецким (имевшим статус официального) и французским (благодаря чему получил возможность ознакомиться с христ. богословской лит-рой во франц. переводах). В 17 лет поступил послушником в мон-рь Дейр-Зафаран на юго-востоке Турции (см. *Анниси святого мон-ря*), где в течение 3 лет совершенствовался в классическом сир. языке, занимался английским, а также изучал труды по богословию, философии и логике, методику к-рых в дальнейшем успешно применял при исследовании трудов сир. богословов. В 1907 г. принял монашество с именем Афрем (Ефрем), рукоположен во диакона, в следующем году — во иерея. Преподавал в Патриаршей семинарии при мон-ре Дейр-Зафаран, впоследствии стал его настоятелем. В 1917 г. назначен Патриаршим экзархом в г. Хомс; приобрел широкую известность и авторитет в церковных кругах Ближ. Востока. 20 мая 1918 г. в г. Мардин (совр. Турция) Патриарх Илия III возвел Е. в сан митрополита с именем Мар Севирос Афрем. Е. инициировал открытие неск. конфессиональных школ и реставрацию ряда церквей в Сирии и за ее пределами, рукоположил десятки священников и ок. 200 диаконов, учредил неск. новых епархий, в т. ч. в США. После первой мировой войны и демаркации сирийско-тур. границ Е. оказывал большую помощь беженцам из районов, отошедших Турции. В 1919 г., участвуя в Парижской мирной конференции, обратил внимание делегатов на бедственное поло-

жение христиан на Ближ. Востоке; установил контакты с крупнейшими политическими деятелями Европы. В 1933 г. Е. был возведен в сан Патриарха и тогда же перенес патриаршую резиденцию из мон-ря Дейр-Зафаран (где она находилась с 1293) в Хомс. Учредил «Иерусалимский Патриарший журнал», основал духовное уч-ще «Иклерикет Мар Афрем» в г. Захла (Ливан; впоследствии перемещено в Мосул, затем в Бейрут). Благодаря Е. была обнаружена священная реликвия — пояс Богородицы, который был замурован в сосуде в алтаре сиро-яковитской церкви в Хомсе (ныне ц. Умм-эз-Зуннар) и древность к-рого была подтверждена специальной комиссией Департамента археологии Сирии.

Во время многочисленных пастырских поездок Е. собирал памятники сир. письменной культуры, исследовал и каталогизировал сир. рукописи, в т. ч. хранящиеся в б-ках Европы; составил собственную богатую б-ку. Е. уделял особое внимание изучению сир. языка и лит-ры, а также взаимовлиянию сирийского и др. семит. языков, сир. заимствованиям в араб. языке. Был членом Академии араб. языка в Дамаске, ввел арабоязычную форму чинов венчания и крещения. Переписка Е. включает ок. 11 тыс. писем на 5 языках.

Главное сочинение Е., посвященное истории сир. науки и лит-ры и выдержавшее неск. переизданий, — «Рассыпанный жемчуг» (на араб. языке — Хомс, 1943; сир. пер. — Эль-Камышлы, 1967; англ. пер.: *The Scattered Pearls: A History of Syriac Literature and Sciences / Transl., ed. M. Mousa. Pueblo (Colorado), 2000. Piscataway (N. J.), 2003², 2006³*). Др. опубликованные труды (на араб. языке): 2 опровержения на соч. «Благоуханный цветок» сиро-католика Исхака Армала (1910, 1912), «Духовный шедевр» (1911, на сир. языке — 1984), «Священный цветок о христианском учении» (1912), «Отдохновение умов по истории Дейр-Зафарана» (1912), «Драгоценные жемчужины по краткой истории Церкви» (1940), «Сирийские слова в арабских лексиконах» (1951), сб. стихов «Кифара сердец» (1954), «История Тур-Абдина» (1963 — на сир. и араб. языках), сб. статей «Маяк Антиохии Сирийской» (1992). Е. также издал сир. анонимную хронику 819 г. (*Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens / Ed. J.-V. Chabot. Louvain, 1920. Vol. 1:*

Praemissum est Chronicon anonymum ad A. D. 819 pertinens. (CSCO; 81. Ser. 3. Syr.; 14)) и «Послание о знании человеческой души» (1938) еп. Григория Бар Эвройо (XIII в.), перевел 1-ю ч. «Церковной истории» того же автора (1909) и его «Книгу речи мудрости» (1940), соч. «Воспитание нравов» философа-яковита *Яхьи ибн Ади* (X в.; *Jahjā ibn 'Adī's Treatise on Character-Training // AJSJL. 1928. Vol. 45. N 1. P. 1–34; N 2. P. 94–129*). Многие сочинения Е. не изданы.

Лит.: *Mar G. Y. Ibrahim. The Glory of the Syrians: Mar Ignatios Ephrem Barsaum. Damascus, 1996 (на араб. яз.); Taylor D. G. K. [Пер. на кн.: Ignatius I Aphram Barsoum. The Scattered Pearls. Piscataway (N. J.), 2003²] // Hugoye: J. of Syriac Studies. 2006. Vol. 9. N 2. (<http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol9No2/HV9N2PRTaylor2.html> [Электр. ресурс]).*

Джабер Абу Джабер

ЕФРЕМА КОДЕКС [лат. *Codex Ephraemi*], одна из древнейших греч. пергаменных рукописей (V в.), содержащая части книг ВЗ и НЗ (принятое в текстологии обозначение Е. к. — лат. сигла С, для новозаветной части — С или 04). Е. к. особенно важен для реконструкции текстов Евангелий; по значению в текстологии Библии включен в категорию П. В средние века рукопись находилась в Византии; после падения К-поля (1453) попала во Флоренцию в б-ку семейства Медичи; оттуда в 1533 г. перевезена в Париж как часть приданого герцогини Екатерины Медичи, вышедшей замуж за франц. принца Генриха (кор. Франции в 1547–1559). В наст. время Е. к. хранится в Национальной б-ке Франции (Paris. gr. N 9). В 1843 г. использован К. Тишендорфом для работы над критическим изданием НЗ.

Рукопись пергаменная, в совр. виде состоит из 209 листов формата 33×27 см. Представляет собой *палimpseст*: в XII в. библейские тексты были смыты и поверх них был записан сборник из 38 проповедей св. *Ефрема Сирина* в переводе на греч. язык (минускульное письмо в 2 колонки на странице). Письмо V в. унциальное, в 1 колонку на странице; утрачены колонтителы, написанные кинноварью. Первоначально Е. к. содержал полное собрание текстов Свящ. Писания, но при переписке значительная часть листов была утрачена. В совр. виде в Е. к. лишь 64 листа с текстами ВЗ и 145 — с текстами НЗ. До переписывания текст



Свящ. Писания подвергался правке 2 корректоров: С² (ок. VI в.) и С³ (IX в.). Е. к. содержит черты как александрийского, так и визант. извода Свящ. Писания.

Лит.: Hatch W. H. The Principal Uncial Manuscripts of the NT. Chicago, 1939; Metzger B. The Text of the NT: Its Transmission, Corruption and Restoration. Oxf., 1968² (рус. пер.: Текстология НЗ. М., 1996); Aland K., Aland B. Der Text des Neuen Testaments. Stuttg., 1989².

ЕФРЕМА СИРИНА МОЛИТВА, молитвословие, сопровождаемое земными поклонами, к-рое читается за седмичными богослужениями *Великого поста* (а по уставу должно читаться также и при совершении службы с «Аллилуия» в седмичные дни малых постов). Традиционно считается произведением прп. *Ефрема Сирина*. Типикон предписывает читать Е. С. м. про себя, в молчании, воздевая руки на каждое из 3 прошений и совершая земной поклон после него: **Воздѣвше рѣцѣ, мѡлимса во своѣи мысли, глаголюще въ себѣ мѡтвѣ стѣгнѣ ефрема...** (Типикон. [Т. 2.] С. 823); **Ѣгда время приближитса свѣтымъ великимъ поклонимъ быти, тогда кѣждо воздѣвѣ рѣцѣ... мѡлитса мѡлитвою стѣгнѣ ефрема... и совершивъ мѡлитвѣ, творитъ поклонъ великѣи, еѡику мощи главою до земли довести... И се... ѡ стѣнѣ... ѡмнѣи мѡлитвѣ** (Там же. С. 844–845, 848–849). Богослужение, совершаемое егип. монахами IV–V вв., состояло из чтения или пения псалмов, перемежавшихся безмолвной молитвой монахов с воздетыми руками, и заканчивалось поклонами (*Ioan. Cassian. De inst. coenob. II 5–11*; см.: *Taft. Liturgy of the Hours. P. 57–73*); к этой традиции восходит и образ чтения Е. С. м. В практике РПЦ эта молитва читается священником вслух в присутствии молящихся, что объясняется недостаточным знанием ее прихожанами; воздеяние рук совершается только священником (или в ряде епархий не совершается вообще). В греч. Церквях Е. С. м. также читается вслух, безмолвное чтение практикуется только в мон-рях (в т. ч. на Афоне).

Согласно Иерусалимскому уставу, как в редакциях, принятых в наст. время в греч. Церкви, в РПЦ и в др. правосл. Поместных Церквях, так и в редакции, используемой РПЦ с кон. XVII в., — Е. С. м. включает 16 поклонов во все седмичные дни поста, кроме особых случаев (благочестивой и полиелейных служб, службы четверга 5-й седмицы поста

и др.), а также вечерни воскресных дней поста (когда завершается литургический цикл соответствующего воскресенья и начинается служба понедельника). Однако кафедрально-приходская версия устава, сложившаяся в греч. традиции к XIX в. и окончательно оформившаяся в нач. XX в. (см. *Виолакиса Типикон*), предписывает читать Е. С. м. всегда с 3 поклонами. Такое упрощение возникло не сразу. Так, в XVII в. греки сохраняли 16 поклонов во время Е. С. м., но не все были земными: за 3 земными поклонами следовали 12 поясных и земной, тогда как более старая традиция, сохранявшаяся на Руси до сер. XVII в. (и донныне практикуемая у старообрядцев), предписывала совершать 16 земных поклонов. Вопрос о замене 16 земных поклонов во время Е. С. м. 3 земными, 12 поясными и земным (как Е. С. м. донныне и совершается в рус., груз. и др. традициях повсеместно, а у греков — в наиболее строгих мон-рях) был тесно связан с началом разделений в Русской Церкви, приведших к старообрядческому расколу, — эта замена и предписание о переходе от двуперстия к троеперстию составляли основное содержание «Памяти», разосланной патриархом Никоном Великим постом 1653 г. по московским церквам, с неприятия к-рой нек-рыми клириками и начались нестроения в Русской Церкви. При этом строгая практика 16 земных поклонов в XVII в. на Руси многими соблюдалась достаточно формально. Составители послениконовской рус. редакции Типикона, посвящая Е. С. м. и нек-рым др. вопросам гл. «О поклоне и молитве церковное законоположение» (Типикон. [Т. 2.] С. 844–851), где обосновывается введенная патриархом Никоном практика, отмечают, что многие в их время пытались облегчить свой подвиг, преклоняясь во время Е. С. м. не до земли, а до «скамеек» (следует отметить, что старообрядцы, придерживающиеся строгости в богослужении, избегают использования подобных приспособлений); тем самым введенную патриархом Никоном практику нельзя назвать упрощением, напротив, она подразумевала отказ от формального отношения к уставным предписаниям.

Текст Е. С. м. состоит из 3 молитвенных воззваний: *Κύριε καὶ Δέσποτα τῆς ζωῆς μου, πνεῦμα ἀργίας, περιεργίας, φιλαρχίας καὶ ἀργολογίας μὴ*

μοι δὲς (Гдн и влко живота моего, дхъ празднослѡва не даждь ми [в дониконовской версии: Гдн и влко животѣ моеѡмъ, дхъ ѡмнѣиѡмъ, невреженѣмъ, сребролюбѣмъ, и празднослѡвѣмъ ѡженн ѡ мене, др. 2 строки отличаются незначительно]). *Πνεῦμα δὲ σαφροσύνης, ταπεινοφροσύνης, ὑπομονῆς καὶ ἀγάπης χάρισσάι μοι τῷ σῶ δουλω* (Дхъ же цѣломѡдрѣмъ, смиренномѡдрѣмъ, терпѣнѣмъ и любве дарѣи ми рабѣ твоѡмѣ). *Ναί, Κύριε βασιλεῦ, δόρησάι μοι τὸ ὄρν τὰ ἐμὰ πταισμάτα καὶ μὴ κατακρίνειν τὸν ἀδελφόν μου ὅτι εὐλογητὸς εἶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων. Ἀμήν* (Ѣи гдн црѣ, дарѣи ми зрѣти моѡ прегрѣшенѣмъ, и не всѣждати братѡ моего, такъ блгословенъ еси во вѣки вѣковъ, аминь). Эти 3 строки читаются поочередно перед каждым из 3 земных поклонов в начале молитвы, и все вместе — перед заключительным земным поклоном. Текст молитвы использован в рус. поэзии — в знаменитом стихотворении А. С. Пушкина «Отцы-пустынники и жены непорочны...».

Промежуточные 12 поклонов в совр. рус. традиции принято сопровождать словами: **Бже, мѡтвѣ вѣди мнѣ грѣшномѣ** (в дониконовской практике на эти 12 поклонов читались краткие молитвы: **Гдн їсе хрѣте снѣ вѣиѣи, помилѣи ма грѣшнаго** (дважды), **Бже, мѡтвѣ вѣди мнѣ грѣшномѣ, Бже очисти грѣхѣи моѡ и помилѣи ма, Создѡвѣи ма гдн, помилѣи, Безъ числа согрѣшихъ, гдн простѣи ма**, после прочтения этих 6 кратких молитв они повторялись); эти слова читаются священником, как правило, лишь вполголоса или совсем тайно.

С тайным чтением Е. С. м. связано и установление *конечного Трисвятого* — неск. заключительных молитвословий, читаемых предстоятелем (т. е. игуменом мон-ря, к-рый, согласно уставу, не совершает великопостную службу — это делает чередной иеромонах, — а находится вместе с братией в храме) сразу после Е. С. м. в том случае, если служба имеет *отпуст*. Гласное чтение молитвы предстоятелем в конце тайной молитвы братии практиковалось и в традиции древнего егип. монашества (*Ioan. Cassian. De inst. coenob. II 7, 10*); смысл уставного предписания о чтении конечного Трисвятого самим предстоятелем, а не чтецом в том, что предстоятель т. о. дает понять, что время, отведенное для поклонов, закончилось.

Свящ. Михаил Желтов

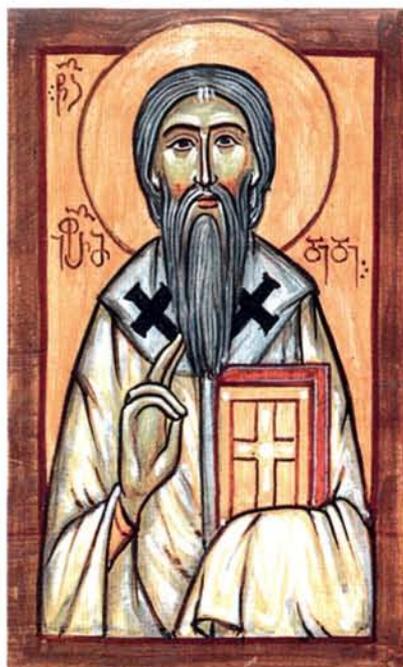




ЕФРЕМ ВЕЛИКИЙ [Мацкверели, Мацкверский, Ацкурский; груз. ეფრემი დიდო († 895), свт. Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) (пам. груз. 17 апр.), еп. Ацкурский (ок. 855–895), ученик прп. Григория Хандзтийского (Ханцтели), церковный и политический деятель. Сведения о нем содержатся в Житии прп. Григория Хандзтийского (Hieros. Patr. 2, XI в.— *Георгий Мерчул*. 1914; ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 248–319), написанном *Георгием Мерчуле* в 951 г. Е. В. происходил из картлийской дворянской семьи. «Отрока Ефрема, достойного юношу... обрел» на пути из Кларджети в Абхазию прп. Григорий, когда искал покинувших мон-рь *Хандзта* (Ханцта) своих учеников, преподобных *Феодора* и *Христофора*. Мальчик попросил взять его на воспитание в мон-рь, и на обратном пути прп. Григорий забрал его с собой, а преподобные Феодор и Христофор привели в мон-рь Арсения (впосл. католикос Картли *Арсений I Великий*), сына Мириана, правителя Самцхе.

Братия была недовольна, поскольку пребывание юношей в монастыре было запрещено уставом, на что прп. Григорий ответил: «Христос Бог устами святого ангела поведал мне все касательно их; как Ефрем Сирин и Арсений Римлянин... эти достойные отроки будут беспорочно воспитываться в Ханцте до часа их возвеличения». Он благословил преподобных Феодора и Христофора взять юношей в кельи, где они «вскормили их во благе Божьею благодатью», пока те не «возмужали и созрели умом и летами». Позже, когда преподобные Феодор и Христофор получили разрешение прп. Григория на строительство отдельных обителей, прп. Феодор взял Е. В. к себе в монастырь Недзви в Боржомском ущелье и построил его в монахи. Прп. Григорий оставил Арсения в Ханцте, а прп. Христофору в монастырь Квирикецмнда «другого брата, равного, дал».

Став епископом Ацкурским, Е. В. содействовал вступлению Арсения на Патриарший престол, куда стремился возвести сына его отец в присутствии неск. епископов и при участии самцхийского народа. Поскольку Арсений был слишком молод для принятия сана, некоторые епископы, в т. ч. и поначалу Е. В., отвергли его кандидатуру. Тогда Гуарам Мампал, правитель Самцхе



Свт. Ефрем Великий, еп. Ацкурский.
Икона. XXI в.

и сын блгв. царя *Ашота I Великого*, «велел собраться епископам и отцам пустыннокам» в Джавахети, чтобы разрешить проблемы, возникшие в связи с избранием нового католикоса. Вмешательство прп. Григория, убедившего Е. В. поручиться за ставленника, решило исход дела в пользу Арсения. Е. В. помог молодому католикосу восстановить церковный мир, усмирив «быстро смуту, которая надолго могла затянуться, так как она была между католикосом и епископами, особенно же властителем Гуарамом».

Личность Е. В., «творца многого добра для... страны», во многом значительна для ГПЦ еще и потому, что, благодаря его содействию («узаконению») патриарх Иерусалимский *Сергий I* (834–859) благословил варить в Грузии миро, к-рое до этого привозили из Иерусалима, что значительно упрочило автокефальный статус ГПЦ.

За 40 лет управления епархией Е. В. удостоился быть «украшенным Святым Духом, так как людей, совершавших скрытые дела, разоблачал, обреченных на смерть больных миготм излечивал словом, а непокорных словом же умерщвлял и множество других чудес творил и в доброй старости полный благодатью скончался...» (ПП. 1963. Т. 1. С. 290–291). Георгий Мерчуле называет его чудотворцем и указывает, что «святые его мощи пожалованы были

Самцхе для озарения». Е. В. был причислен к лику святых Синодом ГПЦ в 2003 г. Мощи святителя покоятся в кафедральном соборе во имя Пресв. Богородицы в Ацкури. Ист.: *Георгий Мерчул*. Житие св. Григория Хандзтийского / Груз. текст, введ., изд., пер.: Н. Я. Марр // ТРАГФ. 1911. Кн. 7; *он же*. Труд и деяния достойной жизни святого и блаженного отца нашего Григория, архимандрита и создателя Ханцты и Шатберды и упоминание вместе с ним множества блаженных отцов // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 248–319. Лит.: *Ингорква П.* Георгий Мерчуле, груз. писатель X в. Тбилиси, 1954 (на груз. яз.); *Джавахишвили И.* Собр. соч. 1977. Т. 8. С. 121–131 (на груз. яз.); *Кекелидзе*. Др.-груз. лит. 1980. Т. 1. С. 134–136; 152–157.

Э. Габидзашвили

ЕФРЕМ ГРУЗИН [груз. ეფრემ ქართველი], прп. Грузинской Православной Церкви — см. *Ефрем Мцире*.

ЕФРЕМ КАРИЙСКИЙ [греч. Εφραίμ Καρίας] (VIII в.), визант. гимнограф. О его жизни нет достоверных сведений. Исследователь христ. Востока М. Лекьен считал его епископом или митрополитом Карийским (М. Азия) и относил его деятельность ко времени между 2-м Патриаршеством Фотия (877–886) и 997 г., когда предстоятелем Карики был некий Иоанн. У Крайст полагал, что Е. К. был либо епископом, либо жителем Карики. Предположительно он относил время его жизни к VIII в. Эту т. зр. принял и К. Эмеро. Сохранились написанные Е. К. самогласны сщмч. Анфиму Никомидийскому (пам. 3 сент.), святым Иоакиму и Анне (пам. 9 сент.), вмч. Евстафию (пам. 20 сент.), мученикам Акенсима с дружиной (пам. 3 нояб.), святым Михаилу и Гавриилу, святым Петру и Павлу (пам. 24 июня), мученикам Адриану и Наталии (пам. 26 авг.).

Лит.: *Christ, Paraniakas*. Anthologia, 1871. P. XLIII; *Émeryau K.* Hymnographi byzantini // EO. 1923. Vol. 22. P. 421; Εφραίμ. Ἐκκλησιαστικὸς ποιητὴς // ΟΗΕ. Т. 5. Σ. 1165; *Le Quien*. Т. 1. P. 901.

А. В. Бармин

ЕФРЕМ КАТУНАКИЙСКИЙ [Катунакский; греч. Εφραίμ Κατουνακίτης], (6.12.1912, Амбелохори, близ Фив, Греция — 14(27).02.1998, Катунакии, Афон), иеросхим., старец (в миру Евангелис). Род. в бедной крестьянской семье. В 1930 г. окончил гимназию в Фивах. 14 сент. 1933 г. был принят послушником в скит св. Ефрема в Катунакиях





(юго-зап. побережье п-ова Афон). Через год был пострижен в рясофор. 28 янв. 1935 г. принял постриг в великую схиму с именем Ефрем. В 1936 г. в Фивах Е. К. был рукоположен во диакона митрополитом Кикладским Германом, 20 авг. того же года посвящен в сан пресвитера. Е. К. был учеником афонского старца *Иосифа Исихаста*. В 1975 г. в Катунакийской пуст. вокруг Е. К. стало собираться монашеское братство, к-рое он возглавлял до конца жизни. В 80-х гг. старец активно поддерживал молодые братства Афона, возрождавшие общежительный устав святогорских мон-рей, однако в 1981 г. отказался стать игуменом *Великой Лавры*. Известны его письма духовным чадам и родственникам, богословские заметки, импровизированные молитвы. Сохранились также магнитофонные записи его бесед, тексты писем легли в основу его жизнеописаний. Еще при жизни Е. К. получил широкую известность как подвижник и продолжатель древней аскетической традиции исихастской молитвы.

Соч.: *Ефрем Катунакский*. Письма и тексты // Старец Ефрем Катунакский / Пер. В. Дьяченко. М., 2002.

Лит.: Γέροντας Εφραίμ Κατουνακίτης. Κατουνακία (Άγιον Όρος), 2000; *Ιωσήφ Γέρον*. Ο χαρισματούχος υλοτακτικός γέροντας Εφραίμ ο Κατουνακίτης (1912–1998). Άγιον Όρος, 2001; *Иосиф Ватопедский, мон.* Блаженный послушник: Жизнеописание старца Ефрема Катунакского. Пер. с повогреч. М., 2004.

К. И. Лобовикова

ЕФРЭМ МАЛЫЙ – см. *Ефрем Мцире*.

ЕФРЭМ МАЦКВЕРЭЛИ [груз. ეფრემ მაცკვერელი], свт. Грузинской Православной Церкви (пам. груз. 17 апр.) – см. *Ефрем Великий*.

ЕФРЭМ МЦИРЕ (Малый) [Карчисдзе; Грузин, Философ; груз. ეფრემ მცირე], прп. Грузинской Православной Церкви (пам. груз. 18 янв.), игум. Кастанского мон-ря на Чёрной Горе (близ Антиохии, Сирия); груз. церковный писатель, богослов, филолог, переводчик, представитель литературно-богословской школы мон-рей Чёрной Горы (сер. – 2-я пол. XI в.). Е. М. является основателем т. н. *эллинофильства*, к-рое ориентировало груз. культуру (и литературу в частности) на византийскую. Он сформировал научный подход к переводческой и лит. деятельности.

К. С. *Кекелидзе*, основывая свои предположения на высоком уровне образования Е. М., считал, что он учился в К-поле и был близок к деятельности столичной литературно-научной среды XI в. К. Безарашвили и Т. Отхмезури, изучив специфику колофоносов Е. М., пришли к выводу, что он мог получить блестящее образование и на Чёрной Горе среди груз. и греч. книжников, знакомых с новыми идеями К-поля, а также пользуясь богатой патриаршей б-кой. В 1091 г. Е. М. был игуменом черноморского Кастанского монастыря (НЦРГ. Q 37, 1091 г.), и считается, что там же он скончался. В 1103 г. в синодике Руис-Урбнисского Церковного Собора Е. М. упомянут как почивший (*Габидзашили*. 1978. С. 196).

Подвизаясь на Чёрной Горе, Е. М. переводил на груз. язык греч. богослужебную и духовную лит-ру, стараясь приблизить ее к оригиналам. Вероятно, вначале он придерживался принципов, разработанных преподобными *Евфимием* и *Георгием* Святогорцами: это был свободный перевод текста, т. н. динамический его эквивалент, в основе к-рого лежал точный перевод содержания. Постепенно он выработал и обосновал новый метод – т. н. адекватный перевод текста, передающий и содержание, и форму оригинала. Е. М. теоретически оформил свои принципы в колофонах. Сообразуясь по смыслу и духу с текстом оригинала, Е. М. разработал для перевода трудных мест систему комментариев на полях, составил груз. корреляты греч. грамматической терминологии, ввел собственную систему пунктуации. Он опирался на научно-критическую методологию изучения классических и церковных текстов с привлечением теории лит-ры, философии, риторики и герменевтической грамматики, техники комментирования и т. п. Е. М. впервые систематизировал и обработал богословскую, литературно-теоретическую, палеографическую, грамматическую, стихотворную терминологию, употребляемую и в наст. время, и стал первым в Грузии теоретиком версификации и лит-ры. Ему принадлежит заслуга составления первого груз. алфавитного словаря символических толкований Псалтири (НЦРГ. Q 37 – *Шанидзе*. 1968. С. 77–121).

Стремясь составить наиболее полное собрание богослужебной и духовной лит-ры на груз. языке, Е. М.

переводил сочинения практически всех жанров духовной лит-ры, в т. ч. и комментарии на них визант. авторов. Он придерживался схоластического подхода к лит-ре и классическому образованию как к дисциплинам, обслуживающим богословие. Е. М. перевел имевшее большое значение в средние века соч. «Источник знания» прп. *Иоанна Дамаскина* в составе 2 ч. – «Диалектики», основанной на логических трудах Аристотеля, и «Точного изложения православной веры» (НЦРГ. А 24, XII в. – *Иоанн Дамаскин*. Диалектика. 1976; *Он же*. Точное изложение православной веры. 2006) и ввел в научный оборот ряд новых терминов; ему принадлежит перевод корпуса «*Ареопагитик*» (НЦРГ. А 110, XII в. – *Ареопагитические труды*. 1961). Эти книги заложили основы философской лит-ры на груз. языке. Е. М. создал новую редакцию перевода Апостольских книг (Деяния и Послания) и толкования на них по катенам свт. *Кирилла* Александрийского (Hieros. Patr. 16, XII в.); на основе трудов визант. авторов составил катены толкований на Псалтирь (НЦРГ. Q 37, 1091 г.); перевел и скомпилировал богословские комментарии прп. *Максима Исповедника*, *Иоанна Скифопольского* и К-польского патриарха свт. *Германа I* на *Ареопагитики* (НЦРГ. А 110, XII в.; А 684, XIII в. – Греческо-грузинские толкования. 2001). Е. М. перевел полный корпус сочинений свт. *Григория Богослова* и т. н. риторические комментарии *Василия Малого* на *гомилии* свт. *Григория*, из к-рых составил отдельный литургический сборник (НЦРГ. А 109, Hieros. Patr. 13, 15, 43, XII–XIII вв. – готовится к изданию Т. Отхмезури); все комментарии на мифологические имена *на гомилий* свт. *Григория* (приписываемые *Нонну Панополитанскому*), что позволило груз. читателю полнее ознакомиться с античным миром (Hieros. Patr. 43, НЦРГ. А 109, А 1490, XII–XIII вв. – *Pseudo-Nonnos*. 2002); аскетические и мистические сочинения свт. *Василия Великого* Кесарийского, прп. *Ефрема Сирина*, епископов *Феодорита* Кирского и *Палладия* Еленопольского, метафрастические сочинения разных авторов, *гомилетические* сочинения свт. *Иоанна Златоуста*, патриарха Иерусалимского свт. *Софрония I*, патриарха Антиохийского свт. *Анастасия I Синаита*, прп.





Иоанна Дамаскина, прп. *Феодора Студита* и др.

Е. М. переводил литургическую и нелитургическую духовную поэзию (Paris. georg. 5, XI–XIII вв. — *Хачидзе*. 1991), переводы последней создали предпосылки для развития оригинальной груз. духовной поэзии (впосл. этот жанр развивался в рамках гелатской литературно-богословской школы). На основе гномических стихов свт. Григория Богослова Е. М. составил «Стостишие», перевел нек-рые стихи прп. Ефрема Сирина, эпиграммы греч. авторов, написал оригинальные ямбические стихи, посвященные визант. и груз. авторам.

Е. М. — автор сочинений «Сообщения о причинах обращения Картли», в котором с целью обосновать правомерность автокефалии Грузинской Церкви собраны сведения из греч. источников (НЦРГ. А 24, XII в. — Повествование об обращении грузин. 1959), «Краткое воспоминание о Симеоне Логофете» (Кут. 4, XII в.; НЦРГ. А 90, XIII в. — *Кекелидзе*. 1957. Т. 5. С. 212–222). Лит. школе Е. М. принадлежит трактат о греческом артикле, где сопоставлялись груз. и греч. языки и был введен ряд грамматических терминов (Ath. Iber. 6, XII–XIII вв.; изд. М. Шанидзе в 1990).

Колофоны рукописей Е. М., составленные по образцу визант. проэмия (вступления), имеют историко-библиографическое и лит. значение (Ath. Iber. 39, XI–XII вв.; НЦРГ. А 24, А 110, S 384, Q 37, Кут. 4, Hieros. Patr. 16, XII в.; Hieros. Patr. 43, XII–XIII вв.; НЦРГ. А 90, А 689, XIII в.; Hieros. Patr. 13, XIII–XIV вв.; Ath. Iber. 18, XV–XVI вв.; НЦРГ. А 292, 1800 г. и др.). В них упомянуты имена греч., груз., антиохийских книжников и духовных лиц; представлены сведения о высоком уровне образованности и книжности греч. и груз. деятелей Антиохии XI в., об антиохийских б-ках, где вместе с церковной лит-рой хранились и античные сочинения. Е. М. затрагивает вопросы визант. риторики, грамматики и т. п., вводит неизвестные по др. источникам сведения из области визант. лит-ры (о точной датировке деятельности *Симеона Метафраста*, о теории метафрастики, о греч. версии Жития прп. Иоанна Дамаскина, об апоретических (нелитургических) сочинениях свт. Григория Богослова и др.

Гомилетический сборник, составленный в основном из переводов Е. М. (НЦРГ. S 1276, кон. XI в. *Метревели*. 1969. С. 115–125), — единственный сохранившийся его автограф. По нему можно проследить методы работы преподавателя над текстами, принципы комментирования и редактирования. При составлении рукописей Е. М. использовал схолии (богословские, мифологические, риторические, грамматические, лексикографические), комментарии, примечания, маргинальные знаки, колофоны, пинакс, пунктуацию, просодию, стихометрию; художественное исполнение рукописей сопоставимо с оформлением лучших визант. сборников того времени.

Эллинофильская направленность творчества Е. М. получила развитие в трудах прп. *Арсения Икалтойского*, прп. Иоанна Петрици, других представителей гелатской литературно-богословской школы. Подробнее об этом см. разделы «Монастырские школы» и «Грузинская церковная литература» в ст. *Грузинская Православная Церковь*.

Соч.: Повествование об обращении грузин, о том, в каких книгах об этом упоминается / Изд.: Т. Брегалдзе. Тбилиси, 1959 (на груз. яз.). Пер.: Деяния Апостолов / Изд.: И. Абуладзе. Тбилиси, 1950 (на груз. яз.); Грузинские версии Соборных Посланий / Изд.: К. Лорткипанидзе. Тбилиси, 1956 (на груз. яз.); Ареопагитические труды / Изд.: С. Енукашвили. Тбилиси, 1961 (на груз. яз.); Грузинские версии Посланий ап. Павла / Изд.: К. Дзодендзедзе, К. Данелия // Тр. кафедры древнегруз. языка ТГУ. Тбилиси, 1974. Вып. 16 (на груз. яз.); *Иоанн Дамаскин*. Диалектика / Изд.: М. Рапава. Тбилиси, 1976 (на груз. яз.); *она же*. Точное изложение православной веры Груз. переводы «Изложения» Иоанна Дамаскина / Изд.: Р. Мимиопшвили, М. Рапава, Э. Челидзе. Тбилиси, 2006 (на груз. яз.); Древние сборники метафразов / Изд.: Н. Гогуадзе. Тбилиси, 1986 (на груз. яз.); *Хачидзе Л.* Неизвестный перевод Ефрема Мцире // Изв. АН Грузии: Сер. языка и лит-ры. 1991. Вып. 1. С. 132–154 (на груз. яз.); *Василий Великий, свт.* Произведения / Пер. с древнегруз.: Н. Каджая. Тбилиси, 1992 (на груз. яз.); *Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии: Греч.-груз. толкования трактата / Изд.: Дж. Чумбуридзе. Тбилиси, 2001 (на груз. яз.); *Василий Кесарийский, Григорий Назианзин*. Письма / Изд.: Н. Каджая. Тбилиси, 2006 (на груз. яз.); Толкования на Деяния Апостолов / Изд.: Е. Кочламазашвили. Тбилиси, 2000. Т. 1; 2006. Т. 2 (на груз. яз.); *Greg. Nazianz*. Opera. Vers. iber. Turnhout, 1998. Vol. 1: Orationes I, XLV, XLIV, XLI / Ed. H. Metreveli et al. (CCSG; 36 [CN; 5]); 2000. Vol. 2: Orationes: XV, XXIV, XIX. (CCSG; 42 [CN; 9]); 2001. Vol. 3: Oratio XXXVIII (CCSG; 45 [CN; 12]); 2004. Vol. 4: Oratio XLIII / Ed.: V. Coulie, H. Metreveli et al. (CCSG; 52 [CN; 17]); 2007. Vol. 5: Orationes: XXXIX, XL (CCSG; 58 [CN; 20]); *Pseudo-Nonnos*. Commen-

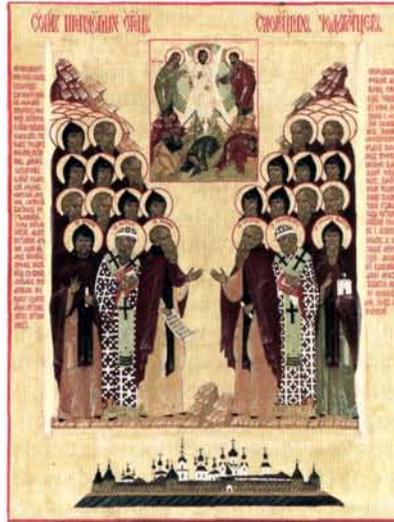
tarii in Gregorii Nazianzeni Orationes. Vers. iber. / Ed. Th. Otkhmezouri. Turnhout; Leuven, 2002. (CCSG; 50 [CN; 16]).

Ист.: *Габидзашвили Э.* Уложение Руис-Урбинского Собора. Тбилиси, 1978 (на груз. яз.). Лит.: *Tarchnischvili M.* Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur, auf Grund des ersten Bandes der georgischen Literaturgeschichte von K. Kekelidze. Vat., 1955. (ST; 185); *Кекелидзе К.* Симеон Метафраст по груз. источникам // *Он же*. Этюды. 1957. Т. 5. С. 212–226; *он же*. Груз. версия араб. Жития Иоанна Дамаскина // Там же. 1961. Т. 7. С. 136–176; *Метревели Е.* Автограф Ефрема Мцире // Изв. Ин-та рукописей Груз. АН. Тбилиси, 1959. Вып. 1. С. 115–125 (на груз. яз.); *Хинтибидзе Э.* Грузинские редакции «Книги упражнений» Василия Каппадокийского. Тбилиси, 1968 (на груз. яз.); *Шанидзе М.* Вступление Ефрема Мцире к толкованиям Псалтыри // Тр. кафедры древнегруз. языка ТГУ. Тбилиси, 1968. Вып. 11 (на груз. яз.); *Брегалдзе Т.* Сочинения, переведенные Ефремом Мцире // Мравалтави. 1971. Т. 1. С. 429–463 (на груз. яз.); *Сирадзе Р.* Из истории груз. эстетической мысли. Тбилиси, 1978 (на груз. яз.); *Данелия К.* Вопросы истории груз. лит. языка: По древнегруз. версиям Посланий ап. Павла. Тбилиси, 1983 (на груз. яз.); *Сарджвеладзе З.* Введение в историю груз. лит. языка. Тбилиси, 1984 (на груз. яз.); *Твалтадзе Д.* О неизвестном колофоне Ефрема Мцире // Тр. кафедры древнегруз. языка ТГУ. Тбилиси, 1988. Вып. 27. С. 210–221 (на груз. яз.); *Otkhmezouri Th.* Les signes marginaux dans les manuscrits géorgiens de Grégoire de Nazianze // Le Muséon. Louvain, 1991. Vol. 104. N 3–4. P. 335–347; *она же*. Об одной схолии переводчика в автографе Ефрема Мцире. Тбилиси, 1997. С. 78–81 (на груз. яз.); *она же*. Книги античных авторов в визант. эпохе: Ефрем Мцире и книги «внешних» // ANATHESIS. Тбилиси, 1999. С. 227–234 (на груз. яз.); *Rapava M., Coulie V.* Les colophons d'Ephrem Mtsire et les traductions géorgiennes de Grégoire de Nazianze // Le Muséon. Louvain, 1991. Vol. 104. N 1–2. P. 109–124; *Bezarashvili K.* The Problem of the So-called «Aporeta» in the Georgian Corpus of the Works of Gregory the Theologian // Le Muséon. 1995. Vol. 108. N 1–2. P. 131–142; *она же*. Воззрения Ефрема Мцире о соотношении классических лит. форм и христ. содержания // Лит. разыскания. 1998. Вып. 19. С. 123–154 (на груз. яз.); *она же*. К вопросу об отношении к «мирской мудрости» в колофонах Ефрема Мцире // Мацне: Сер. языка и лит-ры. 2001. Вып. 1–4. С. 134–157 (на груз. яз.); *она же*. О понимании «глубокого книжного слова» в колофонах Ефрема Мцире // Там же. 2002. Вып. 1–4. С. 87–107 (на груз. яз.); *она же*. Теория и практика риторики и перевода по древнегруз. переводам сочинений Григория Богослова. Тбилиси, 2004 (на груз. яз.); *Маргуани Т.* Груз. перевод энкомия Софрония Иерусалимского // Филологические разыскания. Тбилиси, 1995. Вып. 2. С. 131–143 (на груз. яз.); *Каросанидзе Л.* Грамматика Дионисия Фрайкийского и древнегруз. грамматическая мысль. Тбилиси, 1998, 2002² (на груз. яз.); *Мачавариани М.* Об отношении Ефрема Мцире к «мирской мудрости» в переводе гомилии «Против Иулиана Отступника» (Ог. 5) // Лит. разыскания. 2002. Вып. 23. С. 89–95 (на груз. яз.).

К. Бездарашвили



ЕФРЁМ, НИКИФОР († 1617), **ИОСИФ, ТИХОН, ФЕОДУЛ, ПОРФИРИЙ, ТРИФОН, ИОСИФ, СЕВАСТИАН, ТИМОФЕЙ, САВВА** († 1636), **НЕСТОР** (XVII в.), преподобные (пам. в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Новгородских святых, 9 авг. — в Соборе Соловецких святых), Соловецкие, пустынники, подвизавшиеся на Б. Соловецком о-ве. Большинство названных святых упомянуто в древнейшем Соловецком патерике, составленном между 1682 и 1700 гг. (наиболее полный список — РНБ. Соф. № 452, 90-е гг. XVII в.), в связи с отшельническим подвигом прп. *Дамиана (Диодора)* Юрьегорского, встретившего монахов в начале своего подвижничества. В древнейшем Соловецком патерике сообщается, что прп. Дамиан, будучи насельником *Соловецкого в честь Преображения Господня мон-ря*, услышал рассказы о подвигах прп. *Андрея Соловецкого* и др. соловецких пустынножителей и решил последовать их примеру. Отправившись в глубь Б. Соловецкого о-ва, прп. Дамиан встретил там 2 отшельников и неподалеку от их келий построил себе хижину. Прп. Дамиан часто ходил по острову, желая встретить и др. пустынножителей, поскольку «в то время мнози отшельники на Соловецком и Анзерском островах в пустыни, мало кому ведомы, живяху» (цит. по: *Петренко*. 2001. С. 498). Прп. Дамиану удалось встретить инока Ефрема Чёрного, о к-ром агиограф пишет, что он был первый среди пустынножителей, «старец честен», мирянина Никифора Новгородца, Алексия Калужанина (см. *Алексий Соловецкий*), москвичей Тихона и Иосифа, Феодула Рязанца, Порфирия, Трифона, Иосифа Младого, Севастиана и др. Выходец из Алексина Тимофей («иже аггелоподобным своим житием, яко орел высокопарный, леташе» — Там же) рассказал прп. Дамиану о себе. В *Смутное время* прп. Тимофей оставил отеческий дом и на небольшой лодке из Архангельска приплыл на Б. Соловецкий о-в, где соорудил себе хижину, в к-рой прожил много лет, питаясь травой. В продолжение 3 лет прп. Тимофей терпел жестокие бесовские нападения, голод и холод, затем был утешен видением светлообразного старца, укрепившего подвижника и показавшего ему траву для еды и источник воды. Прп. Дамиан заботил-



«Собор преподобных отец Соловецких чудотворцев». Икона. Нач. XXI в. (ц. влч. Георгия Победоносца в Еидове, Москва)

ся о Соловецких пустынножителях, своими руками хоронил скончавшихся.

Редакция Соловецкого патерика нач. XIX в. (РНБ. Солов. № 1195/1366) включает «Повести о Соловецких пустынножителях» и «Верное и краткое исчисление преподобных отец Соловецких, в посте и добродетельных подвигах просиявших», основанные на более ранних агиографических сочинениях и на позднейших рассказах соловецких и анзерских монахов о встречах с пустынножителями. В разделенных на 5 частей «Повестях о Соловецких пустынножителях» содержится более подробный, чем в повествовании о прп. Дамиане, рассказ о прп. Никифоре Новгородце (3-я повесть), а также сообщения о не названных в рассказе о прп. Дамиане пустынножителях — преподобных Савве и Несторе (5-я повесть) и о неск. неизвестных по имени Соловецких и одном Анзерском пустынножителях (4-я повесть). 2-я повесть посвящена прп. Дамиану и в целом совпадает с текстом из древнейшего Соловецкого патерика.

В повести, посвященной прп. Никифору Новгородцу, рассказывается, что святой был, вероятно, сыном новгородского священника, поступил трудником в Соловецкую обитель в 1602 г., «юн леты, но стар разумом». Прп. Никифор проходил все монастырские послушания со смирением, имел дар слез. Святой просил настоятеля мон-ря о монашеском постриге, но из-за молодос-

ти и благообразия преподобного ему было отказано. Родители безуспешно просили юношу вернуться домой. Однажды во время чтения любимого св. Никифором Жития прп. Марка Фракийского прп. Никифор вскочил, снял с себя пояс и обувь и «во единой свитце серой потече в лес внутрь острова». 12 лет он жил отшельником, после чего принял постриг от пустытника иером. Мисаила и провел в пустыне еще 3 года до кончины в 1617 г. В 5-й повести сообщается, что при соловецком игум. Рафаиле (1632–1636), ок. 1632 г., в 10 верстах от мон-ря и в 6–7 верстах от монастырского сел. Реболда в лесах жили неск. особо строгих отшельников, «о нихже никтоже ведяше, токмо един промышляя о них Бог и неции боголюбивии иноци» (цит. по: *Петренко*. 2001. С. 505). Из этих пустынножителей по именам известны преподобные *Адриан Соловецкий*, Нестор и Савва. О последнем сообщается, что он был трудником в Соловецком мон-ре, затем «отыде в пустыню... идеже подвизася на диавола жестоко 11 лет». Преподобные Нестор и Савва были похоронены близ Дамиановой пуст.

Помимо названных преподобных в лесах и близ озер на Б. Соловецком о-ве жили и др. пустытники, имена к-рых неизвестны. В 4-й повести рассказывается о «некоем пустынножителе, иже подвизашеся на Соловецком острове и многия от бесов претерпе напасти и биения, питаяся мохом белым квашеным с брусникою». О нем известно со слов прп. *Кирика* Соловецкого († 1656), встретившего отшельника в лесу. Пустынножитель рассказал, что он пребывал здесь уже более 10 лет. В первые 3 года его жестоко преследовали бесы, принимавшие обличье разбойников, но он получал утешение в явлениях светлепных старцев, укреплявших отшельника и подававших ему просфору и хлеб. Пустынножитель упомянул брата, жившего неподалеку, и другого, недавно преставившегося, но и их имен не назвал. Согласно преданиям, отразившимся в 4-й повести, отшельники жили и на Анзерском о-ве. Инок Киприан Простота видел старца-пустытника, шедшего по водам озера, др. насельники Анзерского Елеазарова во имя Св. Троицы скита также утверждали, что были свидетелями чудесных явлений отшельников.



«Верное и краткое исчисление преподобных отец Соловецких...» было использовано сщмч. *Никодимом (Кононовым)* при подготовке к изданию Соловецкого патерика (*Никодим (Кононов), иером.* Верное и краткое исчисление преподобных отец Соловецких, в посте и добродетельных подвигах просиявших, и ист. сведения о церк. их почитании. СПб., 1900). Тот же автор включил имена Соловецких преподобных в опубликованный им в следующем году Архангельский патерик (*Никодим (Кононов).* 1901). Канонизация Соловецких преподобных совершилась включением их имен в Собор Новгородских святых, известный с 1831 г. (празднование Собору подтверждено в 1981 по благословию митр. Ленинградского и Новгородского *Антония (Мельникова)*), и в Собор Соловецких святых, учрежденный в 1993 г. по благословию Святейшего Патриарха Московского и всея Руси *Алексия II*.

В иконописном подлиннике 20-х гг. XIX в. (РНБ. Погод. № 1931. Л. 199) под 3 авг. упомянут без описания облика прп. Никифор, подвизавшийся «на устье реки на бреже моря-окияна» (*Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 2. С. 180–181). В совр. композициях Соборов Соловецких святых встречаются образы пустынников, в частности на иконе (ок. 2005) из ц. вмч. Георгия Победоносца в Ендове в Москве (подворье Соловецкого мон-ря) в верхних рядах представлены оплечно, в монашеской одежде и в куколе преподобные Ефрем и Себастиан, с куколем на плечах преподобные Нестор, Савва, Тихон. Имена мн. пустынников без прямого соотношения с изображениями написаны на полях иконы «Собор преподобных отец Соловецких чудотворцев» нач. XXI в. из алтаря этого храма.

Ист.: *Никодим (Кононов), иером.* Архангельский патерик. СПб., 1901. С. 177–184; Соловецкий патерик. М., 1991^р. С. 76–80; *Петренко Н. А.* Соловецкий патерик и повести о соловецких пустынножителях // КЦДР: Соловецкий мон-рь. СПб., 2001. С. 497–500, 502–506.

Лит.: *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 387, 397, 478; *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 110; Святые Новгородской земли. Вел. Новгород, 2006. Т. 2. С. 1252–1258, 1268–1273.

О. В. Чумичева

ЕФРЕМОВСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Тульской и Одоевской епархии, названо по уездному городу Тульской губ. Ефремову (с 1924 районный центр). В февр. 1922 г. на

Е. в. был переведен викарий Тульской епархии Новосильский еп. *Варлаам (Пикалов)*. 1 июня 1922 г. он был арестован Тульским ОГПУ по факту переписки с Тульским еп. сщмч. *Иувеналием (Масловским)*, который обвинялся в сопротивлении *изъятию церковных ценностей*. 24 июня еп. Варлаам был освобожден, к марту 1923 г. находился в Саратовской губ., где был арестован 10 авг. по обвинению в «участии в контрреволюционной организации», 7 дек. освобожден. 11 марта 1925 г. еп. Варлаам был назначен на *Каширское викариатство* Московской епархии. 5 апр. того же года в Москве в соборе в честь Вознесения Господня (Большое Вознесение) во епископа Ефремовского был хиротонисан Сергей (Никольский), хиротонию возглавил свт. *Тихон*, Патриарх Московский и всея России (это была последняя хиротония, совершенная Святейшим Патриархом). В Ефремове в 1925 г. действовало 7 церквей (в 30-х гг. XX в. все они были закрыты и частично разрушены). Еп. Сергей служил в кафедральном соборе и в др. храмах города, был замечательным проповедником. Его неоднократно вызывали в ОГПУ, где вынуждали отказаться от священнослужения. Между 1925 и 1927 гг. еп. Сергей был арестован в Москве, заключен в Бутырскую тюрьму. Через нек-рое время он был освобожден без разрешения вернуться в Ефремов. Архиерей уехал в Задонск, жил в *задонском Тихоновском во имя Св. Троицы (Скорбященском) жен. мон-ре*, являясь настоятелем обители и сохраняя титул епископа Ефремовского. Мн. верующие приезжали к нему из Ефремова. В 1927 г. архиерей был вызван в Москву, по дороге на неск. дней он остановился в Ефремове. В столице еп. Сергей получил назначение на *Бузулукское викариатство* Самарской епархии. В 1928 г. епископом Ефремовским был назначен Арсений (Денисов) (см. *Денисов Л. И.*). Когда началось закрытие храмов в Ефремове, еп. Арсений в марте 1931 г. был переведен на Каширское викариатство Московской епархии. Впосл. Е. в. не замечалось.

В 1930–1934 гг. существовало обновленческое (см. *Обновленчество*) Е. в. Тульской епархии, его возглавляли: Иоанн Симонов (1930–8 янв. 1931), Николай Смирнов (11 февр. 1931–1934).

Архиереи: Варлаам (Пикалов; февр. 1922 – 11 марта 1925), Сергей (Никольский; 5 апр. 1925–1927), Арсений (Денисов; 1928 – март 1931).

Лит.: *Стремский Н., прот.* Мученики и исповедники Оренбургской епархии XX в. Кн. 2. Саракташ, 1999. С. 25; Кн. 3. Оренбург, 2000. С. 13, 289; *Губонин.* История иерархии. С. 169–170; Сергей (Никольский) / Сост.: Н. П. Зимица // Новомученики и исповедники РПЦ XX в. (база данных Свято-Тихоновского гуманитарного ун-та); [http://kuz3.pstbi.ru/bin code.exe/frames/m/ind_oem.html/ans](http://kuz3.pstbi.ru/bin/code.exe/frames/m/ind_oem.html/ans) [Электр. ресурс].

Э. П. Р.

ЕФРЕ́М СІ́РИН [сир. ܘܦܪܝܡ ܫܝܪܝܢ, *mār 'aprēm suryāyā*; греч. Ἐφραίμ ὁ Σύρος] (ок. 306–373, Эдесса, ныне Шанлыурфа, Турция), прп. (пам. 28 янв.; католич. – 9 июня; Сиро-яковитской Церкви – суббота 5-й седмицы поста, 28 янв., 19 февр.; в Маронитской – 27 янв.; в Церкви Востока – пятница 5-й седмицы по Богоявлению (пам. сир. Учителей)), богослов, поэт, самый известный из сир. отцов Церкви.

Жизнь. Источники. Многочисленные источники биографии Е. С. сравнительно поздние и не всегда надежные (подробнее см.: *Lamy.* 1902. Vol. 4. P. IX–XLI; *Vööbus.* 1958; *Idem.* 1960. P. 70–110; *Outtier.* 1973; *Griffith.* 1989; *Amar.* 1992; *Brock.* 1990).

1. Предположительно автобиографические. Не сохранилось бесспорно принадлежащих Е. С. автобиографических произведений, а в подлинных работах свидетельств о его жизни немного. 2 отрывка (Гимны против ересей. 26. 10; О девстве. 37. 10) позволяют предположить, что родители Е. С. были христианами; это противоречит данным сирийского Жития Е. С., согласно которому его отец был языческим жрецом. Хотя 1-я часть мадрашей о Нисибине (ныне Нусайбин, Турция) посвящена периоду жизни Е. С. в этом городе, прямых автобиографических сведений она не содержит.

Существуют также приписываемые Е. С. тексты автобиографического характера, подлинность к-рых сомнительна (хотя нек-рые исследователи, напр. А. *Выйбус*, считают их подлинными):

1. Сирийские. 1) Завещание Ефрема (ВНО, N 271; ВHG, N 589–90; СPG, N 3947). Это произведение неоднократно издавалось (посл. изд. в: *CSCO. Vol. 334–335*). Е. С. говорит в нем от 1-го лица. Некоторые части являются поздними добавлениями. Сохранились греч. и арм. переводы. Начальные разделы Завещания,



написанные в стихах, представляют собой указания Е. С. об организации его погребения, к-рое должно быть скромным. В др. частях говорится о его учениках (названных по именам), содержатся рассуждения о Моисее и чародеях (не во всех рукописях) и рассказывается о встрече Е. С. со знатной женщиной по имени Лампротата (отсутствует в наиболее ранних рукописях). Строки 843–857 являются явным заимствованием из сир. перевода «Лавсаика» (разд. 40), к-рый в свою очередь восходит к греч. апофтегме (PG. 165. Col. 168). Выказывались предположения, что в своей основе эта работа, содержащая многочисленные более поздние интерполяции, могла принадлежать самому Е. С.

2) Стихотворный текст (*sogīṭā*) из западносир. сборника богослужебных текстов «Фенкито» (ܦܢܟܝܬܘܘܬܐ) (Brev. Eccl. Antioch. 1891. Vol. 4. P. 191–192), начинающийся словами «Как часто я был голоден» (*keṣneṭ kmā zabnīn*). Это произведение, опубликованное патриархом Игнатием Ефремом II Рахмани (*Ignatius Ephraem II Rahmani, patr. Studia Syriaca. Monte Libano, 1904. T. 1. P. 12–13*; англ. перевод П. Шервуда в: *The Eastern Churches Quarterly. 1951/1952. Vol. 9. P. 138–142*), по-видимому, не принадлежит Е. С.

3) Стихотворный текст (ркл. *Mīngana sug. 190*), начинающийся словами «О, утешь всех плачущих», Выбыс причислял к подлинным (*Vööbus. 1958. P. 16–18*). Однако наличие в этом тексте прилагательного *mal'akāyā* (ангельский), являющегося сир. инновацией V в., не позволяет считать Е. С. автором. В любом случае биографический материал в этом произведении весьма скудный.

2. Греческие. И. С. *Ассемани* опубликовал 2 текста (*Assemani. 1732. T. 1. P. 18–23, 119–144*; То же: *CPG, N 3906, 3913*), из к-рых только во 2-м имеются сведения биографического характера. Выбыс вопреки мнению более ранних исследователей утверждал, что эти тексты являются переводами с сирийского и восходят к Е. С. Автобиографический материал сводится к находящемуся в начале рассказа автора о том, как он был вместе с другими несправедливо брошен в темницу и в конце концов освобожден через 70 дней. Этот рассказ, имеющий целью показать деятельность Промысла Божия в мире, основывается, по-видимому,



Прп. Ефрем Сирийский.
Фрагмент иконы
«Ап. Фаддей, царь Авгарь,
с избранными святыми». Сер. X в.
(мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

на очень поздних преданиях о жизни Е. С.

II. Упоминания Е. С. в греч. и лат. источниках. 1. Самое раннее упоминание Е. С., записанное вскоре после его смерти, принадлежит свт. *Епифанию Кипрскому* (*Eriph. Adv. haer. 51. 22. 7*). В рассуждениях о дате Рождества Христова свт. Епифаний цитирует неотождествленное сочинение Е. С., называя самого его «мудрецом среди сирийцев» (ὁ παρὰ τοῖς Σύροις σοφὸς Ἐφραίμ).

2. Блж. *Иероним Стридонский* посвятил Е. С. раздел в «Книге о знаменитых мужах» (*Hieron. De vir. illustr. 115*). Е. С., по его словам, был «диаконом церкви в Эдессе», к-рый «написал много книг на сирийском языке». Блж. Иероним добавляет, что «его произведения читаются в некоторых церквах после Священного Писания». Он сообщает также, что читал «его книгу «О Святом Духе» на греческом языке, переведенную кем-то с сирийского».

3. Имеется сообщение о Е. С. в «Лавсаике» еп. *Палладия* (*Palladius. Lausiac. 40*). В греч. тексте этого произведения говорится о том, как Е. С., «диакон эдесской церкви», в конце жизни оставил свою келью, чтобы попросить богатых жителей города

помочь беднякам во время голода. Когда богачи сказали, что им некому поручить раздачу хлеба, Е. С. сам принял за дело, взял у них деньги и стал «попечителем бедных». Он умер через месяц после возвращения в свою келью и оставил после себя мн. сочинений (*συντάγματα*). Анахронизмом является тот факт, что еп. Палладий представляет Е. С. как последователя учения *Евагрия Понтийского*: по его мнению, Е. С. проходил 3 стадии духовной жизни: он был удостоен «дара естественного знания, за которым следует богословие, и, наконец, блаженства».

Сир. перевод «Лавсаика», к-рый мог быть создан в нач. V в., содержит дополнительные сведения. Рассказывается о том, как один из св. отцов видел во сне ангела, к-рый спускался с неба, держа свиток, покрытый с 2 сторон письменами. Ангел спросил, кому он должен вручить этот свиток, и после того как св. отец сделал различные предположения, ангел провозгласил, что свиток должен быть вручен Е. С. На следующее утро св. отец услышал, что люди восклицают: «Ефрем учит, как будто фонтан течет из его уст». В конце сир. перевода говорится о «сне или видении», к-рое сам Е. С. видел в молодости: из его языка выросла лоза, к-рая принесла много плодов. Оба этих добавления к «Лавсаике» также являются переводами с греческого — они взяты из *Aprophthegmata Patrum*. 2-й из этих эпизодов популярен в совр. сир. иконографической традиции. Сир. перевод «Лавсаика» — один из источников сир. Жития Е. С. (для разделов 14, 15, 41, 42 парижской редакции).

4. Церковный историк *Созомен*, говоря о Е. С., после сообщения о том, что он происходил из Нисибина или его окрестностей, обсуждает его вклад в сир. культуру и отождествляет его с анонимным «сирийцем» (ὁ Σύρος), к-рого упоминает свт. *Василий Великий* (*Basil. Magn. Hom. in. Hex. 2. 6; Idem. De Spirit. Sanct. 29*). Про Е. С. сказано, что он написал ок. 3 млн строк (ἑπλ); перечисляются его наиболее известные ученики — Аббас, Зиновий, Авраам, Мара, Симеон, а также Паулона и Аранад, впосл. впавшие в ересь. Созомен сообщает, что поэтический жанр, используемый Е. С., был введен в сир. лит-ру Гармонием — мифическим сыном *Бардесана*. Это свидетельство, как полагают исследователи,



дователи, должно было показать читателю, что сир. поэзия, достигшая таких высот при Е. С., тем не менее греческая в своих истоках (*Brock S. P. Syriac and Greek Hymnography: Problems of Origin // StPatr. 1985. Vol. 16. P. 77–81*). Затем следует знаменитый рассказ о встрече Е. С. с женщиной (раздел 11 парижской редакции Жития) и эпизод о его мнимом сумасшествии для избежания поставленной в епископы. Глава заканчивается повествованием о деятельности Е. С. во время голода.

5. Блж. *Феодорит* Кирский в «Церковной истории» (*Theodoret. Hist. eccl. IV 29; 449–450 гг.*) сообщает, что Е. С. жил в Эдессе, писал по-сирийски против еретических учений и использовал поэтический жанр для борьбы с гимнами Гармония. Хотя Е. С. «и не изведаль греческой культуры», однако он со знанием дела продемонстрировал ошибки греч. еретиков. *Феодорит* отмечает, что и в его время гимны, написанные Е. С., еще использовались в дни памяти мучеников. В главе, посвященной свт. Иакову, еп. Нисибинскому (*Ibid. II. 30*), *Феодорит* рассказывает о том, как Е. С. просил Иакова подняться на городскую стену для того, чтобы опровергнуть кощунство персид. шаха Шапура. Во вводной главе «Истории Боголюбцев» *Феодорит* приводит тот же эпизод, однако уже не называя Е. С. Упоминания Е. С. *Феодоритом* стали также одним из источников его сир. Жития.

6. *Геннадий Марсельский* в «Житиях знаменитых людей» сообщает о предсмертном предостережении Е. С. против своего ученика Паулоны, к-рого он назвал «новым Бардесаном» (*Genad. Massil. De vir. illustr. 66*). Кроме того, *Геннадий* вскользь упоминает поэму Е. С., посвященную *Никомидии*.

7. К более позднему периоду относятся различные греч. жития Е. С., историческая ценность к-рых незначительна: 1) приписываемое свт. Григорию Нисскому (CPG, N 3193; *Assemani. T. 1. P. I–XIX; PG. 49. Col. 820–849*); 2) написанное *Симеоном Метафрастом* (*Assemani. T. 1. P. XX–XXIX; PG. 114. Col. 1253–1268*); 3) анонимное (*Assemani. T. 1. P. XXIX–XXXIII*); 4) др. греч. тексты, связанные с Е. С. см. в: ВHG, N 586–592, а также *Auctarium*.

III. Панегирик Е. С. *Иакова Саругского* († 521). Полное издание текста

с англ. переводом (*Jacob of Serug. A Metrical Homily on the Holy Mar Ephrem / Ed. J. P. Amar. Turnhout, 1995. (PO; 47. Fasc. 1)*) заменило более раннее издание, выполненное по манускрипту с лакунами (*Bedjan. Acta. T. 3. P. 665–679*). Этот панегирик фактически не содержит исторических данных. Иаков представляет миссию Е. С. как обращенную прежде всего к женщинам, для к-рых он был «вторым Моисеем»; как Моисей научил евр. женщин петь хвалы после пересечения Красного м., Е. С. учил араб. (т. е. языческих) женщин тому же, после того как они «облеклись славою» в водах Крещения. Про мадраши Е. С. говорится, что они «выходят, как легионы против заблуждений», сражаясь с ересью (*Jacob of Serug. A Metrical Homily on the Holy Mar Ephrem. P. 674*; речь идет о маркионитах, манихеях, аудианах, савеллианах и последователях Бардесана).

IV. Сир. Житие Е. С. (сер. VI в.) сохранилось как минимум в 3 различных редакциях:

1. Рукопись Vat. Syr. 117 (ок. 1100; ВНО, N 270), обозначается буквой «V». Издана полностью в *Assemani. 1737. T. 4. P. XXIII–LXIII* и с некоторыми сокращениями в *Assemani. VO. T. 1. P. 26–55*. В этих 2 изданиях разная разбивка на разделы, более удачная — в 1-м.

2. Рукопись Paris. Syr. 235 (XIII в.; ВНО, N 269), обозначается буквой «P». Издания: *Lamy. 1886. T. 2. Col. 3–89; Bedjan. Acta. T. 3. P. 621–665*. Находящаяся в Дамаске рукопись XII в. Ms. 12/17, принадлежащая сир. ортодоксальному Патриархату, судя по начальным словам, содержит тот же текст (Fol. 220–226).

3. Хранящиеся в Брит. б-ке неопубликованные рукописи Lond. Brit. Lib. Or. 4404 и Or. 9384 (обе — XIX в.) обозначаются буквой «L». В предисловии, имеющемся во 2-й рукописи, говорится, что ее автор получил большую часть сведений от ученика Е. С. Шемуна (Симеона) Самосатского. Это утверждение, по-видимому, безосновательно, поскольку Житие на основании внутренних свидетельств самого текста не может быть датировано ранее сер. VI в.

Груз. перевод Жития в основном следует P. Издание и лат. пер.: CSCO. Vol. 171–172. Iber. T. 7–8. Арм. пер., сделанный с сир. в 1101 г., также ближе к тексту P, чем к V, однако в нек-рых местах он следует L. Из-

дание: CSCO. Vol. 473–474. Armen. T. 15–16.

Тексты 3 рукописей Vat. Syr. 117, Paris. Syr. 235 и Lond. Brit. Lib. Or. 9384 представлены в виде синопсиса в неопубликованной диссертации: *Amar J. P. The Syriac «Vita» tradition of Ephrem the Syrian: Diss. Wash., 1988* (текст: P. 65–191; англ. пер.: P. 195–336). Небольшой, но важный фрагмент Жития принадлежит *Екатерине вми. мон-рю* на Синае: *Sinait. Sragagta 53*. Эта рукопись X в. и, т. о., является древнейшим свидетельством Жития Е. С. Имеется также рукопись XVII–XVIII вв. в Рос. Национальной б-ке в С.-Петербурге (*Пигулевская Н. В. Каталог сирийских рукописей Ленинграда // ППС. 1960. Вып. 6(69). С. 146–147*).

3 редакции сир. Жития Е. С. тесно связаны. Изданный Т. Ж. Лами текст P используется здесь как нормативный, поскольку он, по-видимому, был наиболее известным и в наст. время является самым доступным. Нумерация разделов соответствует этому изданию (она же применяется в диссертации Дж. П. Эймара, но в издании Ассемани — лишь до раздела 18).

Ватиканская редакция (V) немного короче, чем P — в ней отсутствуют разделы 23 и 26, а нек-рые др. разделы короче по сравнению с P: напр., конец 4-го раздела (ложное обвинение Е. С.), 6-й (осада Нисибина; только в P описывается видение Шапура), 25-й (встреча со свт. Василием), 31-й (только в P говорится, что Е. С. писал также по-гречески). Соответствующие эпизоды в целом близки по содержанию (а иногда совпадают почти дословно) в P и V, однако имеются и значительные расхождения. Напр., в разделе 9 в V сообщается, что Е. С. крестился в возрасте 28 лет, а согласно 2 др. редакциям это произошло, когда ему было 18 лет. В разд. 31, где речь идет о поэзии Е. С., лишь в P имеется восходящее к Созомену упоминание Гармония. Разд. 37, сообщающий о планировавшихся имп. *Валентом* гонениях на Церковь, в V перемещен неск. ранее (после разд. 35 в P), причем говорится уже о гонениях имп. *Юлиана Отступника*. Лишь изредка в V имеется материал, отсутствующий в P, напр. рассказ о встрече Е. С. с Бишоем, следующий после разд. 22 в P, и сообщение о том, что Е. С. писал также и по-коптски (после разд. 25 в P). Кроме того, V сообщает дату смерти Е. С. (15 июня), отсутствующую в P.



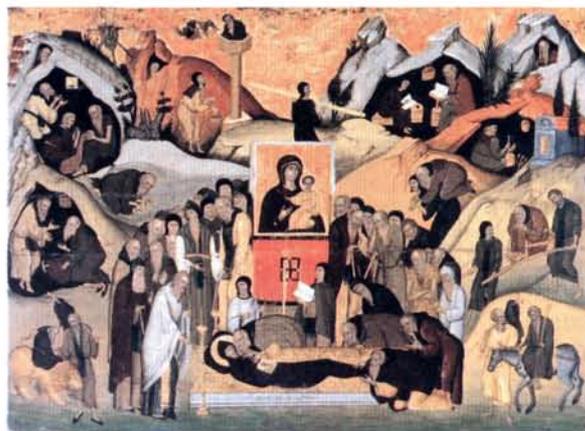
Текст рукописи L начинается с пространныго пролога, адресованного некоему авве Юлиану (или Юлию); автор говорит, что он слышал историю Е. С. от одного из его учеников, а также от др. знаменитых монахов, включая Мар Шемуна и Мар Фому, продолжавших подвизаться на эдесской горе после смерти Е. С. Шемун Самосатский, к-рый описывается как «первый ученик Ефрема», представлен в качестве основного источника Жития. Рассказ о жизни Е. С. в Хронике Зеерта (Hist. Nestor. 54) также тесно связан с текстом L.

Историческая ценность сир. Жития по-разному оценивается исследователями. Несмотря на то что, напр., П. Р. Дюваль и П. Петерс придавали сир. Житию Е. С. большое значение, следует признать, что оно имеет небольшую историческую ценность. Житие наполнено легендарным материалом, в первую очередь — о путешествиях Е. С. в Египет и к свт. Василию; оба этих рассказа основываются на неправильном отождествлении анонимного «сирийца» с Е. С. В разд. 4 использован хорошо известный фольклорный сюжет, содержащий неск. вопиющих анахронизмов (напр., говорится, что свт. Василий умер раньше Е. С., в то время как на самом деле он умер на 6 лет позже). Один из анахронизмов дает возможность определить нижнюю границу датировки Жития: сообщается, что р. Дайсан текла не внутри Эдессы, а вокруг нее. Это значит, что автор текста жил после того, как было изменено течение реки (это произошло при имп. св. Юстиниане I); причиной этого изменения был разрушительный потоп 525 г.

Т. о., сир. Житие было составлено самое раннее в сер. VI в. Выбус предлагал более позднюю дату — VII или VIII в. (Vööbus. 1960. P. 80). Очевидно, составитель Жития использовал сведения, почерпнутые из греч. источников, — у Палладия (по-видимому, через посредство расширенного сир. перевода), Созомена, Феодора и из Жития свт. Василия, приписываемого свт. Амфилохию, еп. Иконскому.

Мн. сведения, приводимые в сир. Житии Е. С., расходятся с его собственными произведениями и др., более надежными, данными, сохранившимися в сир. традиции. В Житии Е. С. представлен как живущий в пещере монах-аскет, к-рый, за ис-

ключением эпизода, описанного в разд. 11, никогда не смотрел на лицо женщины. Е. С. мог в самом деле быть «сыном завета» (*bar quātā*), т. е. человеком, к-рый дал при крещении (по-видимому, во взрослом возрасте) определенные аскетические обеты; однако этот специфически сир. феномен имел городской характер и существенно отличался от более позднего, вдохновленного опытом егип. подвижников монашеского идеала, изображение которого в Житии является анахронизмом (подобная тенденция имеется уже в сообщении еп. Палладия). Эта новая интерпретация явилась, воз-



Успение прп. Ефрема Сирина.
Икона. Ок. 1457 г.
(Византийский музей, Афины)

можно, следствием того, что слово *ihidāyā* в то время также изменило свое значение: в IV в. им называли преданного последователя Христа-Едиnorodного (*ihidā*), а в V в. оно стало означать «отшельник, монах», соответствуя греч. слову *μοναχός*. Описываемый в Житии факт, что Е. С. якобы избегал женщин, не соответствует ни его собственным сочинениям, в к-рых он говорит о женщинах с большой любовью и сочувствием, ни сообщению Иакова Саругского, к-рый называет Е. С. «вторым Моисеем», определяющим женщин на роль певчих в церковных службах. По мнению совр. исследователя А. В. Муравьева, Е. С. был хорегетом небольшого лика дев — дочерей завета (*bnāt quātā*) (Юлиановский цикл. 2006. С. 21).

Автор, живший в VI в., вероятно, изменил образ Е. С. в соответствии с ожиданиями своих читателей. Однако, несмотря на то что Житие имеет лишь ограниченное историческое значение, то, как в нем представлен Е. С., свидетельствует на символическом уровне об имевшей место связи Е. С. с духовным опытом каппадокийских отцов и с зарожда-

шейся егип. монашеской традицией. Образ Е. С. в сир. Житии оказал также большое влияние на иконографическую традицию.

Другие поздние источники. 1. Бар-Хадбшабба Арбайя (ок. 600) в своей «Церковной истории» (РО. Т. 23. Fasc. 2. P. 209) среди участников Никейского Собора называет «Абш-ламу, епископа Эдесского», «сына сестры Ефрема». Это имя не упоминается ни в более надежных источниках, ни в к.-л. офиц. списках Эдесских епископов.

2. Бар-Хадбшабба Халванский (рубеж VI и VII вв.) в своем произведении «Причина основания школ» (РО.

Т. 4. Fasc. 4. P. 381), цель к-рого — изображение педагогической роли божественного Промысла от Адама до его собственно-

го времени, сообщает, что Е. С. стоял у истоков некой «школы» в Эдессе. Предполагается, что речь идет о знаменитой эдесской «персидской школе».

У ученых нет единого мнения относительно того, существовали ли 2 Бар-Хадбшаббы, или это одно лицо.

3. Сирийские хроники. Дата смерти Е. С. — 9 хзира (июня) — приводится в эдесской хронике VI в., хронике «ad annum 813» и в хронографии Илии Нисибинского (основывающейся в этом пункте на сообщении Иакова Эдесского). Весьма вероятно, что Е. С. скончался в этот день, а не 15 июня, как сообщается в ватиканской редакции его Жития. В др. хрониках приводятся иные даты: 18 июня — в хронике «ad annum 724», 19 июня — в хронике Псевдо-Дионисия.

4. Хроника Зеерта, разделы 26 и 54 (X в.). (РО. Т. 4. Fasc. 3. P. 293–295; РО. Т. 5. P. 291–299). Эта хроника была написана по-арабски, однако в большой степени базируется на сир. источниках, мн. из к-рых не сохранились. Разд. 26 содержит материал, соответствующий неск. разделам парижской редакции Жития Е. С. Среди его работ упоминается анафора, про к-рую говорится, что она использовалась *мелькитами* и однажды — нисибинскими несторьянами, вплоть до времени *Ишоюва III*,



к-рый запретил все анафоры, кроме 3. Разд. 54 называет источником сведений Шемуна Самосатского, следую лондонской редакции Жития. Материал соответствует разделам 1, 2, 9, 10, 14 (с добавлениями) и, после лакуны,— 25, 27, 29, 30, 34, 23. Составитель хроники упоминает энкомий Хнанишо бар Шроша и приводит легендарный эпизод, в котором рассказывается о Е. С. и сестре Бардесана (умер в 222 г.!). Этот же эпизод имеется и в анонимном греч. Житии Е. С. (*Assemani*. Т. 1. Р. XXXI), а аллюзии на него содержатся в «Воспоминании св. Ефрема» в западносир. «Фенкито» (*Brev. Eccl. Antioch. Vol. 4. P. 194*). Эпизод восходит к греч. алфавитным апофтеграммам (PG. 65. Col. 168).

5. Маронитское упоминание. В маронитском *синаксаре*, написанном на араб. языке (*Amar*. 1993) приводятся сведения о жизни Е. С. В противоположность сир. Житию здесь сообщается, что оба родителя Е. С. были христианами; в остальном *синаксарь* следует различным поздним источникам (включая и сир. Житие), добавляя при этом эпизоды легендарного характера.

6. Сирийская литургическая традиция. Богослужебные тексты Церкви Востока, к-рая празднует память Е. С. в пятницу 5-й недели по Богоявлению, содержат мало сведений о Е. С.: сообщается лишь, что он «толковал и разъяснял Писания» и как «умелый врач» исцелял недуги большого мира, «сдерживая секты лживых еретиков». Напротив, в западносир. литургической традиции мн. сведения о Е. С. включены в богослужебные последования 3 дней его памяти — 28 янв., 19 февр. (вместе с Исааком Учителем) и в особенности суббота 1-й седмицы Великого поста, когда его память по непонятной причине празднуется вместе с вмч. Феодором Тироном. Исследование этих источников, использованных в печатном «Фенкито» (см.: *Brock*. 1997), показывает, что в первую очередь заимствования делались из мемр Иакова. Было использовано сир. Житие Е. С., а также упоминается являющаяся анахронизмом история о Е. С. из Хроники Зеерта (*Hist. Nestor*. 54).

Общие сведения. Дата рождения Е. С., принятая в лит-ре (306), является условной, т. к. она не зафиксирована в источниках. Его родители, возможно, были христианами. Уже при свт. *Иакове* Нисибинском

(† после 338) Е. С. занимался активной деятельностью, вероятно, был катехизическим учителем. По-видимому, принадлежал к числу *ihidāyā* — этим термином в то время назывались последователи Христа Единородного (сир. *ihidā* — единородный; ср.: Ин 1. 14); лишь позже так стали именовать отшельников. Он принадлежал также к «сынам завета» (сир. *bnay qyāmā*), т. е. людям, которые приняли на себя при крещении определенные аскетические обеты, включающие обет *девства*.

За исключением последних 10 лет, Е. С. провел всю жизнь в Нисибине. Он служил диаконом при преемниках свт. Иакова — нисибинских епископах Бабу, Вальгаше (Вологез) и Аврааме; о них он говорит в своих *мадрашах*, посвященных жителям Нисибина (*Fiey*. 1973). За это время он трижды был свидетелем осады города персид. шахом *Шапуром II*; осаду 350 г., во время к-рой Шапур перекрыл р. Мигдоний и т. о. затопил окрестности города, Е. С. описал в 1-м *мадраше* о Нисибине, где он сравнивает город с Ноевым ковчегом во время всемирного потопа. В этот период, по-видимому, были написаны многие из произведений Е. С., причем для значительной части это можно утверждать с уверенностью.

В 363 г., после смерти имп. Юлиана Отступника, пограничный Нисибин был передан Персии. По условиям мирного соглашения население должно было оставить город (*Amm. Marc. Rer. gest. XXV 7. 11*). Став беженцем, Е. С., возможно, какое-то время находился в г. Амида (ныне Диярбакыр, Турция) перед окончательным переселением в Эдессу. В эллинизированной атмосфере Эдессы он провел последние 10 лет жизни. Имеющееся у Палладия сообщение о той роли, которую Е. С. играл во время голода, обычно считают достоверным, поскольку такая роль вполне подходила ему как диакону.

Культурно-историческая среда. Е. С. был наследником различных культурных традиций — древнемесопотамской, иран., иудейской и греч., к-рые в большей или меньшей степени повлияли на его сочинения. Влияние месопотамской культуры обнаруживается, напр., в использовании им жанра «спора о первенстве» (*Мадраши* о Нисибине. 52–54), восходящего к шумер. лит-ре. Оно заметно также в фразеологии

Е. С. и в нек-рых употребляемых им христологических титулах; так, выражение «лекарство жизни» (*sam ḥayyē*) восходит к аккад. *šam balāṭi* с тем же значением. Более трудным оказывается выявление иран. влияний; к ним могут относиться, напр., идея о персонификации грехов человека на Страшном Суде (*Brock*. 1976), имеющаяся также в иудейских источниках того времени, и использование образа моста в эсхатологическом контексте (*Ephraem Syr. De Fide*. 6. 17).

Иудейские черты в сочинениях Е. С. являются более очевидными. Они, вероятно, были заимствованы им из раннехрист. источников и традиций, имевших свои основания в иудаизме, а не от совр. ему иудеев, к к-рым он иногда проявляет враждебность. Связь с иудейской экзегетической традицией наиболее заметна в комментариях на книги Бытие и Исход. В др. сочинениях, в первую очередь в поэзии, также можно обнаружить многочисленные параллели с постбиблейской иудейской лит-рой (*Kronholm*. 1978. P. 1–11).

Ко времени рождения Е. С. греч. культура в Месопотамии существовала более 5 веков, поэтому неудивительно, что в его произведениях имеется большое количество слов, заимствованных из греческого. Влияние греч. культуры проявилось более всего в прозаических «Опровержениях», к-рые были написаны в период его пребывания в Эдессе. Как было показано в одном из недавних исследований (*Possekel*. 1999), Е. С. был знатоком совр. ему греч. мысли; в неск. случаях он использует фигуры из греч. мифологии (Тантал — Орае. 3. 8; Орфей — *Мадраши* о Нисибине. 36. 5). Маловероятно, что он обладал хорошим знанием греч. языка (хотя в одном случае ссылается на оригинальное греч. произведение, написанное философом Альбином).

Е. С. использует материал из различных культурных традиций и соединяет его в тщательно продуманные рассуждения о смысле жизни и об отношении человека с Богом.

Сочинения. Е. С. писал как поэтические произведения, так и прозу, причем каждую из этих частей его наследия можно разделить на 2 жанра: собственно проза и художественная проза; строфическая поэзия (*мадраши*, гимны, которые пелись)





и нестрофическая (мемры, поучения, к-рые декламировались).

К прозаическим работам Е. С. принадлежат комментарии и «прозаические опровержения»; комментарии представляют собой важнейшие памятники ранней сир. экзегезы, в то время как «опровержения» содержат ценные сведения о системах *Маркиона*, *Бардесана* и *Мани*. Комментарии на книги Бытие и Исход, а также «прозаические опровержения» являются безусловно подлинными произведениями Е. С., в то время как комментарий на *Диатессарон* в дошедшем до наст. времени виде, вероятно, включает в себя какую-то часть более позднего материала. Небольшое количество работ написано в виде ритмической художественной прозы; из них наиболее важными являются «Слово о Господе нашем» (*Sermo de Domino nostro*) и «Послание к Публию» (*Brook*. 1976).

Е. С. известен в первую очередь поэтическими сочинениями, в особенности мадрашами. Уже к кон. V в. из его мадрашей сформировались отдельные собрания с тематическими заглавиями; возможно, эта организация поэтических текстов восходит к самому Е. С. Самые ранние из дошедших рукописей датируются кон. V — нач. VI в. Скорее всего большинство мадрашей, опубликованных Э. Беком в серии CSCO, являются подлинными, хотя, возможно, имеются и интерполяции. В собраниях мадрашей о Богоявлении, об аскетах Аврааме и Юлиане Сабе и об исповедниках подлинные тексты Е. С. чередуются с более поздними сочинениями. Из каталога в рукописи Sinait. Syr. 10 известно, что мн. мадраши, в т. ч. целые собрания, были утеряны; предположительно, фрагменты из них сохранились в средневек. рукописях, где, впрочем, вообще все мадраши обычно приписываются Е. С.

Уже в самых ранних манускриптах имеются указания на рефрен (*'oniṭā*) для каждого мадраша и название мелодии (*qālā*), на к-рую он должен был петься. В некоторых случаях *qālā* совпадала с начальными словами одного из сохранившихся мадрашей Е. С. (напр., *qālā* «*hānaw yawmā*» представляет собой первые слова мадраша на Рождество). Е. С. использует в мадрашах ок. 50 различных силлабических размеров, причем названий мелодий дошло почти вдвое больше (для одного

и того же мадраша в различных рукописях приводятся различные *qālā*).

Из числа мемр только малая часть того, что приписывается Е. С., действительно принадлежит ему. К подлинным относят мемры о вере, о Никомидии, об Ионе и покаянии Ниневи, а также, возможно, основную часть мемр о грешнице из Лк 7. Поскольку используемый Е. С. стихотворный размер, состоящий из рифмованных двустопов по 7 слогов, стал называться «размером Ефрема», огромное количество более поздних мемр, написанных этим размером, было приписано Е. С. Нередко различие подлинных и неподлинных произведений Е. С. оказывается проблематичным.

Критерии для определения подлинности. Рукописи, в к-рых дошли до наст. времени сочинения Е. С., можно разделить на 2 основные группы: ранние рукописи VI–VII вв., состоящие полностью из произведений Е. С., и более поздние литургические рукописи, цитирующие его мадраши. Что касается обоих жанров (мадраш и мемра), в более поздних рукописях наблюдается стойкий обычай переписчиков давать анонимным текстам имена знаменитых авторов. Т. о., при любом обсуждении вопросов подлинности необходимо обращаться в первую очередь к наиболее ранним рукописям, особенно V–VI вв.

Помимо древних рукописей важными являются цитаты у ранних авторов. Имеются 2 наиболее значимых свидетельства. 1. Цитаты у *Филоксена*, еп. Маббугского. Эти цитаты находятся во «Флорилегии», к-рый он поместил в конце своей «Речи против Хабиба» (482–484) (это произведение издал Ф. Граффен в: *PO*. Т. 41. Fasc. 1; он же ранее исследовал его: *Graffin F. La florilège patristique de Philoxène de Mabbog // Symposium Syriacum*, 1972. R., 1974, P. 267–290. (OCA; 197)). Во «Флорилегий» Филоксен включил 105 цитат из работ Е. С. В нек-рых случаях он приводит названия собраний, к-рым эти цитаты принадлежат. «Из тома (*penqitā*) против иудеев и их учеников» — цитата остается неопознанной. «Из мадрашей о Церкви» — это место можно отождествить с произведением «О Церкви» (9. 8). «Из мадрашей о Рождестве» — соответствует соч. «О Рождестве» (11. 6). «Из мадрашей о Церкви» — цитата из соч. «О девстве» (26. 3); по свиде-

тельству рукописи Sinait. Syr. 10 два собрания из 52 мадрашей, одно из которых в наст. время известно как «О девстве», некогда существовали под одним заглавием «О Церкви». «Из тома о мучениках нисибинских» — цитата не опознана. «Из мадрашей о Юлиане Сабе» — цитата из соч. «О Юлиане Сабе» (19. 15). «Из *qālā kallat malkā*» — цитата не опознана; в рукописи Sinait. Syr. 10 упоминается собрание под названием «*kallat malkā*».

2. Рукопись Sinait. Syr. 10 содержит список различных *qālā*, или мелодий, на к-рые следовало петь мадраши. Список, восходящий, возможно, еще к VI в., был открыт и опубликован А. де Аллэ (*Halleux*. 1972). Он же посвятил ему отдельное исследование (*Idem*. 1974). В этом списке, главной задачей к-рого являлась классификация 45 *qālā*, упоминается 9 «томов» (*penqitā*); для каждого тома дается заглавие, количество мадрашей, входивших в него, и названия неск. из них:

1) «том о Рождестве», 59 мадрашей; те, о к-рых говорится подробнее, соответствуют разделам сочинений «О Рождестве» (5, 22, 24, 25, 26) и «О Богоявлении» (8, 9); очевидно, собрание было некогда гораздо более обширным, чем то, что дошло до наст. времени.

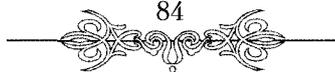
2) «том о посте», 67 мадрашей; те, о к-рых говорится подробнее, соответствуют разделам сочинений «О посте» (1), «О Рождестве» (2), «О бесквасных хлебах» (3), *Lamy*. 1902. Т. 4. Col. 746, а также имеется 2 неизвестных; собрание было гораздо более обширным, чем то, что сохранилось.

3) «том о Нисибине», 77 мадрашей; те, о которых говорится подробнее, соответствуют разделам соч. «О Нисибине» (4, 35, 52, 69, 71).

4) «том *kallat malkā*» (Невеста Царя), против иудеев», 66 мадрашей; из тех, о к-рых говорится подробнее, один неизвестен, 2-й соответствует *Lamy*. 1889. Т. 3. Col. 959; собрание, по-видимому, почти полностью утрачено.

5) «том о Церкви», 52 мадраша; те, о к-рых говорится подробнее, соответствуют разделам соч. «О Церкви» (1, 2, 7, 13, 15, 23, 26, 46) и *Lamy*. Т. 3. Col. 695.

6) «том о Церкви», 52 мадраша; те, о к-рых говорится подробнее, соответствуют разделам соч. «О девстве» (8, 31, 39, 42); это подтверждает ука-





Прп. Ефрем Сирин.
Миниатюра
из «Слова Ефрема Сирина».
XIII в. (Ath. Pantokr. 86. Fol. 4)

знание Филоксена во «Флорилегии», что собрание, известное под названием «О девстве», некогда называлось «О Церкви».

7) «том о вере», 87 мадрашей; те, о к-рых говорится подробнее, соответствуют разделам соч. «О вере» (1, 10, 66, 80).

8) «том против ложных учений и о рае», 71 мадраш (т. е. 56+15); те, о к-рых говорится подробнее, соответствуют разделам сочинений «Против ересей» (17, 25, 56) и «О рае» (1).

9) «том об исповедниках и усопших», 67 мадрашей; те, о которых говорится подробнее, соответствуют разделам соч. «О Юлиане Сабее» (18) и *Assemani*. Т. 6. Р. 276; 2 других мадраша не определены; собрание в основном было утрачено.

Важность этих источников информации заключается в следующем: они показывают, что мадраши были объединены в собрания с указанными названиями не позднее кон. V в. и что, в то время как нек-рые из этих собраний были идентичны дошедшим до нас, др. были значительно более объемными — это означает, что большая часть мадрашей Е. С. полностью утрачена. Помимо внешних свидетельств имеются также внутренние критерии, используемые при определении подлинности произве-

дений Е. С.: 1. Богословская терминология. Употребление нек-рых христологических и аскетических терминов, неизвестных сир. авторам IV в., вызывает сомнения в подлинности сочинений.

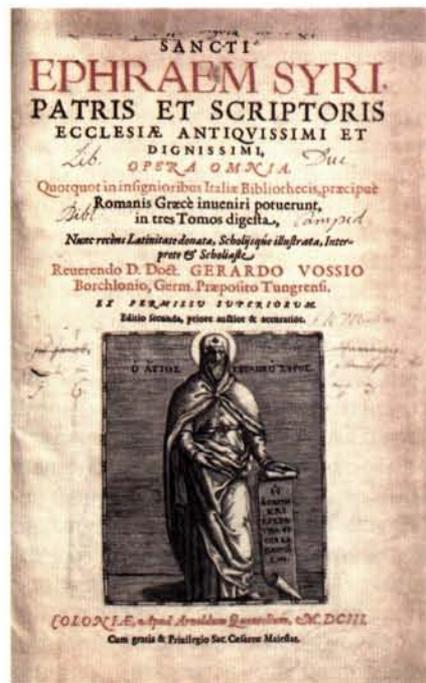
2. Библейские цитаты. Использование цитат из Диатессарона и старосир. Евангелия является аргументом в пользу древности произведения, в к-ром они содержатся, хотя из древности необязательно следует подлинность. Напротив, цитирование Евангелия в редакции *Пешутты* (ок. 400) или др. более позднего текста Библии исключает возможность того, что произведение подлинное. Этот критерий использовался в многочисленных исследованиях Ф. К. Бёркиттом (F. C. Burkitt) и Выббусом (A. Vööbus).

3. Лингвистические критерии. Наличие слов, не засвидетельствованных в др. сир. источниках ранее V в., также является аргументом против подлинности. Напр., это относится к нек-рым адъективным формам на *-ауа* (в подлинных работах таких форм очень мало) и к тем заимствованиям из греч. языка, к-рые появляются в сирийском уже после Е. С. (подробнее см.: *Brock S. P. Greek Words in Ephrem and Narsai: A Comparative Sampling // Aram Periodical. 2000. Vol. 12. N 1/2. P. 439–449*).

4. Стилистические критерии. Являются наиболее неопределенными, т. к. почти не существует исследований стиля подлинных произведений Е. С.

5. Акростики. Используются в мадрашах Е. С. в различных случаях. Обычно это алфавитные акростики, однако иногда в них представлено его имя (напр.: О вере. 39). Неправильности в акростихах могут указывать на то, что некоторые строфы являются вставкой. Подобный подход был развит в последние годы А. Палмером, который добавил критерий «расположения»: по его мнению, мадраши, содержащие акростики, исходно записывались построчно, так что возможно восстановить первоначальное расположение текста (см.: *Palmer. 1995*). Однако не существует свидетельств того, что мадраши Е. С. действительно записывались т. о.: во всех сохранившихся ранних рукописях (V–VI вв.) его мадраши записаны сплошным текстом, содержащим лишь точки для обозначения метрической структуры.

Основные издания. Изучение наследия Е. С. в Европе было затруднено порядком публикации принадлежащих и приписываемых ему сочинений. До XVIII в. ученым были известны фактически только лат. и греч. тексты, приписывавшиеся Е. С. В 1719 г. предпринятая *Assemani* публикация, посвященная Е. С. и его произведениям (*Assemani. BO. T. 1. P. 24–164*), открыла новые перспективы для исследований. В 1732–1746 гг. был издан 6-томник *Editio Romana (Assemani. 1732–1746)*. На первый взгляд, это должно было значительно продвинуть изучение творчества Е. С., поскольку в Т. 4–6 были впервые опубликованы его произведения на сир. языке. Издание осно-



Прп. Ефрем Сирин.
Гравюра на титульном листе собрания
сочинений прп. Ефрема Сирина.
Кёльн, 1603

вывалось на рукописях, привезенных незадолго до того из Сирийского монастыря (Дейр-эс-Суриани), находившегося между Каиром и Александрией; нек-рые из этих рукописей были весьма древними. Оказалось, однако, что совместная публикация подлинных и неподлинных произведений привела лишь к путанице. Более того, ситуация осложнялась неграмотным редактированием, слишком свободным переводом и неудобным оформлением издания (*Бёркитт* назвал его «одним из наиболее путаных из когда-либо выходивших изданий»).



В XIX в. ситуация улучшилась благодаря тому, что Британский музей приобрел др. рукописи Е. С. из Сирийского мон-ря; в наст. время эти рукописи находятся в Британской б-ке. Их публикация была предпринята Г. Биккеллем (*Bickell G., ed. Carmina Nisibena. Lipsiae, 1866*), Дж. Овербеком и Т. Ж. Лами (*Lamy. 1882–1902*). Издание Лами до сих пор представляет ценность, хотя оно и характеризуется некритическим отношением к нек-рым очевидно неверным атрибуциям.

В нач. XX в. значительный вклад в изучение проблемы был сделан Бёркиттом, к-рый попытался выделить «длинного Ефрема» (*Burkitt. 1901*), и С. Митчеллом, подготовившим издание «Прозаических опровержений» (*Mitchell. 1912, 1921*). Однако лишь во 2-й пол. XX в. появились качественные издания сочинений Е. С., сделанные по наиболее ранним из сохранившихся рукописей. Работа над публикацией сочинений Е. С. в серии CSCO проводилась Р. Тонно (прозаические произведения) и Э. Беком (поэтические произведения). В это же время была найдена сирийская рукопись, содержащая большую часть оригинала комментария Е. С. на Диатессарон; ранее комментарий был известен лишь в арм. переводе; сирийская рукопись была опубликована Л. Лелуаром.

Важнейшим инструментом при исследовании произведений Е. С. является библиография, составленная К. ден Бисеном (*Biesen. 2002*); в ссылках на эту библиографию используется сквозная нумерация сочинений Е. С.

Издания, частично замененные CSCO: 1. Римское издание (*Assemani. 1732–1746*) (*Biesen. 2002. P. 361–365*). Монументальное издание в 6 т. (издатели П. Бенедиктус (Б. Мубарак) и Ассемани) озаглавлено «*Sancti Patris Nostri Ephraem Syri Opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine*»; сир. тексты содержатся только в последних 3 т. и сопровождаются лат. переводом, к-рый часто оказывается весьма свободным и ненадежным. Индекс к этому изданию был составлен Бёркиттом (*Burkitt. 1901. P. 6–19*).

В Т. 4–6 содержатся следующие сир. тексты:

Т. 4. Комментарий на Бытие и на Исход (Р. 1–115, 194–235); переиздан в CSCO. Vol. 152–153.

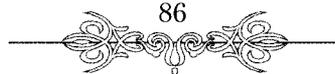
Т. 4–5. Схолия на ВЗ, извлеченная из катен Севира Антиохийского (Т. 4. P. 116–193, 236 — Т. 5. P. 315.) (*Biesen. N 122–149*); неясно, какая часть материала принадлежит Е. С., см.: *Kruisheer D. Ephrem, Jacob of Edessa and the Monk Severus // Symposium Syriacum VII, 1996. R., 1998. P. 599–605. (OCA; 256); Haar Romeiny R. B., ter. The Identity Formation of Syrian Orthodox Christians, as Reflected in Two Exegetical Collections // PdO. 2004. T. 29. P. 103–121.*

Т. 5. *Sermones Exegetici* (Экзегетические гомилии — P. 316–395); Некоторые из них были переизданы: гомилии 318–329 в CSCO. Vol. 198–199 (Гимны о Церкви. 45–50, 35–7); 338–359 в CSCO. Vol. 305–306 (гомилии I 4, 5, 6); 359–387 в CSCO. Vol. 311–312 (гомилии II 1); то, что не было переиздано в CSCO, соответствует *Biesen. 2002. N 116–120*; гомилия 117 — хорошо известный маронитский и восточносир. гимн *Nuhro*; гомилия 119 (*'alāhā haḥ yulḫānā*) переиздана: *Mor Julius Çiçek. Karo d-habobe. Losser, 1977. P. 6–11*, она также содержится в восточносир. *hudrā* (*Bedjan. Acta. T. 1. P. 498–501*); имеется лат. перевод (*Assemani. T. 3. P. 569–570; CPG, N 4083*); улучшенное изд. гомилии 120 в: *Zingerle P. Chrestomathia Syriaca. R., 1871. P. 254–275. De Nativitate Sermones* (Гомилии о Рождестве — P. 396–436); переизданы в CSCO. Vol. 186–187. *Sermones Polemici adversus Haereses* (Полемические гомилии против ересей — P. 437 — до конца); переизданы в CSCO. Vol. 169–170.

Т. 6. *De Fide* (О вере — P. 164–208); мемры (или гомилии) переизданы в CSCO. Vol. 212–213. *Adversus Judaeos* (Против иудеев — P. 209–224); эта мемра переиздана в CSCO. Vol. 311–312 (II 3). *Necrosima* (Надгробные гимны — P. 225–359) (*Biesen. N 33*); не имеет критического издания; атрибуция Е. С. сомнительна. *De Libero Arbitrio* (О свободе воли — P. 359–366); переиздано в CSCO. Vol. 198–199 (Гимны о Церкви. 2–3, 13, 6). *Paraenetica* (Увещевания — P. 367–561) (*Biesen. N 36*); из этих 76 текстов часть переиздана: N 1 в CSCO. Vol. 198–199 (Гимны о Церкви. 34), N 2–3 в CSCO. Vol. 305–306 (гомилии I 7–8), N 17, 20 в CSCO. Vol. 198–199 (Гимны о Церкви. 15, 23), N 75–76 в CSCO. Vol. 198–199 (Гимны о Церкви. 29–30); N 39, 51–52, 62–63 и 69–70 присутствуют в обеих маронитских *Shehimto* (богослужения буд-

них дней) как *soghyotho*, и в восточносир. *Hudra* как *teshbhatha*; их англ. перевод см.: *Brock S. P. Some Early Witnesses to the East Syriac Liturgical Tradition // JAAS. 2004. Vol. 18. N 1. P. 9–45. De Paradiso Eden* (Гимны о рае — P. 562–598); переизданы в CSCO. Vol. 174–175. *De Diversis Sermones* (Гомилии о разном — P. 599 — до конца); из 18 гомилией переизданы: гомилия 1 в CSCO. Vol. 186–187 (Гимны о Рождестве. 2), гомилии 2, 4–12 в: CSCO. Vol. 198–199 (Гимны о Церкви. 51, 26–27, 5, 25, 52, 31–32, 28, 33), гомилия 3 в CSCO. Vol. 363–364 (P. 39–42), гомилия 13 в CSCO. Vol. 320–321, гомилия 16 переиздана А. Хаффнером: *Haffner A., hrsg. Die Homilie des heiligen Ephräm von Syrien über das Pilgerleben. W., 1896. (SAWW; 135. 9)*, гомилия 17 — часть мемры, принадлежащей Исааку Антиохийскому, которая переиздана в: *Lamy. T. 4. Col. 148–186* и *Homiliae Sancti Isaaci Syri Antiocheni / Ed. P. P. Bedjan, 1903. P. 49–70*, гомилия 18 переиздана в: *Lamy. T. 4. Col. 265–356; CSCO. Vol. 305–306.*

2. Издание Овербека (*Biesen. 2002. P. 377–380*). *Overbeck J., ed. S. Ephraemi Syri Rabulae episcopi Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta. Oxf., 1865*. Содержит следующие сочинения (без переводов): *Carmina adversus Julianum* (Гимны против Юлиана — P. 3–20); переизданы в CSCO. Vol. 174–175. *Ad Hypatium adversus Haereses Tractatus Primus* (Первый трактат против ересей, к Ипатию — P. 21–58) (*Biesen. N 162*); 1-я из 5 прозаических речей, обращенных к Ипатию, остальные опубл. Ч. У. Митчеллом (*Mitchell. 1912. Vol. 1*; имеется англ. перевод 5 речей); нем. перевод этой речи в: *Beck E. Ephraems Brief an Hypatios // Oriens Chr. 1974. Bd. 58. S. 76–120. Ad Hypatium adversus Haereses Tractatus Secundus* (Второй трактат против ересей, к Ипатию — P. 59–73); представляет собой вступление ко 2-й речи, обращенной к Ипатию. *Commentarii (turgāmē)* (Комментарии — P. 74–104) (*Biesen. N 109–113*); 5 прозаических текстов; переведены на франц. язык (см.: *L'Orient Syrien. 1960–1961. Vol. 5–6*); по-видимому, только 3-й комментарий («О казнях египетских» — P. 88–94) принадлежит Е. С., 5-й («О посте» — P. 99–105) мог быть написан одним из учеников Е. С.; 2 комментария являются переводами с греческого, т. е. никак не могут принадлежать Е. С.



De Misericordia Divina Tractatus Primus et Secundus (Первый и второй трактаты о Божественном милосердии — P. 105–112) (*Biesen.* N 60); краткие диалоги между Е. С. и одним из его учеников; франц. перевод 1-го сделан Б. Уттье (*Outtier B. Des discours de saint Éphrem méconnus // PdO.* 1995. Vol. 20. P. 121–128); по мнению Уттье, трактаты подлинные. Epistola ad Montanos (Послание к аскетам, живущим в горах — P. 113–131); переиздано в CSCO. Vol. 334–335. Argumentum e Tractatu contra Bardesanem (Из трактата против Бардесана — P. 132–136); часть мемры против Бардесана (*Biesen.* N 161). Testamentum S. Ephraemi (Завещание св. Ефрема — P. 137–158); переиздано в CSCO. Vol. 334–335. Hymni de Paradiso (Гимны о рае — P. 339–350); весь цикл Гимнов о рае переиздан в CSCO. Vol. 174–175. Анонимный Hymnus (Гимн неизвестного — P. 351–354); по-видимому, является подлинным произведением Е. С.; переизд. в CSCO. Vol. 174–175 под названием «О Церкви». S. Ephraemi Homilia de Regis Victoris Constantini Baptismo (Гомилия св. Ефрема о крещении царя-победителя Константина — P. 355–361) (*Biesen.* N 156); стихотворная гомилия; принадлежит Иакову Саругскому; текст Овербека представляет собой отрывок (изд. полного текста: *Lomelia di Giacomo di Sarug sul battesimo di Costantino imperatore / Ed. A. L. Frothingham. R., 1882.*)

3. Издание Лами (*Biesen.* P. 377–380) (*Lamy T. J., ed. Sancti Ephraemi Syri Hymni et Sermones. Mechliniae, 1882–1902*) состоит из 4 томов. Ко всем произведениям имеются лат. переводы. Содержание томов:

Т. 1. Hymni de Eriphania (Гимны о Богоявлении — Col. 1–144); переизданы CSCO. Vol. 186–187; включают 3 гимна (*Lamy*, гимны 13–15 = CSCO, гимны 6, 5, 4). Sermo de Domino Nostro (Гомилия о Господе Нашем — Col. 145–274); переиздана в CSCO. Vol. 270–271. Sermo de Admonitione et Poenitentia (Гомилия об увещании и покаянии — Col. 275–310) (*Biesen.* N 52). Sermo de Rescatis (Гомилия о грешнице — Col. 311–338); гомилия стихотворная; переиздана в CSCO. Vol. 311–312. Sermones in Hebdomadam Sanctam (Гомилии на св. седмицу — Col. 339–566); 8 стихотворных гомилий; переизданы в CSCO. Vol. 412–413. Hymni Azumothum (Гимны об опресноках — Col. 567–636); переизданы

в CSCO. Vol. 248–249. Hymni de Crucifixione (Гимны о Распятии — Col. 637–714); переизданы в CSCO. Vol. 248–249.

Т. 2. Открывается Житием Е. С., написанным в VI в. (*Vita Sancti Ephraemi* — Col. 1–90). Commentaria in Isaiam, Lamentationes, Jonam, Nahum, Habacuc, Sophoniam, Aggaeum (Комментарии на Исаию, Плач, Иону, Наума, Аввакума, Софонию, Аггея — Col. 103–310) (*Biesen.* N 133); взяты из катен Севира Антиохийского; дополняют издание этих комментариев в *Assemani*. Т. 4, 5. Sermo de Admonitione (Гомилия об увещании — Col. 311–334) (*Biesen.* N 50); принадлежит Исааку Антиохийскому, под его именем была переиздана в: *Homiliae S. Isaaci Syri Antiocheni / Ed. P. Bedjan. P., 1903* (Гомилия 34). Sermo de Reprehensione (гомилия об укорении — Col. 335–362); переиздана в CSCO. Vol. 305–306. Sermo de Reprehensione (Гомилия об укорении — Col. 363–392); переиздана в CSCO. Vol. 311–312. Sermo de Magis, Incantatoribus et Divinis, et de Fine et Consummatione (Гомилия о магах, гадателях, божественных, и о конце и истреблении — Col. 393–426); стихотворная гомилия; возможно, принадлежит не Е. С., а Исааку Антиохийскому; переиздана в CSCO. Vol. 320–321. Hymni de Nativitate (Гимны о Рождестве — Col. 427–510); переизданы в CSCO. Vol. 186–187. Sermo super illud «In Principio» (Гимн на слова «В начале» — Col. 511–516) (*Biesen.* N 152); состоит из отрывков утерянной прозаической гомилии на Пролог Евангелия от Иоанна; часть текстов заимствована из Гимнов о Церкви (38. 18). Hymni de Maria (Гимны о Марии — Col. 517–642) (*Biesen.* N 31); 20 гимнов, возможно, Е. С. не принадлежат; последние 3 (гимны 18–20) переизданы в CSCO. Vol. 186–187; 17-й (диалог между Девой Марией и ангелом) переиздан С. Брокком: *Brock S. P. Sughyotho mgabyotho. Lossier, 1982.* Hymni de Jejuniis et de Christi Miraculis ac Mysteriis (Гимны о посте и о чудесах и тайнах Христа — Col. 643–824); гимны 1–12 переизданы в CSCO. Vol. 246–247 (Гимны о посте), гимны 13–17 в CSCO. Vol. 198–199 (Гимны о Церкви. 40–44), гимны 22–34 в CSCO. Vol. 223–224 (Гимны о девстве. 1–10, 14, 19, 33).

Т. 3. Hymni de Rogationibus (Гимны о вопрошаниях — Col. 1–126) (*Biesen.* N 100). Их дополняет Лами в т. 4 (Col. 357–454). Sermo de Fine

et Admonitione (Гомилия о конце и увещании — Col. 127–188); переиздана в CSCO. Vol. 320–321. Sermo de Fine Extremo (Гомилия о последнем конце — Col. 187–212); переиздана в CSCO. Vol. 320–321. Oratio pro Vita Futura (Слово о будущей жизни — Col. 211–330) (*Biesen.* N 81); предположительно неподлинное. Sedra de Probis et Justis (Песнь о добродетельных и праведных — Col. 331–338) (*Biesen.* N 45); алфавитный акростих; предположительно неподлинное. Hymni de Defunctis et Sancta Trinitate (Гимны об усопших и о Св. Троице — Col. 339–348) (*Biesen.* N 40); предположительно неподлинное. Sermones de Joseph (Гомилии об Иосифе — Col. 349–640); неполностью, остальная часть — в конце т. 4 (*Biesen.* N 75); цикл из 12 стихотворных гомилий о ветхозаветном патр. Иосифе атрибутируется также Балаю; произведение было издано полностью: *Bedjan P., ed. Histoire complète de Joseph: Poème en douze livres. P., Lpz., 1891*² (1-е изд. содержит лишь книги I–X; по-видимому, по нему напечатано *Sawmy G. Mardutho d-Suryoye. São Paulo (Brazil), 1987. Vol. 7. P. 73–227.* Издание части: *Overbeck. 1865. P. 270–330* (гомилии 1 и 8 под именем Балая). Hymni de Confessoribus (Гимны об исповедниках — Col. 641–750) (*Biesen.* N 29); первые 6 из 21 гимна переизданы в CSCO. Vol. 363–364, 20-й переиздан в CSCO. Vol. 198–199, 7-й цитируется в ркп. *Sinait. Syr. 10* как принадлежащий к «Тому о Церкви». Hymni de Abraham Kidunaia et Juliano Saba (Гимны об Аврааме Кидунском и Юлиане Сабе — Col. 749–936); переизданы в CSCO. Vol. 322–323. Hymni de XL Martyribus (Гимны о 40 мучениках — Col. 937–958) (*Biesen.* 30); Е. С. не принадлежат. Hymni de Instauratione Ecclesiae (Гимны о восстановлении Церкви — Col. 959–990) (*Biesen.* N 26); 1-й из этих мадрашей цитируется в рукописи *Sinait. Syr. 10* как принадлежащий к «Тому о невесте царя».

Т. 4. Acta Mar Abrahae Kidunaiae (Деяния мар Авраама Кидунского — Col. 1–84) (*Biesen.* 155); маловероятно, чтобы Е. С. был автором этого произведения: в самой древней рукописи автор не указан. Sermones de Reprehensione (Гомилии об укорении — Col. 85–140); Col. 85–134 переизданы в CSCO. Vol. 363–364. Syr. 159–160. Sermo de Monachis, Ascetis et Eremitis (Гомилия о монахах,



аскетах и отшельниках — Col. 141–186) (*Biesen*. N 106); принадлежит Исааку Антиохийскому; переиздана: *Bedjan*. 1903. P. 49–70 (гомилія 6); исследование о ней: *Mathews E.* «On Solitaries»: Ephrem or Isaac // *Le Muséon*. 1990. Vol. 103. N 1/2. P. 101–110. Sermo de Reprehensione (Гомилія об укорении — Col. 185–208) (*Biesen*. N 93). Cohortatio ad Monachos (Увещание к монахам — Col. 207–216) (*Biesen*. N 51). Sermo de Oppressione et Calumnia (Гомилія о насилии и клевете — Col. 217–226) (*Biesen*. N 80). Sermo de Cupiditate (Гомилія о любви — Col. 225–242) (*Biesen*. N 58); принадлежит Исааку Антиохийскому; переиздано: *Bedjan*. 1903. P. 36–44 (гомилія 4). Sermo de Reprehensione (Гомилія об опровержении — Col. 241–262) (*Biesen*. N 92); принадлежит Исааку Антиохийскому; переиздано: *Bedjan*. 1903. P. 13–24 (Гомилія 2). Sermo de Reprehensione (Гомилія об опровержении — Col. 263–356); переиздана в CSCO. Vol. 305–306; Sermones Rogationum (Просительные гомилии — Col. 357–454) (*Biesen*. N 100); являются дополнением к Т. 3. Col. 1–125. Sermo de Poenitentia (Гомилія о покаянии — Col. 453–462) (*Biesen*. N 85); принадлежит Исааку Антиохийскому. Hymni de Ecclesia et Virginitate (Гимны о Церкви и девстве — Col. 497–670); переизданы в CSCO. Vol. 223–224 (Гимны о Девстве. 9–38, 43, 45–47, 49, 50, 52). Hymni Dispersi (Различные гимны — Col. 671–790) (*Biesen*. N 41); из 25 гимнов 1-й (по-видимому, подлинный) переиздан в CSCO. Vol. 174–175, 19-й переиздан в CSCO. Vol. 212–213, 13-й принадлежит Иакову Саругскому (изд.: *Madroscho d-Mor Yaqub Malfono d-al naphsho // Qolo Suryoyo*. Hengelo, 2001. N 133. P. 230–227 (так!)), 18-й цитируется в ркп. *Sinait. Syg.* 10 как принадлежащий к «Тому о посте». Sermones de Joseph (Гомилии об Иосифе — Col. 791–844); завершают серию стихотворных гомилий об Иосифе, начатую в Т. 3. Col. 349–640.

4. Издание Рахмани. Сир. католич. патриарх Игнатий Ефрем II Рахмани (Ignatius Ephrem Rahmani) опубликовал в Шарфете (Ливан) том текстов Е. С., без титульного листа и без указания года издания, в качестве 2-го тома собрания под названием «Luqote da-mkanshin men soyume 'atique» (*Biesen*. N 139). Он содержит следующие тексты (поскольку издание очень редкое, приводятся инци-



Прп. Ефрем Сирий.
Миниатюра
из греко-груз. рукописи. XV в.
(РНБ. О.1.58. Л. 97 об.)

питы тех текстов, к-рые в др. местах не опубликованы):

Мемры о благодарении за столом (P. 1–19); изд. также в: *Mariès L., Froman L.* Memre de St. Ephrem sur la Bénédiction de la Table // *L'Orient Syrien*. 1959. Vol. 4. P. 73–109, 163–192, 285–298. Фрагменты мемр о Никомидии (P. 20–28); переизданы в: *PO*. Т. 37. О чистоте сердца и раскаянии (P. 29–32) (*Biesen*. N 86); инципит: *ܟܠܗ ܕܥܡܪܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ*. О том, почему Бог не является творцом несчастий или болезней тела и души (P. 33–34) (*Biesen*. N 67); инципит: *ܟܠܗ ܕܥܡܪܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ*. Фрагмент (P. 34); соответствует CSCO. Vol. 305 (гомилія 1. 1); начинается со строки 153: *ܟܠܗ ܕܥܡܪܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ*. Фрагмент (P. 35); инципит: *ܟܠܗ ܕܥܡܪܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ*. О заботе Божией (P. 36–37) (*Biesen*. N 68); инципит: *ܟܠܗ ܕܥܡܪܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ*. О бодрствовании, благодаря которому душа начинает сиять (P. 38–47) (*Biesen*. N 114); инципит: *ܟܠܗ ܕܥܡܪܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ*. О человеке, живущем в покое и самоопустошении (P. 48–52) (*Biesen*. N 69); опубл. также в изд.: *Zingerle P.* Sancti Patris Ephraemi Sermones Duo. Brixen, 1869. P. 29–36; инципит: *ܟܠܗ ܕܥܡܪܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ*. О покаянии (P. 52–55); опубл. также в: *Lamy*. Т. 4. Col. 453–463. О притеснении (P. 56–59); опубл. также в: *Lamy*.

Т. 4. Col. 217–226. О смирении и посте (P. 59–65) (*Biesen*. N 71); иногда приписывается Исааку Антиохийскому (см. N 83 в списке инципитов: *Brock S. P.* The Published Verse Homilies of Isaac of Antioch, Jacob of Serugh, and Narsai: Index of Incipits // *JSS*. 1987. Vol. 32. N 2. P. 279–313); инципит: *ܟܠܗ ܕܥܡܪܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ*. Об отшельниках (P. 66–80); переиздано в CSCO. Vol. 334–335 (гомилія 4. 1). Об отшельниках (P. 81–90); переиздано в CSCO. Vol. 334–335 (гомилія 4. 2). О молении (P. 91–92); инципит: *ܟܠܗ ܕܥܡܪܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ*. Гомилія на Иов 1 (P. 92–109) (*Biesen*. N 73); изд. также в: *Bedjan P., ed.* Homiliae Selectae Mar-Jacobi Sarugensis. P.; Lpz., 1910. Т. 5. P. 180–202. Гомилія на Иов 2 (P. 109–115) (*Biesen*. N 74); инципит: *ܟܠܗ ܕܥܡܪܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ*. Битва сатаны (P. 115) (*Biesen*. N 115); инципит: *ܟܠܗ ܕܥܡܪܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ*. Увещание отшельникам (P. 116–20); изд. также в: *Lamy*. Т. 4. Col. 207–216. Об укорении (P. 121–129); изд. также в: *Lamy*. Т. 4. Col. 185–208. Против Бардесана (P. 129–130); представляет собой часть мемры опубл. в: *Overbeck*. 1865. P. 132–136; инципит: *ܟܠܗ ܕܥܡܪܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ* (= *Overbeck*. P. 132, строки 12–13). О четвертой осаде Нисибина (P. 131–132) (*Biesen*. N 102); инципит: *ܟܠܗ ܕܥܡܪܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ*. Об укорении (P. 132–133) (*Biesen*. N 96); инципит: *ܟܠܗ ܕܥܡܪܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ*. Об утреннем славословии (P. 133–134) (*Biesen*. N 56); инципит: *ܟܠܗ ܕܥܡܪܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ*. Из мемры 13 о трех осадах (P. 134) (*Biesen*. N 103); инципит: *ܟܠܗ ܕܥܡܪܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ*.

CSCO и другие современные издания. Работы, опубликованные под именем Е. С. в более новых изданиях, сгруппированы по жанрам (прозаические произведения, художественная проза, стихотворные гомилии, или мемры, гимны, или мадрашы).

1. Прозаические произведения. 1. Комментарий на книги Бытие и Исход (*Biesen*. N 121, 123); изд. под редакцией и с латинским переводом Р. Тонно в CSCO. Vol. 152–153. *Syg.* Т. 71–72. Арм. комментарий на Пятикнижие, приписываемый Е. С., на самом деле ему не принадлежит (изд. с англ. переводом в CSCO. Vol. 572–573. Armen. Т. 23–24 (на Бытие) и CSCO. Vol. 587–588. Armen. Т. 25–26 (Исход — Второзаконие)).

2. Комментарий на Диатессарон (о названии см. в ст. *Диатессарон*, разд. «Восточные свидетельства») (*Biesen*. N 150); полный текст сохра-



нился только в арм. переводе; из сир. оригинала дошло ок. $\frac{3}{4}$ текста; изд. арм. текста с лат. переводом Л. Лелуара в CSCO. Vol. 137, 145. Armen. T. 1–2; изд. сир. текста с параллельным лат. переводом: *Leloir L., ed. Commentaire de l'Évangile concordant: Texte syriaque (Ms. Chester Beatty 709). Dublin, 1963.* Позже 6-кой Честера Битти в Дублине было приобретено неск. новых страниц из единственной сир. рукописи; их издание под тем же названием (Leuven, 1990) с лат. переводом осуществлено Лелуаром. Арм. комментарий на Евангелие, приписываемый Е. С., ему не принадлежит (подробнее см.: PdO. 1970. T. 1. P. 385–408; *Bundy D. The Anti-Marcionite Commentary on the Lucan Parables // Le Muséon. 1990. Vol. 103. N 1/2. P. 111–123*); изд. с англ. переводом: *Egan G. A., ed. An Exposition of the Gospel. Louvain, 1968. (CSCO; 291–292. Armen.; 5–6).*

3. Комментарий на Деяния Апостолов (*Biesen. N 153*); сир. оригинал утерян, сохранился только арм. перевод, изд. Н. Акиньяном (*Akinian N. W. Des heiligen Ephraem Kommentar zur Apostelgeschichte. Vienna, 1921*); лат. перевод этого комментария и англ. перевод отрывков из него в арм. катенах, предпринятые Ф. Конибиром, опубликованы в: *Foakes-Jackson F. J., Lake K., ed. The Acts of the Apostles. L., 1926. Vol. 3. P. 373–453.*

4. Комментарий на послания ап. Павла (*Biesen. N 154*); сохранился только на арм. языке; единственный доступный перевод — на лат. языке: *Sancti Ephraem Syri Commentarii in Epistolas D. Pauli nunc primum ex Armenio in Latinum Sermonem a Patribus Mekhitaristis translati. Ven., 1893.*

5. Пять речей к Ипатию (*Biesen. N 163–166*); подзаголовок «Против ложных учений»; 1-я и начало 2-й речи изд. Овербеком, 2–5 изд. Митчеллом вместе с англ. переводом всех 5 речей: *Mitchell. 1912. Vol. 1.*

6. Мемра против речи Бардесана под названием «Домнус» (*Biesen. N 167*); др. заглавие — «Против платонистов»; изд. вместе с англ. переводом Митчеллом: *Mitchell. 1921. Vol. 2. P. 1–49 (текст), I–XXXII (перевод)*; нем. перевод: *Beck E. Ephräms Rede gegen eine philosophische Schrift des Bardaisan // Oriens Chr. 1976. Bd. 60. S. 24–68.*

7. Против лжеучения (*Biesen. N 168*); изд. вместе с англ. переводом Митчеллом под заглавием «Против Маркиона I»: *Mitchell.*

1921. Vol. 2. P. 50–102 (текст), XXIII–XLVI (перевод).

8. Две прозаические мемры против Маркиона (*Biesen. N 168*); изд. вместе с англ. переводом Митчеллом под заглавием «Против Маркиона II–III»: *Mitchell. 1921. Vol. 2. P. 103–142 (текст), LXXX–XC (перевод).*

9. Мемра о девстве (*Biesen. N 170*); изд. вместе с англ. переводом Митчеллом: *Mitchell. 1921. Vol. 2. P. 190–229 (текст), XCI–CVIII (перевод).*

II. Художественная проза. 1. Мемра о нашем Господе (Sermo de Domino Nostro) (*Biesen. N 158*); изд. вместе с нем. переводом в: CSCO. Vol. 270–271. Syr. T. 116–117; более раннее изд.: *Lamy. 1882. T. 1.*

2. Мемра на Пролог Евангелия от Иоанна (*Biesen. N 152*); более раннее изд.: *Lamy. T. 2. Col. 511–516*; сохранились отрывки; 2-я половина предпоследнего отрывка соответствует Гимнам о Церкви. 35. 18. Еще 1 отрывок, цитируемый Филоксеном, был опубл. с франц. переводом Ф. Граффеном в: PO. 1982. T. 41. Fasc. 1. N 186. P. 62–63.

3. Письмо к Публию (*Biesen. N 172*); сохранилось 2 больших фрагмента, опубликованных с английским переводом: *Brook. 1976*; письмо представляло собой размышление о Страшном суде.

4. Мемра о чудесах, совершенных Моисеем в Египте (*Biesen. N 111*); издана Овербеком (P. 88–94); как считает переводчик на франц. язык Т. Янсма, мемра подлинная (см.: *Jansma T. Une homélie anonyme sur les plaies d'Égypte // L'Orient Syrien. 1961. Vol. 6. P. 3–24.*)

III. Гимны (мадраши). Слава Е. С. как поэта опирается в основном на его гимны, из к-рых сохранилось ок. 400. Все подлинные циклы гимнов (и нек-рые неподлинные) изд. в серии CSCO. 1. Мадраши об Аврааме Кидунском (ܐܘܪܗܡܐ ܕܟܝܘܢܐ) (*Biesen. N 17*); 15 гимнов о прп. Аврааме Кидунском, по-видимому, не принадлежат Е. С., несмотря на то, что это достаточно ранние тексты; переизд. в CSCO. Vol. 322–323. Syr. T. 140–141; этим изд. заменено изд. *Lamy. T. 3.*

2. Мадраши о Церкви (ܕܥܩܥܝܐ) (*Biesen. N 19*). 52 гимна изд. с нем. переводом в CSCO. Vol. 198–199. Syr. T. 84–85; это изд. заменило *Assemani. T. 5–6*; еще один гимн «О Церкви» опубл. Беком в конце гимнов о Рае (CSCO. Vol. 174–175); заменяет изд.: *Lamy. T. 4. Col. 673–680.*

3. Мадраши об исповедниках (ܗܝܡܢܝ ܕܥܘܩܦܘܨܝܘܬܐ) (*Biesen. N 20*); 6 гимнов, авторство к-рых определить затруднительно; переизд. под названием «Nachträge zu Ephraem Syrus» (нумерация с VIII по XIII; I–VII утеряны) с нем. переводом в: CSCO. Vol. 363–364. Syr. T. 159–160; соответствуют гимнам 1–6 в изд.: *Lamy. T. 3. P. 643–696.*

4. Мадраши о Распятии (ܗܝܡܢܝ ܕܥܘܩܦܘܨܝܘܬܐ) (*Biesen. N 21*); 9 гимнов; переизд. с нем. переводом в: CSCO. Vol. 248–249. Syr. T. 108–109; изд. заменило изд.: *Lamy. T. 1.*

5. Мадраши о Богоявлении (ܗܝܡܢܝ ܕܥܦܝܗܢܝܐ) (*Biesen. N 22*); из 12 гимнов, изданных вместе с греч. переводом в CSCO. Vol. 186–187. Syr. T. 82–83, Бек считает подлинными лишь нек-рые; заменяет изд.: *Lamy. Vol. 1 (в к-ром др. нумерация гимнов).*

6. Мадраши о вере (ܗܝܡܢܝ ܕܦܝܕܐ) (*Biesen. N 23*); 87 гимнов; переизд. с нем. переводом в CSCO. Vol. 212–213. Syr. T. 88–89.

7. Мадраши о посте (ܗܝܡܢܝ ܕܝܥܝܘܢܝܐ) (*Biesen. N 24*); 10 гимнов; переизд. с нем. переводом в CSCO. Vol. 246–247. Syr. T. 106–107; заменяет изд. *Lamy. T. 2.*

8. Мадраши против ересей (ܗܝܡܢܝ ܕܥܘܩܦܘܨܝܘܬܐ) (*Biesen. N 25*); 56 гимнов; переизд. с нем. переводом в CSCO. Vol. 169–170. Syr. T. 76–77; заменяет изд. *Assemani. T. 5.*

9. Мадраши против Юлиана (ܗܝܡܢܝ ܕܥܘܩܦܘܨܝܘܬܐ ܕܝܘܠܝܢܝܐ) (*Biesen. N 27*); 4 гимна против имп. Юлиана; переизд. с нем. переводом в CSCO. Vol. 174–175. Syr. T. 78–79; заменяет собой неполное изд. Овербека.

10. Мадраши о Юлиане Сабе (ܗܝܡܢܝ ܕܝܘܠܝܢܝܐ ܕܫܒܐ) (*Biesen. N 28*); 24 гимна об аскете Юлиане Сабе (сир. *sābā* — старец); несмотря на древность, вероятно, не принадлежат Е. С. (*Griffith S. H. Julian Saba, «Father of the Monks» of Syria // JECS. 1994. Vol. 2. P. 201*); гимны 1–4 могут быть подлинными; гимн 18 цитируется в *Sinait. Syr. 10* как принадлежащий к «Тому исповедников и усопших»; переизд. с немецким переводом в CSCO. Vol. 322–323. Syr. T. 140–141; заменяет изд. *Lamy. T. 3.*

11. Мадраши о Рождестве (ܗܝܡܢܝ ܕܢܘܬܝܘܬܐ) (*Biesen. N 32*); 28 гимнов; переизд. с нем. переводом в CSCO. Vol. 186–187. Syr.



Т. 82–83; заменяет более ранние: *Assemani*. Т. 5 и *Lamy*. Т. 2; нумерация гимнов в старых переводах отличается от нумерации в изд. CSCO.

12. Мадраши о Нисибине, или о нисибинцах (ܡܕܪܫܬܐ ܕܢܝܨܒܝܢܐ, Carmina Nisibena) (*Biesen*. N 34); 77 гимнов; переизд. с нем. переводом в CSCO. Vol. 218–219. Syr. Т. 92–93 и CSCO. Vol. 240–241. Syr. Т. 102–103.

13. Мадраши о рае (ܡܕܪܫܬܐ ܕܦܪܕܝܫܐ, Hymni de Paradiso) (*Biesen*. N 35); 15 гимнов; переизд. с нем. переводом в CSCO. Vol. 174–175. Syr. Т. 78–79; более ранние издания: *Assemani*. Т. 6 и *Overbeck*.

14. Мадраши о Воскресении (ܡܕܪܫܬܐ ܕܡܫܝܚܐ, Hymni de Resurrectione) (*Biesen*. N 37); 5 гимнов; изд. с нем. переводом в CSCO. Vol. 248–249. Syr. Т. 108–109; более раннее изд.: *Lamy*. Т. 2. Col. 741–774 (N 1–4 = *Lamy*. N 18–21).

15. Мадраши о бесквасных хлебах (об опресноках) (ܡܕܪܫܬܐ ܕܠܗܘܬܐ ܕܐܘܡܝܢܐ, Hymni de Azymis) (*Biesen*. N 38); 21 гимн; изд.: CSCO. Vol. 248–249. Syr. Т. 108–109; более раннее изд.: *Lamy*. Т. 1.

16. Мадраши о девстве (ܡܕܪܫܬܐ ܕܥܘܠܘܬܐ, Hymni de Virginitate) (*Biesen*. N 39); 52 гимна изд. с нем. переводом в CSCO. Vol. 223–224. Syr. Т. 94–95; более раннее неполное изд.: *Lamy*. Т. 2, 4.

17. Песнопения (ܡܕܪܫܬܐ ܕܨܘܓܝܘܬܐ, *soḡyātā*) (*Biesen*. N 46); 6 песнопений; переизд. в CSCO. Vol. 186 (Hymnen de Nativitate); более раннее изд.: N 1–3 = *Lamy*. Т. 2: Hymni de Maria. N 18–20; N 4–6 = *Lamy*. Т. 1: Hymni de Epiphania. N 15, 14, 13; поэтические диалоги: 4-й (Мария и волхвы) и 5-й (Иоанн Креститель и Христос) были также опублик.: *Brock S. P.* *Sughyotho mgabyotho*. Losser, 1982; по видимому, ни одно из 6 песнопений не является подлинным.

18. Гимны, сохранившиеся только в арм. переводе (*Biesen*. N 18); собрание из 51 гимна; возможно, подлинные; опублик. с лат. переводом: PO. 1961. Т. 30. Fasc. 1.

III. Поэтические гомилии (мемры). 1. Мемры о вере (Sermones de Fide) (*Biesen*. N 64); 6 гомилий; переизд. в CSCO. Vol. 212–213. Syr. Т. 88–89; более раннее изд. в: *Assemani*. Т. 3.

2. Мемра о Никомидии (*Biesen*. N 78); сохранилось лишь неск. отрывков сир. оригинала гомилий о разрушении Никомидии во время землетрясения 358 г., намного больше сохранилось в арм. переводе; арм.

и сир. тексты изд. с франц. переводом: PO. 1975. Т. 37. Fasc. 2–3.

3. Мемра против Бардесана (*Biesen*. N 169); изд. с англ. переводом: *Mitchell*. 1921. Vol. 2. P. 143–169 (текст), LXVI–LXXIX (перевод); отрывки из др. мемры о том же предмете: *Overbeck*. 1865. P. 131–136; еще один стихотворный текст против Бардесана (*Biesen*. N 54), авторство к-рого приписывается Е. С., издан с англ. переводом: *Duncan Jones A. S.* *A Homily of St Ephrem // JThSt*. 1904. Vol. 5. N 20. P. 546–552; поскольку это произведение имеет стихотворный размер из 12 слогов, более нигде Е. С. не используемый, маловероятно, чтобы оно было подлинным.

4. Мемры, изд. в CSCO (Sermones. I–IV); 21 текст из 4 собраний гомилий изд. с нем. переводом; несомненно, далеко не все принадлежат Е. С.: Sermones. I. CSCO. Vol. 305–306.

Syr. Т. 130–131 — только первые 3 и 8-я мемры могут быть подлинными; 3-я мемра «Об укорении» (*Biesen*. N 90) опублик. впервые, все остальные являются переизданиями; более раннее изд.: N 1 = *Lamy*. Т. 2. Col. 335–362: Об укорении (*Biesen*. N 88); N 2 = *Assemani*. Т. 6. P. 654–687 (N 18); *Lamy*. Т. 4. Col. 265–356: Об укорении (*Biesen*. N 89); N 4 = *Assemani*. Т. 5. P. 338–344: О словах Екклесиаста «Все суета» (*Biesen*. N 87); мемра переизд. с нем. переводом: *Deppe K.*, *hrg.* *Kohelet in der syrischen Dichtung*. Wiesbaden, 1975, а также: *Plotter Mimre 'al Ktobo d-Qohelet*. Losser, 1981. P. 3–15; N 5 = *Assemani*. Т. 5. P. 350–359: О предостережении (*Biesen*. N 49); N 6 = *Assemani*. Т. 5. P. 344–350. Об Ис 26. 10 (*Biesen*. N 72); N 7 = *Assemani*. Т. 6. P. 369–379 (N 2); О покаянии (*Biesen*. N 36); N 8 = *Assemani*. Т. 6. P. 379–387 (N 3); О покаянии (*Biesen*. N 36).

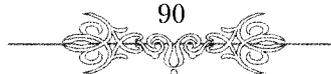
Sermones. II. CSCO. Vol. 311–312. Syr. Т. 134–135 — из 4 мемр принадлежащими Е. С. считаются только 1-я и основная часть 4-й; более раннее изд.: N 1 = *Assemani*. Т. 5. P. 359–387: О Ниневии и Ионе (*Biesen*. N 79); об использовании этой мемры в течение «ниневийского поста» в богослужебных книгах Церкви Востока и Сирийской ортодоксальной Церкви см.: *Brock S. P.* *Ephrem's Verse Homily on Jonah and the Repentance of Nineveh: Notes on the Textual Tradition // Philohistôr: Miscellanea in honorem C. Laga / Ed. A. Schoors, P. van Deun*. Leuven, 1994. P. 71–86. (Ori-

entalia Lovaniensia Analecta; 60); N 2 = *Lamy*. Т. 2. Col. 363–392: Об укорении (*Biesen*. N 91); N 3 = *Assemani*. Т. 6. P. 209–224: О святом празднике Осанна (Неделя ваий) (*Biesen*. N 63); N 4 = *Lamy*. Т. 1. Col. 318–338: О женщине-грешнице (*Biesen*. N 82); др. изд. сир. текста: *Brock S. P.*, *ed.* *Luqoto d-mimre d-al ktobay qudsho*. Glane, 1993. P. 68–79.

Sermones. III. CSCO. Vol. 320–321. Syr. Т. 138–139; 5 мемр опублик. с нем. переводом; считаются неподлинными, 5-я обычно датируется VII в.; более ранние изд.: N 1 = *Assemani*. Т. 6. P. 629–638 (N 13); О страхе Божиим и о конце (*Biesen*. N 108); N 2 = *Lamy*. Т. 2. Col. 393–426: О магах, волшебниках и божественных, о конце и уничтожении (*Biesen*. N 77); N 3 = *Assemani*. Т. 6. P. 242–247: Necrosima. N 12 (*Biesen*. N 62); опублик. также по ркп. Vat. Borg. Syr. в *Zingerle P.* *Chrestomathia Syriaca*. R., 1871. P. 315–335; N 4 = *Lamy*. Т. 3. Col. 133–188: О [Втором] пришествии Христа (*Biesen*. N 53); N 5 = *Lamy*. Т. 3. Col. 187–212: О конце, суде, возмездии, о Горе и Магоге и о лжехристе (*Biesen*. N 65).

Sermones. IV. CSCO. Vol. 334–335. Syr. Т. 148–149; из 4 мемр, опублик. с нем. переводом, только 2-я может быть подлинной; более ранние изд.: N 1 = *Zingerle P. S.* *Patris Ephraemi Syri Sermones Duo*. Brixen, 1868. P. 1–28; *Ignatius Ephraem II Rahmani, patr.* *On the Solitary Life* (*Biesen*. N 107); N 2 = *Zingerle P.* *Monumenta Syriaca I. Oenoponti*, 1869. P. 4–12; *Ignatius Ephraem II Rahmani, patr.* *On the Solitaries (ihidāyē)* (*Biesen*. N 105); N 3 = *Overbeck*. 1865. P. 113–131; прозаическое послание к аскетам, живущим на горе (*Biesen*. P. 159); N 4 = *Overbeck*. P. 137–158; «Завешание» Е. С. (*Biesen*. N 173); имеется изд. с франц. переводом: *Journal Asiatique*. Ser. 9. 1901. Т. 18. P. 234–319; еще одно изд. сир. текста: *Liber Superiorum: Seu Historia Monastica auctore Thoma episcopo Margensi / Ed. P. Bedjan*. P., 1901. P. 681–696.

5. Мемры, изд. в CSCO. Vol. 363–364. Syr. Т. 159–160; 2 тома с нем. переводом, помимо мадрашей содержат мемры; 2 мемры о Деве Марии (*Biesen*. N 66) и неск. фрагментов мемр из синайской рукописи (частично изданной ранее: *Lamy*. Т. 4. Col. 85–140). P. 20–38; 1-я мемра о Деве Марии издана здесь впервые; строки 267–825 представляют собой др. редакцию мемры о Марии



и Иосифе, изд.: *Rahmani*. Luqote. Vol. 2. P. 57–67. P. 39–42; 2-я мемра о Деве Марии изд. в *Assemani*. T. 6. P. 604–608. P. 43–44 (добавление I); титульный лист, начало и 1 лист в середине утеряны. P. 45–49 (добавление II); Об укорениии; начало и неск. листов в середине утеряны. P. 49–53 (добавление III) (*Biesen*. N 94); более раннее изд.: *Lamy*. T. 4. P. 85–134.

6. Мемры о Святой седмице, изд. в CSCO. Vol. 412–413. Syr. T. 181–182; атрибуция этих 8 мемр Е. С. (*Biesen*. N 70), по-видимому, не является обоснованной; в поздних рукописях они распределены по богослужебным часам: 8-я предназначена для 1-го воскресенья по Пасхе; более раннее изд. Лами: N 1. Понедельник (*ramšā* – вечер) Святой седмицы = *Lamy*. T. 1. P. 339–358; N 2. Вторник (*lilyā* – ночь) Святой седмицы = *Lamy*. T. 1. P. 359–390; N 3. Среда (*lilyā* – ночь) Святой седмицы = *Lamy*. T. 1. P. 390–410; N 4. Четверг (*lilyā* – ночь) Святой седмицы = *Lamy*. T. 1. P. 410–430; N 5. Пятница (*lilyā* – ночь) Святой седмицы = *Lamy*. T. 1. P. 430–450; N 6. Пятница (*šapṛā* – утро) Распятия = *Lamy*. T. 1. P. 450–524; N 7. Суббота (*lilyā* – ночь) Святой седмицы = *Lamy*. T. 1. P. 524–552; N 8. Воскресенье (*lilyā* – ночь) = *Lamy*. T. 1. P. 552–566.

7. Мемры о хвале за трапезой (*Biesen*. N 57); изд.: *Rahmani*. Luqote. Vol. 2. P. 1–19; др. изд. с лат. и франц. переводами: *Mariès L., Froman L.* Mîmre de Saint Ephrem sur la Bénédiction de la Table // *L'Orient Syrien*. 1959. Vol. 4. P. 73–109, 163–192, 285–298.

8. Мемры об Иосифе; 12 книг, приписываемых также Балаю; полные изд.: *Bedjan P., ed.* Histoire complète de Joseph par Ephrem: Poème en douze livres. P., Lpz., 1891²; изд. с лат. переводом: *Lamy*. T. 3–4; более ранние изд.: *Overbeck*. 1865. P. 120–330 (кн. 1 и 8); *Bedjan P., ed.* Histoire complète de Joseph par saint Ephrem, poème en dix livres. P.; Lpz., 1887; *Lamy*. T. 3. P. 249–640 (кн. 1 – сер. кн. 10), Vol. 4. P. 793–844 (оставшаяся часть кн. 10–12).

9. Две мемры об Иове (*Biesen*. N 73–74); изд.: *Rahmani*. Luqote. Vol. 2. P. 92–109, 109–115; 1-я из них опубл. также: *Bedjan P., ed.* Homiliae Selectae Mar-Jacobi Sarugensis. P.; Lpz., 1910. P. 180–202.

10. Др. мемры, приписываемые Е. С., опубликованные в последние годы; поскольку семисложный раз-



Прп. Ефрем Сирий.
Икона, 20-е гг. XVII в. (КГОХМ)

мер известен как «размер св. Ефрема», большое кол-во мемр, заведомо не принадлежащих Е. С., были ошибочно приписаны ему в рукописной традиции; это также относится к следующим мемрам, опубликованным в последние неск. десятилетий: Мемра об Аврааме и Сарре в Египте (*Biesen*. N 47; CPG, N 4160. 1); изд. с англ. переводом: *Brock S. P., Hopkins S. A Verse Homily on Abraham and Sarah in Egypt // Le Muséon*. 1992. Vol. 105. N 1/2. P. 87–146; текст имеется также в *Rahmani*. Luqote. Vol. 2. P. 16–22; 2 мемры об Аврааме и Исааке (*Biesen*. N 55; иниципг, приводимый под N 55, ошибочный, он принадлежит N 61); изд. с англ. переводом: *Brock S. P.* Two Syriac Verse Homilies on the Binding of Isaac // *Le Muséon*. 1986. Vol. 99. N 1/2. P. 61–129 (переизд.: *Brock S. P.* From Ephrem to Romanos. Aldershot, 1999. Chap. 6); текст имеется также в *Rahmani*. Luqote. Vol. 2. P. 35–48; Мемра о прор. Илии (*Biesen*. N 61); изд. с англ. переводом: *Brock S. P.* Syriac Verse Homily on Elijah and the Widow of Sarepta // *Le Muséon*. 1989. N 102. P. 93–113; Мемра о Марии и Иосифе. Издана в *Rahmani*. Luqote. Vol. 2. P. 58–67; представляет собой др. редакцию мемры, изд. в CSCO; 363–364. Syr.; 159–160; Мемра об ап. Андрее (*Biesen*. N 48); изд. с франц. переводом: *Esbroeck M., van.* Actes syriaques d'André attribués à Ephrem // *Symposium Syriacum VII*, 1996. R., 1998. P. 85–105. (OCA; 256).

Периодизация (хронология) произведений Е. С. Очень мало можно с уверенностью сказать о хронологии творчества Е. С. В нек-рых случаях ту или иную работу можно отнести к его нисибинскому или эдесскому периоду. Так, мемры о вере, постный и пасхальный циклы мадрашей (исходно – одно собрание, если судить по данным рукописи Sinait. Syr. 10) и, возможно, мадраши о рае относятся к раннему периоду. Самая поздняя датировка может быть определена на основании внутренних свидетельств по крайней мере для тех мемр о нисибинцах, в к-рых говорится о конкретных нисибинских епископах: мемр о Никомидии, к-рая была разрушена землетрясением в 358 г., и об императоре Юлиане, который умер в 363 г. Мадраши против ересей и прозанческие опровержения почти несомненно принадлежат к эдесскому периоду жизни Е. С.; то же может быть сказано и в отношении мадрашей о вере (нек-рые из них направлены против Евномия). Комментарий на Диатессарон был, возможно, окончательно отредактирован уже после смерти Е. С. Для датировки других собраний мадрашей данных либо слишком мало, либо нет вообще.

В отношении всех собраний мадрашей мн. выводы зависят от того, составлял ли их Е. С. сам или же это было сделано уже после его смерти. В последнем случае даты произведений внутри одного собрания могут сильно различаться (впрочем, так может быть даже если Е. С. и сам составлял собрания). В любом случае т. о. обстоит дело с мадрашами о Нисибине, поскольку помимо материала, указывающего на Нисибин, они включают (N 31) сведения о еп. Витусе из Харрана (рядом с Эдессой) (см.: *El-Khoury*. Die Interpretation der Welt. Mainz, 1976. P. 155–157; *Lange*. 2005. P. 28–35).

Ранняя сирийская рукописная традиция. Все ранние рукописи произведений Е. С. сохранились в б-ке мон-ря Дейр-эс-Суриани в Египте благодаря сухому климату и заботам библиофила Моисея Нисибинского (нач. Х в.). I. Прозанческие произведения. Большинство сохранилось в одной рукописи: Комментарий на Бытие и Исход – Vat. Syr. 110 (VI в.); Комментарий на Диатессарон: Dublin. Chester Beatty Library and Gallery of Oriental Art. Ms. 209 (V–VI вв.); Опровержения: Lond. Brit.

Lib. Add. 14623 (палимпсест; нижний слой текста: V–VI вв.); благодаря развитию технологии работы с палимпсестами в этой рукописи, возможно, удастся прочесть гораздо больше текста; Речь о Господе нашем: Lond. Brit. Lib. Add. 14570 и 14656 (V–VI вв.); Письмо к Публию: отрывки в ркп. Ibid. 7190 (XII в.).

II. Мадраши. Сохранилось 4 рукописи, к-рые датированы точными годами VI в.; 5 др. рукописей на основании палеографических данных также возможно датировать VI в. (3 из них могут относиться к V в.). О Церкви: Vat. Syr. 111 (522 г.); Lond. Brit. Lib. Add. 14574 (V–VI вв.), 14635 (VI в.); 14571; О Распятии: Ibid. 14571 (519 г.), 14627 (VI–VII вв.); О вере: Vat. Syr. 111, 113 (552 г.); Lond. Brit. Lib. Add. 12176 (V–VI вв.), 14571; О посте: Ibid. 14571, 14627; Против ересей: Vat. Syr. 111; Lond. Brit. Lib. Add. 12176, 14574; Против Юлиана: Ibid. 14571; О Рождестве: Ibid. 14571 [16]; Vat. Syr. 112 (551 г.) [18]; О Нисибине: Lond. Brit. Lib. Add. 12176, 14572 (VI в.), 14571; О рае: Vat. Syr. 111, 112; О Воскресении: Lond. Brit. Lib. Add. 14627; О бесквасных хлебах: Ibid. 14571 [2]; 14627; О девстве: Vat. Syr. 111;

Не все собрания мадрашей сохранились полностью: нек-рые из рукописей были повреждены или имеют утраты — это относится к собраниям о Церкви (неск. лакун), о Нисибине (отсутствуют 22–24 и части 25–26), о бесквасных хлебах (большая часть 6–11) и о девстве (части 23–30, 38–40). В издании CSCO Бек использовал большое количество средневеков. литургических рукописей VIII–XIII вв., но, как видно из аппарата его изданий, в них содержатся лишь отдельные строфы, а не полные произведения. Мн. отдельные строфы содержатся в мадрашах в мосульском издании западносир. «Фенкито» (Brev. Eccl. Antioch.) — праздничного собрания гимнов (Brock. 1997).

III. Мемры. В основном сохранились лишь в поздних рукописях. В рукописях VI в. дошли следующие из них: Мемра о вере — Lond. Brit. Lib. Add. 12166; Sermones I 1 — Ibid. 14573; Sermones I 2 — Ibid. 14573 (до строки 527); Sermones I 5 — Ibid. 14573; Sermones I 1 — Ibid. 14573; Sermones II 2 — Ibid. 12176 (V–VI вв.).

Древние переводы. Арабские. Восходят к раннему периоду христ. араб. лит-ры и в нек-рых случаях со-

хранились в ранних рукописях IX–X вв. Как правило, перевод делался с греческого, а не с сирийского (общая информация об этих переводах см.: Graf G. Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Vat., 1944. Bd. 1. S. 421–433; о ранних араб. рукописях, содержащих произведения Е. С., см.: Samir S. K. Le Recueil Éphrémien Arabe des 52 Homélie // OCP. 1973. Vol. 39. P. 307–332; *idem*. Le recueil éphrémien arabe des 30 homélie (Sin. arab. 311) // PdO. 1973. Vol. 4. P. 265–316; *idem*. Eine Homilien-Sammlung Ephräms des Syres, Cod. Sin. arab. N 311 // Oriens Chr. 1974. Bd. 58. S. 51–75; Sauget J.-M. Le Dossier Éphrémien du ms. arabe Strasbourg 4226 et de ses membra disiecta // OCP. 1976. Vol. 42. P. 426–458; нек-рые тексты из рукописи Strasbourg 4226, приписывавшиеся ранее Е. С., были атрибутированы Аффраму: Sauget J.-M. Entretiens d'Aphraate en arabe sous le nom d'Ephrem // Le Muséon. 1979. Vol. 92. P. 61–69).

Армянские. Ценность ранних арм. переводов (восходящих, по-видимому, к V в.) состоит в том, что они сохранили нек. важных подлинных работ Е. С., к-рые не дошли на сирийском. Содержание 4-томного изд. (Венеция, 1836) приводится в: Biesen. P. 381–383; дополнения к этому содержанию в: Mariès L., Mercier Ch. Hymnes de S. Ephrem conservées en version arménienne P., 1961. (PO; 30. Fasc. 1); Ter-Petrosian L., Outtier B. Textes arméniens relatifs S. Ephrem. Lovanii, 1985. 2 vol. (CSCO; Vol. 473–474. Armen.; T. 15–16); в последней работе перечислены тексты, имеющие отношение к Е. С., но не принадлежащие ему; к ним относятся его Житие и Завещание. Арм. перевод мемры об Ионе был опубл.: Revue des Études Arméniennes. N. S. 1969. T. 6. P. 23–43. Еще 1 гомилия, аутентичность к-рой неясна, опубл.: Ibid. 1978/1979. T. 13. P. 165–174. Комментарий на Евангелие, изд. с англ. переводом (CSCO. Vol. 291–292. Armen. T. 5–6), безусловно не принадлежит Е. С. (Outtier B. Une explication de l'Évangile attribuée à S. Ephrem // PdO. 1970. Vol. 1. P. 385–408).

Христианский палестинский арамейский. Фрагменты гомилий, приписываемых Е. С., сохранились в рукописях VI–VIII вв. Переводы сделаны с греческого. Обзор материала см.: Desreumaux A. Ephraim in Christian Palestinian Aramaic // Hugoye. 1998. Vol. 1. N 2; CPG, N 3916,

3925, 3937, 3946. Среди «новых находок» из мон-ря вмц. Екатерины на Синае — рукопись Sinait. Spargama. 1, она состоит из 2 листов, соответствующих CPG, N 3915 (De Penitentia).

Коптские. Небольшое кол-во приписываемых Е. С. произведений, которые являются переводом с греческого на коптский, перечислены в: CPG, N 4135.; Lucchesi E. Un corpus éphrémien en copte // AnBoll. 1998. T. 116. P. 107–114.

Эфиопские. Из неск. произведений, переведенных на эфиопский, кроме Collectio monastica (CPG, N 4170), по-видимому, ничего не было опубликовано.

Грузинские. Сделаны с греческого, армянского и арабского (CPG, N 4145; Outtier B. Les recueils géorgiens attribués à saint Ephrem le syrien // Bedi Kartlisa. P., 1974. T. 32. P. 118–125; Esbroeck M., van. Les plus anciens homéliaires géorgiens. Louvain, 1975); изд. с переводами: Garitte G. Le Sermon de S. Ephrem sur Jonas en géorgien // Le Muséon. 1967. Vol. 80. P. 75–119 (мемра об Ионе); *idem*. Homélie d'Ephrem «Sur la Mort et le Diable» // Ibid. 1969. Vol. 82. P. 123–163 (текст, основывающийся на мадрашах о Нисибине 35, 36, 39); Bedi Kartlisa. 1974. T. 32. P. 109–117 (гомилия о посте и покаянии).

Греческие. Список всех греч. текстов, для к-рых можно выявить сир. оригинал (нек-рые из них тем не менее заведомо не принадлежат Е. С.): CPG, N 3909 (Sermo asceticus); CPG, N 3937 (Житие Авраама и его племянницы Марии); CPG, N 3939 (О Преображении); сир. оригинал приписывается свт. Иоанну Златоусту); CPG, N 3944 (О втором пришествии); CPG, N 3947 (Завещание); CPG, N 3948 (О Кресте); CPG, N 3950 (Увещение); CPG, N 3952 (О женщине-грешнице; греч. текст не является буквальным переводом); CPG, N 4012 (О Втором пришествии); CPG, N 4025 (О тех, кто исследует природу Сына); CPG, N 4082 (Об Ионе и о покаянии Ниневи).

Латинские. Лат. переводы делались с греческого. Самыми древними из дошедших до наст. времени текстов (VI в.) являются нек-рые папирусные фрагменты о патр. Иосифе (CPG, N 3938) и рукопись Sermo asceticus (CPG, N 3903). Неск. более поздний текст представлял собой свободное изложение гомилии об Ионе и покаянии Ниневи (CPG, N 4028). К IX в. в обращении был не-



большой корпус из 9 текстов, включая «О покаянии» (CPG, N 3915), который, как видно по большому кол-ву списков, был особенно популярен. Такой же популярностью пользовалось Житие прп. Авраама и его племянницы прп. Марии Кидунских (CPG, N 3937), к-рое было переделано в пьесе бенедиктинской мон. Гросвитой (кон. XV в.). В XV в. этот небольшой корпус был заменен переводом 19 текстов, выполненным с греческого Амброджо Траверсари (ум. 1439). В XVI в. ок. 120 текстов были переведены с греческого Герхардом Воссиусом и опубликованы в 3 томах (1589, 1593, 1598). Воссиус включил в 1-й том первый лат. перевод, сделанный непосредственно с сир. текста. В XVII в. неск. литургических сочинений, приписываемых Е. С., были переведены на латынь, однако лишь с появлением Editio Romana (XVIII в.) большой корпус сир. текстов Е. С. стал доступен в лат. переводе. В CPLS (P. 604–648) упоминается нек-рое количество лат. сочинений, опубликованных под именем Е. С.

Библиогр.: Brock S. P. Syriac Studies: A Classified Bibliography. Kaslik, 1996. P. 78–94; Biesen K., den. Bibliography of Ephrem the Syrian. Giove in Umbria, 2002.

Соч.: **издание Ассемани**: *Assemani J. P., ed. Sancti Patris nostri Ephraem Syri Opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine. R., 1732–1746. 6 t.*; **издание Овербека**: *Oeverbeck J. J., ed. Sancti Ephraemi Syri, Rabulae episcopi Edesseni, Balei aliorumque opera selecta. Oxf., 1865*; **издание Лами**: *Lamy T. J., ed. Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones. Mechliniae, 1882–1902. 4 t.*; **издание CSCO**: *Sancti Ephraem Syri In Genesim et in Exodum Commentarii / Ed. R. Tonneau. Louvain, 1955. 2 vol. (CSCO; 152–153. Syr.; 71–72); Des Heiligen Ephraem des Syrerers Hymnen de Fide / Ed. E. Beck. Louvain, 1955. 2 vol. (CSCO; 154–155. Syr.; 73–74); Hymnen contra haereses. Louvain, 1957. 2 vol. (CSCO; 169–170. Syr.; 76–77); Hymnen de Paradiso und Contra Julianum. Louvain, 1957. 2 vol. (CSCO; 174–175. Syr.; 78–79); Hymnen de Nativitate (Epiphania). Louvain, 1959. 2 vol. (CSCO; 186–187. Syr.; 82–83); Hymnen de Ecclesia. Louvain, 1960. 2 vol. (CSCO; 198–199. Syr.; 84–85); Sermones de Fide. Louvain, 1961. 2 vol. (CSCO; 212–213. Syr.; 88–89); Carmina Nisibena. Louvain, 1961–1963. 2 vol. in 4. (CSCO; 218–219, 240–241. Syr.; 92–93, 102–103); Hymnen de Virginitate. Louvain, 1962. 2 vol. (CSCO; 223–224. Syr.; 94–95); Hymnen de Ieiunio. Louvain, 1964. 2 vol. (CSCO; 246–247. Syr.; 106–107); Paschahymnen: De Azymis, de Crucifixione, de Resurrectione. Louvain, 1964. 2 vol. (CSCO; 248–249. Syr.; 108–109); Sermo de Domino nostro. Louvain, 1966. 2 vol. (CSCO; 270–271. Syr.; 116–117); Sermones I. Louvain, 1970. 2 vol. in 1. (CSCO; 305–306. Syr.; 130–131); Sermones II. Louvain, 1970. 2 vol. in 1. (CSCO; 311–312. Syr.; 134–135); Sermones III. Louvain, 1972. 2 vol. in 1. (CSCO; 320–321; Syr. 138–139); Sermones IV. Louvain, 1973. 2 vol. in 1. (CSCO; 334–335. Syr.; 148–149); Hymnen auf Abraham Kidunaya und Julianos Saba. Lou-*

vain, 1972. 2 vol. (CSCO; 322–323. Syr.; 140–141); Nachträge zu *Ephraem Syrus*. Louvain, 1975. 2 Bd. (CSCO; 363–364. Syr.; 159–160); Sermones in Hebdomadam Sanctam. Louvain, 1979. 2 vol. (CSCO; 412–413. Syr.; 181–182); **другие издания отдельных произведений**: *Mitchell Ch. W. S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan, L., 1912. Vol. 1; 1921. Vol. 2; Commentaire de l'Évangile concordant: Texte syriaque (Ms. Chester Beatty 709) / Éd. L. Leloir. Dublin, 1963; Idem: Folios additionels. Leuven, 1990; Memre sur Nicomédie / Ed. C Renoux. Turnhout, 1975. (PO; T. 37. Fasc. 2/3); Brock S. P. Ephrem's Letter to Publius // Le Muséon. 1976. Vol. 89. P. 261–305; **русские переводы**: *Ефрем Сириин, прп. Творения: В 8 т. Серг. П., 1895–1914. М., 1993–1995*; Юлиановский цикл / Предисл., пер. с сир., коммент., указ.: А. В. Муравьев. М., 2006. Лит.: *Burkitt F. C. S. Ephraim's Quotations from the Gospel. Camb., 1901; Bedjan P., ed. Homiliae S. Isaaci Syri Antiocheni. P.; Lpz., 1903; Beck E. Die Theologie des heiligen Ephraem in seinen Hymnen über den Glauben. Vat., 1949; idem. Ephraems Hymnen über das Paradies. R., 1951; idem. Ephraems Reden über den Glauben. R., 1953; idem. Die Eucharistie bei Ephrem // Oriens Chr. 1954. Bd. 38. S. 41–67; idem. Le baptême chez S. Ephrem // L'Orient Syrien. Vernon, 1956. Vol. 1. P. 111–136; idem. Die Mariologie der echten Schriften Ephraems // Oriens Chr. 1956. Bd. 40. S. 22–39; idem. Philoxenos und Ephräm // Ibid. 1962. Bd. 46. S. 61–76; idem. Bardaisan und seine Schule bei Ephräm // Le Muséon. 1978. Vol. 91. P. 271–333; idem. Ephräms Polemik gegen Mani und die Manichäer. Louvain, 1978. (CSCO; 391. Subs.; 55); idem. Ephräms des Syrerers Psychologie und Erkenntnislehre. Louvain, 1980. (CSCO; 419. Subs.; 58); idem. Die konditionale Periode in der Sprache Ephräms des Syrerers // Oriens Chr. 1980. Bd. 64. S. 1–31; idem. Glaube und Gebet bei Ephraem // Ibid. 1982. Bd. 66. S. 15–50; idem. Der syrische Diatessarankommentar zu Jo. 1, 1–5 // Ibid. 1983. Bd. 67. S. 1–31; idem. Dörea und Charis. Die Taufe: Zwei Beiträge zur Theologie Ephräms des Syrerers. Louvain, 1984. (CSCO; 457. Subs.; 72); idem. Ephräm und der Diatessarankommentar im Abschnitt über die Wunder beim Tode Jesu am Kreuz // Oriens Chr. 1993. Bd. 77. S. 104–119; *Vööbus A. Literary, Critical and Historical Studies in Ephrem the Syrian. Stockholm, 1958; idem. History of Asceticism in the Syrian Orient. Louvain, 1960. Vol. 2: Early Monasticism in Mesopotamia and Syria. (CSCO; 197. Subs.; 17); Hemmerdinger-Iliadou D. Éphrem grec et latin // DSAMDH. 1960. T. 4. Col. 800–819; Leloir L. Doctrines et méthodes de s. Éphrem d'après son commentaire de l'Évangile concordant. Louvain, 1961. (CSCO; 220. Subs.; 18); idem. Éphrem le Syrien // DHGE. 1963. T. 15. Col. 590–597; idem. L'actualité du message d'Éphrem // PdO. 1973. T. 4. P. 55–72; idem. Le commentaire d'Éphrem sur le Diatessaron: Réflexions et suggestions // The Four Gospels, 1992: FS F. Neiryck. Leuven, 1992. Vol. 3. P. 2359–2367; *Teixidor J. Muerte, Cielo y Seol en S. Efrén // OCP. 1961. Vol. 27. P. 82–114; Sauget J.-M. Efrém // BiblISS. 1964. Vol. 4. Col. 944–949; Grimbomont J. Les hymnes de St. Ephrem sur la Pâque // Melto. Kaslik, 1967. Vol. 3. P. 147–182; idem. La tradition liturgique des hymnes pascales de St. Ephrem // PdO. 1973. Vol. 4. P. 191–246; *Séd N. Les hymnes sur le Paradis de St. Ephrem et les traditions juives // Le Muséon. 1968. Vol. 81. P. 455–501; Hausherr I. La philosophie du nom chez St. Ephrem // Idem. Noms du Christ et voies d'oraison. R., 1969. P. 64–72. (OCA; 157); Jansma T. Ephraems Beschreibung des ersten Tages der Schöpfung // OCP. 1971. Vol.*****

37. P. 295–317; *Halleux A., de. Un clé pour les hymnes d'Ephrem dans le ms. Sinai syr. 10 // Le Muséon. 1972. Vol. 85. P. 171–199; idem. Mar Ephrem théologien // PdO. 1973. T. 4. P. 35–54; idem. La transmission des Hymnes d'Ephrem d'après le ms Sinai syr. 10 // Symposium Syriacum, 1972. R., 1974. P. 21–63. (OCA; 197); idem. L'annonce à Zacharie dans le commentaire syriaque de Diatessaron // Le Muséon. 1993. Vol. 106. N 3/4. P. 255–265; idem. L'annonciation à Marie dans le commentaire syriaque de Diatessaron // Aram Periodical. Oxf., 1993. Vol. 5. N 1/2. P. 131–145; *Fiey J.-M. Les évêques de Nisibe au temps de S. Ephrem // PdO. 1973. T. 4. P. 123–135; Murray R. The Lance which Re-opened Paradise // OCP. 1973. Vol. 39. P. 224–234, 491; idem. Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition. L.; N. Y., 1975; idem. Der Dichter als Exeget: Der hl. Ephräm und die heutige Exegese // ZKTh. 1978. Bd. 100. S. 484–494; idem. The Ephremic Tradition and the Theology of the Environment // Hugoye. Wash., 1999. Vol. 2. N 1 [Electr. res.]; idem. The Paradox of God's Hiddenness and Accessibility in St Ephrem // New Blackfriars. Oxf., 2004. Vol. 85. P. 158–162; *Outtier B. S. Ephrem d'après ses biographes et ses œuvres // PdO. 1973. T. 4. P. 11–33; Saber G. La Typologie sacramentaire et baptismale de S. Ephrem // Ibid. P. 73–91; Schmidt M. Influence de St. Ephrem sur la littérature latine et allemande du début du moyen âge // Ibid. P. 325–341; Hidal S. Interpretatio Syriaca: Die Kommentare des heiligen Ephraem des Syrerers zu Genesis und Exodus. Lund, 1974; *Yousif P. La croix de Jésus et le paradis d'Eden dans la typologie biblique de s. Ephrem // PdO. 1975/1976. T. 6/7. P. 29–48; idem. Exegetical principles of St. Ephraem of Nisibis // StPatr. 1990. Vol. 18/4. P. 296–302; El-Khoury N. Die Interpretation der Welt bei Ephraem dem Syrer. Mainz, 1976; idem. Willensfreiheit bei Ephraem der Syrer // OS. 1976. Bd. 25. S. 60–66; *Kronholm T. Motifs from Genesis 1–11 in the Genuine Hymns of Ephrem the Syrian. Lund, 1978; Martikainen J. Das Böse und der Teufel in der Theologie Ephraems des Syrerers. Åbo, 1978; idem. Gerechtigkeit und Güte Gottes: Stud. zur Theologie Ephraems des Syrerers und des Philoxenos von Mabbug. Wiesbaden, 1981; *Feghali P. Protologie et eschatologie dans l'œuvre de S. Ephrem // PdO. 1979/1980. T. 9. P. 307–312; idem. Figure d'Abraham dans le Commentaire de la Genèse d'Ephrem // Ibid. 2004. T. 29. P. 83–102; *Noujaim G. Essai sur quelques aspects de la philosophie d'Ephrem de Nisibe // Ibid. 1979/1980. T. 9. P. 27–50; Kowalski A. «Rivestiti di gloria»: Adamo ed Eva nel commento di S. Efrém a Gen. 2, 25 // Cristianesimo nella Storia. Bologna, 1982. Vol. 3. N 1. P. 41–60; *Melki J. Ephrem le Syrien: Un bilan de l'édition critique // PdO. 1983. T. 11. P. 3–88; Bou Mansour T. La défense éphrémiennne de la liberté contre les doctrines marconite, bardesanite et manichéenne // OCP. 1984. Vol. 50. P. 331–346; idem. Étude de la terminologie symbolique chez S. Ephrem // PdO. 1987. T. 14. P. 221–262; idem. La pensée symbolique de St. Ephrem le Syrien. Kaslik, 1988. (Biblioth. de l'Univ. St. Esprit, Kaslik; 16); idem. Analyse de quelques termes christologiques chez Ephrem // Ibid. 1988/1989. T. 15. P. 3–19; *Yousif P. L'Eucharistie chez St. Ephrem de Nisibe. R., 1984. (OCA; 224); Brock S. P. The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of St. Ephrem. R., 1985. Kalamazoo, 1992; idem. A Brief Guide to the Main Editions and Translations of the Works of St Ephrem // The Harp: A Review of Syriac and Oriental Studies. Kerala, 1990. Vol. 3. N 1/2. P. 7–29; idem. The Transmission of Ephrem's Madrashe in the Syriac Liturgical Tradition // StPatr. 1997. Vol. 33. P. 490–505; idem. St. Ephraim*********



in the Eyes of Later Syriac Liturgical Tradition // Hugoye. 1999. Vol. 2. N 1; *idem*. Teologia in poesia: L'esempio di sant' Efre' // *Truhlar V. Teologia in poesia*. R., 2002. Vol. 1. P. 7–23; *idem*. The Changing Faces of St Ephrem as Read in the West // Abba: The Tradition of Orthodoxy in the West: FS for Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia. Crestwood (N. Y.), 2003. P. 65–80; *Petersen W. L.* The Diatessaron and Ephrem Syrus as Sources of Romanos the Melodist. Louvain, 1985. (CSCO; 475. Subs.; 74); *Griffith S. H.* Ephraem, the Deacon of Edessa, and the Church of the Empire // *Diakonia: Stud. in Honor of R. T. Meyer*. Wash., 1986. P. 22–52; *idem*. Images of Ephraem: The Syrian Holy Man and his Church // *Traditio*. N. Y., 1989. Vol. 45. P. 7–33; *idem*. Christianity in Edessa and the Syriac-Speaking World: Mani, Bar Daysan and Ephrem: The Struggle for Allegiance on the Aramaean Frontier // *J. of the Canadian Society for Syriac Studies*. Toronto, 2002. Vol. 2. P. 5–20; *idem*. St. Ephraem the Syrian, a Spiritual Teacher for Today // *The Harp*. 2003. Vol. 16. P. 171–194; *Botha P. J.* Antithesis and Argument in the Hymns of Ephrem the Syrian // *Hervormde Teologische Studies*. Pretoria, 1988. Vol. 44. N 4. P. 581–595; *idem*. Christology and Apology in Ephrem the Syrian // *Ibid*. 1989. Vol. 45. N 1. P. 119–129; *idem*. The Interpretation of Daniel 3 in the Syriac Commentary Ascribed to Ephrem the Syrian // *Acta Patristica and Byzantina*. 2005. Vol. 16. P. 29–53; *Bruns P.* Arius hellenizans?: Ephraem der Syrer und die neoarischen Kontroversen seiner Zeit // *ZKG*. 1990. Bd. 101. N 1. S. 21–57; *Salvesen A. G.* Themes in Ephrem's Exodus Commentary // *The Harp*. 1991. Vol. 4. P. 21–34; *Amar J. P.* Byzantine Ascetic Monachism and Greek Bias in the Vita Tradition of Ephrem the Syrian // *OCP*. 1992. Vol. 58. P. 123–156; *idem*. An unpublished Karshuni Arabic Life of Ephrem the Syrian // *Le Muséon*. 1993. Vol. 106. N 1/2. P. 119–144; *Bundy D.* Revising the Diatessaron Against the Manichaeans: Ephrem of Syria on John 1:4 // *Aram Periodical*. 1993. Vol. 5. N 1/2. P. 65–74; *Koonammakkal T. K.* Divine Names and Theological Language in Ephrem // *StPatr*. 1993. Vol. 25. P. 318–323; *idem*. Ephrem's Idea of Revelation as Divine Pedagogy // *The Harp*. 2003. Vol. 16. P. 355–364; *Palmer A. N.* «A Lyre Without a Voice»: The Poetics and the Politics of Ephrem the Syrian // *Aram Periodical*. 1993. Vol. 5. N 1/2. P. 371–399; *idem*. Words, Silences and the Silent Word: Acrostics and Empty Columns in Saint Ephrem's Hymns on Faith // *PdO*. 1995. T. 20. P. 129–200; *idem*. Restoring the ABC in Ephraim's Cycles on Faith and Paradise // *J. of Eastern Christian Studies*. Leuven, 2003. Vol. 55. N 3/4. P. 147–194; *Valavanolickal K. A.* The Use of the Gospel Parables in the Writings of Aphrahat and Ephrem. Fr./M., 1996; *Russell P. S.* An Anti-Neo-Arian Interpolation in Ephrem of Nisibis' Hymn 46 on Faith // *StPatr*. 1997. Vol. 33. P. 568–572; *idem*. Ephraem the Syrian on the Utility of Language and the Place of Silence // *JECS*. 2000. Vol. 8. P. 21–37; *idem*. The Son as the Revealer of the Father in Ephraem the Syrian's Sermo 1 «De Fide» // *The Harp*. 2000. Vol. 13. P. 135–139; *idem*. Ephraem and Athanasius on the Knowledge of Christ // *Gregorianum*, R., 2004. Vol. 85. P. 445–474; *Vergani E.* La fucina di verità: Storia, escatologia et parnesi ecclesiale nell'esegesi su Dan. 3 di Efre' il Siro // *Cristianesimo nella Storia*. 1998. Vol. 19. N 3. P. 597–630; *Hogan M.* The Sermon on the Mount in St. Ephrem's Commentary on the Diatessaron. Bern; N. Y., 1999; *Possek U.* Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian. Leuven, 1999. (CSCO; 580. Subs; 102); *Shepardson C. C.* Anti-Jewish Rhetoric and Intra-Syriac Conflict in the

Sermons of Ephrem Syrus // *StPatr*. 2001. Vol. 35. P. 502–507; *Shemunkasho A.* Healing in the Theology of St. Ephrem. Piscataway (N. J.), 2002; *Bierbaums M.* Ephraim the Syrian on «Freedom of the Will» in Manichaeism // *Aram Periodical*. 2004. Vol. 16. N 2. P. 263–277; *Lange C.* The Portrayal of Christ in the Syriac Commentary on the Diatessaron. Leuven, 2005. (CSCO; 616. Subs; 118); *Sauma A.* Efre' Syriern (306–373): Hans liv och skrifter. Stockholm, 2005; *Biesen K., den.* Simple and Bold: Ephrem's Art of Symbolic Thought. Piscataway (N. J.), 2006; *Karukaparampil O. J.* Concept of God in Ephrem and in «Rig Veda» // *PdO*. 2006. T. 31. P. 191–199; *Tanoglu I., Tanoglu S.* Eserleriyle Mor Afrem. Istanbul, 2006.

С. Брок

«Греческий Ефрем». Несомненно, что тексты на греч. языке, приписываемые Е. С., имели хождение уже при его жизни или вскоре после его смерти и высоко ценились св. отцами. Предполагается, что греч. и лат. мир был знаком только с греч. текстами, приписывавшимися Е. С., при этом подлинные сир. тексты оставались неизвестными. Поскольку греч. тексты Е. С. обычно считаются неподлинными, они, как правило, остаются вне поля зрения исследователей. До недавнего времени греч. сочинения, приписывавшиеся Е. С., были малодоступны: они существовали только в громоздких (in folio) изданиях XVIII в.

Ранние свидетельства. Различные авторы с IV по IX в. свидетельствуют о высоком авторитете Е. С. в визант. правосл. мире, однако его репутация основывалась полностью на обширном корпусе сочинений на греч. языке, приписывавшихся ему; сами авторы свидетельств были уверены, что они имеют дело с переводами подлинных работ, написанных по-сирийски.

Блж. Иероним Стридонский. В 115-й гл. соч. «De Viris Illustribus» блж. Иероним говорит о Е. С. как о «диаконе Церкви в Эдессе» (Edessena Ecclesiae diaconus) и сообщает: «...он писал много на сирийском языке и достиг столь великой славы, что в некоторых церквах его писания читались вслух после чтения Писаний» (multo Syro sermone composuit et ad tantam venit claritudinem, ut post lectionem Scripturarum publice in quibusdam ecclesiis eius scripta recitentur). Далее он сообщает, что читал «его книгу о Святом Духе, которую некто перевел с сирийского» (eius volumen de Spiritu Sancto, quod quidam de Syriaca verterat) и «обнаружил пронизательность возвышенного ума даже в переводе» (et acumen sublimis ingenii, etiam in translatione, cognovi).

Созомен. Немного позже историк Созомен посвятил Е. С. специальную главу «Церковной истории» (*Sozom. Hist. eccl. III 16*), не имеющую соответствия в «Церковной истории» Сократа, к-рую Созомен использовал в качестве образца. Он превоз-



Прп. Ефрем Сирин.
Фрагмент иконы
«Мишея годовая».
1-я пол. XVI в.
(Музей икон,
Реклингхаузен)

носит стиль Е. С. и говорит, что его произведения звучат по-гречески так же, как и по-сирийски, и превосходят сочинения самых выдающихся греч. писателей, чьи работы только теряют при переводе. Он говорит, что писания Е. С., состоящие из 300 тыс. строк, были переведены на греч. язык во время его жизни и продолжали переводиться.

Севир, патриарх Антиохийский. Сообщает о беседе (λόγος, сир. ܠܘܓܘܨ, *metrā*) под названием «О жемчужине», к-рую его оппоненты-халкидониты приписывали Е. С., и называет Е. С. «учителем» (ܡܠܦܢܐ, *malpānā*). Он говорит, что искал эту беседу на сирийском, «поскольку это тот язык, на котором она была первоначально произнесена. Если вообще,— добавляет он,— она когда-либо была произнесена», однако не нашел ее. Он наводил справки даже в Эдессе, но нигде на Востоке не было известно даже заглавие. Севир



знал также о многочисленных писаниях Е. С., к-рые существовали и имели хождение на греч. языке и к-рые он мог бы использовать для отстаивания своей позиции (*Liber Contra Imprium Grammaticum*. III 39 (CSCO. Vol. 101. P. 243 = CSCO. Vol. 102. P. 179)). Вызывает удивление, что, несмотря на свои поиски, Севир не знал также и о подлинных «Гимнах о жемчужине».

Фотий, патриарх К-польский. Выражает восхищение учением Е. С., однако в меньшей степени, чем Созомен, впечатлен его греческим. Он пишет, что те, кто знают сирийский, понимают, насколько хорошо Е. С. пишет, так что стиль его текстов на греческом остается на совести переводчиков. Удивительно, добавляет он, что такое учение могло быть передано в столь примитивных выражениях (*διὰ χυδαίότητος τοιαύτης ῥημάτων* — *Phot. Bibl. Cod.* 196).

Соотношение греческих и сирийских сочинений. Е. С. и прп. *Исаак Сирин* были рано переведены на греч. язык, однако, в то время как те, кто работают над «греческим Исааком», могут использовать сир. оригинал для истолкования греч. текста, это невозможно для «греческого Ефрема»: кроме одной мемры (об Ионе и ниневитянах), в писаниях «греческого Ефрема» фактически нельзя найти соответствие в исходных, пусть даже неподлинных, сир. текстах. Эта проблема была подробно рассмотрена Д. Эммерденже-Илиаду (*Hemmerdinger-Iliadou*. 1960). Через 15 лет она опубликовала расширенный вариант своей работы: «Ефрем: греческая, латинская и славянская версии. *Addenda et corrigenda*» (*Eadem*. 1975/1976). Эти 2 статьи являются важнейшим инструментом в работе над «греческим Ефремом».

Тексты. Лишь немногие рукописи «греческого Ефрема» датируются ранее X в.; в то же время нек-рые рукописи лат. переводов относятся к VII–VIII вв. В 6-томном изд. Ассемани 3 тома включают греч. тексты с параллельным лат. переводом. *Editio princeps* греч. текста, подготовленное Э. Твейтсом, было опубликовано в Оксфорде в 1709 г., оно было сделано на основе манускриптов из Бодлианской б-ки. Ни одно из этих изданий не является критическим. Тексты Твейтса и Ассемани содержат лакуны (см. примеч. в СРГ, N 3938) и являются неудовлетворительными. Напр., у Ассемани источ-

ником для «Молитвы св. Ефрема» являются совр. ему печатные издания греч. богослужебных книг (*Assemani*. 1746. Т. 3. P. 523; он также пользовался ркп. *Vat. 775. Fol. 18*). Во 2-м и 3-м томах издания Ассемани имеется неск. текстов, посвященных последнему Суду и Второму пришествию, к-рые являются, по-видимому, разными версиями одного и того же текста. В одном месте Ассемани добавляет к гептасиллабическому тексту 2 написанных прозой абзаца, заимствованные из 2 др. рукописей. Уже в 1896 г. В. Буссе писал о «невероятной небрежности издания Ефрема Ассемани»; по поводу текстов о Втором пришествии он заметил: «...одни и те же рукописи напечатаны три, четыре или пять раз, причем издатель лишь в редчайших случаях упоминает об этом» (*Bousset W. The Antichrist Legend*. L., 1896. P. 36). В 3 т. Ассемани имеется множество повторений, в основном это касается текстов из 1-го и 3-го томов (все они указаны в СРГ).

Лат. перевод текстов «греческого Ефрема» был издан в Риме Г. Воссюсом (*G. Vossius*) в 3 томах между 1589 и 1598 гг. Эммерденже-Илиаду утверждает, что перевод был сделан тщательно и может быть использован для проверки качества текста Ассемани (это — нек-рое преувеличение: перевод не всегда оказывается правильным).

В 1915 г. С. Меркати опубликовал 1-й выпуск критического издания греч. текста, к-рое содержало 3 произведения, в т. ч. поэму о жертвоприношении Исаака. Др. выпусков не было (*Mercati*. 1915).

Между 1988 и 1998 гг. К. Г. Франдзолас опубликовал издание текстов «греческого Ефрема» в 7 т. с новогреч. переводом (*Φραντζολάς*. 1988–1998). Текст греч. подлинника, заимствованный из изданий Твейтса и Ассемани (со всеми их ошибками), напечатан ниже новогреч. перевода более мелким шрифтом. Франдзолас исключил произведение, посвященное св. Андронику и Афанасию, на том основании, что святой жил в VI в. и т. о. Е. С. не мог писать о нем. Издатель попытался сгруппировать тексты, посвященные сходным предметам: напр., большинство сочинений, посвященных Второму пришествию, помещены в 7-м т.

Собрание сохранившихся греч. текстов весьма неоднородно; значительная часть их создана позже, чем жил

Е. С. Мн. тексты адресованы общезажительным монахам (к к-рым сам Е. С. не принадлежал) и, поскольку он умер в 373 г., маловероятно, что он мог писать предостережения против несторианства (*Assemani*. 1746. Т. 3. P. 407–417; СРГ, N 4053) или цитировать почти дословно определения Халкидонского Собора (*Assemani*. 1732. Т. 1. P. 49; СРГ, N 3939). Вместе с тем нек-рые из этих текстов были известны уже в кон. IV в. и повлияли на прп. *Романа Сладкопевца*. Влияние «греческого Ефрема» на прп. Романа было предметом неск. научных исследований, однако явная связь прослеживается лишь между текстами «греческого Ефрема» о Последнем Суде и кондаком прп. Романа на ту же тему (*Wehofer Th. M. Untersuchungen zum Lied des Romanos auf die Wiederkunft des Herrn*. W., 1907. (SAWW; 154/5)). Выводы Т. Вехофера были критически рассмотрены Ж. Гродидье де Матоном (*J. Grosdidier de Matons*) в его издании кондаков прп. Романа (*Romanos le Mélode. Hymnes*. P., 1981. Т 5. P. 217–228. (SC; 283)). Все предполагаемые влияния на прп. Романа восходят к единственной гомилии «греческого Ефрема».

Из ранних писателей, упоминающих «греческого Ефрема», только свт. Фотий называет работы, к-рые он читал, — собрание из 49 бесед к егип. монахам. Эти тексты, очевидно, не принадлежат Е. С.; они написаны живым языком и содержат множество практических советов по поводу монашеской жизни. В совр. изданиях их 50, причем не все они находят соответствие в «Библиотеке» свт. Фотия. По его свидетельству, собрание начиналось с произведения, в к-ром автор оплакивает свой образ жизни; вероятно, это текст, озаглавленный Ἐλεῦχος καὶ ἐξομολόγησις (Испытание и исповедание), в изданиях представляющий собой отдельное произведение (*Assemani*. Т. 1. P. 18–25; СРГ, N 3906). 45-я беседа, по свидетельству свт. Фотия, содержала объяснение того, что первосвященник Илий был наказан по заслугам. В греч. изданиях это также отдельное произведение (*Assemani*. Т. 3. P. 6–11; СРГ, N 3978), а на его первоначальном месте печатается текст под названием «Лучше жениться, чем распаяться». В издании, бывшем в распоряжении свт. Фотия, последняя беседа посвящена Второму пришествию и призванию к покаянию. Трудно определить, какому





именно из множества текстов на эту тему она соответствовала, возможно, это был «Λόγος παροικητικός» (Беседа увещательная), включавший большой пассаж о Втором пришествии (*Assemani*. Т. 1. Р. 166–171; CPG, N 3919–3920). Свт. Фотий читал также «Сто глав о смирении» (*Assemani*. Т. 1. Р. 299–355; CPG, N 3936) и «Беседу против потакания смеху» (*Assemani*. Т. 1. Р. 256–258; CPG, N 3933); оба произведения имеются в печатных изданиях (ср.: *Schamp*. 1985). Все эти тексты прозаические. Свт. Фотий приводит (cod. 229) цитату из соч. «О Воплощении и о жемчужине» (*Assemani*. 1743. Т. 2. Р. 259–279; CPG, N 3949).

Большинство текстов «греческого Ефрема» представляют собой произведения неизвестного авторства. Для некоторых произведений автор известен, напр. для гомилий, входящих в Корпус сочинений прп. Макария Великого (ср.: *Strothmann*. 1981 (e codd. Sub nomine Ephraem et Macarii)).

Краткое содержание Корпуса в 7-томном изд. Францоласа (основные тексты):

Т. 1 содержит стихотворные и прозаические тексты о духовной и подвижнической жизни; все опубликованы также в 1-м томе изд. Ассемани. «22 кратких беседы о добродетелях и грехах» (*Assemani*. Т. 1. Р. 1–18; CPG, N 3905); были известны свт. Фотию (*Phot. Bibl. Cod.* 196). «Испытание и исповедание»; текст был известен свт. Фотию (*Assemani*. Т. 1. Р. 18–25; CPG, N 3906). «О подражании притчам»; обширный трактат; содержит множество практических советов о монашеской жизни, в этом похож на «Беседы к египетским монахам»; представляет собой алфавитную коллекцию апофтегм, в которой отсутствует буква Π (*Assemani*. Т. 1. Р. 70–111; CPG, N 3910–3911) (в CPG речь идет о 2 произведениях, поскольку после первых неск. страниц имеется подзаголовок «О страхе»). 3 метрических текста «О страстях», «О Покаянии» и «О раскаянии» (*Assemani*. Т. 1. Р. 144–158; CPG, N 314–316). «Беседа о раскаянии»; написана 7-сложным размером (*Assemani*. Т. 1. Р. 158–161; CPG, N 3917).

Т. 2 содержит поэтические и прозаические тексты о монашеской и духовной жизни. 2 метрические беседы об «Отцах, которые закончили свой путь»; одну из них Триодь предписывает читать на утрени в субботу Сырной седмицы (*Assemani*. Т. 1.

Р. 172–180; CPG, N 3921–3922). «Четыре главы о добродетели к новонаначальному подвижнику» (*Assemani*. Т. 1. Р. 201; CPG, N 3930). «10 глав о добродетели» (*Assemani*. Т. 1. Р. 216–229; CPG, N 3931). «Двенадцать глав на «Внемли себе» (Втор. 15. 9)» (*Assemani*. Т. 1. Р. 230–254; CPG, N 3932). «Против смеха» (*Assemani*. Т. 1. Р. 254–258; CPG, N 3933); текст был известен свт. Фотию (*Phot. Bibl.* Т. 3. Р. 91). «Пятьдесят пять блаженств» (*Assemani*. Т. 1. Р. 282–292; CPG, N 3935); последние страницы, по-видимому, являющиеся добавленным; часть из них в англ. переводе положена на музыку Дж. Тавенером в его «Храмовой завесе» (*The Veil of the Temple*, 2002). «20 Блаженств»; окончание существует в качестве отдельного произведения (*Assemani*. Т. 1. Р. 292–299; CPG, N 3935). «Сто глав о смирении» (*Assemani*. Т. 1. Р. 299–335; CPG, N 3936); текст был известен свт. Фотию (*Phot. Bibl.* Т. 3. Р. 91).

Т. 3 содержит тексты о монашеской жизни. «Пятьдесят бесед к египетским монахам» (*Assemani*. Т. 2. Р. 72–186; CPG, N 3942); были известны свт. Фотию (*Phot. Bibl.* Т. 3. Р. 89–91); являются одним из наиболее известных произведений «греческого Ефрема»; переводились на груз., араб., слав. и эфиоп. языки. «О 8 рассуждениях» (*Assemani*. Т. 2. Р. 428–432; CPG, N 3975). «Ободрение для подвижников» (*Assemani*. Т. 1. Р. 299–335; CPG, N 3963); собрание апофтегм в 24 группах, начинающихся с 24 букв алфавита; количество апофтегм, соответствующих каждой букве, колеблется от 4 до 10; иногда приписываются св. Иперехию (PG. 79. Col. 1473–1489).

Т. 4 содержит тексты в прозе и в стихах, посвященные Второму пришествию и Страшному Суду.

Т. 5 содержит тексты в прозе и в стихах, посвященные монашеской жизни.

Т. 6 содержит разнородные прозаические и поэтические тексты, посвященные различным персонажам ВЗ, а также неск. богословских сочинений; последняя треть тома включает молитвы (Р. 262–413). «О священстве»; текст написан 7-сложным размером; почти совпадает с приписываемой свт. *Иоанну Златоусту* 7-й кн. соч. «О священстве», к-рая также в основном написана 7-стопным размером; в конечной части метрика нарушается (*Assemani*. Т. 3.

Р. 2–6; CPG, N 3977). «О тех, кто следует природу Сына»; текст написан 7-стопным размером; содержит ряд параллелей с принадлежащим Е. С. сир. «Гимном о вере» (*Assemani*. Т. 3. Р. 418–424; CPG, N 4054). «Беседа против еретиков. О жемчужине»; цитируется свт. Фотием в рассуждениях о сочинениях свт. *Ефрема* Антиохийского (*Phot. Bibl. Cod.* 229); написана в V в. автором-халкидонитом (см.: *Bull. de Patrologie // MSR*. 1949. Т. 6. Р. 111–133; *Assemani*. Т. 2. Р. 259–279; CPG, N 3949). «Вопросы и ответы»; в основном рассматриваются ветхозаветные тексты (*Assemani*. Т. 3. Р. 104–113; CPG, N 4008). Молитвы (ни одна из них не может претендовать на аутентичность):

1. 10 длинных молитв; 3-я начинается словами известного гимна «Царю Небесный, Утешителю, Душе истины»; 4-я — молитва св. Евстратия, используемая на субботней подушнице.

2. 7 скорбных молитв (πένθος) для 7 вечеров седмицы; по словам Ассемани, они «собраны из божественных писаний, по большей части из святого Ефрема» (выражение «божественные писания» (Θεϊαί Γραφαί) в данном случае относится к св. отцам, а не к Библии); воскресная молитва имеет стихотворную форму, основанную на ударных слогах, что напоминает античную 11-сложную поэму, используемую на Великом повечерии Ἡ ἀσώματος φύσις, τὰ Χερουβεϊμ, ἀσιγήτοις σε ἕμνοις δοξολογεῖ... (Бесплотное естество херувимское немолчными песнями Тя славословит...); за ней следует «молитва Ефрема Сирина».

3. Собрание длинных молитв Божией Матери; 5-я содержит набор приветствий, напоминающих Акафист Божией Матери, — каждое из них начинается с Χαίροις (Радуйся!); 6-я открывается поэмой в рифмованных двустушиях тонического анапеста; двустушия образуют алфавитный акростих, вслед за к-рым идет имя автора «ΙΩΑΝΝΟΥ» ([написано] Иоанном); 9-я представляет собой стихотворное произведение, составленное тоническим ямбом.

Т. 7 содержит тексты в прозе и в стихах; некоторые из них говорят о Христе, Его преображении, Страстях и воскресении; др. посвящены святым и персонажам ВЗ; имеются также тексты, отсутствующие в издании Ассемани. «Гомилия на Преображение»; одна часть представля-





ет собой перевод с сир. текста V в., принадлежащего Исааку Антиохийскому (Великому), др. часть составлена по-гречески; последний раздел использует терминологию определенного Халкидонского Собора. «Гомилия о Страстях Спасителя» (англ. перевод с примеч. см. в: *Lash*. 2000); написана 7-сложным размером; содержит явные аллюзии на раннехристианский апокриф *Двенадцати патриархов заветания* (Test. XII Patr. 12. 9. 3) (*Assemani*. Т. 3. Р. 244–248; CPG, N 4025); в нек-рых изд. слав. Типикона дается в качестве альтернативного чтения после 7-го Евангелия на утрени Великой Пятницы; текст содержится в ряде сир. манускриптов, приписываемых свт. Иоанну Златоусту (CPG, N 4025). «Гомилия об Аврааме и Исааке» (*Assemani*. Т. 2. Р. 312–319; CPG, N 3954). «Гомилия об Ионе и ниневитянах» (*Assemani*. Т. 3. Р. 562–568; CPG, N 4082); написана 7-стопным размером; является вольным переводом подлинной сир. мемры Е. С. на ту же тему; критическое изд. греч. текста было осуществлено Эммерденже-Илиаду, однако поскольку она не учитывала сир. версии и оказалась от попыток восстановить исходную метрику греч. текста, некоторые из предлагаемых ею исправлений не могут быть приняты. «О разбойнике на Кресте» (CPG, N 4116); текст отсутствует в издании Ассемани; подготовлен к печати Эммерденже-Илиаду в 1967 г. на основании синайской рукописи (AnBoll. 1967. Vol. 85. Р. 433–439), датируемой VIII или IX в. и являющейся т. о. одной из самых ранних рукописей «греческого Ефрема». 6 текстов, отсутствующие в издании Ассемани; изданы на основании афинских и афонских рукописей; 7-й текст основывается на московской рукописи IX в., являющейся одной из наиболее ранних рукописей «греческого Ефрема».

Классификация текстов. В первоначальной версии своей статьи в *Dictionnaire de Spiritualité* Эммерденже-Илиаду предложила классификацию текстов по 10 категориям. В более поздней ст. «Addenda» она исключает без к.-л. объяснений категорию «метрические тексты». Одной из причин для этого может быть тот факт, что метрические тексты встречаются почти во всех остальных 9 категориях. Ввиду ненадежного характера существующих изда-



Прп. Ефрем Сирийский.
Фрагмент
иконы-таблетки.
Коп. XV в. (ИГОМЗ)

ний, предпочтительнее более простая классификация:

1. Тексты, у к-рых имеется сир. оригинал. Сюда входят 5 текстов, переведенных с сирийского или составленных на основе сир. произведений, приписываемых Е. С.: «Гомилия об Ионе» (*Assemani*. Т. 3. Р. 562–568; CPG, N 4082); имеется критическое издание Эммерденже-Илиаду: *Hemmerdinger-Iliadou D. St. Ephrem le Syrien: Sermon sur Jonas // Le Muséon*. 1967. Vol. 80. Р. 47–74. «Аскетическая гомилия» (*Assemani*. Т. 1. Р. 40–70; CPG, N 3909); содержит переводы частей нек-рых сирийских текстов (*Hemmerdinger-Iliadou*. 1960. Col. 802). «О словоохотливости и страстях» (*Assemani*. Т. 2. Р. 279–289; CPG, N 3950); вариант 2-й части сир. «Гомилии об укорении» с некоторыми изменениями. «О тех, кто исследует природу Сына» (*Assemani*. Т. 3. Р. 418–424; CPG, N 4054). «Об отцах, к-рые закончили свой путь» (*Assemani*. Т. 1. Р. 175–180; CPG, N 3922); текст связан с сир. гомилией «Об анахоретах, отшельниках и тех, кто живет в горах» (см.: *Hemmerdinger-Iliadou*. 1960. Col. 805; *Eadem*. 1975/1976. Σ. 333). Ни один из этих текстов не является переводом к.-л. из сир. изданных Беком в серии CSCO гимнов, на к-рых основывается репутация Е. С. как великого поэта и богослова.

К этой категории относят также тексты, в к-рых сир. влияние прослеживается в использовании библейских цитат в вариантах Диатессарона или Пешитты (см.: *Hemmerdinger-Iliadou*. 1960; *Eadem*. 1975/1976). Однако тот факт, что сир. влияние обнаруживается в «Пятидесяти беседах к египетским монахам», к-рые, как отмечает сама Эммерденже-Илиаду, имеют егип. происхождение, создает определенные проблемы.

2. Метрические тексты. Из сохранившихся греч. текстов большая часть метрических, хотя в печатных изданиях это лишь изредка отмечено в заглавиях. Среди них — переделанные варианты текстов, первоначально написанных на сир. языке, напр. поэма об Ионе; пространные гомилии на определенные темы, напр. об Аврааме и Исааке; аскетические тексты; многочисленные тексты о Втором пришествии и Страшном Суде; переделанные греч. прозаические тексты, как, напр., тексты свт. Григория Нисского в гомилии об Аврааме и Исааке. Нек-рые написаны восьмисложным размером, однако большинство — семисложным. В некоторых произведениях использованы оба размера. По-видимому, употребление восьмисложного размера выражает приподнятое настроение различных увещаний или жалоб. Строфа считается по количеству слогов, при этом не принимается во внимание ни долгота слога (как в классическом греческом и в поэмах свт. Григория Богослова), ни его ударность, как в кондаках прп. Романа и в целом в визант. гимнографии. Вероятно, это единственный случай в греч. языке, хотя достаточно часто встречается в сирийском. Так, строка из 14 слогов, разбиваемая цезурой, известна в сирийском как «размер Мар Афрема». Там, где заглавие не содержит информации о стихотворном размере, его можно выяснить лишь с помощью подсчета слогов. Эти тексты ставят ряд проблем, для к-рых в наст. время нет однозначных решений: являются ли эти тексты переводами с сирийского; являются ли их автором Е. С.; были ли они первоначально написаны на греческом, с подражанием сир. стихотворной форме; был ли автор греком или сирийцем, писавшим по-гречески.

В отсутствие критических изданий трудно определить, являются ли нерегулярности построения стиха исходными или отражают порчу текста.





В большинстве случаев нерегулярность выражается в том, что не хватает одного слога или же один слог лишний,— это также характерная черта сир. поэзии. Можно предположить следующие причины нерегулярностей в построении стиха: 1. Произношение. Мн. случаи, когда имеются лишние слоги, могут быть объяснены переходом пар гласных в дифтонги; аналогичный процесс происходит в новогреч. языке: напр., *διά, ἄγιος*. Финальные гласные часто опускаются при произношении.

2. Писцы нередко улучшали стиль греч. текста с помощью добавления определенного артикля, связующих частиц и т. п. В др. случаях они меняли порядок слов во фразе, руководствуясь стилистическими соображениями.

3. В текст иногда добавлялись благочестивые эпитеты или объяснительные глоссы.

4. Цитаты из Писания иногда даются дословно, без учета стихотворного размера. Можно предположить, что эти тексты никогда не предназначались для пения, а стихотворная форма была лишь лит. приемом.

Пример текстов с невыясненным происхождением представляют собой пространные гомилии «Об Аврааме и Исааке» и «Об Иосифе Прекрасном». 1-я, полный текст к-рой также содержится среди сочинений, приписываемых свт. Иоанну Златоусту (PG. 46. Col. 553–576), имеет явные параллели с отрывком из гомилии свт. Григория Нисского «О Божестве Сына и Св. Духа» (PG. 46. Col. 553–576). Ученые расходятся в вопросе о соотношении этих текстов. Меркати, а впосл. Эммерденже-Илиаду склоняются к признанию зависимости сочинения свт. Григория от «греческого Ефрема». Но и в таком случае текст, по-видимому, был первоначально написан на греческом: как и в Септуагинте, евр. слово «куст» из Быт 22. 13 дается в транслитерации «Сабек», т. е. считается названием растения (то же и в гомилии «О священстве»). Этимология этого слова «прощение», предложенная Евсевием Эмесским, также принята «греческим Ефремом».

В гомилии об Иосифе 1-я половина текста написана стихами, однако посередине рассказа об оболыщении Иосифа женой Потифара стихотворный размер нарушается, и остальная часть написана прозой. Более того, первые 120 строк содержат типологи-

ческое сопоставление Иосифа с Христом, после чего автор, объявив, что теперь расскажет историю Иосифа и его братьев, более не употребляет типологии. Этот текст входит в собрание, которое Эммерденже-Илиаду называет «доиконоборческим», т. е. наиболее ранним. Переводы гомилии об Иосифе существуют в рукописях на др. древних языках: на араб., копт., груз., арм. и старослав. Арм. и старослав. версии были опубликованы в критических изданиях. Издатель арм. перевода считает, что он был сделан в «золотой век» арм. переводческого искусства, т. е. в V в. Если это так, то, по-видимому, перевод делался с сир., а не с греч. оригинала.

В наст. время в отсутствие детальных исследований стиля и словаря этих текстов невозможно установить, принадлежат ли они одному или неск. авторам. Мн. из аскетических текстов, возможно, были написаны монахом (монахами), предположительно общежительным, глубоко осознававшим собственные недостатки и ожидавшим грядущего Суда. Есть свидетельства, что эти тексты могли быть изменены для того, чтобы обосновать авторство Е. С. Напр., одна из аскетических гомилий, «О раскаянии» (*Assemani*. Т. 1. P. 158–161; CPG, N 3917), написанная семисложным размером, начинается т. о.: *Ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν ὄρθρου λίαν ἀναστάς, ἐπορεύομην ἐγὼ σὺν τοῖς δύο ἀδελφοῖς ἔξωθεν τῆς εὐλογημένης πόλεως Ἐδεσσῶν* (Однажды, рано проснувшись, я ходил с двумя братьями из благословенного города Эдессы). Отрывок не стихотворный, однако если убрать слова «благословенной... Эдессы», стихотворный размер восстанавливается: *Ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν ὄρθρου λίαν ἀναστάς, / ἐπορεύομην ἐγὼ σὺν τοῖς δύο ἀδελφοῖς / ἔξωθεν τῆς πόλεως*.

Эти тексты невозможно датировать, т. е. теоретически они могут быть аутентичными. Однако гораздо более вероятно, что они были написаны на греческом в кон. IV в.

3. Более поздние тексты, приписываемые Е. С. К ним относятся как сочинения, авторство к-рых выяснять невозможно, так и произведенные др. известных авторов, приписываемые Е. С. лишь в нек-рых рукописях. Эти тексты содержат внутренние указания, анахронизмы и т. п., свидетельствующие о том, что они не могли быть написаны Е. С.

(*Bakker W. F. The Origin of the S. Patris Ephraem Syri Sermo de Sanctissimae Dei Genitricis Virginis Mariae Laudibus // Byzantion. 2004. Vol. 74. N 1. P. 147–197*). В эту группу входят даже тексты, датируемые XIV или XV в. (подробнее см.: *Hemmerdinger-Iliadou. 1960. Col. 808–814; Eadem. 1975/1976*).

Собрания текстов. В результате исследования рукописей Эммерденже-Илиаду предположила, что существовало 3 собрания текстов, имевших хождение в визант. период. 1-е, наиболее древнее, называемое исследовательницей «доиконоборческим», включало в себя 8 текстов, в т. ч. пространную гомилию «Об Иосифе Прекрасном». 2-е, к-рое она датирует периодом иконоборчества, состоит из 49 произведений; собрание, включающее «Пятьдесят бесед к египетским монахам», было известно свт. Фотию. Эти произведения в основном посвящены монашеской жизни и содержат ободрения монахам в их борьбе против иконоборчества. 3-е, гораздо более объемное, чем 2 других, она называет «постиконоборческим» или «византийским» собранием. Однако из принадлежности к.-л. текста 3-му собранию не следует, что он не может быть ранним, хотя большинство из них действительно принадлежат ко времени, безусловно более позднему, чем время жизни Е. С., и были написаны по-гречески.

Имеется также собрание 19 гомилий в лат. переводе флорентийского гуманиста кард. Амброджо Траверсари (1386–1439). Этот перевод впервые появился в рукописных копиях (нек-рые из них хранятся в Ватиканской б-ке; они указаны в 1-м т. *Assesmani*). В 1481 г. опубликованы в инкунабуле (первопечатной книге) — это была 1-я публикация приписываемых Е. С. произведений. Она поддержала ряд переизданий в нач. XVI в. и во франц. переводе, сделанном по заказу кард. Филиппа Люксембургского, вошла в опубликованную в Париже недатированную инкунабулу, по-видимому в 1500 г. (см.: *Brunet J. C. Manuel du Libraire. P., 1861⁵. Т. 2*). Неясно, существовало ли это собрание на греческом или было составлено самим кард. Амброджо, к-рый использовал для своего издания рукописи Ватиканской б-ки.

Список произведений, приписываемых «греческому Ефрему», занимает более 100 страниц в CPG. Мн. из



греч. текстов существуют на всех основных языках визант. мира — лат., арм., груз., копт., араб., эфиоп., старослав. Возможно даже, что сир. текст гомилии «О Страстях Спасителя» является переводом с греческого. В нек-рых правосл. монастырях эти тексты до наст. времени читаются ежедневно во время Поста. Лит.: *Assemani J. S., ed. Sancti Patris nostri Ephraem Syri Opera Omnia quae exstant graece, syriace, latine, in sex tomos distributa. R., 1732. T. 1: 1743. T. 2: 1746. T. 3: Mercati S. I., ed. S. Ephraem Syri Opera. R., 1915. (Monumenta Biblica et Ecclesiastica; 1); Hemmerdinger-Iliadou D. Ephrem (les versions): 1. Ephrem Grec // DSAMDH. 1960. T. 4. Col. 800–815; eadem. Ephrem: Versions Grecque, Latine et Slave. Addenda et corrigenda // EEBE. 1975/1976. T. 42. С. 320–373; CPG. T. 2. P. 366–468; Strothmann W., hsg. Schriften des Makarios/Symeon unter dem Namen des Ephraem. Wiesbaden, 1981. P. 1–27. (Göttinger Orientforschungen; 1. Syr.; 22); Schamp J. Ephrem de Nisibe et Photios: Pour une chasse aux textes a travers la Bibliothèque // Le Muséon. 1985. Vol. 98. N 3/4. P. 293–314; Франτζолаς К. Γ. Οσίου Εφραίμ του Σύρου Έργα. Θεσσαλονίκη, 1988–1998. 7 τ.; CPGS. P. 227–250; Lash E., archim. Sermon on the Saviour's Passion by Ephrem the Syrian // Sobornost. 2000. Vol. 22. N 2. P. 7–18; idem. S. Ephrem the Syrian: Ascetical and Other Writings Extant Only in Greek // StPatr. 2001. Vol. 35. P. 433–448.*

Архим. Ефрем (Лэш)

Славянские переводы, рукописная и старопечатная традиция до XIX в. В средневек. книжности правосл. славян сочинения под именем Е. С. получили очень широкое распространение, в особенности в монастырской среде.

Славянская версия приписываемого Е. С. сборника сочинений «Паренесис» относится, подобно «Златострую» или *Изборнику Святослава 1073 г.*, к числу тех переводов, выполненных в Болгарии в кон. IX–X в., греч. оригинал к-рых в полном виде не найден. Название сборника в 1-й редакции перевода: «Книги святого Ефрема, глаголемья (вариант: нареченья) греческим (вариант: сирским) языком Паренесис. Сказаеть же ся Паренесис притча, утешенье, моленье, поученье, наказанья потребная различно»; во 2-й редакции: «Поучения душеполезная и повести умиленья и утешения». Основу сборника составляют «увещательные (παραινετικοί) слова» Е. С. (отсюда название) к егип. монахам, дополненные рядом поучений на дни триодного цикла (в частности, словами о Втором пришествии и об антихристе, и др.) и мнейные праздники (слово об Иосифе Прекрасном и др.). В качестве вступительных или заключительных статей в разных списках сборника по-



*Прп. Ефрем Сирийский.
Роспись алтарной преграды
Успенского собора Московского Кремля.
Ок. 1481 г.*

мещаются также Житие Е. С., «слово от жития» Е. С. и «слово о Василии Великом и Ефреме Сирийском».

Вопрос об объеме и составе переведенного сборника окончательно не решен, поскольку слав. списки памятника, начиная с древнейших, содержат разное число глав-Слов (от 99 до 104), причем имеются колебания и в их последовательности. У юж. славян этот перевод представлен старослав. Рильскими глаголическими листками XI в., содержащими части «слов» 78–80 и часть «Слова об Антихристе» (КМЕ. 2003. Т. 3. С. 468–470), и рядом полных списков XIV в. (болг.: Сербия. Б-ка мон-ря Дечаны. № 77, нач. XIV в.; София. НБКМ. № 297. «Лесновский Паренесис», 1353; Афон. Зограф. № 101, сер. XIV в.; Рильский мон-рь. № 3/7, 2-я пол. XIV в., и др.; сербские: Афон. Хиландар. № 384, нач. XIV в.; № 397, 3-я четв. XIV в.; Белград. Архив САНУ. № 60, 1337; Загреб. Архив ХАЗУ. Пшб 12, сер. XIV в.; София. НБКМ. № 298 и др.), а также отдельными «словами» и выписками в составе сборников, начиная с XIII в. Высказывавшееся в болг. исследовательской лит-ре мнение о существовании перевода XIII в., отразившегося, в частности, в Лесновском списке 1353 г. (КМЕ. 1985. Т. 1. С. 679; СтБЛ. С. 153), при новейших текстологических исследованиях памятника не получило подтверждения. После XIV в. «Паренесис» как целостный корпус переписывается

у юж. славян гораздо реже (в частности, практически полностью отсутствует славяно-румын. традиция памятника), хотя отдельные Слова из него продолжают помещаться в сборниках вплоть до XIX в. Не позднее 1-й пол. XI в. памятник получил известность на Руси. Его распространению здесь способствовало то обстоятельство, что чтение поучений Е. С. в продолжение Великого поста «до вторника цветного» предписывает Студийско-Алексиевский устав, принятый в 60-х гг. XI в. в Киево-Печерском мон-ре (*Пентковский. Тишикон*). Уже в 1142 г. кн. «Ефрем» (т. е. «Паренесис») упоминается в описи рус. мон-ря Ксепургу на Афоне (ср.: *Мошин В. А. Русские на Афоне и русско-византийские отношения в XI–XII вв. // Из истории рус. культуры. М., 2002. Т. 2. Кн. 1: Киевская и Московская Русь. С. 337*). Древнейший полный рус. список этого перевода, являющийся самым ранним из славянских (РНБ. Погод. 71а), галицко-волынского происхождения датируется (по упоминанию волынского князя Владимира Васильковича) периодом между 1268 и 1288 гг. (издан в 1984–1990 Г. Бойковским с вариантами по болг. Лесновскому списку 1353 г.), отрывки и отдельные «слова» известны со 2-й пол. XII в. (РГБ. Унд. № 1352, 2-я пол. (кон.?) XII в. (СКСРК, XI–XIII. № 128); Троиц. № 12, кон. XII (?) — нач. XIII в. (СКСРК, XI–XIII. № 163). Рубежом XIII и XIV вв. датируется дефектный список новгородского (?) происхождения (РГАДА. Ф. 381. № 38), сохранившийся в объеме Слов 34–94 (СКСРК, XI–XIII. № 466). От XIV в. дошло не менее 5 полных рус. списков Паренесиса (РГБ. Троиц. № 652, ок. сер. XIV в.; БАН. 31.7.2, 1377; ГИМ. Чуд. 13, кон. XIV в.; РНБ. Ф.п.145, кон. XIV в.; Ф.1.202, кон. XIV — нач. XV в.). От XV в. только в хранилищах бывш. СССР известно не менее 32 списков памятника восточнослав. происхождения (ПССРК, XV. № 194, 323, 1112–1119, 1121–1128, 1592, 2135, 2136, 2694, 2896–2901, 3400; ПССРК, XV. Доп., № 161, 275, 337), подсчета более поздних списков не существует, однако известно, что они исчисляются десятками. В б-ках крупнейших рус. мон-рей значится по неск. списков памятника: в собрании Иосифо-Волоколамского мон-ря в 1573 г. их было 8 (КЦДР: Иосифо-Волоколамский мон-рь. С. 73), в Соловецком

в 1595 г.— 4 (Описи Соловецкого мон-ря XVI в. СПб., 2003. С. 158), в Кирилло-Белозерском (1601) — 5 (Опись строений и имущества Кирилло-Белозерского мон-ря 1601 г. СПб., 1998. С. 124, 129). Во 2-й четв. XVI в. «Паренесис» в полном объеме был включен под 28 янв. в Великие *Минеи-Четвы* митр. Макария (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. [Ч. 1]. Стб. 423–436).

В XVII в. редактированием древнейшего перевода «Паренесиса» занимался иером. *Евфимий* Чудовский (ГИМ. Син. № 22), он также правил «Завещание Ефрема Сирина», Житие и похвалу Е. С. (Там же. № 397). Ряд Слов для издания «Паренесиса» 1701 г. перевел Ф. П. Поликарпов-Орлов, снабдивший их стихотворным «надсловием» с акростихом «Труд Богодара» (*Пекарский*. 1862. С. 50–51). Соотношение переводов иером. Евфимия и Поликарпова-Орлова остается невыясненным.

Для рус. книжников в большей степени, чем для южнослав., характерно стремление включить поучения «Паренесиса» и псевдоэпиграфов с именем Е. С. в состав календарных сборников уставных чтений (как триодного, так и минейного цикла). Уже во 2-й пол. XII в. при составлении 2-й редакции *Пролога* ряд приписывавшихся Е. С. «слов» и извлечений из них был включен в его учительную часть под 30 окт., 5, 8, 17, 18 февр., 6 марта, 31 мая (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. [Ч. 1]. Стб. 121–122, 448–449, 455, 484, 486; [Ч. 2]. Стб. 8–9, 190). При дополнении на Руси (не позднее 20-х гг. XV в.) учительными статьями Стишного пролога приписываемые Е. С. поучения были помещены под др. числами: 1 и 7 февр., 30 апр., 31 мая, 16, 17, 19, 22, 25 июня, 15 июля, 10 авг. (см.: *Петков Г.* Стишният Пролог в старата българска, сръбска и руска лит-ра (XIV–XV вв.). Пловдив, 2000. С. 491, 503, 508, 510–512, 515, 518). Весьма широко привлекались тексты «Паренесиса» в XV–XVI вв. при формировании различных редакций сборников уставных чтений, приуроченных к триодному циклу годового богослужения (см.: *Certorickaja T. V.* Vorläufiger Katalog Kirchenslavischen Homilien des beweglichen Jahreszyklus. Opladen, 1994 (по указ.)).

2-й перевод «Паренесиса» (в 109 главах), выполненный юж. славянами (возможно, на Афоне) не позднее 1462 г. (вероятно, еще в XIV в.), из-

вестен в наст. время в датированном этим годом единственном списке серб. извода (Бухарест. БАН Румынии. Слав. 137). Вопрос о точном времени и авторстве этого перевода остается открытым. В лит-ре (*Божовић*. 2004) высказывается мнение, что он был выполнен в мон-ре св. Павла на Афоне иером. *Антонием* (*Багашем*; † 1405). Однако запись о переводе «книги сей» помещена в самом конце рукописи, после Жития Григория (Григентия), еп. Омиритского, и может относиться только к этому последнему тексту (в кодекс входит также Житие прп. Феодосия Общежителя). Перевод «Паренесиса» в бухарестском списке в наст. время исследован (*Voss*. 1995), однако не сопоставлен в языковом и стилистическом отношении с переводом житий. В отличие от Жития Григория Омиритского отдельные списки «Паренесиса» с этим послесловием неизвестны.

Из сочинений, не входящих в состав «Паренесиса», в слав. книжности широко распространено Слово на Преображение (нач.: «От нивы жатва радость и от винограда плоды...»), переводившееся с греческого минимум дважды. Древнейший перевод (относящийся к X в.) содержится в серб. «Томииарии Михановича» рубежа XIII и XIV вв. архаичного состава (*Hannick*. *Maximos Holobolos*. S. 244. N 269) и рус. сборнике кон. XIV в. РГБ. Погод. 66 (известен во мн. южнослав. и рус. списках).

В посл. трети XV в. у юж. славян (возможно, известным греко-слав. писателем Димитрием *Кантакузидом*) был переведен сборник «Вертоград душевный» («Молитвы, собранные от божественнаго писания, множайше же от святаго Ефрема, хотящим ополчати на свое, еже к страстем и сластем належащее произволение»), составленный к-польским мон. *Фомой Магистром* (ок. 1270–1325), по прозвищу *Фикара*. В XVI–XIX вв. сборник получил широкое распространение как в монашеской среде, так и между мирянами (*Радожић*. 1962; *Dancev*. 1980).

Слав. перевод «Паренесиса» выпускался (с нек-рой редакционной правкой) в качестве отдельного издания Московским печатным двором в 1647 г. (2 изд.) и 1667 г., а также вместе с Поучениями аввы *Дорофея* в 1652 г. (2 изд.) и 1701 г. (в последнем издании состав «Паренесиса» дополнен 27 текстами в пе-

реводе Поликарпова-Орлова); совместное издание этих книг было повторено Синодальной типографией в 1785 г. Перевод сборника молитв, составленного Фикарой, был издан в 1620 г. в Вильно. Московское отдельное издание «Паренесиса» (1647) в 3-й четв. XVIII в. послужило основой ряда старообрядческих перепечаток (Вильно, 1764, 1768; Варшава, 1767), еще более многочисленны в последней четв. XVIII — 1-й четв. XIX в. были старообрядческие переиздания «Паренесиса» вместе с Поучениями аввы *Дорофея* (Вильно, 1780; Супрасль, 1786, 1787, 1788, 1789, 1791; Клинцы, 1787; Янов, 1817 и сер. 10-х гг. XIX в.). Слова, приуроченные к триодному циклу богослужения (см.: *Вознесенский А. В.* Старообрядческие издания XVIII — нач. XIX в. СПб., 1996. С. 73–76, 93–97), в кон. XVIII — нач. XIX в. неоднократно печатались в старообрядческих изданиях «*Златоуста*» (Супрасль, 1795, 1797; Почаев, 1795, 1798; Вильно, 1798; Гродно, 1798; Клинцы, не ранее 1801 г. (1-е изд.), не ранее 1805 (2-е изд.); Махновка или Янов, не ранее 1802).

Изд.: *Bojkovsky G., hrsrg.* Paraenesis: Die altbulgarische Übersetzung von Werken Ephraims des Syrsers. Freiburg i. Br. 1984–1990. 5 Bde. (MLS; Bd. 20, 22, 24, 27, 28).
Лит.: *Пекарский П. П.* Наука и литература в России при Петре Великом. СПб., 1862. Т. 2. С. 49–51; *Юшев И.* Рилски глаголически листове. София, 1956; *Радожић Ђ. Сп.* Труд Тикаре, инока от Цариграда // *ЛетМС*. 1962. Къ. 389. Св. 2. С. 142–147; *Danchev G.* Les copies slaves du «Recueil de prieres...» du moine tikara considerées a tort jusqu'à present comme l'oeuvre de Démétrios Cantacuzène // *Palaeobulgarica*. 1980. T. 4. N 4. P. 25–39; *Thomson Fr. J.* The Old Bulgarian Translation of the Homilies of Ephraem Syrus // *Ibid*. 1985. T. 9. N 1. P. 124–130; СККДР. 1987. Вып. 1. С. 296–299; *Орпен И.* Паренесис Ефрема Сирина: К истории слав. перевода: Дис. Uppsala, 1989; *Voss Ch. D.* Die Handschrift Nr. 137(69) der Nationalbibliothek Bukarest: Ein bisher kaum bemerkte Neuübersetzung der Paränesis Ephraims des Syrsers // *Palaeobulgarica*. 1995. T. 19. N 2. S. 27–44; *idem*. Die Paränesis Ephraims des Syrsers in sudslavischen Handschriften des 14.–16. Jh.: Zur Lexik der altbulgarischen Erstübersetzung und ihrer Überlieferung. Freiburg i. Br., 1997. (MLS; 38); *Божовић Д.* Српски Паренесис Јефрема Сирина из XIV в. и однос према глагољској традицији // Преводите през XIV ст. на Балканите. София, 2004. С. 387–396.

А. А. Турилов

Богословие. Е. С. жил во времена арианских споров и несомненно был знаком с богословскими проблемами в грекоязычном мире. Его богословие имеет много общего с учением отцов-каппадокийцев, но способ мышления Е. С. иной: он предпочитает поэзию прозе, в большой степе-



ни использует язык символов, отвергает рационализм — «мудрость греков-язычников», как он его называет (имея в виду использование неоплатонами логики в рассуждениях об отношении Отца и Сына). Е. С. считает всякую попытку определить к.-л. аспект Божества совершенно неприемлемой, поскольку невозможно установить пределы для Беспредельного. Само по себе полагание предмета исследования в богословии вызывает у Е. С. резкое осуждение как превозношение твари («праха и пепла») над Творцом. Символический язык Е. С. продолжает традицию библейской образности и тех форм, которые она приобрела в иудейских толкованиях Свящ. Писания, мидрашах и таргумах, в иудейской книжности, сложившейся в межзаветную эпоху. Экзегетические подходы, характерные для этой литературы, прослеживаются в экзегетическом и богословском творчестве Е. С., хотя сама богословская мысль Е. С. часто разворачивается в контексте полемики с иудейством, противостоящим христианству. Богословская мысль Е. С. движима преисполненным любви созерцанием, восхищенным рассматриванием различных аспектов Богооткровения. Истина и любовь, говорит Е. С., неотделимы друг от друга, они суть два крыла, без каждого из которых невозможно ни полет верующей мысли (О вере. 20. 12), ни проникновение в сокровенные смыслы Свящ. Писания (О рае. 6. 1). Помимо этой основной пары — истины и любви, — Е. С. в своем богословствовании употребляет парадоксы и антитезы. Так, парадоксальность выражают знаменитые стихотворные антитезы Е. С., посвященные Страстям и Рождеству, в к-рых сочетаются мощь и слабость, хотя каждая имеет свое предельное проявление. Среди антитез основные: противопоставление Творца и творения, вечного и временного, единого (*ḥad*) и множественности (*saggi*), сокровенного (*kasyā*) и явленного (*galyā*), постижения верой (*ḥaymānūtā*) и рассудочного исследования (*'aqqeh*), спасения и свободы (*ḥe'rūtā*) воли.

В *сотериологии*, наиболее ясно представленной «Райскими гимнами» (напр.: 9. 24–29), Е. С. говорит главным образом об Отце и Его Перворожденном (*bukrā*). То, что Е. С. не уделяет такого же внимания Св. Духу, может объясняться как более



Прп. Ефрем Сирий.
Роспись и. прп. Сергия Радонежского
в г. Сергиев Посад Московской обл.
2004–2005 гг.
Мастер архим. Зинон (Теодор)

актуальной для него антиарианской полемикой, фокусирующей его богословскую мысль на Сыне, так и некой сдержанностью, противопоставленной неправославно развиваемой «пневматологии» мессалиан. Весь строй мысли Е. С., разворачивающийся в тесной связи с библейской экзегезой, вращается вокруг откровения Бога в Своем Сыне.

Для Е. С. Бог имманентен миру и в то же время как Создатель мира Он трансцендентен, и тварный человеческий разум не способен Его всецело постичь. Между Создателем и созданием пролегает пропасть, к-рую только Создатель может преодолеть и к-рую Он перекрывает Своей любовью (О вере. 69. 8–17). Открываясь человеку, Бог дает возможность получить о Себе некое знание; для человека становится возможным познание Его через созерцание «таин», или «символов» (*rā'zē*), к-рые присутствуют неявно и в природе, и в Писании (Е. С. говорит о природе и о Писании как о двух «свидетелях» Бога). Хотя эти *rā'zē* присутствуют везде, их можно увидеть лишь глазами веры, и чем более укреплен в вере смотрящий, тем больше таин и знамений он прозревает. Поскольку Е. С. уделяет особое внимание свободной воле как важнейшему дару Бога человеческим существам, для него принци-

пиально то, что эти *rā'zē* никогда не навязываются разуму; т. о. каждому предлагается выбор — развивать или не развивать зрение веры. Если человек делает выбор в пользу веры, то начинается процесс познания Самооткровения Бога, поскольку *rā'zē* служат указаниями на Божественную реальность (*šrārā* — букв. истина). В каждом знамении присутствует «сокровенная сила» (*ḥaylā kasyā*), связывающая его с той реальностью, на которую оно указывает, причем *rā'zē* реализуют неск. типов связей: горизонтальных — между ВЗ и НЗ и между НЗ и жизнью Церкви; вертикальных — между этим миром и Небесным Царством. Они создают связи повсюду и т. о. дают всему смысл. Откровение таин в истории спасения Е. С. рассматривает не как простое сообщение некоего нового знания, но как процесс, в к-рый Бог вовлекается Сам. Оставляя в природе и Писании знаки Своего откровения, Бог Сам, пребывая превыше всякого образа и имени, «облекается» в них (О вере. 7. 5), предваряя этим Свое полное откровение, совершенное Им через «облечение» в человека в Лице Иисуса Христа (Мидраши о Нисибине. 3. 3; О вере. 11. 9, 17. 5, 50. 5). Только в контексте вхождения Бога из простоты вечности в сложность истории можно говорить об «изменениях» (*šuhlāpē*), которые Бог, будучи неизменным по существу, в Своей любви усваивает Себе. Будучи неизмеримым Сам по Себе, Он умалет Себя при творении мира и в воплощении (О вере. 31. 4; 32. 8–13), но даже в этих Его проявлениях мы воспринимаем лишь слабый луч Его славы. Это умаление есть также тайна Его величия, ибо Бог, связывая Себя с творением, не утрачивает Своей запредельности и в Своем вхождении во время остается вневременным и вечным. «Изменения» относимы лишь к воле (*šebyānā*) Бога, доминантой в к-рой является желание (*šebyānā*) нашего спасения. Подчеркивая неизменность и непостижимость Бога в Его откровении, Е. С. оппонировал прежде всего ариям, к-рые указанием на человеческие немощи Христа аргументировали Его тварность, и маркионитам, к-рые, указывая на библейские антропоморфизмы, утверждали, что описываемое ими Существо есть не Творец, но *демиург*. Отвечая на это, Е. С. говорит, что как некогда Бог, не имея никакой нужды





в воскурениях и жертвоприношениях, принимал их с тем, чтобы человек, предлагая эти жертвы Богу, мог через обращение к Нему спастись, так же Христос вольно принял на Себя нашу природу со всеми ее немощами, чтобы даровать нам жизнь. Чтобы показать, как Бог в Своем откровении и воплощении приспосабливается к нашим немощам, Е. С. использует символ зеркала. Подобно тому как зеркало отражает возраст, не зная возраста, Бог становится младенцем, взрослеет в соответствии с законами нашего естества, «облекается» в образы и свойства нашего бытия, не утрачивая блистания Своей светоносной божественной природы, и воспринимает наши формы, не переставая превосходить любую из них.

С богословским осмыслением вхождения Бога в мир у Е. С. связана антитеза вечного и временного. Во временном плане наблюдается исторически разворачивающаяся последовательность событий, в вечном же пребывает неизменное «ныне». Это означает, что спасительные события, такие как Рождество Христово, Его крещение, распятие и воскресение из мертвых, происшедшие и засвидетельствованные некогда в истории, остаются актуальными благодаря таинственному соединению вечного и временного планов бытия. Через прозрение таких соединений достигается видение событий, относящихся ко внеисторическому плану, среди каковых наибольшее внимание Е. С. уделяет сошествию Христа во ад. Значимость этого спасительного деяния определяется в богословии Е. С. тем, что оно показывает обращенность вести о спасении ко всем представителям человеческого рода, в т. ч. к жившим до пришествия Спасителя.

В связи с темой свободы (*hē'rūtā*) человека Е. С. раскрывает учение о происхождении смертности. В толковании на кн. Бытие (гл. 3) он пишет, что при творении человека Бог не соделал его ни смертным, ни бессмертным. Обретение бессмертия или ниспадение в смертность зависели от того, изберет ли Адам соблюдение заповеди и через это вкушение от древа жизни и восхождение к бессмертию или обречет себя на лишение плодов жизни и смерть посредством преступления заповеди. Е. С. подчеркивает, сколь малым было требование невкушения

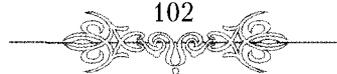
от древа познания добра и зла. Нарушение этой заповеди сделало человека смертным.

Для выражения богословских взглядов Е. С. постоянно прибегает к различным образам. В мадрашах о вере имеется 2 гимна (N 40 и 73), в к-рых он использует в качестве аналога отношений между Лицами Св. Троицы отношение между Солнцем, его светом и его теплом. Этот образ встречается и в произведениях авторов IV в., писавших по-гречески, однако то, как Е. С. использует его, существенно отличается от греч. параллелей (*Beck E. Ephräms Trinitätslehre im Bild von Sonne/Feuer, Licht und Wärme. Lovanii, 1981. (CSCO; 425. Subs; 62)*). Е. С. нередко сравнивает Бога с огнем, к-рый может производить как разрушение, так и очищение. Е. С. призывает возрадоваться сошествию «огня милости, пожирающего грехи наши и очищающего и освящающего тела наши» (О Богоявлении. 3. 10). Т. о., огонь божества — это испытание, для описания к-рого Е. С. использует образ очищения металла в горне, когда чужеродные примеси сгорают, а металл после состояния раскаленности выходит очищенным. Нередко образы, используемые Е. С., взяты из повседневной жизни. Метафорическое употребление глаголов «надевать» (*lbeš*) и «снимать» (надевать и снимать одежду) имеется уже в Библии, однако оно было существенно развито сир. писателями, в т. ч. Е. С. Использование этих образов Е. С. прослеживается в описании им всей истории спасения. Невидимый, неприступный, непостижимый Творец «облекается» в доступную Им природу, чтобы стать доступным творению. Этот образ соединяется у Е. С. с образом огня. Огонь вошел в чрево Марии, говорит он, надел тело и изошел (О вере. 4. 2). Сир. языку присуща легкость перехода от индивидуального к собирательному значению, что проявляется и в богословских построениях Е. С., в особенности в его понимании Адама, где он следует учению ап. Павла о Христе как о последнем Адаме (1 Кор 15. 45). Применительно к восприятию человечества в Боговоплощении Е. С. говорит, что Христос «облекся в Адама» (О посте. 2. 4). Е. С. восхваляет Невидимого, облекшего Себя в видимый человеческий облик и т. о. привлекающего к Себе грешников. В этом Е. С.

видит сотериологические антитезы: открывая Себя, Бог открывает сокровенные желания людей; приняв на Себя тело, Он становится подверженным смерти; приняв смерть тела, Он неприступной силой избавляет смертных от смерти. Смирение Сына и Его «облечение» в страдания — это призыв к смирению и принятию страданий, чтобы сокрытая слава Сына стала «облечением» для претерпевших верных. При сотворении Адам и Ева (т. е. человечество) были облечены в одеяние славы (или света), однако они лишились его в грехопадении. После этого цель Бога по отношению к человечеству состояла в том, чтобы снова облечь его в это одеяние славы, и т. о. в процессе Самооткровения Божественное Слово «надевает на себя человеческие свойства» (*šmāhē* — букв. имена) в ВЗ и затем, в воплощении Оно «облекается телом» (*lbeš pagrā*). Е. С. неоднократно подчеркивает, что это снисхождение Бога не должно быть истолковано превратно, путем букв. понимания таких выражений (см.: Мадраши о рае. 11; О вере. 31). Столь же многогранным является используемый Е. С. образ «вселения» Бога в человечество или «обитания» в нем. Он восхваляет Обитавшего во чреве и Образовавшего в нем Себе совершенный храм, чтобы обитать в нем, престол, чтобы восседать на нем, одеяние, чтобы им украсить себя, и оружие, чтобы победить им (О Рождестве. 2). Е. С. призывает стремиться к непорочности, чтобы стать обиталищем Бога; во чреве, говорит он, Святой пребывал телесно, в душе Он пребывает духовно (О Рождестве. 3).

Антитеза первого и последнего Адамов (ср.: 1 Кор 15. 45), т. е. сотворенного человека и Христа, имеет в богословии Е. С. параллель в виде противопоставления Евы и Девы Марии. Е. С. подчеркивает мудрость ответов Девы Марии арх. Гавриилу при Благовещении в противопоставлении их неразумным ответам Евы змею. Само внимание изрекаемым словам предстает в богословском видении Е. С. как один из самых важных моментов во совершении спасения. Как через слух Евы смерть вошла и разлилась в мире, говорит он, так через слух Марии вошла и разлилась жизнь (О Церкви. 49. 7).

Противопоставлению первого Адама и последнего Адама-Христа в богословии Е. С. соответствует сопо-





ставление изначального и конечного райского состояний. В Гимнах о рае Е. С. показывает, что возвращение человека в утраченный им рай — это цель домостроительства спасения. Но если в изначальном райском состоянии бессмертие предложено Адаму как возможность, то в конечном, эсхатологическом райском состоянии вечную жизнь через единение с Богом Е. С. описывает как свершение. Т. о., спасительный подвиг Христа дарует человеку не только возвращение в состояние Адама, но и исполнение того, к чему Адам был призван (О Церкви. 51. 8).

Богословие Креста у Е. С. пронизано сознанием того, что откровение Бога является откровением неисчерпаемой Тайны, что Он не утрачивает ничего, принимая на Себя человечество. Богословское видение Креста Е. С. связывает с видением младенчества Христа: как Его сила не изнемогла, когда немощна была Его плоть во чреве, так не истощилась сила Его и на древе, когда истощилась на древе плоть; как незримо все совершала воля Его, когда Он пребывал во чреве, так Его сила двигала всем творением, когда висел Он на Кресте.

Принятие страдания (*'ulsānā*) и через это уподобление Христу у Е. С. связано с др. уподоблением через единение (*iḥidāyūtā*), в котором подвижник уподобляется Христу, Единородному Сыну (*iḥidāyā* — букв. Единственному), посредством посланничества Которого, страданий и схождения во ад мир обретает спасение. Единение для Е. С. — это средство к внутреннему единению, целостности (целомудрию). Подвижник, принявший страдания, сострадает страждущему миру и плачет о себе и о нем, с чем связано еще одно сир. наименование инока — печальник (*'aḥilā* — букв. плачущий, оплакивающий). Темы девства (*bṭulūyā*), целомудрия и подвижничества пронизывают все богословские рассуждения Е. С. Образ инока-подвижника (*iḥidāyā*) многогранен. Принимая ангельский образ бытия через безбрачие (именуемое по-сирийски *qadiṣūyā* — «святость»), подвижник в конечном счете, по мысли Е. С., обретает сверхангельское достоинство, поскольку он достигает святости через многотрудное боре-ние, тогда как бесплотные силы приняли славный образ бытия как дар. Тип аскетического делания, предста-

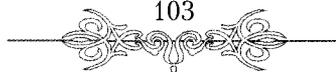
вителем к-рого является Е. С., в большей мере был ориентирован на уединение, нежели на общежитие. Монашество в виде общежития стало складываться в Сирии в тот период, когда Е. С. переселился в Эдессу, т. е. в конце его жизни. В богословском же осмыслении аскетического делания Е. С. доминируют мотивы уединения и внутреннего единения, характерные для подвижников из круга «сыновей Завета», свидетелем к-рого был также предшественник Е. С. в традиции сир. богословия Афраат, Персидский Мудрец.

Посредством таинств Крещения и Евхаристии (собственно *rā'zē*) даруются средства, с помощью к-рых человечество может восстановить утраченную «ризу славы». При крещении каждый христианин надевает на себя эту «ризу славы» потенциально, но при конце мира праведники (те, кто сохранили свои одежды крещения незапятнанными) увидят себя на самом деле облеченными в эти ризы.

В рассуждениях о Евхаристии Е. С. продолжает развивать тему видимого — невидимого. Евхаристия, говорит он, являет Христа, Который ныне сокрыт от глаз мира. Видеть Христа возможно только очами веры, духовно — в этом парадоксальность литургии (*qurbānā*). Самого Христа и Его евхаристические Тело и Кровь Е. С. называет «лекарством жизни (*sam ḥayyē*), сошедшим свыше». Исцеление человечества мыслится Е. С. как вселенское деяние Спасителя, обнимающее все роды, уже в Рождестве прозревает исцеление прародителей; Ева возрадуется в царстве мертвых, говорит Е. С., ибо Сын ее дщери, Девы Марии, сошел к нам как Лекарство жизни, чтобы оживить праматерь Своей Матери (О Рождестве. 13. 2). В св. Тайнах Евхаристии продолжает совершаться таинство исцеления человечества. Дарование Тела и Крови в богословии Е. С. связано символически со всеми др. спасительными деяниями Христа. Так, Крест он видит как раздавливание «винограда милости», результатом к-рого становится дарование «лекарства жизни» народам (О девстве. 31. 3). В евхаристическом символизме Е. С. присутствует и образ Христа как истинного Пасхального Агнца, данного в пищу народу Божию. Слово «осенение», фигурирующее в евангельском рассказе о Благовещении, где говорится об

осенении Девы Марии Св. Духом, в сир. языке связано с образностью брачного чертога; эту связь Е. С. проводит в комментарии на Диатесарон и в рассуждениях об образности Евхаристии. Подобная аналогия проводится также и между пребыванием Христа во чреве Девы Марии и Его пребыванием в евхаристических дарах (О Воскресении. 4. 10; О Рождестве. 3. 20). В евхаристической образности Е. С. используется и образ «огня божества», столь значимый в других аспектах его богословия: Дух святости, говорит Е. С., в Хлебе, и Огонь — в Вине (О вере. 10. 8). В том же контексте он говорит об «Огне милости, ставшем животворящей жертвой для нас» (О вере. 10. 13). С богословским осмыслением Евхаристии у Е. С. связана также антитеза единого и множественного: Единый Христос предстает как множественный в Евхаристии и Церкви, и в то же время множественность Евхаристии и Церкви восходят к Единству Христа.

Тема Церкви в богословии Е. С. представлена не только в евхаристическом контексте, но также развита эсхатологически, что обнаруживает преемственность образности иудео-христ. мысли и мысли Е. С. Эта эсхатологичность проявляется в отождествлении Церкви с Царством (*malkūtā*), к-рое грядет, но к-рое уже есть. Соединение тем Церкви и Царства развивается у Е. С. в еще одну пару антитез: Церкви Христовой и христ. царства, с одной стороны, и христ. царства и царства языческого — с другой. Эти темы разворачиваются Е. С. в эсхатологическом контексте, что наиболее рельефно представлено в его цикле против Юлиана Отступника. Е. С. использует 2 сходных по значению термина: *denhā* — восход, воссияние и *semhā* — сияние, блистание, чтобы показать связь «воссияния» Христа в Его Рождестве и «воссияния» истины христианства через торжество христ. царства. Как Единый Христос являет откровение Единого Бога, так единоначальный кесарь своей властью разрушает всякое многобожие и единством царства упраздняет противоборство. Внутри торжествующего христ. царства Е. С. также видит антитезу: жесткости царской власти и законов он противопоставляет умягчающее сердца и сострадающее священство. Е. С. продолжает ход мысли также с использованием антитезы: священство



умягчает сердца, но утверждает веру, противостоя лжеучению. Полной противоположностью твердости в вере является язычество, и его возрождение, по мысли Е. С., ведет к разрушению царства и вселенскому хаосу. Поэтому подъем язычества и антихрист. направленность деятельности имп. Юлиана Отступника обличается Е. С. в эсхатологических образах.

Мысль Е. С. отвергает намеренную систематизацию, и даже систематическое изложение его богословия несет в себе опасность придания ей несвойственных форм. В одном и том же произведении Е. С. может касаться разнообразных тем, и их глубокая взаимосвязанность становится все более очевидной по мере осознания читающим своеобразия его богословского языка. Его целью можно считать создание образов и связей между ними, лишь указывающих на реальность, описание к-рой лежит за пределами способностей человеческого языка и мысли.

Н. Н. Селезнев, С. Брок

Гимнография. Основной датой памяти Е. С. в источниках, связанных с иерусалимским богослужением, является 1 февр. В древнем иерусалимском Лекционарии VII–VIII вв., сохранившемся в груз. переводе, память Е. С. отмечается с памятью прор. Анны, приводятся стихи из Пс 114, чтения — Апостол Рим 10. 12–20, Евангелие Мф 12. 38–42 (*Tarchnischvili*. Grand Lectionnaire. Т. 1. [Pars. 1.] P. 35; [Pars. 2.] P. 34). Последование Е. С. 1 февр. встречается в груз. Минеях более позднего времени (*Garrite G.* Le calendrier palestino-georgien du Sinaiticus 34 (X^e siècle). Врх., 1958. P. 48, 148; *Marr H. Я.* Описание груз. рукописей Синайского мон-ря. М.; Л., 1940. С. 137). В *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. (*Matteos*. Турисоп. Т. 1. P. 214) память Е. С. отмечается 28 янв.; последование Е. С. включает тропарь 1-го гласа Μετανοίας θεμέλιος (Покаяния основание), прочее последование берется с 20 янв. (прокимен из Пс 63, Апостол 2 Кор 4. 6–10, аллилуиарий со стихом из Пс 91, Евангелие Мф 11. 27–30, причастен Пс 111. 6b).

Согласно *Студийско-Алексиевскому Типикону* 1034 г., отражающему самую раннюю сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря (*Пентковский*. Типикон. С. 325), 28 янв. в честь Е. С. исполняется самогласен на стиховне вечерни; других богослужебных особенностей не отмечено.

Согласно *Евергетидскому Типикону* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 401), последование Е. С. включает отпустительный тропарь Ταῖς τῶν δακρύων σου ῥοαῖς (Слезы твои текут реками); утренняя совершается с пением «Бог Господь»,

канон Е. С. поется на 6. В честь Е. С. поются, кроме обязательного цикла стихир на «Господи, воззвах», еще 2 стихир (на стиховне вечерни и утрени). На литургии указаны прокимен из Пс 149, аллилуиарий со стихом из Пс 111, причастен Пс 111. 6b; чтения — только дня.

В *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Arranz*. Турисоп. P. 114) в день памяти Е. С. также назначается служба с «Бог Господь»; последование Е. С. по составу в целом совпадает с приведенным в *Евергетидском Типиконе*.

Согласно различным редакциям *Иерусалимского устава*, в день памяти Е. С. предполагается совершение службы с «Бог Господь», стихир и канон Е. поются на 6, указываются 3 самогласна. На литургии назначается общая служба преподобным (прокимен со стихом из Пс 115, Апостол Гал 5. 22 — 6. 2, аллилуиарий со стихом из Пс 111, Мф 11. 27–30, причастен Пс 111. 6b). С XVI в. в рус. Типиконах 28 янв. отмечалось знаком «3 красные точки в полукруге» (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*), однако в первопечатном издании (М., 1610) цвет знака был исправлен на черный, что сохраняется и в совр. изданиях богослужебных книг. В изданиях рус. Типикона 1610 и 1641 гг., а также в нек-рых рукописях кон. XVI — нач. XVII в. приводится 2-й тропарь Е. С. 8-го гласа *Изо ѱсть твоихъ свѣтозарна стрѣла*.

Последование Е. С., содержащееся в совр. богослужебных книгах, включает в себя: отпустительный тропарь плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа Ταῖς τῶν δακρύων σου ῥοαῖς (Слезы твои текут реками); кондак 2-го гласа на подобен «Вышних ища» τὴν ὄραν ὅει προβλέπων τῆς ἐτάσεως (Часть присн увида сѣда); с икосом; канон, составленный гимнографом Феофаном, плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа, с акростихом Ἐφραίμ ἑραρίρω τὸν νοτὸν Εὐφράτην. Θεοφάνους (Ефрема чествѣю, ѱмного ἐνφράта. Феофаново), ирмос: Ὡς ἐν ἡλεῖρω (Ийк по сѣхѣ); нач.: Εὐφραντικῆ ἐλομβρία σὼν προσευχῶν (Евфратскимъ вѣдрѣнемъ твоиѣхъ молитвѣ); цикл стихир-подобнов; 3 самогласна; седален; светилен.

По рукописям известны песнопения Е. С., не вошедшие в совр. издания богослужебных книг: анонимный канон 2-го гласа, без акростиха, ирмос: Δεῦτε, λαοί (Градѣте, мѣдѣте); нач.: Τῶν μοναστῶν δεῦτε τὰ πλήθη (Монахов, придите, множества) (Тоцеῖον. Σ. 159); кондак 2-го гласа Ἐκλογῆς δεδεγμένους (Избрания получивший) с икосом; дополнительные икосы (*Амфилохий*. Кондакарий. С. 98).

А. А. Лукашевич

Иконография. Изображения Е. С. были широко распространены в визант., балканском и древнерус. искусстве. Особенности его внешнего облика определились достаточно рано; в наиболее древних из сохранившихся памятников Е. С. предстает седовласым старцем с большими залысинами на лбу, впалыми щеками,



Прп. Ефрем Сирий.
Роспись ц. Успения Пресв. Богородицы
мон-ря Трескавец, Македония.
Между 1334 и 1343 гг.

с короткой, редкой, раздвоенной бородой, оставляющей открытым подбородок. В Ерминии иером. Дионисия Фурнографита (ок. 1730–1733) в разделе «Преподобные отцы наши отшельники» он описан как «старец с редкой бородой, в куколе, говорит: дерзновение, со смешом смешанное, легко ниспровергает душу» (Ерминия ДФ. М., 1993^о. Ч. 3. § 13. № 37). В раннее время Е. С. преимущественно изображался в монашеской мантии с непокрытой головой (в зап. части наоса кафоликона мон-ря Осиеос Лукас, Греция (30-е гг. XI в.); в нартексе кафоликона Неа-Мони на Хиосе (1049–1055); в ц. Успения мон-ря Трескавец, Македония (между 1334 и 1343); в ц. Христа Пантократора мон-ря Дечаны, Косово и Метохия (1348)), в посл. утвердился тип изображения с куколом на голове. В левой руке Е. С. нередко держит свиток, правая — в жесте благословения. Иногда вместо свитка в его в руках книга, напр., один из ранних известных образов Е. С., представленный на створке триптиха с изображениями ап. Фаддея, преподобных Павла Фивейского и Антония Великого, царя Авгаря, свт. Василия Великого (сер. X в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае). В росписи ц. Асину (Панагии Форвиотиссы) близ Никитари, Кипр (1105/6) Е. С. изображен с крестом в руке. В куколе, со свитком и с посохом Е. С. изображен в пареклисионе св. Архангелов собора мон-ря св. Иоанна Предтечи в Серрах (Сересе), Греция (1634).

Среди ранних памятников — образ Е. С. на миниатюрах Минология Василия II (Vat. gr. 1613. P. 354, 976–1025 гг., К-поль), Лондонской (Феодоровской) псалтири (Lond. Brit. Lib. Add. 19352. Fol. 97r, 1066 г.) и в рукописи XI в., где святой представлен вместе с сир. поэтом Иаковом Саругским (Дамаск, Патриархия Сиро-яковитской Церкви).



В визант. время изображение Е. С. входило в состав храмовых декораций — обычно его образ находился среди преподобных в зап. части наоса или в нартексе. Известны изображения святого в вост. части (роспись каппадокийских храмов — ц. Цистерны близ Авджылар, 1-я пол. XI в.; ц. № 29а в Гёреме, 1-я пол. XI в.) и в центральном пространстве храма (фреска ц. Пантелеимона в Нерези близ Скопье, 1164). В Каппадокии помимо названных памятников образ Е. С. сохранился в Нов. Токалы-килисе (кон. X в.); в Ала-килисе в Белисырме (XI в.); в ц. св. Апостолов в Эрдемли (XIII в.).

Со 2-й пол. XI в. наиболее распространенным становится изображение Е. С. с куколом на голове. В куколе, коричневой монашеской мантии, с раскрытым свитком в левой руке он представлен в костнице Бачковского (Петрицонского) мон-ря (кон. XI — нач. XII в.); в алтаре церкви мон-ря прп. Неофита на о-ве Кипр (ок. 1183); Боянской ц. (1259). В соборе мон-ря Милешева фигура Е. С. на одной из лопаток стен, разделяющих композицию «Страшный Суд», распознается по надписи на свитке; предположительно Е. С. изображен в росписи ц. Св. Троицы мон-ря Сопочани (1263–1268); ц. прп. Ахиллия Ларисского в Арилье, Сербия (1296); ц. ап. Петра в Расе, Сербия (посл. четв. XIII в.); ц. свт. Николая Орфаноса в Фессалонике (1309–1319); ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония (1317–1318); ц. св. Таксиархов (архангелов Михаила и Гавриила) в Кастории, Греция (1359); трапезной Протата на Афоне (нач. XIV в.); церкви мон-ря Нова-Павлица в Брвенике, Сербия (1381–1389); в нартексе ц. Св. Троицы мон-ря Козия, Румыния (1386–1390); собора Нямецкого Вознесенского мон-ря, Румыния (1497).

В иконописи изображения Е. С. известны в основном в составе избранных

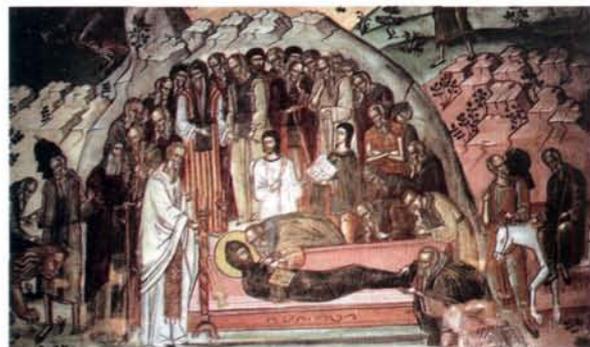
(1654)) получила распространение сцена успения Е. С. Истоки этой иконографии — в к-польской живописи XIV–XV вв. Одно из таких произведений описано в экфрасисе 1-й пол. XV в., приписываемом Марку или Иоанну Евгенику. Эта сцена встречается в минологиях среди иллюстраций текста Жития Е. С.: миниатюры Минология 1327–1340 гг. (Vodl. Oхop. Fol. 1, 26r). Один из ранних памятников, представляющий развернутый вариант этой иконографии, — образ 1457 г. (?) (Византийский музей в Афинах). На иконе изображен лежащий на погребальном ложе Е. С. в окружении монахов; над ложем — образ Богоматери; вокруг, на пейзажном фоне, — сцены монашеских трудов, вдали — столпник на колонне, к-рому подают еду. Помимо иконописи («Успение прп. Ефрема Сирина», сер. XV в., Иверский мон-рь на Афоне; «Успение прп. Ефрема Сирина», 1-я пол. XV в., К-польская Патриархия) нередко встречается в храмовой стенописи, получая особую популярность в поствизант. время: собор мон-ря Йошаница, Сербия (кон. XIV в.); мон-рь Анапавса во имя свт. Николая в Метеорах (1527, мастер Феофан Критский); экзонартекс мон-ря Дохиар на Афоне (1568), и др.

В древнерус. искусстве утвердилась иконография Е. С., представляющая его аскетом со впальми щеками и редкой бородой, в темном монашеском плаще и куколе. Отсутствие надписей не всегда позволяет уверенно идентифицировать образ святого в ранних памятниках; предположительно он есть в новгородских церквях: в нартексе Николо-Дворищенского собора (1117–1136); в Троицком приделе ц. Преображения Господня (1378); в ц. вмч. Феодора Стратилата на Ручью (80–90-е гг. XIV в.); в ц. Рождества Христова на Красном поле (90-е гг. XIV в.).

Среди памятников иконописи с образом Е. С. — двусторонняя икона-святцы (2-я пол. XVI в., НГОМЗ), на которой Е. С. (в белом куколе и со свитком) представлен с преподобными

Успение прп. Ефрема Сирина. Роспись экзонартекса кафедрального мон-ря Дохиар, Афон. 1568 г.

Феодором Студитом и Феодосием Великим; «Прп. Ефрем Сирина в молении Св. Троице, с преподобными



святых и на минейных иконах: триптих (нач. XIV в.) и «Большой Деисус, со святыми» (2-я пол. XV в.) из мон-ря вмч. Екатерины на Синае.

В поствизант. период наряду с изображением Е. С. среди монашеских образов (росписи собора Каламбаки, Греция (XVI в.); мон-ря Ксенофонт на Афоне (1633–1654); мон-ря Хурези, Румыния

карим Унженским и Иаковом Железоборовским на полях» (Кострома, 20-е гг. XVII в., из ц. во имя прп. Ефрема Сирина в с. Ефреме (Ширь), КГОХМ); «Богоматерь Владимирская, с избранными святыми» (сер. XVII в., ГВСМЗ).

Образ Е. С. встречается в храмовых росписях XVII в., в частности в ростовских церквях: Воскресения (70-е гг.

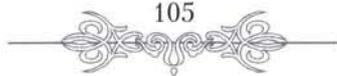
XVII в.); Спаса на Сенях (1675); Иоанна Богослова (1683).

Лит.: *Мауродинов Н.* Боянская църква. София, 1943. С. 28; *Martin J.* The Death of Ephraim in Byzantine and Early Italian Painting // *The Art Bull.* N. Y., 1951. Vol. 33. P. 217–225; *Sotiriou G. A., Sotiriou M. G.* Icones du Mont Sinai. Athènes, 1958. Vol. 2. Pl. 62, 77; *Hemmerdinger-Iliadou D.* Les données archéologiques dans la version grecque des sermons de St. Ephrem le Syrien // *Cah. Arch.* 1962. Vol. 13. P. 29–37; *Leroy J.* Les manuscrits syriaques à peintures conservés dans les bibliothèques d'Europe et de l'Orient. P., 1964. Vol. 1. P. 234–241; Vol. 2. P. 61; *Der Nersessian S.* L'illustration des Psautiers grecs du Moyen-âge: Londres, Add. 19. 352. P., 1970. Pl. 113; *Mujowah.* Менолог. С. 205, 277–279, 308, 333; *Weitzmann K., Forsyth G. H.* The Monastery of St. Catherine at Mount Sinai: The Icons. Princeton (N. Y.), 1976. Fig. 58; *Mouriki D.* The Mosaics of Nea Moni on Chios. Athens, 1985. Vol. 2. Pl. 74; *Лифшиц Л. И.* Монументальная живопись Новгорода XIV–XV вв. М., 1987. С. 508. Ил. 287, 339; *Jolivet-Lévy C.* Les églises byzantines de Cappadoce: Le Programme iconographique de l'abside et de ses abords. P., 1991. P. 81, 105, 274; *Petković S.* The Lives of Hermits in the Wall Painting of the Katholikon of the Monastery at Jošanica // *Byzantine East, Latin West: Art-Hist. Stud. in Honor of K. Weitzmann.* Princeton (N. Y.), 1995. P. 289–295; Уральская икона. Екатеринбург, 1998. Кат. 369; *Acheimastou-Potamianou M.* Icons of the Byzantine Museum of Athens. Athens, 1998. Cat. 31. P. 114–117; *Джурич В.* Византийские фрески: Средневеков. Сербия, Далмация, слав. Македония. М., 2000. С. 125; *Комашко Н. И., Каткова С. С.* Костромская икона XIII–XIX вв.: Свод рус. иконописи. М., 2004. Кат. 59; *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.

Н. В. Герасименко

ЕФРÉM ТРÉБЕС (80–90-е гг. XV в. — ок. 1512), мон., иконописец, миниатюрист, книжный писец. Принадлежал к кругу книжника и писца 2-й пол. XV в. *Евфросина*, инока Кириллова Белозерского мон-ря. С кон. XV в. Е. Т., вероятно, занимался описью книжного собрания мон-ря (*Лурье Я. С.* Литературная и культ.-просвет. деятельность Евфросина в кон. XV в. // ТОДРЛ. 1961. Т. 17. С. 141), принимал участие в земельных разделах Феррапонтова монастыря (АСЭИ. 1952. № 100, 149, 187, 289, 290, 334; *Соловьева.* 1989. С. 271). В братском синодике прозвище Требес не встречается, имя Ефрем между 18 сент. 1511 и 9 нояб. 1514 г. упоминается дважды, 1 раз рядом с Евфросином.

Сохранились 3 произведения Е. Т., которые имеют подписи-автографы, сделанные схожим почерком. Это 2 миниатюры в рукописном сборнике, составленном Евфросином и принадлежавшем ему (90-е гг. XV в., РНБ. КБ № 11/1088): в тексте

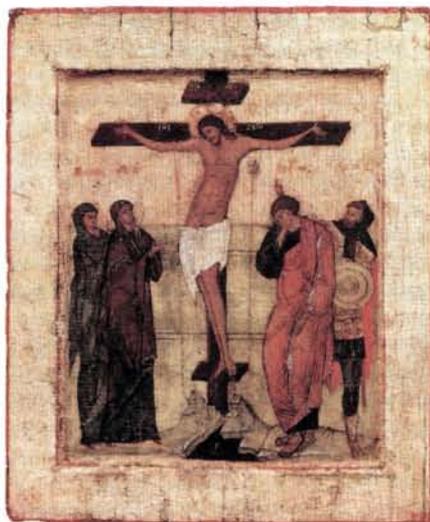


«Александрии» — образ царя Александра Македонского (Л. 19 об., с датой 20 окт. 7000 (1491) г., именами мастера и владельца), в «Сказании о Соломоне и Китоврасе» — Китовраса (Л. 127 об.), а также икона — «Распятие Господне» (ГРМ), вложенная Е. Т. 29 авг. 7020 (1512) г. в ц. вмч. Никиты (позднее Никитский мон-рь на р. Шексне в окрестностях Кириллова Белозерского мон-ря) «своей души на поминок». Из переписанных Е. Т. рукописей известен синаксарь, созданный в 1486–1489 гг. «по благословению... игумена Венедикта в обители Пр(е)чистые Кириллове монастыри» (РНБ. Кир.-Бел. № 56/1295. Л. 1 об.).

И. Д. Соловьёва исследовала автографы Е. Т. и сравнила художественную манеру исполненных им миниатюр с иконами. Авторские надписи свидетельствуют, что Е. Т. считал себя прежде всего иконописцем, «изуграфом» (запись на синаксаре — Там же). Подпись к миниатюре с изображением царя Александра Македонского в сборнике Евфросина имеет пояснение, что «сии Александр написан быс(ть) Ефремом Ефросину». Вкладом на помин души Е. Т. выбрал икону «своего писма».

Миниатюры Е. Т. свидетельствуют о его осведомленности о том, какой должна быть иконография правителя, что, возможно, обусловлено столетними связями мастера (Попов. 1975. С. 44). Это отвечало и кругу интересов Евфросина. Он составил сборник произведений, персонажи которых воплощали идеальное сочетание мудрости, силы и власти. Александр Македонский был представлен Е. Т. в виде юного царя на престоле, на фоне 2 зданий, соединенных переброшенным велумом — архитектурная деталь, традиционно используемая в иконографии евангельских сюжетов. С темой власти связан и нетрадиционно представленный Е. Т. апокрифический образ Китовраса, человека с телом крылатого коня, в богатых одеждах и царском венце: спокойно стоящий Китоврас, обернувшись в сторону, левой рукой обнажает горизонтально расположенный меч. Неканонический характер фигуры подчеркнут отсутствием обрамления, архитектурного задника или рамки.

Сохранность иконы «Распятие Господне» была плохой уже при поступлении ее в 1913 г. в музей им. имп. Александра III (ныне ГРМ).



Распятие.
Икона. 1512 г.
Иконописец Ефрем Требес (ГРМ)

Икона в размер малой пядницы (25,7×21,5 см) неоднократно поновлялась, что свидетельствует о долгом бытовании и почитательном, бережном отношении. Утрачены золото фона, лузга, некие детали написаны заново: копье и трость у основания Креста, правая нога Христа, кисть поднятой руки св. Лонгина, надписи. Многочисленность записей и тонировок, сделанных в разное время, потертость красочного слоя затрудняют восприятие первоначального облика иконы. Однако анализ композиции и иконографии сохранившихся фрагментов свидетельствует о высоком уровне и об актуальном характере творчества Е. Т.

Изначальная принадлежность Е. Т. к числу мастеров столичной выучки сомнительна. Его рисунок не лишен таких погрешностей, как несоответствие в масштабах и неустойчивость в расположении на плоскости сидящей (в миниатюре с царем Александром Македонским) или стоящей фигуры (напр., скорбящего ап. Иоанна Богослова). Возможно, благодаря обстоятельствам и таланту Е. Т. вошел в круг интеллектуальной и творческой элиты Московской Руси кон. XV в., прежде всего книжников и художников, работавших в Кирилловом Белозерском мон-ре и его окрестностях. Извод Распятия на иконе Е. Т. близок к изводу иконы из Павлова Обнорского мон-ря работы Дионисия (1499/1500, ГТГ) и иконы из Кириллова Белозерского мон-ря (1497, КБМЗ), к изводам столичных произведений, повторяющих извод

праздничных икон Благовещенского собора Московского Кремля и Троицкого собора Троице-Сергиева мон-ря, созданных мастерами круга прп. Андрея Рублёва в нач. XV в. Плавные линии контуров, удлинённые пропорции фигур, ракурсы, передающие эмоциональную наполненность (поднятая к Сыну голова Богоматери) сближают стиль Е. Т. с манерой Дионисия. Е. Т. выбрал наиболее лаконичный вариант (нет изображений церкви и синагоги, плачущих ангелов). Компактное, неглубокое пространство, в к-рое гармонически вписаны фигуры, подчеркнута прямой линией стены, расположенной на уровне ликов, что гораздо выше, чем в др. произведениях того же извода. Простоте композиционного построения соответствует колорит иконы, складывающийся из оттенков зеленого, коричневой охры с яркой киноварью.

Лит.: Лихачев Н. П. Мат-лы для истории рус. иконописания: Атлас. СПб., 1906. Ч. 2. Табл. CCCLXXI. № 743, 744; Каргер М. К. Мат-лы для словаря рус. иконописцев // Мат-лы по рус. искусству. Л., 1928. Т. 1. С. 113, 118, 135. Ил. 2; Попов Г. В. Живопись и миниатюра Москвы сер. XV — нач. XVI в. М., 1975; Дионисий и искусство Москвы XV—XVI ст.: Кат. Л., 1981. Табл. 58; Соловьёва И. Д. Книжник и иконописец Ефрем — современник Евфросина // ТОДРЛ. 1989. Т. 42. С. 268–279; Из кол. Н. П. Лихачева: Кат. выст. СПб., 1993. № 360. С. 151–152; Смирнова Э. С. Лицевые рукописи Вел. Новгорода: XV в. М., 1994. С. 166–167. Кочетков. Словарь иконописцев. 2003. С. 659.

ЕФРЁМ ФИЛÓСОФ [груз. ეფრემ ფილოსოფოსი], прп. Грузинской Православной Церкви — см. *Ефрем Мцире*.

ЕЦИОН-ГАВЕР [евр. עִצְיוֹן גֶּבֶר, 'eṣyōn geber], ветхозаветный город-порт в сев. части Акабского зал. Красного м., на границе между Др. Израилем и Идумеей. Традиционно отождествляется с Телль-эль-Хелейфе, древней крепостью, расположенной между совр. городами Акабой (Иордания) и Элатом (Эйлатом) (Израиль). Вероятно, Е.-Г. означает «хребет мужчины», но точная этимология неизвестна. Возможна тесная связь или тождественность топонима Е.-Г. с древним Елафом (3 Цар 9. 26; 2 Пар 8. 17). Упоминается в Свящ. Писании как один из последних станов израильян во время их странствования по пустыне (Числ 33. 35–36; Втор 2. 8). Впосл. о Е.-Г. говорится как о верфи и торговом порте царя Соломона, откуда в Африку и Ара-



вию отправлялись торговые экспедиции, снаряженные царем вместе с Хирамом, царем Тира. Подданные Соломона в сопровождении финиких корабельщиков, хорошо «знающих море» (3 Цар 9. 27), уходили в плавание из Е.-Г. и, достигая Фарсиса и страны Офир, возвращались, привозя с собой «великое множество красного дерева и драгоценных камней» (3 Цар 10. 11), «золото и серебро, и слоновую кость, и обезьян, и павлинов» (3 Цар 10. 22).

После распада державы Давида и Соломона сев. часть побережья Красного м. становится ареной постоянной борьбы между израильтянами и идумеями. Об этом свидетельствуют надписи на обоих языках и многочисленные археологические находки в р-не побережья Акабского зал., в частности фрагменты гончарной посуды иудейского производства и лепная идумейская керамика. Во времена правления иудейского царя Иосафата (ок. 870–848 гг. до Р. Х.) была предпринята неудачная попытка вновь превратить Е.-Г. в крупный морской порт (3 Цар 22. 48; 2 Пар 20. 36–37).

В 1933 г. Ф. Франк отождествил Е.-Г. с небольшим холмом Телль-эль-Хелейфе, располагающимся в 500 м к северу от Акабского зал. Масштабные археологические раскопки, проводившиеся в 1938–1940 гг. амер. исследователем Н. Глюком, выявили следы укрепленного поселения, древнейший слой которого был датирован X в. до Р. Х. Была обнаружена небольшая толстостенная квадратная в плане крепость, окруженная казематной стеной, к-рая характерна для мн. построек времен Единого царства (Мегида, Асор, Гезер). Строительным материалом служили сырцовые кирпичи. Более поздний слой, видимо относящийся к VIII–V вв. до Р. Х., представлял собой укрепленное поселение с мощными стенами, сложенными из сырца, и двойными воротами, обращенными на юг, к морю. По версии археологов, здесь мог находиться крупный центр по переработке медной руды, доставлявшейся из месторождений в долине Араба и на Синайском п-ове. Впосл. после интенсивного исследования медных копей и металлургического производства региона эти предположения были опровергнуты (см., напр.: *Kennyon K. M. Archaeology in the Holy Land. L., N. Y., 1979*⁴. P. 254). Видимо, укрепленное

поселение служило важным адм. центром, где морской путь пересекся с сухопутными торговыми дорогами, ведущими из Аравии к Средиземноморскому побережью. На складах Телль-эль-Хелейфе могли храниться товары, пришедшие по морю или готовящиеся к погрузке. Важнейшей находкой этого слоя следует считать перстень-печатка с царским именем Иоафам VIII в. до Р. Х. На каменной печати изображено рогатое животное и бронзовый слиток.

В годы правления иудейского царя Ахаза (ок. 735–715 гг. до Р. Х.), сына Иоафата, Иудея окончательно утратила власть над Идумеей и лишилась выхода к Красному м. О временах идумейского правления свидетельствуют обнаруженные археологами тарные сосуды с оттиском печати: «Косанелю, слуге царскому». Вероятно, Косанель был важным чиновником при дворе идумейского царя. Вавилонское завоевание положило конец идумейскому правлению на акабском побережье. Позднейшие находки в Телль-эль-Хелейфе свидетельствуют об интенсивных торговых связях с Аравией и эгейским миром. Археологами было обнаружено неск. остраконов с араб. и финиких хозяйственными записями, сосуды, предназначенные для хранения и транспортировки специй и благовоний, многочисленные образцы греч. черно-лаковой керамики V–IV вв. до Р. Х.

В наст. время выводы по результатам раскопок в Телль-эль-Хелейфе подвергнуты серьезному пересмотру. Наиболее полный критический анализ работы экспедиции Глюка был выполнен в нач. 90-х гг. XX в. Г. Пратико. Совр. исследователи справедливо указывают на небрежность Глюка в сборе и документировании материальных свидетельств, на избирательность в сборе керамических образцов, являющихся основой всякой археологической датировки. Так, древнейший слой поселения в Телль-эль-Хелейфе, отнесенный Глюком ко времени правления царя Соломона, представлен исключительно образцами лепной керамики, происходящей из пустыни Негев. Образцы сосудов иудейского гончарного производства, позволяющие точно датировать слой, не были сохранены экспедицией. Сравнительный архитектурный анализ древнейших построек Телль-эль-Хе-

лейфе и крепостей периода Единого царства, обнаруженных в пустыне Негев, также заставляет усомниться в выводах Глюка. Древнейший слой поселения в Телль-эль-Хелейфе не может быть отнесен ко времени существования Единого царства. 3 следующие фазы, выделенные Глюком, объединяются совр. исследователями в единый период непрерывного существования поселения с VIII до IV в. до Р. Х. Однако главным аргументом против идентификации Телль-эль-Хелейфе с Е.-Г. остается отсутствие порта. В результате раскопок и археологической разведки, в т. ч. и подводной, не было обнаружено ни следов гавани, ни к.-л. признаков человеческой деятельности, связанной с мореплаванием. Песчаное дно этой мелководной части Акабского зал. не позволяло кораблям подходить близко к берегу. Выдвинуто неск. новых предположений по идентификации библейского Е.-Г. На основании того что в древности сев. оконечность Акабского зал. была выше, чем в наст. время, ряд ученых полагает, что Е.-Г. находился в районе источника Айн-эль-Гудьян, в 15 км севернее залива. Возможно, библейский порт следует искать на месте совр. г. Акаба или на небольшом о-ве Фираун, располагающемся в 15 км к югу, в егип. территориальных водах. Скалистый гранитный остров неподалеку от побережья, представляющий собой единственную удобную естественную гавань на севере Акабского зал., судя по результатам археологической разведки, использовался мореплавателями с эпохи поздней бронзы до средних веков. Согласно гипотезе, выдвинутой исследователем древнего судоходства А. Флиндером, обнаруженный экспедицией Глюка холм Телль-эль-Хелейфе следует идентифицировать с библейским Елафом, а Фираун — с Е.-Г.

Лит.: *Glueck N. Rivers in the Desert: The Exploration of the Negev. L., 1959; idem. Ezion-Geber // BiblArch. 1965. Vol. 28/3. P. 70–87; Rothenberg B. Ancient Copper Industries in the Western Arabia // PEQ. 1962. Vol. 94. P. 5–67; Flinders A. The Island of Jezirat Fara'un; its Ancient Harbor, Anchorage and Marine Defence Installations // Intern. J. of Nautical Archaeology. L., 1977. Vol. 6. N 2. P. 127–139; idem. Is This Solomon's Seaport? // BAR. 1989. Vol. 15. N 4. P. 30–43; Stieglitz R. Long-distance seafaring in the Ancient Near East // BiblArch. 1984. Vol. 47. N 3. P. 134–142; Pratico G. Nelson Glueck's 1938–1940 Excavations at Tell el-Kheleifeh: A Reappraisal. Atlanta, 1993.*

Я. М. Чехановец





Ж, буква всех алфавитов, основанных на кириллице. В церковнослав. и болг. алфавитах — 7-я по счету, в русском, белорусском, сербском и македонском — 8-я, в украинском — 9-я. Рус. совр. название буквы («жэ») употребляется как существительное среднего рода (прописное Ж). Старослав. и церковнослав. название — «живѣте» представляет собой форму 2-го лица мн. ч. повелительного наклонения глагола «жити».

В древнейших слав. азбучных акростихах Ж соотносится преимущественно с формами глагола «жити», с образованными от него существительными «живот» (жизнь) и реже «житие», «жизнь», а также их производными. Формы глагола «жити» представлены в следующих акростихах: в азбучной молитве свт. *Константина* Преславского «Аз словом сим молюся Богоу»: «Живущим в заповѣдх Ти» (*Степанов*. 1997. С. 421); в молитвах «Аз преже о Господе Боже начинаю вещати»: «Живущи в Боже Божьскими оукрашаются лепотами» (*Демкова, Дробленкова*. 1968. С. 58; ср. также: *Кобяк*. 1987. С. 148; в др. редакции: «Живущии по Боже бесконечно оукраются (sic!) лепотами» — *Петров*. 1894. С. 19); «Аще хощещи мудрости святых»: «Живущим в пьянстве, и во блуде, и во всякой нечистоте» (*Кобяк*. 1987. С. 144); «Аз превечен в Троицы, начала и конца не имьи»: «Живете достойно, заповеди Моя соблюдающе» (Там же. С. 154); «Аз от начала повествую с тобою»: «Живяху бо от Него, сущии безчисленно, грехолюбие наполниша» (*Петров*. 1894. С. 19; в др. редакции: «Живяху бо от Него, безчинно сущее, и в грех впадша, и грехов наполнишася» — *Кобяк*. 1987. С. 149). Существительное «живот» употреблено в молитвах «Аз есмь

свет миру»: «Живот дах всеи твари» (*Кобяк, Поздеева*. 1981. С. 143); «Аз есть всему миру свет» (1-я редакция): «Живот дал все твари»; «Аз есмь Бог»: «Живот дах миру»; «Аз есмь Бог первый»: «Живот во веки»; «Азбука об Адаме»: «Живота оубо раисаго Адам оуже погрешии» (*Демкова, Дробленкова*. 1968. С. 55, 59, 60); «Аз есмь, Израиля, изведыи ты из дому работнаго»: «Живот и силу подах вам» (*Петров*. 1894. С. 20); «Аз ти благодарю Бог»: «Живот вы и грех вашъ отпустих» (*Кобяк*. 1987. С. 153). Прилагательное «животный» встречается в молитве «Аз есмь, Израилю, изведыи ты из дому работы»: «Животную силу подах вы» (Там же. С. 150). Существительное «житие» представлено в молитвах «Аз Тебе припадаю, милостиве»: «Житие бо свое в мраце иждих» (*Соболевский*. 1902. С. 33, 35; ср.: *Кобяк*. 1987. С. 146); «Аз любяи вас и без числа отдаю»: «Житие ваше скверно вещь» (*Петров*. 1894. С. 21, ср.: *Кобяк*. 1987. С. 152); в азбучных стихирах бельского погребения в составе Требника: «Житию ныны и славу погыбающе» (*Загребин*. 1981. С. 76). Слово «жизнь» встречается во 2-й редакции молитвы «Аз есть всему миру свет»: «Жизнь есть всему миру» (*Демкова, Дробленкова*. 1968. С. 56; *Кобяк*. 1987. С. 155). Гораздо реже в акростихах встречаются др. слова на букву Ж. В варианте азбучного стиха «Аз есмь Бог», представленном в серб. Пакрацком сборнике («Книга Агапиевец») сер. XVI в. (Архив ХАЗУ. III а 43), читается «жолчь»: «Жльчы вькоусихъ» (*Мошин*. 1955. С. 81; *Трифуневич*. 1990. С. 14); азбучные стихиры 6-го гласа на предпразднство Богоявления содержат форму от глагола «желати»: «Желее вьждеলেখ, рече, вьзда-

ния моего сам възыскати» (*Јовановић-Ступчевић*. 1981. С. 108).

В рус. и церковнослав. языках Ж обозначает звонкий шипящий звук [ж]: жара, жители, жалость, жертва, животворецъ. После букв, обозначающих согласные звуки, парные по твердости-мягкости, Ж обозначает твердость этих звуков: лжец, утверждать, должникъ, торжество. В рус. языке в позиции перед буквами, обозначающими глухие согласные звуки, и на конце слова Ж обозначает звук [ш]: ложка, муж. В речи нек-рых людей, преимущественно представителей старшего поколения, сочетания «жж», «жд», «зж» произносятся как долгий мягкий [ж']: дрожжи, дожди, ежду и др. В речи остальных на месте сочетаний «жж», «зж» произносится долгий твердый [ж], а на месте сочетания «жд» в слове «дожди» — [жд'].

Начертание буквы Ж в кириллице восходит к преобразованному (стилизованному под греч. унциал) варианту соответствующей глаголической буквы Ѣ. Существует др. т. зр., возводящая кириллическое начертание к монограмме имени Иисуса Христа, к-рая представляет собой кириллическую букву Х, перечеркнутую і («и» десятиричным). Кириллическое начертание Ж интерпретируется и как лигатура, состоящая либо из 3 знаков: з («земля») — і («и» десятиричное) — з («земля», развернутая слева направо), либо из 2 соединенных крестом букв з («земля»), одна из к-рых развернута.

В уставе X–XI вв. буква Ж была симметрична и отличалась приблизительно равным верхней и нижней частями. Она писалась в 3 приема, или взмаха, неск. способами: 1) вертикальная мачта и 2 диагонали, идущие сверху вниз: одна — справа на-



лево, другая — слева направо: **Ж**; 2) вертикальная мачта и 2 дуги, одна вверх, вторая вниз: **Ж**. Симметричное начертание Ж из 3 линий известно в надписи на керамической плитке из Круглой церкви в Преславе X в. и в древнейших памятниках эпиграфики — надписях жупана Димитра 943 г. из Добруджи, царя Самуила 993 г., чергубыля Мостича 976–1001 гг. Подобное начертание содержится в *Саввиной книге*, *Супрасльском сборнике*, *Остромировом Евангелии*, *Изборнике Святослава 1073 г.*, в тексте на новгородской чере кон. X (?) — нач. XI в., найденной в 2000 г., и др. Симметричный вариант из соединения вертикали с 2 дугами представлен в *Хиландарских листках*. Такое же начертание имеется в Битольской надписи царя Иоанна Владислава 1017 г., есть здесь и более небрежные начертания. Некоторая небрежность линий и уклонение от строгой симметрии наблюдаются в поздних почерках XI в.: **Ж Ж**. Относительно симметричное начертание буквы в виде 3 пересекающихся черт сохраняется в ряде южнослав. памятников до XIII в., оно положено в основу серб. канцелярских почерков (ранней скорописи) XIII–XIV вв. Начертание с длинной (выдающейся вверх, вниз или в обе стороны) средней линией распространяется здесь с XIV в. *Берестяные грамоты* уже в XI — 1-й четв. XII в. дают разнообразные варианты начертания буквы (*Зализняк*. 2000. С. 164), в т. ч. несимметричные, фиксируемые в памятниках книгописания лишь значительно позднее.

В кон. XI–XII в. Ж начинают писать в 5 приемов: **ЖЖЖ** (напр., *Архангельское Евангелие* 1092 г., *Галицкое Евангелие* 1144 г. и др.). Такое написание господствует в XIII в., его отличают большая ширина и отсутствие симметрии, точки соприкосновения боковых черт с мачтой находятся в разных местах: **Ж**. В XIII в. устанавливаются и различные новые, также несимметричные, способы написания Ж: **жжж ж ж ж Ж Ж**. В XIII в. возникает еще одна особенность в начертании Ж, к-рая будет господствовать в XIV в.: при большой нижней части верхняя часть буквы постепенно сокращается, а во 2-й пол. XIV в. иногда даже совершенно исчезает: **Ж Ж Ж Ж**. Сокращение верхней части буквы проявляется уже в памятниках 1-й четв. XIII в. (рукописи, написанные в Ро-

стове, — Житие свт. Нифонта, Толковый Апостол). Эта особенность представлена также в Псалтири не позднее 1343 г., Лаврентьевской летописи. Почти лишено верха Ж у 1-го писца *Сийского Евангелия* 1340 г. В берестяных грамотах сокращение верха наблюдается в значительно меньшей степени.

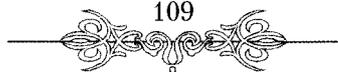
В болг. и серб. книжных почерках XIV–XV вв. встречается начертание буквы в 4 приема, когда верх буквы пишется в виде горизонтали с небольшими отворотами вниз либо в форме тильдообразного титла. В южнослав. округлых каллиграфических почерках начиная с XIII в. (Добрианова (см. *Добриан Многогрешный*) и *Драганова Минеи*, *Погодинская Псалтирь*, Богородичник. РНБ, Q.п.1.222, Евангелие царя Георгия Тертера 1322–1323 гг., тырновский литургический полуустав XIV в.) распространяется начертание Ж в форме перечеркнутого довольно широкого распластанного X, у которого боковые линии образованы плоскими дугами. Для полуустава кон. XIV в. характерны начертания, где буква Ж практически лишена верха: **Ж Ж** (наряду с др. вариантами типа: **Ж Ж Ж Ж Ж**). В полууставе XV в. форма Ж становится опять более правильной и симметричной: **Ж Ж**. В канцелярских почерках Далмации по крайней мере с нач. XV в. распространяется симметричное звездобразное начертание буквы в 3 приема с горизонтальной средней линией, причем боковые дуги могут заменяться вертикальными (*Борђић*. 1987. Ст. 249–251). Со 2-й пол. столетия подобные начерки нередко встречаются также в памятниках боснийской эпиграфики (*Томовић*. 1974. № 117, 120, 123).

Древнейшие скорописные Ж встречаются уже в памятниках XIV в.: **Ж Ж** (напр., в духовной грамоте св. кн. *Димитрия Иоанновича Донского*). В скорописи XV в. Ж пишется в виде перечеркнутой буквы X: **Ж Ж Ж**, с округлыми ножками и острым концом вверх: **Ж**, либо в виде перечеркнутой лежащей буквы У: **Ж Ж Ж**, или незаконченной лежащей восьмерки: **Ж**. Начертания Ж в московской и юго-западнорусской скорописи XVI–XVII вв. существенно отличаются. Помимо указанных вариантов в виде перечеркнутых букв X: **Ж Ж**, лежащей У: **Ж** или восьмерки: **Ж** в великорус. скорописи представлено также начер-

тание, напоминающее пересеченную греч. букву «альфа»: **Ж**. Для западнорус. скорописи характерны совершенно особые знаки. Ж пишется в виде 1) буквы В (с петлей или без петли сверху и с большой петлей внизу) с кружком, треугольником или волнистой линией посередине: **Ж Ж Ж Ж Ж**; 2) буквы Ф с длинной ножкой: **Ж Ж Ж**; 3) буквы Р: **Ж Ж Ж**. При этом разные варианты Ж могли иметь длинные хвосты, направленные как вверх, так и вниз: **Ж Ж Ж Ж Ж**.

Совр. рукописные прописная и строчная буквы **Жж** восходят к начертаниям, распространенным в московской скорописи XVIII в. Начертание печатной кириллической буквы до XVIII в. воспроизводило рукописный полуустав. Такое начертание Ж полууставного типа, характерное для русского книгопечатания XVII в., было взято за основу и при создании гражданского шрифта в нач. XVIII в. В этом состоит отличие совр. варианта начертания Ж от подавляющего большинства начертаний остальных букв, построенных на базе канцелярского курсива и ренессансного шрифта «антиква».

Глаголическая буква **Ж** была составлена по образцу знака коптской письменности «джанджа» **Ж, Ж**. В древнейших памятниках у **Ж** могут варьироваться форма нижних петель (округлая или более угловатая), их размер, а также расстояние между ними. Однако различие в начертаниях глаголической буквы **Ж** определяется прежде всего ее верхней частью (усиками). Обычно высота верхней части буквы либо такая же, как нижней (*Зографское Евангелие*, *Бычковско-Синайская Псалтирь*, *Охридские глаголические листки*), либо неск. меньше ее (*Клюцев сборник*, *Мариинское Евангелие*). Реже встречаются начертания с длинными усиками, выступающими над строкой (Боянский палимпсест, Синайский Евхологий). В хорватской глаголице нижние петли значительно превышают верхнюю часть: **Ж**. Точка пересечения усиков с соединяющей петли горизонтальной линией, как правило, расположена посередине, однако периодически попадают несимметричные начертания, у к-рых эта точка смещена вправо: **Ж** (*Зографское Евангелие*, *Боянское Евангелие*). Иногда усики не выходят из одной точки, а разнесены: **Ж** (Синайская Псалтирь). Интересна верхняя





от левобережных не имели постоянных земельладений, размер и местонахождение земельных наделов изменялись преимущественно в сторону уменьшения в связи с напряженными отношениями с местной польск. властью и местными землевладельцами. В XIX в. экономическое положение Ж. м. значительно улучшилось. К 1842 г. Ж. м. имел 600 ульев. В 1864 г. обители принадлежали 233 дес. земли, 30 дес. леса, мельница на р. Жаботинке, хутора Лаврусиха и Некрасиха; ежегодная прибыль составляла до 1 тыс. р., а общий капитал насчитывал 9593 р. К 1879 г. количество земель увеличилось до 313 дес., доход составлял 6,5 тыс. р., а капитал в ценных бумагах — 10 тыс. р.

К 1788 г. в Ж. м. проживали 30 насельников (настоятель, 8 иеромонахов, 2 иеродиакона, схимонах, 13 монахов, 5 рясофорных послушников), в 1864 г. — 33 насельника. В 1791 г. в работе Пинской конгрегации от имени монастыря участвовали игум. Мелхиседек (Каховский) и мон. Герман (Савчинский). Они же представляли и чигиринский Троицкий жен. мон-рь Киевской губ. Со 2-й пол. XVIII в. Ж. м. прославился своей иконописной мастерской. Иконы, написанные монахами и их учениками, считались лучшими в регионе. Известно, что 2 иконы были подарены кн. Г. А. Потёмкину и управляющему его имениями полковнику Сталю. В XIX — нач. XX в. Ж. м. стал крупным культурным, сельскохозяйственным и производственным центром, известным за пределами Черкасского у. В Ж. м. были организованы б-ка, школа грамотности, в 1875 г. открыта школа иконописи. В 1909 г. в богадельне Ж. м. (на территории г. Черкасы) проживали 20 беспризорных, в 1911 г. — 35 чел. На сельскохозяйственной конференции в Смеле в 1911 г. Ж. м. был отмечен почетной грамотой Черкасского земства за вклад в развитие садоводства и виноградарства. На территории монастыря было налажено изготовление кирпича, к-рый использовался для строительства и широко продавался в регионе. Среди археологических находок этот кирпич можно распознать по характерным оттискам на изделии — буквам О и М. К 1918 г. обитель поддерживала тесные связи с 27 магазинами, мастерскими, фирмами и акционерными об-вами в г. Черкасы.

Постройки. Возведенная в 1732 г. в Ст. Монастырище однокупольная деревянная ц. во имя прп. Онуфрия Великого в 1802 г. сгорела. По инициативе игум. Мелхиседека в 1809–1812 гг. на новом месте был возведен каменный теплый храм прп. Онуфрия Великого, юж. придел в честь Покрова Пресв. Богородицы освятили в 1904 г. Деревянная ц. во имя вмц. Варвары, построенная в 1775–1779 гг. по благословению митр. *Гавриила (Кременецкого)*, упоминается в описях Ж. м. лишь до 1798 г.

Деревянный соборный храм в честь Успения Пресв. Богородицы строился в 1758–1764 гг., при игум. Ефреме (Быковском), по благословению Киевского митр. *Тимофея (Щербацкого)*. В 1778 г. игум. Софроний получил разрешение из Киевской духовной консистории на освящение приделов Успенской ц.: правого — во имя Всех святых, левого — во имя свт. Николая Чудотворца. В 1865 г. Успенский собор был отремонтирован (по нек-рым сведениям, перестроен) и освящен викарием Киевской епархии Чигиринским еп. *Порфирием (Успенским)*. Решением Черкасского облисполкома от 5 июня 1973 г. Успенская ц. была взята на учет под гос. охрану как памятник архитектуры XVIII в. местного значения (№ 322), хотя, по свидетельству местных жителей, еще в 1978 г. она использовалась как зернохранилище.

В 1903 г. городская дума выделила Ж. м. земельный участок в г. Черкасы (присоединив его к землям, пожертвованным мещанами в 1898 и 1901) с условием возведения храма, уч-ща для сирот и хозяйственных строений. Здесь была построена и 5 нояб. 1906 г. освящена монастырская каменная ц. в честь Казанской иконы Божией Матери. В 1910–1923 гг. в г. Черкасы при храме Рождества Пресв. Богородицы располагалось подворье Ж. м. (с 27 дек. 2003 *черкасский в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-рь*).

При мон-ре сохранились пещеры, изучавшиеся в ходе археологических исследований и очищенные от наносного грунта в процессе раскопок в 1996–2007 гг. Пещеры находятся в 125 м на северо-восток от Онуфриевской ц., их общая протяженность составляет не менее 82,5 м. На западе, на расстоянии 150 м от церкви, находится подземная келья. На расстоянии 64 м на северо-восток

от церкви появился провал, вероятно, здесь существовала еще одна система подземных ходов. Точно датировать период существования этих подземных сооружений невозможно, но часть из них исследователи относят ко 2-й пол. XVII — нач. XVIII в.

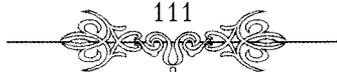
1917–2008 гг. В 1921 г. в собственности мон-ря оставалось лишь 10 дес. земли, пригодной для сельскохозяйственного использования. 10 июня 1923 г. окрликвидком с нарушением существовавшего законодательства принял решение о закрытии мон-ря. В 1924 г. все оставшиеся монастырские земли были переданы гос-ву. Братия проживала в Ж. м. до 1928 г., когда распоряжением местного райисполкома была выселена из келий. В нач. 30-х гг. мон-рь был разграблен и разрушен. Погибшие в 1937–1938 гг. монахи Дамиан (Тимофей Храпаченко), Феодор (Киба) и Киприан (Олийнык) были реабилитированы в 1958 и 1989 гг., канонизированы решением Синода УПЦ от 28 окт. 1997 г. в числе 103 новомучеников Черкасских (пам. 13 мая).

Во время *Великой Отечественной войны* Ж. м. находился в зоне боевых действий. В кон. 1943 г. в кельях Ж. м. поселились 25 монахинь во главе с игум. Рафаилой (канонизирована в 1997), изгнанных оккупантами из *Матронинского во имя Св. Троицы мон-ря*. В 1949 г. монахини переселились в Лебединский мон-рь.

23 дек. 1993 г. Ж. м. был возобновлен. К маю 2008 г. в монастыре проживали настоятель архим. Еразм (Борданов) и 11 насельников. Богослужения совершаются в сохранившемся Онуфриевском храме. Построен кирпичный 2-этажный келейный корпус, возведены строения для хозяйственных нужд, изготавливаются свечи. В обители находятся местнотимые иконы Успения Пресв. Богородицы и прп. Онуфрия Великого.

Арх.: Архив Управления архитектуры и градостроительства при Черкасской облгосадминистрации. Д. № 322; ГА Черкасской обл. Ф. 149, 420. Р–471, Р–4313; НБУВ ИР. Ф. I, II, 154, 160; ЦГИАК. Ф. 127, 183, 903.

Ист.: АрхЮЗР. 1864. Ч. 1. Т. 2. С. 142; Т. 3. С. 301, 304; Памятники православия и рус. народности в Зап. России в XVII–XVIII вв. / Под ред. свящ. Ф. И. Титова. К., 1905. Т. 1: Акты по истории зарубежных мон-рей Киевской епархии XVII–XVIII вв. С. XVI, 770, 788, 807–811, 834–835, 969–970, 1347–1349, 1355–1361, 1539–1547, 1651–1654; *Мариновский Ю. Ю.* Православный монастыри на терені сучасної Черкаської обл. до 1917 р. Черкаси, 1997. С. 51, 55, 65–66, 69–75, 80–84; *он же.* Православні монастирі на терені сучасної





Черкаської обл. після 1917 р. Черкаси, 2002. С. 69–73, 89–119, 124–126, 156–161, 249.
Лит.: ИРИ. Т. 4. С. 103–105; [Лебединцев И.] Состояние Правосл. Церкви в Польше, по взятии преосв. Виктора под арест в Варшаву // Киевские Ев. 1861. № 12. С. 372–385; Похилевич Л. И. Сказания о населенных местностях Киевской губ. К., 1864. С. 617–618; Антонов В. Г., свящ., Воронов А. Д. Памятная книжка Киевской епархии. К., 1882. С. 93; Рункевич С. Г. История Минской архиепископии: (1793–1832 гг.). СПб., 1893. С. 102; Орловский П. Харитатыва // Киевская старина. 1894. Т. 44. № 3. С. 382–402; Шпагинский Н. А., свящ. Киевский митр. Арсений Могилянский и состояние Киевской митрополии в его правление (1757–1770 гг.). К., 1907. С. 595–596; Титов Ф. И., прот. РПЦ в Польско-Литовском гос-ве в XVII–XVIII вв. К., 1916. Т. 3. С. 30–31; Гайдамацкий рух на Україні в XVIII ст.: 36 док-тів. К., 1970. С. 359–360; Семенченко П. Онуфріївський монастир // Серп і молот: Газ. 1971. № 31; Кат. колекції док-тів Київської археогр. комісії (1369–1899). К., 1971. С. 77; Маринювський Ю. Садиба Жаботинського Онуфріївського мон-ря // Черкаси: Газ. 1992. 11 вересня; он же. Документальні свідчення про останні роки мон-ря на Черкащині: 20-ті роки ХХ ст. // Український археогр. щорічник. К., 1993. Вип. 2. С. 68–91; Присяжнюк В. Суспільно-правове становище правосл. мон-рів на Правобережжі XVII ст. // Родовід. К., 1993. № 5. С. 79–82; Кривенко С. До історії відносин установа та Правосл. церкви Черкащини 1944–1965 рр. // Там же. 1996. № 13. С. 31–56; Марченко О. В. Нові дослідження Жаботинського Онуфріївського мон-ря // Археологічний літопис Лівобережної України. 2001. № 2. С. 130–133; Святі новомученики і сповідники черкаські: Життя, подвиги, страждання. Черкаси, 2001. С. 105–114, 237–243; Ластовський В. В. Правосл. Церква у суспільно-політичному житті України XVIII ст.: (Переяславсько-Бориспільська епархія). Черкаси, 2002. С. 73–74, 127; Пашковський О. А. Обитель давня з намоленим храмом // Черкаський край. 2002. Газ. № 90; он же. Господарська, освітня та благодійницька діяльність Жаботинського Св.-Онуфріївського чоловічого мон-ря // Православ'я — наука — суспільство: Проблеми взаємодії: Мат-ли II Всеукр. наук.-практ. конф. Черкаси, 2004. С. 111–113; он же. Жаботинський Онуфріївський мон-р у світлі історіографії та джерельної бази // Там же: Мат-ли III Всеукр. наук.-практ. конф. К., 2006. С. 21–23; он же. Жаботинський Св.-Онуфріївський мон-р у XIX–XX ст.: Між минулим і майбутнім // Роль правосл. духовних цінностей у формуванні нац. свідомості та громадянської позиції сучасної молоді: Мат-ли 3 Міжнар. наук.-практ. конф. Київ, 25 березня. 2005 р. К., 2006. С. 126–128; Лаврінченко Н. П. Біографістика чорного духовенства Київських губернських правосл. мон-рів у XIX ст.: (На прикладі Жаботинського Онуфріївського та Мошногірського Вознесенського чоловічих мон-рів) // Українська історична біографістика: Забуте і невідоме: Мат-ли Всеукр. наук. конф. Тернопіль, 2005. С. 27–30.

А. А. Пашковський, В. В. Ластовський

ЖАБСКИЙ (Жапский, Шабский) **В ЧЕСТЬ ВОЗНЕСЕНИЯ ГОСПОДНЯ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** (Жабка) (Кишинёвской епархии РПЦ), находится в с. Жапка (название варьировалось: Жабка, Шабка) р-на Флорешть (Республика

Молдова), в верховьях р. Днестр, на крутом скалистом берегу. Первоначально это был муж. пещерный скит. Точное время основания его неизвестно, в нек-рых исследованиях без ссылки на источники указывалась дата 1-го упоминания скита — 25 мая 1693 г. (см.: *Locaşuri sfinte din Basarabia*. 2001. Р. 64). Возможно, он был основан в сер. XVII в. иером. Иезекиилем, пришедшим либо из Львова (см.: *Защук*. 1862. С. 225–228; *Episcopia Hotinului*. 1930. Р. 17), либо из молдав. скита, основанного боярином по имени Лупан Бузня (ныне мон-рь Морени, жудец Васлуй, Румыния) (см.: *Visarion (Puiu)*. 1919. Р. 72; *Anuarul Eparhiei Chişinăului şi a Hotinului*. Chişinău, 1922. Vol. 1. Р. 2). Вместе с неск. монахами иером. Иезекииль высек в скале пещерные кельи и небольшую ц. в честь Воздвижения Креста Господня.

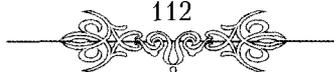
Некоторое время, вероятно из-за набегов кочевников, скит пребывал в запустении. В 1770 г. в пещерной обители поселился иером. Феодосий, благоустроил разрушенные кельи и построил деревянную церковь с колокольней в честь Воздвижения Креста Господня. С этого времени братия стала селиться не на горе, а в низине, на месте расположения совр. мон-ря. Именно поэтому большинство историков относят основание Ж. м. к 1770 г. Иером. Феодосий испросил у владельцев вотчины Жабка небольшой участок земли с 2 источниками, расположенный ниже скита. В 1813 г. скит вошел в состав новообразованной Кишинёвской и Хотинской епархии РПЦ, митр. *Гавриил (Банулеску-Бодони)* возвел иером. Феодосия в сан игумена. В 1818 г. решением Кишинёвского митр. Гавриила скит был обращен в общежительный монастырь. С 1821 г. большинство обителей Бессарабии находилось под управлением экзарха монастырей, однако Ж. м., как и *Кэприана*, *Вознесения Господня Гыржавский мон-рь* и *Добрушский во имя свт. Николая Чудотворца мон-рь*, оставался под руководством своих наместников.

В посл. Ж. м. возглавляли иеромонахи Никандр (1808–1810), Каллист (1810–1818), Феофил (1818–1821), одновременно являвшийся ректором Одесской ДС, архим. Синесий (1822–1824). При архим. Иоанникии (1824–1827) Ж. м. благоустроивался за счет благотворителей митр. Иринопольского и Ватопедского Гри-

гория († 1846) и молдавского боярина Константина Андроника (Стати). Находясь в Молдавской митрополии и исполняя должность старосты монастыря Голия в Яссах, митр. Григорий выделил в пользу Ж. м. озеро, мельницу, а 21 авг. 1825 г. — поместье Жабка, ранее принадлежавшее Голии. При архим. Иоанникии в Ж. м. был введен общежительный устав по образцу «Наставлений об общей монашеской жизни» (СПб., 1816). Другой благотворитель, Константин Андроник, жил в Ж. м. в 1820–1842 гг. (по нек-рым сведениям, принял постриг в мон-ре), построил храм, купил земли для обители, пожертвовал Евангелие на молдав. языке, серебряные потир и дискос. В 1827–1829 гг. Ж. м. возглавлял экклисиарх домового храма Кишинёвской архиепископии игум. Иов, в 1830–1833 гг. — архим. Онисифор. При магистре Киевской ДА и преподавателе Кишинёвской ДС архим. Никодиме (1833–1835/36) впервые на счету мон-ря в Одесском банке появилось 600 золотых, архим. Никодим пожертвовал обители ок. 6,5 тыс. р.

В 1836–1864 гг. Ж. м. возглавлял архим. Кассиан, в 1865–1868 гг. — архим. Серафим, в 1868–1871 гг. — архим. Иероним (до принятия Православия Иоганн Хеппнер, выпускник Варшавского ун-та), привезший в Ж. м. копию чудотворной Гербовецкой иконы Божией Матери, в 1872–1880 гг. — архим. Ергоген (Базилюк), в 1881–1883 гг. — архим. Ириной (Челобаренко), в 1884–1886 гг. — архим. Венедикт, в 1887–1904 гг. — архим. Синесий (Быркэ), в 1904–1916 гг. — архим. Порфирий (Бабей). К сер. XIX в. Ж. м. владел 900 дес. земли, 2 мельницами, садами и виноградниками, к 1912 г. — 500 га земли, в т. ч. 200 га пашни, 7 га садов, 6 га виноградников, 7 га леса, 2 га прудов, к 1918 г. — 430 га земли.

При архим. Иерониме (1868–1871) в Ж. м. была открыта школа для обучения братии мон-ря и сельских юношей с преподаванием Закона Божия и других предметов. Архим. Иероним упорядочил монастырский архив, перевел с молдав. языка на русский все документы. При архим. Ергогене (1872–1880) насельник Ж. м. иером. Максимилиан составил синодик (1872), в к-ром систематизировал все архивные данные Ж. м. В синодике упомянуты основные благотворители обители, описана монастырская б-ка. Известно, что в архиве и





б-ке мон-ря хранились копии с документов XVII в., а также неск. старопечатных книг на румын. языке с записями жабских монахов XVIII и XIX вв. По инициативе архим. Синесия (1887–1904) в Ж. м. была открыта школа псаломщиков, к 1916 г. — школа для детей-сирот, средняя школа с 4-годовичным обучением, сельская профессиональная школа и 2-годовичная школа для подготовки сельских учителей. В 1916 г. Ж. м. был обращен в женский. 20 апр. того же года по инициативе архиеп. Кишинёвского и Хотинского Анастасия (Трибановского) в Ж. м. поселились монахини, бежавшие из оккупированного нем. войсками Леснинского мон-ря (Польша). Общину сестер возглавляла игум. Екатерина (Ефимовская).

23 июля 1916 г. настоятельницей Ж. м. была назначена игум. Нина (Косаковская). Управлявший обителью до 1916 г. архим. Порфирий был перемещен в Гыржавский мон-рь. К 1918 г. Ж. м. насчитывал 208 насельниц (26 монахинь и 182 рясофорные монахини и послушницы). В 1918 г. Ж. м. в составе Кишинёвской епархии перешел в юрисдикцию Румынской Православной Церкви. Святейший Патриарх Тихон (Беллавин) признал этот переход антиканоничным актом.

В 1927 г. еп. Хотинский Виссарион (Пую; † 1964) в стенах Ж. м. открыл профессиональную школу для девушек, где учащиеся помимо обычной школьной программы изучали и богословские предметы, приобретали навыки работы в сельском хозяйстве. Школа, как и подобная ей в Добрушском во имя свт. Николая Чудотворца монастыре, имела особый статус и устав, утверждённый в 1928 г. Хотинской епархией Румынского Патриархата. Обучение проходило согласно программе начальной школы (5–7-й классы). При поддержке еп. Виссариона летом 1928 г. в Ж. м. был заложен фундамент для здания школы.

В 1930 г. в Ж. м. проживали 98 насельниц (20 монахинь и 78 рясофорных монахинь и послушниц). В 1924 г., во время перехода Румынской Православной Церкви на новый стиль, в Болгарию уехали 70 насельниц. В 1920–1940 гг. Ж. м. возглавляла мон. Дорофея (Антонович), в 1925–1935 гг. обязанности настоятельницы исполняли последовательно монахини Магдалина и Таисия.



Пещерный скит Жабского мон-ря. Фотография. Нач. XXI в.

После присоединения Бессарабии к СССР в 1940 г. Ж. м. был закрыт, имущество конфисковано, насельницы изгнаны. С началом Великой Отечественной войны монахини вернулись в мон-рь. В 1941 г. при мон-ре действовала типография, печаталась духовно-нравственная литература. В 1945 г. Ж. м. был возвращен в юрисдикцию РПЦ. В 1945 г. в Ж. м. проживали настоятельница игум. Пахомия, 36 монахинь и 59 послушниц. В 1941 г. мон-рь владел 200 га земли, мельницей, маслобойней, пекарней, трактором, в 1945 г. — 141 га земли, в т. ч. 100 га пашни, 22 га виноградников, 4 га садов, 8 га огородов, 7 га прудов. В обители были организованы школа вышивания, пошивочная мастерская. Хозяйство приносило значительный доход, напр., за 7 месяцев 1945 г. в казну мон-ря поступило 56 тыс. р., притом что общий доход составил 156 тыс. р. В 1947 г. в связи с катастрофическими последствиями засухи 1946 г. игумения обратилась к советским органам с просьбой выделить мон-рю семенную ссуду. Обитель получила лишь



420 кг семян. В том же году Ж. м. (и еще 4 мон-ря) постановлением Совета министров Молдавской ССР был взят под гос. охрану как памятник архитектуры. К 1950 г. мон-рь

владел 130,42 га земли, среди них — 102,65 га пашни, 10 га садов, 4,11 га виноградников, 6,21 га огородов, 6,7 га сенокосов и 0,75 га прудов и станов. Подсобное хозяйство насчитывало 6 лошадей, 8 волов, 5 коров, 85 овец и коз, 60 ульев. Успешному ведению хозяйства способствовало наличие необходимого инвентаря: плугов, борон, распашников, сеялок, веялок, триеров и паровой молотилки. Доходы монастыря в 1951 г. составили 164 608 р. К 1959 г. Ж. м. владел 5 га земли, его подсобное хозяйство насчитывало 2 лошадей, 2 коров и 3 свиноматок.

Ж. м. — крупнейшая по количеству насельниц молдав. жен. обитель. С 1951 г. в Ж. м. проживали мон. Таисия (Яблонская) и 110 насельниц, в т. ч. игумения, схимонахиня и 50 монахинь. Во 2-й пол. 1958 г. Ж. м. возглавляла мон. Сидония, с 10 янв. 1959 г. обязанности настоятельницы исполняла мон. Серафима (Чеботарёва). В 1969 г. в Ж. м. проживали 69 насельниц, в 1978 г. — 57 насельниц. С 1979 г. Ж. м. возглавляла мон. (с 1980 игумения) Александра, с 1999 г. возглавляет игум. Таисия (Стрэину). К 2008 г. в Ж. м. проживали 48 чел.

Постройки. Старейшая скальная ц. в честь Воздвижения Креста Господня была высечена в кон. XVII в. Белокаменный фасад храма обрамлен дикой растительностью. В 1851–1853 гг., при игум. Кассиане, церковь была реконструирована, в XX в. пострадала от оползня грунта, в 1995 г. отреставрирована, к 2008 г. в ней совершались регулярные богослужения.

В 1820–1825 гг. на средства боярина Константина Андроника была построена каменная летняя ц. в честь Вознесения Господня, в 1911 г. разрушена. На ее месте в 1912 г.

Вид на Вознесенский собор и постройки Жабского мон-ря. Фотография. Нач. XXI в.

был возведен и в 1916 г. освящен новый храм в честь Вознесения Господня квадратной формы; правый придел в честь Преображения Господня, левый — в честь Животворящего Креста Господня. Над главным алтарем храма установлен деревянный позолоченный резной купол, который





Церковь во имя арх. Михаила.
Фотография. Нач. XXI в.

поддерживают 4 колонны. Купол украшают 12 больших окон и 8 небольших окошек. Пронаос отделен от наоса 2 столпами, к-рые поддерживают купол, алтарь разделен с наосом также 2 столпами. В стенах храма много окон, на 1-м ярусе они большие, на 2-м — поменьше. В пронаосе находится кафаст, стоящий на 2 железных столбах.

В Вознесенском храме установлен небольшой деревянный позолоченный 3-ярусный иконостас для 3 алтарей. Храм расписан 8 фресками: над алтарем — изображение Вознесения Господня, под куполом — Господа Саваофа и 4 евангелистов, на 2 столпах — святых Кассиана и Порфирия Газского. Среди святынь храма особое место занимает выполненная в 1910 г. икона с частицами мощей святых.

При архим. Кассиане на средства жителя Кишинёва М. Лабы была построена и 30 июня 1849 г. архиеп. Кишинёвским и Хотинским *Иринархом (Поповым)* освящена небольшая теплая ц. во имя арх. Михаила. Храм отличается изящным внутренним убранством; его фасад решен в виде портика со сложным фигурным аттиком и дорическими колоннами. К теплой церкви примыкают невысокие жилые корпуса. В 1-й пол. XIX в. в Ж. м. были построены надвратная 3-ярусная колокольня, кельи. В целом храмы и келейные постройки Ж. м. выполнены в т. н. молдав. стиле, содержащем элементы классического стиля (теплая церковь), эклектики и псевдовизантизма (летняя церковь).

После пожара 1974 г. в Ж. м. через год были отремонтированы Вознесенский собор и Михаило-Архан-

гельская ц., кельи, в 1995 г. — скальный ансамбль мон-ря; в кельях и подсобных помещениях проведено центральное отопление. В 1989–1990 гг. было построено 2 складских помещения. К 2008 г. на 3-м этаже нового настоятельского корпуса устроена домовая ц. в честь Леснинской иконы Божией Матери, освященная 27 сент. 2006 г. митр. Кишинёвским и всея Молдовы *Владимиром (Кантаряном)*. С 24 июля 2001 г. при мон-ре действует Вознесенская воскресная школа.

Лит.: *Мурзакевич Н. Н.* Сведения о некоторых правосл. мон-рях епархий Херсонской и Кишинёвской: Добружский Николаевский муж. мон-рь // Зап.ООИД. 1848. Т. 2. С. 313–314; *Зашук А. И.* Мат-лы для географии и статистики России, собр. офицерами Ген. штаба. СПб., 1862. Т. 2: Бессарабская обл. Ч. 1; *Татицкий М.* Мон-ри в Бессарабии // Кишинёвские Ев. 1876. № 18. С. 535–536; *Крушевский П. А.* Бессарабия: Геогр., ист., стат., экономич., этногр., лит. и справ. сб. М., 1903. С. 169; *Visarion (Puiu), arhim.* Mănăstirile din Basarabia. Chişinău, 1919. P. 72–78; *Anuarul Eparhiei Chişinăului şi a Hotinului: Bălţi, 1930. Vol. 2. P. 15–18; Popovschi N.* Istoria Bisericii din Basarabia în veacul al XIX^{lea} sub ruşi. Chişinău, 1931; Из жизни Кишинёвской епархии // ЖМП. 1979. № 10. С. 21–23; *Петраки В., прот.* Игум. Серафима, настоятельница Жабского Вознесенского мон-ря: [Некр.] // Там же. № 11. С. 36; *Бубуруз П., прот.* Игум. Александра, настоятельница Жабского Вознесенского мон-ря // Там же. 1981. № 1. С. 9; *он же.* Жабский Вознесенский жен. мон-рь // Там же. № 7. С. 20–21; *Păcurariu M.* Basarabia: Aspecte din istoria Bisericii şi a neamului românesc. Iaşi, 1993; *Паскат В.* Трудные страницы истории Молдовы: 1940–1950-е гг.: [Сб. арх. док-тов и мат-лов]. М., 1994; *Sârbu A. e. a.* Mănăstiri Basarabene. Chişinău, 1995. P. 162–173; *Ghimpu V.* Mănăstirea rupestră de la Japca din zona Nistrului Mijlociu // Sud-Est. 1997. № 4(30). P. 60–65; *Ivitchi L.* Mănăstirile şi schiturile din Basarabia. Chişinău, 1999. P. 69–73; *Arbure Z. C.* Basarabia în secolul XIX. Chişinău, 2001. P. 297–298; *Ciocanu S.* Contribuţii privind istoricul şi arhitectura ctitoriei boierului Constantin Stati, biserica «Înălţarea Domnului» de la mănăstirea Japca // Arta 2001 / Inst. de Istorie şi Teorie Artei. Chişinău, 2001. P. 21–25; *Locaşuri sfinte din Basarabia.* Chişinău, 2001. P. 64–69; *Ciorbă V., preot.* Arta Bisericească din Basarabia (1812–1918). Chişinău, 2005. P. 12, 21, 28; *Мелицки М.* Жабский жен. мон-рь // Независимая Молдова: Газ. 2005. № 110(3588). 9 сент. С. 3.

Прот. Максим Мелицки, В. А. Содоля

ЖАДОВСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ — см. ст. *Казанская Жадовская икона Божией Матери*.

ЖАК ДЕ ВИТРИ [Иаков Витрийский; лат. Iacobus Vitriacensis; франц. Jacques de Vitry] († 1.05.1240, Рим), еп. Акры (ныне Акко, Израиль), кард. (с 1228), автор ряда агнографических и исторических сочи-

нений. Род., вероятно, между 1160 и 1170 гг. в г. Витри (ныне Витри-сюр-Сен, близ Парижа, или Витри-ан-Пертуа, Шампань). Учился в Париже. После окончания учебы посетил еп-ство Льеж, где познакомился с *бегинкой*-мистиком Марией из Уаньи (впосл. Ж. де В. стал ее исповедником). Под ее влиянием вступил в мон-рь св. Николая в Уаньи, принадлежавший католич. монашескому ордену *регулярных каноников*. В 1210 г. был рукоположен во пресвитера. В 1211–1213 гг. активно продвигал в Льежском еп-стве идею крестового похода против *альбигойцев*. В 1214 г. Ж. де В. был избран епископом Акры, 31 июля 1216 г. в Перудже (Италия) папа Римский *Гонорий III* рукоположил его во епископа.

Ж. де В. принял участие в 5-м крестовом походе (1217–1221); присутствовал при осаде и взятии крестоносцами порта Дамьетта (ныне Думьят, Египет) (1218–1219); вероятно, тогда же он познакомился с *Франциском Ассизским*. После захвата порта турками (1221) Ж. де В. вернулся в Акру. В 1222–1223 гг. совершил поездку в Рим. После окончательного возвращения в Европу (1225) посетил Льеж и Уаньи. В 1228 г. Ж. де В. отказался от епископской кафедры Акры. В 1226–1229 гг. он исполнял функции викарного епископа в епископстве Льеж. В дек. 1228 г., при папе *Григории IX*, Ж. де В. стал кардиналом-епископом Фраскати (античный Тускул). В 1239 г. был избран католич. патриархом Иерусалимским, однако папа Римский отказался утвердить его в этом сане, объяснив отказ необходимостью присутствия кардинала в Риме. В 1240 г. Ж. де В. — декан коллегии кардиналов. Согласно его желанию, похоронен в ц. св. Николая в Уаньи, недалеко от могилы Марии из Уаньи.

Сохранилось 6 сборников его проповедей: 4 книги «Sermones de tempore» (Проповеди на Господские праздники), а также «Sermones de sanctis» (Проповеди на праздники святых) и «Sermones vulgares» (Народные проповеди). Последний сборник, предназначавшийся для широкой аудитории, представляет собой собрание поучительных примеров (exempla) и занимательных историй. Важными источниками по истории движения бегиннок служат «Liber de mulieribus Leodiensibus» (Книга о женщинах Льежа) и Житие Марии из Уаньи (Vita V. Marię Oigniacen-

sis — BHL, N 5516), над к-рыми Ж. де В. работал в 1213–1216 гг. Главными сочинениями Ж. де В. являются «Historia Orientalis seu Hierosolymitana» (История Востока, или Иерусалима), где дается описание Св. земли (в т. ч. и впечатления автора от посещения св. мест) и излагается история Востока до 1193 г., и «Historia Occidentalis» (История Запада), в к-рой представлена религ. жизнь Запада в совр. автору эпоху. Ж. де В. оставил обширное эпистолярное наследие, в т. ч. письма папе Римскому Гонорию III, в к-рых рассказывалось о событиях 5-го крестового похода, в частности об осаде Дамиетты. Соч.: Sermones de tempore. Venezia, 1578; Sermones vulgares // Analecta novissima spicilegii Solesmensis. P., 1888. Vol. 2. P. 344–442; The Exempla or Illustrative Stories from the Sermones Vulgares of Jacques de Vitry / Ed. T. F. Crane. L., 1890. N. Y., 1971; Vita B. Mariae Oigniacensis // ActaSS. Iun. T. 4. P. 636–666; Historia orientalis et occidentalis. Douai, 1597. Farnborough, 1971; Historia occidentalis: A crit. ed. / Ed. J. F. Hinnebusch. Fribourg, 1972; Histoire orientale / Éd. M.-G. Grossel. P., 2005; Lettres de Jacques de Vitry: (1160/1170–1240), évêque de St.-Jean-d'Acre / Ed. R. B. C. Huygens. Leiden, 1960; Lettres de la cinquième Croisade / Ed. R. B. C. Huygens. [Turnhout], 1998.

Лит.: Histoire littéraire de la France. P., 1835. Vol. 18. P. 209–246; Funk Ph. Jacob von Vitry: Leben und Werke. B., 1909; Moreau E. Note sur les Sermones de sanctis de Jacques de Vitry // Fédération archéologique et historique de Belgique: Annales du 22 Congrès. Malines, 1911. Vol. 1. P. 327–337; Frenken S. Die Exempla des Jacob von Vitry: ein Beitr. z. Geschichte d. Erzählungsliteratur d. Mittelalters. Münch., 1914; Gemelli P. Giacomo de Vitry e le origini del movimento Francescano // Aevum: Rassegna di scienze storiche, linguistiche et filologiche. 1965. Vol. 39. P. 474–495; Quaglia A. Sulla datazione e il valore della Historia Occidentalis di Giacomo Vitry // Miscellanea francescana. R., 1983. Vol. 83. P. 177–192; Schöndorfer I. Orient und Okzident nach den Hauptwerken des Jakob von Vitry. Fr./M., 1997; Birch D.J. Jacques de Vitry and the Ideology of Pilgrimage // Pilgrimage Explored. Woodbridge, 1999. P. 79–93; Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого / Пер. с франц.: Е. В. Морозова. М., 2001; Jotischky A. Peace and Reconciliation in the Crusader States: Matthew Paris, Jacques de Vitry and the Eastern Christians // Retribution, Repentance and Reconciliation. Woodbridge, 2004. P. 74–83; Тополов Н. С. Царствие небесное: Легенды крестовых XII–XIV вв. СПб., 2006. С. 157–159, 285–290; Muessig C. A. Heaven, Earth and the Angels: Preaching Paradise in the Sermons of Jacques de Vitry // Envisaging Heaven in the Middle Ages. L., 2007. P. 57–72.

И. Ф. Афанасьев

ЖАК ЛЬЕЖСКИЙ [Якоб Льежский; лат. Iacobus Leodiniensis, предположительно также Iacobus de Montibus и Iacobus de Oudenaerde; нем. Jacobus von Lüttich; франц. Jacques de Liège; нидерланд. Jacobus van Luik] (70–80-е гг. XIII в., Монс (?) — между 1333 и 1343 (?), Льеж (?)), за-

падноевроп., вероятно франко-фламанд., теоретик муз. искусства и литургического пения. Ж. Л. известен как автор наиболее объемного средневеков. лат. трактата по теории музыки «Speculum musicae» (Зерцало музыки), состоящего из 7 глав; начальные буквы глав образуют акrostих Iacobus (одно время трактат приписывался *Иоанну де Мурису*). Гипотеза о связи автора с Льежем была выдвинута Г. Бесселером (Besseler. 1925. S. 180), принята публикатором трактата Р. Брагаром (Speculum musicae. 1953–1977) и подтверждена М. Югло (*Huglo*. 1971. P. 429–432), отметившим, что определенная часть цитируемых в «Зерцале...» песнопений связана с литургическими традициями Льежа. Й. Смитс ван Ваберге (*Smits van Waesberghe*. 1936–1939) отождествлял Ж. Л. с Иаковом из Ауденарде, льежским каноником, преподававшим в Парижском ун-те в 1313 г. Анонимный автор трактата из Беркли (1375; см.: *Ellsworth*. 1984) упоминает теоретика по имени Iacobus de Montibus, чьи сочинения близки по тематике к «Зерцалу...» Ж. Л.; обозначение de Montibus может считаться указанием на г. Монс в графстве Эно (Геннегау; совр. Бельгия). Эта гипотеза, ранее уже обсуждавшаяся в лит-ре, была поддержана изысканиями К. Десмонд (*Desmond*. 2000), нашедшей упоминания о Ж. Л. в документах ц. св. Павла в Льеже и уточнившей даты жизни Ж. Л.

Большинство авторов, писавших о «Зерцале...», предполагали, что трактат относится к позднему периоду жизни Ж. Л., отсюда происходит распространенная датировка текста ок. 1330 г. Десмонд датирует текст 20–30-ми гг. XIV в., считая (на основе ремарок автора и происхождения цитируемых им трактатов и муз. сочинений), что Ж. Л. начал работу в Париже и завершил в Льеже. «Зерцало...» — монументальный музыкально-теоретический компендиум, близкий по жанру к схоластической сумме и обобщающий достижения неск. поколений средневеков. теоретиков музыки. Трактат сохранился в 3 рукописях и, вероятно, был известен преимущественно в университетской среде.

Трактат состоит из 2 частей: книги I–V посвящены умозрительной теории (*musica speculativa*); в книгах VI и VII речь идет о *григорианском пении* и многоголосии (*cantus mensuratus*) эпохи *Ars antiqua*.

Первая часть сочинена под влиянием *Боэция* и *Исидора*, еп. Гиспальского (Севильского); богословские аспекты трактата отражают знакомство Ж. Л. с произведениями как античных авторов (*Аристотель*) и отцов Церкви (блж. *Августин*), так и средневеков. теологов (*Бонавентура* и др.). Среди основных достижений Ж. Л. в 1-й ч. «Зерцала...» — развитие учения Боэция о монохорде, согласование этого учения с совр. Ж. Л. муз. теорией, подробный теоретический анализ интервалов и категорий консонантности и диссонантности. В кн. I изложены вводные сведения, необходимые для изучения интервалов: способы рассмотрения мер и пропорций в дисциплинах квадривиума; различные традиц. классификации видов музыки; определения звука, тона, голосоведения, длительности; математические понятия: единица, число и часть числа, пропорции и их состав и свойства, числовые средства (арифметические, геометрические, гармонические) и их сочетания; гармония Пифагора (6 : 8 : 9 : 12). Кн. II посвящена рассмотрению интервалов в связи с монохордом. Здесь излагается классическое учение о консонансе и диссонансе, рассматриваются интервалы (в т. ч. составные — квинты, октавы, октавы и квинты, двойной октавы), их названия, деление и т. д. При анализе кварты Ж. Л. сравнивает 3 античных рода (диатонический, хроматический, энгармонический) с 3 видами (*species*), описываемыми средневеков. теоретиками. В заключение приводится полное деление монохорда. В кн. III дан числовой анализ пропорций и интервалов и деление последних в связи с пропорциями. Кн. IV посвящена разбору консонантных интервалов по ряду параметров (общее и различное, высота и глубина, строй, простая и составная природа, целое и части, интервалы, виды, совершенство и несовершенство, каденция и др.) с опорой на трактаты Боэция, *Гвидо Аретинского*, *Иоанна Аффлигемского* (*Коттона*), *Иоанна де Гарландиа* (*Франко Кельнского*, *Анонимов I* (трактат Ж. Л.?) и II. В кн. V преимущественно на основе теорий Боэция и Гвидо рассматриваются 3 рода тетрахордов, их свойства, тетрахорды большой и малой *совершенных систем*, деление монохорда и различные описания его частей по 3 родам, к-рые сравниваются с 3 гексахордами.

На основные положения 2-й части трактата Ж. Л. повлияли сочинения Гвидо Аретинского и теоретиков его школы; теория многоголосия перекликается с трактатом Франко Кёльнского. Этот текст представляет собой попытку синтеза традиц., восходящей еще к античности теории и музыкально-певч. практики позднего средневековья. В книге VI Ж. Л. вновь пишет об использовании монохорда, однако здесь этот инструмент служит для иллюстрации певч. звукоряда в целом и его отдельных участков, представленных как тетрахорды (4 тона) и гексахорды (6 тонов). Ж. Л. подробно описывает свойства 8 модусов григорианского пения (см. статьи *Глас*, *Осмогласие*) и приводит *тонарий*, где песнопения классифицированы по модальной принадлежности. Описывая в книге VII многоголосное пение, Ж. Л. критикует певчих, исполняющих многоголосие, но не освоивших простого одноголосного пения. Подвергаются осуждению музыканты, использующие слишком сложные ритмические формы. Ж. Л. отдает предпочтение простому литургическому пению, основанному на чередовании долгих и кратких длительностей. Исключительную ценность представляет описание различных жанров многоголосия, включающее как литургические, так и паралитургические жанры.

К наследию Ж. Л. относят также 3 сочинения меньшего объема: «Трактат о музыкальных консонансах», «Трактат об интонировании [церковных] тонов» и «Музыкальный компендиум». Предполагается, что эти трактаты были написаны в ранний период творчества Ж. Л.

Соч.: *Speculum musicae* / Ed. R. Bragard. [R.], 1955–1973. Vol. 1–7. (CSM; 3/1–7); *Tractatus de consonantiis musicalibus. Tractatus de intonatione tonorum. Compendium de musica* / Ed. J. Smits van Waesberghe, E. Vetter, E. Visser. Buren, 1988. P. 88–122. (Divitiae musicae artis; A/IXa); Idem: www.chmtl.indiana.edu/tml/14th/14TH_INDEX.html [Электр. ресурс: тексты всех трактатов Ж. Л.].

Лит.: *Grossmann W.* Die einleitenden Kapitel des *Speculum musicae* von Johannes de Muris. Lpz., 1924; *Besseler H.* Studien zur Musik des Mittelalters. 1: Neue Quellen des 14. und beginnenden 15. Jh. // *Archiv f. Musikwissenschaft*. Lpz., 1925. Jg. 7. S. 167–252; *Smits van Waesberghe J.* *Muziekgeschiedenis der Middeleeuwen I*. Tilburg, 1936–1939. Passim; *idem.* Some Music Treatises and their Interrelation: a School of Liège (c. 1050–1200)? // *Musica disciplina*. R., 1949. Vol. 3. P. 25–31, 95–118; *Bragard R.* *Le Speculum musicae du compilateur Jacques de Liège* // *Ibid.* 1953. Vol. 7. P. 59–104; 1954. Vol. 8. P. 1–17; *Lenaerts R. B.* *Oude en nieuwe*

Muziek naar het «Speculum musicae» // *Miscellanea musicologica Floris van der Mueren*. Ghent, 1950; *Smith F.* The Division and Meaning of the «*Speculum Musicae*» // *Tijdschrift van de Vereniging voor Nederlandse Muziekgeschiedenis*. Amst., 1968. Deel 21. P. 5–24; *idem.* Jacques de Liège: the Modes as Musical Patterns // *Revue belge de musicologie*. 1980/1981. Vol. 34. P. 22–43; *Huglo M.* Les tonaires. P., 1971; *idem.* De Francon de Cologne à Jacques de Liège // *Revue belge de musicologie*. Brux., 1980/1981. Vol. 34. P. 44–60; *Ballke J.* Untersuchungen zum 6. Buch des *Speculum musicae* des Jacobus von Lüttich unter besonderer Berücksichtigung der Tetrachord- und Moduslehre. Fr./M., 1982; *Ellsworth O.* The Berkeley Manuscript: A New Crit. Text and Transl. Lincoln (Nebraska), 1984. P. 9–10; *Slocum K.* Jacques de Liège and the Bonaventurian Way to God // *Michigan Academician: Papers of the Michigan Academy of Science, Arts, and Letters*. Ann Arbor, 1990. Vol. 22. P. 77–86; *idem.* *Speculum musicae: Jacques de Liège and the Art of Musical Number* // *Medieval Numerology* / Ed. R. L. Surles. N. Y., 1993. P. 11–37. (Garland Medieval Casebooks; 7); *Pescerelli B.* «Accessus ad discantus»: metodologia dell'analisi musicale nello «*Speculum Musicae*» // *Studi musicali* / *Accad. di S. Cecilia* (Roma). Firenze, 1991. Vol. 20. P. 39–44; *Meeüs N.* Jacques de Liège et la pratique de la transposition partielle // *Revue belge de musicologie*. 1993. Vol. 47. P. 43–48; *Meyer Chr.* *Le Tractatus de consonantiis musicalibus* (CS I Anonyme / Jacobus Leodiensis, alias de Montibus): une «reportatio»? // *Ibid.* 1995. Vol. 49. P. 5–25; *Popin M.* Attempts to Define the Semantic Field of «Subtily» through Examining its Occurrence in Latin Treatises such as the «*Speculum musicae*» and French Polyphonic Song, such as that of Guillaume de Machaut // *Médiévales: langue, textes, histoire*. 1997. Vol. 32. P. 47–57; *Desmond K.* New Light on Jacobus, Author of «*Speculum musicae*» // *Plainsong and Medieval Music*. Camb., 2000. Vol. 11. P. 19–40; *Ruini C.* *Eredità di Guido nei teorici dei secoli XIII e XIV* // *Guido d'Arezzo monaco Pomposiano: Atti dei Conv. 1997–1998* / Ed. A. Rusconi. Firenze, 2000. P. 171–177. (*Quaderni d. Rivista italiana di musicologia*; 34).

В. Г. Карцовник

ЖАЛИЯ [Галия, Ялья; груз. ჯაღლია, ჯაღლია; греч. Γαλιὰ, Ἱερά Μονή Παναγίας Χρυσογαλιώτισσας], груз. (вероятно, мужской) мон-рь во имя Пресв. Богородицы на северо-западе Кипра (ок. 60–70-х гг. X – не ранее XIV в.). Расположен в лесу, в предгорьях Троодоса, на высоте



Руины кафоликона мон-ря Жалия. Фотография. 2007 г.

280 м и в 5 км от с. Ялья близ г. Полис. Монастырские постройки разрушены землетрясением 1953 г. практически до основания.

Запись 980 г. в одном из груз. манускриптов Синая (Sinait. Iber. 19), где говорится о новых груз. переводах, поступивших с Кипра, может служить косвенным доказательством того, что скрипторий в Ж. начал работу ранее этой даты, и, следов., основание мон-ря не может быть связано с груз. монахами с Афона или из Антиохии. Считается, что монастырь мог быть основан по инициативе царя Тао-Кларджети Давида III Куропалата († 1001), что подтверждает в т. ч. выбор плана постройки главного храма в виде триконха, распространенного в Тао-Кларджети (Ортули, Отхтаэклесиа (ныне Дёрткилисе), Иси, Ошки и др.) и не встречающегося в архитектуре Кипра.

Св. царь Давид IV Строитель «обогастил пожертвованиями» множество мон-рей не только в Грузии, но и за ее пределами: «греческих, афонских, болгарских, сирийских, на Чёрной горе, палестинских, а также кипрских» (КЦ. 1955. Т. 1. С. 353; Жизнеописание царя царей Давида. 1992. С. 208), в т. ч., вероятно, и Ж. В соч. «История и восхваление венценосцев» (20-е гг. XIII в.), принадлежащем историку св. блгв. царицы Тамары (Тамара. — *Ред.*) строила монастыри не только в Грузии, но также и в Палестине, и Иерусалиме, на Кипре, и в Галии приобрела угоды и украсила ее чином честных монастырей» (КЦ. 1959. Т. 2. С. 91; История и восхваление венценосцев. 1954. С. 75). Сохранились следы реставрации церкви в Ж. 1-й пол. XIII в. (возможно, осуществленной при св. Тамаре) и рубежа XIII и XIV вв.

Из записи в колофоне Постной Триоди (Hieros. Patr. 85, 2-я пол. XII – нач. XIII в.) известно, что мон-рь Ж. был освящен во имя Пресв. Богородицы, здесь же указано единственное сохранив-

шееся имя настоятеля Ж. — Иоанн, по распоряжению к-рого эту рукопись пожертвовал обители некий Романоз Га-



Фрагмент фресковой росписи
кафоликона мон-ря Жалия

реджели из гареджийского мон-ря Додос Рка (*Церадзе*. 2002. С. 252–253). В греческих источниках уточняется, что монастырь посвящен образу Пресв. Богородицы «Хрисойялиотисса» (Χρυσογαλιώτισσα – златобрежная).

В др. рукописи (Vat. georg. 1298, 3 февр. 1306) указано, что на побережье совр. зал. Хрисоху на Кипре, «в Яиле... есть монастырь». По мнению археолога и искусствоведа В. Джобадзе, это и есть Ж. В 1981 г. ученый провел раскопки, обнаружил руины мон-ря с остатками фресковой росписи и эпиграфическим материалом, произвел их идентификацию, установив время основания Ж. (X в.) и тип главной церкви мон-ря (триконх). В обнаруженных им груз. надписях на *асомтаврuli* на арочном портике кафоликона Ж. упоминаются имена Квирике, Матеоз, Николоз и еще неск. не поддающихся прочтению имен (*Djobadze*. 1984. Р. 196–209). Нек-рые ученые отождествляют Николоза с мч. *Николаем Двали*, о к-ром из источника XIV в. известно, что за исповедание Христа он неск. раз сидел в темнице, откуда его вызволяли иерусалимская паства и некий Иерусалимский митрополит. Когда мч. Николаю удалось укрыться на Кипре в груз. монастыре, ему во сне явился св. Иоанн Креститель и повелел вернуться в Иерусалим. 19 окт. 1314 г. в Иерусалиме святой по приказу дамаского эмира Тенгиза был обезглавлен и сожжен (*Житие Прохора*. 1927. С. 63–65; *Мученичество Николая Двали*. 1946. С. 254–255; *Мученичество Николая Двали*. 1968. С. 119–125, 348–351; *Кекелидзе*. Др.-груз. лит. 1980. Т. 1. С. 542).

В XVI в., после завоевания Кипра османами, мон-рь был разграблен, полы вскрыты, здания взорваны. Отсутствие упоминаний о Ж. в более поздних источниках, в т. ч. и в записках побывавших недалеко от Ж., в *Киккском мон-ре*, в 1758, 1784 и 1820 гг. груз. путешественников еп. Тимофея (Габашвили), Ивана Гедеванишвили и Георгия Авалишвили, свидетельствует о полном запустении мон-ря в этот период.

В. Силогава, Г. Гагошидзе

В 2006–2008 гг. Мин-вом культуры, защиты памятников и спорта Грузии и Национальным музеем Грузии при поддержке Департамента древностей Мин-ва коммуникаций и труда Кипра была прове-

дена серия раскопок (руководитель 3 кампаний Ю. Гагошидзе, 4-й – Д. Миндорашвили).

Практически полностью была расчищена площадь мон-ря 45×35 кв. м; выявлена плановая структура древнейшего сооружения Ж. – кафоликона; определена хронология застройки мон-ря, установлено, что наиболее масштабное строительство имело место в период правления св. блгв. царицы Тамары, на средства которой к югу от храма был проведен каменный на известковом растворе водопровод, подающий воду в крупный резервуар (10×3×6 куб. м); раскрыта частично сохранившаяся роспись эпохи Комнинов (XII в.); обнаружены 12 могил XV–XVI вв. с греч. и груз. надписями, керамика, оконные стекла, бронзовый крест и серебряные монеты XIII–XIV вв.

В окрестностях Ж. сохранились остатки ц. свт. Николая и пещерный скит. Представитель Грузинского Патриархата на Кипре протопр. Захария (Перадзе) совершает богослужения в главной церкви Ж. (совр. освящение – во имя вмч. Маманта).

Кафоликон Ж. (13,5×9,5 кв. м), единственный на Кипре триконх, имеет также черты, характерные для кипрского зодчества: объемность форм, полуциркульные очертания всех апсид, купол церкви опирается на выступы рукавов. В кон. XI – нач. XII в. с севера к церкви был пристроен однефный придел (7,5×4,5 кв. м), посвященный вмч. Георгию (фрагменты груз. эпиграфики, фресковое изображение вмч. Георгия на коне у зап. дверей мо-

лельни, на стене портика-колокольни, пристроенной с запада). Придел первоначально зального типа, позднее был увенчан куполом. В правление св. блгв. царицы Тамары к укороченному рукаву церкви с запада был пристроен обширный портик (7×6,5 кв. м), к к-рому вела 5-ступенчатая парадная лестница. Во 2-й пол. XIII в. с юж. стороны церкви возвели открытый с 3 сторон арочный портик, на юго-зап. устое к-рого сохранились исполненные *асомтаврuli* надписи.

Г. Гагошидзе

Ист.: *Житие Прохора*, муч. Луки и муч. Николая Двали [синаксарная ред.] / Сост. Д. А. Кишшидзе // ИзвКавИАИ. 1927. Т. 2. С. 31–68; *Мученичество Николая Двали* [синаксарная ред.] // *Кубанешивили*. Хрестоматия. 1946. Т. 1. С. 254–255; То же // ПДГАЛ. 1968. Т. 4. С. 119–125, 348–351 (на груз. яз.); *История и восхваление венценосцев* / Груз. текст перевел К. С. Кекелидзе. Тбилиси, 1954. С. 75; *Тимофей (Габашвили), еп.* Путешествие / Подгот. текста, испр., указ. и словарь: Е. П. Метревели. Тбилиси, 1956 (на груз. яз.); *Авалишвили Г.* Путешествие из Тбилиси в Иерусалим / Подгот. текста, исслед., коммент., словарь: Е. П. Метревели. Тбилиси, 1967 (на груз. яз.); *Жизнеописание царя царей Давида* / Подгот. текста: М. А. Шанидзе. Тбилиси, 1992 (на груз. яз.).

Лит.: *Менабде*. Очаги. 1980. Т. 2. С. 252, 253, 285, 428, 440; *Djobadze W.* Observations on the Georgian Monastery of Yalia (Galia), in *Cyprus* // *Oriens Chr.* 1984. Bd. 68. S. 196–209; *он же*. То же [Заметки о груз. мон-ре в Ялия (Жалия) на Кипре] // *Мацне*: Сер. яз. и лит.-ры. 1987. Вып. 4. С. 167–179 (на груз. яз.); *Церадзе Т.* Один факт из истории взаимоотношений груз. письменных очагов // *Анамки*. Тбилиси, 2002. С. 246–262 (на груз. яз.).

ЖАЛЬНИК. 1. Средневек. название кладбища. Ж. упоминается в ст. 89 решений Стоглавого Собора (1551), осуждающей обычай оплакивать покойных в Троицкую субботу как языческий: «В троицкую субботу по селам и по погостам сходятся мужи и жены на жальниках и плачутся по гробом».

2. Особый тип погребения, распространенный в зоне древнерус. земледельческой колонизации на Новгородской земле (территории Лужско-Оредежской равнины, Ижорской возвышенности, сев.-вост. Причудья, юж. окраины Приладожья и др.). Погребения в Ж. (иначе «коломищах») сначала заполняли периферию древнерус. курганных кладбищ и свободные участки между курганами, иногда образуя самостоятельные кладбища, но со временем вытеснили курганы. Ж. представлял собой насыпь с каменной обкладкой валунами или камнем; в XII – нач. XIII в.



высота насыпи уменьшилась, достигнув размеров обычного надмогильного холмика; с углублением могил насыпи как таковые исчезли. С нач. XIV в. в изголовье Ж. начали ставить каменные кресты. Насыпь скрывала грунтовую могилу (в плане круглую, овальную, четырехугольную, в к-рой вместе с телом усопшего могли оставлять украшения и керамические сосуды). Одиночные могилы могли образовать семейные захоронения с оградками, соединенными в единую систему. В XIV–XV вв. (в связи с эпидемиями различных болезней?) появились ряды Ж. из неск. десятков могил (длина до 40 м). Погребения в Ж. практиковались на окраинных погостах на Чудском оз. вплоть до XVI в.

Лит.: *Спицын А. А.* Сопки и жальники // ЗРАО. 1899. Т. 11. Вып. 1/2. С. 149–154; *Репников Н. И.* Жальники Новгородской земли // ИзвГАИМК. 1931. Т. 9. Вып. 5; *Латшин В. А.* Археологическая карта Ленинградской области. СПб., 1990–1995. Ч. 1–2; *Плоткин К. М.* Жальники | Электр. ресурс: <http://www.enclol.enobl.ru/>.

Л. А. Беляев

ЖАНЕН [франц. Janin] Раймон (мирское имя Жюль Эмильен) (31.08.1882, Божев, деп. В. Савойя – 12.07.1972, Париж), франц. историк-византист, мон. католич. ордена ассумпционистов. Вступил в орден в 1900 г.; 18 сент. 1902 г. принял монашеский постриг с именем Раймон. С ранней молодости интересовался историей Церквей христ. Востока. В 1911 г. рукоположен во пресвитера, служил в Стамбуле, вероятно в церкви при ДС конгрегации ассумпционистов, и одновременно стал профессором Большого Восточного семинара, организованного франц. учеными в стамбульском предместье Кадыкёй (греч. Халкидон), вошел в состав редколлегии франц. научно-го ж. «Échos d'Orient», издававшегося под эгидой ассумпционистов в Стамбуле. В годы первой мировой войны (1914–1918) служил во франц. армии. С 24 окт. 1934 г. консультант папской конгрегации по делам Вост. Церквей. С 1937 г. постоянный член Французского ин-та визант. исследований. С 1943 г. в Париже участвовал в возрождении франц. издания по византиноведению «Revue des études byzantines», которое стало продолжением «Échos d'Orient». После второй мировой войны окончательно переехал в Париж. В 1952–1957 гг. преподаватель каноничес-

кого права Вост. Церквей в Католическом ин-те в Париже.

С нач. 20-х гг. XX в., в период франц. оккупации Босфора (1918–1923) и общего передела сфер влияния на Балканах, Ж. обратился к изучению исторической географии К-поля и Византийской империи. Сбор подробных сведений по истории различных городов, местностей, отдельных храмов и мон-рей, существовавших в Византии в средние века, стал главной сферой научных интересов Ж. Работы на эту тему в столь широком масштабе до Ж. проводились лишь франц. историком Ш. Дюканжем в XVII в. Ж. сумел принципиально расширить объем знаний по исторической географии Византии. Результатами его многолетних исследований стали монографии-справочники по К-полю и др. центрам Византии и множество статей, посвященных истории, топографии отдельных памятников визант. христианства. Работа «Храмы и монастыри Константинополя» (1953) является исчерпывающим совр. компендиумом сведений из письменных источников о церковных памятниках визант. столицы. Ж. активно сотрудничал с западноевроп. и амер. энциклопедическими изданиями, опубликовал много статей по той же тематике в словарях «Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques», «Dictionnaire de théologie catholique», «Catholicisme: Hier, aujourd'hui, demain», «Lexikon für Theologie und Kirche», «Lexikon der Marienkunde».

Др. важным направлением деятельности Ж. было изучение истории и культуры Церквей христ. Востока. Ж. интересовался историей возникновения и становления различных Вост. Церквей, их взаимоотношениями и совр. состоянием. В «Échos d'Orient» и др. изданиях он на протяжении ряда десятилетий вел рубрики под названием «Chronique des Églises orientales», где рассказывал о текущих событиях в мире вост. христианства (ЕО. 1912–1940. Т. 15–17, 20–32, 34–39; Union des Églises. 1923/1924. Т. 1; Annuaire de l'École des Législations religieuses. P., 1952. Т. 3). В то же время тесные связи Ж. с Римско-католической Церковью объективно привели к тому, что его деятельность способствовала укреплению католич. униатства в среде вост. христиан.

Соч.: La formation du patriarchat œcuménique de Constantinople // ЕО. 1910. Т. 13. P. 135–

140, 213–218; Origines chrétiennes de la Géorgie // Ibid. 1912. Т. 15. P. 289–299; Origines de l'Église arménienne // Revue de l'Orient. Constantinople, 1913. P. 10–22; La Thrace: Étude hist. et géogr. Constantinople, 1920; La Bithynie sous l'empire byzantine // ЕО. 1921. Т. 20. P. 162–182; La banlieue asiatique de Constantinople // Ibid. 1922. Т. 21. P. 335–386; 1923. Т. 22. P. 50–58, 182–198, 281–298; Les églises orientales et les rites orientaux. P., 1922; Les Îles de Princes: Étude hist. et topogr. // ЕО. 1924. Т. 23. P. 178–194, 315–338, 415–436; La destinée du Patriarchat œcuménique // Ibid. 1925. Т. 24. P. 202–211; Nicée: Étude hist. et topogr. // Ibid. P. 482–490; Les relations entre les Églises orthodoxes // Ibid. 1926. Т. 25. P. 185–200, 320–327; Organisation de l'Église de Roumanie // Ibid. P. 458–469; L'organisation de l'Église de Grèce // Ibid. 1927. Т. 26. P. 449–457; Saint Basile: Archevêque de Césarée et Docteur de l'Église. P., 1929; Les novatiens orientaux // ЕО. 1929. Т. 28. P. 385–397; Les Églises séparées d'Orient. P., 1930; Les monastères nationaux et provinciaux à Byzance // ЕО. 1933. Т. 32. P. 429–438; Les Instituts religieux des Orientaux catholiques // Unité de l'Église. P., 1935. Т. 4. P. 488–499; L'Église orthodoxe dans les États de la Baltique // Ibid. 1937. Т. 5. P. 29–34; Études de topographie byzantine: Les citernes d'Aétius, d'Aspar et de Bonus // REB. 1943. Т. 1. P. 85–115; Topographie de Constantinople byzantine: Le port Sophien et les quartiers environnants // Ibid. P. 116–151; Les sanctuaires de Byzance sous la domination latine (1204–1261) // Ibid. 1944. Т. 2. P. 134–184; Les monastères du Christ Philanthrope à Constantinople // Ibid. 1946. Т. 4. P. 135–162; Les sanctuaires des colonies latines à Constantinople // Ibid. P. 163–177; Constantinople byzantine: Développement urbain et répertoire topographique. P., 1950; La rebaptisation des Latins dans les Églises orthodoxes // Annuaire de l'École des Législations religieuses. P., 1952. Т. 3. P. 59–66; Les églises et les monastères [de la ville de Constantinople]. P., 1953; L'Église byzantine sur les rives du Bosphore: Côte asiatique // REB. 1954. Т. 12. P. 69–99; Du Forum Bovis au Forum Tauri: Étude de topographie // Ibid. 1955. Т. 13. P. 85–108; La région occidentale de Constantinople: Étude de topographie // Ibid. 1957. Т. 15. P. 89–122; L'Église latine à Thessalonique de 1204 à la conquête turque // Ibid. 1958. Т. 16. P. 206–216; La hiérarchie ecclésiastique dans le diocèse de Thrace // Ibid. 1959. Т. 17. P. 136–149; Rôle des commissaires impériaux byzantins dans les conciles // Ibid. 1960. Т. 18. P. 97–108; Le palais patriarcal de Constantinople byzantine // Ibid. 1962. Т. 20. P. 131–155; Le monachisme byzantin au Moyen Âge: Commende et Typica (X^e–XIV^e s.) // Ibid. 1964. Т. 22. P. 5–44; Les processions religieuses à Byzance // Ibid. 1966. Т. 24. P. 69–88; Les églises et les monastères des grands centres Byzantins: Bithynie, Hellepont, Latros, Galésios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique. P., 1975. Лит.: *Laurent V.* L'œuvre scientifique du R. P. R. Janin // REB. 1961. Т. 19. P. 7–43 [Библиогр.: P. 14–33]; *idem.* Janin // Catholicisme: Hier, aujourd'hui, demain: Encycl. / Éd. G. Jacquemet. P., 1967. Т. 6. Col. 311; Raymond Janin // REB. 1972. Т. 30. P. 3.

И. Н. Попов

ЖАННА Д'АЛЬБРЕ [франц. Jeanne d'Albret] (7.01.1528, Сен-Жермен-ан-Ле – 9.06.1572, Париж), кальвинистка, королева Наварры, мать франц. кор. *Генриха IV*. Единственная дочь и наследница кор.





Наварры Генриха II д'Альбре и Маргариты Ангулемской, сестры франц. кор. Франциска I, покровительствовавшей кружку франц. гуманистов. Ж. д'А. получила образование под рук. гуманиста Никола Бурбона Старшего (1503–1550). Стремясь объединить франц. Наварру с территорией, находившейся под властью Испании (в 1512 В. Наварра была завоевана испан. кор. Фердинандом Арагонским), в 1538 г. Генрих д'Альбре вел переговоры о браке дочери с наследником испан. короны, буд. кор. Филиппом II. В свою очередь франц. кор. Франциск I, боясь отпадения Наварры от Франции, в 1541 г. настоял на браке 13-летней Ж. д'А. с Вильгельмом де ла Марком, герц. Клевским. В окт. 1545 г. брак, заключенный исключительно по политическим мотивам (его противниками выступали как родители Ж. д'А., так и сама девушка), был аннулирован папой Римским Павлом III. В окт. 1548 г. Ж. д'А. вышла замуж за Антуана Бурбона, герц. Вандомского, первого принца крови, и родила в 1553 г. сына Генриха (буд. франц. кор. Генрих IV) и в 1559 г. дочь Екатерину. В 1555 г. Ж. д'А. и Антуан Бурбон унаследовали от Генриха д'Альбре суверенные королевство Наварра, герц-ство Беарн и неск. владений в Гиени.

С 40-х гг. XVI в. во владениях короля Наварры (во многом благодаря поддержке, к-рую оказывала проповедникам кор. Маргарита) стали распространяться идеи Реформации. Генрих д'Альбре оставался верным католич. Церкви, после смерти жены (1549) принял репрессивные меры против протестантов. После его смерти в 1556–1557 гг. при содействии королевской четы протестантизм в форме кальвинизма распространился в Наварре и Беарне. По приглашению Антуана Бурбона из Женевы приехал кальвинист. министр (пастор), к-рый возглавил протестант. церковную иерархию. На праздник Рождества 1560 г. Ж. д'А. и ее муж официально отреклись от католич. веры, провозгласив себя приверженцами кальвинизма. Однако Антуан Бурбон, претендовавший как принц крови на регентство при малолетних королях Франциске II (ум. в 1560) и Карле IX, вскоре после назначения генеральным наместником Французского королевства вернулся в католицизм. В авг. 1561 г. королева Наваррская вместе с детьми, к-рых она

воспитывала теперь в протестант. духе, прибыла к «порочному», по ее мнению, католич. королевскому двору. Однако после «резни в Вазисе» (1562), когда дворяне герц. Гиза напали на совершавших тайное богослужение гугенотов, положив начало религиозным войнам во Франции (1562–1594), Ж. д'А. демонстративно удалилась в замок Вандом (кон. марта 1562). После смерти раненого при осаде Руана мужа (17 нояб. 1562) она открыто способствовала укоренению кальвинизма в своих владениях. В 1563 г. кард. Жорж д'Арманьяк, архиеп. Тулузский, обратился к Ж. д'А. с обширным посланием и призвал королеву Наварры отказаться от мер, принятых ею в пользу «реформированной религии». Письмо кардинала и подробный ответ Ж. д'А., отвергнувшей предложение папского легата, были сразу же опубликованы (Lettre d'un cardinal [Georges d'Armagnac] envoyée à la royne de Navarre (le 18^e jour d'aoust 1563): Ensemble la response d'icelle dame audit cardinal. Lyon, 1564). Только благодаря вмешательству кор. Екатерины Медичи дело Ж. д'А. как еретички не было вынесено на рассмотрение папского суда. В 1565 г. королева Наварры вновь прибыла к королевскому двору Франции и смогла вернуться в свои владения лишь в кон. янв. 1567 г.

С 1563 г. Ж. д'А. издала ряд законов, реорганизовавших протестант. церковь в Наварре и Беарне. Запрещалось католич. богослужение, подданные Ж. д'А. были обязаны либо принять кальвинизм, либо покинуть ее владения. Имущество католич. Церкви было передано кальвинист. общинам (из полученных денег каждая община должна была предусмотреть расходы в размере 1/3 суммы на образование молодых членов общины и воспитание их в протестант. духе, 1/3 предназначалась на попечение о бедных, оставшиеся деньги — на организацию протестант. богослужений). Протестантам передавались все католич. церкви, мон-ри закрывались, иконы, распятия, богослуженная утварь и почитавшиеся католич. реликвии уничтожались. Так, в Вандоме гугеноты разграбили усыпальницу Бурбонов, предков мужа Ж. д'А., и сожгли покоившиеся там останки. В 1571 г. принятые Ж. д'А. законы были оформлены в виде «Церковного ордонанса» (Ordonnance ecclésiastique). В 1563 г. на беарн-

ском диалекте был опубликован Катехизис Ж. Кальвина, в 1568 г. Арно де Салетт перевел с французского на беарнский Псалтирь К. Маро (т. н. Женевская Псалтирь). В 1566 г. в г. Ортез была основана протестант. академия, где преподавали приглашенные из Женевы кальвинисты. Столица Наварры, г. По, превратилась при Ж. д'А. в «новую Женеву», став укрытием для воинствующих гугенотов со всей Франции. Эти и др. меры привели к тому, что в нач. 1568 г. в Н. Наварре началось восстание католиков, к-рые обратились за военной помощью к испан. королю.

Сохраняя нейтральную позицию во время 2 первых религ. войн (1562–1563 и 1567–1568), в 1568 г. Ж. д'А. возглавила гугенотскую оппозицию. Отказавшись от роли посредницы между протестант. и католич. партиями, к-рую ей предлагала Екатерина Медичи, королева Наварры и ее сын присоединились к лидерам гугенотского лагеря, принцу Конде и адмиралу Гаспару Колиньи, к-рым после обнародования королевского указа об их аресте удалось укрыться в портовой крепости Ла-Рошель на зап. побережье Франции (авг.—сент. 1568). Ж. д'А. издала специальный манифест (Ample Déclaration), изобиловавший разного рода сплетнями и выдумками, направленными против «папистов» и их сторонников — Гизов, а также против франц. королевского двора, чтобы узаконить возобновление войны (Lettre de la Roynne de Navarre au Roy avec une ample declaration d'icelles. La Rochelle, 1569). На королеву было возложено управление крепостью (за исключением организации военных действий), а также ведение переговоров с иностранными протестант. государями.

После подписания 8 авг. 1570 г. в Сен-Жермен-ан-Ле эдикта примирения, завершившего 3-ю религ. войну, начались переговоры о браке сына Ж. д'А. Генриха Бурбона и сестры короля Маргариты Валуа (этот брак должен был скрепить достигнутые мирные соглашения). Строгая кальвинистка, резко осуждавшая франц. двор и его нравы, королева Наварры была против этой свадьбы, опасаясь, что вполн. сын вынужден будет отречься от протестант. веры. Она была готова защищать интересы своего гос-ва и своей веры, а в ходе переговоров собиралась потребовать от французского короля в качестве



приданого новые территории и перехода невесты в кальвинизм. В февр. 1572 г. Ж. д'А. вместе с дочерью прибыла к королевскому двору в Блуа (она запретила сыну сопровождать ее, опасаясь католич. влияния). Переговоры продолжались 2 месяца. После оказанного на нее давления со стороны Екатерины Медичи и Гаспара де Колиньи Ж. д'А. дала согласие на брак. Маргарита Валуа категорически отказалась переходить в протестант. веру, венчание должен был провести кард. Карл Бурбон, дядя жениха. Ж. д'А. отправилась в Париж совершить необходимые для свадьбы сына покупки, но заболела плевритом и через неск. дней скончалась. Современники считали, что внезапная смерть «протестантской Деборы» наступила в результате отравления, организованного Екатериной Медичи. Однако ни дочь Ж. д'А., Екатерина, ни ее сын, ни гугеноты, находившиеся при франц. дворе (в т. ч. Гаспар Колиньи), не высказывали подобных подозрений. Генрих Бурбон, получивший после смерти матери титул короля Наварры, не стал вносить никаких изменений в достигнутые ею договоренности с франц. кор. Карлом IX. 18 авг. 1572 г. состоялась его свадьба с Маргаритой Валуа, а в ночь с 23 на 24 авг. в Париже началось избиение прибывших на торжества гугенотов, которое получило название *Варфоломеевской ночи*.

На территории Н. Наварры и Беарна католич. богослужение частично возобновилось в нек-рых населенных пунктах лишь в кон. XVI в. (кальвинизм долгое время оставался прикрытием для местных сепаратистских движений), позиции католич. Церкви были восстановлены при кор. Людовике XIII (в 1620 было подавлено восстание в Беарне, после чего бывш. владения Ж. д'А. окончательно вошли в состав Франции). Соч.: *Lettres... contenant les justes occasions de son parlement avec Mgr le prince et Madame Catherine, ses enfans, pour se venir joindre à la cause générale, avec Mgr le prince de Condé, son frère.* [La Rochelle], 1568; *Quatre lettres de Jeanne d'Albret, reine de Navarre, 1564–1571* // *Bull. de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*. P., 1867. T. 16. P. 63–69; *Règlement de Jeanne, Reine de Navarre, duchesse d'Albret concernant la R. P. R. pour le Béarn, en 1566* // *Ibid.* 1891. T. 40. P. 292–295; *Lettres d'Antoine de Bourbon et de Jehanne d'Albret* / Publ. par A. de Rochembeau. P., 1877; *Mémoires et poésies* / Publ. A. de Ruble. P., 1893. Gen., 1970; *Jeanne d'Albret et Catherine de Médicis (1570–1572): Lettres inédites* / Ed. G. Bagueault de Puchesse. P., 1910; *Lettres:*

Suivies d'une Ample déclaration / Éd. B. Berdou d'Aas. Biarritz, 2007.

Ист.: *Brief Discours sur la mort de la Roynne de Navarre advenue à Paris le IX^e jour de juin 1572.* P., 1572.

Лит.: *Freer M. W. The Life of Jeanne d'Albret Queen of Navarre.* L., 1855. 2 vol.; *Muret Th. C. Histoire de Jeanne d'Albret Reine de Navarre: Précédée d'une étude sur Marguerite de Valois, sa mère.* P., 1862; *Miraben A. Jeanne d'Albret.* Gen., 1880; *Ruble A., de. Antoine de Bourbon et Jeanne d'Albret.* P., 1881–1886. 4 vol.; *idem.* *Jeanne d'Albret et la guerre civile.* P., 1887. T. 1; *Les Huguenots dans le Béarn et la Navarre* / Éd. A. Communay. P.; Auch, 1885; *Weiss N. L'intolérance de Jeanne d'Albret* // *Bull. de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*. P., 1891. T. 40. P. 261–295; *Bidache J. La prédication du protestantisme en Ossau imposée par Jeanne d'Albret.* Pau, 1895; *Ritter R. Jeanne d'Albret et les troubles de religion de Béarn, Bigorre, Soule et Navarre* // *Revue du Béarn.* Pau, 1928/1929. N 3. P. 28–84; 1932/1933. N 6. P. 37–69; *Vienney A. B. Jeanne d'Albret.* Clamart, 1928; *Dartigue-Peyrou Ch. Jeanne d'Albret et le Béarn d'après les délibérations des États.* Mont-de-Marsan, 1934; *Nabonne B. Jeanne d'Albret reine des huguenots.* P., 1947; *Roelker N. L. Queen of Navarre: Jeanne d'Albret.* Camb., 1968; *Cazaux Y. Jeanne d'Albret.* P., 1973; *Dufour A. La réformation en Béarn d'après la lettre de Théodore de Bèze à Jeanne d'Albret de janvier 1567* // *Actes du colloque «L'amiral de Coligny et son temps»*, Paris, 24–28 oct. 1974. P., 1974. P. 313–322; *Le Béarn sous Jeanne d'Albret: 1583–1983: [Exposition].* Pau, 1983; *Desplat Ch. Réforme et Culture populaire en Béarn du XVI^e au XVIII^e siècle* // *Histoire, économie et société.* P., 1984. Vol. 3. N 2. P. 183–202; *Kermina Fr. Jeanne d'Albret.* P., 1998; *Bryson D. M. Queen Jeanne and the Promised Land: Dynasty, Homeland, Religion and Violence in 16th Cent. France.* Leiden, 1999; *Tison C. La correspondance de Jeanne d'Albret (1528–1572), une autre approche de la reine de Navarre: [Diss.].* Pau, 1999; *Berdou d'Aas B. Jeanne III d'Albret: Chronique (1528–1572).* Biarritz, 2002; *Jeanne d'Albret et sa cour: Actes du colloque*, Pau, 17–19 mai 2001 / Éd. E. Berriot-Salvadore, Ph. Chareyre et Cl. Martin-Ulrich. P., 2004.

Н. И. Алтухова

ЖАННА Д'АРК [франц. Jeanne d'Arc; также Орлеанская дева, франц. Pucelle d'Orléans] (6.01.1412 (?), дер. Домреми на границе Шампани и Лотарингии – 30.05.1431, Руан), св. католич. Церкви (пам. 30 мая), прославилась во время *Столетней войны* (1337–1453), национальная героиня Франции, покровительница франц. армии (с 1920), покровительница Франции (с 1922). Биография Ж. д'А. к наст. времени считается одной из наиболее полно и подробно изученных. О ее жизни и деяниях сохранилось много свидетельств, прежде всего материалы судебного (1431) и реабилитационного (1455–1456) процессов, а также письма, финансовые документы, исторические хроники. Однако следует с осторожностью относиться к большинству свиде-

тельств о Ж. д'А., поскольку многие из тех, кто оставили свои «воспоминания» о католич. святой, никогда ее не видели, в результате в подобных рассказах мифологические сведения о ней порой вытесняют историческую реальность. На основании единственного свидетельства датой рождения Ж. д'А. принято считать 6 янв. 1412 г.: «Она увидела свет сей брэнной жизни в ночь на Богоявление, когда все люди радостно славят деяния Христа» (*Quicherat*. Vol. 5. P. 116). Известно, что Ж. д'А. происходила из семьи зажиточных крестьян Жака д'Арк (или Дарк) и Изабеллы де Вутон по прозвищу Роме. Однако на судебном процессе 1431 г. в Руане девушка затруднилась ответить, как именно ее зовут (в ее родной деревне девушкам было принято давать фамилию (прозвище) матери, а не отца). На вопрос о возрасте Ж. д'А. ответила, что ей «примерно 19 лет» (*Procès de condamnation*. Vol. 1. P. 41).

Известно, что в семье Жака д'Арк росло 5 детей, у Ж. д'А. было 3 брата (Жакмен, Пьер и Жан) и рано умершая сестра Екатерина. Вероятно, все они с раннего детства помогали родителям по хозяйству. Однако более поздние упоминания о том,



Жанна д'Арк.

Миниатюра. Ок. 1430 г.

(Национальный архив – Музей истории Франции. Paris. AE II 2490)

что Ж. д'А. «была пастушкой», скорее всего являются вымышленными: эти легенды выстроены по аналогии с рассказами о ветхозаветных героях-пастухах (Иакове, Моисее, Давиде), к-рые были избраны Гос-



Жанна-пастушка.
Миниатюра из материалов
обвинительного процесса. Кон. XV в.

подом для великих свершений. Согласно показаниям односельчан, собранным в ходе процесса по реабилитации Ж. д'А. в 1455–1456 гг., ее особая набожность проявилась очень рано. Уже в детстве она старалась присутствовать на каждой церковной службе, совершала паломничества в расположенную близ родной деревни часовню Богоматери (Нотр-Дам-де-Бермон), часто исповедовалась. В Домреми Ж. д'А. слышала голоса арх. Михаила, святых Екатерины и Маргариты (предположительно великомучениц *Екатерины Александрийской* и *Маргариты Иерусалимской*), к-рые призвали ее оставить семью, отправиться к франц. королю и помочь ему освободить страну от англ. захватчиков. Со слов Ж. д'А. современники рассказывали, что святые стали являться девушке весной 1425 г., когда ей было ок. 13 лет. Согласно материалам судебного процесса 1431 г., тогда же она дала обет безбрачия. Видения Ж. д'А. долгое время оставались историографической проблемой. Мн. атеистически настроенные исследователи пытались объяснить данный феномен психическими отклонениями, состоянием истерии. Ее поведение, однако, полностью укладывалось в традиции средневек. католич. визионерства, в подавляющем большинстве это было свойственно женщинам (см., напр., статьи *Анджела из Фолиньо*, *Биргитта Шведская*, *Екатерина Сиенская*). Важным отличием видений Ж. д'А. был военно-политический характер предсказаний, а также желание лично их исполнить.

В янв. 1429 г. Ж. д'А. смогла встретиться с капитаном крепости Воклуэр, расположенной недалеко от

Домреми, Робером Бодрикуром и убедить его в необходимости отправить ее в Шинон к франц. дофину Карлу (буд. кор. Карл VII). Сохранившиеся свидетельства представляют Ж. д'А. в традициях эпического повествования: она трижды приезжала к Роберу Бодрикуру, прося его о содействии; потом трижды пыталась увидеться с дофином, и только на 3-й раз ей это удалось. Карл трижды испытывал ее при встрече, выдавая за себя своих придворных. Тем не менее, «как по волшебству», произошло узнавание, после чего она рассказала «своему королю» некий секрет, знать о к-ром могла лишь от Бога. Не менее чудесным стало и обретение меча, принадлежавшего, согласно преданию, кому-то из прославленных полководцев прошлого. Этот меч делал Ж. д'А. настоящим



Жанна д'Арк на коронации Карла VII.
Худож. Ж. О. Д. Энгр. 1854 г.
(Лувр, Париж)

воином, готовым послужить Французскому королевству и выполнить 3 обещания: снять осаду с Орлеана, короновать дофина в Реймсе и изгнать англичан из страны (Procès en nullité. Vol. 2. P. 328; *Quicherat*. Vol. 4. P. 210).

Встреча с дофином произошла весной 1429 г. Ж. д'А. настаивала на том, что послана Господом на помощь Франции и должна возглавить франц. армию. Карл и его советники, не поверив незнакомке, послали ее в Пуатье, где она была подвергнута 3-недельным допросам. Удостоверившись в «доброй репутации» девушки, ее благих намерениях и непорочности, верные дофину юристы и теологи рекомендовали доверить Ж. д'А.

войско и послать ее к Орлеану, осажденному англичанами, где она обещала «явить знак своей избранности» (*Quicherat*. Vol. 3. P. 392). Участие Ж. д'А. в военных операциях (снятие осады с Орлеана, последовавшая за ним «неделя побед» в долине р. Луары) оказало большое влияние на ход Столетней войны.

К кон. апр. 1429 г., когда Ж. д'А. прибыла в Орлеан, осада длилась уже более полугода (с 12 окт. 1428). Англичане окружили город, лишив его связи с неоккупированной территорией. Даже самые преданные дофину советники сомневались в успехе задуманной операции. Перед командирами была поставлена задача «попытаться снять осаду, если это окажется возможным» (Procès en nullité. Vol. 1. P. 382). Однако вера в «спасительницу», слух о к-рой успел дойти до осажденных, была настолько безгранична, что одно ее появление в городе было расценено как чудо. В пятницу 29 апр. Ж. д'А. вошла в Орлеан через вост. ворота. 30 апр. она сообщила англичанам о своем прибытии в город, а 7 мая в 6 ч. вечера французы захватили крепость Турель — последний оплот противника. В воскресенье 8 мая остатки англ. гарнизона ушли из-под стен города.

Победа Ж. д'А. под Орлеаном была воспринята как чудесное проявление Божией воли. В письме городам, написанном в Шиноне в ночь с 9 на 10 мая 1429 г., дофин Карл призвал сторонников «воздать хвалу доблестным деяниям и чудесным вешам, о которых сообщил нам здесь находящийся герольд, а также деве, которая всегда лично присутствовала при исполнении всех этих деяний» (*Quicherat*. Vol. 5. P. 103). Итал. купец Джованни да Молино сравнивал Ж. д'А. с Девой Марией: «Подобно тому как посредством Женщины, а именно Пресвятой Богородицы, Он спас род человеческий, посредством этой чистой и непорочной девушки Он спас лучшую часть христианского мира» (*Chronique d'Antonio Morosini*. Vol. 3. P. 80–81). Заслуги Ж. д'А. представлены в этих свидетельствах несколько преувеличенными: непосредственно в сражениях она не участвовала, предпочитая, по ее словам, мечу знамя, с к-рым практически не расставалась. Все военные операции планировались обычно без ее ведома, и она редко руководила боем. Тем не менее для французов

Ж. д'А. являлась символом победы. 12 июня 1429 г. франц. войска заняли крепость Жаржо; 15 июня — г. Мён; 17 июня капитулировал г. Божанси. 18 июня состоялось решающее сражение при Пате, в к-ром победу одержали французы. 17 июля 1429 г. Карл VII был торжественно коронован и помазан на царство в Реймском соборе.

8 сент. 1429 г. под Парижем, который удерживался англо-бургундской партией и так и не сдался Карлу VII, франц. армия потерпела поражение. 23 мая 1430 г. под г. Компьень Ж. д'А. была захвачена в плен бургундцами, 21 нояб. 1430 г. за 10 тыс. ливров они передали пленную англичанам. 3 янв. 1431 г. по приказу 9-летнего англ. кор. Генриха VI (16 дек. 1431 в Париже он был коронован королем Франции) дело Ж. д'А. было передано на рассмотрение церковного трибунала. Суд проходил в Руане с 9 янв. по 30 мая 1431 г. под председательством Пьера Кошона, еп. Бове. Предварительное обвинение, составленное прокурором трибунала Жаном д'Эстиве и зачитанное 27–28 марта 1431 г., включало 70 статей. Ж. д'А. обвинялась в колдовстве (занятиях магией, использовании магических амулетов, предсказании будущего, поиске пропавших вещей, общении с демонами), во впадении в схизму (в связи с тем, что она отказалась отвечать на вопрос, какому именно папе следует подчиняться истинным христианам) и в ересь (из-за отказа подчиняться католич. Церкви и за постоянное ношение мужского костюма) (Procès de condamnation. Vol. 1. P. 192–285). Ж. д'А. последовательно отрицала все предъявленные ей обвинения. 5 апр. 1431 г. на основании «списка д'Эстиве» был составлен краткий перечень обвинений, включавший 12 статей и предназначенный для рассылки «экспертам по делам веры» для вынесения окончательного приговора (Ibid. P. 290–296). Согласно вынесенному приговору, Ж. д'А. признавалась еретичкой и была осуждена на смерть. Однако на кладбище Сент-Уан в Руане, где должна была происходить казнь (сожжение заживо), Ж. д'А. признала свою вину и покаялась. Смертный приговор был заменен пожизненным тюремным заключением. Такое развитие событий не устраивало англичан (прежде всего Джона Плантагенета, герц. Bedfordа и регента Франции). Из камеры



Жанна д'Арк перед судьями. Инициал из кодекса. XV в.

Ж. д'А. было украдено жен. платье, переодеться в к-рое она согласилась после своего раскаяния, вместо него был подброшен муж. костюм (отечественный исследователь В. И. Райцес, наоборот, полагал, что Ж. д'А. переоделась в муж. костюм вполне обдуманно, в знак протеста против судей, к-рые якобы обманули ее, не выполнив ни одного из своих обещаний — Райцес. 1982. С. 191). Так или иначе, использование мужского костюма дало судьям формальный повод обвинить Ж. д'А. в вероотступничестве и на этом основании 29 мая 1431 г. вновь приговорить ее к смертной казни. 30 мая 1431 г. Ж. д'А. была сожжена на костре; ее прах брошен в Сену.

В 1449 г. Карл VII освободил Руан от англичан и начал расследование обстоятельств осуждения и казни Ж. д'А. В 1455 г. с разрешения папы Римского начался процесс по ее реабилитации. Церковный суд под рук. инквизитора Франции Жана Бреалья аннулировал вынесенный в 1431 г. приговор и объявил предъявленные Ж. д'А. обвинения необоснованными (идолопоклонство, ересь, неподчинение Церкви и т. д.). Согласно собраным тогда показаниям свидетелей, а также «Сводному изложению»

Жана Бреалья, в котором подводился своеобразный итог слушаний, современники искренне верили в святость Ж. д'А. Она отличалась набожностью и безупречным поведением: была целомудренна, помогала больным и раненым, проявляла милосердие к пленным и к бедным людям, вела скромный образ жизни, не пила вина и не предавалась чревоугодию. Находясь в армии, Ж. д'А. хранила обет девственности, а также следила за нравами соратников: порицала азартные игры и сквернословие, преследовала армейских проституток. Ей приписывали чудеса: оживление скончавшегося младенца, общение с ангелами, исполнение пророчеств, предвидение собственной судьбы (многочисленных ранений в сражениях, плена и скорой гибели).

Поводом для широкого общественного движения за признание Ж. д'А. святой Римско-католической Церкви (его инициатором был еп. Орлеанский Феликс Дюпанлу) стала развернувшаяся в 1867 г. во Франции дискуссия о возведении в Париже статуи франц. философа *Вольтера* (в 1762 он опубликовал поэму «Орлеанская девственница», весьма вольно трактуя жизнь и деяния Ж. д'А.). В 1874 г. по решению епархиального суда Орлеана был начат сбор материалов о Ж. д'А., к-рые в посл. были переданы в папскую конгрегацию обрядов для обоснования начала процесса беатификации (процесс начат по решению папы Римского *Льва XIII* 27 янв. 1894). 30 мая 1878 г., в годовщину казни Ж. д'А., которая совпала со 100-летием со дня смерти *Вольтера*, к ее памятнику на пл. Пирамид в Париже были возложены цветы и начат сбор подписей для установки статуи в Домреми. 30 июня 1884 г. Парламент Франции принял к рассмотрению постановление об учреждении дня поминовения Ж. д'А. во 2-е воскресенье мая (это постановление вступило в силу

в 1894). В 1909 г. Ж. д'А. была причислена к лику



Казнь Жанны д'Арк. Миниатюра из «Часослова короля Карла VII» Марциала Овернского. 1484 г. (Paris. Bibl. Nat. Fr. 5054)

блаженных Римско-католической Церкви. При папе *Бенедикте XV* возобновились слушания



по вопросу о канонизации Ж. д'А. В марте 1919 г. папа официально признал совершенные ею чудеса. 16 мая 1920 г. Ж. д'А. была канонизирована. 10 июля того же года Национальная ассамблея Франции объявила 8 мая, день поминовения Ж. д'А., национальным праздником, «праздником патриотизма». 2 марта 1922 г. папа Римский *Пий XI* провозгласил Ж. д'А. 2-й, после Богородицы, покровительницей Франции. Ист.: *Quicherat J.-E. Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc, dite la Pucelle. P., 1841–1849. 5 vol.; Procès de l'Ordinaire relatif à la béatification et à la canonisation de Jeanne d'Arc, surnommée la Pucelle d'Orléans: Questions, instructions et répertoire des matières concernant l'interrogatoire des témoins à appeler au procès, proposés par les postulants de la cause / Éd. A. Collin, F. E. Desnoyers. Orléans, 1874; Chronique d'Antonio Morosini: Extraits relatifs à l'histoire de France / Éd. G. Lefèvre-Pontalis, L. Dorez. P., 1901. Vol. 3; Procès de condamnation de Jeanne d'Arc / Éd. P. Tisset, Y. Lanhers. P., 1960–1971. 3 vol.; Procès en nullité de la condamnation de Jeanne d'Arc / Éd. P. Duparc. P., 1977–1988. 5 vol.; Процесс Жанны д'Арк: [Мат-лы инквизиц. процесса] / Пер., коммент. и сопровод. ст.: А. Б. Скакальская. М.; СПб., 2007. Лит.: *Ayroles J. B. La vraie Jeanne d'Arc. P., 1890–1902. 5 vol.; Райцес В. И. Процесс Жанны д'Арк. М.; Л., 1964; он же. Жанна д'Арк: Факты, легенды, гипотезы. Л., 1982. СПб., 2003; Gerard A.-M. Jeanne d'Arc: La mal jugée. P., 1981; Jeanne d'Arc, une époque, un rayonnement: Colloque d'histoire médiévale. Orléans, oct. 1979. P., 1982; Lamy M. Jeanne d'Arc: Histoire vraie et genèse d'un mythe. P., 1987; Оболенский С. С. Жанна — Божья дева. П., 1988; *Krumeich G. Jeanne d'Arc in der Geschichte. Sigmaringen, 1989; idem. Jeanne d'Arc: Die Geschichte der Jungfrau von Orléans. Münch., 2006; Перну Р., Клэн М.-В. Жанна д'Арк: Пер. с франц. М., 1992; Joan of Arc: Reality and Myth / Ed. J. Van Herwaarden. Hilversum, 1994; *Bordonove G. Jeanne d'Arc et la guerre de Cent ans. P., 1994; Fresh Verdicts on Joan of Arc / Ed. V. Wheeler, C. T. Wood. N. Y.; L., 1999; Sullivan K. The Interrogation of Joan of Arc. Minneapolis; L., 1999; Крылов П. В. Мужской костюм Жанны д'Арк: Неслыханная дерзость или вынужденный шаг?: Мнения современников // Одиссей: Человек в истории. М., 2000. С. 186–193; он же. Процесс реабилитации Жанны д'Арк 1455–1456 гг. как средство формирования исторической памяти // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени. М., 2003. С. 168–178; *Fraioli D. Joan of Arc: The Early Debate. Woodbridge (Suffolk), 2000; eadem. Joan of Arc and the Hundred Years. Westport (Conn.), 2005; Images de Jeanne d'Arc / Éd. J. Maurice, D. Couty. P., 2000; Warner M. Joan of Arc: The Image of Female Heroism. Berkeley, 2000; *Тогоева О. И. Мужской костюм Жанны д'Арк и его возможные символические смыслы // Historia animata: Сб. ст. памяти О. И. Варьяш. М., 2004. С. 156–168; она же. Исполнение пророчеств: Ветхозаветные герои Столетней войны // Казус: Индивидуальное и уникальное в истории, 2005. М., 2006. Вып. 7. С. 88–106; она же. Ересь или******

колдовство?: Демонология XV в. на процессе Жанны д'Арк // СВ. 2007. Вып. 68 (4). С. 160–182; *Beaune C. Jeanne d'Arc. P., 2004; Gosselin J. et al. Orléans 1429: Le siège au jour le jour. Bayeux, 2008.*

О. И. Тогоева

ЖАРОВ [англ. Jaroff] Сергей Алексеевич (20.03.1896, г. Макарьев Костромской губ.— 5.10.1985, Лейквуд, шт. Нью-Джерси), рус. хоровой дирижер. Род. в семье купца 2-й гильдии. В 1904 г. был отдан в макарьевское 1-е приходское муж. уч-ще; в 1906 г. поступил в московское Синодальное уч-ще церковного пения, где учился у Н. М. Данилина, А. Д. Кастальского, Н. С. Голованова и др. До 15 лет пел дискантом в московском Синодальном хоре; в 1911 г. участвовал в его заграничной поездке. В 1915–1917 гг. руководил хором при Об-ве трудовой помощи инвалидам мировой войны, с которым пел в церквях и давал концерты в госпиталях.

По окончании Синодального училища (20 марта 1917) поступил в Александровское военное училище. Пройдя 2-недельную подготовку, непродолжительное время принимал участие в военных действиях в составе 8-й армии ген. Л. Г. Корнилова. 1 авг. 1917 г. был произведен в прапорщики и в конце сент. прибыл в Бахмут (ныне Артёмовск, Украина) в 25-й запасной полк. По его расформировании вернулся в Макарьев, где 17 марта 1918 г. был зачислен на должность учителя пения в жен. гимназию и руководил хором в одном из храмов. После того как летом 1918 г. гимназия была закрыта, Ж. преподавал пение в городских школах. 14 нояб. 1918 г. он был назначен взводным инструктором при Макарьевском уездном военном комиссариате.

В 1919 г. Ж. был призван в Красную Армию, однако в авг. того же года, находясь в Тамбове, попал во время рейда корпуса ген. К. К. Мамонтова в тылы Красной Армии в плен к белым. Был зачислен в состав сформированной Мамонтовым Тульской пехотной дивизии добровольцев. Оказавшись в Новочеркасске, получил назначение в пулеметный полк 3-й Донской казачьей дивизии, где воевал в чине хорунжего. В годы гражданской войны Ж. был регентом в Воскресенском войсковом собрании ст-цы Старочеркасской, а также руководил хором за богослужениями, к-рые совершались по ходу следования войска.

15 нояб. 1920 г. Ж. вместе с дивизией был эвакуирован из Керчи в Турцию и попал в лагерь Чилингир. В 1920 г. к празднику свт. Николая Чудотворца (6/19 дек.) по приказу командира Гундоровского Георгиевского полка ген. А. К. Гусельщикова был собран сводный хор для участия в богослужении. Руководителем хора был назначен Ж.

В марте 1921 г. казаки были переправлены в лагерь на о-в Лемнос, где Ж. продолжал руководить хором, в т. ч. в предоставленной рус. духовенству греч. церкви близлежащего г. Мудрос.

Весной 1921 г. Ж. вместе с казачьими войсками прибыл в Болгарию. Первый концерт хора под его упр. состоялся в г. Бургас. В мае 1921 г. хор прибыл в Софию, где по приглашению дипломатического представителя России А. М. Петряева стал регулярно петь на богослужении в посольской ц. свт. Николая. Ж. также работал преподавателем пения и физкультуры в рус. гимназии. Успех принес хору концерт духовной музыки в софийском кафедральном соборе св. Александра Невского, а также выступления в Софийском свободном театре, в Военном клубе. 4 июля 1923 г. хор выступил в Вене, в зале дворца Хофбург, после чего было принято решение начать регулярную концертную деятельность.

К кон. 20-х гг. Хор донских казаков под упр. Ж. стал самым известным эмигрантским коллективом рус. зарубежья. Расписание гастролей было чрезвычайно напряженным: к 1935 г., согласно пари́жскому казачьему ж. «Станица», хор выступил в 2785 концертах, посетил различные страны Зап., Центр., Юж. и Сев. Европы, Сев. и Юж. Америки, Африки, а также Австралию и Нов. Зеландию. До второй мировой войны хор обычно гастролеровал 10 месяцев в году, давая по 200–250 концертов. После отпуска хор собирался на месяц для подготовки к концертному сезону. Репетиции продолжались по 6–7 ч. в день.

По мнению современников, хор Ж. был одним из лучших по подбору голосов. Интерпретации Ж. отличались стройностью и красочной динамикой. Он нашел индивидуальный исполнительский стиль, выделявший его коллектив среди других подобных хоров — кубанских казаков под упр. С. Д. Игнатьева, донских казаков



им. атамана Платова под упр. Н. Ф. Кострюкова, черноморских казаков под упр. Б. М. Ледковского и др. Ж. уподоблял хор симфоническому оркестру, чрезвычайно обогатив способности хорового исполнительства и звуковую палитру муж. хорового состава. Склонный к экспериментам, он широко использовал фальцеты, а также низкие регистры, увеличил диапазон муж. хора до диапазона смешанного (3½ октавы). Дирижер и его помощники вводили в пение специальные эффекты: имитацию звуков трубы, гитары, баяна, пулеметных очередей, цоканья копыт, свист, гиканье и т. п.

Благодаря деятельности хора был существенно расширен хоровой репертуар для муж. состава. С коллективом сотрудничали композиторы К. Н. Шведов, А. Т. Гречанинов, И. А. Добровейн, Н. Гогоцкий. К 3-тысячному концерту хора, к-рый был дан в Карнеги-холле в 1935 г., Шведов написал «Музыкально-историческую справку о Донском казачьем хоре». Впервые хор без сопровождения исполнил переложения оперных сцен, фортепианных и симфонических произведений. В его репертуар входили также рус. народные песни, популярные песни советских композиторов, марши и др.

Однако Ж. в первую очередь считал себя регентом и мастером исполнения духовной музыки. Его хор пел в правосл. церквах тех мест, где проходили гастролы или где хор жил во время подготовки к очередному концертному турне. Пение духовной музыки на концерте и в храме существенно различалось: как писал П. В. Спасский, вне храма она «звучала эстрадно», эффектно, в храме — сдержанно, величаво. Ж. был одним из самых ревностных продолжателей традиций Синодального хора, пропагандистом творчества композиторов Нового направления. Основу церковного репертуара хора составляли сочинения Кастальского, С. В. Рахманинова, Гречанинова, П. Г. Чеснокова, Шведова и др. Исполнялась также музыка Д. С. Бортнянского, А. А. Архангельского, Г. Ф. Львовского и др. Ж. пользовался советами Рахманинова по дирижированию и аранжировке. Исполнявшиеся хором обработки духовной музыки принадлежали гл. обр. Ж.

Численность хора в разные периоды колебалась от 22 до 40 певцов. В концертах также принимали уча-

стие 2 танцора. Отличительными чертами хора были строгая военная дисциплина и беспрекословное повиновение дирижеру.

В период жизни в Европе коллектив подчинялся донскому атаману, оказывал поддержку казачеству в эмиграции и военным инвалидам, различным рус. общественным и церковным орг-циям, частным лицам.

В 1939 г. дирижер и хористы переехали в США, в 1943 г. получили амер. гражданство. В годы второй мировой войны коллектив пользовался поддержкой властей США и продолжал концертную деятельность, в частности в пользу амер. военных лагерей и госпиталей. К 1943 г., когда отмечался 20-летний юбилей коллектива, на его счету уже было ок. 5 тыс. концертных выступлений. В ж. «Русский вестник» сообщалось, что за этот период хор исполнил ок. 300 сочинений и обработок.

В 1945 г., вскоре после окончания войны, состоялась поездка хора в Зап. Европу с концертами для союзных войск. Продолжал хор и благотворительную деятельность, в частности в 1947 г. помогал русским, оказавшимся в лагерях для перемещенных лиц, переехать в США и найти там работу.

Однако с началом «холодной войны» положение хора значительно осложнилось, его концерты порой отменялись и бойкотировались. Тем не менее хор продолжал концерттировать, совершив поездки в разные страны Европы, Азии, Юж. и Центр. Америки, а также в Австралию, Нов. Зеландию и на Гавайи.

В 50-х гг., после смерти Шведова и Гречанинова, с хором начал сотрудничать регент и композитор Д. П. Орлов (также выпускник Синодального уч-ща).

В послевоенный период хор продолжил запись на граммофонные пластинки (компаний Columbia, CBS, Deutsche Grammophon, Decca, Philips и др.), тиражи которых достигали огромных размеров, снялся в ряде документальных и художественных фильмов (кинокомпаний Memento Filmfabrik, Dr. V. Badal-Filmproduktion, UFA Film, MGM, Warner Brothers и др.). Большое значение имел выпуск в 1958 г. грампластинок с записями духовной музыки (литургии, всенощной, панихиды и песнопений Страстной седмицы) по инициативе Свято-Николаевского фонда в Нью-Йорке. В 1979 г. Ж. руководил женским

хором, с которым также записал грампластинку.

Изнурительный концертный режим подорвал здоровье дирижера. С 60-х гг., с уменьшением потока рус. переселенцев, хор начал испытывать дефицит певч. голосов и был вынужден пополняться не только неказачами (что было обычным явлением и в довоенный период), но и певцами разных национальностей, к-рые далеко не всегда хорошо владели рус. языком. Поэтому в этот период исполнительский уровень хора заметно снизился: появились черты формализации стиля и исполнительских приемов, излишняя вибрация звука и небрежность, преувеличенные темповые и динамические контрасты. Тем не менее хор по-прежнему пользовался любовью слушателей. К 1978–1979 гг. относятся последние гастролы хора под рук. Ж. 17 окт. 1981 г. Ж. был введен в Палату славы Конгресса русских американцев.

В течение 55 лет муз. деятельности Ж. сумел без к.-л. субсидий сохранить концертный хор, в составе которого было свыше 300 певцов, общее число концертов хора, по разным оценкам, составило от 8,5 до 10 тыс.

Благодаря Ж. в ряде стран появилось множество муж. хоров, к-рые состояли из местных жителей, а также выходцев из России и СССР. Последователями Ж. считают себя хормейстеры Г. Маргитич (США), М. Верхоев и М. Минский (Нидерланды), В. Хлибка и М. Ковалёв (Германия).

В историю мировой муз. культуры Ж. вошел как один из самых известных хоровых дирижеров XX в., как пропагандист рус. музыки, который обновил ее хоровые традиции. По словам Спасского, он «взял на себя подвиг выявить и показать всему миру, что есть самое дорогое и ценное у русского народа — в его религии, в Православии». Похоронен на Свято-Владимирском кладбище на Касвилл-род в Джэксоне (шт. Нью-Джерси).

Изд.: Популярные рус. нар. песни из репертуара Донского казачьего хора, регент С. Жаров / Под ред. и в фортепианной обработке И. Добровейна. Берлин, 1927; Textbuch der vom Donkosakenchor unter Leitung des Dirigenten S. Jaroff vorgetragenen Gesänge u. Lieder. Dresden, 1932; Album of Russian Folk Songs from the Repertoire of Don Cossack Chorus under the Direction of S. Jaroff / Ed. by C. Shvedoff. [N. Y.], 1938; Don Kosaken Chor S. Jaroff: Eine Auswahl gern gehörter Lieder in deutscher Sprache / Hrsg. von der Gastspielfeldleitung O. Hofner. Köln.



1970. Дискogr.: Gardner J., von. Diskographie des russischen Kirchengesanges. Gersau, 1991. S. 18–22, 41–43, 69–70, 88–94, 130.

Лит.: *Клиньский Е.* Сергей Жаров и его Донской казачий хор. Берлин, 1931; *Б. н.* Донской казачий хор // Казаки за границей: Штаб Донского корпуса. [София], Март 1932 — март 1933; *Гречанинов А. Т.* Жаров // Станица. [П.], 1935. № 15. С. 2–3; *Шведов К. Н.* Несколько слов о хоровом пении и о Донском казачьем хоре С. А. Жарова // Рус. вестник: [Russian Herald]. [Н.-Й.], 1943. С. 14–15; *Святикова П.* Донской казачий хор С. Жарова: 20 лет служения рус. искусству (4 июля 1923 — 4 июля 1943) // Там же. С. 15–24; *Спаский П.* Хор казаков Жарова // РМ. 1958. № 1178, 25 февр.; *Иванов, доброволец [Алексеев П. И.]* С русской песней по белу свету // Родимый край. [П.], 1967. № 71. С. 36–42; № 72. С. 27–32; № 73. С. 29–35; 1968. № 74. С. 27–42; № 75. С. 35–40; № 76. С. 25–31; № 77. С. 35–41; № 78. С. 30–36; № 79. С. 28–32; 1969. № 80. С. 33–36; № 82. С. 33–36; № 83. С. 35–38; № 84. С. 39–43; № 85. С. 35–39; 1970. № 86. С. 29–32; № 87. С. 40–44; № 88. С. 38–42; № 89. С. 34–38; № 90. С. 37–41; № 91. С. 41–44; 1971. № 92. С. 35–40; № 93. С. 40–44; № 94. С. 37–41; № 95. С. 35–40; № 96. С. 31–36; *Александров П.* Творческий путь С. А. Жарова и его Донского казачьего хора // Новое рус. слово. [Н.-Й.], 1971. № 22160, 14 февр.; *Медведев П. С. А.* Жаров — регент Донского казачьего хора: (К 85-летию) // Бюллетень рус. колонии Сеаттл. 1981. № 121. С. 1–5; № 122. С. 3–9; *Мантулин В. Н.* Творческий путь С. Жарова // Рус. американец: [The Russian American]. 1979–1982. Обзорный вып. С. 21–33; Жаров С. А. // Русские в Сев. Америке: Биогр. слов. / Ред.: А. Александров. Сан-Франциско; СПб., 2005. С. 197–198.

С. Г. Зверева

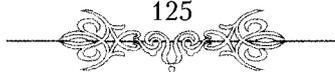
ЖДАНОВ Александр Алексеевич (6.09.1860, с. Руднево Пронского у. Рязанской губ.— 16.03.1909, г. Корчева Тверской губ.), библиист, экзегет; отец советского политического деятеля А. А. Жданова. Род. в семье священника, окончил Скопинское ДУ (1874), Рязанскую ДС (1880), 2 года работал учителем в с. М. Сапожок Сапожковского у. Рязанской губ. В 1883 г. поступил в МДА, окончил ее в 1887 г. (1-й магистрант 42-го курса), был оставлен в академии профессорским стипендиатом. С 1888 г. исполнял должность доцента кафедры Свящ. Писания ВЗ МДА. 1 мая того же года Ж. женился на Екатерине, дочери экстраординарного проф. МДА кафедры евр. языка и библейской археологии П. И. Горского-Платонова. В 1891 г. защитил магист. дис. «Откровение Господа о семи азийских церквах: Опыт изъяснения первых трех глав Апокалипсиса» (М., 1891); утвержден в степени Указом Святейшего Синода от 23 сент. Работа получила положительный отзыв Синода и экзарха Грузии преосв. Палладия (Раева). 12 нояб. того же года был утвержден в должности доцента ка-

федры Свящ. Писания ВЗ. В 1892 г. Ж. дал отрицательный отзыв на докторскую диссертацию ординарного проф. МДА М. Д. Муретова «Ветхозаветный храм. Ч. 1: Внешний вид храма» (М., 1890; Отзыв о докт. дис. доц. МДА М. Д. Муретова. 1893). Ж. считал, что перевод текста с евр. языка, сделанный Муретовым, во многом уступает синодальному переводу, что неверны интерпретации древних авторов, в частности Филона Александрийского и Иосифа Флавия. Ошибочным был признан основной метод работы, опиравшийся на описание устройства 3 ветхозаветных храмов, Соломона, Зоровавеля и Ирода, при этом недостаточность информации в одном описании восполнялась примерами из другого (Там же. С. 57–58). Критиковал Ж. диссертанта и за выбор историографической традиции, за излишнее доверие к сочинениям предшествующих рус. исследователей-археологов, в частности проф. КДА А. А. Оленицкого, и за недостаточное использование «текстуально-критических и экзегетических трудов», посвященных книгам Исход, Царств, Паралипоменон и Иезекииля, таких авторов, как К. Ф. А. Диллман, Й. Кнабенбауэр и др. Неоправданными считал Ж. и попытки Муретова «поставить храм в связь с историей еврейской теософии» и выявить «генетическую зависимость позднейших иудейско-раввинских идей» от наружного вида храма (Там же. С. 74). Ж. пришел к выводу, что «критико-экзегетическая задача труда выполнена неудовлетворительно», предложенная новая реставрация храма «стоит ниже «общепринятой»... основной принцип реставрации ложен... и ведет к затемнению свидетельств Библии» (Там же. С. 74–75).

Диссертация была передана на повторный отзыв в КазДА, совет которой поручил его составление проф. С. А. Терновскому. На основании положительных отзывов проф. Терновского и совета КазДА Муретов был утвержден в степени доктора богословия (Указ Святейшего Синода от 10 апр. 1893). Непримируемость Ж. в научных дискуссиях отрицательно повлияла на отношения с коллегами и осложнила его положение в корпорации МДА. В февр. 1893 г. ректор МДА архим. Антоний (Храповицкий) конфиденциально просил министра народного просвещения И. Д. Делянова подыскать Ж. место

инспектора народных уч-щ. В сент. того же года Ж. перешел на службу в ведомство Мин-ва народного просвещения инспектором народных уч-щ Мариупольского у. Екатеринославской губ., в 1899–1901 гг. был директором Преславской учительской семинарии в Таврической губ., в 1901–1909 гг.— инспектором народных уч-щ Тверской губ.

Уже в первых лекциях («О Послании Иеремии и «О толкованиях преподобного Ефрема Сирина на Священное Писание Ветхого Завета»), прочитанных Ж. для получения лекторского статуса, определились основные черты его богословского метода: историко-филологический анализ, особый акцент на исагогических вопросах, нежелание следовать пространственным в это время мнениям, не подтвержденным научными данными; при этом он активно пользовался экзегетическими сочинениями св. отцов. Рассматривая вопросы авторства, времени и места создания Послания Иеремии, Ж. отрицал принадлежность этой библейской книги прор. Иеремии, имя к-рого, по мнению Ж., поставлено в надписании книги для большей авторитетности, а также временные исторические рамки, в к-рые автор книги поместил свое произведение. Ж. считал, что Послание Иеремии было написано не в Египте, как обычно предполагали, а в М. Азии, в частности во Фригии или в сопредельных с ней малоазийских странах, где в рассеянии проживало большое количество израильтян. Ж. настаивал на том, что в состав греч. Библии Послание Иеремии вошло за 200–100 лет до Р. Х., во всяком случае по окончании перевода LXX. По мнению Ж., в Послании Иеремии нашло отражение не вавилонское пленение, а др. подобное событие. Он полемизировал с католич. библиистами, к-рые старались отыскать доказательства подлинности и канонического достоинства Послания Иеремии в надписании книги, в упоминании о ней во 2-й Книге Маккавейской и в свидетельстве греч. Библии. Во 2-й лекции, посвященной экзегетике прп. Ефрема Сирина, Ж. стремился показать, что творения прп. Ефрема по Свящ. Писанию ВЗ заслуживают внимания не только как назидательно-благочестивое чтение, но и как труды, содержащие материалы по истории толкования ВЗ в христ. Церкви. Особое внимание Ж. уделял





А. А. Жданов.
Фотография. Нач. XX в.

филологическим замечаниям прп. Ефрема, представляющим интерес с т. зр. истории и критики библейского текста. Он отмечал истинно церковный принцип синтеза разных богословских направлений и экзегетических школ в творениях прп. Ефрема, который основывался на экзегетических приемах антиохийской, буквально-исторической традиции толкования ВЗ, осуждал излишества аллегорического толкования, но не отрицал присутствия духовного, или таинственного, смысла Свящ. Писания, что сближало его экзегезу с александрийской традицией.

Магист. диссертация Ж., посвященная исследованию Откровения Иоанна Богослова, вызвала интерес в научных кругах. Авторы отзывов на диссертацию отмечали ее высокий научный уровень, систематичность, корректное использование научно-филологических методов, тщательность в изучении лит-ры по теме и обоснованную критику «не разделяемых автором толкований» (Муретов. 1893. С. 26). Исследование задумывалось как первое в правосл. экзегетике научно-историческое толкование Апокалипсиса. Но из-за жестких сроков, установленных для представления диссертации, Ж. написал комментарий только на вступительную часть книги — Послание к семи церквам (главы 1–3). Он отметил, что значение книги с религиозно-нравственной т. зр. возлагает на христ. богослова «обязанность ввести эту священную книгу в число предметов научного обследования» (Откровение... 1890. Кн. 9. С. 248–249). Ж. настаивал на историко-критическом подходе в исследовании книги, т. к. символическое толкование дает почву «для произрастания экзегетических плевел и терний» (Там же. 1891. Кн. 5/6. С. 460, 463). Диссертация косвенно была направлена против всевозможных мистико-аллегорических толкований Апокалипсиса, в т. ч. и против попытки увидеть в 7 церквах изображение 7 эпох истории Церкви. При этом Ж. настаивал на том, что в сочинениях древних комментаторов (таких, как сщмч. *Викторин Петавский*, Андрей и *Арефа* Кесарийские, Икумений Трикский) откровение о 7 церквах «согласно букве священного текста изъясняются исторически» (Там же. С. 469); он также считал, что экзегеза Апокалипсиса не нуждается в «благочестивых фантазиях» и неуместно превращать

ее в «орудие для борьбы с противниками, для конфессиональной полемики» (Там же. С. 475), как это делал, напр., один из его предшественников — А. М. *Бухарев*. Из древних церковных писателей, занимавшихся толкованием Апокалипсиса, Ж. опирался преимущественно на свт. *Андрея* Кесарийского и архиеп. *Арефу* Кесарийского, подробно рассматривал наиболее авторитетные комментарии на лат. и нем. языках, напр. такие, как работы Корнелия а Ляпиде (1567–1637), К. Витринги (1659–1722), И. Розенмюллера (1736–1815) и др. Тщательно проанализировав Послания ап. Иоанна к церквам, Ж. пришел к заключению, что многое в них «находит себе должное изъяснение из общих исторических обстоятельств эпохи, к которой относится происхождение священной книги» (Там же. С. 460). Стремление Ж. поставить изучаемые главы книги в тесную связь с реальными явлениями совр. автору действительности, т. е. с историческим положением и отношениями 7 асийских церквей, отмечалось как особое достоинство работы. Такой подход позволял избежать антинаучного произвола, свойственного сектантам (Муретов. 1893. С. 26). Помимо критики греч. текста книги, а также определения исторической перспективы, совр. ап. Иоанну, Ж. сравнивал текст книги с параллельными местами из др. книг Свящ. Писания, особенно из ВЗ, выявлял богословский и нравственный смысл этих глав. Он не оставлял без внимания изложение и критический разбор тех толкований, к-рые не считал правильными, что способствовало постижению смысла комментируемого текста. Рецензенты отмечали, что Ж. достаточно независим от выводов совр. ему инославных бого-

слов: он не увлекся филологическим анализом трудных для понимания выражений, разбором первоначальных корневых значений слов, но старался «уловить их библейский usus» (Там же. С. 151). Рецензенты отмечали, что научное исследование сохраняет церковный характер (Там же. С. 149, 155). Магист. диссертация Ж. была удостоена в 1892 г. советом МДА премии еп. Курского Михаила (Лузина) (по предложению и отзыву Муретова).

Несмотря на недолгое пребывание в МДА, Ж. составил систематический курс ВЗ, к-рый включал вопросы общего введения в ВЗ (задачи, методы, содержание и история науки), решение важнейших исагогических и экзегетических проблем Пятикнижия, а также исторических и прощеских книг, которые были объединены в общий разд. «Пророки» (в соответствии с евр. Невим). Курс, оставшийся незаконченным, был составлен применительно к расположению ветхозаветных книг в евр. каноне ВЗ. Указывая на излишнюю перегруженность дополнительным материалом зап. курсов по введению в ВЗ, Ж. предлагал исключить из этой дисциплины такие самостоятельные предметы, как евр. язык, библейская археология и библейская история. Отстаивая необходимость рассмотрения библейских книг в их историческом контексте, Ж. определял введение в ВЗ как историю «ветхозаветной Библии» (Из чтений по Свящ. Писанию ВЗ. Серг. П., 1914. С. 27). Главные задачи лекций ввиду ограниченности курса автор видел в изучении ветхозаветного канона и генезиса Библии, «происхождения отдельных книг, входящих в состав библейского канона», а также в изъяснении «избранных мест из тех священных книг» (Из чтений по Свящ. Писанию ВЗ // БВ. 1913. Т. 1. № 2. С. 26–29). Особое внимание Ж. уделял определению объема и границ Свящ. Писания ВЗ, месту этого предмета в системе наук, его связи с догматическим богословием, со всеобщей историей лит-ры, с филологическими науками. Из вопросов общего введения в ВЗ Ж. рассматривал состав и расположение книг в евр. каноне и в переводе LXX (То же. Серг. П., 1914. С. 29–37). Анализируя Пятикнижие, он указывал, что автором большей части текста являлся прор. Моисей (Там же. С. 147). Отмечая неполноту и непоследова-





тельность аргументов критиков, отрицавших авторство Моисея, Ж. уклонялся от мелочных споров, сосредоточившись на историко-филологической экзегезе ряда мест Торы, имеющих принципиальное значение для дискуссии (Там же. С. 89, 95–147). Подобным образом построено и исследование книг отдела Невиим, где Ж. полемизирует и с мнениями совр. ему правосл. исследователей (напр., по поводу авторства Книги Иисуса Навина — То же. Ч. 2. С. 20–25).

Некоторые работы Ж. остались неопубликованными, в т. ч. «Словарь еврейских собственных имен», критический разбор книги Н. А. Морозова (1854–1946) об Апокалипсисе и др. Арх.: ЦГИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 1316 (личное студенческое дело); Д. 5068 (личное преподавательское дело).

Соч.: Отчет профессорского стипендиата // Журналы заседаний Совета МДА за 1888 г. Серг. П., 1889. С. 268–275; О послании Иеремии: [Пробная лекция] // ПрТСО. 1888. Ч. 42. С. 441–466; О толкованиях прп. Ефрема Сирина на Свящ. Писание ВЗ: [Пробная лекция] // Там же. С. 467–488; Откровение Господа Иисуса Христа о семи азиатских церквах: (Опыт изъяснения первых трех глав Апокалипсиса) [Магист. дис.] // ЧОЛДП. 1890. Кн. 9. Отд. 1. С. 247–360; Кн. 10. С. 449–481; Кн. 11/12. С. 493–510; 1891. Кн. 1/2. С. 27–66; Кн. 3. С. 169–207; Кн. 4. С. 313–360; Кн. 5/6. С. 429–476 (отд. отд.: М., 1891); Речь перед защитой магист. дис. // ПрТСО. 1891. Ч. 48. С. 264–275; Новые пособия для изучения Свящ. Писания: Обзор за 1891 г.: [Рец. на: Swete H. V. The Old Testament. Camb., 1891; Wildeboer G. Die Entstehung des Alttestamentischen Kanons. Gotha, 1891; и др.] // БВ. 1892. Т. 1. № 1. С. 259–267; Новый евр. словарь: [Рец. на: Hebräisches Wörterbuch zum Alten Testamente. Lpz., 1892] // Там же. Т. 3. № 9. С. 462–474; [Рец. на кн.:] Никифор, архим. Иллюстрированная полная популярная библейская энциклопедия: Вып. 1–4. М., 1892 // Там же. 1893. Т. 2. № 5. С. 364–373; Отзыв о докт. дис. доц. МДА М. Д. Муретова «Ветхозаветный храм. Ч. 1: Внешний вид храма». М., 1890 // Протоколы заседаний Совета МДА за 1892 г. Серг. П., 1893. С. 49–75; «Новейший реставратор» ветхозаветного Храма: (Ответ г. М. Муретову). Серг. П., 1893. 2 ч.; Из чтений по Свящ. Писанию ВЗ. Вып. 1: Пятокнижие / Под ред. и с примеч. свящ. Д. В. Рождественского // БВ. 1913. Прил. Т. 1. № 1, 2; Т. 2. № 4, 5; Т. 3. № 7/8, 9; 1914. Т. 1. № 1–3; Т. 2. № 4; Т. 3. № 7/8 (отд. изд.: Серг. П., 1914); То же. Вып. 2: Пророки / Под ред. и с примеч. свящ. Д. В. Рождественского и иером. Варфоломея (Ремова) // БВ. 1916. Прил. Т. 1. № 2, 3/4; Т. 2. № 6–9; 1917. Т. 2. № 6/7, 8/9; 1918. № 6–9. Пер.: Кирилл Александрийский, сот. Толкование на прор. Осию / Под ред. М. Д. Муретова // БВ. 1892. Прил. Т. 1. № 2, 3; Т. 2. № 4, 5; Т. 3. № 7 (совм. с П. И. Казанским); он же. Толкование на прор. Иоиля / Под ред. М. Д. Муретова // Там же. Т. 3. № 8, 9; Т. 4. № 10 (совм. с П. И. Казанским); он же. Толкование на прор. Амоса / Под ред. М. Д. Муретова // Там же. Т. 4. № 10–12; 1893. Т. 1. № 2, 3; Т. 2. № 4, 5; Т. 3. № 7 (совм. с П. И. Казанским).

Лит.: Антоний (Храповицкий), архим., Муретов М. Д. Отзыв на магист. дис. А. А. Жданова // Протоколы заседаний Совета МДА за 1891 г. Серг. П., 1892. С. 149–156; Защита магист. дис. // Там же. С. 163; Утверждение в степени магистра // Там же. С. 387–388; Утверждение в должности доцента // Там же. С. 409; Муретов М. Д. Отзыв на магист. дис. Жданова А. А. при представлении на присуждение премии еп. Курского Михаила (Лузина) // Протоколы заседаний Совета МДА за 1892 г. Серг. П., 1893. С. 26–27; О присуждении премии // Там же. С. 46–47; Антоний (Храповицкий), архим. Мнение об отзыве Жданова А. А. на докт. дис. М. Д. Муретова // Там же. С. 88–93; Протоколы заседаний Совета МДА за 1893 г. Серг. П., 1894. С. 341–342 [о переходе на службу в Министерство народного просвещения]; Рождественский Д. В., свящ. [Кр. биограф. справка о Жданове] // Жданов А. А. Из чтений по Свящ. Писанию ВЗ. Серг. П., 1914. Вып. 1. Прил.

Н. Ю. Сухова

ЖДА́НОВ Василий Александрович (2.08.1845, пос. Гусевская хрустальная фабрика, ныне г. Гусь-Хрустальный Владимирской обл. — 31.05.1910, ст. Лигово, близ С.-Петербурга), автор духовно-муз. сочинений, контрабасист, педагог. В 1861 г. окончил инструментальный класс *Придворной певческой капеллы* по специальности «контрабас» у Дж. Ферреро и поступил в оркестр имп. театров, где работал до 1910 г. В 1877–1910 гг. преподавал игру на контрабасе в С.-Петербургской консерватории, с 1896 г. служил в Придворной певческой капелле. С 1897 г. профессор консерватории. Судя по высказываниям современников, был «отличным контрабасистом» (100 лет Ленинградской консерватории. С. 56). Автор учебного пособия «Школа для контрабаса», получившего в 1867 г. положительную оценку А. С. Даргомыжского, А. Г. Рубинштейна, Ферреро и в 1880 г. рекомендованного к изданию (СПб., 1881, 1912²).

Сохранились сочинения Ж. для контрабаса и фортепиано (4), переложения оперных арий (3). Духовно-муз. сочинения (68 произведений для смешанного хора и 9 переложений для однородного хора) издавались П. И. Юргенсоном в 1898–1910 гг.

В духовно-музыкальном творчестве Ж. опирался на лучших представителей с.-петербургской школы — Д. С. Бортнянского, Н. И. Бахметева, Г. Я. Ломакина, в большей степени на А. Ф. Львова. Сочинения Ж. для церковных хоров разнообразны: от хоровых миниатюр (№ 4 «О Тебе радуется», № 6 «Отче наш», № 19 «Вечери Твоея тайныя», № 31 «Господи, аще не быхом», № 59 «Ныне силы», № 60 «Вкусите», № 61 «Да

исправится» и др.) до развернутых муз. композиций (№ 12 «Не умолчим никогда, Богородице», № 15 «Милость мира» (№ 2), № 23 «В память вечную», № 44 «Дух Твой благий» (на 2 хора), № 58 «Милость мира» (№ 3) и др.). Крупные сочинения написаны в концертном стиле: антифонное чередование голосовых групп (детской и мужской), смена tutti и solo, имитационно-полифонические приемы развития. Мелодии хоров, как правило, не имеют скачков, гармонический язык традиционен.

Ж. принадлежат также переложения и гармонизации разных распевов, заимствованные, судя по авторской ремарке, из синодального Обихода: знаменного — № 25 «О Тебе радуется» (№ 2), № 27 «Покаяния отверзи ми двери», № 32 «Тебе одеющагося», № 33 «Приидите ублажим», № 62 Херувимская (№ 7), № 64 «Милость мира» (№ 4), № 65 «Достойно», «Свят, свят, свят», «Тебе поем», греческого — № 13 Непорочны, № 53 «О Тебе радуется», № 56 «Да исправится молитва моя», киевского — № 24 «Херувимская» (№ 3), № 26 «Хвалите Господа с небес» (№ 2), № 29 «Чертог Твой» (№ 1), № 30 «Чертог Твой» (№ 2), № 63 Херувимская (№ 8), № 66 «Взбранной Воеводе» (№ 2), № 67 «Да исправится молитва моя» (№ 3), болгарского — № 68 «Тебе одеющагося» (№ 2). Переложения отличаются простотой музыкально-выразительных средств. Как правило, Ж. сохраняет мелодику распева и его несимметричный ритм, иногда использует метрические такты. Наиболее удачно переложение болгарского распева «Тебе одеющагося» с использованием приемов концертного стиля, развитой «эксцелентованной» басовой партией. В 4-голосном хоровом складе партии иногда разделяются до пяти-восьмиголосия.

Рецензии на духовно-муз. сочинения Ж. опубликовал свящ. Михаил Лисицын в «Обзоре духовной музыкальной литературы» (№ 1–55) и «Кратком обзоре новейшей духовно-музыкальной литературы» (26 номеров выборочно без сохранения нумерации). Главным критерием оценки для Лисицына являлось соответствие сочинений требованиям духовно-муз. композиции: церковному характеру, «умилительности», исключению повторения слов, приемам муз. развития. Рецензент критически отмечает повторение слов



(«Взбранной Воеводе»), игнорирование смысла текста («Чашу спасения прииму»), недостаточность муз. развития («Достойно есть», Херувимская (№ 2)) (*Лисицын. Обзор*. С. 170–177). Наиболее удачными в церковном и муз. отношении, по мнению рецензента, являются «К Богородице прилежно», «Неумолчим никогда, Богородице», «Достойно есть» (№ 2), «В память вечную» (№ 2). С большим пониманием природы голоса сделаны переложения (по нумерации Лисицына) для однородного жен. или муж. хора.

Нек-рые сочинения («Да исправится молитва моя» № 1 греческого напева, «Милость мира», «Достойно есть», «Свят, свят, свят» и «Тебе поем») перечислены в списках духовно-муз. сочинений Ж., опубликованных в сборниках (напр., в сб. «Верую» (№ 2) и др.), но в наст. время не обнаружены.

Муз. соч.: «Взбранной Воеводе», Херувимская, «Милость мира» (№ 1), «О Тебе радуется» (№ 1), «Достойно есть» (№ 1), «Отче наш» (№ 1), «Под Твою милость», «Пречистому Твоему образу», «К Богородице прилежно», «Не умолчим никогда», Непорочны (греч. напева из Обихода синодального издания) // Дух.-муз. сочинения и переложения. М.: Лпц., [1894]; Херувимская (№ 2), «Милость мира» (№ 2), «Достойно есть» (№ 2), «Отче наш» (№ 2), «Хвалите Господа с небес», «Вечери Твоя тайная», «Благообразный Иосиф», «Чашу спасения прииму», Херувимская (№ 3, киев. напева), «О Тебе радуется» (№ 2, знам. расп.), «Хвалите Господа с небес» (киев. расп.), «Покаяния отвержи ми двери», «Ныне силы небесныя» (№ 1), «Чертог Твой» (№ 1, киев. напева), «Чертог Твой» (№ 2), «Господи, аще не быхом», «О Тебе радуется» (№ 2), «Тебе одеющагося» (знам. напева), «Приидите убожим» (знам. напева) // Там же. 1897; Херувимская (№ 4), «Хвалите Господа с небес» (№ 3), «О всепетая Мати», «Знаменася на нас», «Избавление посла Господь», «Явися благодать Божия», «Избра Господь Сиона», «Благословен грядый», «Взыде Бог», «Дух Твой благий» (на 2 хора), «Господи во свете лица Твоего» (греч. напева), «Свете тихий», «Душе моя, тропари воскресные» (знам. малого напева), Херувимская, Херувимская (№ 6), «Блаженни яже избрал» // Там же. 1898; «Тебе одеющагося светом» (2 напева) // Дух.-муз. сочинения и переложения. М.: Лпц., [1897–1898]; «Ныне отпускаеши» // Дух.-муз. сочинения и переложения. СПб.; Варшава, 1898; «Да молчит всякая плоть», «Ныне силы небесныя» (2 напева), «В память вечную» (№ 2), «Вкусите и видите», «Да исправится молитва моя» (№ 2), «Днесь спасение миру бысть» (2 напева) // Дух.-муз. сочинения. М.: Лпц., 1910; «Верую» (2 напева) // Дух.-муз. сочинения и переложения. М.: Лпц., [до 1912]. № 49, 57. Арх.: СПбГИА. Ф. 408. Оп. 1. Ед. хр. 92. Л. 1–1 об.

Лит.: *Лисицын М. А.* Библиогр. листок: Кр. обзор новейшей духовно-муз. лит-ры // Нар. образование. М., 1898. Кн. 8. С. 124–126; *он же.* Обзор. С. 169–177; *Габрилович А. С.* Муз.

календарь на 1896 г. СПб., 1896. С. 192, 212; Некролог: *Жданов В. А.* // РМГ. 1910. № 26–27. Стб. 595; РДМДМ. 2002. Т. 2. Кн. 1. С. 413; 100 лет Ленинградской консерватории: 1862–1962: Ист. очерк / Сост. В. Н. Александрова и др. Л., 1962; Из истории Ленинградской консерватории: Мат-лы и док-ты, 1862–1917 гг. Л., 1964. С. 203.

Т. М. Зацепина

ЖДА́НОВ Иван Николаевич (22.06.1846, г. Шенкурск Архангельской губ. — 11.07.1901, сел. Алупка Ялтинского у. Таврической губ.), исследователь рус. лит-ры и фольклора, акад. Из духовного сословия. Отец Ж. служил настоятелем собора в Шенкурске, был ректором местного приходского училища. Ж. учился в Шенкурском и Архангельском духовных училищах, в 1859–



И. Н. Жданов.
Фотография. 1901 г.
(ГПИБ)

1865 гг. — в Архангельской ДС, с 1865 г. — в СПбДА. В 1868 (или 1867) г. перешел на историко-филологический фак-т С.-Петербургского ун-та, где слушал лекции К. Н. Бестужева-Рюмина, М. И. Сухомлинова, О. Ф. Миллера, А. Н. Веселовского. В 1872 г. представил соч. «Слово о законе и благодати» и был утвержден стипендиатом при ун-те для подготовки к профессорскому званию. Ж. подверг сомнению т. зр. прот. А. В. Горского об авторстве митр. *Илариона* в отношении названных произведений и старался доказать, что они могли быть написаны в 1037–1050 гг. неким киевским священником или монахом из местных жителей. По мнению Ж., «Слово о законе и благодати» показывало, что рус. духовенство эпохи кн. *Ярослава (Георгия) Владимировича Мудрого* было знакомо не только со Свящ. Писанием и святоотеческой традицией, но и с толкованием христ. учения в Палее или подобных ей памятниках, апокрифами и житиями святых. Уже в этой работе наметился интерес Ж. к изучению цер-

ковного предания: ученый рассмотрел сюжет о проповеди ап. *Андрея Первозванного* на землях буд. Руси, показал греч. происхождение предания и его влияние на образ равноап. кн. *Владимира (Василия) Святославича* в летописании, «Слове о законе и благодати» и «Похвале кагану Владимиру». Будучи стипендиатом, Ж. трудился над магист. дис. «Иван Грозный как писатель», работа не была завершена, после смерти ученого были опубликованы написанные в этот период отчеты под общим названием «Сочинения царя Ивана Васильевича». Одновременно Ж. начал исследование памятников рус. эпической поэзии.

После окончания ун-та Ж. давал частные уроки, занимался разбором актов и документов в Петровской комиссии Архива МИД, в 1872–1873 гг. преподавал ла-

тьинь в с.-петербургском Александро-Невском ДУ. В 1874 г. получил звание учителя рус. языка и словесности в С.-Петербургском ун-те, с 1876 г. имел право преподавать в высших учебных заведениях. С 1 сент. 1877 до 30 дек. 1878 г. преподавал рус. язык в с.-петербургском Коммерческом уч-ще.

В 1876 г. был опубликован труд Ж., посвященный *Стоглавому Собору* (Материалы для истории Стоглавого Собора // ЖМНП. 1876. Ч. 186. Июль. Отд. 2. С. 50–89; Там же. Ч. 187. Авг. С. 173–225; Соч. Т. 1. С. 171–272). По мнению автора, постановления Собора не были полно отражены в памятнике, получившем название «Стоглав», а сам этот памятник был лишь выжимкой, сделанной неким частным лицом из протоколов Собора. Работу Собора Ж. представил как борьбу сторонников «старинны» с «новаторами», выходившую за рамки собственно церковной жизни. Свои выводы Ж. обобщил и дополнил рассмотрением земских соборов в ст. «Церковно-земский собор 1551 г.» (опубл. в 1880). 26 нояб. 1878 г. в С.-Петербургском ун-те состоялась защита сочинения Ж.

5 янв. 1879 г. ученый был избран приват-доцентом Киевского ун-та св.



Владимира, где читал курсы «История древней литературы», «История новой русской литературы», курсы, посвященные творчеству Н. М. Карамзина и В. А. Жуковского, Ж. также преподавал на Высших женских курсах. Основной темой научных занятий Ж. в Киеве стало исследование русской эпической поэзии, выросшее в магистерскую, затем в докторскую диссертации. В работе «К литературной истории русской былевой поэзии» (дек. 1879 — окт. 1881) Ж. установил лит. источники «Прения живота и смерти», поднял проблему происхождения былин о Святогоре и о Дюке Степановиче, стиха об Анике-воине. По мнению исследователя, «Прение живота и смерти» восходит к нем. источнику, былина о Святогоре — к апокрифическому сказанию о Самсоне. В эти годы ученый много внимания уделял проблемам, связанным со «Словом о полку Игореве» (Рус. поэзия в домонгольскую эпоху // Унив. изв. 1879. Июнь. С. 293–315; Лит-ра «Слова о полку Игореве» // Там же. 1880. Июль. С. 221–248; Соч. Т. 1), с изучением Палея (рецензии Ж. на: Успенский В. М. Толковая Палея. Каз., 1876; Попов А. Н. Книга бытия небеси и земли (Палея историческая) с прил. сокр. рус. ред. (ЧОИДР. 1881. Кн. 1). [К.], 1881). В Историческом об-ве Нестора Летописца Ж. выступил с сообщением «К объяснению древнерусской повести о Вавилонском царстве» (см.: Повести о Вавилоне и «Сказание о князях Владимирских». СПб., 1891).

Летом 1882 г. Ж. приехал в С.-Петербург для работы в древлехранилищах. 2 окт. 1883 г. советом С.-Петербургского ун-та утвержден в степени магистра рус. словесности и 26 окт. 1883 г. назначен экстраординарным профессором Историко-филологического ин-та, 1 сент. 1891 г. избран ученым секретарем ин-та. С 1893 г. ученый читал лекции на с.-петербургских Высших женских курсах и в Александровском лицее. 29 дек. 1893 г. Ж. был избран членом-корреспондентом имп. АН по Отд-нию рус. языка и словесности. 23 апр. 1895 г. защитил докт. дис. «Русский былевой эпос». В исследовании былевого эпоса Ж. стремился отличать «историческо-былевою основу» былин, сказок и «побывальщин» от их поздних литературных модификаций. Ж. дистанцировался от «мифологической школы» в лите-

ратуроведении и отдавал предпочтение методу Т. Бенфея и А. Н. Веселовского, которые в противовес учению о самобытности народных мифологических представлений выдвинули «теорию позднейшего заимствования путем международных сношений» (Соч. Т. 1. С. 398–408; Чебышев. 1902. С. 16). В диссертации Ж. изучены сюжеты о принесении царских регалий Ивану Грозному из Вавилонского царства, былины о царе Иване и его сыне, о Василии Буслаевиче и Волхе Всеславьевиче, песни о князьях Романе и Михаиле.

С 27 апр. 1895 г. Ж. читал лекции в С.-Петербургском ун-те на кафедре рус. словесности в звании приват-доцента, 15 сент. назначен ординарным профессором рус. словесности в Историко-филологическом ин-те, 29 июня 1896 г. стал ординарным профессором кафедры рус. языка и рус. лит-ры в С.-Петербургском ун-те. 4 дек. 1899 г. избран ординарным академиком АН Отд-ния русского языка и словесности. Ж. преподавал рус. язык и лит-ру детям имп. Александра III Николаевича: цесаревичу св. Николаю (см. Николай II Александрович), вел. кн. Михаилу Александровичу, вел. кнж. Ольге Александровне. Ж. погребен на Новодевичьем кладбище в С.-Петербурге.

Арх.: ИРЛИ (ПД). Ф. 379 (И. Н. Жданов). 114 ед. хр., 1863–1904.

Соч.: Очерк умственной жизни России в XVI и XVII вв.: Лекции. СПб., 1891 [Литогр. ркп.]; Повести о Вавилоне и «Сказание о князях владимирских». СПб., 1891; Рец. сочинений А. С. Архангельского: «Творения отцов Церкви в древнерус. письм-сти...» и «К изучению древнерус. лит-ры». СПб., 1892 [Отг. из «Отчета о 34-м присуждении наград гр. Уварова»]; Рус. былевой эпос: Исслед. и мат-лы. I–V. СПб., 1895; Екатеринбургский период рус. лит-ры. СПб., 1898 [Литогр. ркп.]; Ист. рус. лит-ры: Н. В. Гоголь: Лекции. СПб., 1904 [Литогр. маш.]; Соч. СПб., 1904. Т. 1; 1907. Т. 2. Лит.: Биограф. словарь профессоров и преподавателей Имп. ун-та св. Владимира при Имп. Казанском ун-те. 1901. Каз., 1904. Т. 6. С. 1, 9–21; Соболевский А. И. Список трудов акад. И. Н. Жданова. СПб., 1902; Чебышев А. А. Памяти И. Н. Жданова. СПб., 1902; он же. И. Н. Жданов: Биограф. очерк. СПб., 1907; Словарь членов Об-ва рос. словесности при Моск. ун-те, 1811–1911. М., 1911; Мат-лы для биограф. словаря действ. членов Имп. АН. Пг., 1915. Ч. 1. С. 291–293; Азадовский М. К. История

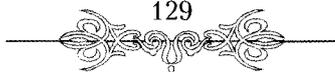
рус. фольклористики. М., 1963. Т. 2. С. 262–266; Дмитриева Р. И. Жданов И. Н. // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. С. 182–183 [Библиогр.]; Шмидт С. О. Жданов И. Н. // Отеч. история: Энцикл. Т. 2. С. 167.

К. Ю. Ерусалимский

ЖДА́НОВ Иоанн Борисович (ок. 1750, Воронеж — 20.12.1824, г. Елец Орловской губ.), свящ., подвижник благочестия Ельца, Липецка и Воронежа. Сведения о Ж. сохранились в трудах прот. Луки Ефремова, к-рый лично знал подвижника и в течение мн. лет собирал свидетельства и воспоминания о нем. Прот. Л. Ефремов составил «Воспоминания об о. Иоанне Борисове» (Воронеж, 1866) и «Краткое описание жизни» (Воронеж, 1893).

Род. Ж. в семье священника, в 1770 г. окончил Воронежскую ДС, женился. По просьбе вдовствующего отца в 1772 г. Воронежским и Задонским еп. Тихоном (Якубовским) Ж. был рукоположен во диакона. Служил на приходе отца в воронежской ц. в честь Вознесения Господня. В начале церковного служения дважды писал Воронежскому еп. свт. Тихону Задонскому, испрашивая его благословение и наставление. Ответы святителя датируются 24 окт. 1776 г. и содержат 10 пространных духовных советов молодому церковнослужителю. В 1779 г. Воронежским и Елецким еп. Тихоном (Ступишиным-Малининым) Ж. был рукоположен во иерея, служил в Воронеже. В кон. 1779 г. был переведен в Елец, в ц. во имя арх. Михаила, затем в ц. в честь Преображения Господня, настоятелем к-рой являлся до кончины. Перед началом служения в Ельце посетил в Задонске свт. Тихона Задонского.

В 1808 г. получил разрешение у Орловского и Севского еп. Досифея (Ильина) на замену иконостаса и пола в Преображенской ц. Работы произведены не были, т. к. елецкие купцы И. В. Шапошников и А. Д. Талдыкин на свои средства предложили др. проект по переустройству храма. В 1810 г. по ходатайству Ж. с разрешения правящего архиерея были проведены работы по расширению главного алтаря, увеличению трапезной части храма, устройству в нем придела во имя св. Иоанна Крестителя, изготовлению 3 новых иконостасов. Храм был расписан на темы из Житий святых живописцем А. П. Щучкиным. Прихожане до закрытия храма в 1930 г. почитали





иконы, поступление к-рых связывалось с именем настоятеля. По заказу Ж. для Преображенской ц. были написаны 2 живописные иконы «Спасителя, изображенного стоящим на облаках и херувимах с благословляющей десницей и скипетром в левой руке» и «Божией Матери, на левой руке Которой благословляющий Богомладенец, к Которому Она склонилась Пречистою Своею главою». По местному преданию, перед этими иконами, находившимися на колоннах старой трапезной церкви, Ж. молился ночью. Во время работ по расширению трапезной в сер. XIX в. части этих колонн с иконами были вырезаны и помещены в новые стены теплой Преображенской ц., у них были зажжены неугасимые лампы.

В фонде Елецкого краеведческого музея хранится цепь с «ошейником» из 6 звеньев, кончающаяся 2 полукольцами для заковывания шеи. Конец этой цепи Ж. закреплял на колокольне Преображенской ц., чтобы «воздействовать на неблагоговейно стоящих в храме, особенно мальчиков-шалунов» (*Казанский П. С., проф.* Житие иже во святых о. нашего Тихона, еп. Воронежского, Задонского чудотворца). Под цепью была надпись: «Сия цепь пририта повелением Тихона 1-го, Епископа Воронежского и Елецкого».

Ж. вел крайне аскетичную жизнь. По свидетельству современников, вкушал в основном хлеб с солью и приправой. Свои скромные доходы раздавал бедным и нуждающимся, посещал заключенных, вдов, сирот. Боролся с суевериями. Ежедневно служил литургии, акафисты Пресв. Богородице с водосвятием, проповедовал за каждой службой, требы совершал без вознаграждения, не принимал участия в поминальных трапезах, за богослужением использовал монастырский колокольный звон.

Предсказал архиерейство Нижегородскому и Арзамасскому архиеп. *Иеремии (Соловьёву)*, подарив ему во время его обучения в семинарии архиерейский посох. В 1874 г. архиеп. Иеремия в свидетельство прозорливости Ж. пожертвовал Преображенской ц. икону Спасителя в терновом венце. Также подвижник предсказал место строительства Сретенского храма в Ельце: проходя по городу, он вдруг лег в дождевую лужу, сказав горожанам, что любит это место, потому что здесь будет дом Божий.

По воспоминаниям ельчан, Ж. способствовал возведению нового храма во имя Св. Троицы рядом с обветшавшей ц. вмч. Димитрия Солунского. Из-за недостатка средств жители долго не решались приступить к постройке церкви. После литургии в Преображенской ц. Ж. в полном облачении под колокольный звон крестным ходом на своих руках принес в Дмитриевскую ц. икону Божией Матери «Всех скорбящих Радость» и поставил ее в храме. Сообщив прихожанам, что теперь Мать Божия Сама будет помогать в возведении Троицкого храма, он начал копать руками рвы для фундамента. В 1817 г. по ходатайству Ж. было получено благословение Орловского и Севского епископа на постройку нового приходского Троицкого храма с приделом Димитрия Солунского. В 1819–1823 гг. в этом храме служил сын Ж., свещ. Г. И. Преображенский (Жданов).

Дома у Ж. неоднократно бывали Орловские архиереи. Наиболее близкие отношения связывали его с еп. Досифеем (Ильиным). Ж. был духовным наставником мн. монашествующих Ельца, Задонска и Воронежа, в т. ч. затворников Георгия Машурина (см. *Машурин Г. А. (мон. Стратоник)*), *Мелании Елецкой* и др.

Погребен, согласно завещанию, в елецком во имя Св. Троицы муж. мон-ре, близ строившегося Троицкого собора. После кончины Ж. настоятелем Преображенской ц. стал его 2-й сын свещ. И. И. Жданов. День преставления подвижника особо почитался местными жителями. В 1867 г. по завещанию Ж. его дом, находившийся в ограде Преображенской ц., был перенесен в елецкий Троицкий мон-рь.

В 1874 г. настоятелем Троицкого мон-ря архим. Флорентием (в схиме Антонием) над захоронением Ж. была построена каменная ц.-усыпальница во имя святых Космы и Дамиана (освящена 12 сент. 1875). В центре храма располагалась могила с деревянным надгробием, на к-ром находилась медная посеребренная доска с рельефным изображением подвижника во весь рост в полном священническом облачении. Еженедельно по субботам здесь служили соборные панихиды настоятели обители. У надгробия были засвидетельствованы исцеления болящих. В 1913 г. храм-усыпальница был реставрирован.

В 1912 г. Елецким отд-нием Орловского церковного историко-археологического об-ва при Троицком мон-ре был организован «Кружок добротворцев и ревнителей милосердия в память о. Иоанна Елецкого Жданова» под председательством еп. Митрофана (Землянского). Члены кружка следили за состоянием могилы о. Иоанна, организовывали встречи, на к-рых читали душеполезную лит-ру, помогали нуждающимся. При домике Ж. организовали Елецкое отд-ние Орловского об-ва, в к-ром разместился церковный музей-древлехранилище. В 1913 г. был опубликован отчет о деятельности Елецкого отд-ния, в к-ром содержались сведения о сотрудниках и перечень экспонатов музея-древлехранилища («Орловские ЕВ»). В 1917 г. ельчане при поддержке викариев Орловской епархии епископов Елецких *Павла (Вильковского)* и *Амвросия (Смирнова)* ставили вопрос о канонизации Ж.

Захоронение, домик Ж. и связанные с его именем святыни не сохранились. В 2003 г. по благословению Липецкого и Елецкого еп. *Никона (Васина)* епархиальная комиссия по канонизации святых возобновила работу по подготовке к прославлению Ж. как местночтимого святого. Арх.: ГА Липецкой обл. Ф. 157. Оп. 8. Д. 22, 35, 57, 75, 95; РГИА. Ф. 799. Оп. 33. Д. 1267. Л. 80–85; Фонды Елецкого краевед. музея. Ист.: *Воскресенский А. Г.* Елец в его настоящем и прошлом: Опыт ист. очерка. Елец, 1911. С. 93, 146–147, 167–168; Голос порядка. 1913. № 19. С. 34; Отчет Елецкого отд-ния Орловского церк. историко-археол. об-ва за 1917 г.: Древлехранилище-музей Елецкого отд-ния Орловского... в домике о. Иоанна при Троицком мон-ре // Орловские ЕВ. 1913. № 19. С. 563–565; *Поселянин Е.* Свящ. Иоанн г. Ельца // Рус. подвижники 19-го в. СПб., 1910. С. 398–410. Лит.: *Ефремов Л. В., прот.* О. Иоанн Борисов, свещ. Преображенской ц. в г. Ельце // ДЧ. 1866. Ч. 1. Отд. 1. № 1. С. 26–44; № 2. С. 120–133; *он же.* Воспоминание об о. Иоанне Борисове, свещ. Преображенской ц. в г. Ельце. Воронеж. 1866, 1873²; *он же.* Блаженной памяти о. Иоанн Борисов, свещ. Преображенской ц. в г. Ельце. М., 1870; *Добрый Пастырь:* Кр. описание жизни о. Иоанна Борисова, свещ. Преображенской ц. г. Ельца (1750–1824). Воронеж, 1893; *Тальберг Н. Д.* Мон-ри: Подвижники // *Он же.* Св. Русь. СПб., 1992. С. 405; *Клюков А. Ю., Найденов А. А., Новосельцев А. В.* Храмы и мон-ри Липецкой и Елецкой епархии. Елец, Липецк, 2006. С. 20, 23–24, 34, 167, 196, 199, 201–205, 237, 260–261, 263, 268, 287, 327, 392, 400, 405–408, 412–413.

Игумен Митрофан (Шкурин)

ЖДРЕБАОНИК, жен. мон-рь во имя арх. Михаила Черногорско-Приморской митрополии Сербской Православной Церкви. Расположен око-





ло г. Даниловград (Черногория). Существует неск. преданий о его основании: согласно одному, во 2-й пол. XIII в. кн. Зетский Стефан построил Ж. как метох (подворье) основанного им же мон-ря *Морача*, по другому — мон-рь заложил серб. кор. *Милутин* на месте, где разводили лошадей для его конюшен (серб. ждребе — жеребенок). Первоначально обитель была освящена в честь Успения Пресв. Богородицы. В письменных источниках сведений о монастыре до нач. XIX в. не сохранилось. Известно, что Ж. неоднократно разоряли турки, особенно сильно он пострадал в 1714 г., во время набега Нуман-паши Чуприлича. В 1818 г. в мон-ре был построен новый храм, в 1869 г. была открыта школа, в 1875 г. — Княжеская черногорская земледельческая школа. После проведения аграрной реформы у мон-ря в 1946 г. было отнято $\frac{3}{4}$ земель.

К востоку от совр. церкви сохранились датируемые кон. XVI—XVII в. фундамент и остатки стен высотой 0,5 м предыдущего храма, который был весьма большого размера. Новый храм размером 15×7 м, однонефный, одноапсидный, с полуцир-

шены новый братский корпус и часовня во имя свт. *Арсения I*, архиеп. Сербского, мощи к-рого находились в Ж. с 1856 по 1884 г. и вновь были возвращены в 1920 г. (помещены в кивот у юж. стены в центральной части храма). В обители также хранится частица мощей прмц. Февронии. Лит.: *Дероко А.* Несколько црквица приморског типа // ГСНД. 1935. Кь. 14. С. 213–216; *Кораћ В., Бурић В.* Цркве са прислоњеним лувковима у старој Херцеговини и дубровачко градитељство: XVI—XVII вв. // ЗбФФУ. 1964. Кь. 8. Бр. 2. С. 578–579; *Шунт М.* Споменици српског црквеног градитељства XVI—XVII вв. Београд, 1991. С. 79; *Пејовић Т.* Манастири на тлу Црне Горе. Нови Сад, 1995. С. 163–166; *Вековић М.* Манастир Ждребаоник и св. Арсеније Други архиепископ српски. Подгорица, 1999.

М. А. Герасимова

ЖЕВАХОВ Николай Давидович (24.12.1874, Полтавская губ.—1946, Закарпатье), кн., политический и церковный деятель, мемуарист. Происходил из груз. княжеского рода, брат сщмч. *Иоасафа (Жевахова)*, еп. Могилёвского. До 1917 г. владел имением (386 дес.) в Пирятинском у. Полтавской губ.

Ж. обучался во 2-й киевской гимназии, затем в Коллегии П. Галагана. В 1898 г. окончил юридический факультет Киевского университета св. Владимира. Будучи студентом, принимал участие в проведении 1-й все-

Мон-рь Ждребаоник

общей переписи населения России в 1897 г. Начал службу в нояб. 1898 г. младшим кандидатом на должность в судебном ведомстве при Киевской судебной палате. 14 нояб. 1900 г. переведен в штат канцелярии киевского, подольского и волынского генерал-губернатора. В мае 1902 г. назначен земским начальником 1-го участка Пирятинского у. Полтавской губ. В 1904 г. в ж. «Гражданин» печатались его «Письма земского начальника». 11 авг. 1913 г. избран почетным мировым судьей Пирятинского судебного-мирового округа, 13 февр. 1915 г. утвержден почетным попечителем церковноприходских школ 3-го благочиннического округа Пирятинского у.

26 апр. 1905 г. Ж. был переведен в С.-Петербург, служил в отделении свода законов Гос. канцелярии. 6 апр.

1909 г. получил должность старшего делопроизводителя Гос. канцелярии (сверх штата), 18 июля 1912 г. включен в штат. 24 янв. 1914 г. вошел от Гос. канцелярии в образованное при Святейшем Синоде Междуведомственное совещание для обсуждения проекта изменения штата церковно-учительных школ. 6 мая 1914 г. получил звание камер-юнкера двора, 1 янв. 1915 г. получил чин статского советника. 20 июля того же года стал помощником статс-секретаря Гос. совета (сверх штата) с оставлением в придворном звании, а 22 дек. помимо этого введен в совет Главного управления по делам печати (сверх штата).

После того как Ж. провел авг. 1906 г. в *Пафнутиевом Боровском в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ре*, у него появилось желание стать монахом. Он не создал семью, но до конца жизни так и не принял постриг. С 1906 г. собирал сведения для жизнеописания свт. *Иоасафа (Горленко)*, еп. Белгородского, к-рый был дальним родственником Ж. и очень почитался в семье Жеваховых. Подробные материалы в 3 т. были опубликованы в Киеве в 1907–1909 гг., в издание вошли сведения о предках свт. *Иоасафа*, его жизни, чудесах, а также его сочинения. Весной 1909 г. по указу Святейшего Синода была создана комиссия для рассмотрения вопроса о канонизации святителя, которую возглавил Ж. В кон. 1909 г. он направил в Синод доклад, в к-ром обосновывалась необходимость церковного прославления свт. *Иоасафа*. Канонизация состоялась в 1911 г. Благодаря этой деятельности Ж. сблизился с Курским архиеп. *Питиримом (Окновым)*.

10 дек. 1910 г. постановлением совета *Палестинского православного общества* Ж. вместе с прот. сщмч. *Иоанном Восторговым* был командирован в г. Бари (Италия) для выбора земельного участка с целью строительства на нем правосл. ц. во имя свт. Николая Чудотворца и странноприимного дома для рус. паломников. Они выехали в Италию в янв. 1911 г. и успешно справились с задачей, подыскав свободный земельный участок. 12 мая того же года Ж. стал членом открытого в этот день при Палестинском правосл. об-ве Барградского комитета. В мае 1913 г. Ж. командирован в Бари как представитель Барградского комитета и 9 мая присутствовал при торжественной закладке храма и странноприимного



кульным сводом над центральной частью. Иконостас выполнен братьями Александром и Василием Джинновскими в нач. XX в., иконы на меди были написаны неизвестным по имени рус. эмигрантом. Часть этих икон пропала, а др. была передана в ц. во имя св. Феклы в Даниловграде. В наст. время иконостас составляют иконы, написанные сестрами обители. В 1926 г. на средства управляющего мон-рем окружного ставрофорного прот. Срджана Поповича с зап. стороны к храму была построена колокольня (об этом сообщает резная надпись над порталом). В 1987–1988 гг. церковь была отреставрирована. В 2000 г. были освя-



дома. Впосл. неоднократно посещал Бари, председательствовал в местной строительной комиссии, заключил контракт на проведение земляных и каменных работ. 25 июня был избран пожизненным действительным членом Палестинского правосл. об-ва.

9 сент. 1915 г. имп. мц. *Александра Феодоровна* упомянула Ж. в письме имп. мч. *Николаю II* («совсем молодой, знаток церковных вопросов, очень лоялен и религиозен»), предложив Ж. на должность товарища обер-прокурора Святейшего Синода (Переписка Николая и Александры Романовых. М.; Пг., 1923. Т. 3. С. 326). В окт. Ж. приехал к императору в Ставку в Могилёв с чудотворной Казанской Песчанской иконой Божией Матери, пожелав, чтобы икона была отправлена на фронт и пронесена по боевой линии. По словам протопр. военного и морского духовенства Георгия *Шавельского*, «и Государь, и начальник штаба, ген. М. В. Алексеев, ввиду положения фронта, признали это невозможным» (*Шавельский Г. И., протопр.* Восп. посл. протопресвитера рус. армии и флота. М., 1996. Т. 2. С. 75). Ж. в своих воспоминаниях возложил вину за это на протопр. Г. Шавельского. 10 окт. того же года Ж. получил аудиенцию у императрицы, к-рая интересовалась его церковно-общественной деятельностью. В тот же день она писала Николаю II: «Жеваха был прелестен. Мы долго обо всем с ним говорили. Он хорошо знает все церковные дела, духовенство и епископов, так что был бы хорошим помощником Волжину», который в ту пору занимал должность обер-прокурора Святейшего Синода (Переписка Николая и Александры Романовых. Т. 3. С. 407). В 1916 г. Ж. посетил в *Оптиной пуст.* иером. прп. *Анатолія (Потапова)*, к-рый посоветовал ему не отказываться от гос. карьеры и отложить на время поступление в мон-рь.

После увольнения А. Н. *Волжина* 14 авг. 1916 г. Александра Феодоровна написала Николаю II, что Н. П. *Раев* в качестве обер-прокурора Синода и Ж. в качестве его товарища «были бы истинным даром Божиим для Церкви» (Там же. Т. 4. С. 420). 15 сент. того же года Ж. был назначен и. о. товарища обер-прокурора Синода. Впервые в истории духовного ведомства он стал 2-м товарищем обер-прокурора (должность утверждена положением Совета министров от

12 авг. 1916). 22 окт., после того как 1-й товарищ Н. Ч. Зайончковский был назначен сенатором, Ж. остался и. о. товарища, Николай II (по представлению обер-прокурора Раева) распространил на него содержание по занимаемой должности и пенсионные права. В нояб. 1916 г. Ж. был представлен к чину действительного статского советника и чину камергера, производство в новые чины датировалось 1 янв. 1917 г. Стремясь играть роль «церковного информатора» Александры Феодоровны, Ж. рассказал ей о старике *Десятиного в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря* Марии Михайловне, к-рую императрица посетила в дек. 1916 г.

Имевший репутацию ставленника Г. Е. *Распутина*, он поддерживал хорошие отношения с Петроградским митр. Питиримом (Окновым). Современники по-разному относились к Ж. Так, протопр. Г. Шавельский называл его чиновником «небольшого ранга, но большой канцелярии», беспринципным карьеристом и лицемером. При дворе Ж. пользовался поддержкой. Награжден орденом св. Владимира 4-й степени (1916).

По воспоминаниям Ж., 27 февр. 1917 г. на заседании Синода он предложил выпустить воззвание к народу с осуждением революционных событий, но эта идея не была поддержана. 1 марта он был арестован и препровожден в Министерский павильон Гос. думы, однако уже 5 марта отпущен на свободу. Вскоре после этого покинул Петроград, в апр. и мае проживал в Киеве, затем в имениях брата и сестры. С 8 нояб. 1917 по 12 сент. 1919 г. жил в Киеве, затем из-за наступления большевиков бежал на юг, недолго жил в Харькове, Ростове-на-Дону, Пятигорске и Екатеринодаре. 14 янв. 1920 г. добрался до Новороссийска, откуда пароходом эмигрировал в К-поль. 9 февр. того же года прибыл в Сербию. Ж. стал инициатором создания и председателем Русско-сербского об-ва. В сент. 1920 г. уехал в Бари. Был управляющим рус. подворьем свт. *Николая*.

В эмиграции Ж. выступал как крайне правый, националистически настроенный монархист. Опубликовал за границей «Воспоминания товарища обер-прокурора Святейшего Синода князя Н. Д. Жевахова». 1-й том увидел свет в 1923 г. в Мюнхене, 2-й — в 1928 г. в Нови-Саде (Королевство сербов, хорватов и словен-

цев). «Воспоминания...» охватили небольшой временной промежуток жизни автора (с сент. 1915 по янв. 1920). Ж. описал церковно-гос. отношения в Российской империи и после ее крушения, рассматривал более общие вопросы: природу рус. самодержавия, революции, большевизма. По его словам, «русское самодержавие есть не политическая, а религиозная идея» (Восп. товарища обер-прокурора Свят. Синода. 1993. Т. 2. С. 259). Называл правомерной и эффективной синодальную систему управления Церковью и отрицательно относился к восстановлению в России Патриаршества, считая его чуждым рус. церковному сознанию. Анализируя события нач. XX в. в России, указывал на утрату рус. народом религиозности, опирался на «теорию заговора», вдохновляемого евр. кругами. Резко критиковал «Декларацию» 1927 г. митр. *Сергия (Страгородского)*. Ж. подготовил и 3-й том воспоминаний, посвященный истории своего отъезда из России и 1-му периоду жизни в эмиграции, работа над текстом продолжалась до 1944 г. Издать эту книгу не удалось, рукопись с авторскими исправлениями хранится в США, в архиве Свято-Троицкой ДС РПЦЗ в Джорданвилле.

Ж. написал книгу о своем друге С. А. *Нилусе* «С. А. Нилус: Краткий очерк жизни и деятельности» (Нови-Сад, 1936). Существенная ее часть была посвящена анализу «Протоколов сионских мудрецов», в подлинности к-рых Ж. был убежден. Обрушиваясь с критикой на «международное еврейство» как на «источник мирового зла», отвергал ВЗ и даже призывал «очистить Новый Завет от примесей Ветхого», уничтожить «искусственно созданную ап. Павлом зависимость Нового Завета от Ветхого, позволяющую евреям утверждать, что им «вверено слово Божие»» (*Жевахов Н. Д. С. А. Нилус*. С. 48, 50, 88). Ж. считал столкновение России и Германии во время первой мировой войны роковой ошибкой, губительной для обеих стран. В 20-х гг. XX в. бывал в Германии, познакомился с нек-рыми идеологами Национал-социалистической партии. Приветствовал приход к власти в Германии А. *Гитлера* и политику нацистов в области «еврейского вопроса».

Дата и место смерти Ж. долгое время оставались дискуссионным

вопросом, но благодаря содействию итал. историков удалось установить, что последние месяцы жизни он провел в Закарпатье и умер там в 1946 г. Арх.: РГИА. Ф. 797. Оп. 86. Д. 124.

Соч.: Назначение школы. СПб., 1906, 1998; Свт. Иоасаф Горленко, еп. Белгородский и Обоянский: Мат-лы для биографии. К., 1907–1909 (на обл. 1911). 3 т. в 6 ч.; Житие свт. Иоасафа, чудотворца Белгородского. СПб., 1910. Нови-Сад, 1929²; Строители духа жизни в области живописи и архитектуры И. Ижакевич и А. Щусев. Серг. П., 1910; Барри: Путевые заметки. СПб., 1910; Верующая интеллигенция и толкование Евангелия. СПб., 1911; Акты и док-ты Лубенского Мгарского Спасо-Преображенского мон-ря. К., 1913; Кнж. М. М. Дондукова-Корсакова: [Биограф. очерк]. СПб., 1913; Чудеса свт. Иоасафа. Пг., 1916. СПб., 1998; Восп. товарища обер-прокурора Свят. Синода кн. Н. Д. Жевахова. Мюнхен, 1923. Т. 1. Нови-Сад, 1928. Т. 2; М., 1993. СПб., 2007. 2 т.; Еврейский вопрос. Н.-Й., 1926; Причины гибели России. Нови-Сад, 1929; Корни рус. революции. Кишинёв, 1934; Раб Божий Н. Н. Иваненко. Нови-Сад, 1934; Кн. А. А. Ширинский-Шихматов: Кр. очерк жизни и деятельности. Нови-Сад, 1934; Еврейская революция. М., 2006.

Лит.: Рус. писатели эмиграции: Биограф. сведения и библиогр. их книг по богословию, религ. философии, церк. истории и правосл. культуре: 1921–1972 / Сост.: Н. М. Зернов. Бостон, 1973. С. 48; *Фирсов С. Л.* Правосл. Церковь и гос-во в посл. 10-летие существования самодержавия в России. СПб., 1996. С. 451–461; *Комолова Н. П.* Рус. зарубежье в Италии (1917–1945 гг.) // Рус. эмиграция в Европе (20-е – 30-е гг. XX в.). М., 1996; *De Michelis C. G.* Il principe N. D. Zevaxov e i «Protocolli dei savi di Sion» in Italia // Studi storici. 1996. Т. 37. N 3. P. 747–770; *Степанов А. Д.* «Между миром и монастырем»: Кн. Н. Д. Жевахов (1874–1947?) // Воинство св. Георгия: Жизнеописание рус. монархистов нач. XX в. / Сост. и ред.: А. Д. Степанов, А. А. Иванов. СПб., 2006. С. 510–531.

С. Л. Фирсов

ЖЕЗЛ – см. статьи *Ааронов жезл, Посох*.

ЖЕЛЕЗНОБОРОВСКИЙ (Иаково-Железоборовский) **ВО ИМЯ СВЯТОГО ИОАННА ПРЕДТЕЧИ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ** (Костромской и Галичской епархии) в с. Борок Буйского р-на Костромской обл. Основан в кон. XIV – нач. XV в. прп. *Иаковом* Железоборовским († 1442). Сведения об основании Ж. м. содержались в Житии прп. Иакова, написанном настоятелем монастыря игум. Иосифом в 1598 г. и известном лишь в списке в составе конволюта из разновременных тетрадей кон. XVIII – сер. XIX в. (РНБ. Тит. № 3800. Л. 50–55), в пересказах историков и краеведов XIX в. (*Филарет (Гумилевский)*). 2008; *Воскресенский А.* 1912–1913; *Румянцев П.* 1873 и др.).

История. Согласно Житию, прп. Иаков был учеником и постриженником прп. *Сергия Радонежского*. Ок. 1390 г. по благословению прп. Сергия он ушел из Троице-Сергиевой обители в Галичское княжество. Остановившись на берегу р. Тёбзы (левый приток р. Костромы), у с. Железный Борок (ныне с. Борок; название «Железный» связано с тем, что в XIV–XV вв. село и его окрестности являлись центром добычи бо-



лотной железной руды), прп. Иаков «заснул и увидел чудный свет, озаривший это место. Приняв видение сие за знамение благоволения Божия к месту сему, он решился здесь пустынножить, и, испросив на то позволение местных жителей, поставил на месте видения крест и по времени небольшую для себя келью и здесь к удалению от мира проводил время в посте, молитве и трудах». Вскоре сложилась небольшая иноческая пустынь, прп. Иаков учредил для братии общежитие, «заповедуя им ничего не называть своим, но все иметь общим». Согласно пересказам Жития, в 1390 г. прп. Иаков получил от митр. Киевского и всея Руси свт. *Киприана* благословенную грамоту на строительство деревянного храма в честь Рождества св. Иоанна Предтечи (*Румянцев*. 1873. С. 12–15). В церковной традиции именно 1390 год считается датой основания обители.

Ж. м. пользовался покровительством московского великокняжеского дома. Из пересказов Жития известно, что в марте 1415 г. прп. Иаков находился в Москве, в Иоанно-Предтеченском мон-ре. В это время у супруги вел. кн. *Василия I Дмитриевича* вел. кнг. *Софии Витовтовны* происходили тяжелые роды. Прп. Иаков предсказал благополучный исход и рождение наследника, вполсл. вел. кн. *Василия II Васильевича* Тёмного (Там же. С. 15). Однако в Московском летописном своде кон. XV в. говорит-

ся, что о разрешении от бремени вел. кнг. Софии молился непоименованный «некий старец свят» из муж. мон-ря во имя Иоанна Предтечи «под Бором, за рекою Москвою» (ПСРЛ. Т. 25. С. 241). Считается, что в знак благодарности вел. князь передал Ж. м. земли и «милостыню многу» на строительство мон-ря.

Ранний период истории Ж. м. пришелся на эпоху многолетней войны между вел. кн. Василием Тёмным и галичскими князьями. В янв. 1429 г.,

*Железоборовский
во имя св. Иоанна Предтечи
мон-рь.
Фотография. 2008 г.*

воспользовавшись междоусобной борьбой рус. князей, казанские татары подвергли Костромской

край опустошительному нашествию, мон-рь на Тёбзе был разорен. Насельники во главе с прп. Иаковом укрылись в лесах, затем вернулись и восстановили обитель. Считается, что незадолго до смерти прп. Иаков был возведен в сан игумена свт. *Ионой*, митр. Киевским и всея Руси. Основатель был погребен в мон-ре, над его захоронением поставлена часовня. Почитание прп. Иакова началось вскоре после его кончины, в надписях на рукописных Минеях 1536 и 1541 гг. (ГА Костромской обл. Ф. 558. Оп. 2. Ед. хр. 430), а также в Евангелии 1570 г. он назван «преподобным» или «преподобным... чудотворцем» (*Берединов Я.* О некоторых рукописях, хранящихся в монастырских и др. б-ках // ЖМНП. 1853. Ч. 48. Июнь. Отд. 2. С. 86–87, 90). В Ж. м. записывались случаи исцеления (ок. 50) у гробницы основателя, в т. ч. одержимого «нечистым духом» мон. Нифонта и расслабленного инока Феодосия. К XVII в. сложилась гимнографическая традиция. Сохранились службы прп. Иакову в составе Трефолога русским святым XVII в. (РГБ. Ф. 304/1. № 625. Л. 90–104), отдельный список XIX в. (РНБ. Колоб. № 160); в месяцеслове XVII в. (РНБ. Солов. № 553/572. Л. 155) помещены тропарь и кондак.

В смутное время часовня над захоронением основателя Ж. м. была сожжена поляками. 5 мая 1613 г., во время восстановительных работ в обители, мощи прп. Иакова были

обретенны и, вероятно, оставлены под спудом.

Ж. м. оказался причастен и к событиям завершающего этапа войны между вел. кн. Василием и галичскими князьями. В янв. 1450 г., во время решающего похода на Галич, вел. кн. Василий остановился в мон-ре, устроив здесь ставку. В Никоновской летописи сказано: «К князю же великому весть прииде на Борок, что верх его; он же благодарив Бога и Пречистую Матерь Его и великих чудотворцев, и молебнаа совершив в церкви святого Иоанна Предтечи, и поиде к Галичю» (ПСРЛ. Т. 12. С. 75). Впосл. в Ж. м., у раки прп. Иакова, хранились стальная кольчуга, по легенде принадлежавшая вел. кн. Василию и подаренная им обители.

Согласно пересказам Жития, в 1-й пол. XV в. в лесу, в 4 верстах от Ж. м., ученик и постриженник прп. Иакова прп. *Иаков* Брылеевский основал небольшую Брылееву пуст., к-рая до нач. XX в. являлась скитом мон-ря. Возможно, в нач. XVI в., во время нашествия казанских татар на Ж. м., были убиты игумены прмч. *Вениамин Железнодорожский* и прмч. *Савва*. В нач. XVII в. в Ж. м. «поживе немного» Отрепьев — буд. *Лжедмитрий I* (Там же. Т. 14. С. 59). Ж. м. и Брылеева пуст. пострадали в *Смутное время*. В «Росписи русского войска, посланного против самозванца» московского стола 1604 г. упомянуты монастырские 5 чел. «конных да 3 лошади, а за ними для береженья и корму 1 чел. И те лошади и человек взяты под наряд». В 1612 г. Ж. м. и Брылеева пуст. были сожжены поляками, затем мон-рь был восстановлен.

В результате пожертвований Ж. м. был владельцем ряда земель, деревень и пустошей в Костромском у. Так, в кон. XV в. обители был пожалован наволоок Нема на р. Костроме. После судебных тяжб из-за него между игум. Игнатием и крестьянами Корежской вол. Галичского у. в 1492 г. Ж. м. уже сдавал наволоок в аренду. Тяжба между волостными крестьянами и др. настоятелем, игум. Ионой, велась и в 1521 г. (см.: *Каштанов С. М.* Очерки русской дипломатики. М., 1970. С. 462–477). По-видимому, уже к сер. XVI в. у Ж. м. сложилась достаточно крупная вотчина в Корежской вол. Галичского у., права обители на владение которой подтверждали грамотами *Иоанн IV Васильевич* Грозный, *Феодор Иоан-*

нович и *Борис Феодорович* Годунов (от 9 авг. 1599). 8 февр. 1614 г. царь *Михаил Феодорович* подтвердил права Ж. м. на прежние владения и пожаловал обители наволоок Княж в Галичском у. и рыбную ловлю на Святом оз. (в 7 верстах от мон-ря) с освобождением от платежа оброка в казну. По писцовым книгам Галичского у. 1627–1635 гг. мон-рю в уезде принадлежали слободка Селезнёва, села Контеево и Сельцо, 47 деревень и 3 починка, в к-рых проживало 413 чел. По писцовым книгам Костромского у. 1629–1630 гг. монастырю в уезде принадлежали 12 деревень, починок и полудеревня, в которых проживало 589 чел. В 1678 г. в Костромском и Галичском уездах монастырю принадлежали 343 крестьянских и 48 бобыльских дворов, 10 дворов служебных и 8 дворов монастырских рыбаков (всего 1501 чел.). В XV–XVII вв. мо-



Церковь в честь Рождества Пресв. Богородицы (1753–1757) и колокольня (1745). Фотография. 2008 г.

настырь имел 4 подворья: в Костроме и в Галиче, 2 в Буе (в городе и на посаде).

В 1686–1701 гг. по указу царей *Петра* и *Иоанна Алексеевичей* Ж. м. с угодьями и крестьянами был приписан к *Донской иконы Божией Матери московскому мон-рю*. В нач. XVIII в., согласно указу Петра I, с монастырской колокольни был снят 1 из 7 колоколов и увезен на переплавку в Москву на пушечный двор. В 1724–1725 гг. к Ж. м. были приписаны «малобратственные» *Ферапонтов Монзенский в честь Благовещения Пресв. Богородицы монастырь*, *Александрова Спасская* пуст. на р. Воча и *Солдовская* пуст., в 1748 г. — костромской во имя прп. Симеона Столпника мон-рь. В XVIII в. в Ж. м. размещались отставные военнослужащие (инвалиды): в 1763 г. на 14 чел. братии приходилось 14 инвалидов (поручик, 2 прапорщика,

3 капрала и 8 солдат). В 1763 г. обители принадлежало 1329 крестьян.

В 1764 г. Ж. м. был обращен в заштатную необщежительную обитель, приписные мон-ри стали приходами. Лишившись доходов от вотчин, монастырь обеднел, но с нач. XIX в. постепенно стал возрождаться. В 1868 г. обители принадлежало 446 дес. земли, а в нач. XX в. — уже 706 дес. пашни, леса и сенокосов и 2 мельницы.

В 1763 г., при игум. Иерофее, в обители проживало 14 чел. братии, в 1803 г. — только 8 (строитель, священник, 3 монаха, 2 послушника, вдовый диакон), в 1868 г. — 20 (3 иеромонаха, 2 иеродиакона, 2 белых священника, белый диакон, 2 монаха и 10 послушников), в 1913 г. — ок. 30 (игумен, 5 иеромонахов, 2 иеродиакона, 2 монаха и ок. 20 послушников).

Ежегодно 24 июня (в престольный праздник Рождества Иоанна Предтечи) у стен мон-ря проходила ярмарка. 3–5 мая 1913 г. в Ж. м. состоялось празднование 300-летия обретення мощей прп. Иакова, к-рое возглавил vicарий

Костромской епархии еп. Кинешемский *Арсений* (Тимофеев). В празднике приняло участие ок. 15 тыс. чел. Во время пер-

вой мировой войны при монастыре был устроен приют для выздоравливающих раненых воинов на 12 чел.

Постройки. К 20-м гг. XVII в. в Ж. м. находились шатровый деревянный храм в честь Рождества св. Иоанна Предтечи, игуменская и 15 братских келий, в к-рых проживало 32 насельника. После пожара 1647 г. были возведены новые деревянные храмы св. Иоанна Предтечи (1650), Рождества Пресв. Богородицы с приделом прп. Иакова Железнодорожского и со звонницей (1667), надвратная ц. во имя святителей Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста (кон. XVII в.), теплая деревянная ц. во имя свт. Николая Чудотворца (1716), кельи, ограда. В 1728–1731 гг. была построена новая деревянная 5-главая соборная ц. в честь Рождества Богородицы с приделом прп. Иакова, а перенная, одноименная, перенесе-



на в приписную Брылееву пуст. и переосвящена в честь Введения во храм Пресв. Богородицы. В описи 1738 г. упоминаются также деревянные настоятельская келья с 4 комнатами, казначейская келья, 3 братские кельи, поварня, хлебная, 5 амбаров (ГА Костромской обл. Ф. 360. Оп. 1. Д. 30-а. Л. 1–1 об.). К 1745 г. были построены 8-угольная шатровая колокольня с 6 колоколами и боевыми часами, ограда с 5 башнями.

В 1753–1757 гг., при игум. Досифее, в Ж. м. вместо деревянного был возведен каменный 5-главый храм в честь Рождества Пресв. Богородицы с приделами во имя прп. Иакова Железнодорожского (северным) и во имя свт. Николая Чудотворца (в трапезной). Указом Костромской духовной консистории от 3 марта 1825 г. в трапезной был освящен придел в честь Рождества Христова, упраздненный в 1871 г. в связи с установкой воздухонагревательной печи.

Храм Рождества Пресв. Богородицы — характерный для Костромской губ. пример здания, сочетающего приемы объемного построения в традициях XVII в. и композиции фасадов с нарышкинскими и барочными декоративными элементами. Двусветный четверик храма перекрыт высоким сомкнутым сводом с центральной световой главой и 4 угловыми декоративными главами. С востока к храму присоединена обширная полуциркулярная в плане апсида, с севера — обособленный невысокий объем придела, также с полуциркулярной апсидой. Храм и придел имеют общую относительно неглубокую трапезную. Фасады четверика оформлены плоскими лопатками и профилированными карнизами с дентикулами (зубчиками), окна имеют скромные профилированные рамочные и полуциркулярные наличники, световой восьмерик центральной главы (с ложными окнами на диагональных гранях) и декоративные восьмерички боковых снабжены зубчатыми карнизами, ребра украшены пилястрами.

В 50-х гг. XVIII в. в Ж. м. строилась 5-главая каменная ц. в честь Рождества св. Иоанна Предтечи (освящена в 1761). В 30-х гг. XIX в. с сев. стороны храма был пристроен и в сент. 1838 г. строителем иером. Иосифом освящен придел во имя прп. Сергия Радонежского; с вост. и зап. сторон придела находились



святительским храмом (упразднен в 1838) пристроена братская трапезная (1843–1850). Это пря-

*Келейный корпус
Железнодорожского мон-ря.
Фотография. 2008 г.*

2 каменные пристройки, в которых размещались ризница и б-ка.

По типу постройки храм близок к предыдущему, однако имеет иные пропорции. Его 2-светный четверик более вытянут по вертикали, свод, напротив, ниже, чем был в старом храме, кровля 4-скатная, апсида осталась полуциркулярной. Размеры центральной световой главы и боковых глухих глав невелики в сравнении с четвериком; поставленные на 8-гранные барабаны и подножия-рюмочки, вытянутые луковичные главки венчались ажурными коваными крестами (к 2008 утрачены все главки и центральный барабан). Декор храма напоминает то, как был украшен предыдущий храм: четверик оформлен плоскими лопатками и зубчатым карнизом, наличники скромные, полуциркулярные и треугольные. Но барочным формам придано определенное сходство с допетровским декором: полуциркулярные наличники имеют слегка килевидные очертания и снабжены колонками и т. п. К традициям архитектуры узорочья 2-й пол. XVII в. восходит фриз из ложных кокошников, венчающий фасады.

С зап. стороны к храму примыкает неглубокий (в одну ось окон) притвор, соединяющий храм с колокольней, к-рая стоит непосредственно за алтарем Богородице-Рождественского храма и образует выразительную вертикальную доминанту, объединяющую ансамбль из 2 храмов. Первоначально многоярусная 8-гранная колокольня была увенчана деревянным шатром (в 1803 он был заменен кирпичным). Пропорции колокольни — очень высокая восьмериковая часть с 2 ярусами звона и крутой относительно невысокий шатер с несколькими слухами — характерны для колоколен Костромской губ.

В 1809–1811 гг. каменная ограда с 3 небольшими угловыми башнями сменила прежнюю деревянную; в 4-м, сев.-вост. углу к башне с Трех-

моугольное в плане здание с 3-скатной кровлей. Декор трапезной крайне аскетичен. В XIX в. в Ж. м. были также построены каменные 2-этажный келейный корпус (1825) и др. здания, в т. ч. каменный житный амбар (1811), деревянная гостиница для богомольцев (1819) за стенами обители. Близ мон-ря находилась деревянная часовня.

Святые, библиотека. Под спудом в Богородице-Рождественской ц. покоились мощи прп. Иакова Железнодорожского. В несохранившихся документах упоминалась деревянная резная гробница, поставленная 1 марта 1675 г. по благословиению игум. Досифея (см.: *Воскресенский*. Кострома, 1913. С. 135). В 1837 г. в сквозной арке, соединявшей основную объем Богородице-Рождественской ц. с приделом прп. Иакова, была установлена чеканная посеребренная медная рака, устроена деревянная вызолоченная сень. В 1912 г., при игум. Мелхиседеке, рака была вновь посеребрена и покрыта стеклянным футляром. Рядом с ракой висели железные вериги и крест, по преданию принадлежавшие прп. Иакову.

Согласно недатированным фрагментам монастырской описи (6 листов; скоропись), в XVIII в. в деревянной Богородице-Рождественской ц. находились чтимый образ прп. Иакова Железнодорожского, «оклад басенной ветхий, два венчика все серебряны» (ГА Костромской обл. Ф. 130. Оп. 6 (доп.). Д. 212. Л. 1), и др. его образ, в чеканном окладе, украшенном 13 драгоценными камнями «разных цветов» (Там же). В 1912 г. в мон-ре хранилась пожалованная царем Михаилом Феодоровичем надгробная икона прп. Иакова Железнодорожского «греческого письма» в богато украшенном окладе; др. икона прп. Иакова Железнодорожского «греческого письма» в 1654 г. была украшена посеребренной медной ризой и сребропозлащенным окладом. В часовне близ монастыря находилась житийная икона преподобного.





Среди др. святынь — «обложенная позолоченным басебным серебром» икона Всемилоственного Спаса с припадающими преподобными Савватием и Зосимой Соловецкими, свт. Николаем Чудотворцем и прп. Сергием Радонежским (Там же. Оп. 11. Д. 1969. Л. 19–20 об.), образ Божией Матери «Знамение» с предстоящими святыми Авраамием Городецким, Иаковом Железнодорожским, Макарием Унженским и Николаем Чудотворцем, иконы прп. Варлаама Хутынского, св. царевича Димитрия Иоанновича, мч. Христофора в серебряных окладах. В Ж. м. хранился 4-конечный сребропозлащенный крест с 14 частицами мощей (пожалован помещицей г. Нерехта В. В. Килениной), врезанный в обложенную серебряной ризой икону Нерукотворного образа Спасителя, а также 8-конечный напрестольный крест в серебряном окладе с 23 частицами мощей (согласно надписи, «построен» в 1778 игум. Досифеем).

Вероятно, из Ж. м. происходит ротовая икона прп. Иакова Железнодорожского (3-я четв. XVIII в.), в 2008 г. находится в костромском Богоявленском Анастасином монастыре (см.: Костромская икона XIII–XIX вв. М., 2004. Кат. № 248. С. 603). В Буйском краеведческом музее (Ф. 21) хранятся вериги, по преданию принадлежавшие прп. Иакову, которые в 1946 г. были переданы в музей жительницей с. Борок.

В нач. XX в. в книжном собрании Ж. м. имелись рукописные книги XVI–XVII вв., в т. ч. Евангелие 1508 г., переданное в монастырь в 1561 г., при игум. Феоносте, Евангелие 1570 г., Евангелие толковое, переписанное в июне 1596 г., Минея месячная, переписанная в 1536 г., при игум. Нифонте, Ф. Ивановым (*Бередики* Я. О нек-рых рукописях, хранящихся в монастырских и др. б-ках // ЖМНП. 1853. Ч. 48. Июнь. Отд. 2. С. 86–90), а также сохранившиеся до наст. времени Минея месячная, переписанная 11 июня 1541 г., при игум. Нифонте, дяком Софроном (ГА Костромской обл. Ф. 558. Оп. 2. Ед. хр. 430), и Минея служебная XVI в. (РГАДА. Собр. Ф. Ф. Мазурина. Ф. 196). Синодик мон-ря сохранился в списках 1656 и 1760 гг. (КГОИАМЗ. КОК 627, 555). В монастыре хранились также старопечатное Евангелие 1605 г., Евангелие нач. XVII в., обложенное малиновым полубархатом, Евангелие-апра-

кос, вложенное в обитель в 1689 г., Евангелие (М., 1701), обложенное алым бархатом. Судьба книжного собрания, составлявшего к 1913 г. более 500 книг, неизвестна. Нек-рые рукописи после 1929 г. находились в частных собраниях.

1919–2008 гг. В 1919 г. Ж. м. был преобразован в сельскохозяйственную артель, членами к-рой наряду с монахами стали и местные крестьяне. 10 июня 1922 г. из обители было изъято 23 фунта серебра (ГА Костромской обл. Р-6. Оп. 1. Д. 1230). 16 апр. 1923 г. на заседании Борокской волостной партийной ячейки ее члены призывали закрыть артель как «рассадник религии». В докладе зав. отделом Н. Орманского отмечалось, что в обители «проживают монахи (или по крайней мере часть их), храмы не закрыты, и местная власть, от которой главным образом зависит решение вопроса, смотрит на это спокойно» (Там же. Д. 118. Л. 158–163). Среди братии, проживавшей на территории мон-ря, особую известность приобрел иером. Иоасаф (Сазанов; 1879–1931), духовный наставник окрестного населения. В 1924 г. о. Иоасаф был арестован, судим и 2 года пробыл в СЛОН. Освободившись, он вернулся в Борок. Насельником Ж. м. был послушник Павел, буд. схиархим. Серафим (Борисов; 1906–1994), чтимый в Костромской епархии пастырь.

Окончательному закрытию Ж. м. предшествовал показательный судебный процесс, который выездная сессия Буйского районного суда провела в с. Борок 16 июня 1929 г. Перед судом предстали настоятель иером. Серафим (Гусев), иером. Иоасаф (Сазанов), иером. Сергей (Моряков) и 2 монаха. Всем им было предъявлено обвинение в препятствии коллективизации, в антисоветской агитации, в срыве антирелиг. лекций и т. д. В начале процесса гос. обвинитель потребовал вскрытия мощей прп. Иакова, к-рое в присутствии комиссии из 15 чел. состоялось в тот же день. В ходе раскопок в кирпичном склепе в ц. Рождества Богородицы мощей не обнаружилось: были найдены несколько свежих щепок и 2 медные монеты XVIII и XIX вв. (возможно, предвидя вскрытие мощей, братия заранее извлекла их из-под спуда и спрятали в неизв. месте). Отсутствие мощей прибавило еще один пункт в обвинении подсудимых. В ночь с 16 на 17 июня суд

огласил приговор: все подсудимые получили по году принудительных работ и по 1 или 2 года лишения свободы с последующей высылкой из Костромского окр. на 5 лет. Сессия суда поставила перед властями вопрос о закрытии монастыря. В окт. 1929 г. Костромской окрисполком утвердил ходатайство Буйского райисполкома о расторжении договора с Борокской религ. общиной на аренду монастырских храмов и рекомендовал передать их местному колхозу «для культурно-просветительной работы».

Оставшаяся в Ж. м. братия была изгнана, по рассказам местных жителей, неск. монахов нек-рое время жили в подклети Богородице-Рождественской ц. В 30-х гг. храмы обители использовались местным колхозом для хранения зерна, в 2-этажном братском корпусе была открыта школа. В 1947 г. в мон-ре размещалась машинно-тракторная станция, в храмах устроены ремонтные мастерские. Деревянная Введенская (бывш. Богородице-Рождественская) ц. в Брылеевой пуст. после закрытия Ж. м. была разрушена. Постановлением Совета министров РСФСР от 13 авг. 1960 г. Ж. м. получил статус



Рака над мощами прп. Иакова Железнодорожского (ц. Рождества Пресв. Богородицы). Фотография. 2008 г.

памятника культуры республиканского значения, но в 60–90-х гг. здания мон-ря стояли заброшенными.

5 мая 1990 г., в день обретения мощей прп. Иакова, крестный ход в с. Борок возглавлял еп. Костромской и Галичский Александр (Могилёв). Среди руин обители был совер-





шен праздничный молебен. В крестном ходе принял участие и последний из оставшихся к тому времени в живых бывш. насельник мон-ря архим. Серафим (Борисов), много лет проведенный в тюрьмах и лагерях. Указом архиеп. Александра от 1 мая 1995 г. в бывш. мон-ре было организовано приписное подворье *Ипатиевского во имя Св. Троицы мон-ря* во главе с настоятелем иером. Адрианом (Антиповым). Решением Свящ. Синода от 17 авг. 2004 г. подворье было преобразовано в мон-рь, настоятелем назначен иером. (впосл. игум.) Ферапонт (Кашин). К 2009 г. в Ж. м. проживало более 10 насельников. Восстанавливается Богородице-Рождественский храм. Регулярные будничные службы совершаются в домово́й ц. во имя Трех святителей, устроенной в 1998 г. в трапезном корпусе XIX в. К мон-рю приписана приходская ц. в честь Рождества Христова в с. Борок. Построен 2-этажный келейный корпус (в не возвращенном обители братском корпусе 1825 размещается сельская школа).

Арх.: ЦГИАМ. Ф. 421. Оп. 1. Св. 1. № 30. Л. 7–15; ГА Костромской обл. Ф. 130. Оп. 1. Д. 3350. № 783; Д. 4443. № 789; Оп. 6 (доп.). Д. 175. № 359; Оп. 13. Д. 26. № 71; Д. 149. № 379; Д. 177. № 223; Д. 235. № 488; Д. 3821–3825; Ф. 131. Оп. 1. Д. 82. № 37; Д. 262–264; Ф. 203. Оп. 3. Д. 11. № 259; Д. 36. № 88; Ф. 702 [Иоанно-Предтеченский Железнодорожный мон-рь]. Ист.: Памятная книга для Костромской епархии. Кострома, 1868. С. 114; Мат-лы для истории Костромской епархии. Кострома, 1895. Вып. 1. С. 338–339; *Шумаков С. А.* Сотнищи, грамоты и записи. М., 1903. Вып. 2. С. 26; Церкви Костромской епархии: По данным архива Имп. археол. комисии. СПб., 1909. С. 69–71; *Кашинов С. М.* Из истории рус. средневека. источника: Акты X–XVI вв. М., 1996. С. 227–228; *Антонов А. В.* Костромские мон-ри в док-тах XVI – нач. XVII в. // РД. 2001. Вып. 7. С. 208–214.

Лит.: Описание Железнодорожного Предтеченского мон-ря. М., 1838; *Жуков Д.* Древности церквей и мон-рей Костромской губ. // Костромские ГВ. 1842. № 33; *Прилуцкий Д. Ф.* Описание Железнодорожного мон-ря. М., 1865; *Румянцев П., свящ.* Описание Железнодорожного мон-ря Костромской губ., Буйского у. Кострома, 1873; Св. угодники Божии и подвижники Костромские, их жизнь, подвиги, кончина и чудеса. Кострома, 1879. С. 41–42; *Воскресенский А.* Прп. Иаков игум., Железнодорожный чудотворец, и основанный им Иоанно-Предтеченский Железнодорожный мон-рь Костромской епархии // Костромские Ев. 1912. Отд. неофиц. № 18. С. 514–532; 1913. № 2. С. 39–53; № 3. С. 72–101; № 6. С. 169–195 (отд. изд.: Кострома, 1913); *он же.* Светлое торжество Иаково-Железнодорожного мон-ря Костромской епархии // Там же. 1913. Отд. неофиц. № 11. С. 358–361; Деятельность духовенства Костромской епархии на удовлетворение нужд военного времени // Там же. 1917. Отд. неофиц. № 5. С. 91; *Чумаков С.* «Богоборец» Иосаф еще жив // Боро-

на. Кострома, 1929. 14 апр.; *Всеволод Т.* Суд над руководителями Железнодорожного мон-ря // Там же. 23 июня; Черные клобуки под черными платками // Сев. правда. Кострома, 1929. 12 мая; *Е. И.* Вместо мошей... 1½ копейки // Безбожник у станка. 1929. № 16. С. 16; *Кашинов С. М.* Очерки рус. дипломатии. М., 1970. С. 462–477; *Тиц А. А.* На земле древнего Галича: Чухлома, Солигалич. М., 1971. С. 131; *Зыбковец В. Ф.* Национализация монастырских имуществ в Сов. России (1917–1921 гг.). М., 1975. С. 147; Колец Железнодорожного мон-ря // Буйская правда. 1987. 11 июля; *Смирнов В.* От Молвитина до Буя // Губернский дом. Кострома, 1996. № 3. С. 31–32; *Поросятковская Л. А.* Обитель под видом сельхозартели // Светоч. Кострома, 1996. С. 43–46; *Белоруков Д. Ф.* Деревни, села и города Костромского края. Кострома, 2000. С. 36–38; *Сизинцева Л. И.* Иером. Иосаф (Сазанов): Эпизод из истории Иаково-Железнодорожного мон-ря // Светоч: Альманах. Кострома, 2007. № 1. Ч. неофиц. С. 73–77; *Ферапонт (Кашин), игум.* О двух архивных док-тах, касающихся исторического облика Иаково-Железнодорожного мон-ря // Там же. С. 101–106; *он же.* Иаково-Железнодорожный мон-рь: Опыт церк.-археол. исслед.: Дипл. / МДА. Серг. П., 2007. Ркп.; *Шушков В. Я.* Приволжский край // Костромская земля: Краевед. альманах. Кострома, 2007. Вып. 6. С. 557–571; *Филарет (Гумилевский).* РСв. 2008. С. 190–192.

Н. А. Зонтиков, Д. Б. Кочетов

ЖЕЛЕЗНЯКОВИЧ [польск. Żelężniakowicz] Серафим Арсеньевич (14(27).12.1913, мест. Тимковичи Слуцкого у. Минской губ.— 25.12.2004, Белосток, Польша), протопр. (с 24 сент. 1986), историк Церкви. Род. в семье белорус. священника. Рано остался без отца. Окончил Виленскую ДС (1935) и отд-ние православной теологии Варшавского ун-та (1939). Рукоположен во иерея 26 мая 1942 г. Служил настоятелем в г. Хайнувка на Белосточчине (1942–1951). В 1951–1970 гг. ректор Православной ДС в Варшаве. Учился в МДА, где защитил канд. дис. «К истории Яблочинского Свято-Онуфриевского монастыря» на кафедре Церковной истории (1959). В 1964 г. Христианская теологическая академия в Варшаве присвоила ему степень доктора теологии. С 16 сент. 1970 г. настоятель кафедрального собора свт. Николая Чудотворца в г. Белостоке, с 15 сент. 1986 г.— белостокский благочинный. Удостоен мн. церковных наград. Один из самых известных и почитаемых пастырей Польской Автокефальной Православной Церкви, наставник молодежи.

Ж.— автор 3-томного исследования по истории древнего Яблочинского Онуфриевского монастыря, который имел большое значение для сохра-

нения Православия на польско-восточнослав. пограничье.

Соч.: Блаженнейший Стефан, Митр. Варшавский и всей Польши: [Некр.] // ЖМП. 1969. № 6. С. 30–35; Марие-Магдалининский собор в Варшаве // Там же. 1969. № 8. С. 74–78; Миссионерская деятельность свв. Кирилла и Мефодия на землях Польши // 1000-летие Крещения Руси: Междунар. церк.-ист. конф. М., 1988. С. 79–82; История Яблочинского Свято-Онуфриевского мон-ря: В 3 т. Варшава, 2006. Т. 1: Яблочинский мон-рь в самостоятельном Польско-Литов. гос-ве: 1497–1795. Лит.: *Matreńczyk A.* Będzie Go brakowało // Przegląd Prawosławny. 2005. № 2.

Ю. А. Лабинцев, Л. Л. Шагинская

ЖЕЛОБОВСКИЙ Александр Алексеевич (28.08.1834, с. Желоби Белозерского у. Новгородской губ., ныне дер. Петропочинок Череповецкого р-на Вологодской обл.— 29.04.1910, С.-Петербург), протопр. военного и морского духовенства. Род. в семье псаломщика желобовской Троицкой ц. одного из беднейших приходов уезда. До начала учебы часто посещал с отцом *Кириллов Белозерский в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь*. Окончил Белозерское ДУ, Новгородскую ДС. В 1855 г. как лучший ученик Ж. был направлен в СПбДА, которую окончил в 1859 г. со степенью магистра богословия. Выбрал служение военного священника, отказавшись от преподавания в семинарии. 17 сент. 1859 г. по благословению протопр. В. Б. *Бажанова* рукоположен во иерея. Назначен служить полковым священником в Митавский гусарский полк, расквартированный в Старицком у. Тверской губ. В 1861–1866 гг. занимал должность благочинного 7-й кавалерийской дивизии. В 1863 г. во время усмирения польского мятежа находился при войсках (в пределах Ковенской и Минской губерний). В 1866 г. Ж. был переведен в Гатчину священником лейб-гвардии Кирасирского полка (впосл. об-во офицеров полка на прощание преподнесло ему золотой магистерский крест). В 1868 г. назначен к ц. в честь Благовещения Пресв. Богородицы лейб-гвардии Конного полка в С.-Петербурге, 21 окт. 1869 г.— к ц. во имя святых Захарии и Елисаветы лейб-гвардии Кавалергардского полка (оба храма не сохр.). В 1873 г. возведен в сан протоиерея.

С 26 янв. 1880 г. Ж.— благочинный гвардейского духовенства, с 1882 г.— настоятель «Всей артиллерии» собора во имя прп. Сергия Радонежского (не сохр.). На прощание от





Кавалергардского полка получил золотой наперсный крест с украшениями. Ж. выстроил дом причта при соборе на Сергиевской ул. (1882–1884) и часовню с юго-зап. стороны собора в память о спасении царской семьи при крушении поезда на ст. Борки (1891, на пожертвования купца П. И. Долгина). Состоял членом Совета благотворительного братства прп. Сергия. Законоучительствовал в Сергиевском приходском приюте, в учебной команде лейб-гвардии 1-й артиллерийской бригады, в Сергиевском хоре малолетних певчих. В 1889 г. при содействии Ж. и по инициативе прот. Д. Никитина в соборе был сформирован народный хор из 100 чел., который стал одним из лучших в С.-Петербурге. В этот период ктитором собора был штабс-капитан Л. М. Чичагов (впосл. Петроградский митрополит смчч. *Серрафим (Чичагов)*). В 1883 г., после кончины протопр. Бажанова, Ж. приступил к обязанностям главного священника гвардии и гренадер. В авг. 1884 г. овдовел. 30 марта 1887 г. был награжден митрой. Со 2 дек. (по др. данным, с 30 марта) 1887 г. в связи с болезнью прот. П. Е. Покровского Ж. исполнял обязанности главного священника армии и флотов. 26 марта 1888 г., после кончины протоиерея П. Е. Покровского, был утвержден в должности главного священника гвардии, гренадер, армии и флота как «достоинейший из представителей военного духовенства». 8 июля 1890 г. изменился статус главного священника и было учреждено звание «протопресвитера военного и морского духовенства», 12 авг. того же года новый статус был закреплен за главным священником ведомства новым «Положением».

Ж. успешно занимался церковно-адм., просветительной и благотворительной деятельностью. С 1884 г. трудился в Комиссии по пересмотру «Положения об управлении церквями и духовенством военного и морского ведомств». «Положение», утвержденное императором 12 июня 1890 г., предусматривало объединение духовенства гвардии и гренадер, армии и флота под единым управлением. В ведении протопресвитера находились все церкви полков, крепостей, военных госпиталей и учебных заведений, за исключением Сибири, где дальность расстояний делала неизбежным их подчинение епархиальным архиереям. В 1892 г.

с учреждением штатов Управления протопресвитера военного и морского духовенства и коллегиального Духовного правления при главном протопресвитере (из присутствия и канцелярии), а также с установлением новых окладов военно-морскому духовенству «Положение» вошло в полную силу. Контроль над его практическим применением осуществлял протопресвитер. В 1893–1898 гг. под рук. Ж. были разработаны разъяснения к «Положению»: о порядке проверки и расхождения денежных сумм в храмах военного и морского ведомств, о хранении утвари, о составлении исповедных списков, о ведении и хранении дел по благочиньям, об увольнении военного духовенства в отпуски. Для правления и архива в том же году был построен дом (Фурштатская ул., 29), в котором 13 нояб. 1893 г. Ж. освятил храм во имя св. блгв. кн. Александра Невского.

С 1889 г. Ж. лично проводил ревизию подведомственных учреждений. Он посетил такие отдаленные окраины, как Торнео (ныне Торнио), Ашхабад (ныне Ашхабад), Ташкент, Карс, Баку, Севастополь, Тифлис (ныне Тбилиси), Петровск-Порт (ныне Махачкала). В Петровск-Порте в 1891 г. освятил ц. во имя св. блгв. кн. Александра Невского.

В 1885–1890 гг. Ж. повсеместно ввел обязательные проповеди в церквях, внебогослужбные беседы и религиозно-нравственные чтения для нижних чинов. Такие беседы Ж. практиковал еще в 1880 г. в Кавалергардском полку, а с 1882 г. и в частях Гвардейского корпуса столицы. Об-во распространения религиозно-нравственного просвещения в духе правосл. Церкви оказывало содействие в проведении внебогослужбных бесед в ведомстве военного и морского духовенства; Ж. являлся членом совета об-ва. В 1889 г. Ж. заново разработал программу по преподаванию Закона Божия в полковых учебных командах, устроил при войсковых частях церковноприходские школы для офицерских и солдатских детей. В 1890–1898 гг. военнотружущим было предписано говение во время постов, знание основных молитв и 10 заповедей. Также Ж. требовал от полковых священников препятствовать распространению сектантства, в частности шундизма, в войсках.

С 1 янв. 1890 г. Ж. издавал ж. «Вестник военного духовенства»

(см. «Вестник военного и морского духовенства») с периодичностью 2 номера в месяц. В 1911 г. на основе публикаций журнала за 1890–1910 гг. был издан 3-томник лучших проповедей, примененных к военному быту. Ж. способствовал изданию с 1 янв. 1906 г. духовно-нравственного патристического ж. «Доброе слово» для крестьян и воинов. При церквях военного ведомства по инициативе Ж. были открыты б-ки с книгами религиозно-нравственного содержания. В 1890 г. Ж. ходатайствовал перед начальством о налаживании поступления журналов «Православное обозрение», «Разум и вера», «Вестник военного духовенства» в б-ки офицерских собраний, а не только церковные б-ки.

Ж. помогал открытию братств при военных церквях, был в числе основателей и благотворителей братства Христа Спасителя при казанской военно-кремлевской ц., являлся почетным членом Новочеркасского братства в память Александра III. С 1900 г. Ж. был членом особой комиссии при Главном штабе для обсуждения вопросов, касающихся удовлетворения религ. нужд и поднятия религиозно-нравственного воспитания в войсках, под председательством гр. В. С. Татищева. Комиссией были систематизированы рекомендации по улучшению духовного состояния армии (направление нижних чинов на богослужение, введение народного пения, соблюдение постов, внебогослужбные собеседования, борьба со сквернословием и т. д.), а также разработан тип военной церкви, образцовой по вместительности и экономичности. 28 апр. 1901 г. выработанные меры были утверждены императором, Ж. был удостоен Высочайшей благодарности.

С 1900 г. одним из приоритетных направлений Главного штаба было увеличение числа войсковых церквей, т. к. при мн. воинских частях, особенно артиллерийских, саперных и казачьих, не было не только церквей, но и священников и богослужения совершались в непригодных помещениях. Комиссия гр. Татищева начала строительство храмов. В 1901 г. по Высочайшему повелению на нужды церковного строительства по ведомству Ж. было выделено 200 тыс. р., в 1902 и 1903 гг. — по 450 тыс. р. Военным духовенством было построено ок. 100 войсковых церквей. В С.-Петербурге и





пригородах Ж. освятил церкви вмч. Георгия при Главном штабе (1890), св. блгв. кн. Александра Невского в Красном Селе (1890), арх. Михаила при Михайловском учебно-воспитательном заведении (1893), иконы Божией Матери «Утоли моя печали» при клинике душевных и нервных болезней Военно-медицинской академии (1892), прп. Сергия Радонежского при 23-й артиллерийской бригаде в Гатчине (1893), Покрова Пресв. Богородицы при Военно-фельдшерской школе (1895), св. блгв. кн. Александра Невского при Новочеркасском имп. Александра III полку (1896), вмч. Параскевы на Пороховых (1897), святых Захарии и Елисаветы при лейб-гвардии Кавалергардском полку (1898), свт. Николая при стрелковом полку (1898), прор. Илии при Воздухоплавательной школе (1899), Сретения Господня при Фельдъегерском корпусе (1899), мч. Иулиана Тарсийского при Кирасирском Его Императорского Величества полку в Царском Селе (1899), св. блгв. кн. Александра Невского на Успенском кладбище (1900), Суворовскую Кончанскую вмч. Георгия при Николаевской академии Генерального Штаба (1900), иконы Божией Матери «Неопалимая купина» при морском и сухопутном артиллерийских полигонах (1901), вмч. Анастасии при 148-м пехотном Каспийском полку (1903), арх. Михаила при Московском полку (1906), свт. Николая при Балтийском судостроительном и механическом заводе (1907), свт. Николая при 18-м саперном батальоне (1908), сщмч. Евтихия К-польского при Уральской сотне лейб-гвардии Сводно-казачьего полка (1908). Храмы Новочеркасского, Кавалергардского, Кирасирского и Каспийского полков были освящены в присутствии императора, храмы Фельдъегерского корпуса, 3-го стрелкового полка и Михайловского заведения — совместно со св. прав. *Иоанном Кронштадтским*. Также Ж. переосвятил ц. св. Иоасафа, царевича Индийского, в Николаевской Измайловской военной богадельне в память о коронавании имп. Николая II. 14 авг. 1902 г. в присутствии московского ген.-губ. вел. кн. *Сергея Александровича* и вел. кнг. *Елисаветы Феодоровны* он освятил храм в честь иконы Божией Матери «Скоропослушница» на Ходынском поле. В 1903 г. Ж. совершил поездку в Болгарию на освящение храма-



Протопр. Александр Желобовский.
Фотография. Нач. XX в. (РГБ)

памятника Рождества Христова на Шипкинском перевале для поминовения правосл. воинов, павших в русско-тур. войну.

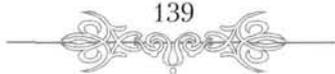
С 1874 г. Ж. являлся членом Комиссии по делам присоединения духовенства военно-сухопутного ведомства к эмеритальной кассе. Его трудами полковые священники были допущены к эмеритуре военно-сухопутного ведомства на правах штаб-офицеров. В 1898 г. были увеличены квартирные оклады для псаломщиков в Привислинском крае, не раз возрастало денежное довольствие военного духовенства: 1 июля 1899 г. были введены новые таблицы с увеличенными окладами жалования и столовых денег, 26 февр. 1901 г. возросли оклады казенных пенсий, чему содействовал военный министр А. Н. Куропаткин.

Ж. оказывал помощь военным священникам, к-рые вынужденно выходили за штат до выслуги пенсии, семьям военного духовенства, оставшимся без кормильца. Покровительствовал Об-ву попечения о бедных военного и морского духовенства (открыл более 15 отд-ний). В 1890 г. Покровский приют об-ва перевели с окраины (Петербургская сторона) на Фурштатскую ул., в новый специально приобретенный дом, где могли проживать 15 семей (освящен 30 дек. того же года). В 1891 г. Ж. опубликовал синодик об-ва для поминовения его членов. В 1894 г. по замыслу Ж. при приюте была устроена мастерская по пошиву облачений и просфорная. В 1896 г. об-во приобрело в г. Кременце Волынской губ. усадьбу под жен. ДУ, преимущественно для сирот военного духо-

венства. Также Ж. попечительствова-вал Николаевской богадельне гвардейского и гренадерского духовенства. Согласно новому уставу (1893), в богадельню принимали священно-и церковнослужителей Гвардейского и Гренадерского корпусов, оставивших службу по болезни и возрасту, а также их вдов и сирот. В 1900 г. здание было расширено и надстроено, в 1910 г. на пожертвования Ж. при богадельне была открыта амбулатория, построены 2 новых приюта для вдов и сирот военного духовенства и расширен 3-й. Самым значительным сооружением стала Гатчинская богадельня для призрения вдов и сирот военного и морского ведомства и заштатных священно-церковнослужителей (1905–1906), которая получила имя Ж. Сбор средств на учреждение богадельни был организован духовенством армии и флота к 45-летнему юбилею служения Ж. в священном сане. Собранная сумма в 20 тыс. р. позволила начать ходатайство о строительстве. С разрешения Святейшего Синода были задействованы суммы из доходов свечного завода военно-духовного ведомства. Для содействия постройке и для контроля за расходом материалов и денежных средств был образован Строительный комитет во главе с Ж., в к-рый вошли священники квартировавших в Гатчине лейб-гвардии Кирасирского полка и 23-й артиллерийской бригады. 5 окт. 1906 г. Ж. освятил Гатчинскую богадельню.

2 окт. 1890 г. на Братском собрании военного духовенства под председательством Ж. было принято решение об устройстве свечного завода для военно-духовного ведомства и организован комитет военно-свечного завода. Открытие завода (с храмом) в с. Зелино Старицкого у. Тверской губ. (1892–1893) улучшило финансовое положение ведомства, позволило увеличить расходы на благотворительность.

Ж. входил в Совет детских приютов, был членом Об-ва попечения о бедных и больных детях, Об-ва попечения о воспитании детей артиллерийских офицеров, Благотворительного об-ва при церкви морского госпиталя. В 1878 г. он стал одним из основателей, а с 1897 г. председателем Об-ва вспомоществования недостаточным студентам (в 1898 избран почетным членом) СПбДА. Ж. был почетным членом Училищного совета при Святейшем Синоде (1891),





С.-Петербургского об-ва вспомоществования бывш. питомцам Новгородской ДС (1909). Он оказывал содействие получению образования сыновьями военных священно- и церковнослужителей, особенно законоучителей, в 1897 г. для улучшения их содержания была создана комиссия. С 1899 г. священнические места в военно-духовном ведомстве по преимуществу предоставлялись лицам с высшим академическим образованием или окончившим семинарию по 1-му разряду. Ж. был почетным блюстителем Белозерского ДУ, помог строительству и обустройству его нового здания, поддерживал Комитет об-ва вспомоществования нуждающимся ученикам уч-ща. На основе капитала Ж. в Белозерском ДУ была учреждена особая студенческая стипендия, еще 3 были назначены в связи с 40-летием (1899) его пастырского служения: в Новгородской ДС, СПбДА и для воспитания сироты в уч-ще девиц духовного звания, в частности Царскосельском.

Ж. финансировал сооружение каменных зданий на родине: построил церковноприходскую школу в Белозерском у. Новгородской губ. (на протяжении 30 лет Ж. являлся ее попечителем), в 1900 г. учредил приют-богадельню для престарелых, увечных, неизлечимо больных и сирот прихода в память своих родителей Алексия и Евдокии. Ж. выделил капитал на обеспечение школы и приюта, устроил при них б-ки. В 1906 г. отремонтировал приходскую Троицкую ц., где служил его отец, снабдил утварью, начал строительство колокольни, построил дом для причта и сторожа.

При Ж. была организована похоронная касса служащих по ведомству протопресвитера (1901–1902), по инициативе главнокомандующего с 1887 г. особое внимание было обращено на придание большей торжественности захоронениям нижних чинов, началось устройство военных кладбищ с сооружением на них церквей.

Однако Ж. не смог добиться нормализации тяжелого бытового и нравственного положения военно-служащих на гауптвахтах, представлявших собой одновременно и тюрьмы, и места предварительного заключения, практически лишенных духовного окормления, не сумел должным образом организовать служение военных священников на те-

атре военных действий в годы русско-япон. войны. Ему не удалось и противодействовать революционной пропаганде среди нижних чинов и новобранцев в период революции 1905–1907 гг.

Ж. был известен как законоучитель и проповедник. Работал в С.-Петербургском епархиальном историко-статистическом комитете, опубликовал 2 статьи о с.-петербургских военных церквях. С 1885 г. являлся председателем Комиссии по составлению «Сборника внебогослужебных бесед для сельских пастырей». Пособия Ж. по Закону Божию в поучениях, которые он подготовил в период настоятельства в Кавалергардском полку, неоднократно переиздавались, в т. ч. в виде особого сборника к 100-летию полка. В 1905 г. Ж. издал внебогослужебные беседы пастыря с военными о высоком значении воинского звания.

2 нояб. 1905 г. Ж. был назначен членом Святейшего Синода. В 1900-е гг. в его ведении находилось более 600 церквей и до тысячи чел. военного духовенства. 17 сент. 1909 г. в Преображенском всей гвардии соборе торжественно праздновалось 50-летие служения Ж. в священном сане. Почитатели к этому дню выделили капитал в сумме 3,4 тыс. р. на учреждение премии его имени за лучшую проповедь или внебогослужебную беседу, составленную применительно к воинскому быту. 23 окт. 1910 г. была учреждена должность помощника протопресвитера, к-рую занял прот. Е. П. Аквилонев.

Ж. отличался простотой и корректностью в общении с людьми, необыкновенным трудолюбием, был награжден наперсным крестом с драгоценными украшениями из Кабинета Его Величества (1895), орденами св. Анны 3 степеней, св. Владимира 4 степеней (1909, 1-я степень — единственное пожалование священнику), св. Александра Невского (1900) и бриллиантовыми знаками к нему.

1 мая 1910 г. С.-Петербургский митр. Антоний (Вадковский) в Преображенском соборе возглавил чин отпевания Ж., в сослужении Ярославского архиеп. св. Тихона (Беллавина, вполн. Патриарх), затем возглавлявшего похоронную процессию вместе с духовником почившего прот. Ф. А. Боголюбовым, а также архиепископами Варшавским Николаем (Зиоровым), Виленским Никандром (Молчановым), епископа-

ми Полтавским Иоанном (Смирновым), Оренбургским Иоакимом (Левицким), Гдовским св. Вениамином (Казанским), протоиереями св. Алексием Ставровским и Александром Дерновым, всего до 60 представителей духовенства. Присутствовали обер-прокурор Святейшего Синода С. М. Лукьянов, высшие военные чины во главе с военным министром В. А. Сухомлиновым.

По завещанию тело Ж. было доставлено на родину с остановкой в Филипповой Иранской во имя Св. Троицы муж. пустыни. 3 мая 1910 г. Ж. был погребен рядом с могилами родителей у приходского храма (не сохр.).

Ист.: Старосивильский Н., свящ. Опыт сборника действующих законоположений и распоряжений о правах и обязанностях военного и морского духовенства. Варшава, 1893. Соч.: Св. Феодор Студит // ДБ. 1861. № 10. С. 297–304; № 11. С. 305–328; Кр. объяснение Божественной Литургии. СПб., 1871, 1905³; Кр. объяснение семи таинств Христовых. СПб., 1873, 1907⁴; 50-летний юбилей протопресв. В. Б. Бажанова. СПб., 1873; Церковь во имя св. прав. Захарии и Елисаветы, что в Кавалергардском полку // Ист.-стат. сведения о С.-Петербургской епархии. СПб., 1875. Вып. 4. Паг. 2. С. 152–162; Кр. и общенаятное объяснение молитв Господней. СПб., 1875, 1900⁴; Объяснение Символта веры. СПб., 1877; Церковь лейб-гвардии Егерского полка во имя св. мч. Мирона // Ист.-стат. сведения о С.-Петербургской епархии. СПб., 1878. Вып. 6. Паг. 2. С. 76–83; Объяснение десяти заповедей Господних. СПб., 1880, 1900²; Кому легче живется на свете, верующему в Бога или неверующему? СПб., 1886; Слово в Неделю Православия о почитании святых икон. СПб., 1887, 1892²; Не всякое ученье душе на спасенье. СПб., 1888; Советы духовного отца духовным детям. СПб., 1890; Истинно-христианская благотворительность: Памяти Н. А. Дубовицкой. СПб., 1894; Слова, беседы и поучения... (1869–1882). СПб., 1899; Управление церквями и правосл. духовенством Военного ведомства: Ист. очерк // 100-летие Военного мин-ва, 1802–1902. СПб., 1902. [Т. 13]; Поездка в Болгарию на освящение храма-памятника для вечного поминовения православных воинов, павших в русско-турецкую войну. СПб., 1903; Лит.: Прощание Кавалергардского Ее Величества полка со своим духовным отцом. СПб., 1882; 25-летний юбилей священнической службы настоятеля Сергиевского всей артиллерии собора, прот. А. А. Желобовского. СПб., 1884; Барсов Т. В. Новое положение об управлении церквями и духовенством Военного и Морского ведомств // ХЧ. 1892. Ч. 1. № 5/6. С. 459–473; Ч. 2. № 11/12. С. 538–557; 1893. Ч. 2. № 11/12. С. 435–477; отд. отт.: СПб., 1893; Ласкеев Ф. М., прот. Ист. записка об управлении военным и морским духовенством за минувшее столетие: (1800–1900 гг.). СПб., 1900; он же. К 50-летию священнослужения А. А. Желобовского // ВВД. 1909. № 19. С. 577–608; № 20. С. 609–628; Боголюбов А. Э. Очерки из истории управления военным и морским духовенством в биографиях главных священников его за время с 1800 по 1901 г. СПб., 1901. С. 170–186; Подшивалов Д. И.





Воспоминания кавалергарда. Тверь, 1904; *Левашев П. Н., прот.* А. А. Желобовский и его полувекое служение Церкви и Отечеству // *Доброе слово.* 1909. № 37. С. 1145–1155; *Бугославский И., прот.* Некролог // ВВД. 1910. № 9. С. 294–301; *Каллистов Н. А., прот.* Проводы тела в Бозе почившего о. протопресв. А. А. Желобовского из С.-Петербурга на родину для предания земле // Там же. 1910. № 12. С. 377–384; № 13. С. 408–411; Некролог // Рус. паломник. 1910. № 21. С. 341–342; Некролог // ПрибЦВед. 1910. № 19/20. С. 818–820; Памяти о. протопресв. военного и морского духовенства А. А. Желобовского // *Доброе слово.* 1910. № 18/19. С. 593–598; *Жиркевич А. В.* Пасынки военной службы: (Мат-лы к истории мест заключения воен. ведомства России). Вильна, 1912. С. 182–189, 236–239, 294–297; *Цитович Г. А., свящ.* Храмы армии и флота: Ист.-стат. описание. Пятигорск, 1913; Желобовский // ППБЭС. Т. 1. Стб. 880–881; *Байбаков А. В.* Правосл. духовенство рус. армии и флота: 2-я пол. XIX – нач. XX в. М., 1997; *Чимаров С. Ю.* РПЦ и вооруженные силы России в 1800–1917 гг. СПб., 1999; *Антонов В. В., Кобак А. В.* Святыни С.-Петербурга: Христианская ист.-церк. энцикл. СПб., 2003. С. 75, 92, 121, 126, 140, 143, 144, 147, 148, 150, 168, 192, 201, 211, 212, 227, 289, 330, 336, 392; *Исакова Е. В.* Ин-т военного духовенства (1890–1918): АДД. СПб., 2005; *Шавельский Г., протопресв.* Рус. Церковь пред революцией. М., 2005. С. 421–435.

Свящ. Александр Берташ

ЖЕЛУДКОВ Сергей Алексеевич (7.07.1909, Москва — 30.01.1984, там же), свящ., духовный писатель, деятель правозащитного движения. Из купеческой семьи, отец был церковным старостой в Софийской ц. в Замоскворечье. Окончил 7 классов средней школы. В юности примкнул к обновленчеству, посещал московский Заиконоспасский мон-рь, ставший в 20-х гг. XX в. центром «Союза церковного возрождения», общался с его руководителем бывш. еп. *Антонином (Грановским)*. Учился в обновленческой Московской духовной академии (по др. сведениям, в обновленческом Ленинградском богословском ин-те). С 1930 г. работал в различных строительных организациях десятником, техником-нормировщиком. В 1933–1935 гг. техник, старший экономист сметного отдела на строительстве Байкало-Амурской магистрали. В 1941–1945 гг. старший бухгалтер Мостотреста Наркомата путей сообщения, участвовал в возведении мостов на Енисее, Куре, реках Урала.

Осенью 1945 г. оставил светскую службу, став псаломщиком Знаменского храма в пос. В. Тагил (с 1966 город) Свердловской обл. 22 мая 1946 г. рукоположен Свердловским еп. *Товией (Остроумовым)* во иерея целибатом. Служил 3-м священни-

ком Всехсвятского храма в Свердловске. С 1948 г. настоятель верхо-тагильской Знаменской ц. В 1952 г. поступил в 3-й класс Ленинградской ДС, к-рую окончил в 1954 г. В том же году назначен настоятелем храма во имя свт. Николая в Любятове (ныне в черте Пскова). 10 янв. 1956 г. уволен за штат. 24 апр. того же года возобновил служение в кафедральном Успенском соборе Смоленска, затем с 15 мая 1957 г. служил в храмах г. Венёва Тульской обл., с 14 нояб. 1958 г. — в храмах г. Вел. Луки Псковской обл.

В 1958 г. подал в Календарно-богословскую комиссию при Московской Патриархии, к-рую возглавлял



*Свящ. Сергей Желудков.
Фотография.
Нач. 50-х гг. XX в.*

Ковровский еп. священноисп. *Афанасий (Сахаров)*, рукопись «Литургические заметки» с изложением своих взглядов по вопросам языка богослужения, проповеди, церковной музыки и др. Ж. обращал внимание прежде всего на миссионерский и назидательный характер церковной службы, писал об исчерпанности нек-рых литургических форм и практик, предлагал сделать богослужение более простым и ясным для достижения осознанного молитвенного участия мирян. Критические отклики на работу были связаны прежде всего с несвоевременностью и утопичностью предложений Ж. о литургической реформе. Ж. также упрекали в «обновленчестве» и пренебрежении церковными традициями. Инспектор Ставропольской ДС Д. П. Огицкий, к-рому был поручен отзыв на «Литургические заметки», высоко оценил рукописи Ж. за некоторые замечания и за смелость, с к-рой тот поднимал вопрос о не-

достатках в совр. ему богослуженной практике. Вместе с тем в личном письме к Ж. Огицкий отметил: «Ваша книга ценна не тем, что Вы провозгласили лозунг свободного творчества (это как раз скорее недостаток Вашей книги), а тем, что Вы, по сути дела отступая от этого лозунга, стараетесь оставаться церковным традиционалистом в лучшем смысле этого слова». В дальнейшем Ж. продолжал работу над «Литургическими заметками», получившими известность через самиздат и зарубежные публикации.

Во время проходившей в стране в кон. 50-х гг. антирелиг. кампании Ж. занимал активную общественную позицию по защите веры. В марте 1958 г. он написал открытое письмо к бывш. свящ. П. Ф. Дарманскому, выступившему в советской печати с антицерковной статьей «Почему я порвал с религией», показав полную несостоятельность его утверждений и аморальность поступка. В 1959 г. выступил в защиту своей прихожанки, к-рая исцелилась у часовни Ксении Петербургской в Ленинграде и попала под обвинение в «распространении ложных слухов». Ж. обратился в различные инстанции с жалобами на произвол, после чего власти завели против него уголовное дело (вскоре оно было прекращено) и аннулировали свидетельство о регистрации как священнослужителя. В марте 1960 г. при содействии еп. Афанасия (Сахарова) назначен священником храма погоста Заболотье (ныне в черте г. Киржача Владимирской обл.), но был уволен в июле того же года.

Проживал на покое в Пскове, занимался богословской публицистикой. В 1962–1963 гг. организовал переписку (в виде машинописного ж. «В пути», рассылавшегося адресатам по почте) по основным вопросам веры с широким кругом священнослужителей и мирян, что позднее стало основой апологетического труда «Почему и я — христианин» (опубл. в 1973 в ФРГ). В церковных кругах книга вызвала неоднозначную реакцию: наряду с искренностью, простотой и доступностью изложения отмечались серьезные ошибки Ж. в толковании Свящ. Писания и церковных каноников.

В 1968 г. примкнул к правозащитному движению *диссидентов* в СССР. В 1973 г. стал членом московского отделения орг-ции «Международная





амнистия». Неоднократно подписывал обращения в защиту политзаключенных, в т. ч. адресованные председателю Христианской мирной конференции Й. Громадке (1968) и генеральному секретарю ВСЦ Ф. Поттеру (1976). Подписал от имени правосл. верующих «Экуменическое воззвание» (1976). Ж., автор получивших известность открытых писем к А. Д. Сахарову (1969), А. И. Солженицыну (1972), помогал диссидентам, не разделяя мнения многих из них о необходимости вовлечения Церкви в противостояние властям. Ж. полагал, что вопреки отдаленности большинства правозащитников от Церкви истоки их движения христианские. Переписка с находящимся в заключении деятелем правозащитного движения К. А. Любарским, в к-рую были вовлечены и др. участники (1974–1976), привела к появлению работы «Христианство и атеизм» (изд. в 1982 в Бельгии).

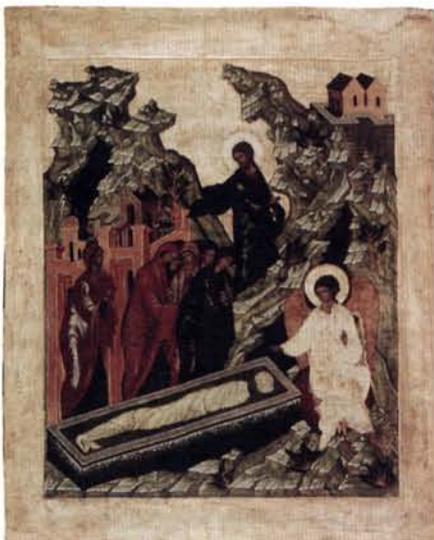
Скончался после тяжелой операции, заранее подготовившись к смерти. Отпевание по священническому чину состоялось в московском в честь Богоявления Патриаршем соборе в Елохове. Прах захоронен близ храма в Любятове.

Соч.: Почему и я — христианин. Фг./ М., 1973. СПб., 1996; Христианство и атеизм: [Личная переписка] Брюссель, 1982. М., 2006 (совм. с К. А. Любарским); Литургические заметки. Переписка. Письма. Восп. М., 2004².

Лит.: Левитин-Краснов А. Э. В поисках Нового Града: Восп. Тель-Авив, 1980. Ч. 3. С. 190–220; Эллис Д. Русская Православная Церковь: Согласие и инакомыслие / Пер. с англ.: прот. Г. Сидоренко. Л., 1990. С. 36–38, 72–73; Молитва всех вас спасет: Мат-лы к жизнеописанию свт. Афанасия (Сахарова), еп. Ковровского. М., 2000. С. 572–573; Бычков С. Свящ. Сергей Желудков: Биогр. очерк // Желудков С. А., свящ. Литургические заметки. Переписка. Письма. Воспоминания. М., 2004. С. 3–29; Мень А., свящ. О себе: Восп., интервью, беседы, письма. М., 2007. С. 181–192.

ЖЕНЕВЬЕВА, зап. св. — см. *Геневефа*.

ЖЕН-МИРОНОСИЦ НЕДЕЛЯ [в совр. греч. Типиконе — Κυριακή γ', τῶν Μυροφόρων; в слав. — Недѣла г.м по пасцѣ, сѣгѣхъ жєнѣ мѣроносицѣ, и ѡсифа правѣднѣгѣ], в традиции послειконоборческого *византийского богослужения* — 3-е воскресенье после праздника *Пасхи* (считая само пасхальное воскресенье, т. е. спустя 2 недели после него), посвященное воспоминанию Воскресения Христова и тех, кто помимо св. апостолов были свидетелями этого события — *жен-ми-*



Жены-мироносицы у Гроба Господня. Икона. 2-я пол. XVI в. (ГТГ)

роносиц и святых *Иосифа Аримафейского* и *Никодима*.

В памятниках древнего доиконоборческого *иерусалимского богослужения* 3-е воскресенье после Пасхи посвящено воспоминанию Иосифа Аримафейского и Никодима, тогда как память жен-мироносиц празднуется во вторник, накануне этого дня (см.: *Garitte. Calendrier Palestino-Géorgien*. P. 428–429); в цикле неподвижных праздников 2-й из этих памятей условно соответствует 25 апр. (*Ibid.* P. 207–208); 1-я память также имеет соответствие среди фиксированных дат — 31 авг. (*Ibid.* P. 317–318).

В к-польских памятниках иконоборческой и послειконоборческой эпох память жен-мироносиц присоединяется к памяти святых Иосифа и Никодима. В *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. (*Mateos. Typicon*. T. 2. P. 114–116) 3-е воскресенье по Пасхе посвящено памяти прав. Иосифа, св. Никодима, а также Марии Магдалины и др. учениц Христовых. На Пс 50 утрени поются тропари 2-го гласа *Ὁ εὐσχήμων Ἰωσήφ, ἀπὸ τοῦ ξύλου καθελὼν· (Блгособразный ѡсифъ, съ дрѣва снѣмъ); Τῶν μαθητῶν σου ὁ χορὸς σὺν μυροφόροις γυναιξίν· (Дѣченкѣвъ твоихъ ликъ, съ мѣроносицами жєнѣми);* на литургии: прокимен из Пс 149, Апостол из Деян (6. 1–7), аллилуиарий со стихом из Пс 131. 1–2, Евангелие из Мк (15. 43 – 16. 8), причастен Пс 32. 1. В позднейших памятниках память жен-мироносиц выходит на первое место и встает перед именами святых Иосифа и Никодима; тем не менее основным

содержанием песнопений Ж.-м. Н. остается прославление Воскресения Христова.

Согласно *Студийско-Алексиевскому Типикону* 1034 г. (*Пентковский. Типикон*. С. 264–265), лучше всего отражающему первоначальную студийскую практику, в Ж.-м. Н. соединяются следования воскресное Октоиха и Триоди (песнопения в честь Ж.-м. Н., прав. Иосифа и св. Никодима). Женам-мироносицам посвящены 2 стихирьы на вечерней стиховне и 1 — на утренней, после стихословия Псалтири на утрени поются седальны *Мѣроносицамъ жєнѣмъ и Дѣченкѣвъ твоихъ ликъ, съ мѣроносицами жєнѣми*, затем степенны 2-го гласа, прокимен и «*Всякое дыхание*» 2-го гласа и Евангелие воскресное 4-е (Лк 24. 1–12). Поется канон из службы *Великой субботы*, после 6-й песни — кондак Ж.-м. Н. 2-го гласа *Рѣдоватисѣ мѣроносицамъ повелѣлъ єси;* после 9-й песни — светилен Ж.-м. Н. В качестве тропаря дня на вечерне и утрени поется *Блгособразный ѡсифъ*. На литургии на блаженных поется трипеснец (в действительности четверопеснец) Великой субботы, прокимен из Пс 15, аллилуиарий со стихом из Пс 84, Апостол и Евангелие — те же, что и по Типикону Великой ц., причастен не указан. Песнопения в честь жен-мироносиц продолжа-



Жены-мироносицы у Гроба Господня. Мозаика собора Сан-Марко в Венеции. Коп. XI — нач. XII в.

ют исполняться на богослужениях будних дней после Ж.-м. Н.

В Триодях и Сборниках студийской традиции (напр., в слав. ГИМ. Воскр. № 27, Син. № 325) в Ж.-м. Н. уже содержится канон 2-го гласа, сохраняющийся и в совр. богослужебных книгах (2-го гласа авторства Андрея Критского (согласно греч. Три-



оди; в слав. Триоди атрибуция отсутствует), без акростиха, ирмос: Τὴν Μωσέως ᾠδὴν (Μωυσεΐσκiо пѣснь:), нач.: Ἐσταυρώθησιν σαρκί (Распiлса еси плѣтiю)). Большая часть тропарей канона посвящена Распятию и Воскресению Христовым, а жены-мироносицы и святые Иосиф с Никодимом прославляются лишь в 1–2 тропарях в конце каждой песни канона (согласно Студийско-Алексиевскому Типикону, этот канон поется в понедельник после Ж.-м. Н.).

В Мессинском Типиконе 1131 г. (Arantz. Turicon. P. 260–262), по происхождению из южноитал. студийской традиции, в Ж.-м. Н. увеличивается количество песнопений, посвященных женам-мироносицам. Так, на вечерне поется 5 стихир в их честь. Указания о песнопениях и чтениях утрени близки к указаниям Студийско-Алексиевского Типикона, но каноны утрени — воскресный 2-го гласа и Ж.-м. Н. На литургии указана 6-я песнь канона Ж.-м. Н. и *вседневные антифоны*. Служба на литургии та же, что и по Типикону Великой ц. В Мессинском Типиконе Ж.-м. Н. обозначена как 2-я (то же и в некоторых ранних слав. Триодях, напр., ГИМ. Воскр. № 27).

Согласно *Георгия Мтацминдели Типикону* сер. XI в. (Кекелидзе. Литургические груз. памятники. С. 297), отражающему студийскую афонскую традицию (к-рая была близка к южноитал.), устав богослужения в Ж.-м. Н. тот же, что и по Мессинскому Типикону, но на вечерне и утрени указаны 2 тропаря (как в Евергетидском Типиконе), и неделя обозначена как 3-я.

Различные редакции *Иерусалимского устава*, к-рый получил распространение в правосл. Церкви с XIII в. и используется вплоть до настоящего времени, содержат практически одинаковый устав службы в Ж.-м. Н.: совершается обычное воскресное всенощное бдение, соединяются последования Пасхи (канон и стихиры, причем стихиры назначаются только в поздних редакциях Типикона; в частности, в славянском, начиная с издания 1682 г.), воскресное (из Октоиха 2-го гласа) и Триоди. Последование Триоди включает песнопения в честь праведных Иосифа и Никодима и жен-мироносиц; 2 цикла по 3 стихиры, тропарь, канон, седальны, кондак с икосом, светилен (те же, что и в памятниках студийской эпохи). На этой службе не сов-

падают номера воскресного Евангелия и евангельской стихиры: на утрени читается 3-е воскресное Евангелие, но при этом предписано петь 2-ю стихирю; возможно, это связано с упоминанием в ней жен-мироносиц. На литургии прокимен из Пс 27, аллилуиарий со стихом из Пс 84, причастны Пасхи и воскресный Пс 148. 1, Апостол и Евангелие те же, что и в Типиконе Великой ц.

С Ж.-м. Н. имеет ряд гимнографических параллелей Великая суббота: совпадают тропари (БлгоСвръзанный iвснфъ:, воскресный 2-го гласа, Мiроносицамъ женамъ:, неск. стихир; в древности этих совпадений могло быть больше — по Студийско-Алексиевскому Типикону в Ж.-м. Н. назначается канон Великой субботы), среди этих песнопений нек-рые посвящены женам-мироносицам. Но так как этот день в отличие от Ж.-м. Н. только предваряет Пасху, тропари БлгоСвръзанный iвснфъ: и Мiроносицамъ женамъ: приводятся без концовок, в к-рых прославляется Воскресение.

А. А. Лукашевич

ЖЕНЫ-МИРОНОСИЦЫ [греч. μυροφόροι γυναίκες] (пам. 3-я Неделя по Пасхе), последовательницы Иисуса Христа, первыми пришедшие к погребальной пещере, где накануне было положено тело Господа, чтобы совершить, по иудейскому обычаю, помазание благовонными маслами и оплакать Его.

Евангелия почти одними и теми же выражениями повествуют о том, что во время распятия Христа мн. женщины, «следовавшие за Ним из Галилеи» (Лк 23. 49), были там и смотрели издали (Мф 27. 55–56; Мк 15. 40–41; Лк 23. 49; Ин 19. 24–27). В Ин 19. 25 сообщается в отличие от синоптических Евангелий, что «Мать Его и сестра Матери Его, Мария Клеопова (ή τοῦ Κλωπᾶ) и Мария Магдалина» вместе с ап. Иоанном Богословом стояли рядом с Крестом. В период Его земного служения многие из Ж.-м. служили Ему, в т. ч. и «имением своим» (Лк 8. 2–3). После смерти Христа нек-рые из них участвовали в Его погребении неподалеку от места казни (Мф 27. 59–61; Мк 15. 46–47; Лк 23. 53–55; ср.: Ин 19. 40–42). По прошествии субботы, когда начался 1-й день недели, они первыми пришли к погребальной пещере, чтобы помазать тело Спасителя (Мк 16. 1), т. е. совершить необходимый погребальный обряд,

к-рый состоял в натирании умершего специальными благовонными смесями, ослаблявшими на время скорость и запах разложения (McCane. 2000. P. 174–175). Ж.-м. по-разному представлены у евангелистов. Так, в Евангелии от Матфея упоминаются только Мария Магдалина и «другая Мария» (Мф 28. 1); в Евангелии



Жены-мироносицы у Гроба Господня. Икона праздничного чина иконостаса Троицкого собора Троице-Сергиевой лавры. Ок. 1425 г.

от Марка — Мария Магдалина, Мария Иаковлева (Μαρία ἡ Ἰακώβου; ср.: Мк 15. 40) и Саломия (Мк 16. 1); в Евангелии от Луки — «Магдалина Мария, и Иоанна, и Мария, мать Иакова, и другие с ними» (Лк 24. 10). По свидетельству евангелиста Иоанна, из женщин в то утро дважды приходила ко гробу только Мария Магдалина (Ин 20. 1–2, 11–18). Т. о., все Евангелия сообщают о присутствии у погребальной пещеры Марии Магдалины, а синоптики совпадают в свидетельстве о том, что она пришла ко гробу вместе с Марией, матерью Иакова и Иосии, и матерью сыновей Зеведеевых (ср.: Мф 27. 56). У евангелистов Марка и Луки в рассказе о хождении ко гробу фигурируют еще Саломия и Иоанна соответственно.

Саломия, кроме Мк 16. 1, упоминается в Мк 15. 40 (вместе с Марией Магдалиной и Марией, матерью Иакова и Иосии). Сопоставляя Мк 15. 40 и Мф 27. 56, можно предположить, что она и есть «мать сыновей Зеведеевых», которая незадолго до входа Господня в Иерусалим

просила у Него, чтобы он сделал ее сыновей (Иакова и Иоанна) первыми после себя в Царстве Божием (Мф 20. 20–23).

Об Иоанне, кроме как в Лк 24.10, евангелист Лука говорит еще в Лк 8. 3, когда перечисляет по именам учениц Христа, следовавших за Ним по Галилее. Там она называется «женой Хузы, домоправителя Иродова» (имеется в виду царь *Ирод Антипа*). Больше о ней в НЗ не упоминается. Видимо, евангелист, если ему было известно Евангелие от Марка, хотел при помощи выражения «и остальные с ними» гармонизировать сообщение евангелиста Марка с имеющимися у него сведениями о тех, кто находились тогда около гроба (см.: *Nolland*. 1998. P. 1191). Если же этого Евангелия не было в его распоряжении, то он, вероятно, просто обобщил в этой фразе все имевшиеся у него сведения о женщинах, к-рые пришли к гробнице Спасителя. Иоанну же он удостоивает упоминания по имени в рассказе о посещении пустой гробницы вместе с 2 также названными по имени женщинами, стремясь подчеркнуть, как предполагает Дж. Нолленд, важность ее служения Господу и апостолам своим богатством (*Ibidem*).

Больше всего споров у толкователей вызывал и до сих пор вызывает вопрос идентификации «Марии, матери Иакова меньшего и Иосии» (Ἰωσήτος — Иосета — Мк 15. 40) или Иосифа по греч. тексту (Ἰωσήφ — Мф 27. 56). На этот счет имеются 2 основные т. зр.: Марию (названную в Мф 27. 61 «другая Мария») блж. Иероним Стридонский отождествлял с Марией Клеоповой (Ин 19. 25), сестрой Богородицы и женой упоминаемого в Лк 24. 18 Клеопы (Κλεοπᾶς) (*Hieron. De virgin.* 13 // PL. 23. Col. 195c–196b; см. также: *Zahn*. 1900. S. 320–325). Согласно др. толкованию, к-рого придерживался, в частности, свт. Иоанн Златоуст, именно Богородица упоминается среди Ж.-м. в Евангелии от Матфея под именем «Марии, матери Иакова и Иосии» (Мф 27. 56), а также — «другой Марии» (Мф 27. 61; 28. 1) (*Ioan. Chrysost.* In Matth. 88 // PG. 58. Col. 777; см. также: *Theoph. Bulg.* In Matth. 27 // PG. 123. Col. 473). Блж. Феодиллакт Болгарский пишет: «Под Марией, матерью Иакова, разумеи Богородицу, ибо Ее так называли как мнимую мать Иакова, сына Иосифова, я разумею брата Божия» (*Idem*.

In Luc. 24 // PG. 123. Col. 1112). О том, что «другая Мария» и Богородица — одно лицо, говорится в синаксарном чтении во Св. Неделю Пасхи. Из совр. исследователей подобную ин-



Жены-мироносицы
у Гроба Господня.
Аворий. IV–V вв.
(Британский музей,
Лондон)

терпретацию отстаивает, напр., Дж. Кроссан, к-рый предполагает, что евангелист Марк не называет эту Марию Матерью Иисуса потому, что, как он считает, она не была последовательницей Христа во время Его земной жизни (см.: Мк 3. 21, 31–35; 6. 4), и поэтому предпочитает отличать ее от одноименных женщин путем указания детей (см.: *Crossan*. 1973. P. 105ff.), пусть даже и приемных (согласно мнению, напр., Епифания Кипрского (*Epiaph. Adv. haer.* 78. 8 // PG. 42. Col. 710–712; см. также: *Глубоковский*. 1999. С. 94–97).

Что касается отождествления «другой Марии» с «Марией Клеоповой», то здесь возникают трудности с тем, что значит определение «Клеопова»: «мать Клеопы», «сестра Клеопы» или, что наиболее вероятно,



Жены-мироносицы
у Гроба Господня.
Мозаика ц. Сант-Аполлинаре
Нуово в Равенне. До 526 г.

«жена Клеопы». Решить это однозначно невозможно в силу скудости документальных свидетельств об этой Марии (*Witherington*. 1992. P. 582). Однако «женой Клеопы» считал ее уже раннехрист. автор Егесипп (сер. II в.; см.: *Euseb. Hist. eccl.* III 32. 4).

Кроме того, остается спорным, относится ли выражение «сестра Матери Его» в Ин 19. 25 к указанной Марии, или оно указывает на еще одну не названную по имени женщину, стоявшую у Креста Христа (*Bauckham*. 2002. P. 204–206). Евсевий Кесарийский считал, что под «другой Мари-

ей» нужно понимать вторую Марию из Магдалы, почему она и названа так, чтобы отличать ее от Марии, называемой Магда-

линой (*Euseb. Quaest. evang.* II 6 // PG. 22. Col. 948), однако это мнение не получило широкого распространения.

Исследователями было указано на противоречие в Евангелиях относительно обряда помазания: в синоптических Евангелиях при описании положения тела Спасителя в гробницу не говорится о помазании и подчеркивается желание Ж.-м., придя к могиле, помазать его; в Евангелии от Иоанна же рассказывается о том, что тело Христа было помазано Иосифом из Аримафеи и Никодимом перед помещением его в гробницу. Высказывались разные предположения о причинах этих расхождений: напр., слова о действиях Никодима считаются редакторской вставкой евангелиста Иоанна, при помощи которой он хотел подчеркнуть мужественное ученичество как самого Никодима, так и Иоси-

фа (*Paulien*. 1992. P. 1105). Еп. Кассиан (Безобразов), однако, допускает возможность исторического разрешения этого

противоречия: «Иосиф и Никодим, с одной стороны, и женщины, с другой, действовали независимо друг от друга. Возможно, что верные галилеянки и не знали тайных учеников» (*Кассиан (Безобразов)*. 2006. С. 337).



Жены-мироносицы у Гроба Господня.
Фрагмент реликвария из капеллы
Санта-Санкторум. Ок. 600 г.
(Музеи Ватикана)

Мн. толкователи обращали и обращают внимание на упоминание евангелистом Иоанном в рассказе о приходе ко гробу только одной Марии Магдалины (Ин 20. 1). Блж. Августин, обсуждая эту особенность 4-го Евангелия, говорит, что Мария Магдалина была упомянута потому, что «пламенела большей любовью», при этом подразумевались и др. вместе с ней, но о них он умолчал (Aug. De cons. evang. III 24 // PL. 34. Col. 1201). В пользу согласованности сообщения Евангелия от Иоанна с сообщениями синоптических Евангелий говорит выражение Марии «и не знаем» (Ин 20. 2), т. е. тем самым намекается на присутствие др. женщин у гроба вместе с Марией. Однако дискуссия о значении этого выражения не прекращается (см.: *Beasley-Murray*. 1999. P. 368 sqq.) Многие исследователи при этом пытаются объяснить указанное расхождение между Евангелиями или намерением евангелиста Иоанна драматизировать сцену явления Воскресшего, или особым положением Марии Магдалины в первоначальной Церкви и т. п. (см.: *Witherington*. 1992. P. 582).

Давая общую богословскую характеристику рассказу о хождении Ж.-м. ко гробу, библеисты указывают в описании эпизода с мироносицами в Евангелии от Марка на наличие элемента иронии: Иисус не только Мессия (ср.: Мк 14. 3), Он уже воскрес, и поэтому умастить Его тело после смерти уже невозможно. «Ирония по отношению к женщинам за непонимание ими ситуации присутствует и в описании их беспокойства по поводу поиска человека, к-рый помог бы им откатить камень (Мк 16. 3), ибо камень был «...весьма велик» (Мк 16. 4)» (*Osborne*. 1992.

P. 678–679). «В целом Мк 16. 1–4 сосредоточивается на непонимании ситуации женщинами (к-рые играют у Марка немалую роль в раскрытии темы ученичества) и ведет читателя к восприятию Божественного вмешательства как единственно возможной разгадки этой ситуации» (*Ibidem*). Евангелист Матфей во многом следует за Марком, но в отличие от него не подчеркивает заблуждения женщин, собиравшихся помазать тело Иисуса благовониями, ему важнее тема свидетельства женщин (ср.: Мф 27. 56, 61) (*Osborne*. 1992. P. 679). Кроме того, возможно, что в Евангелии от Матфея с его умолчанием, как и в Евангелии от Иоанна, о погребальном помазании идет речь об обычае посещения недавно умершего, чтобы точно убедиться в его смерти — «...посмотреть гроб» (Мф 27. 61) (*Hagner*. 1995. P. 869).

Евангелист Лука, так же как евангелист Матфей, пересматривает список имен и добавляет фразу «и другие с ними» (Лк 24. 10), усиливая тем самым роль женщин как свидетельниц *воскресения Иисуса Христа* (*Osborne*. 1992. P. 682). Что касается Евангелия от Иоанна, то «все четыре эпизода главы 20 изображают кризис веры, поскольку участники (в т. ч. и Мария Магдалина.— П. Л.) событий, предшествовавших и последовавших за Воскресением, не понимают до конца всего происходящего»



Жены-мироносицы у Гроба Господня.
Ампула. VI–VII вв.
(Дамбартон-Окс, Вашингтон)

(*Ibid.* P. 682, 684–685). Но Христос Сам помогает им прийти к полному постижению Воскресения через откровение Своей божественной природы (*Schnackenburg*. 1982. P. 335). Свт. Иоанн Златоуст подчеркивает в своем толковании рассказа о хождении ко Гробу Спасителя «мужество женщин... пламенную любовь... щедрость в издержках... решимость

на самую смерть» (*Ioan. Chrysost.* In Matth. 88 // PG. 58. Col. 778), призывая христиан подражать им.

Рассказ о Марии Магдалине, пришедшей на могилу Спасителя с др. женщинами, сохранился также среди дошедших до наст. времени фрагментов апокрифического Евангелия от Петра (12. 50–54; 13. 55–57), составленного во II в. Он, за исключением незначительных деталей, не содержит ничего нового по сравнению с рассказами канонических Евангелий, видимо являясь эклектическим текстом (*Brown*. 1997. P. 835).

В день памяти св. Ж.-м. в Регентской школе при МДА традиционно проходит вечер, посвященный Ж.-м. (*Макарий [Веретенников], архим.* Творческие вечера в Регентской школе // *АиО*. 2008. № 2(52). С. 326–327). Лит.: *Zahn Th.* Brüder und Vettern Jesu. Lpz., 1900. S. 225–364; *Губоковский Н. Н.* Благовестие христ. свободы в послании св. ап. Павла к Галатам. София, 1935. М., 1999. С. 89–98; *Crossan J. D.* Mark and the Relatives of Jesus // *NTIQ*. 1973. Vol. 15. Fasc. 2. P. 81–113; *Schnackenburg R.* The Gospel According to St. John. L., 1982. Vol. 3: Comment. on Chap. 13–21. P. 300–335; *Osborne G.* Resurrection // Dictionary of Jesus and the Gospels / Ed. J. B. Green et al. Downers Grove (Ill.), 1992. P. 673–688; *Paulien J.* Nicodemus // *ABD*. 1992. Vol. 4. P. 1105–1106; *Witherington B.* Mary (2) // *Ibid.* P. 582; *Brown R. E.* Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave. L., 1994. Vol. 2: A Comment. on the Passion Narratives in the Four Gospels. P. 1012–1030, 1052–1098; *idem.* An Introduction to the NT. N. Y.; L., 1997; *Hagner D. A.* Matthew. Dallas (Tex.), 1995. Vol. 2: 14–28. P. 865–871. (WBC; 33b); *Nolland J.* Luke. Dallas, 1998. Vol. 3: 18:35–24:53. P. 1168–1194. (WBC; 35c); *Beasley-Murray G. R.* John. Nashville (Tenn.), 1999. P. 364–378, 388–391. (WBC; 36); *McCane B. R.* Burial Practices, Jewish // Dictionary of New Testament Background / Ed. C. A. Evans, S. E. Porter. Downers Grove; Leicester (UK), 2000. P. 173–175; *Bauckham R.* Gospel Women: Stud. of the Named Women in the Gospels. Grand Rapids (Mich.); Camb., 2002. P. 203–247, 257–311; *Кассиан (Безобразов), еп.* Лекции по НЗ: Евангелие от Иоанна. М.; П., 2006. С. 330–343.

П. Ю. Лебедев

Гимнография. Прославление Ж.-м. в правосл. гимнографии тесно связано с прославлением Воскресения Христова, т. к. Ж.-м. оказались первыми, кто пришли к Живоносному гробу и получили весть о Воскресении. Главным днем прославления Ж.-м. является 3-я Неделя (воскресенье) после Пасхи (нарочитое упоминание Ж.-м. есть и в каноне 5-й Недели после Пасхи, о самаряныне: в каждой песни канона здесь присутствует 1 или даже 2 тропаря, посвященные Ж.-м.), но они также вспоминаются в *Великую субботу*, а во весь год — в *каждое из воскресений* (если только воскресная служба не отменяется ввиду



совпадения воскресного дня с двенадцатым Господским праздником).

В воскресных последованиях Октоиха Ж.-м. упоминаются по крайней мере в 1–2 *стихирах*, практически всегда — в *седальнах* на утрене, иногда — в *икосах* воскресных *кондаков*; на литургии на *блаженнах*, как правило, также имеется тропарь (как правило, это 5-й по счету тропарь; иногда 2 тропаря), в к-ром прославляются Ж. м. В воскресных *канонах* упоминания Ж.-м., напротив, достаточно редки.

Правосл. гимнографы в песнопениях в честь Ж.-м. описывают подвиг Ж.-м.,



Жены-мироносицы у Гроба Господня. Миниатюра из Евангелия и Апостола. XI в. (Ath. Dionys. 587m. Fol. 113v)

к-рые преодолели страх перед властями, пошли ко Гробу Христа и стали свидетелями явления ангела: **Жены ко гробъ приидоша сураниши, и ангельское явление видевши три. петяхъ** (1-й седален по 2-м стихословию воскресной службы 1-го гласа). **Помазати мирома тѣло твоѣ мироносицы тщиаръса** (2-й тропарь 3-й песни крестовоскресного канона 5-го гласа) и т. д. Подчеркивается, что они были первыми благовестницами Воскресения: **Вѣроу жены сѣчникомъ знаменїа повѣды бѣговѣствють** (икос воскресного кондака 1-го гласа), иногда ярко представляется необычность этой ситуации — Ж.-м. благовествуют Воскресение тем, кто были избраны для благовестия: **Марїа вопїаше ко скрившымса аплшамъ: изыдите винограда дѣлателїе, проповѣдите воскресїа слово** (1-й седален по 1-м стихословию воскресной службы 6-го гласа). Горе Ж.-м. противопоставляется сменившей его радости о Воскресении: **Возлїаша мїра со слезами на гробъ твоѣ жены, и исподнишася радости сѣста нѣхъ, внегда глаголати: воскресъ гдѣ. Фраза: Возлїаша мїра со слезами на гробъ твоѣ жены** (1-я восточна на хвалитех воскресной службы 2-го гласа) относится к своего рода поэтическим преувеличениям, так же как и приписывание Ж.-м. изначального знания о Воскресении: **Возжелѣша жены видѣти твоѣ воскресїе** (3-я восточна на хвалитех воскресной службы 4-го гласа). Сравняется дерзновение жен и боязнь самого ап. Петра: **Петръ вопїаше ти: жены дерзновенїе прїаши, азъ же сѣбо-**

ахса (1-й седален по 2-м стихословию воскресной службы 5-го гласа). В некоторых песнопениях повествуется о явлении Христа Марии Магдалине (2-й седален по 1-м стихословию воскресной службы 6-го гласа и др.). Особым образом тема Ж.-м. представлена в евангельских *стихирах* и воскресных *эксапостилариях*, пересказывающих соответствующие евангельские зачала.

Некоторые из Ж.-м. имеют собственные отдельные дни памяти: равноап. *Мария Магдалина* — 22 июля, прав. *Иоанна* — 27 июня. *Марфа* и *Мария* (сестры Лазаря Четверодневного) упоминаются в последовании *Лазаревой субботы*. Среди этих памятей только память равноап. Марии Магдалины имеет общепринятое богослужбное последование. См. также ст. *Жен-мироносиц недели*.

А. А. Лукашевич

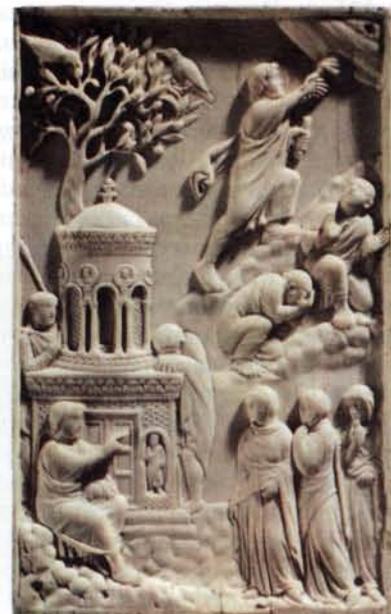
Иконография. Евангельский рассказ о явлении ангела женам у Гроба Господня, представляющий первое свидетельство о Воскресении Господа, лег в основу ранней иконографии «Воскресение Христово». Евангелисты называют разное число участниц этого события, при этом не упоминая среди Ж.-м. Богородицу; однако святые отцы (напр., свт. Григорий Палама — *Greg. Pal. Hom. 18*) признавали Ее присутствие, что повлияло на иконографию. Отличается в рассказах также число ангелов. Апостолы Матфей (Мф 28. 2–3) и Марк (Мк 16. 5) упоминают об одном, апостолы Лука (Лк 24. 4) и Иоанн (Ин 20. 11–12) — о 2 ангелах в «блистающих» и «белых» одеждах; число стражников у Гроба не уточняется.

Самое раннее из известных изображений Ж.-м. у Гроба Господня находится в баптистерии в Дура-Европос (232/3 или между 232 и 256). В нем сочетаются повествовательное начало, раннехрист. символизм и условность: Ж.-м. изображены идущими слева направо к закрытому Гробу, у них в руках сосуды с маслом и горящие факелы; над Гробом — 2 звезды, символизирующие ангелов. На фреске вестибюля погребального комплекса в квартале Кармус в Александрии (2-я пол. V в.) появилось изображение бескрылого ангела, сидящего перед гробом, — данная схема впосл. получила название «Явление ангела женам-мироносицам», с вариациями в деталях удерживалась в течение 2 столетий.

На рельефе серебряного саркофага (IV в.) из Сан-Надзаро Маджоре в Милане представлены 3 Ж.-м. перед Гробом в виде здания, над к-рым находится полуфигура нисходящего ангела. На авории (ок. 400 г., Баварский национальный музей, Мюнхен) гробница изображена в виде 2-ярусного каменного здания, облокотившись на него спят стражники; слева у полуоткрытой двери сидит ангел, справа подходят Ж.-м., над которыми

представлено «Вознесение Господне»: юный Христос поднимается по облакам, ухватившись за руку Бога.

В VI в. сцена у Гроба Господня по-прежнему воспринималась как иконографическое решение темы Воскресения, при этом она включалась в Страстной цикл, напр., в мозаике в ц. Сант-Аполлинаре Нуово в Равенне (до 526). Как все евангельские композиции этого ансамбля, «Явление ангела женам-мироносицам» изображено сокращенно: в центре — Гроб Господень в виде купольной ротонды (моноптер) с приподнятой плитой саркофага внутри, слева сидит крылатый ангел, справа стоят 2 жены; у них в руках ничего нет. В Евангелии Раввулы (Laurent. Plut. I 56. Fol. 13, 586 г.) представлена 2-частная листовая миниатюра с композициями «Явление ангела женам-мироносицам» в нижней части и «Распятие» в верхней; в центре среди деревьев, на одном уровне с их вершинами, изображена небольшая гробница с полуоткрытой дверью, обрамленной 2-колонным портиком; стражники перед входом пали на колени, один отшатывается от света, идущего из-за двери. Слева от гробницы на каменном блоке сидит крылатый ангел, возвещающий о Воскресении Иисуса Христа 2 женам, к-рые также стоят слева. В одной из них, изображенной с нимбом, узнается Богоматерь, Ее сходный образ представлен в сцене «Распятие» и повторен еще раз справа от гробницы в «Явлении Иисуса

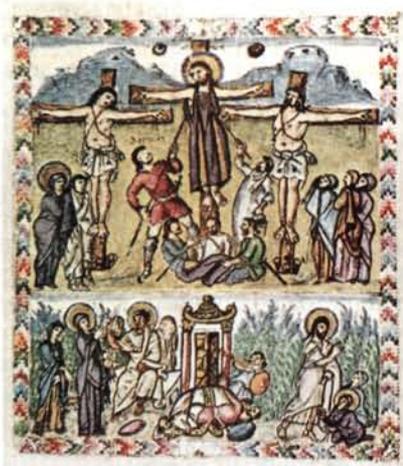


Жены-мироносицы у Гроба Господня.

Аворий. Ок. 400 г.

(Баварский национальный музей, Мюнхен)

Христа Мариям по Воскресении». Этот сюжет в средневизант. период стал самостоятельной иконографией: Господь идет вправо, благословляя 2 жен, припавших к его ногам.



Жены-мироносицы у Гроба Господня.
Миниатюра из Евангелия Рауулы. 586 г.
(Laurent. Plut. 56. Fol. 13)

Иначе представлено «Явление ангела женам-мироносицам» на миниатюрном клейме крышки реликвария из капеллы Санта-Санкторум (Византия. Палестина. ок. 600 г., Музеи Ватикана), где в 3 ярусах изображены 5 евангельских сцен от Рождества Христова до Вознесения. В центре композиции большое круглое купольное здание — ротонда Воскресения, построенная имп. Константином I, в распахнутых вратах к-рой виден престол под покровом. Фигуры в композиции расположены симметрично: справа от врат — ангел, слева — 2 жены, показанные в стремительном движении, одна из них — Богоматерь. Сцена с Распятием и женами у кувуклии повторена на ампулах из кафедрального собора в Монце (кон. VI—VII в.; см.: *Покровский*. С. 407. Рис. 144).

В послееконоборческий период (с IX в.) в иллюстрациях Псалтири сформировалась иконография Воскресения Христова как Сошествия Господа во ад. В Хлудовской Псалтири (ГИМ. Греч. № 129д. Л. 44, 78 об., сер. IX в.) Ж.-м. у Гроба изображены стоящими или сидящими около цилиндрического сооружения гробницы, но без ангела. В X—XI вв. с этой сценой соседствует композиция «Явление Христа женам-мироносицам» (пластина из слоновой кости, X в., ГЭ; фрески Св. Софии Киевской, 40-е гг. XI в.). Распространение получил вариант иконографии с симметричной композицией: благословляющий Христос изображается фронтально, стоящим между 2 деревьями, с обеих сторон к его стопам принадлежат Ж.-м. В визант. традиции композиция называется «Херете» (*χαίrete* — радуйтесь) по приветственному слову воскресшего Христа, обращенного к Ж.-м. (Трапезундское Евангелие — РНБ. Греч. № 21+21 А, 2-я пол. X в.). В средневизант. период в Страстном цикле она также часто соседствует с композицией «Явление ангела женам-мироносицам». Иконогра-

фия последней сцены в визант. искусстве приобрела устойчивые черты. Ротонда Воскресения, равно как и другие архитектурные формы гробницы, и каменный саркофаг уступили место изоб-



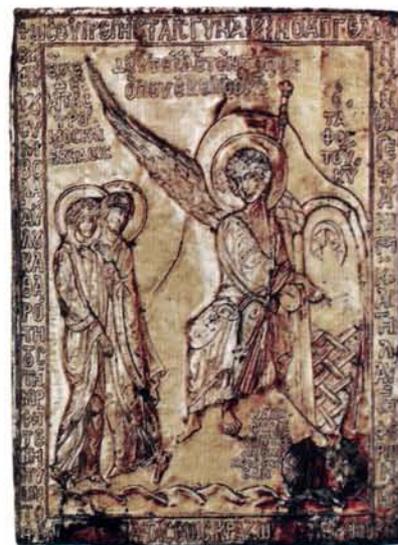
Явление Христа женам-мироносицам.
Миниатюра из Трапезундского Евангелия.
2-я пол. X в.
(РНБ. Греч. № 21+21А. Fol. 10v)

ражению Гроба Господня в виде вертикальной пещеры, в к-рой находятся гробные пелены. Типичным образцом такой иконографии, много раз повторенной в столичном и провинциальном искусстве XI—XII вв., служит серебряная пластина от реликвария, хранящаяся в Лувре (см.: *Byzance: L'art Byzantine dans les collections publiques françaises*. Р., 1992. Р. 333—335). Предположительно пластина происходит из Фаросской ц. Большого дворца в К-поле. В 1241 г. она была привезена в Париж кор. Людовиком Святым и вложена в сокровищницу Сент-Шапель. Сцена представлена на фоне горы. Справа сидит ангел с вертикально поднятым крылом, опирающийся левой рукой на жезл. Правой рукой ангел указывает на находящуюся слева от него вертикальную пещеру с пеленами. Пелены состоят из 2 частей. Нижняя (саван) перевита крест-накрест, верхняя (сударь — плат закрывавший лицо) показана в спарушенной. Жены компактной группой стоят слева от ангела. Та, что изображена ближе к центру, отпрянув от гроба, прикасается к плечу жены, стоящей слева. Аналогичная иконография на эмали Пала д'Оро (XI в., собор Сан-Марко в Венеции), на миниатюре сир. Евангелия XII в. (Lond. Brit. Mus. Add. 7169. Fol. 12), на фреске Спасского собора Мирожского мон-ря (40-е гг. XII в.).

В XIII—XIV вв. встречаются различные модификации иконографии, выработанной в предшествующий период. Они часто возрождают ранневизант. формы отдельных предметов. На фреске монастырского храма в Милешево (до 1228, Сербия) Ж.-м. изображены справа от ангела, крупная фигура к-рого доминирует в композиции. Ангел, сидящий на большом мраморном кубическом блоке в сияющих белых одеждах, изображен

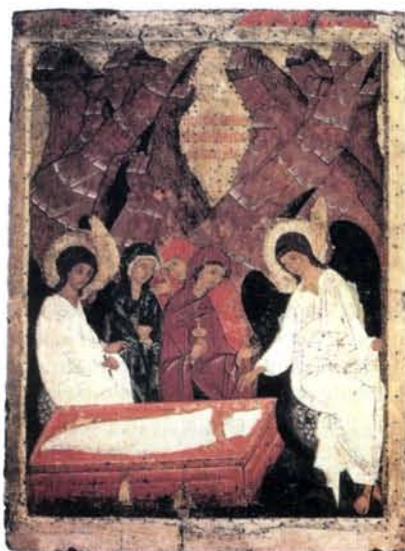
фронтально и смотрит прямо перед собой. В правой руке у него жезл, левой рукой указывает на пустую гробницу в виде вертикального прямоугольного здания со скатной кровлей и зарешеченным арочным проемом, внутри которого находится свернутый саван. Справа от камня — небольшие фигуры 2 Ж.-м., прижавшихся друг к другу. В руках одной небольшая кадильница-кадея. Внизу изображены уснувшие стражники. На иконе XIV в. (Художественная галерея Уолтерса, Балтимор) представлены в одной композиции «Сошествие во ад» и «Явление ангела женам-мироносицам»; женщины изображены дважды: сидящими перед гробницей и стоящими перед ангелом, к-рый, сидя на плите, указывает им на пещеру с пеленами.

В рус., как и в визант. памятниках, сцена «Явление ангела женам-мироносицам» входит в страстные циклы, соседствуя либо с «Сошествием во ад», либо с «Явлением Христа женам-мироносицам», а также встречается в праздничном ряду иконостаса. В целом композиция следует выработанной в средневизант. период схеме, хотя возможны различные варианты изображения гробницы и пелен, числа и поз Ж.-м. и стражников. Так, в росписи со-



Жены-мироносицы у Гроба Господня.
Фрагмент реликвария. 1150–1200 гг.
(Лувр, Париж)

бора Рождества Богородицы Снегогорского мон-ря (1313) Ж.-м. традиционно изображены подходящими слева, но гроб Господень представлен совершенно особенно: в виде прямоугольной плиты под киворием, на к-рой горизонтально в ряд лежат 2 условно изображенные пелены. Над гробом висят светильники на цепочках. Эта деталь композиции могла отразить реальные впечатления паломников от посещения храма Гроба Господня в Иерусалиме и убранства камня Помазания.



Жены-мироносицы у Гроба Господня.
Икона. Нач. XVI в. (ГРМ)

Др. вариант иконографии «Явление ангела женам-мироносицам» представлен на иконе из иконостаса Троицкого собора ТСЛ (1425). Сцена разворачивается на фоне горного пейзажа. Ангел с поднятыми вертикально крыльями изображен сидящим на круглом камне рядом с диагонально расположенным саркофагом с пеленами, верхняя часть к-рого находится в пещере. Слева от саркофага, заглядывая в него, стоят 3 Ж.-м. Их фигуры даны в сложном развороте к ангелу. Этот иконографический извод, главной особенностью которого является изображение прямоугольного саркофага, стал особенно популярен в рус. искусстве. Подобная иконография сюжета на новгородской иконе-таблетке (кон. XV в., НГОМЗ), только саркофаг расположен под др. углом. На иконе из иконостаса Успенского собора Кириллова Белозерского мон-ря (1497) ангел сидит у изголовья саркофага, пещеры нет, Ж.-м. стоят слева, справа от саркофага изображены фигурки спящих юношей — стражей Гроба. На иконах XVI в. спящими представлены 3 воина в доспехах (икона 2-й пол. XVI в., КГОХМ), стражников изображают и в большем количестве (напр., икона строгановской школы кон. XVI — нач. XVII в., ГРМ). На иконах кон. XV — нач. XVI в. число Ж.-м. увеличено до 7, причем не только у Гроба, но и в сцене явления воскресшего Христа, к-рая была нередко совмещена с сюжетом «Явление ангела женам-мироносицам» (один из ранних примеров — икона из Гостинопольского мон-ря, 1457, ГТГ). Этот иконографический вариант получил широкое распространение в XVI в. Особенностью, определявшей традицию рус. искусства, стало изображение 2 ангелов, сидящих на круглых камнях у изголовья и у изножья саркофага (иконы XV и нач.

XVI в., ГРМ). Эти иконографические типы сохранялись на протяжении XVII–XVIII вв.

Лит.: LCI. Bd. 2. Sp. 54–62; Покровский Н. В. Евангелие в памятниках иконографии. М., 2001. С. 482–494.

Н. В. Квливидзе

ЖЕРСОН [Герсон; франц. Gerson; латинизир. Gersonius; наст. имя — Жан Ле Шарль; франц. Jean Le Charlier] Жан (14.12.1363, дер. Жерсон, близ г. Ретель, совр. деп. Арденны — 12.07.1429, Лион), средне-век. богослов («наихристианнейший доктор»; лат. doctor christianissimus), проповедник, деятель *Соборного движения*. Из набожной крестьянской семьи, старший из 12 детей. Начальное образование получил в бенедиктинском аббатстве Сен-Реми в Реймсе, где в 1377 г. стал младшим клириком. В возрасте 14 лет был отправлен учиться в Наваррский колледж в Париже от «шампанской нации», в 1381 г. стал лицензиатом «свободных искусств». Во время учебы приобщился к формируемому кругу первых гуманистов. Продолжил учебу на теологическом фак-те под рук. богослова Пьера д'Айи, впоследствии ставшего его другом и покровителем. Вместе с ним в составе университетской делегации в 1387 г. совершил поездку в Авиньон, где выступил с речью перед папой Климентом VII, в которой призвал утвердить принятое Парижским ун-том решение об осуждении 14 тезисов доминиканца Иоанна Монзона, противника католич. учения о непорочном зачатии Девы Марии. Получив степень бакалавра теологии, Ж. начал преподавать (в 1389–1390 читал курс по «Сентенциям» Петра Ломбардского). В 1394 г. — в виде исключения для кандидата, не достигшего положенного 35-летнего возраста, — получил степень д-ра теологии и по традиции фак-та поменял имя: по названию родной деревни стал именоваться Жерсоном. В 1395 г. стал преемником д'Айи на должности канцлера Парижского ун-та.

Ж. получил известность благодаря проповедям перед королем и двором, направленным на смягчение нравов (прежде всего нравов властей предрержащих). Наибольшую славу ему принесла речь, произнесенная в 1391 г. перед кор. Карлом VI Безумным, в к-рой Ж. призвал к объединению нации вокруг монарха. Обласканный Бургундским домом

(герц. Филипп Храбрый наделил его неск. церковными *пребендами* в своих владениях, в т. ч. должностью декана капитула ц. св. Донатиана в Брюгге (с 1393)), Ж. тем не менее отказался встать на сторону бургиньонов в их борьбе с арманьяками (сторонниками Орлеанской ветви королевской династии Валуа). Осудил действия Бургундского герц. Жана Бесстрашного, по приказу к-рого был убит брат короля герц. Людовик Орлеанский (23 нояб. 1407), Ж. резко выступил против профессора Парижского ун-та *Иоанна Малого*, составившего специальную речь в оправдание этого убийства как акта тираноборчества (*Justification du Duc de Bourgogne*, 1408). Ж. добился осуждения взглядов Иоанна Малого университетом, Собором в Париже (1413–1414) и *Констанцским Собором* (1414–1418). Жесткая позиция Ж. по этому вопросу стала причиной того, что после окончания работы Констанцкого Собора он не смог вернуться в Париж, занятый к тому времени бургундцами. По приглашению герц. Альбрехта Баварского Ж. переехал в замок Раттенберг, а оттуда в бенедиктинское аббатство Мельк (совр. земля Н. Австрия), где в подражание Боэцию написал стихотворно-прозаическое соч. «*De consolatione Theologiae*» (Об утешении теологией, 1418). Только после убийства Жана Бесстрашного (1419) Ж. смог перебраться в Лион, где его брат был настоятелем мон-ря целестинцев. Последние годы жизни Ж. посвятил воспитанию и религ. образованию детей.

Являясь одним из лидеров Соборного движения, Ж. принимал активное участие в преодолении *схизмы в католической Церкви* и восстановлении церковного единства, что нашло отражение в тематике нек-рых его сочинений: «*De modo se habendi tempore schismatis*» (О том, как следует себя вести во время схизмы, 1401), «*De jurisdictione spirituali et temporalis*» (О духовной и мирской юрисдикции, 1405), «*De Unitate ecclesiastica*» (О церковном единстве, 1409), «*De auferibilitate papae ab Ecclesia*» (О праве Церкви смещать папу, 1409), «*De potestate ecclesiastica et origine juris*» (О церковной власти и об источнике права, 1417). В 1398 г. в трактате «*De restitutione obedientiae*» (О восстановлении повиновения) Ж. предложил добровольное отречение от Папского пре-



стола обоих конкурирующих пап (via compromissionis) как способ пре-кратить церковную схизму. Отстаивая легитимность *Пизанского Собора* (1409), Ж. адресовал его участникам трактат «De Unitate ecclesiastica», где провозгласил принцип верховенства Собора над папой. Поддерживал избрание Собором папы *Александра V*, что, однако, привело не к разрешению конфликта, а к увеличению числа конкурирующих понтификов. На Констанцском Соборе Ж. был одним из самых влиятельных людей, выступал по всем обсуждаемым вопросам (его называли «душой» Собора). После бегства 20 марта 1415 г. антипапы *Иоанна XXIII*, по инициативе к-рого и был созван Собор, Ж. в речи 23 марта 1415 г. отстаивал каноническое право Собора на самостоятельное проведение заседаний без необходимости их одобрения Папским престолом.

Ж. внес вклад в реорганизацию университетского преподавания. Он составил план кардинального изменения системы образования на богословском факультете — «Epistola de reformatione theologiae» (Записка о реформе теологического образования, 1 апр. 1400). В этом и др. произведениях (напр., «Epistola ad studentes collegii Navarrae», 1402; «Lectioes duae contra vanam curiositatem in negotio fidei», 1402) Ж. не только резко критикует упадочное состояние нравов преподавателей и студентов Парижского ун-та, но выступает против деградации схоластической науки, что ведет, по мнению Ж., к ее вырождению в бесплодные, оторванные от реальности споры о метафизических абстракциях. Констатируя иссушение душ и выхолащивание умов преподавателей и студентов, когда они уже не отличают главного от второстепенного, источник от комментария, а превыше всего ценят свои метафизические построения, Ж. предлагал отменить ненужные предметы, возбуждающие пустое любопытство, сделав образование более осмысленным и религиозным. Победить «интеллектуальную болезнь», охватившую университетскую схоластику и сделавшую ее предметом насмешек, Ж. намеревался обращением к мистике. Успех мистических сочинений у молодежи дал ему повод говорить об отсутствии творческого начала в совр. ему образовании. Провозгласив принцип «лучше любить, чем знать», Ж. рассматривал

мистику как науку интимного опыта, как единение с Богом через любовь; в то же время он предостерегал не путать мистическое созерцание с видениями и экстазом, выступал против экзальтированного мистицизма. Так, на Констанцском Соборе он добивался офиц. осуждения видений католич. св. *Биргитты* Шведской. Ж. осуждал чрезмерный аскетизм, ведя активную борьбу с *флагеллантами*, однако последовательно защищал от нападок *братьев общей жизни*, у которых мистицизм соединился с обучением клириков и просвещением народа.

В центре педагогической системы Ж. стоит фигура наставника и его личный пример, что возвращает к евангельской педагогике, ставящей успех обучения в зависимость от нравственных, духовных качеств учителя. Ж. осуждал излишние амбиции человеческого разума, особенно в области веры, считая, что человеку от рождения дана идея Бога. Он призвал заботиться о духовности священников, к-рые призваны наставлять верующих. Особое внимание придавал пастырскому окормлению простых верующих, в т. ч. женщин и детей, написал специальные проповеди и учебники для них на франц. языке. Заботясь об исправлении нравов не только студентов, но и преподавателей ун-та, пытался ограничить университетские привилегии для искоренения корыстолюбия, а также запретить «праздники дураков» и др. развлечения, к-рые, по его мнению, отвлекали от учебы.

Ж. не удалось создать цельное богословское учение. Его позиция характеризуется соединением мистицизма в духе традиций Сен-Викторской богословской школы с номиналистическим отказом от метафизики, близким к учению У. Оккама. Вслед за своим наставником Пьером д'Айи Ж. защищал примат божественной воли как в сфере природы, так и в области морали: ничто не является добрым или злым само по себе, это по божественной воле дела становятся добрыми, т. к. Он желает их, и, наоборот, нек-рые дела являются злом, потому что Он запрещает их (*Opera omnia. Antw.*, 1706. Vol. 3. Col. 13). Но Ж. в отличие от оккамитов не считал столь уж непреодолимым разрыв между объектами веры («credibilia») и объектами рационального познания («intelligibilia»). С его т. зр., несмотря на то что

общее как таковое получает свое бытие в разуме, т. е. существует не как реальное, но как интенциональное, или объективное, бытие (esse obiectivum), неверно было бы отрицать объективное отношение мысли к внешней действительности, поскольку универсальное создается разумом на основе реального бытия (когда тот удерживает лишь схожие для предметов данного класса признаки), объективное бытие должно соответствовать реальному и иметь в нем свое основание. Частным следствием из этого рассуждения являлся вывод, что в божественном разуме содержатся идеи как единичных, так и тварных сущностей.

Принадлежит к кругу первых французских гуманистов, с которыми его связывала дружба и многолетняя обширная переписка, Ж. считается автором 1-го гуманистического соч. «Pastorium Carmen» (Песнь пастырей, 1383), эклоги в подражание буколикам античных авторов и Франческо *Петрарки*. Ж. допускал и отстаивал необходимость использования в преподавании произведений античных авторов: Теренция, Цицерона, Сенеки и др. Испытал влияние Петрарки, отразившееся не только в его поэзии, но и в диалогах. Стал также теоретиком нового интеллектуального и лит. течения, манифестом к-рого является пролог к трактату против Иоанна Монзона, где Ж. провозгласил необходимость возрождать классическую латынь с целью воспитания во Франции историков, ораторов и поэтов, не уступающих итальянским. С этой же целью он принял участие в ученом споре вокруг «Романа о Розе» (этот диспут способствовал распространению в обществе гуманистических идей; в нем приняли участие многие деятели 1-го поколения гуманистов — *Кристина Пизанская*, Гонтье и Пьер Коль, Никола де Кларманж). Жан де Монтрёй признавал Ж. своим учителем и авторитетом в вопросах лит-ры, стиля и языка. Ж. в целом не противопоставлял гуманизм богословию, напротив, пытался использовать образцы античной и итал. риторики на благо католич. Церкви.

После изобретения книгопечатания Ж. стал самым публикуемым франц. автором (его «Opera omnia» в XV в. издавались 5 раз). Несмотря на прижизненную славу и почитание после смерти, Ж. не был канонизирован католич. Церковью.



Соч.: Opera omnia. Cologne, 1483. 3 vol.; Strassburg, 1502. 4 vol.; Antw., 1706. 5 vol.; Œuvres complètes / Ed. P. Glorieux. P. 1960–1974. 9 vol.; *Christine de Pisan, Jean Gerson, Jean de Montreuil, Gontier Col.* Le Débat sur le «Roman de la Rosé» / Ed. E. Hicks. P., 1977; De jurisdictione spirituali et temporalis // *Posthumus Meijjes G. H. M.* Jean Gerson et l'Assemblée de Vincennes (1329). Leyde, 1978. P. 121–136; Жерсон — Майори, наставнику дофина: Записка о реформе теологического образования; Письма наставникам Наваррского коллежа (29 апр., май—сент. 1400) / Пер., вступ. ст. и коммент.: С. К. Цатурова // Антология пед. мысли христ. Средневековья. М., 1994. Т. 2: Мир преломился в книге. С. 227–252; Против «Романа о Розе»: Письмо Пьеру Коло (окт. 1402) / Пер., вступ. ст. и коммент.: С. К. Цатурова // Европ. педагогика от Античности до Нового времени: (Исслед. и мат-лы): Сб. науч. тр. М., 1994. Ч. 2. С. 156–183.

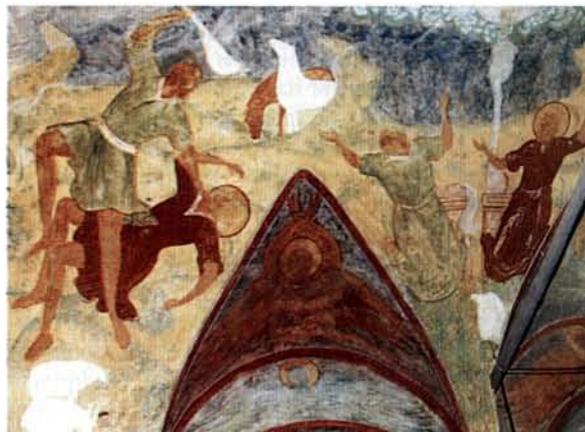
Лит.: *Masson A.-L.* Jean Gerson: Sa vie, son temps, ses œuvres. Lyon, 1894; *Connolly J. L.* John Gerson, Reformer and Mystic. Louvain, 1928; *Coville A.* Jean Petit: La question du tyrannicide au commencement de XV^e siècle. P., 1932; *Combes A.* Jean de Montreuil et le chancelier Gerson. P., 1942, 1973²; *idem.* Gerson et la naissance de l'humanisme // *Revue du Moyen Âge latin.* Lyon, 1945. Т. 1. P. 259–284; *idem.* Jean Gerson commentateur dionysien. P., 1973²; *Liebermann M.* Chronologie gersonienne // *Romania.* P., 1952. Т. 73. P. 480–496; 1953. Т. 74. P. 289–337; 1955. Т. 76. P. 289–333; 1957. Т. 78. P. 433–462; 1958. Т. 79. P. 339–375; 1959. Т. 80. P. 289–336; 1960. Т. 81. P. 44–98, 338–379; 1962. Т. 83. P. 52–89; *Mourin L.* Jean Gerson, prédicateur français. Brugge, 1952; *Delaunelle É. e. a.* L'Église au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire (1378–1449). P., 1962–1964. 2 vol.; *Posthumus Meijjes G. H. M.* Jean Gerson: Zijn Kerkpolitiek en ecclesiologie. Gravehage, 1963; *idem.* Jean Gerson et l'Assemblée de Vincennes (1329). Leyden, 1978; *Ouy G.* Gerson, émule de Pétrarque: Le «Pastorium carmen», poème de jeunesse de Gerson et la renaissance de l'églogue en France à la fin du XIV^e siècle // *Romania.* P., 1967. Т. 88. P. 175–231; *Pascoe L. B.* Jean Gerson: Principles of Church Reform. Leiden, 1973; *Broen D. C.* Pastor and Laity in the Theology of Jean Gerson. Camb.; N. Y., 1987; *Цатурова С. К.* Просвещение, воспитание, культура в наследии Жана Жерсона // Европ. педагогика от Античности до Нового времени. М., 1994. Ч. 2. С. 148–156; *Шушков А. М.* Средневековье. интеллектуальная культура. М., 2003. С. 541–557.

С. К. Цатурова

ЖЕРТВА [евр. מִנְחָה (*minḥā^h*), קָרַב (*qôrbān*), זָבַח (*z'bah*); греч. θυσία; лат. sacrificium], религ. действие, состоящее в добровольном посвящении своей жизни, пищи (как основы жизни), ч.-л. иного Богу. Принесение Ж. является одним из самых фундаментальных проявлений человеческой религиозности. Так, Свящ. история ВЗ говорит о том, что Ж. приносились уже вскоре после *грехопадения*, еще при жизни первозданной человеческой пары (см. рассказ о Ж. Каина и Авеля (Быт 4. 1–5); ряд экзегетов усматривают утверж-

дение о божественном происхождении института Ж. в том, что сразу после грехопадения Бог облакает Адама и Еву в одежды из кожи (Быт 3. 21)). В той или иной форме идея Ж. и жертвенный культ присутствуют в большинстве религий.

Теории возникновения Ж. Существует ряд социологических, антропологических и религиоведческих теорий, предлагающих объяснения возникновения практики принесения



представляет магическое действие (*Фрэзер.* 1980); мнение о магическом характере Ж. поддерживалось и др. учеными. Еще одна распространенная позиция — это понимание Ж. как способа воспроизведения мифа, лежащего в основе мировоззрения той или иной группы. Существовали и иные теории (см.: *Hecht.* 1982).

Ни одна из этих теорий не способна вполне объяснить феномен Ж., несмотря на то что в отдельных случаях они могут дать приемлемое объяснение жертвенному культу того или иного сообщества

*Жертвоприношение
Каина и Авеля.
Убийство Авеля Каином.
Роспись ц. Воскресения
Христово в Ростове. 1675 г.*

(так, практиковавшиеся в некоторых наиболее беззастенчивых в свете библейской традиции религиях — напр., религии

ацтеков — человеческие жертвоприношения часто трактуются как магические; см.: *Hogg.* 1958). В особенности эти теории неприменимы к системе Ж. в ВЗ и к дальнейшему осмыслению Ж. в иудаизме и христианстве.

Лит.: *Smith W. R.* Lectures on the Religion of the Semites. Edinb., 1889; *Hubert H., Mauss M.* Essai sur la nature et la fonction du sacrifice // *L'année sociologique.* P., 1899. Vol. 2. P. 29–138; *Hogg G.* Cannibalism and Human Sacrifice. L., 1958; *Фрэзер Д. Д.* Золотая ветвь: Пер. с англ. М., 1980; *Hecht R.* Studies on Sacrifice // *Religious Stud. Rev.* 1982. Vol. 8. N 3. P. 253–259 [Библиогр.]; *Тайлор Э. Б.* Первобытная культура: Пер. с англ. М., 1989; *Gerlitz P.* Opfer: Religionsgeschichte // *TRE.* 1995. Bd. 25. S. 253–258; *Эванс-Притчард Э.* Теории примитивной религии: Пер. с англ. М., 2004.

В Ветхом Завете. Принесение Ж. было неотъемлемой частью богопочитания уже в эпоху патриархов. Ветхозаветные патриархи приносили Ж. по разным поводам и в разных местах, сооружая для этого *жертвенники* из камней. Особое значение в истории патриархов имеет рассказ о жертвоприношении Авраама (Быт 22. 1–18), в котором подчеркивается неизбежность веры праотца (некоторые толкователи видят в этом рассказе богословское обоснование отрицания человеческих жертвоприношений; см. также: *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition* / Ed. K. Finsterbush e. a. Leiden, 2007). В христ. традиции этот рассказ по-

ацтеков — человеческие жертвоприношения часто трактуются как магические; см.: *Hogg.* 1958). В особенности эти теории неприменимы к системе Ж. в ВЗ и к дальнейшему осмыслению Ж. в иудаизме и христианстве.

Лит.: *Smith W. R.* Lectures on the Religion of the Semites. Edinb., 1889; *Hubert H., Mauss M.* Essai sur la nature et la fonction du sacrifice // *L'année sociologique.* P., 1899. Vol. 2. P. 29–138; *Hogg G.* Cannibalism and Human Sacrifice. L., 1958; *Фрэзер Д. Д.* Золотая ветвь: Пер. с англ. М., 1980; *Hecht R.* Studies on Sacrifice // *Religious Stud. Rev.* 1982. Vol. 8. N 3. P. 253–259 [Библиогр.]; *Тайлор Э. Б.* Первобытная культура: Пер. с англ. М., 1989; *Gerlitz P.* Opfer: Religionsgeschichte // *TRE.* 1995. Bd. 25. S. 253–258; *Эванс-Притчард Э.* Теории примитивной религии: Пер. с англ. М., 2004.

В Ветхом Завете. Принесение Ж. было неотъемлемой частью богопочитания уже в эпоху патриархов. Ветхозаветные патриархи приносили Ж. по разным поводам и в разных местах, сооружая для этого *жертвенники* из камней. Особое значение в истории патриархов имеет рассказ о жертвоприношении Авраама (Быт 22. 1–18), в котором подчеркивается неизбежность веры праотца (некоторые толкователи видят в этом рассказе богословское обоснование отрицания человеческих жертвоприношений; см. также: *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition* / Ed. K. Finsterbush e. a. Leiden, 2007). В христ. традиции этот рассказ по-

нимается как один из прообразов Крестной Ж. Христа. В отличие от древних времен, когда всякий верующий мог сам совершить жертвоприношение, в эпоху после Исхода Ж. стали приноситься лишь руками священников; сначала лишь определенные места в Палестине стали считаться допустимыми для принесения Ж., а со времен царей Давида и Соломона — только Иерусалим (хотя даже и впоследствии еще могли существовать отдельные иудейские центры со своими священниками и жертвенным культом — напр., храм в егип. Элефантине, где была большая иудейская колония) (Haran. 1985. P. 13–148).

Описанная в ВЗ система жертвоприношений в скинии и затем в Иерусалимском храме отличается сложностью и разнообразием (Raipey. 2007; см. также ст. *Ветхозаветное богослужение*). Из-за того что после разрушения Иерусалимского храма в 70 г. по Р. Х. ветхозаветные Ж. перестали приноситься, существуют различные реконструкции как внешней стороны ветхозаветной жертвенной традиции, так и ее содержания. Язык ВЗ содержит ряд терминов для обозначения разных видов Ж.; о значении этих терминов можно судить как по контексту их употребления в Библии, так и на основе лингвистических данных — их этимологии, сопоставлений с аналогичными терминами в др. семит. языках, анализа греч. эквивалентов этих терминов в LXX (см., напр.: Daniel. 1966).

Наиболее общий термин для обозначения Ж. в ВЗ — זָבַח (*zābah*), соответствующий глаголу זָבַח (*zābah*) — заколать и прямо указывающий на принесение животного в Ж. От этого же глагола образован и термин מִזְבֵּחַ (*mizbēah*) — жертвенник. Другие термины, которые также могут обозначать Ж., не указывают прямо на заклание жертвенного животного: קָרַב (*qōrbān* — [нечто, приносимое] вблизи, т. е. приношение) и מִנְחָה (*minhāh* — дар); эти термины обозначают скорее не саму Ж., а приношение для совершения Ж. Последний из этих терминов, מִנְחָה (*minhāh*), получил и техническое значение: хлебная Ж. — вероятно, при переходе древнего Израиля к аграрному типу хозяйствования приношения в форме зерна или муки стали основным видом пожертвований на храм.

Существовали и др. ветхозаветные Ж.: «всесожжения», «мирная», «очи-

щения» (или «за грех») и «повинности» (Anderson. 1992). Известна также Ж., закалаемая на праздник Пасхи (Haran. 1985. P. 317–348) и Ж. при поставлении первосвященника и священников (Лев 8). К Ж., не будучи ими в строгом смысле слова,



Жертвоприношение Авраама.
Роспись катакомб на Виа Латина
(кубукула С), Рим. Сер. IV в.

примыкают десятина (מַעֲשֵׂה, *ma'āšēr*), приношение первых плодов (בְּכוֹרֹת, *bikkūrīm*) и различные приношения для богослужебных нужд (תְּרוּמָה, *tērūmāh*).

Центральное место в системе ветхозаветных Ж. занимала Ж. «всесожжения», עֹלָה (*ōlāh* — термин образован от глагола 'ōlāh — восходить, возноситься и указывает на восхождение жертвенного дыма к Богу), — жертвенное животное сжигалось на жертвеннике полностью; такая форма Ж. была широко распространена в древнем мире (в частности, в Угарите — DeGuglielmo. 1955; Tarragon. 1980; можно также отметить, что древнегреч. глагол θύω, от которого образовано слово θυσία — жертва, первоначально обозначал именно сожжение жертвенного животного и лишь со временем стал употребляться в смысле заклания животного или отсечения от тела закланного животного к.-л. частей для совершения Ж. — A Greek-English Lexicon / Comp. H. G. Liddell, R. Scott; Rev. and

augmented by H. S. Jones. Oxf.; N. Y., 1996¹⁰. P. 813; Frisk H. Griechisches etymologisches Wörterbuch. Hdlb., 1960. Bd. 1. S. 698–699; Behm. 1938). Ж. «всесожжения» должна была приноситься ежедневно (Исх 29. 38–42; Числ 28. 3–8; Иез 46. 13–15); по субботам, новолуниям и праздникам количество приносимого во время этой Ж. увеличивалось (Числ 28. 9–31; 29. 2–4, 8). ВЗ подчеркивает, что ежедневные всесожжения представляют собой «непрестанное», или «постоянное», приношение Господу, поэтому соответствующее евр. слово תָּמִיד (*tāmīd*) со временем стало термином для их обозначения. Непрестанность приношения укрепляла связь Израиля с Богом и Его присутствие среди Его народа, так что прекращение этих Ж. во время плена стало признаком духовной катастрофы (Дан 8. 11–12). Ж. «всесожжения» также могла иметь искупительное значение (ср.: Иов 1. 5; Лев 1. 4), но оно не было главным (или рано перестало быть таковым). Ж. «всесожжения» приносилась и по различным частным поводам (Лев 12. 6–8; 14. 10, 19–20, 22, 31; 15. 14–15, 29–30; Числ 6. 10–11, 14, 16). Именно эту Ж. можно назвать Ж. в самом строгом смысле слова, и она предопределила дальнейшее богословие Ж. как в иудаизме, так и в христианстве (см.: Watts. 2006).

Следующий вид ветхозаветных жертвоприношений — «мирная» Ж. (שְׁלָמִים, *šālāmīm*, также זֶבַח שְׁלָמִים, *zibhē šālāmīm*, или просто זֶבַח, *zābah*; см.: Rentdorff. 1967). В Лев 7. 11–18 этот вид Ж. подразделяется на 3 подвида: Ж. «благодарения» (תּוֹדָה, *tōdāh*), «по обету» (נֶדֶר, *nēder*) и «по усердию» (נֹדֶבֶה, *nodābāh*). «Мирная» Ж. приносилась также по праздникам (Втор 12. 11–12; 1 Цар 1. 3–4); ей были близки по смыслу пасхальная Ж. и Ж. при поставлении первосвященника и священников. В отличие от Ж. «всесожжения» во время «мирной» Ж. сжигались лишь жир и некоторые отдельные части жертвенного животного (Snaitch. 1957. P. 311–314), тогда как остальное мясо съедали верующие. В Лев 17. 1–7 даже говорится о том, что всякое заклание животного для его дальнейшего вкушения должно представлять собой «мирную» Ж. Эта Ж. не имела никакой связи с темой раскаения или искупления; ее содержанием была радость и празднование; поэтому дни особой скорби могли

отмечаться запретом на ее принесение (ср.: Ис 22. 12–14; см. ст. *Пост*). Кульминацией «мирной» Ж. было не столько ее принесение на жертвеннике, сколько следовавшая за этим трапеза, к-рая регламентировалась строгими правилами о времени ее окончания и ритуальной чистоте ее участников (Лев 7; Втор 12). Священник, забирая свою часть «мирной» Ж., символически «потрясал» ею, поэтому она имела наименование «потрясание» (תַּנְיִפָּה, *tanûpāh*); этим же термином в ВЗ обозначены и нек-рые иные особые Ж., не являющиеся «мирной» Ж. (напр., Исх 29. 24–26; см.: *Rainey*. 2007. Р. 642).

Содержанием Ж. «очищения», или «за грех» (חַטָּאת, *ḥattā'î*) было ее искупительное и очистительное действие. Евр. слово חַטָּאת, к-рое обозначает эту Ж., буквально переводится как «грех», однако Ж. «очищения» необязательно была связана с избавлением от греха. Она приносилась не только после совершения к.-л. грехов, но и в таких случаях, когда нечистота не связана с личными грехами, напр., окончание периода послеродовой жен. нечистоты (Лев 12) или окончание периода нечистоты после муж. или жен. «истечения» (Лев 15), а также в этически нейтральных случаях окончания периода назорейства (Числ 6. 13–21) и освящения нового жертвенника (Лев 8. 14–15). Поэтому содержание термина חַטָּאת связано скорее не с тем значением соответствующего глагола חָטָא (*ḥāṭā*), к-рое переводится рус. «согрешать», а с тем, к-рое можно перевести как «очищать от скверны» (в рус. тексте ВЗ термин חַטָּאת переведен как «жертва за грех», что можно объяснить влиянием версии LXX: [θυσία] περὶ ἁμαρτίας). Но основным поводом для принесения Ж. «очищения» было именно прегрешение «по неведению» кого-либо из израильтян (Лев 4. 1–5. 13; Числ 15. 22–31 и др.); при этом состав Ж. и порядок ее совершения различались в зависимости от того, кто именно согрешил: рядовой член общества, кто-либо из начальников, кто-либо из священников, весь народ. В частности, в первых 2 случаях кровью жертвенных животных окроплялся жертвенник всесожжения, стоявший вне храма (или скинии), а мясо Ж. животного (кроме жира и нек-рых определенных частей) затем съедалось священниками; в 2 др. случаях кровью окроплялся жертвенник ку-

рений внутри храма (скинии), а оставшееся мясо сжигалось «вне стана» полностью. Наиболее торжественно приносилась эта Ж. в великий «день очищения» (Лев 23. 27–28), когда первосвященник окроплял жертвенной кровью не только жертвенник, но и ковчег завета во Святое Святых (Лев 16). Различие в способе совершения Ж. «очищения», очевидно, указывает на большую степень ответственности священников и народа в целом перед Богом, и поэтому подчеркивается необходимость в большем очищении в случае непреднамеренного нарушения ими завета. Во время Ж. «очищения» жертвенной кровью окропляется не согрешивший (он лишь возлагал руки на жертвенное животное), а священные предметы в храме, поэтому Ж. «очищения» является не столько искупительной, сколько избавляющей святилище от скверны и предотвращающей удаление Бога, не терпящего нечистоты, от Его народа (*Milgrom*. 1983. Р. 77). Видимо, по той же причине совершение Ж. «очищения» соединялось с принесением Ж. др. видов: она предпочитала священные предметы и само святилище для их принесения (см., напр.: Лев 8–9; в Числ 7. 27–28 Ж. «очищения» упо-



*Жертва Маноя и жены его.
Роспись кафоликона
монаря Хиландар, Афон.
Мастера мон. Вешамин
и иером. Захария.
1803–1804 гг.*

мянута после Ж. «всесожжения», но это и подобные отклонения следует, вероятно, объяснять жанровыми различиями между разными типами описаний богослужения — см.: *Levine*. 1965; *Rainey*. 1970); с этим, видимо, связаны указания об особенностях ее принесения по важнейшим праздникам (Числ 25. 22–24; 28. 15, 30; 29. 5, 11, 16, 19–34).

Ж. «повинности» (עֲשָׂה, *'āšām*; см.: Лев 7. 1–7) представляла собой единственный вид Ж., к-рая могла быть заменена денежной выплатой. Она приносилась в случаях недолжного использования какого-либо священного предмета (Лев 5. 14–16) или же животного, предназначенного для

принесения в Ж. (ср.: Лев 27. 9–13); греха по неведению (Лев 5. 17–19); ложной клятвы (Лев 6. 1–7); при очищении от проказы (Лев 14); при возобновлении обетов нечаянно осквернившегося назорея (Числ 6. 9–12); при вступлении в связь с рабыней, обрученной др. человеку (Лев 19. 20–22). Дж. Милгром считал, что почти все из перечисленного является частным случаем более общей ситуации осквернения чего-либо, посвященного Богу (*Milgrom*. 1976); тогда отличие Ж. «повинности» от Ж. «за грех» состоит в том, что 1-я приносилась в случае осквернения какой-либо святыни, а 2-я — в случае осквернения самих людей. Но у Ж. «повинности» есть явно выраженное социальное измерение — при причинении кому-либо ущерба она сочеталась с его возмещением (Лев 5. 16–6. 7).

В Ж. могли приноситься лишь домашние животные, употребляемые в пищу, без порока (Лев 22. 17–25), не младше 8 дней от рождения (Лев 22. 26–30), являющиеся собственностью жертвующего. При передаче жертвенного животного священникам жертвующий возлагал на него руку (Лев 4. 4 и др.), среди возможных значений этого жеста часто указывают на символическое отожд-

ествление жертвующего с Ж. Мясо Ж. обязательно осаливалось солью.

«Мирную» Ж. и Ж. «всесожжения» (1-ю — всегда, 2-ю — за исключением нек-рых частных случаев, но обязательно по праздникам и при ежедневной Ж.; см.: Числ 28 и др.) сопровождало принесение «хлебной» Ж., состоявшей из муки, елея и ливана (или смешанных друг с другом, или в форме испеченного из них бесквасного хлеба); «хлебная» Ж. могла приноситься и как самостоятельная. «Мирная» Ж. и Ж. «всесожжения» также сопровождалась возлиянием вина (см.: *Rainey*. 2007. Р. 641–642).

Помимо упоминаний различных Ж. и описаний системы жертвоприношений в ВЗ содержится и критика пророками жертвенного культа

(1 Цар 15. 22–23; Ис 1. 11–14; Иер 7. 21–23; Ам 5. 21–23; Мих 6. 6–9). Они подчеркивают превосходство твердой веры, следование завету с Богом, внутреннее нравственное совершенство над внешним соблюдением обрядов и принесением Ж. Некоторые исследователи усматривали в подобных словах пророков противопоставление их проповеди содержащемуся в Пятикнижии законодательству о Ж., однако это вряд ли верно. При интерпретации таких речений пророков необходимо учитывать общий контекст яркого и контрастного образного ряда пророческих писаний, используя к-рый, пророки указывают, что Израиль отступил от завета так далеко, что это не может быть исправлено лишь средствами очищения от ритуальной нечистоты, грехов по неведению и проч., к-рые завет предусматривает для соблюдающих его. Пророки призывают не к отказу от принесения Ж., но к тому, чтобы жертвоприношениям предшествовало раскаяние и исправление (ср.: Мал 1. 7–14).

В эпоху Второго храма жертвенный культ становится предметом различных интерпретаций (см.: *Anderson*. 1992. P. 884–886; *Rothkoff*. 2007. P. 648–649). Особое развитие получает идея о превосходстве внутреннего содержания Ж. над их внешней формой; ярким выражением этой идеи являются практика и писания кумранитов, отказавшихся от участия в жертвенном культе Иерусалимского храма не по причине отрицания самих Ж., а по причине «нечистоты» приносящих их, к-рая, как они думали, будет устранена с приходом царя-Мессии (см.: CD 11. 17–21; 1QS 9. 3–6; 1QM 2. 1–6). С разрушением Второго храма ветхозаветная жертвенная традиция полностью прервалась, несмотря на то, что теоретически она могла бы продолжиться вне Иерусалима — в ВЗ есть примеры, позволявшие дать этому обоснование. Можно предположить, что окончательный отказ от продолжения жертвенного культа стал сознательным выбором учителей фарисейской традиции, к-рые пользовались в народе огромным авторитетом и до разрушения храма, а после разрушения храма возглавили народ и заложили основы дальнейшего развития иудаизма (см.: *Guttman*. 1967).

Раввинистический иудаизм. Отказ от внешней стороны жертвен-

ного культа отнюдь не означал отказа от осмысления Ж. как таковых (см.: *Stemberger*. 1995; *Rothkoff*. 2007). Раввинистический иудаизм сохранил детальное и подробное описание того, как совершались жертвоприношения во Втором храме (см. трактаты Талмуда Кодашим, Тамид, Зевахим и др.; обобщение содержащихся в них сведений см. в ст.: *Ibid.* P. 644–648; при этом высказываются сомнения в исторической достоверности ряда деталей). Эти описания прочитываются во время ежедневной синагогальной утренней молитвы шахарит (она считается замещением ежедневной утренней Ж., так же как др. молитва, минха замещает вечернюю Ж.). Центральное место в важнейших синагогальных молитвословиях отводится прошениям о восстановлении храма и жертвоприношений (что рассматривается мн. иудеями как признак начала мессианской эпохи). Раввинами была разработана и новая культовая практика, заменяющая отсутствующие Ж., целью к-рой является единение с Богом. Главное в ней — следование заповедям и совершение добродетелей, к-рые приравниваются к Ж. (Авот де Рабби Натан. 4; ср.: Ос 6. 6). К добродетелям относятся как нравственные качества (смирение как Ж.— Вавилонский Талмуд. Сота. 5b), так и исполнение разного рода правил (напр., связанных с принятием пищи — Там же. Берахот. 55a). Ж. являются регулярное совершение молитв (Там же. Берахот. 15a) и изучение Торы (Там же. Менахот. 110a). Особое эзотерическое значение Ж. придается в каббалистической традиции (см.: *Dan*. 2007).

Лит.: *Behm* J. ὄθω, θυσία θυσιαστήριον // ThWNT. 1938. Bd. 3. S. 183–190; *DeGuglielmo* A. Sacrifice in the Ugaritic Texts // CBQ. 1955. Vol. 17. P. 76–96; *Snaitch* N. H. Sacrifices in the Old Testament // VT. 1957. Vol. 7. Fasc. 3. P. 308–317; *idem*. The Sin-Offering and the Guilt-Offering // *Ibid.* 1965. Vol. 15. Fasc. 1. P. 73–80; *Levine* B. The Descriptive Tabernacle Texts of the Pentateuch // JAOS. 1965. Vol. 85. N 3. P. 307–318; *Daniel* S. Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante. P., 1966; *Guttman* A. The End of the Jewish Sacrificial Cult // Hebrew Union College Annual. Cincinnati, 1967. Vol. 38. P. 137–148; *Rendtorff* R. Studien zur Geschichte des Opfers im alten Israel. Neukirchen-Vluyn, 1967; *Rainey* A. F. The Order of Sacrifices in Old Testament Ritual Texts // Biblica. 1970. Vol. 51. P. 485–498; *idem*. A. Sacrifice: In the Bible; In Biblical Tradition and History // EncJud. 2007. Vol. 17. P. 639–644; *Milgrom* J. Cult and Conscience. Leiden, 1976; *idem*. Studies in Cultic Theology and Terminology. Leiden, 1983; *Tarragon* J. M., de

Le culte à Ugarit d'après les textes de la pratique en cunéiformes alphabétiques. P., 1980; *Haran* M. Temples and Temple-Service in Ancient Israel. Winona Lake (Ind.), 1985; *Anderson* G. Sacrifice and Sacrificial Offerings: Old Testament // ABD. 1992. Vol. 5. P. 870–886; *Rosset* V. Bibliographie 1969–1991 zum Opfer in der Bibel // Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament / Hrsg. A. Schenker. Tüb., 1992. S. 107–152 [Библиогр.]; *Seebass* H. Opfer: Altes Testament // TRE. 1995. Bd. 25. S. 258–267; *Stemberger* G. Opfer: Judentum // *Ibid.* S. 267–270; *Watts* J. W. *’ōlāh*: The Rhetoric of Burnt Offerings // VT. 2006. Vol. 56. Fasc. 1. P. 125–137; *Rothkoff* A. Sacrifice: Second Temple Period; Later Interpretations // EncJud. 2007. Vol. 17. P. 644–649; *Dan* J. Sacrifice: In the Kabbalah // *Ibid.* P. 649.

В Новом Завете. Глагол ὄθω и его производные неск. раз встречаются в книгах НЗ (в Лк и Деян — 4 раза; в Мф, Мк и Ин — по 1 разу; в 1 Кор — 2 раза). Существительное θυσία упо-



Жертвоприношение праведных Иоакима и Анны. Ростись жертвенника ц. влч. Георгия в Ст. Ладоге. 1445 г.

требуется в НЗ 28 раз, из к-рых 15 — в Послании к Евреям. Кроме того, с темой Ж. связаны упоминания жертвенника (θυσιαστήριον) (8 раз в Откр, 6 раз в Мф, 4 раза в Павловых Посланиях, по 2 раза в Лк и Евр, 1 раз в Иак). Все эти случаи использования жертвенного языка классифицируются по 3 категориям: описания ветхозаветных или языческих жертвоприношений, метафоры (часто связанные с этическими наставлениями), христологические образы.

В евангельских повествованиях о земном служении Господа Иисуса Христа, с одной стороны, не содержится прямых свидетельств Его участия в ветхозаветных жертвоприношениях, но с другой — отсутствуют речения об их отмене или запреты участвовать в них ученикам (ср.: *Hamm*. 2003). В рассказе о Рождестве Христовом упоминается жертвоприношение, совершенное по закону Моисееву прав. Иосифом и Пресв. Девой (Лк 2. 24). В Евангелии от

Иоанна повествуется о том, как Спаситель неск. раз во исполнение предписаний закона приходил в Иерусалим на праздники, что подразумевало участие в жертвоприношениях (Ин 2. 13; 5. 1; 7. 14; 10. 22–23; ср. 12. 1, 12, 20). В Нагорной проповеди евангелист Матфей приводит наставление Господа о правильном принесении Ж., которое требует предварительного примирения с ближним (Мф 5. 23). В связи со спорами, которые устраивали фарисеи и книжники, в Евангелии от Матфея дважды цитируется Ос 6. 6 (Мф 9. 13; 12. 7) с тем, чтобы показать: осквернение происходит не при общении с грешниками, а при непроявлении милосердия — формальное соблюдение закона негодно Богу (ср. в Мк 12. 33 любовь к ближнему объявляется более значимой, чем Ж. «всесождения» и все др. Ж.). При этом Христос замечает, что Он «больше храма» (Мф 12. 6), а следовательно, и тех Ж., которые в нем приносятся. Событие Очищения храма Господом и Его пророчества о разрушении Иерусалима и храма предрекали, что в скором времени ветхозаветные жертвоприношения прекратятся. В Евангелии от Иоанна говорится о том, что Христос — истинная



«Се Агнец Божий».

Роспись жертвенника ц. Богоявления в Ярославле. 1692 г.

Ж., Агнец Божий, Который берет на Себя грехи мира (Ин 1. 29).

По свидетельству кн. Деяния св. апостолов, первые христиане, происшедшие из евреев, по крайней мере в первые годы после рождения Церкви продолжали посещать храм и участвовать в принесении Ж. (Деян 21. 26; 24. 17; ср. 2. 46; 3. 1; 5. 42). Но уже в проповеди первомч.

Стефана содержится косвенная критика ветхозаветного культа, от которого сами иудеи не раз отрекались в прошлом (Деян 7. 41–42; ср.: Исх 32. 4, 6; Ам 5. 25).

В Посланиях ап. Павла образ Ж. появляется преимущественно в связи с Крестной смертью Христа (1 Кор 5. 7; Рим 3. 25; 15. 16; Еф 5. 2). Вместе с тем он называет угодной Богу Ж. и дары, посланные филиппийцами (Флп 4. 18), а также свое служение, которое сопряжено с мученичеством (Флп 2. 17; ср. 1. 19–26). В Рим 12. 1 апостол призывает христиан сделать свою жизнь Ж. Богу. Аналогичный призыв о «духовных жертвах», к-рые приносит новое священство, содержится в 1 Петр 2. 5.

В 1-м Послании к Коринфянам разбирается вопрос об идоложертвенном мясе и шире об отношении к языческому культу (1 Кор 4. 4, 10; 8. 1–13), к-рые объявляются жертвоприношениями бесам (1 Кор 10. 20).

Вопрос об отношении к ветхозаветному культу рассматривается подробно в Послании к Евреям. После кратких описаний жертвоприношений, к-рые совершает первосвященник в храме (Евр 5. 1; 8. 3), и упоминаний разных типов Ж. (Евр 10. 5–10), говорится о Ж. Христовой, к-рая превосходит их. Ветхозаветные Ж. не могут сделать совершенной совесть (Евр 9. 9), а Ж. Христова подает вечное искупление (9. 12). Ж., принесенные Авелем (Евр 11. 4) и Авраамом (Евр 11. 17–19), превозносятся за то, что были принесены с верой (ср.: Иак 2. 21, где тема Ж. Авраама раскрывается с иной стороны). В финале Послания Евреям христиане призываются к принесению «жертвы хвалы» (Евр 13. 15), т. е. к молитве, к-рая заменяет ветхозаветные Ж.

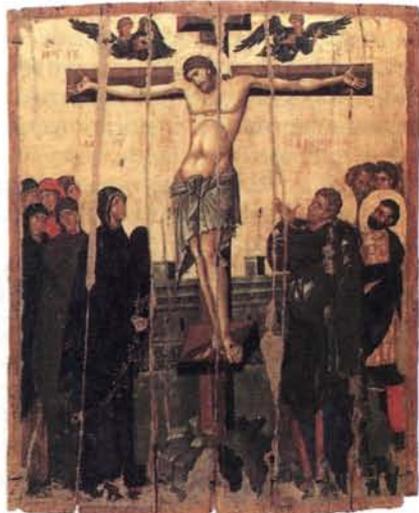
В Соборных Посланиях образ Ж. используется в основном в христологическом значении (1 Петр 1. 18 сл.; 1 Ин 1. 7, и др.).

Лит.: Westcott B. F. On the History of the Word *Thysia*sterion // The Epistle to the Hebrews. L.; N. Y., 1892². P. 453–461; Schmitz O. Die Opferschauung des späteren Judentums und die Opferaussagen des Neuen Testaments. Tüb., 1910; Fiebig P. Das kultische Opfer im Neuen Testament // ZWTh. 1911. Bd. 53. S. 253–275; Behm J. ὄψω etc. // TDNT. Vol. 3. P. 180–190; Yerkes R. K. Sacrifice in Greek and Roman Religion and in Early Judaism. N. Y., 1952; Seidensticker P. Lebendiges Opfer (Röm 12.1). Münster, 1954; Wright R. B. Sacrifice in the Intertestamental Literature: Diss. Hartford, 1966; Lyonnet S., Sabourin L. Sin, Redemption and Sacrifice: A Biblical and Patristic Study. R., 1970; Gerhardsson B. Sacrificial Service and

Atonement in the Gospel of Matthew // Reconciliation and Hope: New Testament Essays on Atonement and Eschatology Presented to L. L. Morris / Ed. R. J. Banks. Exeter, 1974. P. 25–35; Daly R. J. Christian Sacrifice: The Judeo-Christian Background Before Origen. Wash., 1978; *idem*. The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice. Phil., 1978; Thiele F., Brown C. Sacrifice etc. // NIDNTT. Vol. 3. P. 415–438; Young F. M. The Use of Sacrificial Ideas in Greek Christian Writers from the New Testament to John Chrysostom. Camb. (Mass.), 1979; Kidner D. Sacrifice, Metaphors and Meanings // Tyndale Bull. Camb., 1982. Vol. 33. P. 119–136; Hahn F. Das Verständnis des Opfers im Neuen Testament // Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche / Hrsg. K. Lehmann, E. Schlink. Freiburg i. Br.; Gött., 1983. S. 51–91; Kertelge K. Die reine Opfergabe: Zum Verständnis des Opfers im Neuen Testament // Freude am Gottesdienst: Aspekte ursprünglicher Theologie / Hrsg. J. Schreiner. Stuttgart, 1983. S. 347–360; Klauck H.-J. Kultische Symbolsprache bei Paulus // *Idem*. Gemeinde — Amt — Sacrament: Neutestamentliche Perspektiven. Würzburg, 1989. S. 348–358; Sacrifice in the Bible / Ed. R. T. Beckwith, M. J. Selman. Grand Rapids, 1995; Hamm D. The Tamid Service in Luke-Acts: The Cultic Background behind Luke's Theology of Worship (Luke 1: 5–25; 18: 9–4; 24: 50–53; Acts 3: 1; 10: 3, 30) // CBQ. 2003. Vol. 65. Pt. 2. P. 215–231.

Христианское богословие Ж. связано с неск. темами. Прежде всего это Ж., принесенная Спасителем на Кресте, что составляет основной вопрос христ. догматики (см.: *Dalferth*. 1995; *Гнедич*. 2007). Его обсуждение, в частности, стало одной из главных линий развития правосл. богословия в XX в. (см. статьи *Искупление, Крест*).

Др. важнейший догматический аспект христ. богословия Ж. — учение о Евхаристии как о Ж. Это учение основывается на убеждении в том, что Евхаристия является «возвещением» Крестной смерти и Воскресения Христа (ср.: 1 Кор 11. 26: «...Всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет») и поэтому актуализацией Голгофской Ж., а также на раннехрист. интерпретации Евхаристии как единственной и чистой Ж. из пророчества Малахии (Мал 1. 11), к-рая заменит все ветхозаветные жертвоприношения (ср.: *Didache*. 14. 3; жертвоприношения животных в христианстве не сохр., хотя известны и исключения; см.: *Conybeare*. 1903; *Kovaltchuk*. 2008). Классическая католич. формулировка учения о Евхаристии как о Ж. содержится в декрете Тридентского Собора, принятом на 22-й сессии (*Denzinger*. *Enchiridion Symbolorum*. 1738–1760) и направленном против протестантов, отрицающих жертвенный характер Евхаристии



Распятие.
Икона. 2-я пол. XIV в.
(Византийский музей, Афины)

(что сохраняется в разных ветвях протестантизма и до наст. времени; основанием для такого отрицания служит убеждение в невозможности «актуализации» единственной Голгофской Ж.). Правосл. учение о Евхаристии как о Ж. и о ее единстве с Голгофской Ж. было сформулировано и утверждено на К-польских Соборах 1156–1157 гг. и развито тогда же еп. Мефонским Николаем, а в XIV в. — св. Николаем Кавасилой. Это учение вопреки сомнениям в нем, высказывавшимся нек-рыми совр. богословами (в частности, протпр. А. Шмеманом), доньше остается основой правосл. учения о таинстве Евхаристии (см. ст. *Евхаристия*).

Еще одна тема христ. богословия Ж. — учение об этическом совершенствовании и аскетическом *подвиге* как о личной Ж. каждого христианина (см.: *Gutmann*. 1995). Высшей формой христианского подвига является мученическое самопожертвование: «...Я добровольно умираю за Бога... Я пшеница Божия, пусть измельют меня зубы зверей... Тогда я буду поистине учеником Христа» (*Ign. Ep. ad Rom.* 4).

Внешней формой Ж. для каждого верующего являются *пожертвования* как в форме принесения просфор и вина для Евхаристии или иных предметов для богослужения (в частности, свечей), так и в виде денежных пожертвований и в др. формах.

Лит.: *Conybeare F.* The Survival of Animal Sacrifices inside the Christian Church // *AJTh*. 1903. Vol. 7. N 1. P. 62–90; *Galeriu C.* The Structure of the Sacrifice // *SVTQ*. 1986. Vol. 30.

N 1. P. 43–66; *Young F. M.* Opfer: Neues Testament und Alte Kirche // *TRE*. 1995. Bd. 25. S. 271–278 [Библиогр.]; *Evans G. R.* Opfer: Mittelalter bis Neuzeit // *Ibid.* S. 278–286 [Библиогр.]; *Dalferth I. U.* Opfer: Dogmatik // *Ibid.* S. 286–293; *Gutmann H.-M.* Opfer: Praktische Theologie und Ethik // *Ibid.* S. 293–299; *Гендич П. В., прот.* Догмат искупления в рус. богословской науке (1893–1944). М., 2007²; *Kovalichuk E.* The Encaenia of St. Sophia: Animal Sacrifice in a Christian Context // *Scrinium*. 2008. Vol. 4. P. 159–200.

Э. Н. Л.

ЖЕРТВЕННИК, 1) возвышение, стол или иное устройство для принесения *жертвы*; 2) в рус. литургической терминологии — стол для совершения *проскомидии* (в тех случаях, когда этот стол расположен в особом компартименте храма — напр., отдельной апсиде, — этот компартимент также может называться Ж.). Перенос значения со св. престола на стол для совершения проскомидии, вероятно, был вызван подчеркнuto жертвенным характером этого чина; в правосл. литургических книгах, однако, и стол для совершения проскомидии, и храмовый компартимент, в к-ром он расположен, обозначаются терминами греч. *πρόθεσις*, старослав. *предложеніе* (см. ст. *Протесис*).

Ж. как специальное устройство для принесения жертвы [евр. *מזבח*; греч. *θυσιαστήριον*; лат. *altare*] представляет собой известный с древнейших времен один из самых универсальных предметов для совершения *богослужения* представителями различных конфессий.

В языческих культурах Ж. могли быть как переносными, так и встроенными в храмовые комплексы, которые считались жилищем того или иного божества. Кроме того, Ж. сооружались в домах, рядом с гробницами, в общественных местах (на рынках и т. п.). Для греко-римской

культуры характерны посвященные надписи на Ж. (подробнее о Ж. в языческих культурах см. в статьях о языческих религиях).

В Свящ. Писании. В ВЗ Ж. упоминается более 400 раз. В подавляющем большинстве случаев используется евр. слово *מִזְבֵּחַ*, *mizbēah*



Жертвоприношение Авраама.
Мозаика ц. Сан-Витале в Равенне.
546–547 гг.

(в Езд 7. 17 встречается его араам. аналог — *madb^hā*). Хотя слово происходит от общесемит. корня *zbh-* (резать, закалывать), оно обозначает не место заклания жертвенного животного, а место принесения (сожжения) жертвы — в библейской традиции жертвенное животное закалывали не на самом Ж., а близ него. Кроме сожжения жертвы или ее части на Ж. он окроплялся ее кровью (см.: Исх 24. 4–6 и др.). На Ж. приносились и бескровные жертвы (мука, елей, вино и благовония — Исх 29. 40; Лев 2. 1–2 и др.).

Впервые Ж. в ВЗ упоминается в связи с рассказом о Ное и окончании потопа (Быт 8. 20). Ветхозаветные патриархи чаще всего воздвигали Ж. там, где им являлся Господь, или там, где они жили (Авраам воздвиг Ж. в Сихеме (Быт 12. 6–7), между Вефилем и Гайем (Быт 12. 8), в Хевроне (Быт 13. 18), на горе в земле Мориа (Быт 22. 2, 9); Исаак — в Вирсавии

Жертвоприношение.
Рельеф кивория в соборе Сан-Марко в Венеции. VI в.

(Быт 26. 23–25); Иаков — в Вефиле (Быт 35. 1–7)). Иногда Ж. устраивались в память об особых благодеяниях Божиих (Суд 6. 23–24; Исх 17. 15–16).



Материалом для изготовления Ж. обычно служили земля и камни (Исх 20. 24–25).

В скинии и затем в Иерусалимском храме были 2 Ж. Один, стоявший внутри скинии и служивший для приношения курений, был сделан из дерева и обложен вокруг золотом (Исх 30. 1–5; 39. 38); другой, стоявший во дворе скинии Ж. всежжения, был также сделан из дерева, но обложен медью (Исх 27. 1–6; 38. 30; 39. 39). Медным был Ж. всежжения в храме Соломона (3 Цар 8. 64; 2 Пар 4. 1). После дарования закона на Синае Ж. вне скинии должны были сооружаться только из земли или необработанных камней (Исх 20. 24–26). Этот запрет объясняется по-разному: стремлением избежать нанесения на камни изображений или символов как в ханаанских культах; стремлением возводить Ж. из Богом данных материалов, к-рых не касалась рука человека; стремлением подчеркнуть значимость искусно сделанного Ж. скинии на фоне простых и безыскусных, отдельно стоящих Ж.; согласно Мишне, Ж. должен продлевать жизнь человека, тогда как железо несет угрозу жизни (Мишна Миддот 3. 4). Исх 20. 24 обещает присутствие Божие в том месте, где будет находиться Ж.

Лев 17. 1–9 запрещает приносить жертвоприношения где-либо, кроме Ж. скинии. Централизация ветхозаветного богослужения утверждается и во Втор 12, хотя на протяжении дополненной истории евреи уклонялись в идолопоклонство, к-рое сопровождалось возведением Ж. языческим богам (Числ 25. 1–3; 3 Цар 11. 5–8; 12. 32–33; 16. 32; 4 Цар 17. 9–12; 23. 13; 2 Пар 28. 22–25; 33. 3–5, 15). В царствование Давида и Соломона отдельно стоящие Ж. вне Иерусалима ассоциировались с проявлениями язычества. Ж., построенный Соломоном, был гораздо больше, чем предыдущие (2 Пар 4. 1). Однако, несмотря на размеры, этот Ж. все равно оказался мал для всежжения (3 Цар 8. 64; 2 Пар 7. 7).

Ж., как у евреев, так и у др. народов Палестины, часто имели «роги». Исследователями было предложено множество интерпретаций этого элемента. Так, «роги» могли символизировать рога жертвенного животного, быть реликтом культа быка, служить практическим целям (к ним привязывалось жертвенное живот-

ное или к ним крепились кадилыницы), являться границей священного пространства Ж., служить символом божественной силы, а потому прикосновение к ним давало убежище и защиту (3 Цар 1. 50–51; 2. 28–29; Исх 21. 13–14). «Роги» языческих Ж. должны были сокрушаться (Ам 3. 14). Ж. скинии и храма освящались через помазание миром и считались «великой святыней» (ср.: Исх 30. 27–29), к к-рой могли прикасаться только помазанные священники (см. также в статьях *Ветхозаветное богослужение*, *Высоты*).

После разрушения Иерусалимского храма в 70 г. по Р. Х. в раввинистической традиции возникла идея о том, что в отсутствие храмового богослужения Ж. для благочестивых иудеев стал служить домашний стол, за к-рым совершается торжественная иудейская трапеза (Тосефта Сота 15. 11 и др.).

В НЗ для обозначения Ж. используются 3 греч. термина: $\beta\omicron\mu\omicron\varsigma$ (Деян 17. 23; в LXX используется для обозначения Ж. язычников), $\theta\upsilon\delta\iota\omicron\tau\eta\rho\upsilon\omicron\nu$ (Евр 9. 4; в переводах ВЗ Феодотиона и Симмаха термин используется для обозначения Ж. при-



искусстве его изображение известно с раннего времени — в сценах жертвоприношения праотцев Авеля, Ноя, Авраама, Мелхиседека и прор. Илии. Наиболее часто встречающийся сюжет «Жертвоприношение Авраама» присутствует в росписях катакомб, в рельефах саркофагов, на доньшках

стеклянных литургических сосудов (III–IV вв.). В сцене «Жертвоприношение Авеля и Каина»

Жертва прор. Илии на горе Кармил. Роспись синагоги в Дюра-Европос. 244/5 г.

изображение Ж. встречается в иллюстрациях к Библии, к Октатевхам (напр., Vat. gr. 747. Fol. 25v,

XI в.) и в монументальных циклах (Палатинская капелла в Палермо, Сицилия, 50–60-е гг. XII в.). Как правило, Ж. изображали в виде кубического объема, на к-ром в композиции «Жертвоприношение Авраама» обычно разложен огонь. В сцене «Жертва Мелхиседека» в Венском Гenezисе (Vindob. Theol. gr. 31, VI в.) Ж. изображен под балдахином. В ряде сюжетов из ВЗ и НЗ ветхозаветный Ж. предстает в виде христ. алтаря: куб, покрытый пеленой с изображением креста, напр., в композиции «Жертва Авеля и Мелхиседека» в церквах Равенны — Сан-Витале (546–547) и Сант-Аполлинаре ин Классе (ок. 549).

Христ. Ж. (св. трапеза) присутствует: в сценах Евхаристии, в изб-

обозначений св. престола (см., напр., 1-ю молитву *верных* из литургии свт. Иоанна Златоуста). Однако вне текстов визант. молитв и гимнографических текстов рус. литургическая терминология (в отличие, напр., от лат. — см. ст. *Алтарь*) не употребляет термин Ж. применительно к св. престолу.

Лит.: *Reisch E. Altar // Pauly, Wissowa. Bd. 1. Sp. 1640–1691; Ziehen L. Altar // RAC. 1950. Bd. 1. Sp. 310–329; Daniel S. Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante. P. 1966; Milgrom J. Studies in Cultic Theology and Terminology. Leiden, 1983; Dohmen C. mizbēah // ThWAT. 1984. Bd. 4. S. 787–801; Haran M. Temples and Temple-Service in Ancient Israel. Winona Lake (Ind.), 1985; Haak R. Altars // ABD. Vol. 1. P. 162–167; Averbeck R. E. mizbēah // NIDOTTE. 1997. Vol. 2. P. 888–908.*

А. А. Ткаченко

Изображения ветхозаветного Ж.

встречаются в росписи синагоги в Дюра-Европос (244/5), в сцене «Жертва прор. Илии на горе Кармил». В христ. искусстве его изображение известно с раннего времени — в сценах жертвоприношения праотцев Авеля, Ноя, Авраама, Мелхиседека и прор. Илии. Наиболее часто встречающийся сюжет «Жертвоприношение Авраама» присутствует в росписях катакомб, в рельефах саркофагов, на доньшках

стеклянных литургических сосудов (III–IV вв.). В сцене «Жертвоприношение Авеля и Каина»

Жертва прор. Илии на горе Кармил. Роспись синагоги в Дюра-Европос. 244/5 г.

изображение Ж. встречается в иллюстрациях к Библии, к Октатевхам (напр., Vat. gr. 747. Fol. 25v,

XI в.) и в монументальных циклах (Палатинская капелла в Палермо, Сицилия, 50–60-е гг. XII в.). Как правило, Ж. изображали в виде кубического объема, на к-ром в композиции «Жертвоприношение Авраама» обычно разложен огонь. В сцене «Жертва Мелхиседека» в Венском Гenezисе (Vindob. Theol. gr. 31, VI в.) Ж. изображен под балдахином. В ряде сюжетов из ВЗ и НЗ ветхозаветный Ж. предстает в виде христ. алтаря: куб, покрытый пеленой с изображением креста, напр., в композиции «Жертва Авеля и Мелхиседека» в церквах Равенны — Сан-Витале (546–547) и Сант-Аполлинаре ин Классе (ок. 549).

Христ. Ж. (св. трапеза) присутствует: в сценах Евхаристии, в изб-



ражениях алтарного пространства, а также самостоятельно. Один из ранних примеров последнего – роспись в катакомбах Каллиста (1-я пол. III в.) – стол на 3 ножках с евхаристическим приношением на нем – рыбой и хлебом. Другие типы – престол, покрытый тканью, в сценах Причащения апостолов на серебряной патене (VI в., Дамбартон-Окс); престол ротонды Воскресения в композиции «Явление ангела женам-мироносицам» на крышке реликвария (ок. 600 г., Музеи Ватикана); престолы без покровов в виде тронов с книгами на мозаиках купола Баптистерия православных в Равенне (сер. V в.).

Лит.: *Klithm H.* Die bildliche Darstellungen des Altars im Mittelalter: Diss. Münch.; Würzburg, 1941.

Н. В. Келивидзе

ЖЕСТЫ ЛИТУРГИЧЕСКИЕ,

в христ. традиции – определенные знаки и движения, совершаемые священнослужителями и общиной верных во время богослужения. Каждый из Ж. л. наполнен символическим смыслом и в ряде случаев служит выражением догматического учения Церкви. Нек-рые из них представляют собой наследие богослужебных обычаев эпохи ВЗ и Второго храма, др. сформировались в рамках христ. традиции либо как подражание тем жестам, к-рые, согласно Евангелию, совершал Спаситель, либо как заимствование из рим. имперской обрядности. Часть новозаветных Ж. л. появилась в результате надления действий, первоначально имевших сугубо практическое значение, литургическими значениями и символизмом.

К наиболее значимым Ж. л. относятся: возложение рук (напр., в таинстве *Священства*); воздеяние рук во время молитвы (обеих (поза *Оранты*) или одной, напр., при поднятии ораоря диаконом во время *ектений*) или при *благословении* (см. также статьи *Аароново благословение*, *Вознесение Господне*); *крестное знамение* (см. статьи *Двоперстие* и *Троеперстие*); осенение знаком Креста (в т. ч. с именованным *перстосложением*); *поклоны* (поясные, земные); *коленопреклонение* для молитвы; молитвенное простирание ниц; молитвенное стояние; *главопреклонение* (см. также ст. *Главопреклонная молитва*); целование святых икон, мощей, престола; *лобзание мира*; *умовение рук*;

в таинстве Евхаристии – поднятие Св. Даров (лат. *elevatio*) и преломление Св. Хлеба. Известны и иные Ж. л. – дуновение (напр., в чинах оглашения и Крещения), перстоука-



Священническое благословение. Фотография. 2008 г.

вание (засвидетельствован в ряде ранних редакций визант. чина прокомидии) и проч.

Ряд Ж. л. характерен только для отдельных литургических традиций. Так, в католич. богослужении используются такие Ж. л., как биение себя в грудь, соединение прямых ладоней при молитве с коленопреклонением (жест вассалитета) и др. Для визант. традиции характерно, напр., крестообразное складывание рук на груди верными при Причащении (жест, вероятно, происходит из более раннего обычая складывать ладони вытянутых рук одна в другую для принятия Тела Христова – см. Трул. 101) и др. В эфиоп. традиции известны литургические танцы.

В широком смысле к Ж. л. могут быть отнесены такие священнодей-

ствия, как различные помазания (освященным елеем или св. миром), каждение, вынесение свечильника, зажжение свечи и проч.

Лит.: *Lubienska Lenzal H., de.* La liturgie du geste. Tournai, 1957²; *L'Église en prière* / Éd. A. G. Martimort. P., 1961. P. 150–160; *Bouyer L.* Le rite et l'homme. P., 1962; *Righetti M.* Manuale di Storia Liturgica. Mil., 1964³. Vol. 1. P. 362 sq.; *Cope G.* Gestures // *A Dictionary of Liturgy and Worship* / Ed. J. G. Davies. L., 1972. P. 185–189; *idem.* Postures // *Ibid.* P. 315–318; *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques*: Conf. Saint-Serge, 1977 / Ed. A. M. Triacca. A. Pistoia. R., 1978. (BEL. S.; 14); *Kötting B.* Geste u. Gebärde // *RAC.* Bd. 10. Sp. 895–902; *Schmidt-Lauber H.-C.* Gesten/Gebärden, Liturgische // *TRE.* Bd. 13. S. 151–155; *Schmitt J.-C.* La raison des gestes dans l'Occident médiéval. P., 1990; *Купцлер М.* Литургия Церкви: Пер. с нем. М., 2001. Кн. 1. С. 181–196.

А. А. Ткаченко

ЖЕФАРОВИЧ [серб. Жефаровић] Христофор (90-е гг. XVII в. Дойран, Македония – 18.09.1753, Москва), свящ., южнославянский живописец, гравер и писатель. В завещании Ж. назвал себя «булгар Зефарович», однако исследователи выдвигают серб., болг., макед. или влашскую (арумунскую) версии его происхождения (смотря к какой национальности принадлежат сами). О ранних годах жизни Ж. сохранились скудные сведения: его отцом был свящ. Димитрий, в детстве и юности Ж. воспитывался в греч. мон-ре. Предположительно, в 20–30-х гг. XVIII в. учился живописи у греч. мастера Панайотиса *Доксара*, на основе трудов которого и трактата Леонардо да Винчи Ж. составил на греч. языке руководство по церковной живописи *Ерминию* (Vucur. Acad. Romana. Gr. 886). В сане иеродиакона Ж. входил в окружение Печского патриарха *Арсения IV (Йовановича-Шакабенты)*, вместе с которым в начале австро-тур. войны 1737–1739 гг. выехал в австр. владения. Как свидетельствует датированная 1737 г. подпись («иеродиакон Зефар, иллиро-славянский зограф»), Ж. создал цикл росписей собора монас-



Воздеяние рук. Фотография. 2008 г.

тыря *Боджани*. Им написаны также иконы для ц. свт. Николая Чудотворца в Кожани (ныне Козани, Греция), для церквей



в Шиклоше (совр. Венгрия) (1739–1740) и, возможно, для иконостаса церкви арх. Гавриила в Моловине (Воеводина). Ж. работал в Белграде и Сремски-Карловци, находившихся в тот период под австр. властью. Ок. 1740 г. он переехал в Вену и стал заниматься исключительно гравюрой. Искусству гравирования, вероятно, обучился у Т. Месмера, вместе с которым выполнил 1-ю гравюру «Св. Савва Сербский со святыми Дома Неманичей» (1741). Впосл. Ж. выполнял гравюры в основном с религиозными сюжетами (напр.: «Св. Наум Охридский», «Святые врачи бессребреники Косма и Дамиан» (1743–1744), создал сложную символическую композицию «Богоматерь Живоносный Источник», которая оказала влияние на серб. и болг. иконопись и религиозную живопись XVIII–XIX вв. (*Медаковић Д.* Богородица живоносни источник у српској уметности // ЗРВИ. 1958. Књ. 5. С. 213–217)), делал подготовительные рисунки для лицевого шитья антиминсов, плащаниц и епитрахилей, их стиль определяли не только средневек. визант. и серб. образцы, но и совр. автору изделия к-польской школы шитья.

В 1741 г. в Вене Ж. издал цельнографированную кн. «Стематография», в к-рую вошли перевод с лат. языка одноименного сочинения хорват. писателя Павла Риттера Витезовича, стихотворные подписи к иллюстрациям и посвящение патриарху Печскому Арсению IV. Перевод и подписи к иллюстрациям сделал буд. митр. Карловацкий *Павел (Ненадович)* на т. н. славяно-русском наречии (смесь церковнослав., рус., серб. и болг. языков). В числе иллюстраций, выполненных Ж. совместно с Месмером, были гербы стран и земель Центр. и Юго-Вост. Европы, в т. ч. находившихся под властью Османской империи. Впосл. они стали прототипами совр. гербов Болгарии, Сербии, Черногории и Хорватии. Также в нее входили гравюры ликов южнослав. святых: равноап. *Методия*, епископов Охридских *Климента* и *Наума*, *Феофилакта Болгарского*, царя Болгарского св. *Давида*, серб. жупана св. *Стефана Немани*, нмч. *Георгия Нового* и мн. др. «Стематография» была призвана благодаря обращению к истории пробудить самосознание слав. народов и выразить идею единства слав. народов в русле ранней «иллирийской»

идеологии, ставившей правосл. и общеслав. идентичность выше национальной. Книга послужила одним из источников «Истории славяноболгарской» архим. *Паусия Хиландарского*.

В 1742 г. Ж. издал в Вене «Поучение святительское новопоставленному иерею», отметив т. о. свою священническую хиротонию. В 1744 г. издал на слав. и нем. языках с гравюрами своей работы «Привилегии», дарованные имп. Марией Терезией сербам в империи Габсбургов.

В 1745 г. Ж. с монахами из мон-ря Раковица направился в длительное паломничество по правосл. Востоку, посетил Солунь (Фессалонику), Яффу и Иерусалим. По возвращении издал, сопроводив иллюстрациями, «Описание святого Божия града Иерусалима» (Вена, 1748), составленное архим. Симоном (Симоновичем, буд. епископ Птолемаиды Палестинской; после смерти Ж. обладавший, видимо, правами на это издание) и переведенное с греческого на слав. язык мон. Виссарионом из г. Разград. В 1749 г. Ж. переиздал «Описание Иерусалима» на греч. языке под названием Προσκυνητάριον. Источники иконографии гравюр Ж. для «Описания Иерусалима», к-рым предшествовала богатая греч. традиция XVII–XVIII вв. иллюстрирования рукописных проскинитариев, недостаточно изучены. В 1781 г. при участии серб. писателя Захарии Орфелина было осуществлено новое издание «Описания Иерусалима» с приложением плана храма Гроба Господня. До кон. XIX в. эта книга часто переиздавалась, в т. ч. и в России, как цельнографированным, так и типографским способом, и стала самым популярным произведением о Св. земле этого периода.

К кон. 40-х — нач. 50-х гг. XVIII в. относится одна из самых значительных гравюр Ж. «Видение небесного града Иерусалима» по мотивам Апокалипсиса (Откр 21. 2). В 1753 г. Ж. прибыл в Москву и вскоре скончался в Богоявленском муж. мон-ре (в Китай-городе). Надгробие не сохранилось.

Ж. считают одним из основателей новой школы южнослав. живописи и графики, зачинателем новаторских методов в правосл. церковном искусстве, одним из первых просветителей правосл. юж. славян Нового времени. Выполненные им гравюры оказали заметное влияние на



Св. царь Урош.
Гравюра Х. Жефаровича. 1746 г.

развитие афонской и русской народной гравюры (лубка).

Изд.: Стематография: Фототип. изд. Нови Сад, 1961; Стематография: Факс. изд. / Комментар.: А. Васиљев. София, 1986; Описание св. Божия града Иерусалима: Фототип. изд. Нови Сад, 1973; *Bentchev I.* Griechische und bulgarische Malerbücher des XVI–XIX Jh. Recklinghausen, 2004. S. 154–232.

Лит.: *Скерлић Ј.* Српска књижевност у XVIII в. Београд, 1909. С. 246–253; *Петровскић Н. М.* К биографији Христора Жефаровича // ИОРЯС. 1910. Т. 15. Ч. 2. С. 297–313; *Пенев Б.* Историја на новата бълг. лит-ра. София, 1930. Ч. 1. С. 338–350; 1976². С. 256–268; *Миркович Л., Здравковић И.* Манастир Бојани. Београд, 1953; *Атанасов П.* Началото на бълг. книгопечатание. София, 1959. С. 93–120; Дело Христора Жефаровича / Сост. О. Микић, Д. Давидов, Д. Стојановић. Нови Сад, 1961; *Микић О.* Бојани. Нови Сад; Београд, 1964; *Gurdus L.* Newly Discovered Epitaphs Designed by Christopher Zefarovic // The Bull. of the Needle and Bobbin Club. N. Y., 1969. Vol. 52. P. 3–25; *Дилеков П.* Из историјата на бълг. лит-ра. София, 1969. С. 153–164; *он же.* Жефарович Х. // КМЕ. Т. 1. С. 682; *Vacuh П.* Доба барока. Београд, 1971. С. 93–96, 145–148; *Медаковић Д.* Путеви српског барока. Београд, 1971. С. 157–178; *он же (Medaković D.).* Serbische Barok: Sakrale Kunst in Donaumaum. W.; Koln; Weimar, 1991; *Давидов Д.* Српска графика XVIII в. Нови Сад, 1978; *он же.* Српски бракорези XVIII в. Нови Сад, 1983; *Крстанов Т.* Завешанието на Христор Жефарович // IX Българо-гръцка конф.: Културни и литературни отношения от сред. на XVIII до средата на XIX в. София, 1984. С. 133–140; *Гурова С.* Христор Жефарович // СтБЛ. 1991. С. 497–498; *Стојић Љ.* Западноевропска графика као предложак у срп. сликарству XVIII в. Београд, 1992; *Хромов О. Р., Топурия Н. А.* «Описание Иерусалима» Симона Симоновича и Христора Жефаровича в рус. любочных изданиях: Исслед. и свод. кат. книг, хранящихся в моск. собраниях. М., 1996; *Мутафов Е.* Гръцкият прототип на ерминията на Захари Петрович // Palaeobulgaria. 1997. № 103–106; *он же.* Къде е учил живопис Христор Жефарович? // ГСУ. ЦСВП. 2000. Т. 90. С. 411–423.

Д. И. Польшанский, А. А. Турилов,
О. Р. Хромов

ЖЁЛТИКОВ (Жёлтиков) **В ЧЕСТЬ УСПЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ**, находился в вол. Суземье Тверского княжества, с XV в. Тверского у., со 2-й пол. XVIII в. до 1-й трети XX в.— Тверском у. Тверской губ., в 4 верстах от г. Твери, на левом берегу р. Тьмака.

Основан в местности, называемой Желтиково (Жолтиково), в 1394 г. свт. *Арсением*, еп. Тверским, который, согласно Рогожскому летописцу, «в лето 6902-е... поставил церковь на реце на Тмаце во имя святых отец Феодосия и Антония и согради монастыря» (ПСРЛ. 1922. Т. 15. Ч. 1. Стб. 164). В более поздней Никоновской летописи этот текст приводится после статьи от 6 мая 6902 г. (ПСРЛ. 1897. Т. 11. С. 156). Поэтому уточненной датой освящения храма и основания мон-ря следует считать 3 мая 6902 г., день празднования представления прп. *Феодосия* Киево-Печерского (см.: *Лосева О. В.* Рус. месящесловы XI—XIV вв. М., 2001. С. 330). С нач. XV в. соборной становится возведенная в Ж. м. каменная ц. в честь Успения Пресв. Богородицы, вероятно с этого времени мон-рь стал именоваться Успенским. В более позднем источнике, Житии свт. *Арсения*, еп. Тверского (самые ранние списки относятся к кон. XVI в.), детали рассказа о создании обители не совпадают с летописными данными. Агиографическая традиция предполагает одновременное строительство в кон. XIV в. каменного Успенского храма, деревянных ц. во имя преподобных *Антония* и *Феодосия* Киево-Печерских и келий (подробнее см.: *Коняевская Е. Л.* Очерки по истории тверской лит-ры XIV—XV вв. М., 2007. С. 323—325).

По штатам 1764 г. Ж. м. был отнесен к 3-му классу, с 29 февр. 1836 г.—второклассный. В 1724—дек. 1728 г. к обители был приписан Шеренский (Ширинский) Благовещенский монастырь Кашинского у. 2 марта 1909 г. по указу Святейшего Синода от 15 нояб. 1908 г. в Ж. м. праздновалось 500-летие со дня преставления свт. *Арсения*.

Настоятели и братия, именитые посетители. Со времени основания Ж. м. управляли игумены. По преданию, насельником Ж. м. был прп. *Савва* Вишерский. Ок. 1435 г. во епископа Тверского хиротонисали игум. Илию. В 1566 г. (после чуда исцеления рыбакова Терентия в Ж. м.



6 иеромонахов (в т. ч. казначей, ризничий и помощник ризничего), 3 иеродиакона, монах, вдо-

*Жёлтиков мон-рь.
Вид с юго-востока.
Фотография.
Кон. XIX — нач. XX в.*

у гроба свт. *Арсения*) повелением царя *Иоанна IV Васильевича* и по благословению митр. Московского и всея Руси *Афанасия* настоятель обители был возведен в сан архимандрита. В 1759—1760 гг. архимандритом Ж. м. был свт. *Тихон Задонский*. 18 февр. 1767 г. в Ж. м. принял постриг будущий архиеп. Ярославский и Ростовский *Арсений (Верещагин)*. В 1836—1838 и в 1867—1873 гг. монастырем управляли епископы Старицкие, викарии Тверской епархии, с 29 нояб. 1876 г.— проживавший на покое бывш. еп. Сумский *Геннадий (Левицкий)*, с мая 1891 г.— вновь архимандриты, с 26 марта 1905 г.— бывш. еп. Сухумский *Арсений (Изотов)*, скончавшийся в 1909 г. и погребенный в соборе обители. С 21 мая 1909 г. настоятелем Ж. м. был бывш. ректор Тверской ДС архим. *Антоний*, с 22 нояб. 1911 г.— бывш. еп. Омский *Гавриил (Голосов)*, с 23 сент. 1916 по 17 февр. 1918 г.— бывш. еп. Астраханский *Филарет (Никольский)*.

В 1615 г. в разоренном поляками Ж. м. остался только архим. *Иосиф*, в 1685 г. в мон-ре проживали архимандрит, казначей, 2 черных священника, 9 «братьев», дьячки; слуги (коровник, конюх, дьячок и стряпчий, при хлебне — 3 работника); в 1702 г.— архимандрит, келарь, казначей, 3 черных священника, черный диакон, 2 «крылошанина», 8 старцев, монах; вне монастыря — слуги (скотник, 2 конюха, повар, часоводец, дьячок и др.); в 1737 г.— архимандрит, 5 иеромонахов, 2 иеродиакона, 18 монахов; слуги (стряпчий, 3 конюха, повар, хлебник, стюляр и др.); в 1764 г.— архимандрит, 8 иеромонахов, 6 иеродиакон, 4 монаха, белый священник, псаломщик и пономарь, а также 26 служителей (2 звонаря, 4 слуги, стряпчий, истопник, печник, 2 повара и др.); в 1801 г.— архимандрит, 5 иеромонахов (в т. ч. духовник и казначей), иеродиакон, 2 монаха, 7 послушников; в 1829 г.—

вый священник, диакон, 2 послушника; в 1901 г.— архимандрит, 9 монахов и 12 послушников. В 1917 г. в Ж. м. положено по штату 17 насельников, реально в обители проживали настоятель (епископ на покое), казначей, 7 иеромонахов, 3 иеродиакон, монах, 5 послушников на испытании.

В 1654 г. мон-рь посетил патриарх Московский и всея Руси *Никон*, в сент. 1656 г.— патриарх Антиохийский *Макарий*, 11 янв. 1745 г.— имп. *Елизавета Петровна*.

Храмы. С 1404 г. в Ж. м. строился и 30 авг. 1405 г. был освящен свт. *Арсением* каменный 4-столпный 3-апсидный собор *в честь Успения Пресв. Богородицы* с симметричными придельными храмами во имя Нерукотворного образа Спасителя и свт. *Николая Чудотворца*. Под 1407 г. Никоновская летопись сообщает, что свт. *Арсений* «прибавил притвора от Тмаки реки у церкви Пречистыя Богородицы иже на Желтикове» (ПСРЛ. Т. 11. С. 202).

Храм серьезно пострадал в 1606/07 г.; в дозорной книге 1615 г. указывалось, что собор «стоит без пения, разорен от литовских людей» (РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. № 467. Л. 69 об.). В том же документе упоминается деревянная ц. в честь Успения Пресв. Богородицы с трапезой: видимо, речь идет об использовании в качестве соборной вновь выстроенной или переосвященной деревянной ц. во имя святых *Антония* и *Феодосия*. Архитектурные особенности Успенского храма известны по описанию сметчика новой церкви *Ивана Неверова*, составленному в июле—авг. 1635 г.: «Храм каменной Успения Пречистые Богородицы, да по правую сторону придел Нерукотворенного Образа Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, по левую сторону придел *Николая Чудотворца*. Меровою внутрь церкви в олгаре от горняго места до царских дверей полтреть сажени, от царских дверей до передних дверей

5 саженей, поперег в олгаре 2 сажени. В той же церкви жертвенник сажень с четвертью, поперег сажень без чети, а ризница тож. В олгаре ж вверх 4 сажени, сводов полсажени. А поперег церкви и с приделы пол 9 сажени. А кругом церкви и с пределы мерою 36 сажень. А в церкви вшед на правой стороне опочивает великий чудотворец Арсений, а по левой стороне опочивает Нил епископ Тверской» (*Шереметев*. 1899. С. 14). По смете, стены храма были сложены «в один камень, а бучено де камнем диким... а связи де были у той церкви деревянные» (*Уваров А. С. Каменных дел подмастерье // Он же. Сб. мелких тр. М., 1910. Т. 1. С. 384*). Документы 30-х гг. XVII в. также свидетельствуют, что своды собора лишь частично сохранились над алтарем, рухнувшие камни лежали необработанными до 2-й пол. 30-гг. XVII в. Для поклонения мощам свт. Арсения внутри собора была выстроена деревянная часовня.

В 1635–1639 гг. после изыскания необходимых средств и строительных материалов руины были разобраны «до подошвы» и началось строительство нового собора «в вечный помин» по Патриарху Филарету (Романову). В эти годы мощи святителя временно находились в ц. во имя преподобных Антония и Феодосия. К 1654 г. новый Успенский собор был построен, 2 июля 1655 г. освящен Тверским архиеп. Лаврентием. Формы собора, вероятно, во многом повторяли формы старой церкви, на фундаменте к-рой он был возведен. Согласно описи 1702 г., церковь была «каменная белая, на ней глава деревянная, обита чешуею, крест деревянный, обит белым железом» (Там же. Ф. 237. Оп. 1. № 46. Л. 665). Такое же завершение имел правый придел во имя свт. Арсения Тверского. В основном пространстве храма находился 2-ярусный иконостас, в приделе — 5-ярусный. Скромнее выглядел левый придел во имя Нерукотворного образа Спасителя, где находились ветхие царские двери и единственный местный образ «Царь царем», бóльшая часть придела была занята ризницей.

В кон. XVII–XVIII в. весь комплекс Ж. м. был перестроен в камне. В 1713–1722 гг. на средства тверичей И. Ф. Викторова и И. М. Вагина был возведен новый монументальный 5-главый с кубическим 2-светным объемом и 3-частной апсидой

Успенский собор; сохранился придел во имя свт. Арсения Тверского. Небольшие барабаны глав были гранеными, боковые главы заметно приближены к центральной. Редкой особенностью внутренней структуры были 2 круглых белокаменных столпа, на к-рые опирались своды и центральный барабан. Т. о., храм относился к уже выходившему в то время из моды типу столпных соборов, построенных в традициях допетровского зодчества.

В 1745 г. на сев. стороне Успенского собора на средства казны была пристроена каменная палатка (в память посещения Ж. м. имп. Елизаветой Петровной 11 янв. 1745), где впосл. находилась ризница. В 1780 г. основной объем собора был расписан, устроен резной позолоченный иконостас с новыми иконами (кроме местного ряда); в 1869 г. роспись,



Успенский собор.
1713–1722 гг. Фотография.
Нач. XX в. (ГПИБ)

иконостасы и сень над мощами свт. Арсения были обновлены, затем еще раз были реставрированы в 1898–1899 гг. Придел с престолом во имя первоуч. Стефана располагался в ризнице с 1899 г.

Следующим после собора каменным сооружением Ж. м. была **ц. во имя преподобных Антония и Феодосия Киево-Печерских**, построенная на месте одноименной трапезной деревянной церкви, к-рая упоминалась еще при основании мон-ря в 1394 г. В нач. XVII в., после разрушения собора, она была, по-видимому, временно переосвящена в честь Успения и выполняла роль главного храма монастыря. В писцовой книге 1627–1628 гг. вновь значится деревянный храм «клецки» во имя преподобных Антония и Феодосия. К 1685 г. в мон-ре уже была возведена новая одноименная деревянная шатровая церковь. Каменная одноглавая теплая церковь с трапезной

на подклете построена между 1685 и 1702 гг. в юж. части мон-ря, вдоль берега р. Тьмака. К 1764 г. над трапезной находилась глава, крытая черепицей. К храму примыкала каменная паперть с лестницей, под папертью устроены ворота. Помещения под трапезной использовались под квасоварню и кладовые, во 2-й пол. XVIII в. — под поварню, «другую хлебодарную палату» и погреб. К храму были пристроены братские кельи. В церкви находился 2-ярусный иконостас, мн. иконы которого к 1702 г. обветшали. В отремонтированной летом 1838 г. церкви поставили новый резной позолоченный иконостас с местными иконами греч. письма; очевидно, именно он и упоминается в ведомостях мон-ря нач. XX в.

В 1700–1709 гг. на средства инспектора И. Ф. Викторова с вост., зап. и сев. сторон обители была выстроена каменная ограда, заменившая «столбы забором» и деревянные св. ворота.

Ограда имела угловые полукруглые башни и крытую галерею, св. ворота в юго-вост. углу ограды были украшены предстоящими фигурами ангелов с крестами. На средства того же вкладчика на св. воротах была выстроена и 12 сент. 1709 г. освящена Тверским еп. Каллистом (Поборским) одноглавая ц. во имя св. Алексия, человека Божия. Церковное предание XIX в. ошибочно связывало возведение этого храма с именем имп. Петра I. Крупная постройка была одним из первых храмов типа восьмерик на четверике на Тверской земле и редким примером надвратного храма этого типа. Фасады имели богатый белокаменный декор нарышкинского стиля. К церкви примыкали 2-этажные палаты (3 комнаты с сенями наверху, кладовая внизу), выстроенные, по преданию, для царевича Алексея Петровича, к-рый мог проживать в них лишь короткое время, фактически находясь под арестом весной 1718 г., после принудительного возвращения из-за границы. Первоначальное убранство и богослужебные предметы храма бы-



ли приобретены также на средства вкладчика Викторова. В 1849 г. стены храма расписали фресками. К нач. XX в. в храме находились 4-ярусный резной позолоченный иконостас, справа от царских врат местный образ Спасителя с предстоящими свт. Арсением и св. блгв. кн. Михаилом Тверским, слева — местный Киево-Печерский образ Божией Матери, а также чтимая икона св. Алексия, человека Божия, «греческого письма» в серебряной ризе (вклад 1843 г. вдовы действительного статского советника А. М. Полторацкого, погребенного в Ж. м.). К 1917 г. в Алексиевском храме размещалась б-ка, в нижнем этаже — келья.

По описаниям 1685 и 1702 гг., в Ж. м. находилась деревянная «рублена осмерик» шатровая колокольня с 8 колоколами. Не позднее 1713 г. между Алексиевской ц. и Успенским собором на средства вкладчика Викторова была возведена каменная шатровая колокольня. Внутри колокольни находились часы «железные русские». В июле—авг. 1803 г. сгнившая тесовая крыша колокольни была заменена на железную, в 1897 г. колокольня еще раз ремонтировалась. В 1833—1834 гг. в линии вост. ограды (между палатами царевича Алексея и настоятельскими кельями) были сооружены новые св. ворота в стиле ампир, на месте которых в 1912—1914 гг. по проекту архит. А. П. Фёдорова была построена надвратная колокольня. Все 3 яруса колокольни (проездной и 2 яруса звона) были кубическими: нижний — со слегка пирамидальными очертаниями, верхний — со срезанными углами; колокольня завершалась небольшой маковичной главой. Интересными деталями сохранившегося до наших дней нижнего яруса являются полукруглый выступ с юга, напоминающий апсиду, а также аркатурно-колончатый пояс под карнизом. С этого времени старая колокольня не использовалась, но сохранялась как памятник архитектуры.

Из келейных и хозяйственных построек в 1685 г. в Ж. м. находились деревянные кельи, архимандричья, казенная, гостиная, 5 братских келий, келья дячков, хлебня, конюшенный двор с избой; рядом с обителью — скотный двор с избой, дворы дячка и стряпчего. В 1-й пол. XVIII в. с востока в линию с трапезной ц. во имя преподобных

Антония и Феодосия были построены каменные настоятельские покои, в кон. XVIII в. с запада возвели братский корпус в скромных классицистических формах (сохр.). Вместе с церковью эти сооружения образовывали сплошной фасад Ж. м. со стороны Тьмаки. По ведомости 1917 г., за оградой Ж. м. находились гостиный двор, 6 домов, скотный двор, бани, сараи, погреба, мельничная изба.

Документов о **материальном положении** Ж. м. в XIV—XV вв. не сохранилось. Вероятно, в монастырь поступали денежные, натуральные, а возможно, и земельные вклады. К сер. XVI в. Ж. м. располагал не-



нику, включая и архимандрита, выплачивалось единое фиксированное денежное и хлебное содержание в размерах «без чего по самой нужде быть не возможно». В период частичной секуляризации земельных владений в 1705—1720 гг., вероятно, в связи с незначительностью получаемых доходов право их сбора вновь было передано обители. На 1744 г. за мон-рем числилось 534 крестьянина. Владельческие права Ж. м. на вотчины были подтверждены в жалованной грамоте имп. Елизаветы Петровны от 5 дек. 1744 г. Документ был написан на пергаменте и украшен рисунками, листы переложены «темнолазоревой камкой», переплет также обложен камкой «с разными полосами и по

*Братский корпус,
ц. во имя преподобных
Антония и Феодосия
Киево-Печерских,
настоятельские покои.
Фотография. Нач. XX в.
(ГПИБ)*

значительными владениями в Тверском у. Самое крупное находилось в непосредственной близости от мон-ря, в вол. Суземье, состояло из села, 3 селищ, погоста с деревнями и починками. В вол. Воловичи Ж. м. владел сельцом, 22 деревнями, 2 починками. Происхождение обеих вотчин неизвестно. В вол. Кава на средства тверских владык для Ж. м. было куплено 3 деревни. Обстоятельства поступления в обитель с. Тредубье с пустошами Старицкого у. также не установлены.

Сохранился подлинник жалованной грамоты царя Михаила Феодоровича 1623 г. на все монастырские вотчины, выданной Ж. м. в связи с гибелью архива в *Смутное время* (РГАДА. Ф. 248). Согласно переписным книгам 2-й пол. XVII в., за монастырем числилось в 1653—1661 гг. 40 дворов, в 1678 г. — 47 дворов, в 1700 г. — 52 двора. В Тверском кремле мон-рю принадлежало подворье.

В период секуляризационных реформ царя Петра I в 1701—1705 гг. земельные владения обители не были конфискованы, однако все доходы с них стали поступать в Монастырский приказ. С 30 дек. 1701 г. вместо этих денег каждому насель-

ней белые травы с корнями, скреплены шелково-серебряными шнурами, красновосковая печать заключена в серебряный корпус (ГА Тверской обл. Ф. 192. Оп. 1. № 4). По данным офицерской описи 1764 г., в 1-й пол. XVIII в. монахи не получали ни хлебного, ни денежного жалованья, довольствуясь общей трапезой и небольшими денежными выплатами, складывавшимися в результате раздела доходов от треб и кружечного сбора. Слуги получали по 1 р. и по 6 четв. хлеба в год. Проживавшим в мон-ре отставным офицерам и солдатам (5 чел.) полагалось в год 44 р. 30 коп., 15 четв. муки, 7, 5 четв. круп.

В 1-й пол. XIX в. штатная выплата Ж. м. составляла 701 р. 39 к. серебром. В нач. XX в. на содержание настоятеля, братии и штатных служителей ежегодно из Тверского уездного казначейства отпускалось 1192 р. 19 к. Сведения о получении мон-рем дохода в виде процентов с капитала впервые зафиксированы в билете Московской сохранной казны, оформленном в 1800 г. дочерью подполковника Н. И. Шишковой, к-рая положила в казну 500 р. ассигнациями с условием выплаты Ж. м. 25 р. ежегодно. На 1917 г. неокладные доходы составили 5129 р. 72 к., проценты по ценным бумагам 3364 р.



87 к. Во владениях Ж. м. числились в окрестностях обители 55 дес. 692 саж. земли, переданной Коллегией экономии в 1776 г.: в т. ч. 27 дес. 740 саж. пашенной, 12 дес. 522 саж. сенокосной, 980 саж. огородной земли, 7 дес. 1550 саж. дровяного леса, 3 дес. 1020 саж. на р. Тьмака, «под ручьем безымянным и прудами». Сам монастырь занимал 1 дес. 1520 саж., гостиница и конюшенный двор — 1 дес. 840 саж. Мон-рю также принадлежали: с 1797 г.— Липенское оз. при с. Астраганец с 17 дес. 731 саж. земли; пустоши Туколово (30 дес. 1288 саж.), Красный Бор (75 дес. 1240 саж.), Дитятево (28 дес.), Черницыно (43 дес. 433 саж.), Цыбакино (14 дес. 1954 саж.), Порядино и Авдоткино (28 дес. 1680 саж.). Обитель имела мукомольную мельницу на р. Тьмака.

Особенности богослужения. По благословению патриарха Московского *Никона* и по грамоте архиеп. Тверского и Кашинского *Лаврентия* от 12 янв. 1656 г. настоятель Ж. м. архим. Арсений получил право служить «в епископской шапке», с палицей, набедренником, «ручным посохом» и «быть четвертым архимандритом» в Твери (Описание. 1908. С. 21–23).

К нач. XX в. в Ж. м. особо чтили дни преставления свт. Арсения Тверского (2 марта), празднования Нерукотворного образа Спасителя (16 авг.), памяти Успения Пресв. Богородицы (15 авг.), памяти св. Алексия, человека Божия (17 марта), преподобных Феодосия (3 мая) и Антония (10 июля) Киево-Печерских.

Единовременные крестные ходы из Твери в Ж. м. возглавлял при открытии мощей свт. Арсения в 1483 г. еп. *Вассиан (Стригин-Оболенский)*, по случаю чуда воскрешения рыбака Терентия у раки свт. Арсения в 1556 г.— еп. Акакий. В 1655 г. патриарх Никон установил ежегодный крестный ход в связи с перенесением мощей свт. Арсения из ц. во имя преподобных Антония и Феодосия в Успенский собор и положением их в раку митр. Московского свт. *Филиппа (Кольчова)*. С этого года в первый воскресный день после праздника св. апостолов Петра и Павла из всех храмов Твери в мон-рь совершалось «святое хождение» с хоругвями и крестами.

Святыни. Обретенный в 1483 г. по инициативе еп. Тверского *Вассиана* каменный гроб с нетленными моща-



Рака с мощами свт. Арсения Тверского в Успенском соборе.

Фотография. Нач. XX в. (ГПИБ)

ми свт. Арсения был поставлен в приделе Нерукотворного образа Спасителя Успенского храма. По преданию, этот гроб был выдолблен святителем. 2 марта 1654 г. патриарх Никон по пути из *Валдайской Святоозерского в честь Иверской иконы Божией Матери мон-ря* посетил Ж. м., освидетельствовал нетленные мощи святителя и благословил переоблачение их в новую мантию, схиму и омофор. В 1655 г. патриарх Никон по прошению Тверского архиеп. *Лаврентия* прислал в Ж. м. деревянную раку, в которой из *Соловецкого в честь Преображения Господня мон-ря* в Москву перевозили мощи свт. Филиппа. 2 июля 1655 г. мощи были перенесены из ц. во имя преподобных Антония и Феодосия, где они временно пребывали с 1637 г., в Успенский собор мон-ря и положены в раку, присланную патриархом Никоном. Старый каменный гроб оставался в ц. во имя преподобных Антония и Феодосия Киево-Печерских. Вторично мощи были перенесены в ц. во имя преподобных Антония и Феодосия в период строительства нового собора в 1713–1722 гг., затем возвращены в храм. В 1734 г., при архим. Мелетии, мощи были переложены в устроенную на средства тверичей новую серебряную раку (деревянная рака была передана в *Отроч в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*). В 1784 г. на средства купцов И. и М. Янковских, В. Волчанинова была устроена новая кипарисовая, покрытая позолоченным серебром рака. На раке было 8 чеканных дробниц, на к-рых изображены события из жизни и посмерт-

ные чудеса святого. 19 июля 1830 г., согласно надписи, «устроенное на святой раке серебро перезолочено» на средства тверских купцов А. М. Коныева, П. Г. Коровина и др. Сень над ракой была позолочена в 1876 г. В 1884 г. на средства генеральши Ю. В. Смирновой, исцелившейся по молитвам святителю, изготовили кипарисовую крышку на раку, обложенную серебряными позолоченными досками. На лицевой стороне крышки выполнено рельефное ростовое изображение свт. Арсения. В 1912 г. рака была реставрирована на средства анонимной петербургской благотворительницы.

Согласно описаниям, на «внутреннюю схиму», покрывавшую мощи свт. Арсения, в 1782 г. была положена «другая схима или правильное большой парамант или воздух из черного бархата», украшенный жемчугом, алмазами, изображением Нерукотворного образа Спасителя, выполненным из финифти.

При мощах находились принадлежавшие, по преданию, свт. Арсению серебряная позолоченная панагия XV в. (?), к-рая после 1922 г. хранилась в Калининском краеведческом музее (*Попов, Рындина. 1979. С. 556–557*; к 2008 местонахождение неизв.), малый омофор из белого шелка («узорчатой камки»), воздух, 4-конечный крест («вязан из золота и шелка»), найденный в гробе при открытии мощей, в стеклянном футляре — т. н. посох святителя Арсения, выполненный из красного дерева, с серебряной короной и «рогами» из слоновой кости. Согласно чеканной надписи на короне, посох «возобновлен» по благословению архиеп. Тверского *Иоасафа (Заболотского)* на средства купца 1-й гильдии К. Д. Святогорова. Рядом с ракой в киоте за стеклом хранился почитаемый чудотворный покров на гроб свт. Арсения, выполненный, согласно надписи на нем, в 1600 г. игум. *московского во имя св. Алексия, человека Божия, мон-ря* Феогнией (Огневых). К нач. XX в. во время молебнов святителю покров возлагался на молящихся.

В ц. во имя преподобных Антония и Феодосия хранился гроб из белого камня, выдолбленный, по преданию, свт. Арсением.

В Успенском храме находилась ростовая икона свт. Арсения, по преданию, написанная при открытии мощей в 1483 г. и украшенная сере-



ряной позолоченной ризой в 1701 г. В Ж. м. хранились картина «Взятие Божией Матери на небо», портрет Тверского еп. Арсения (Верещагина), переданный им в 1786 г. (см.: ГА Ярославской обл. Ф. «Коллекция рукописей». Оп. 1. Д. 298(171): Дневник Архиеп. Арсения (Верещагина). 1786–1790 гг. Л. 1).

Обители принадлежали ценные предметы утвари: серебряная чеканная «одежда» (весом 2 пуда 33 фунта) (1799) на престол Успенского храма; серебряная вызолоченная лампада у мощей свт. Арсения — вклад 1691 г. В. Г. Волкова для поминовения сродников; митры, украшенные по золотому и по серебряному глазу, жемчугом, изумрудами, кораллами, бирюзой, аметистами, гранатами (1848, 1850) и др. В 1894 г. рабочими тверской Морозовской мануфактуры были пожертвованы серебряные потир, дискос, звезда, лжица и копие.

Наиболее ценными в **книжном собрании** Ж. м. были рукопись с канонами и стихирами свт. Арсения, написанная в 1488 г. по благословию еп. Вассиана иноком Феодосием; Евангелие («в четверку», с изображением 4 евангелистов, выполненным сухими красками), к-рое пожертвовал в 1553 г. Г. Ф. Погодаев на помин родителей; сборник поучений «от святого Евангелия и от многих Божественных писаний», переписанный в 1530 г. «замышлением и строением» игум. Сергия; рукопись с Житием, 2 службами, похвальным словом и молитвой свт. Арсения, переписанная в 1665 г. в Москве; пожалованный в 1709 г. в Ж. м. сборник со службами Успению Пресв. Богородицы, свт. Арсению, святителям Петру, Алексию и Ионе Московским, свт. Иоанну Златоусту, а также с Житием, похвальным словом и молитвой свт. Арсения; сборник со службами и Житиями различных святых (1-й пол. XVIII в.). Сохранился рукописный Иерусалимский устав 1438 г. из Ж. м. (ГИМ. Синод.).

Из старопечатных книг известны 2 напрестольных Евангелия, изданные в виленской братской типографии и пожалованные в Ж. м. царем Алексеем Михайловичем; Апостол (1634), «Око Церковное» (1641), «Патерик, или Отечник, Печерский» (Киево-Печерская лавра, 1661) (к 2008 часть из них — в ТГОМ). Настоятель Ж. м. архим. Александр (Ушмарский) составил «Краткую летопись о монастыре прп. отца Саввы, иже

над Вишерою рекою жившаго, Новгородскаго чудотворца, с присовокуплением древних грамот царских и прочих, данных сему мон-рю» (СПб., 1806); настоятель Ж. м. архим. Платон (Казанский) составил «Историческое и статистическое описание Тверскаго Успенскаго Желтикова монастыря, с присовокуплением жития святаго основателя онаго, свт. Арсения, еп. Тверскаго» (1852).

Некрополь. В Успенском соборе был похоронен еп. Тверской Нил († 1521). Во время перестройки храма в сер. XVII в. его останки были перенесены в кафедральный Преображенский собор Твери. На кладбище Ж. м. похоронены Тверские архиереи: в 1567 г. — еп. *Акакий* (в схиме Александр), в 1788 г. — архиеп. Иоасаф (Заболотский), в 1831 г. — архиеп. *Амвросий (Протасов)*, в 1858 г. — архиеп. Гавриил (Розанов), а также поэт Ф. Н. *Глинка* и его супруга писательница А. П. *Глинка*.

1918–2008 гг. В 1918 г. доходы мон-ря пополнялись за счет кружечного и кошелькового сборов, продажи свечей и икон, оброчных статей, процентов с капитала и пожертвований; вместе с остатком от 1917 г. они составили 34 248 р. 13 к.; расход — 30 881 р. 5 к.; в остатке — 3367 р. 8 к. С весны 1918 до 2 февр. 1919 г. настоятелем мон-ря был архим. сщмч. *Петр (Зверев)*. К 1920 г. в Ж. м. проживали казначей сщмч. *Иннокентий (Беда)*, 9 иеромонахов, 5 иеродиакон, 5 монахов, белый свящ. Иоанн Петропавловский. В авг. 1920 г. настоятелем стал архим. Иоанн, в 1922 г. в обители вновь проживал еп. Старицкий *Петр (Зверев)*.

По постановлению Тверского горисполкома от 28 апр. и горсовета от 30 апр. 1919 г. 25 мая того же года было произведено вскрытие мощей свт. Арсения и обнаружилось, что мощи были переоблачены в 1918 г. в полное архиерейское облачение из золотой парчи, пожертвованное бывш. архиеп. Астраханским Филаретом. На шелковом подризнике была сделана надпись о переложении мощей 8 февр. 1919 г. в новый гроб управлявшим Тверской епархией еп. Серафимом (Александровым) и еп. Балахнинским Петром (Зверевым). Согласно протоколу вскрытия, большая часть мощей святителя была «покрыта мумифицированными остатками кожи и мышц». Рака и мощи были оставлены в Успенском соборе и до кон. мая 1919 г. выставлены

для поклонения верующих. Сохранилось неск. актов, подписанных тверичанами, в которых осуждалось кощунственное вскрытие мощей св. блгв. кн. Михаила Тверского и свт. Арсения. Местонахождение мощей к 2008 г. неизвестно.

В 1922 г. из храмов и ризницы мон-ря производилось изъятие церковных ценностей. Весной 1923 г. Ж. м. был закрыт, к лету того же года в нем зарегистрирована трудовая артель. К 1929 г. в Ж. м. размещался также детский дом. Решением Тверского губисполкома от 10 июня 1929 г. были закрыты Успенский и Алексиевский храмы, использовавшиеся в посл. под зернохранилище; церковное имущество конфисковано и расхищено. Кладбище было разорено, надгробные памятники растащены, некоторые захоронения осквернены. В 1930 г. были уничтожены т. н. палаты царевича Алексея, старая колокольня, разобраны на кирпичи 2 верхних яруса колокольни 1914 г. В марте 1931 г. местные власти получили разрешение Главнауки на разборку Алексиевской ц. До нач. войны 1941 г. на территории монастыря располагались авиамастерские, в соборе — магазин. В окт. 1941 г., при отступлении Красной Армии из Калинина (Твери), мон-рь пострадал, были разобраны или взорваны Успенский собор, ц. во имя преподобных Антония и Феодосия, настоятельский корпус, ограда. В 1945 г. Ж. м. был снят с сохранности, на территории обители устроен склад ГСМ военной части.

К 2008 г. сохранились остатки 2-этажного братского корпуса и нижний ярус надвратной колокольни 1914 г. с аркой св. ворот. Областной комитет по охране историко-культурного наследия оформляет документы на охрану территории и сохранившихся построек обители. Арх.: РГАДА. Ф. 237. Оп. 1. № 46; Ф. 1209. Оп. 1. № 467. Л. 69 об. — 70 об.; № 469. Л. 2 об. — 3 об.; 873. № 123–135 об.; ГА Тверской обл. Ф. 192: Желтиков мон-рь; Ф. 466. Оп. 1. Д. 86824; *Цукерман В.* Сб. сведений о постройке различных зданий и сооружений в гор. Калинине (Твери). Калинин, 1976. Ч. 1: Дооктябрьский период. Л. 28, 53 // ГА Тверской обл. Ист.: Следственное дело Патриарха Тихона. М., 2000. С. 530–534; *Павел Алеттский.* Путешествие. 2005. С. 469.

Лит.: *Платон (Казанский), архим.* Ист. и стат. описание Тверского Успенского Желтикова мон-ря. Тверь, 1852; *Жизневский А. К.* Поход вел. государя свят. Никона, Патриарха Московского... в Тверь, Вязьму и Иверский мон-рь. Тверь, 1889; *Шереметев С. Д.* Желтиковский мон-рь в Твери. М., 1899;



Тверской епархиальный стат. сб. / Изд.: И. Добровольский. Тверь, 1901. С. 603; Описание 2-кл. Тверского Успенского Желтиков-ва мон-ря. Тверь, 1908; *Ворошич Н. Н.* Зодчество Сев.-Вост. Руси XII–XV вв. М., 1962. Т. 2. С. 397–398; *Водарский Я. Е.* Церк. организации и их крепостные крестьяне во 2-й пол. XVII — нач. XVIII в. // Ист. география России XII — нач. XX в.: Сб. ст. М., 1975. С. 92; *Попов Г. В., Рындин А. В.* Живопись и прикладное искусство Твери XIV–XVI вв. М., 1979. С. 97, 556–557; Памятники архитектуры Тверской обл.: Кат. Тверь, 2000. Кн. 1: Тверь. С. 234–235; СПАМИР: Тверская обл. М., 2002. Ч. 1. С. 17, 40, 162, 548–552; *Гадалова Г. С., Перелеская Е. В., Цветкова Т. В.* Кириллические издания в хранилищах Тверской земли: (XVI в. — 1725 г.). Кат. Тверь, 2002. С. 109, 122–123, 129–130, 213; *Роттериль Б. Н.* Исчезнувшая святыня Желтиков Успенский мон-рь // Тверские ЕВ. 2003. № 8. С. 29–35.

А. В. Маушафаров

ЖИБЕР Эрнест Иванович (25.12.1823, Париж — 4.02.1909, С.-Петербург), архит., общественный деятель. Сын католика, профессора Парижского ун-та. Когда Ж. было 10 лет, семья переехала в С.-Петербург. В 1842 г. он поступил в имп. АХ, занимался в классе К. П. Брюллова; с 1846 г. неклассный художник, в 1849 г. был удостоен 1-й золотой медали за «Проект биржи» и получил звание художника 1-й степени. С 1850 г. состоял старшим помощником архит. Р. И. Кузьмина, перестраивавшего дворец и возводившего собор ап. Павла в Гатчине. 13 сент. 1850 г. удостоен звания академика архитектуры (за проект одного из зданий Медико-хирургической академии), в 1859 г. — профессора архитектуры, в 1897 г. — почетного члена имп. АХ. Особое внимание Ж. уделял гос. службе: с 1852 г. состоял в Департаменте рассмотрения проектов и смет Главного управления путей сообщения и публичных зданий, с 1865 г. — в Техническо-строительном комитете при МВД (в 1887–1901 его председатель). Ж. был одним из разработчиков инструкции о порядке составления и утверждения планов городов (1870), сохранявшей силу до 1917 г. В 1860–1887 гг. архитектор по ведомству придворной Его Имп. Величества конторы (с 1882 — Главного дворцового управления). Одновременно с 1879 г. был главным архитектором при IV отд-нии Собственной канцелярии (с 1880 — Собственной канцелярии по учреждениям имп. Марии Феодоровны). С 1873 г. он исполнял обязанности архитектора Техническо-инспекторского комитета (с 1884 — Технический отдел департамента) шоссежных

и водяных сообщений. Ж. являлся членом, затем почетным членом Ученого комитета Мин-ва народного просвещения, выполнял работы для Мин-ва юстиции и финансов.

В 1858–1903 гг. Ж. преподавал



*Воскресенский кафедральный собор в Самаре. 1869–1894 гг.
Архит. Э. И. Жибер.
Фотография. Нач. XX в.*

в Строительном уч-ще. С 1882 г., после его преобразования в Ин-т гражданских инженеров, проф. Ж. вошел в число членов совета учебного заведения, с 1899 г. почетный член Об-ва гражданских инженеров, с 1900 г. заслуженный профессор. 8 февр. 1897 г. удостоен звания почетного члена имп. АХ. Ж. занимался вопросами профессиональных объединений рус. зодчих. Был одним из учредителей, затем председателем (1893–1903) и почетным членом С.-Петербургского имп. об-ва архитекторов, председателем I съезда рус. зодчих (1892). «Мастер кропотливой, напряженной и незаметной для большинства» техническо-адм. работы, занятый общественной и преподавательской деятельностью, Ж., несмотря на длительный период творческой деятельности, оставил немного построек, которые вошли в «золотой фонд» рус. архитектуры периода историзма, притом что они отличаются функциональным и стильным разнообразием. Большинство проектов Ж. выполнено в визант., романском и рус. стилях. Возможно, что подобные предпочтения сформировались под влиянием его наставника — Р. И. Кузьмина, автора значимых сооружений как в рус. (соборы ап. Павла в Гатчине, св. Александра Невского в Париже), так и в визант. (греч. ц. вмч. Димитрия

Солунского в С.-Петербурге) стиле.

Работу в области церковной архитектуры Ж. начал с создания проектов перестройки комплекса сооружений оборонной башни 2-й пол. XVI в. в г. Старокопонинове (совр. Хмельницкая обл., Украина, 1852) под церковь с колокольней, а также проект церкви в Новгородской губ. (1852–1853). Первая крупная работа — церковь в рус. стиле в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» на кладбище Воскресенского Новодевичьего монастыря в С.-Петербурге была построена в 1855–1856 гг. (разрушена, вероятно, в 1930) по заказу и на средства А. К. Карамзиной в качестве усыпальницы ее мужа А. Н. Карамзина, погибшего в сражении с турками. Церковь-усыпальница имела план в виде «лат. креста»: к увенчанному призматическим шатром основному объему с мощными боковыми ризалитами примыкали граненая алтарная апсида и удлиненная трапезная, пристроенная по просьбе игум. Феофании (Готовцевой) для того, чтобы в ней могли отпевать и др. погребаемых на монастырском кладбище. Высокий сомкнутый свод шатра, прорезанный окнами-слухами, придавал выразительность открытому бесстолпному пространству интерьера. Вероятно, по проекту Ж. (1852–1853) была построена ц. во имя свт. Николая (1855–1857) в имении сенатора А. Ф. Веймарна Ястребино (совр. Волосовский р-н Ленинградской обл.). Архитектура храма с его массивным основным объемом, который венчала луковичная глава на барабане, трапезной и притвором с шатровой колокольней соответствует одному из наиболее распространенных образцовых проектов К. А. Тона (церковь в имении Д. Н. Синявина). Скорее всего Ж. был архитектором 5-главой с шатровой колокольней Покровской ц. в Самаре, выстроенной в русско-визант. стиле (проект 1857, окончена в 1861, в наст. время кафедральный собор) с богато декорированным резным иконостасом. По образцу Покровской ц. в Самаре была впол. сооружена ц. во имя св. прор. Илии (1886–1889, не сохр.) В том же духе в 1864 г. Ж. (совместно с архитектором В. Г. Шаламовым) переработал и завершил неоконченный проект К. К. Рахау по возведению кафедрального Преображенского собора для Житомира (5-шатровый 3-неф-



ный собор с 4-ярусной колокольней). Ж. приписывается университетская часовня в Томске, «над святым ключом» (1885). Наряду с Д. И. Гриммом Ж. выступил наиболее активным апологетом византийского стиля, формы которого разрабатывались под его рук. в Ин-те гражданских инженеров. Самой значительной постройкой Ж. стал Воскресенский (Христа Спасителя) собор в Самаре (1869–1894, разрушен в нач. 30-х гг. XX в.).

После учреждения Самарской епархии и получения городом губ. статуса (1850–1851) необходимо было возвести монументальный кафедральный собор. В 1853 г. было решено начать строительство, однако помешала нехватка средств. Спасение имп. Александра II от покушения на его жизнь 4 апр. 1866 г. подвигло местные власти ходатайствовать о сооружении храма. Первоначально предполагалось построить собор по образцу Александро-Невского собора в Вятке (ныне Киров, архит. А. Л. Витберг), но горожан не устроил размер храма, а новый вариант в С.-Петербурге признали неудовлетворительным с художественной стороны; проект храма Ж. на 2,5 тыс. чел. был утвержден Государем в 1869 г. 25 мая того же года (в годовщину покушения на императора в Париже в 1867) еп. Самарский и Ставропольский Герасим (Добросердов) заложил храм. Имп. Александр II лично участвовал в освящении места под постройку (1866) и закладке камня в стену храма (1871). Строительством руководили Е. Н. Шихобалов (до 1888), затем А. Н. Шихобалов, с 1890 г. — А. А. Щербачёв; Ж. приезжал на стройку в 1885 и 1889 гг. К 1886 г. была возведена колокольня, в 1887 г. водружен крест на главный купол. В 1888 г. Ж. составил 2 варианта плана внутренней отделки, один из которых «в чисто византийском стиле» (без лепных украшений, фактически — в рус. стиле XVII в.) был утвержден Самарской думой. Нижний храм был освящен во имя свт. Алексия, митр. Московского, покровителя Самары 7 янв. 1892 г., к годовщине кончины еп. Серафима (Протопопова), погребенного в крипте. 28–30 авг. 1894 г. состоялось освящение еп. Гурием (Буртасовским) 3 верхних престолов в честь Воскресения Христова, во имя св. Александра Невского и святых, память которых отмечается 4 апр.

Как и в образцовом проекте сельской церкви для Подольской губ. (1869), кафедральный собор в Самаре приобрел черты визант., рус. и романские, что явилось новшеством для того времени. Основной объем храма был октагональным, с двускатными завершениями фасадов в романском стиле. В центре возвышался высокий «византийский» барабан с рус. шлемовидным куполом, меньшие барабаны были поставлены над скругленными в плане компартиментами между рукавами креста. 5-ярусная колокольня (79 м), значительно превосходившая храм по высоте, примыкала непосредственно к основному объему; отсутствие традиционной трапезной придавало облику собора необходимую цельность. Постройка представляла собой сочетание 4-столпного храма и характерного для визант. архитектуры октагона: купол покоился на 8 опорах, образованных «расчленением» каждого из 4 пилонов высокими узкими арками. Основной объем в половину его высоты окружала крытая галерея-гульбище (Ж. был одним из первых рус. зодчих XIX в., вновь применивших подобный прием в церковном строительстве), которую венчали 7 малых главков, усиливших впечатление ступенчатого характера силуэта. К рус. элементам декора можно отнести шипцы, колонки с муфтами, заимствования из народного деревянного зодчества в отделке карнизов, к «романо-византийским» — сдвоенные и строенные полуциркульные окна, аркатурно-колончатые пояса, ползучие арочки.

Возможно, не без участия Ж., черты визант. стиля приобрел в процессе строительства Казанский собор в Иркутске: Ж. консультировал архит. барона Г. В. Розена, занимавшегося доработкой первоначального проекта в 1885–1887 гг.

Ж. был автором целого ряда светских построек. При участии К. Я. Маевского он составил проект и фактически руководил возведением комплекса 9 зданий Экспедиции заготовления гос. бумаг Мин-ва финансов в столице. Производственные, служебные корпуса и казармы для рабочих (набережная р. Фонтанки, 144, Рижский пр., 5–7; 1857–1863) декорированы в стилистике Ренессанса и романской архитектуры. В 1865–1867 гг. для цесаревича он перестроил интерьеры в вост. крыле Аничкова дворца, заново

отделал в «романо-византийском» стиле дворцовую Александро-Невскую ц. (перестроена, интерьеры утрачены). В 1874–1875 гг. Ж. составил проект павильона в Шлисельбурге (не сохр.). В 1875–1877 гг. по проекту Ж. был построен приют М. М. Молчанова для беднейших детей с ц. сщмч. Мефодия Патарского (Суворовский проспект, 32, не сохр.). В 1881–1882 гг. по его проекту построен комплекс зданий Химической лаборатории в С.-Петербурге (Измайловский проспект, 27), в 1898–1901 гг. — комплекс зданий приюта-лечебницы Е. А. Евреиновой для хронически больных детей (Новороссийская ул., 1 — Б. Сампони-евский проспект, 107).

Современники характеризовали Ж. как всегда бодрого, готового помочь, доступного, корректного и приветливого человека, отличавшегося «щепетильной аккуратностью, деловитостью, честным служением и редкой работоспособностью». Ж. был удостоен высших наград империи, включая орден св. Александра Невского с бриллиантами (1896), имел чин тайного советника.

Ж. похоронили 7 февр. 1909 г. рядом с супругой в С.-Петербурге на Смоленском лютеран. кладбище; могила сохранилась.

Ист.: РГИА. Ф. 789. Оп. 14 — «Ж». Д. 6; ЦГИА СПб. Ф. 184. Оп. 2. Д. 1039; РНБ ОР. Ф. 709 (Собко). № 865. Л. 5–7.

Лит.: Визант. зодчество // Зодчий. 1883. № 2. С. 39–40; *Перцов А. Н.* Кафедральный собор в Самаре // Неделя строителя. 1889. № 49/50. С. 372–375; Труды I съезда рус. зодчих. СПб., 1894; *Алабин П. В.* Во имя Христа Спасителя кафедр. соборный храм в г. Самаре. Самара, 1894; [50-летие архит.-худож. деятельности Э. И. Жибер] // Неделя строителя. 1898. № 47. С. 277–278; Э. И. Жибер // Строитель. 1898. № 22. Стб. 896–898; 50 лет деятельности профессора архитектуры Э. И. Жибер // Новое время. 1898. 7 сент. № 8153. С. 4; 18 нояб. № 8164. С. 3; 23 нояб. № 8169. С. 3; 50 лет деятельности // Биржевые вед. 1898. 8 нояб. № 305. С. 3; 18 нояб. № 315. С. 2; 22 нояб. № 321. С. 2; Э. И. Жибер: (По поводу 50-летия его служебной деятельности) // Зодчий. 1902. № 30. С. 335–336; Э. И. Жибер // Строитель. 1902. № 13/18. С. 659–660; *Бернгард В. Р.* Э. И. Жибер: [Некролог] // Зодчий. 1909. № 8. С. 77–79; Э. И. Жибер: [Некролог] // Изв. Об-ва гражданских инженеров. 1909. № 2. С. 7–10; Памятники градостроительства и архитектуры Украинской ССР. К., 1985. Т. 2. С. 145; 1986. Т. 4. С. 226; Архитекторы-строители С.-Петербурга сер. XIX — нач. XX в. / Под общ. ред. Б. М. Кирикова. СПб., 1996. С. 132–133; Градостроительство России сер. XIX — нач. XX в. М., 2001. Т. 1. С. 194, 253–254, 259; Правосл. святые Самарского края. Самара, 2001; *Антонов В. В., Кобак А. В.* Святые С.-Петербурга. СПб., 2003. С. 35, 274, 292–293; *Савельев Ю. Р.*



«Византийский стиль» в архитектуре России. СПб., 2005. С. 19–20, 49–52, 90–91, 120, 240, 246; *Кишкинова Е. М.* «Византийское возрождение» в архитектуре России: сер. XIX – нач. XX в. СПб., 2006. С. 32–33, 50, 57, 110, 132–133, 142.

Свящ. Александр Берташ

«ЖИВАЯ ЖИЗНЬ», религиозно-философский ж., выходявший в Москве с 27 нояб. 1907 по 30 янв. 1908 г. раз в 2 недели. Вышло 4 номера. Редактировал и финансировал издание В. А. Рукович.

Журнал был основан В. Ф. Эрном и В. П. Свенцицким (впосл. прот.), главными идеологами и активными участниками «Христианского братства борьбы». В 1905–1907 гг. они неоднократно пытались издавать периодику и массовую лит-ру. Однако из-за радикальных идей, к-рые они пропагандировали (отделение гос-ва от Церкви и школы от Церкви, созыв Учредительного собрания, проведение забастовок и создание профсоюзов, а также выступления против частной собственности и т. п.), их журналы (в т. ч. «Век»), газеты и популярные брошюры из «Религиозно-общественной библиотеки» запрещались цензурой и конфисковывались. «Ж. ж.» стала очередным проектом «Христианского братства борьбы». Эрн и Свенцицкий рассматривали журнал как «орган критического сознания современности», открытый для самых разных мнений, к-рый пробудил бы в обществе «живую жизнь». Издатели выступали за активное участие каждого правосл. человека в политической жизни страны. В редакционной статье, опубликованной в 1-м номере «Ж. ж.», Эрн и Свенцицкий заявляли: «Настоящий момент требует не только религиозной практики, но и религиозно-умозрительного углубления» (1907. № 1). Они намеревались объединить в журнале различных представителей русской религиозно-философской мысли. С «Ж. ж.» сотрудничали С. А. Алексеев (Аскольдов), Н. А. Бердяев, И. П. Брехневичев, А. С. Глинка (Волжский) и др. Предполагалось участие свящ. К. М. Агеева, Андрея Белого, З. Н. Гиппиус, А. В. Карташёва, Е. Н. Трубецкого, Д. В. Филофова, П. А. Флоренского (впосл. свящ.) и др.

«Ж. ж.» была разделена на 2 отдела. В 1-м печатались статьи, освещающие общественно-политические и религ. проблемы, во 2-м — отзывы на книги, журналы и газеты. Эрн по-

свящал свои публикации совр. религиозным вопросам, в т. ч. связанным со старообрядчеством, социализмом. В программной ст. «Христианство и мир» (1907. № 1. С. 15–46) он, полемизируя с Д. С. Мережковским, опровергал распространенную идею о существовании непреодолимой пропасти между христианством и миром, земной жизнью, телесностью. Свенцицкий писал об общественном и религиозном значении произведений Л. Н. Толстого и Вл. С. Соловьёва. В ст. «Положительное значение Льва Толстого» (1908. № 2. С. 3–11) он называл ошибкой писателя критику христ. учения, но оправдывал его выступление против совр. ему состояния Церкви. В. В. Розанов издал небольшую статью «О русских «богоскаталях»» (1908. № 1. С. 5–8). В журнале публиковались статьи Мережковского «О воскресении» (1907. № 1. С. 3–8), А. В. Ельчанинова (впосл. свящ.) «Каноны и церковная организация» (Там же. С. 9–14), В. В. Зеньковского (впосл. прот.) «О христианском общении» (1907. № 2. С. 3–10), В. А. Никольского о средневек. рус. ересьях (Там же. С. 88–107), С. Кудрявцева «Идея диаконского служения в ее историческом освещении» (1908. № 1. С. 26–36), свящ. прав. *Алексия Мечёва* «О таинствах» (1908. № 2. С. 31–42). Издание привлекало внимание читателей к проблемам созыва церковного Собора и реорганизации жизни Правосл. Российской Церкви, к деятельности религиозно-философских об-в в С.-Петербурге и Москвы и др. В 1908 г. появилась рубрика «Религиозно-общественная хроника», в к-рой, в частности, говорилось об иоаннитах (почитателях прот. прав. *Иоанна Кронштадтского*) (1908. № 2. С. 52–53).

Распространением «Ж. ж.» занимался московский книжный магазин «Братство». Несмотря на большие скидки, предоставляемые при подписке сельским священникам, учителям и студентам, журнал продавался плохо. Переговоры о финансировании с известной меценаткой М. К. Морозовой в кон. нояб. — нач. дек. 1907 г. не увенчались успехом. После 4-го номера журнал прекратил существование из-за отсутствия средств.

Лит.: *Колеров М. А.* Издания «Христианского братства борьбы»: (1906–1908) // Новое лит. обозр. 1993. № 5. С. 299–308; *он же.* Не мир, но меч: Рус. религиозно-филос. печать от

«Проблем идеализма» до «Вех»: 1902–1909. СПб., 1996; История рус. лит-ры, XX в.: Серебряный век / Под ред. Ж. Нива и др. М., 1995; Взыскующие Града: Хроника частной жизни рус. религ. философов в письмах и дневниках / Сост., вступ. ст.: В. И. Кейдан. М., 1997; *Андреев.* Христианская периодика. № 219; *Кандыбина Е. Л.* Универсалия «Живая жизнь» в худож. сознании эпохи рубежа XIX–XX вв. // Язык, коммуникация и соц. среда: Межвуз. сб. науч. тр. Воронеж, 2001. Вып. 1.

В. Л. Семигин

«ЖИВАЯ СТАРИНА», ж. Отделения этнографии имп. Рус. географического об-ва (РГО), выходявший в 1890–1916 гг. в С.-Петербурге 4 раза в год (отдельные номера были сдвоенными). Решение об учреждении издания было принято 19 дек. 1889 г. Первым редактором журнала (1890–1905) был председатель Отд-ния этнографии РГО В. И. Ламанский, далее журнал редактировали Ф. И. Щербатский и Н. Н. Виноградов (1906–1907), Виноградов (с вып. 3 за 1907), Ламанский и А. Н. Самойлович (с вып. 2/3 за 1909), редколлегия (1911), С. Ф. Ольденбург, Э. К. Пекарский и Самойлович (1912), А. А. Шахматов и А. Д. Руднев (1913. Вып. 1/2), Н. Ф. Познанский и Пекарский (вып. 3/4), Шахматов и Пекарский (1914), Ольденбург, Пекарский и редколлегия (с 1915).

«Ж. с.» и московский ж. «Этнографическое обозрение» были известными периодическими изданиями в стране, объединявшими специалистов в области этнографии и фольклора. Здесь печатались статьи А. Н. Веселовского, В. И. Срезневского, А. И. Соболевского, В. Н. Перетца, Ольденбурга, литературоведа и фольклориста П. К. Симони, слависта П. А. Ровинского, путешественника и этнографа Г. Н. Потанина, историка лит-ры и фольклориста Л. Н. Майкова и др. Однако основной круг авторов складывался из провинциальных корреспондентов РГО.

В программной статье вып. 1 за 1890 г. журнал анонсировался как издание, «посвященное народоведению России и соплеменных ей стран», проблемам «антропологии, этнографии, исторической географии и этнологии России и соплеменных... народов» (1890. Вып. 1. С. III). Характерными для «Ж. с.» были статьи, в которых давалась этнографическая, экономическая и статистическая характеристика рус. населения определенного края: «Троищина Кадниковского уезда: Бытовой очерк»



(1892. Вып. 2. С. 106–138), «Тавреньга Вельского уезда: Этнографический очерк» (1895. Вып. 2. С. 171–198; вып. 3/4. С. 359–375) А. А. Шустикова, «Деревня Будогоща и ее предания» Перетца (1894. Вып. 1. С. 3–18), «Поездка на Алтай: Описание поездки по Змеиногорскому округу Томской губернии Тюменского округа, Семипалатинской области, в январе и феврале месяцах 1897 года» (1897. Вып. 3/4. С. 267–293), «Усть-Ницынская слобода Тюменского уезда Тобольской губернии» (1898. Вып. 2. С. 125–157; Вып. 3/4. С. 320–328) Ф. К. Зобнина, «Сольвычегодский крестьянин, его обстановка, жизнь и деятельность» Н. А. Иваницкого (1898. Вып. 1. С. 3–74), «Домашний быт крестьян Левочской волости Боровичского уезда Новгородской губернии» М. А. Синозерского (1899. Вып. 4. С. 403–435), «О быте казаков Восточного Забайкалья» К. Д. Логиновского (1902. Вып. 2. С. 182–200) и др. Печатались статьи о русских поселениях в других странах (напр., Я. И. Смирнова «Из поездки по Малой Азии: У Некрасовцев на острове Мада, на Кейшеирском озере, Гамид-абадского санджака, Конийского вилайета» (1896. Вып. 1. С. 3–31)).

«Ж. с.» знакомила читателей с традиц. культурой др. народов России: «Восточная Волянь» Н. И. Коробки (1895. Вып. 1. С. 28–45), «Очерки Белоруссии» А. К. Сержпутовского (1907. Вып. 3. С. 149–152; Вып. 4. С. 207–214; 1908. Вып. 1. С. 25–33; 1909. Вып. 1. С. 40–45), «Литовские поверья» М. Гелиса (1890. Вып. 1. С. 16–18), «О литовцах Сувалкской губ.» В. Мошкова (1902. Вып. 1. С. 119–122), «Корельская свадьба» (1894. Вып. 3/4. С. 499–511), «Погребальные обряды кореляков» (Там же. С. 511–517) и «Поездка в Корелу» (1895. Вып. 3/4. С. 279–297) Н. Ф. Лескова, «Этнологический очерк зырян» (1901. Вып. 1. С. 3–36), «Некоторые черты из исторической и психической жизни вотяков: (Историко-этнологический очерк)» (1903. Вып. 1/2. С. 172–187) К. Ф. Жакова, «Этнографические заметки о тюрках Минусинского края: (Отчет о поездке 1894 г.)» П. Островских (1895. Вып. 3/4. С. 297–348), «Нагайбаки (Крешенные татары Оренбургской губ.): Очерк» Е. А. Бектеевой (1902. Вып. 2. С. 165–181) и др. В. И. Иохельсону, оказавшемуся в Сибири в качестве политического ссыльного, принадлежит ст. «Бродячие роды тунд-

ры между реками Индигиркой и Колымой, их этнический состав, наречие, быт, брачные и иные обычаи и взаимодействие различных племенных элементов» (1900. Вып. 1/2. С. 151–193). Фундаментальный очерк С. Н. Браиловского «Тазы, или Удихэ: (Опыт этнографического исследования)» посвящен этнографии народов Дальн. Востока (1901. Вып. 2. С. 129–216; Вып. 3/4. С. 323–433).

Журнал публиковал статьи по проблемам «народного православия»: «Духовные стихи (из Новгородской губ.)» Синозерского (1895. Вып. 3/4. С. 449–452), «Несколько духовных стихов (из Смоленской губ.)» В. И. Чернышёва (1900. Вып. 3. С. 425–435), «Старые русские стихи: Песни стихарей» Н. Отто (1906. Вып. 1. С. 10–33), «Народные апокрифические сказания, записанные в Ярославской губернии» Я. Ильинского (Там же. С. 34–61). Большой корпус духовных стихов, собранных на р. Печоре, включая классические «Алексий, человек Божий», «Мучения Егория», «Никола святитель» и др., опубликовал Н. Е. Ончуков (Печорские стихи и песни — 1907. Вып. 1. С. 10–24; Вып. 2. С. 51–54; Вып. 3. С. 73–82; Вып. 4. С. 100–110).

Печатались материалы о паломниках к св. местам. Жизнь, легенды и «причитания» с просьбой о подаении нищих, пребывавших у *Киево-Печерской лавры*, описаны в очерке В. Данилова «Среди нищей братьи» (1907. Вып. 4. С. 200–206). П. А. *Флоренский* описал языческий фаллический памятник в мон-ре *Кватахеви* Тифлисской губ., воспринимаемый верующими как «могила святого» («Фаллический памятник Котахевского монастыря» (1908. Вып. 1. С. 56–58)). П. Любимов в очерке «Панихидное пение старцев: (Из поездки на богомолье в Ордынскую пустынь)» рассказал о богомольцах, приходивших 23 июня на поклонение чудотворной Владимирской иконе Божией Матери в Ордынскую пуст. в Поречском у. Смоленской губ. (Там же. Вып. 4. С. 487–489). Исследование роли калик переходящих в средние в. культуре представлено в ст. Е. В. *Аничкова* «Из прошлого каллик переходящих» (1913. Вып. 1/2. С. 185–200). Интерес читателей журнала вызвали статьи «Особая форма нищенства» Н. А. Тихомирова (1895. Вып. 1. С. 122), «Дурачки и убогие» А. А. Макаренко (1897. Вып. 1. С. 126–128), «Белорусский нищенский «Ла-

зари» С. Малевича (1904. Вып. 2. С. 109–114).

Материалы по календарной обрядности, опубликованные в «Ж. с.», отражали христ. и языческие черты мировоззрения рус. народа: «Из года в год: Описание круговорота крестьянской жизни в с. Усть-Ницынском Тюменского округа» Зобнина (1894. Вып. 1. С. 37–64), ««Иван Купайло» в селе Корытной Гайсинского уезда Подольской губернии» Ф. Рыбского (1895. Вып. 2. С. 221–222), «Крапивное заговенье» А. В. Балова (1896. Вып. 2. С. 261–262), «Ильинская пятница» Синозерского (Там же. Вып. 3/4. С. 538), «Коляда в Усть-Сыольске» С. Мельникова (1898. Вып. 3/4. С. 481–482), «Коляда во Владимирской губернии» Н. Добротворского (Там же. С. 482–485), «Некоторые поверья, песни и обряды Орловской и Калужской губерний» (1902. Вып. 2. С. 207–213) и «Егорьев день в Смоленской губернии» (1908. Вып. 2. С. 150–154) В. Н. Добровольского, «Пречиста» в Москальвиці: (О праздновании Успения Пресвятой Богородицы в Роменском уезде Полтавской губернии)» Н. Е. Макаренко (1907. Вып. 1. С. 21–26), «Народный театр и песни в г. Стародубе, Черниговской губернии» (тексты рождественских песен) П. Мезерницкого (1909. Вып. 1. С. 80–89; Вып. 4. С. 66–77) и др.

Предметом постоянного внимания авторов «Ж. с.» были поверья и легенды, в к-рых также проявлялись языческие и христ. представления народа: «Народные сказания о самоубийцах» Добровольского (1894. Вып. 2. С. 204–214), «Легенда о предсказании преподобного Геннадия» Тихомирова (1895. Вып. 1. С. 121), «Новгородская легенда об апостоле Андрее» В. Боцяновского (Там же. Вып. 2. С. 241–242), «Отчего пораженные грозой — святые: Народное поверье» Синозерского (1896. Вып. 3/4. С. 537–538), «Религиозно-народные поверья и сказанья: (Записаны в Калязинском уезде Тверской губернии)» В. Суворова (1899. Вып. 3. С. 389–397), «Почему в России умирает много детей?: (Народная легенда)» (1906. Вып. 2. С. 36–37), «Легенда пчеловодов» (1907. Вып. 3. С. 29–30) и «Умерла правда...» (Там же. Вып. 4. С. 43–44) И. С. Абрамова. Ряд небольших заметок по материалам Ярославской губ. принадлежит краеведу А. В. Балову: «О Пасхе: Народная легенда, записанная





в Пошехонском уезде Ярославской губернии» (1896. Вып. 2. С. 260–261), «Свечи и ладан в народных поверьях: Из этнографических материалов, собранных в Пошехонском уезде Ярославской губернии» (Там же. С. 262–264), «Св. Андрей Первозванный и св. Екатерина в народных русских верованиях: Историко-этнографический очерк» (1899. Вып. 4. С. 536–538) и др. Серия статей о языческих поверьях Зап. Украины была опубликована Ю. А. Яворским: «Домовик в галицко-русских верованиях» (1897. Вып. 1. С. 105–106), «Галицко-русские поверья об упырях» (Там же. С. 107–110), «Из галицко-русских народных сказаний и суеверий» (Там же. С. 110–111), «Галицко-русские поверья о дикой бабе» (Там же. Вып. 3/4. С. 439–441), «Из галицко-русских народных поверий» (1900. Вып. 4. С. 595–598). В последнем номере журнала помещен материал, собранный П. Г. Богатырёвым: «Несколько легенд Шенкурского уезда Архангельской губернии» (1916. Вып. 4. Прил. 6. С. 71–76), куда вошли тексты «Бог и Сатанал», «Святой старец и разбойник», «Адам и Ева», «Христос и апостолы», «О Пресвятой Богородице» и др.

Публиковались материалы по заговорам и народным молитвам: «Заговоры донских казаков» Майкова (1891. Вып. 3. С. 135–136), «Заговоры и поверья: От ружья» С. К. Патканова (1892. Вып. 3. С. 146–147), «Заговор для уничтожения находящихся в доме тараканов, сверчков и мокриц: (Записано в Кубанской области)» В. Водарского (1903. Вып. 4. С. 496), «Заговоры» П. Зенбицкого (1907. Вып. 1. С. 1–6), «Представители злого начала в русских заговорах» (1909. Вып. 4. С. 3–30) и «Заговоры Шенкурского уезда» (1912. Вып. 1. С. 125–136) финско-рус. ученого В. Мансикки, «Заговоры амурских казаков» М. К. Азадовского (1914. Вып. 3/4. Прил. С. 5–15). Серия народных молитв, извлеченных из рукописных сборников нач. XIX в. («Ангелу хранителю молитва», «Сон Пресвятой Богородицы», «О 12 пятницах» и др.), издана в приложении к «Ж. с.» за 1907–1909 гг. (Виноградов Н. Н. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. СПб., 1907–1909). Познанский опубликовал ст. «Сисиниева легенда-оберег и сродные ей амулеты и заговоры» (1912. Вып. 1. С. 95–116), вошедшую позднее в его кн. «Заговоры: Опыт ис-

следования происхождения и развития заговорных формул» (Пг., 1917). Богатые сведения по лечебной практике сибиряков представлены в ст. А. А. Макаренко «Материалы по народной медицине Ужорской волости Ачинского округа Енисейской губернии» (1897. Вып. 1. С. 57–100; Вып. 2. С. 230–246; Вып. 3/4. С. 381–439), а также в работе Г. С. Виноградова «Самоврачевание и скотолечение у русского старожилого населения Сибири: (Материалы по народной медицине и ветеринарии)» (1915. Вып. 4. С. 325–432).

Д. К. Зеленин опубликовал в журнале статьи «Обыденные» полотенца и обыденные храмы» (1911. Вып. 1. С. 1–20), «Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских» (Там же. Вып. 2. С. 233–246), «К вопросу о русалках: (Култ покойников, умерших неестественною смертью, у русских и у финнов)» (Там же. Вып. 3/4. С. 357–424), «Русские народные обряды со старою обувью» (1913. Вып. 1/2. С. 1–16) и др.

Еще одной темой «Ж. с.» было этнографическое описание старообрядческих толков и христ. сект. Статьи Ончукова «О расколе на низовой Печоре» (1901. Вып. 3/4. С. 434–452) и «Старина и старообрядцы: (Поездка в Поморье и Заонежье)» (1905. Вып. 3/4. С. 271–289) отражают впечатления фольклориста от поездки по Русскому Северу. Абрамов в очерке «Старообрядцы на Ветке» (1907. Вып. 3. С. 115–148) описал одежду, промыслы, говор местных старообрядцев, их уставщиков, келейниц-мастериц, привел тексты духовных стихов. Различным сектам были посвящены статьи «Олекминские скопцы: Историко-бытовой очерк» Иохельсона (1894. Вып. 2. С. 191–203; Вып. 3/4. С. 301–324), «Сектантство в Киевской губернии: баптисты и малёванцы» В. И. Ясевич-Бородаевской (1902. Вып. 1. С. 33–74), «Обряды духоборцев» В. Ольховского (1905. Вып. 3/4. С. 233–270), «Секта иеговистов» Е. В. Молоствовой (1909. Вып. 1. С. 1–21), «Стихи Ахтубинских сектантов» И. И. Солосина (1912. Вып. 1. С. 151–200), «Песни Нового Израиля» М. В. Муратова (1914. Вып. 3/4. С. 373–394) и др. В статьях Ю. Трусмана «Полуверцы Псково-Печорского края» (1890. Вып. 1. С. 31–62), «О происхождении Псково-Печорских полуверцев» (1897. Вып. 1. С. 37–47) затронута проб-

лема сложного переплетения язычества и христианства в верованиях народа сету (служба богу Пеко на Троицу, приношение лепешек изваянию свт. Николая Чудотворца и т. д.).

В «Ж. с.» существовали разделы «Библиография» (с рецензиями на книги этнографического характера), «Новости этнографической литературы», «Хроника» (отчеты о деятельности Отд-ния этнографии РГО и его региональных отделов, ОРЯС АН, Этнографического отдела Рус. музея и др. учреждений; здесь же публиковались заметки о юбилеях ученых, некрологи и т. д.), печатались приложения. Последний номер «Ж. с.» (1916. Вып. 4) вышел в свет в июле 1917 г., после чего журнал прекратил существование, как сообщила редколлегия, из-за «чрезвычайного вздорожания цен на печатание и на бумагу».

В 1994 г. Гос. республиканский центр рус. фольклора в Москве учредил ж. «Ж. с.», к-рый продолжил традиции дореволюционного периодического органа. Главным редактором стал Н. И. Толстой. После его кончины в 1996 г. редколлегию возглавил С. Ю. Неклюдов. Авторами журнала являются совр. ведущие специалисты в области традиц. культуры (Т. А. Агапкина, А. Ф. Белоусов, Т. А. Бернштам, Л. Н. Виноградова, К. Е. Корепова, А. Ф. Некрылова, С. Е. Никитина, Ю. А. Новиков, С. М. Толстая и др.). Методологические подходы нового издания во многом ориентируются на установки дореволюционного журнала.

Лит.: «Живая старина» // ЭС. Т. 11а. Кн. 22. С. 908; Указ. содержания «Живой старины» за 1890–1902 гг. // Живая старина. 1902. Вып. 3/4. С. 1–XXV; Виноградов Н. Н. Алф. указ. к «Живой старине» за 15 лет ее издания: (1890–1906). СПб., 1910; Журавлев А. Ф. Новый старый журнал: Возобновляется издание «Живой старины» // Рус. речь. 1994. № 2. С. 125–127; Азбелев С. И. [Реч. на: «Живая старина»: Журнал о рус. фольклоре и традиционной культуре. 1994. № 1] // Этногр. обозр. 1995. № 1. С. 182–184.

Т. Г. Иванова

«ЖИВА́Я ЦЕ́РКОВЬ» [ЖЦ; живоцерковники; живцы] (1922–1936), одна из основных групп обновленчества. Возникновение и деятельность ЖЦ, как и др. обновленческих орг-ций, происходили при активной поддержке ГПУ (с нояб. 1923 ОГПУ) и были связаны с антирелиг. политикой советских властей, стремившихся сначала контролировать, а затем и уничтожить правосл. Церковь



в России. Выступала с декларативными требованиями реформы Церкви и защиты сословных интересов белого духовенства, якобы ущемленного монашеским епископатом. Формально ЖЦ представляла собой отделившуюся от правосл. Церкви пресвитерианскую орг-цию, однако фактически она целиком находилась под контролем гос. органов, и связь ее с верующими была весьма незначительной.

Деятельность ЖЦ началась еще до ее организационного оформления и была связана с гонениями на Церковь весной 1922 г. в связи с начавшейся кампанией по *изъятию церковных ценностей*. 6 мая привлеченный к *Московскому процессу* против духовенства и мирян Патриарх св. *Тихон* был взят под домашний арест в своей резиденции на Троицком подворье. 9 мая в Москву прибыли члены «Петроградской группы прогрессивного духовенства» — прот. А. И. *Введенский* и священ. Е. Х. *Белков*. Вместе с приехавшим ранее В. Д. *Красницким* они установили контакты с единомышленниками — московскими священниками С. В. *Калиновским* (впосл. снял с себя сан), И. Борисовым, В. Быковым и находившимися в Москве саратовскими протоиереями Н. Русановым и С. Ледовским. Калиновский к тому времени подготовил к печати № 1 ж. «Живая Церковь». Было принято решение дать будущей орг-ции то же название.

13 мая появилось подписанное петроградскими, московскими и саратовскими священниками-обновленцами, а также пребывавшим на покое еп. Владикавказским и Моздокским *Антонином (Грановским)* воззвание «Верующим сынам Православной Церкви России» (опубл. на следующий день в центральной газ. «Известия»). В воззвании, называвшем деятельность советской власти «борьбой за благо и счастье человечества», осуждались как «контрреволюционеры» иерархи и пастыри, противодействовавшие мероприятиям по изъятию церковных ценностей, предлагался немедленный созыв Поместного Собора «для суда над виновниками церковной разрухи, для решения вопроса управления церковью и об установлении нормальных отношений между нею и советской властью».

12–18 мая ГПУ были организованы визиты к находившемуся под до-

машним арестом на Троицком подворье свт. Тихону делегаций священников-обновленцев, к-рые требовали устранения Патриарха от управления Церковью. Ввиду угрозы новых гонений на верующих Патриарх составил и передал письма о временном переходе Высшего церковного управления к Ярославскому митр. священноисп. *Агафангелу (Преображенскому)* в связи со своим привлечением к гражданскому суду. 18 мая, во время 3-го посещения свт. Тихона, священники Введенский, Белков и Калиновский (Красницкий выехал в Ярославль для встречи с митр. Агафангелом) просили о передаче им патриаршей канцелярии. Свт. Тихон на прошении написал поручение его подателям передать дела Синода митр. Агафангелу по его прибытии в Москву.

Власти, опасаясь твердой позиции митр. Агафангела по защите Церкви, воспрепятствовали его выезду из Ярославля. Пользуясь отсутствием в Москве Патриаршего Местоблюстителя, организаторы устранения Патриарха от управления Церковью истолковали резолюцию свт. Тихона как разрешение на передачу им высшей церковной власти. 19 мая Патриарх Тихон был переведен сотрудниками НКВД из Троицкого подворья в московский Донской монастырь, где содержался под домашним арестом в строгой изоляции. В тот же день в бывш. Патриаршей резиденции было официально организовано *Высшее церковное управление (ВЦУ)* во главе с еп. Антонином (Грановским). В состав ВЦУ также вошли Верненский еп. *Леонид (Скобеев)* и представители ЖЦ: Введенский, Красницкий, Калиновский и Белков и др. (в дальнейшем состав ВЦУ неоднократно менялся).

29 мая на Троицком подворье Учредительное собрание ЖЦ приняло «Основные положения группы православного духовенства и мирян «Живая Церковь» как программный документ, содержащий положения об изменении мн. сторон церковной жизни. Целями ЖЦ провозглашались: «а) пересмотр действующих законов о церковном управлении с целью выяснения, какие из них аннулированы самой жизнью и даже вредны для церкви; б) пересмотр церковной догматики с целью выделения тех особенностей, которые были внесены в нее бывшим в России строем; в) пересмотр церковной ли-

тургии с целью выяснения и устранения тех наслоений, которые внесены в православное богослужение пережитым периодом союза Церкви и государства, и обеспечение свободы пастырского творчества в области богослужения, без нарушения совершительных обрядов таинств; г) пересмотр положения о приходе в связи с современными условиями церковной жизни; д) пересмотр церковной этики и разработка учения о христианской общественной жизни применительно к социальным задачам, выдвигаемым переживаемым временем; е) вообще — пересмотр и изменение всех сторон жизни церковной, какие повелительно требуются современной жизнью» (Живая Церковь. 1922. № 3. С. 11–12).

На этом собрании были избраны Центральный комитет (ЦК) ЖЦ, а также президиум во главе с Красницким. Было определено, что в губернских и уездных городах должны быть образованы отделения ЖЦ, объединявшие не менее 3 чел. Создание групп живоцерковников на местах происходило при прямой поддержке органов власти, и прежде всего ГПУ. Печатным органом ЖЦ и ВЦУ являлся ж. «Живая Церковь» (№ 1 вышел в 1-й пол. мая 1922; всего было выпущено 11 номеров (8 книжек, 3 номера были сдвоенными), последний вышел 1 февр. 1923). Распространением журнала занимались, не афишируя своего участия, органы власти на местах. В ряде случаев издавались особые директивные распоряжения о распространении журнала (см., напр.: *Каиль М. В.* Власть и правосл. верующие в рос. провинции нач. 1920-х гг. Смоленск, 2008. С. 199).

Претендуя на руководящую роль в обновленчестве, ЖЦ придавала большое значение созданию собственного епископата. 3 июня 1922 г. «для обеспечения родника епископской благодати» примкнувшие к обновленчеству епископы Антонин (Грановский) и Леонид (Скобеев) «рукоположили» настоятеля московской ц. Воскресения в Барашах прот. Иоанна Чанцева во епископа Бронницкого, постриженного в монашество с именем Иоанникий. 11 июня был «хиротонисан во епископа без принятия монашества» настоятель петроградского Матфиевского собора вдвойный прот. Иоанн Альбинский. Впоследствии живоцерковниками был совершен еще



ряд «хиротоний», в т. ч. были поставлены во «епископы» священнослужители, состоявшие в браке. Довольно значительный по численности состав ЖЦ вызывал крайне негативные оценки даже у ее организаторов. В сводках ГПУ подчеркивалось, что «контингент вербованных» в обновленчество «состоит из большого количества пьяниц, обиженных и недовольных князьями церкви... среди них последний сброд, не имеющий авторитета среди верующей массы» («Совершенно секретно»: Лубянка — Сталину о положении в стране. М., 2001. Т. 1. Ч. 1. С. 217).

Лето 1922 г. было временем наибольшего усиления ЖЦ. Обманом и угрозами ее представители добились захвата власти в православных епархиях, требуя признания обновленческого ВЦУ высшей церковной властью. В случае если живоцерковники встречали отпор со стороны правящих архиереев, те подвергались репрессиям со стороны советских властей. 18 июня Патриарший Местоблюститель Ярославский митр. Агафангел (Преображенский) составил послание, в котором призвал не подчиняться обновленческому ВЦУ, правящим архиереям было рекомендовано до восстановления высшей церковной власти самостоятельно управлять епархиями, сообразуясь с каноном и архиерейской присягой. К авг. 1922 г. из 97 правящих архиереев 37 признали платформу ЖЦ, 36 высказались против обновленческой орг-ции, 24 не определили своего отношения к происходившему.

3 авг. 1922 г. на частном совещании была открыта работа «Всероссийского съезда белого духовенства и мирян «Живая Церковь», 6–17 авг. проходили «деловые заседания». В бывш. здании Московской ДС (в то время 3-й Дом Советов) заседали 190 делегатов (из них 150 имели решающий голос), представлявших 24 епархии. На съезде также присутствовали представители Александрийского и К-польского Патриархов в России. Председателем съезда был избран Красницкий. Однако, согласно сведениям ОГПУ, среди участников съезда возникли серьезные разногласия. В отношении планов переустройства церковной жизни часть делегатов (особенно из Москвы) стояла на более умеренных позициях и считала членов группы Красницкого слишком

«левыми» (Политбюро и Церковь. Кн. 1. С. 316).

Съезд принял резолюции о закрытии городских муж. и жен. мон-рей и превращении их в приходские храмы. Сельские мон-ри преобразовывались в трудовые братства «применительно к нормальному уставу сельскохозяйственных коммун», во врачебные пункты, дома призрения для инвалидов войны и труда, престарелого духовенства «и прочих граждан республики». Была принята резолюция о том, что на предстоящем обновленческом соборе ЖЦ должна настаивать на снятии сана с Патриарха Тихона. ВЦУ было предложено немедленно издать постановление о прекращении возношения имени свт. Тихона за богослужением. Съезд потребовал от центральных и местных обновленческих органов применения самых решительных мер к «контрреволюционно настроенному духовенству» — «вплоть до увольнения от должностей и высылки из пределов епархии (особенно архиереев)». Обновленческим епархиальным управлениям было предписано распустить приходские советы, настроенные против обновленцев, а на места настоятелей муж. и жен. монастырей назначить лиц из белого духовенства — членов ЖЦ (Живая Церковь. № 8/9. С. 8). ВЦУ было предложено начать рукоположение белого епископата, не дожидаясь грядущего Поместного Собора. Съезд Ж. ц. постановил «приостановить» исполнение ряда решений *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* (напр., Приходского устава).

Бурную дискуссию на съезде вызвало обсуждение вопроса о церковных денежных средствах, особенно в связи с предложениями части делегатов ввести единую епархиальную кассу. В принятой резолюции признавалась необходимость передать все «кружечные, кошелевочные, свечные и другие сборы» в непосредственное распоряжение ВЦУ, где ЖЦ занимала тогда господствующее положение. Делегаты съезда обратились к советским властям с просьбой передать ЖЦ значительную часть финансовых средств, получаемых от существовавших свечных заводов, имущества закрывавшихся храмов, доходов от бывш. мон-рей и часовен. Для «воспитания верующих» предлагалось взимать с них в пользу ЖЦ постоянный налог. Съезд вы-

разил пожелание о снятии церковного отлучения с Л. Н. Толстого. 16 авг. с разрешения советских властей в Успенском соборе Московского Кремля живоцерковниками был отслужен благодарственный молебен, после чего Красницкому поднесли титул протопресвитера. 17 авг. делегация съезда во главе с Красницким была принята председателем ВЦИК М. И. Калининым.

Программные установки съезда ЖЦ вызвали возмущение среди вовлеченных в обновленчество епископата, клира и мирян. С решительным протестом против постановления съезда ЖЦ, принятых вместо основных требований церковной дисциплины, выступил признававший в то время ВЦУ Владимирский митр. *Сергий (Страгородский)*; (впосл. Патриарх Московский и всея Руси). Несогласие с доктриной ЖЦ высказали и примкнувшие к обновленчеству архиепископы *Евдоким (Мещерский)* и *Вениамин (Муратовский)*.

Резко критиковал живоцерковников их недавний союзник — глава ВЦУ еп. Антонин (Грановский), который покинул съезд ЖЦ после 1-го заседания. 24 авг. еп. Антонин встал во главе созданной им альтернативной ЖЦ обновленческой группировки «Союз церковного возрождения» (СЦВ). В сент. 1922 г. о разрыве с ЖЦ и переходе к СЦВ заявило обновленческое духовенство 12 епархий. Против Красницкого выступила даже петроградская орг-ция во главе с Введенским, Боярским и Белковым. Они поддержали еп. Антонина, а впосл. создали собственную обновленческую группировку «Союз общин древлеапостольской церкви» (СОДАЦ). Раскол произошел и в ЦК ЖЦ, где образовалось т. н. левое крыло во главе с А. Новиковым, вскоре исключенным из состава ЦК.

Причинами отделения различных групп от ЖЦ была борьба за власть в ВЦУ между лидерами обновленцев и серьезные разногласия между ними по «тактическим вопросам». Важную роль играла и позиция советских гос. органов, к-рые не хотели излишнего укрепления обновленческого движения и готовились перейти к открытой антирелиг. политике. Тем не менее власти не желали и преждевременного ослабления обновленчества, по-прежнему отводя ему роль важного оружия против правосл. Церкви, особенно в связи с подготовкой направлен-



ного против Патриарха Тихона обновленческого «Поместного собора». При этом гос. органы уже не рассматривали ЖЦ как приоритетную для них обновленческую структуру. После того как в кон. сент. 1922 г. ГПУ отказало лидеру ЖЦ в просьбе принять репрессивные меры против вышедшего из ВЦУ еп. Антонина, Красницкий вынужден был признать, что не претендует на «монополию власти и влияния», и пошел на нек-рые уступки оппонентам.

Период полного господства ЖЦ в обновленческом расколе окончился. 29 окт. 1922 г. состоялось 1-е заседание нового состава ВЦУ, в к-ром ЖЦ была представлена наряду с обновленческими группировками СЦВ и СОДАЦ. Были разделены денежные кассы ВЦУ и ЖЦ. Осень 1922 — нач. 1923 г. прошли под знаком подготовки «антитихоновского собора» и борьбы между собой обновленческих групп. Внутри ЖЦ усиливалось недовольство Красницким, в частности, со стороны «сибирских белых архиереев» во главе с «митрополитом» Петром Блиновым. Именно ему, а не Красницкому, согласно решению гос. властей, было предоставлено право председательствовать на обновленческом соборе.

Обновленческий «Второй Поместный собор» проходил в Москве с 29 апр. по 9 мая 1923 г. На нем присутствовало ок. 500 делегатов из 72 обновленческих епархий. ЖЦ была представлена 200 делегатами (СОДАЦ — 116, СЦВ — 10, остальные делегаты числились «беспартийными»). Однако 60 делегатов от ЖЦ относились к группировке Блинова, не во всем согласного с Красницким. Собор принял решение об осуждении и лишении сана Патриарха Тихона, а также ряд постановлений, согласных с программой ЖЦ: о введении брачного епископата, о разрешении второбрачия священнослужителям, о закрытии монастырей. Однако предложение Красницкого о дальнейших радикальных реформах церковной жизни (переход к «материалистическому христианству» и т. п.) не нашло поддержки у собора. Тем не менее Красницкий был возведен в сан «протопресвитера Российской Православной Церкви» и избран заместителем председателя Высшего Церковного Совета (ВЦС), пришедшего на смену ВЦУ. Представители ЖЦ получили в ВЦС 10 мест, СОДАЦ — 6, СЦВ — 2.

25 июня 1924 г. Патриарх Тихон был освобожден из-под ареста, и это событие ослабило положение обновленческих группировок. В первых же обращениях к верующим свт. Тихон дал исчерпывающую оценку обновленчеству, отметил желание обновленцев устранить всех несогласных провести реформы, толкающие Церковь к сектантству, их жажду выгоды, чинов и наград. С помощью обмана и лжи, писал свт. Тихон, деятели ЖЦ неканонично и самочинно захватили в мае 1922 г. высшую церковную власть, «чтобы насаждать всюду так называемую «Живую Церковь»». Патриарх указал, что они внесли в Церковь раскол, с их помощью преследовали сохранивших верность долгу епископов и священников. Послания Патриарха положили начало массовому возвращению из обновленческого раскола в лоно правосл. Церкви епископов, клира и мирян.

Для спасения обновленческого движения ОГПУ и Антиралигиозная комиссия ЦК РКП(б) приняли решение создать новый обновленческий орган, удалить наиболее одиозных, дискредитировавших себя в глазах верующих деятелей ЖЦ и привлечь в его состав больше архиереев старого составления. 8 авг. 1923 г. был образован «Священный Синод Российской Православной Церкви» во главе с Евдокимом (Мещерским), бывш. архиеп. Новгородским. Синод официально объявил о роспуске всех обновленческих групп и фракций, в т. ч. и ЖЦ. В руководство обновленческого синода вошло немало бывш. живоцерковников, однако их лидер Красницкий был устранен из центрального обновленческого руководства.

В сент. 1923 г. в Петрограде Красницкий объявил о разрыве возглавляемой им ЖЦ с обновленческим синодом. ЖЦ превратилась в небольшую обновленческую группировку, пытавшуюся тем не менее бороться за контроль над обновленческими приходами в Петрограде. Однако в янв. 1924 г. Красницкий был выдворен сторонниками обновленческого синода из Казанского собора, после чего ЖЦ практически лишилась серьезного влияния.

Весной 1924 г. члены ЖЦ в связи с попыткой ОГПУ и Антиралигиозной комиссии ЦК РКП(б) скомпрометировать Патриарха Тихона старались организовать его «примирение» с Красницким. По плану «разложе-

ния тихоновской церковной партии», изложенному Красницким в докладе ОГПУ, целью ЖЦ было «возродить... группу со своими групповыми епархиальными уездными и благочинническими комитетами и противопоставить тихоновским архиереям и благочинным... восстановить ту тактику, которая была в 1922 г.» (Следственное дело Патриарха Тихона. 2000. С. 753, 754).

Начавшиеся в марте переговоры представителей Патриарха с лидером ЖЦ, очевидно, были условием, к-рое поставило ОГПУ свт. Тихону в обмен на легализацию Высшего церковного управления и освобождение некоторых архиереев из-под стражи. 21 мая 1924 г. Патриарх Тихон подписал постановление об образовании нового расширенного Синода и *Высшего Церковного Совета* (ВЦС), в который наряду со священнослужителями и мирянами, оставшимися верными Патриарху, вошли Красницкий и другие деятели ЖЦ, выразившие согласие принести покаяние. Допущение бывших активных обновленцев в общение с правосл. Церковью вызвало неоднозначные суждения среди клира и верующих, что усугублялось требованиями Красницкого предоставить ему должность зам. председателя ВЦС и сохранить полученное в обновленчестве протопресвитерское звание. 9 июля 1924 г. Патриарх Тихон наложил резолюцию о признании недействительным ранее изданного акта об образовании Синода и ВЦС. После того как в сент. 1924 г. Красницкий открыто признал провал своих попыток достижения соглашения с Патриаршей Церковью, ЖЦ покинули практически все бывш. сторонники.

Поскольку живоцерковники своим тесным сотрудничеством с властями, доношением и корыстолюбием скомпрометировали себя среди верующих, обновленческий синод и местные обновленческие органы в дальнейшем старались всячески отмежеваться от ЖЦ. Неоднократно делались заявления о том, что все утверждения, появившиеся в 1922–1923 гг. на страницах ж. «Живая Церковь» и вызывавшие «у некоторых верующих недоумения и сомнения», были лишь мнением группы ЖЦ (Церковный вестник. Иркутск, 1927. № 8/9. С. 9). От живоцерковников отмежевывались обновленческие епископы. Руководивший

обновленческим синодом «митрополит» Вениамин (Муратовский) писал: «Живцы — элемент самый гадкий, несмотря на их немногочисленность, они и доселе, где только появляются, делают исключительно только одну гадость. Они, воистину, диаволы во плоти!» (ГА Респ. Крым. Ф. 540. Оп. 1. Д. 10. Л. 168).

С 1924 г. Красницкий служил по воскресеньям без диакона и псаломщика в Князь-Владимирском соборе Ленинграда. Всего в городе к ЖЦ относилось не более 2–3 храмов и часовен. Сохранение ЖЦ хотя бы и в качестве крайне незначительной орг-ции было выгодно властям, к-рые продолжали рассматривать эту группу обновленцев как угрозу для Церкви. В 1929 г. у ЖЦ осталась лишь одна церковь на Серафимовском кладбище Ленинграда. Некоторую солидность ЖЦ придавал служивший в церкви по праздничным дням белый «архиепископ» Иоанн Альбинский. Однако в 1934 г. он примкнул к обновленческому синоду. Лишившись со смертью Красницкого в марте 1936 г. руководителя, последняя живоцерковная община на Серафимовском кладбище вскоре прекратила свое существование.

Лит.: Живая Церковь: Журн. М., 1922–1923. № 1–11; *Титлинов Б. В.* Новая Церковь. Пг.: М., 1923; *Шишкин А. А.* Сущность и критическая оценка «обновленческого» раскола РПЦ. Каз., 1970; Акты свт. Тихона. С. 212–221, 283–292, 317–319, 325, 326, 344–347; *Левитин, Шафров.* Очерки смуты; *Кривова Н. А.* Власть и Церковь в 1922–1925 гг.: Политбюро и ГПУ в борьбе за церк. ценности и полит. подчинение духовенства. М., 1997; *Шкаровский М. В.* Обновленческое движение в РПЦ XX в. СПб., 1999; *он же.* Обновленческий «протопресвитер» В. Д. Красницкий и его встреча с В. И. Лениным // ЦИВ. 2004. № 11. С. 246–254; Следственное дело Патриарха Тихона: Сб. док-тов. М., 2000. С. 731–754, 762; *Красницкий В., свящ.* О направлении политики советской власти в отношении Правосл. Рос. Церкви. / Оупubl.: А. Г. Кравецкий // УЗ РПУ. 2000. Вып. 6. С. 56–71; «Обновленческий» раскол: Мат-лы для церк.-канонич. и ист. характеристики / Сост.: И. В. Соловьев. М., 2002; *Кравчин М. Ю., Далгатов А. Г., Макаров Ю. И.* Внутриконтрессональные конфликты и проблемы межконтрессонального общения в условиях советской действительности (окт. 1917 — кон. 1930-х гг.). СПб., 2005.

Свящ. Илья Соловьёв

ЖИВАЯ ЭТИКА [Агни Йога], новое религ. движение оккультно-теософского характера. Учение Ж. э. является преемственным по отношению к «Тайной Доктрине» Е. П. Блаватской. Основатели Ж. э.— Елена и Николай Рерихи. 1-я кн. Ж. э. «Листы сада Мории» появилась

в 1924/25 г. За ней вышло еще 12 книг («Община» (1926); «Агни Йога» (1929); «Беспредельность I» (1933); «Беспредельность II» (1934); «Иерархия» (1931); «Сердце» (1932); «Мир Огненный I» (1933); «Мир Огненный II» (1934); «Мир Огненный III» (1935); «Аум» (1936); «Братство» (1937); «Надземное» (1938)). Ранние книги написаны стилем близким к стихотворному, в более поздних появляется четкое деление на параграфы, каждый из к-рых является ответом Учителя (махатмы) на вопрос ученика. Для адептов учения Ж. э. трактаты Рерихов являются своего рода мантрами, ритмический характер к-рых якобы соединяет их с ритмами космоса.

Рерихи создали ряд орг-ций, через которые пропагандировали идеи Ж. э.: *Сог Ardens* (Пылающее сердце), Международное художественное сообщество (1921); Музей Н. Рериха (1929); Гималайский исследовательский ин-т «Урусвати» (1929). В наст. время идеи Ж. э. распространяются рериховскими орг-циями и об-вами, существующими в разных странах мира, в т. ч. в России: Международный центр-музей им. Н. К. Рериха (Москва), Международный совет рериховских орг-ций (Москва), Благотворительный фонд им. Е. И. Рерих (Москва), Благотворительный фонд поддержки космического мышления (Москва), Объединенный научный центр космического мышления (Москва); Музей Николая Рериха (Нью-Йорк) и мн. др., а также информагентства, интернет-сайты, интернет-форумы, печатные издания. В виде культурно-просветительных программ Ж. э. проникает в общественные и гос. учреждения, в систему образования.

Учение. Ж. э. представляет собой эклектическое соединение положений из различных религий (христианства и буддизма), теософских и оккультных доктрин, философских учений XX в. о космической эволюции (см. *Космизм*), отдельных естественнонаучных теорий.

Ж. э. не признает личного Бога. Бог Ж. э.— это некое изначальное вселенское сознание, в текстах именуемое Бесконечностью. Оно одновременно и отец и мать всего сущего. Как зло, так и добро имеют онтологический характер и являются частью безличного вселенского сознания. Последователи Ж. э. утверждают значимость зла и его персона-

фикации для дальнейшего развития человечества: борьба добрых и злых сил является причиной эволюции. Е. Рерих писала о «величественном образе сатаны», к-рый создает из земного человека божественного, дает ему закон духа Жизни и освобождает его от греха неведения (*Рерих Е.* Письмо от 3.12.37 // Письма, 1929–1938: В 2 т. Минск, 1992. Т. 2).

Ж. э. трактует грехопадение положительно, как причину эволюции человека, благодаря грехопадению человек избавился от неведения добра и зла (ср. христ. понимание в статьях *Грехопадение, Адам, Ева*).

Ж. э. рассматривает развитие космоса, отождествляемого с вселенским сознанием, как универсальный процесс, в рамках к-рого эволюционирует каждое явление в отдельности и космос в целом. Признавая множество миров, представители Ж. э. считают, что их связывает общее энергетическое поле, в к-ром человек, самосовершенствуясь, восходит от одного уровня к др. и может участвовать в эволюции вселенной. Для поднявшихся на более высокий уровень Учителей открывается возможность влияния на законы существования вселенной. Согласно воззрениям представителей Ж. э., в космосе существует Иерархия Светлых Сил как разумов на различных ступенях эволюционной лестницы. К Великим Учителям, к-рые называют себя «старшими братьями человечества» и многократно являлись на Земле для оказания помощи ему, принадлежат, согласно Ж. э., Будда и Христос. Тексты Ж. э. содержат упоминания и о темной иерархии, к-рая старается воспрепятствовать эволюции и склоняет людей к безнравственности, закрывает от людей истинное знание.

Природу человека, согласно учению Ж. э., образуют 5 тел: физическое, эфирное, астральное, ментальное и огненное. Высшим является последнее. Все психические проявления человека имеют в основе огненное тело, к-рое в свою очередь является частью универсального огня — энергии, пронизывающей собой всю вселенную и являющейся основой космической эволюции. Согласно Ж. э., личность «есть начало ограничения» (Письмо от 11.06.35), чтобы участвовать в эволюционном процессе, человек должен избавиться от рамок личности и стремиться к растворению в абсолютном все-

ленском сознании. Бытие каждого человека подвержено процессу перерождений — «закону реинкарнации». Ж. э. исходит из кармической природы человека и ставит под вопрос его свободу. Е. Рерих писала: «В сущности говоря, ничего кроме кармы не существует» (Письмо от 11. 06.35).

Ж. э. не имеет ничего общего с христианством. Ее приверженцы утверждают, что если Христа и можно называть Спасителем, то только потому, что Он спас людей от незнания, «напомнив» им законы этики.

Архиерейский Собор РПЦ 29 ноября — 2 декабря 1994 г., отмечая в определении «О псевдохристианских сектах, неоязычестве и оккультизме», что в стране «возродились язычество, астрология, теософские и спиритические общества, основанные некогда Еленой Блаватской, претендовавшей на обладание некоей «древней мудростью», сокрытой от непосвященных. Усиленно пропагандируется «Учение живой этики», введенное в оборот семьей Рерихов и называемое также «Агни-йогой»» (п. 5), свидетельствовал, что «эти воззрения разрушают традиционный уклад жизни, сложившийся под влиянием Православной Церкви, единый для нас духовно-нравственный идеал, угрожают целостности национального самосознания и культурной идентичности» (п. 9). Собор призвал всех членов Церкви «молиться о просвещении одержимых ложными учениями...» (п. 16).

Лит.: Архиерейский Собор РПЦ, 29 нояб.— 2 дек. 1994 г.: Док-ты. М., 1994. С. 14–15; *Кураев А. В., диак.* Сатанизм для интеллигенции: (О Рерихах и православии). М., 1997; *он же.* Уроки сектоведения. СПб., 2002.

ЖИВКОВИЧ [серб. Живковић] Йован (18.04.1859, с. Дероне, обл. Бачка — 4.03.1929, Сремски-Карловци, Сербия), протопр., проф., переводчик и издатель. В 1876 г. окончил ремесленную школу, работал подмастерьем у портного. В 1882 г. окончил гимназию в Сремски-Карловци, а в 1886 г. — Карловацкую семинарию. 2 года был учителем, затем писарем общины в с. Марадик в обл. Срем. После рукоположения получил приход в с. Крушедол. С 1892 г. временный, с 1897 г. ординарный профессор Карловацкой семинарии по гомилетике, литургике и катехизису. С 1906 г. постоянный член совета семинарии, епархиального собрания, с 1907 г. член лит. отд-ния об-ва

«Матица Сербская». С 1915 г. владелец книжного магазина в Сремски-Карловци. С 1923 г. на пенсии. Похоронен на кладбище Черат в Сремски-Карловци. Завещал 694 книги из личной б-ки Карловацкой гимназии, 247 книг и 220 брошюр — Карловацкой семинарии.

Ж. заболел о том, чтобы учащиеся семинарий не только получили знания, необходимые для совершенства богослужения, но и были подготовлены к решению неких общественных проблем. С этой целью под псевдонимом Й. Даниловац он издал кн. «Сербский священник в Карловацкой митрополии: Его подготовка, долг и награда» (Српски свештеник у Карловацкој митрополији: Његова спрема, дужност и награда. Нови Сад, 1890), в к-рой описал трудное положение серб. священства. Он предложил ввести некие дополнения в подготовку буд. священников, расширяющие круг их знаний. Особое внимание Ж. уделял литургической грамотности семинаристов и мирян. В соавторстве с проф. Й. Живановичем он опубликовал «Сборник церковных богослужебных песнопений, псалмов, молитв: извод из типика и церковнославянский словарь» (Зборник црквених богослужбених песама, псалама и молитава: Извод из типика и црквенослов. речник. Сремски Карловци, 1901), а вместе с серб. литургистом Л. Мирковичем подготовил к изданию ставший учебником для семинарий «Нотный сборник: Церковные песнопения, которые поются на вечерни, утрени, литургии, и других богослужениях Православной Сербской Церкви, например Великого поста» (Нотни зборник [Штампа музикалија]: Црквених песама, који се поју на вечерњу, јутрењу, литургији и другим богослужењима правосл. Српске Цркве као Велико појање у један глас. Нови Сад, 1908). В него вошли песнопения общих, минейных, великопостных и Цветной Триодей, а также 4 литургии. Также он перевел и издал книги рус. литургиста П. Я. Лебедева «Наука о богослужении православной церкви» (М., 1886) (Литургика. Сремски Карловци, 1893), Н. В. Гоголя «Размышления о Божественной литургии» (Размишљања о божанственој литургији Н. В. Гогоља. Сремски Карловци, 1909) и учебник прот. Назария Фаворова «Руководство к церковному собеседованию, или Гомилетика» (К., 1858) (Омили-

тика или упуство у црквено говорништво Н. Фаворова. Сремски Карловци, 1924).

Е. опубликовал ст. «Литература о календарях» (ЛетМС. 1911. Год. 87. С. 72–74), а 16 февр. 1919 г. представил Мин-ву веры Королевства сербов, хорватов и словенцев реферат о календарной проблеме. После поддержки Святым Архиерейским Собором Сербской Православной Церкви инициативы «Все-православного конгресса» (К-поль, 1923) в случае согласия всех Поместных Церквей ввести единый календарь Ж. опубликовал ст. «Меж-православная комиссия и проблема календаря» (Међуправославна комисија и календарско питање // ГлСПЦ. 1923. Бр. 7) и издал кн. «Святые Архиерейские Соборы» (Свети архијерејски саборе. Сремски Карловци, 1927), в которой утверждал, что нет принципиальных различий между представленными проектами урегулирования календарной проблемы, и советовал вернуться к первоначальному проекту проф. М. Трпковича (на Всеправославном конгрессе была принята версия его проекта, переработанная М. Миланковичем и получившая название «новоюлианская»), устанавливающему постоянную дату празднования Пасхи — 21 марта.

Публиковал статьи и переводы в журналах «Сербский Сион» и «Богословский вестник». Написал пособия о виноградарстве (Виноградарство. Нови Сад, 1902–1903. Кн. 1–2) и пчеловодстве (Подрумарство. Нови Сад, 1906–1909. Кн. 1–2).

Лит.: *Grujić R.* Živković J. // *Stanojević S.* Narodna enciklopedija srpski-hrvatsko-slovenačka. Zagreb, 1929. Knj. 4. С. 1344; *Таврилович Н.* Карловачка богословља (1794–1920). Сремски Карловци, 1984. С. 80, 91; *Васин Г.* Живковић Ј. // Српски биографски речник. Нови Сад, 2007. Т. 3. С. 771–772.

Н. Стошич

ЖИВОБЕ — см. в ст. *Жизнь*.

ЖИВОИНОВИЧ [серб. Живојиновић] Драголюб (род. 18.04.1934, г. Вране, Сербия), историк, биограф серб. кор. Петра I Карагеоргиевича (см. ст. *Карагеоргиевичи*). Окончил гимназию в Белграде (1953), философский факультет Белградского ун-та (1959). Защитил магистерскую (1963) и докторскую (1966) диссертации в ун-те Пенсильвании. В 1972 г. окончил Гарвардский ун-т (США). Преподавал в неск. ун-тах



США. С 1960 г. преподаватель всеобщей истории Нового времени, руководитель исторического отделения и декан философского факультета Белградского университета, ординарный профессор (1979), член-корреспондент Сербской академии наук и искусств (САНУ, 2006). С 2003 г. на пенсии. Член редакционной коллегии журналов «Христианская мысль» (Хришћанска мисао) и «Братство» (об-ва св. Саввы). Член объединения американских историков и Европейского объединения американских исследователей.

В научных работах Ж. опирается на традиции серб. историографии, в которой прослеживается негативное отношение к политике Ватикана на Балканах. В кн. Ж. «Ватикан, Сербия и создание Югославянского государства, 1914–1920» (Ватикан, Србија и стварање југословенске државе, 1914–1920. Београд, 1980), исследовав действия католич. Церкви в Австро-Венгрии по отношению к сербам, пришел к выводу, что Ватикан был против создания единого южнослав. гос-ва, не признавал независимость Королевства сербов, хорватов и словенцев и стремился укрепить свое влияние в Хорватии и Словении.

В совместной книге с Д. Лучичем «Варварство во имя Христово: Приложение к «Magnum crimen»» (Варварство у име Христово: Прилози за «Magnum crimen»). Београд, 1988), дополняющую кн. В. Новака «Magnum Crimen: Полвека клерикализма в Хорватии» (Novak V. Magnum Crimen: Pola vjeka klerikalizma u Hrvatskoj. Zagreb, 1948), авторы высказывают мнение о поддержке со стороны Ватикана Независимого гос-ва Хорватия (НГХ) и его агрессивной политики по отношению к сербам и Сербской Православной Церкви (СПЦ) во время второй мировой войны.

Монография «Ватикан, католическая Церковь и новая власть, 1941–1958» (Ватикан, Католичка црква и нова власт, 1941–1958. Београд, 1994), единственное фундаментальное исследование политики Ватикана на Балканах после второй мировой войны, содержит анализ ранее неизвестных документов из архивов США и Европы. Анализируя взаимоотношения США, Великобритании и Ватикана с Балканскими гос-вами в послевоенный период, Ж. пришел к выводу, что Ватикан планировал обеспечить сохранение НГХ благодаря переходу этого искусственно

созданного гос. образования на сторону союзников. Включение Хорватии в состав Югославии спровоцировало конфликт католич. иерархов, проводивших политику Ватикана, с коммунистической властью и вызвало репрессии среди католиков. Последовавший в 1948 г. разрыв отношений между СССР и Югославией способствовал сближению Белграда с США и Великобританией, что привело к оттеснению Ватикана на периферию внешней политики Балкан.

Ж. первым из историков обратил к истории СПЦ в послевоенный период. В кн. «Сербская Православная Церковь и новая власть, 1944–1950» (Српска Православna Црква и нова власт, 1944–1950. Београд, 1998) он сравнил позиции 2 представителей СПЦ, Скопского митр. Иосифа (Цвијовича), до 1946 г. осуществлявшего фактическое управление СПЦ, и вернувшегося в нояб. 1946 г. из вынужденной эмиграции Патриарха Сербского Гавриила V (Дожица) по отношению к коммунистическим властям Югославии. По мнению Ж., хотя Патриарх Гавриил во многом и продолжил политику митр. Иосифа по вопросам Македонской Православной Церкви, раскола в Черногории, создания ассоциаций священников, но в отличие от бескомпромиссности своего предшественника и католич. иерархов он был далек от прямой конфронтации с властями, что способствовало укреплению Церкви.

В статье об истории и совр. состоянии ислама (Islam in The Balkans: Origins and Contemporary Implications // Mediterranean Quarterly. Wash., 1992. Vol. 3. N 4. P. 51–65) на основании исследования книги президента Боснии и Герцеговины А. Изетбеговича (Islam Between East and West. Indianapolis, 1984; Islamska deklaracija. Sarajevo, 1990) Ж. высказал мнение, что амбиции исламских орг-ций на Балканах, особенно в Боснии и Герцеговине, таят в себе угрозу стабильности не только в Европе, но и во всем мире. Он предсказал начало межконфессиональных столкновений в Боснии и Герцеговине в 90-х гг. XX в.

Соч.: Сплитски бискуп Јурај Чарић и борба против итал. политике у Далмацији, 1918–1919 // Историјски гласник. Београд, 1966. Бр. 2/3. С. 145–168; Америка, Италија и постанак Југославије, 1917–1919. Београд, 1970; Бенјамин Дизраели и јужнослов. народи у време велике источне кризе, 1875–1878 // ЗбМСИ. 1976. Бр. 14. С. 59–97; Ватикан

и први светски рат, 1914–1918. Београд, 1978; The United States and the Vatican Policies, 1914–1918. Boulder, 1978; Успон Европе, 1450–1789. Нови Сад, 1985; Краљ Петар I Карађорђевић: Живот и дело. Београд, 1988–1990. 2 т.; Црна Гора у борби за опстанак, 1914–1922. Београд, 1996; Италија и Црна Гора, 1914–1925: Студија о изневереном савезништву. Београд, 1998; Карађорђевићи. Топола, 2001; Српска православна црква, 1941–1945 // Братство. 2007. Бр. 11. С. 65–74. Лит.: Живојиновић Д. Р. // Енциклопедија српске историографије. Београд, 1997. С. 386; Радојчић-Костић Г. Д. Р. Живојиновић: библиографија // Годишњак САНУ. 2007. № 117. С. 641–665.

Н. Стошич

ЖИВОИНОВИЧ [серб. Живојиновић] Мирьяна (род. 25.08.1938, Сараево), серб. историк-византолог, автор многочисленных работ по истории сербско-визант. отношений и Св. Горы Афон. После окончания гимназии в Дубровнике в 1956–1960 гг. училась на философском факультете Белградского университета. С кон. 1960 г. ассистент Византологического института Сербской академии наук и искусств (САНУ). В 1966–1967 гг. стажировалась в Афинах. Защитила докт. дис. «Святогорские кельи и башни в средние века» (1970). В 1985–1986 гг. разрабатывала тему «Торговля средневековых монастырей» в центре визант. исследований *Дамбартон-Окс* (The Trade of Mouth Athos Monasteries // ЗРВИ. 1991. Кн. 29/30. С. 101–161). С 1987 по 1991 г. в Центре визант. истории при Коллеж де Франс (Париж) изучала греч. акты монастыря *Хиландар*. Принимала участие в серийном издании актов Афона, возглавила коллектив составителей 2-го и 3-го томов (Archives de l'Athos XX. P., 1998. Vol. 1–3). В наст. время научный советник Византологического института, член-корреспондент САНУ (2006).

Центральное место в исследованиях Ж. занимает изучение и публикация средневек. источников по истории Св. Горы и особенно серб. монастыря *Хиландар*. Благодаря умелому сопоставлению сведений греч. и слав. документальных (грамоты, описи монастырского имущества, типики и др.) и нарративных (жития, сказания, лит. аренги) источников Ж. удалось охарактеризовать имущественное и экономическое положение как Св. Горы в целом, так и отдельных афонских монастырей в XII–XIV вв. На основании комплексного изучения греч. и серб. источников Ж. издала монографию, в которой осветила историю *Хиландара* с момента основания мо-





настыря до начала правления царя Стефана Душана (Историја Хиландара. 1: Од оснивања ман-ра 1198. до 1335. г. Београд, 1998).

Соч.: Словенски пролог житија царице Ирине. Београд, 1964; Св. Гора у доба Латинског царства // ЗРВИ. 1976. Књ. 17. С. 63–71; Манастири Хиландар и Милеје // Хиландарски зб. 1978. Књ. 4. С. 7–16; Св. Гора и Лионска унија. Београд, 1978; Житије архиеп. Данила II као извор за ратовања Каталанске компаније // ЗРВИ. 1980. Књ. 19. С. 251–273; Concerning Turkish Assaults on Mount Athos in the 14th cent. // Прилози за оријенталну филологију. Сарајево, 1980. Бр. 30. Р. 501–516; Светогорци и стонски доходак // ЗРВИ. 1983. Књ. 22. С. 165–206; Јеромон. Матија и хиландарски метоу у Лушцу // Хиландарски зб. 1983. Књ. 5. С. 51–67; Хиландар и пирг у Хрватији // Там же. 1986. Књ. 6. С. 59–82; Документи и аделфатима за Карејску келију св. Саве // ЗРВИ. 1986. Књ. 24/25. С. 385–396; Најстарији период ман-ра Хиландара и његови преписи // Хиландарски зб. 1991. Књ. 8. С. 7–17; Светогорски дани Данила II // Архиеп. Данило II и његова доба. Београд, 1991. С. 75–81; Да ли је сачувана повеља краља Драгутина Хиландару? // ЗРВИ. 1993. Књ. 32. С. 129–136; Хиландарски и Евергетидски типик: Подударности и разлике // Там же. 1994. Књ. 33. С. 85–102; Почети светогорског монаштва: Од краја VIII до друге пол. X в. // Казивања о Светој Гори. Београд, 1995. С. 11–24; Даровање краља Уроша I ман-ру Хиландару // ЗРВИ. 1996. Књ. 35. С. 213–219; Запис о грчком повељама Хиландарског архива // Хиландарски зб. 1997. Књ. 9. С. 27–34; Солунски метоу ман-ра Хиландара // ЗРВИ. 1998. Књ. 37. С. 111–119; Хиландар између Србије и Византије (1198–1371) // Настава историје. Нови Сад, 1999. С. 48–58; Les rapports entre Vatopedi et les moines serbes a l'epoque de la fondation du monastere serbe de Chilandar // The Monastery of Vatopedi: History and Art. Athens, 1999. Р. 31–41; О времену склапања брака Стефана Уроша III (Дечанског) са Маријом Палеолог // ЗРВИ. 2000. Књ. 38. С. 327–330; Наводњавање земље у средњовеков. Србији // Там же. 2001. Књ. 39. С. 183–196; De l'histoire d'une vigne // Byzantium State and Society: In Memory of N. Oikonomides. Athens, 2003. Р. 565–569; Акт прота Теофана за ман-р Вернота (апр. 1312, инд. 10) у старосрпском преводу XV в. // ЗРВИ. 2003. Књ. 40. С. 245–261 (в соавт. с Ђ. Бубало); Комитиса у светлости нових докумената // Там же. 2004. Књ. 41. С. 279–291; Белешка о једном Богородичином ман-ру у Солуну // Хиландарски зб. 2004. Књ. 11. С. 175–179; Акт г-на Константина Драгаша и царице Евдокије ман-ру Ивируну (13. јануар, ок. 1380) // Там же. С. 287–294 (в соавт. с Т. Суботин-Голубовић); Вардарски метоу Хиландара // Вардарски зб. 2004. Књ. 3. С. 1–7; Драгаша и Св. Гора // ЗРВИ. 2006. Књ. 43. С. 41–57; Манастир Плака у Кареји // Там же. 2007. Књ. 44. С. 173–189; Монаси Хиландара – чувари манастирских докумената // Пета казивања о Св. Гори. Београд, 2007. С. 141–168. Лит.: Живојновић М. // Енциклопедија српске историографије. Београд, 1997. С. 386–387.

«ЖИВОНОСНЫЙ ИСТОЧНИК» [греч. Ζωοδόχου Πηγή; «Живовприемный Источник»], образ Божией Матери. Иконография связана



ников» (цит. по.: Там же. С. 119). Этот же автор

«Живоносный Источник», с предстоящими праведными Иоакимом и Анной. Роспись ц. Богородицы Одиитри (Афендико) мон-ря Вронтохион в Мистре. Ок. 1322 г.

дает описание еще одного, не упоминаемого ранее мозаичного изобра-

жения в крипте, к иконографии к-рого, очевидно, восходят известные в наст. время изводы иконы «Ж. И.»: «На картине, которая была в центре свода, где потолок храма, художник своими собственными руками изобразил в совершенстве Живоносный Источник, Который исторгает наружу из своего лона Прекраснейшего и Предвечного Младенца под видом прозрачной и жаждоутоляющей воды, живой и брызжущей... Когда задвижка, что напротив образа, поднимается, дабы остановить поток воды, и тень отражается в воде, то каждый может видеть, как в зеркале, Саму Богородицу, плывущую по живительной воде, озаренную сверхъестественным сиянием. И всякий мог дивиться, что же более правдоподобно, был ли этот образ наверху извлечен из воды, непостижимо вознесшийся к солнцу и сохранный на потолке, или образ сверху проникает в воду, отражаясь как в зеркале» (цит. по: Там же. С. 120). Вероятно, описанная Никифором Каллистом мозаика в центре свода крипты (по мнению А. М. Тэлбот, в своде мраморного кивория над источником) была создана в период восстановления храма после XI в., вероятнее всего при имп. Андронике II в связи с возобновлением чудес. С постепенным усвоением эпитета «Живоносный Источник» Богородице (Кондаков. Иконография Богоматери. Т. 2. С. 373; Talbot. 1994. Р. 136–137) он становится связанным с этой иконографией, в основе которой — изображение Богоматери с Младенцем на лоне. Каким именно было изображение Богородицы в крипте, неизвестно. Сохранившиеся памятники представляют 2 широко распространенных в Византии типа изображения: образ Богоматери-Оранты с воздетыми в молении руками, Младенец в медальоне или без него (в рус. традиции тип «Воплощение — Знамение») и образы Кириотиссы, или

с прославлением целебного источника за городской стеной К-поля у Силиврийских ворот, на месте к-рого, по преданию, в V в. имп. Лев I основал «Живоносный Источник» иконы Божией Матери монастырь. Текст Анонима X в. о чуде обретения источника и 47 случаях исцеления от него (De sacris aedibus... Р. 878–889) стал основой сочинения византийского церковного историка Никифора Каллиста Ксанфопула, написанного между 1306 и 1328 г. (Λόγος διαλαμβάνων...). В добавлении к тексту Анонима Никифор Каллист сообщил о прекращении чудес от источника в годы латинского управления К-полем (1204–1261) и Лионской унии (1274), заключенной имп. Михаилом VIII Палеологом (1259–1282), и об их возобновлении (15 чудес) после вступления на престол имп. Андроника II Палеолога (1282–1328). Пересказывая источник X в., Никифор Каллист упоминает 2 чудотворных образа Божией Матери. Один из них находился в главном нефе монастырского храма и, очевидно, являясь частью композиции «Благовещение» (у колодца?), был парным изображению арх. Гавриила. Другой помещался в крипте, рядом с источником. По преданию, именно от этого образа получила исцеление от бесплодия жена имп. Льва VI Мудрого Зоя Карвонопсина: «Отмеренный моток шелка, равный по длине образу Богоматери, что справа (от образа) Спасителя нашего в Катапиги (крипте), опоясан был вокруг (ее лона), по милости (Богоматери) она зачала славного императора Константина (VII Багрянородного)» (цит. по: Тэлбот. 1996. С. 118). Из описаний неясно, в какой технике (мозаика? рельеф?) было выполнено изображение. Согласно тексту Никифора Каллиста, Богородица, облаченная в имп. одежды, «словно черпала (святую) воду и святила ею кругом себя и палом-



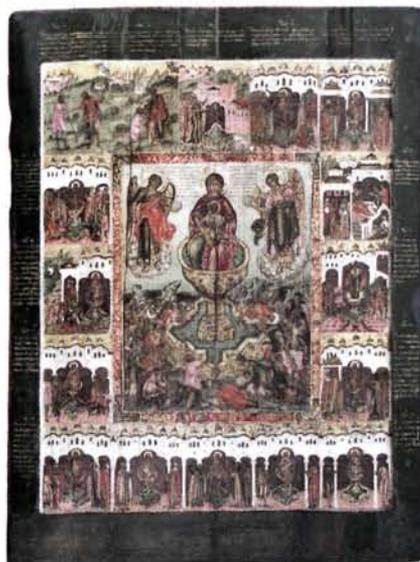
Никопеи, — Богородица держит перед Собой медальон с Младенцем Христом или Самого Младенца. Самые ранние сохранившиеся изображения «Ж. И.», известные с XIV в., представляют Богоматерь в типе Оранты с благословляющим Младенцем на лоне. В монастыре *Вронтохион* в Мистре, которому покровительствовал имп. Андроник II, подписное изображение «Ж. И.» встречается в росписи ц. Богородицы Одигитрии (Афендики) (ок. 1322): в нартексе, над входом в храм, изображена Богородица с Младенцем в фиале (чаше), по сторонам — полуфигуры праведных Иоакима и Анны в молении, в верхней зоне — небольшие фигурки 2 ангелов; причем юж. парекклисион ц. св. Феодоров (роспись ок. 1400) того же монастыря имеет освящение в честь Божией Матери «Ж. И.». Тогда же, в XIV в., мастером визант. выучки была создана роспись ц. Успения Пресв. Богородицы на Волотовом поле в Вел. Новгороде (1363 или после 1380), где на зап. стене, над входом в храм, изображена сходная композиция, но без ангелов по сторонам. Впосл. большее распространение получил извод, где Богоматерь в фиале изображена держащей обеими руками Младенца Христа (роспись сер. XVI в. в приделе вмч. Георгия Победоносца в мон-ре св. Павла на Афоне).

Для Руси изображение «Ж. И.» в росписи волотовской церкви XIV в. осталось единичным примером. Один из первых образцов этой композиции в XVII в. представлен в росписи Иоанно-Богословского придела (диаконника) Благовещенского собора в Сольвычегодске (1600, работа московской артели Федора Савина и Стефана Арефьева; пропись XVIII–XIX вв.). Распространение этого сюжета, гл. обр. в иконописи, приходится на сер. XVII в., после того как в 1654 г., при патриархе Никоне, в состав рус. Цветной Троицы была включена Служба иконе Божией Матери «Живоносный Источник» и Сказание о ней, созданные Никифором Каллистом, а несколькими годами позже в сб. «Небо Новое» (Львов, 1665) архим. Иоанникий (Галатовский) привел рассказ о 16 чудесах в главе «Чуда Пресвятой Богородицы от Источника ей» (Л. 20–22 об.). Вскоре сюжет был освоен иконописцами Оружейной палаты, создавшими развитую ико-

нографическую схему (иконы кон. XVII в.; кон. XVII — нач. XVIII в.; обе в ГТГ — Антонова, Мнева. Каталог. С. 445, 453), дополненную клеймами чудес на полях (икона 1675 г., ЦМиАР — София Премудрость Божия. 2000. Кат. 79). Сохранившиеся иконы 2-й пол. XVII–XVIII в. свидетельствуют об одновременном существовании 2 изводов: Богородица с Младенцем на руках восседает в драгоценном фиале в виде потира, возвышающемся из водоема на фоне традиц. для русской иконы пейзажа в виде горок с лещадками (иконы: из ЦМиАР; 1-й трети XVIII в., РГИАХМЗ); Богородица с Младенцем (благословляет обеими руками) представлена на престоле под сводами белокаменного храма у самого источника вод (иконы: кон. XVII — нач. XVIII в., ГТГ; кон. XVII — нач. XVIII в., НХМ — Православная икона. С. 167–168; нач. XVIII в., ЯИАМЗ — Похвала Богоматери. Кат. 15), как вариант этого типа — изображение Богородицы не на престоле, а на облаках, сходящих в воды купели (икона посл. трети

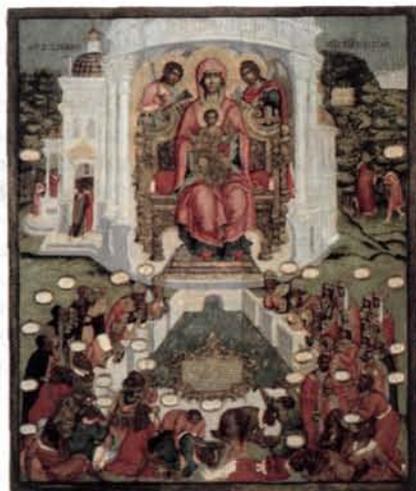
ми в картушах. Чудеса в клеймах в основном следуют варианту, предложенному в сб. «Небо Новое», чаще их 16 — по числу описанных, однако чудеса могут идти в разной последовательности, дробиться на несколько клейм, количество которых может достигать 25 (икона из РГИАХМЗ). Как правило, чудеса даны в следующем порядке (по иконе из ЦМиАР): обретение имп. Львом I источника; исцеление слепого водой из источника; построение имп. Львом I храма у источника; исцеление имп. Юстиниана; исцеление царицы Елены от бесплодия; обновление храма имп. Василием I Македонянином, чудеса от источника; исцеление от бесплодия царицы Зои; воскрешение жителя Фессалоники; Богоматерь спасает людей во время разрушения храма; исцеление бесноватых и спасение от темницы водой от источника; исцеление имп. Льва Мудрого, его брата Стефана, царицы Феофании и Иерусалимского патриарха Иоанна; исцеление патрикия Тарасия и его матери; исцеление имп. Романа и императрицы; исцеление монахов; спасение от царского гнева патрикия и протоспафария; исцеление варягов.

На многих иконах встречаются интересные детали. Так, на иконе из ЦМиАР в клейме «Богоматерь спасает людей во время разрушения храма» Богородица в чаше (тип Оранты с Младенцем) представлена в рост в медальоне (клеймо 9). На иконе из ГВСМЗ в традиционную сюжетную канву включены образы святых целителей и, возможно, небесных покровителей заказчика с надписями возле каждого: свт. Николай Чудотворец, сщмч. Антипа Пергамский, прп. Пелагея, сщмч. Харалампий, преподобные Сергей Радонежский и Паисий Великий; в правой части доски закреплена эмалевая иконка с поясным изображением свт. Димитрия Ростовского, соразмерным прочим фигурам святых. На иконе из РГИАХМЗ на полях дополнительно изображены 13 медальонов, в к-рых представлены Господь Саваоф (в центре верхнего поля) и 12 апостолов (на боковых полях). На иконе из местного ряда иконостаса ц. арх. Михаила в дворцовом с. Бронничи (ныне г. Бронницы Московской обл.), 1702–1704 гг. (ЦМиАР), работы Кирилла Уланова и Тихона Филатьева, совмещены



Икона Божией Матери
«Живоносный Источник».
1675 г. (ЦМиАР)

XVIII в., ГВСМЗ — Иконы Владимира и Суздаля. Кат. 111). По сторонам Богородицы — 2 ангела на облаках. Вокруг водоема, имеющего, как правило, форму квадрифолия, — фигуры людей (цариц и царей, архиереев, монашествующих, простого люда), черпающих и пьющих воду из источника; их изображения связаны со Сказанием, иногда дополнены комментирующими надпися-



Икона Божией Матери
«Живоносный Источник».
Кон. XVII — нач. XVIII в. (ГТГ)

оба извода: Богородица с Младенцем в фиале представлена в центре водоема под сводами главного нефа базиликального сооружения.

В росписи ц. прор. Илии в Ярославле на юж. стене придела в честь Покрова Пресв. Богородицы (посл. четв. XVII в.) Богородица с Младенцем Христом на левой руке изображена стоящей в рост на зеленовато-голубых облаках, спускающихся с небес в купель, вокруг Нее по границе розового сияния Славы — фигуры 7 парящих ангелов, 2 сверху венчают Богородицу короной, другие касаются Ее одежд, средний ангел справа придерживает обеими руками за локоток Младенца. Композиционно такой тип изображения напоминает образ Богородицы, известный по иконам «Всех скорбящих Радость» московского извода (икона из Спасо-Преображенской ц. на Ордынке; прославилась в 1688). В остальном (образы страждущих у бассейна, огороженного кирпичными стенами) роспись соответствует иконографии известных к тому времени памятников.

Сложную иконографическую программу имеет икона из ц. прор. Илии в Черкизове в Москве. Чтимый образ «Ж. И.» дополняют иконы Божией Матери (Цареградская, «Умягчение злых сердец»; Иерусалимская, «Взыскание погибших») и святителей (свт. Кирилл Иерусалимский — обличитель ариан, отрицавших Богоматеринское достоинство Пресв. Девы, и свт. Софроний Иерусалимский — составитель водосвятных стихир на Богоявление). В основе композиции Беседная икона Божией

Матери, на которой изображено явление Богородицы и свт. Николая Чудотворца пономарю Юрьшу, в среднике — икона «О Всепетая Мати», представляющая собой изобразительный гимн Богородице.

Изображение «Ж. И.» как в кратком, так и в полном изводе широко тиражировалось в гравюрах. Одна из ранних, гравированная на меди в 1695 г. мастером Иваном Стрлжицким (клеимо «I. S.») представляет собой большой лист со множеством комментирующих надписей: «Из чаши Богородицы стекают пять рек в чаши, которые держат два архангела и трое святых» (Ровинский. Народные картинки. Кн. 3. С. 499. № 1241). Извод со страждущими показан на 4-листовой гравюре 2-й пол. XVIII в. из собрания А. В. Олсуфьева (Там же. С. 500. № 1242), в центральном клейме начертана



Сказание об иконе Божией Матери
«Живоносный Источник».
Роспись придела

Покрова Пресв. Богородицы ц. прор. Илии
в Ярославле. Посл. четв. XVII в.

молитва Пресв. Богородице. На полуторалистовой гравюре 2-й пол. XVIII в. из собрания Олсуфьева (Там же. С. 501. № 1245) представлен «Образ Богородицы Живоносный Источник, с чудесами», где в 16 клеймах представлены чудеса с подписями. «Ж. И.» включался в состав гравированных или иконописных сводов чудотворных икон Божией Матери (напр., 4-листовая гравюра «Изображение 132 икон Богородицы», нач. XIX в. — Там же. С. 479–483. № 1217(64)); 4-листовая гравюра «Изображение 160 икон Богородицы» с иконой «Неопалимая

Купина» в центре (до 1847, предположительно гравер Е. Н. Долгов) (Там же. С. 483–485. № 1218(147)); икона «Распятие и Страсти Господни» со 142 чудотворными образами Пресв. Богородицы (кон. XVIII — нач. XIX в.) из Богоявленского придела Богоявленского собора в Москве — 4-я в 8-м ряду).

Составители сборников чудотворных Богородичных икон в XIX — нач. XX в. отмечали большое количество почитаемых в XVIII–XIX вв. в России образов «Ж. И.», в числе немногих приводили иконы из Саровской пустыни (принесена основателем иеросхим. Иоанном в нач. XVIII в., к ней направлял страждущих прп. Серафим Саровский); из Тулы (2 иконы в церквях Староникитской и свт. Николая), из Новодевичьего монастыря в Москве (сохр.) и мн. др. (см. в кн.: *Поселянин*. Богородица. С. 231–232). Празднование в честь Пресв. Богородицы ради Ее иконы «Живоносный Источник» совершается в пятницу Светлой седмицы.

Изображение «Ж. И.» получило также широкое распространение в южнославянском искусстве (об этом см.: *Медаковић*. 1958. С. 203–217), а также в критской и итало-критской иконописи.

Ист.: *Λόγος διαλαμβάνων τὰ περὶ τῆς συστάσεως τοῦ σεβασμίου οἴκου τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου τῆς ἀειζώου πηγῆς* / Ed. A. Pamperis. Lpz., 1802; *De sacris aedibus deque miraculis Deipare ad Fontem // ActaSS*. Nov. T. 3. P. 878–889; PG. 147. Col. 76–77.

Лит.: *Millet G. Monuments byzantins de Mistra*. P., 1910. Pl. 88–105; *Медаковић Д.* Богородица «Живоносный Источник» у српској уметности // ЗРВИ. Београд, 1958. Књ. 5. С. 203–217; *Антонова, Миева*. Каталог. Т. 2. С. 445, 453; *Velmans T. L'Iconographie de la «Fontaine de vie» dans la tradition byzantine à la fin du Moyen Âge // Synthronon: Art et archéologie de la fin de l'Antiquité et du Moyen Âge* / Ed. A. Grabar. P., 1968. P. 128–134; *Вздорнов Г. И.* Волоотово: Фрески ц. Успения на Волоотовом поле близ Новгорода. М., 1989. Кат. 168; *Talbot A. M. Epigrams of Manuel Philes on the Theotokos tes Peges and its Art // DOP*. 1994. Vol. 48. P. 136–137; она же. Чудотворные образы в К-польском храме «Живоносного Источника» // Чудотворная икона в Византии и Др. Руси / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 1996. С. 117–122; *Кондаков*. Иконография Богородицы. Т. 2. С. 372–377; *София Премудрость Божия*: Кат. выст. М., 2000. Кат. 79. С. 230; *Похвала Богородице: Иконы Ярославля XIII–XX вв. из собр. ЯИАХМЗ*. Кат. выст. / Авт.-сост.: О. Б. Кузнецова, А. В. Федорчук. М., 2003. Кат. 15. С. 38–41; *Хохлова И. Л.* Иконы Рыбинского музея. М., 2005. Кат. 6. С. 32–35; *Иконы Владимира и Суздаля*. М., 2006. Кат. 111. С. 488–489; *Православная икона России, Украины, Беларуси*: Кат. выст. М., 2008. С. 167–168.

Э. В. Шевченко



«ЖИВОНОСНЫЙ ИСТОЧНИК» ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ

(Хмельницкой и Староконстантиновской епархии), в с. Завалийки Волочисского р-на Хмельницкой обл. (Украина). Основан решением Синода УПЦ от 18 окт. 2007 г., Госкомитет Украины по делам национальностей, миграции и религий 18 дек. 2007 г. зарегистрировал устав мон-ря.

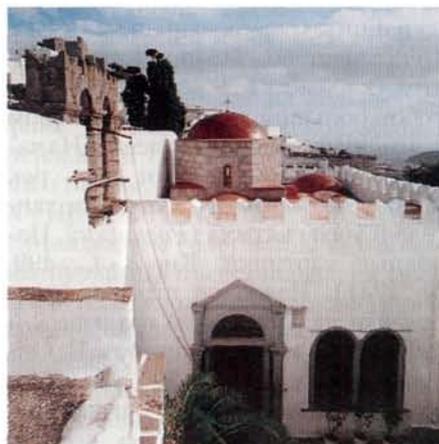
С нач. XXI в. при ц. во имя арх. Михаила в с. Завалийки сложилась монашеская община. Мон-рь устроен по инициативе сестер и жителей с. Завалийки, в к-ром издавна находится почитаемый св. источник. 13 июня 2007 г. митр. Хмельницкий и Староконстантиновский *Антоний (Фиалко)* посетил село, освятил место буд. мон-ря и заложил камень с капсулой в основание соборного храма. К июню 2008 г. возведен нижний этаж собора, насельницы проживают в 2 каменных домах, в одном из них устроена временная церковь в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник». Над источником поставлена часовня. К 2008 г. в Ж. м. проживали ок. 10 насельниц, настоятельница — мон. Ника (Дмитрив). Арх.: Арх. ЦНЦ.

«ЖИВОНОСНЫЙ ИСТОЧНИК» ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ МОНАСТЫРЬ, близ г. Каламата (ном Месиния, Греция) — см. *Веланидиас*, мон-рь.

«ЖИВОНОСНЫЙ ИСТОЧНИК» ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ МОНАСТЫРЬ, в Лаконии (Греция) — см. *Гола*, мон-рь.

«ЖИВОНОСНЫЙ ИСТОЧНИК» ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ МОНАСТЫРЬ [греч. Ἱερὸν Μονὴ τῆς Ζωοδόχου Πηγῆς], жен., действующий, особожительный, принадлежит Патмосскому Экзархату К-польского Патриархата, находится на о-ве Патмос в сев.-вост. части Хоры, к северо-западу от холма, на к-ром расположен ап. *Иоанна Богослова мон-рь на Патмосе*. Основан иером. Парфением (Панкостасом) († 1629), впосл. игум. монастыря ап. Иоанна Богослова; его гробница находится в нартексе соборного храма (кафоликона). В 1615 г. К-польским патриархом Тимофеем II обители был дарован статус ставропигиального мон-ря.

«Ж. И.» м. окружен стенами; корпуса, построенные в форме буквы П, включают 40 келий, игуменскую резиденцию, пекарни. В центре монастырского комплекса находится кафоликон, воздвигнутый в 1607 г. Фрески, выполненные в духе критской школы, отреставри-



Мон-рь в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» на о-ве Патмос

рованы. В 1802 г. к кафоликону был пристроен придел во имя ап. Иоанна Богослова. В мон-ре имеется также ц. арх. Михаила. Сооруженные в кафоликоне и приделе деревянные резные иконостасы содержат иконы XVI–XVIII вв. В иконостасе кафоликона выделяется икона критской школы «Сретение» (XVII в.). В монастырской библиотеке хранятся пергаменное Евангелие XIV в. и 4 патриарших сигиллия.

В нартексе находится чтимое изображение Божией Матери Елеусы — фреска, выполненная в 1763 г. иеродиаконном Афанасием. В 1956 г. произошло чудо: во время службы монахини услышали шум в нартексе и, придя туда, увидели, что изображение Елеусы исчезло со стены. Спустя нек-рое время оно появилось снова, причем у образа Божией Матери открылся третий глаз. Через неск. дней в мон-рь пришло письмо из США от одной тяжелобольной женщины, совершившей паломничество в «Ж. И.» м. По возвращении домой ей явилась Пресв. Богородица (в тот день и час, когда исчезло изображение со стены) и она получила полное выздоровление. Монахини толкуют появление третьего глаза на иконе как знак особого попечения Божией Матери. От образа Елеусы стали происходить исцеления от разных болезней и бесплодия.

В «Ж. И.» м. хранятся иконы крит-

ской школы «Христос во гробе» (1480–1500) Николая Дзафуриса, «Три святителя» Иеремии Паллады (1-я пол. XVII в.), «Прп. Христулу» (1610–1629) и др.

Престольные праздники: празднование в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» (пятница Светлой седмицы), память ап. Иоанна Богослова (26 сент.).

В наст. время в монастыре проживают 6 монахинь; игуменья Каллиника, духовник иером. Симеон из мон-ря ап. Иоанна Богослова (Δίπτυχα. 2008. С. 836).

Лит.: Κόκορης Δ. Θ. Ὁρθόδοξα Ἑλληνικά Μοναστήρια. Ἀθήνα, 1997². С. 338–339; Λέκκος Ε. Π. Τὰ μοναστήρια τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Πειραιάς, 1998. Т. 2. С. 493–494; Κοκκίνης Σ. Τὰ μοναστήρια τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήνα, 1999². С. 162.

О. В. Л.

«ЖИВОНОСНЫЙ ИСТОЧНИК» ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ МОНАСТЫРЬ, муж., действующий, принадлежит Самосской и Икарийской митрополии Элладской Православной Церкви, находится на о-ве Самос, в 9 км от одноименного города, на горе Рамбаидони, на высоте 400 м над уровнем моря. Эта обитель также называется Аилиотисса по расположенной рядом ц. прор. Илии, именуемой местными жителями Аи-Лья.

«Ж. И.» м. основан в 1756 г. иером. Дорофеем на месте существовавшей ранее среди густого соснового леса церкви в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник». В 1776 г., согласно сигиллию К-польского патриарха Софрония, монастырь получил статус ставропигиального (что подтверждено Патриаршими сигиллиями 1797 и 1806 гг.).

Крестово-купольный кафоликон (соборный храм) афонского типа построен в 1782 г. В настоящее время большая часть его росписей утрачена (сохр. фрагменты фресок в алтарной части и в нартексе). Деревянный иконостас был позолочен в 1802 г. мастером Г. Тандалосом, большинство икон относится к XVIII в. Чтимая икона Божией Матери «Живоносный Источник» заключена в серебряный оклад, изготовленный в 1793 г. Евстафием с Патмоса.

«Ж. И.» м. принадлежало 16 подворий и часовен в разных частях о-ва Самос. Близ мон-ря была построена больница для прокаженных, за которыми ухаживали монахи. Обитель расширена и перестроена



в 1866 г., отремонтирована в 1953 г., в 2002 г. преобразована в женскую.

Нек-рые реликвии, ранее принадлежавшие «Ж. И.» м., в наст. время находятся в мэрии г. Самос (напр., мантия сщмч. Григория V, патриарха К-польского).

В «Ж. И.» м. хранятся частицы мощей великомучеников Пантелеимона, Мины, Георгия Победоносца, Феодора Тирона, вмч. Евфимии, прп. Онуфрия, сщмч. Ермолая, мч. Леон-



Кафоликон мон-ря
в честь иконы Божией Матери
«Живоносный Источник» на о-ве Самос

тия, новомучеников Полидора, Феодана, Николая Хиосского и других святых.

Престольные праздники: празднование в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» (пятница Светлой седмицы).

В наст. время в монастыре проживают 4 монахини и послушница; игуменья — Саломия (Δίπτυχα. 2008. С. 725).

Лит.: Λέκκος Ε. Π. Μοναστήρια τῆς Σάμου. Σάμος, 1996; *Idem*. Τὰ μοναστήρια τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Πειραιάς, 1998. Τ. 2. Σ. 458–459; Κόκορης Δ. Θ. Ὁρθόδοξα Ἑλληνικά Μοναστήρια. Ἀθήνα, 1997². Σ. 376–377; Κοκκίνης Σ. Τὰ μοναστήρια τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήνα, 1999². Σ. 212; <http://www.imsamou.gr/monast.php?id=6> [Электр. ресурс].

«ЖИВОНОСНЫЙ ИСТОЧНИК» ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ МОНАСТЫРЬ, муж., действующий, принадлежит Хиосской, Псарской и Инусской митрополии Элладской Православной Церкви, расположен в 20 км к югу от г. Хиос на одноименном острове. Основан монахами Аверкием, Гервасием и послушником Серапионом, участниками движения *коливадов* из афонского скита св. Иоанна Предтечи, принадлежавшего Иверскому монастырю, к-рые в кон. XVIII в. покину-

ли Св. Гору и отправились на о-в Хиос, где находился в то время свт. Макарий (Нотара), митр. Коринфский. Они решили остаться на Хиосе и в поисках уединенного места обошли часть острова. Наконец, придя к небольшой ц. во имя Пресв. Богородицы близ с. Армолия, они одновременно воскликнули: «Вижу искомое!» С этой фразой связано 2-е название мон-ря — Врету или Вретту (Βρετού, Βρεττού) от греч. βρετός, т. е. найденное, искомое. В этой церкви находилась чтимая икона Божией Матери «Живоносный Источник» и бил ключ св. воды. Рядом с церковью подвизался иером. Леонтий, к-рый впосл. удалился на Св. Гору. Через нек-рое время к 3 отшельникам присоединились др. монахи и был устроен общежительный монастырь под руководством старца Аверкия, а затем игум. Гервасия, разбившего вокруг монастыря большой сад и собиравшегося воздвигнуть монастырский собор. Этот замысел был осуществлен его преемником игум. Капитоном, уроженцем с. Каламоти. Собор, построенный на месте старой церкви, был завершен в 1815 г. В нем был установлен иконостас, изготовленный в 1744 г. Храмовые иконы Божией Матери «Живоносный Источник» и «Рождество Пресв. Богородицы» написаны иконописцем Георгием в 1817 г. В это время «Ж. И.» м. достиг значительного духовного расцвета. Во время подавления турками греческого национально-освободительного восстания на Хиосе (хиосская резня 1822 г.) мон-рь был разрушен, а его жители и игум. Капитон приняли мученическую смерть. Только мон. Мефодио удалось спастись. Он уехал на Афон, в 1828 г. вместе с послушником Панкратием (Пулазелисом) вернулся на Хиос и начал восстановление «Ж. И.» м. Вскоре к ним присоединились афонский мон. Гервасий и диакон Неофит (Хадзис). Во 2-й пол. XIX в. «Ж. И.» м. как духовный центр имел то же значение, что и прежде. Были построены резиденция игумена, трапезная, мастерские, ризница и костница.

В XX в. монастырь не развился. «Ж. И.» м. управлялся игуменским советом мон-ря *Неа-Мони*. Его земельные владения были отчуждены. В сер. 70-х гг. XX в. в «Ж. И.» м. подвизался только 1 монах.

В наст. время трудами иером. Никодима из с. Тимиана началось воз-

рождение «Ж. И.» м., построена колокольня и проведена цементированная дорога от мон-ря к с. Армолия. Восстановлена подземная ц. во имя Пресв. Богородицы с источником св. воды на месте обретения иконы «Живоносный Источник».

В алтаре находится мощевик с привезенными с Афона частицами мощей св. Параскевы, сщмч. Елевферия, сщмч. Харалампия, вмч. Марины и вмч. Пантелеимона.

Престольные праздники: празднование в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» (пятница Светлой седмицы) и Рождество Пресв. Богородицы (8 сент.).

Лит.: Φουρνάρης Ε. Μ. Σύντομος ἔκθεσις περὶ τῆς ἐν Ἀρμολίαις Ἱερᾶς Μονῆς τοῦ Βρετοῦ. Ἀθήνα, 1964; Κόκορης Δ. Θ. Ὁρθόδοξα Ἑλληνικά Μοναστήρια. Ἀθήνα, 1997². Σ. 387; Λέκκος Ε. Π. Τὰ μοναστήρια τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Πειραιάς, 1998. Τ. 2. Σ. 441; Κοκκίνης Σ. Τὰ μοναστήρια τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήνα, 1999². Σ. 214; Δίπτυχα. 2008. Σ. 818; <http://www.ecclesia.gr/greek/monshrines/zoodohoshion.html> [Электр. ресурс].

Э. П. А.

«ЖИВОНОСНЫЙ ИСТОЧНИК» ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ МОНАСТЫРЬ, на о-ве Андрос (Греция) — см. *Агуас*, мон-рь.

«ЖИВОНОСНЫЙ ИСТОЧНИК» ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ МОНАСТЫРЬ, на о-ве Кипр — см. *Глосса Богородицы монастырь*.

«ЖИВОНОСНЫЙ ИСТОЧНИК» ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ МОНАСТЫРЬ, на о-ве Парос — см. *Лонговардас*, мон-рь.

«ЖИВОНОСНЫЙ ИСТОЧНИК» ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ МОНАСТЫРЬ, расположен за к-польской городской стеной напротив Силиврийских ворот в мест. Балыклы; возник на месте целебного источника. Принадлежит К-польскому Патриархату.

История «Ж. И.» м. восходит к кон. V — нач. VI в. Существует 2 противоречащих друг другу версии о происхождении мон-ря. 1-е упоминание «Ж. И.» м. в источниках зафиксировано в трактате Прокопия Кесарийского «О постройках» (сер. VI в.), где говорится, что за стеной К-поля в месте, именуемом Пиги (Πιγή — источник), имп. Юстинианом I (527–565) был воздвигнут храм (*Procor. De aedificiis. I 3*). Также имеется упоминание «Ж. И.» м. в корпусе



текстов «*Patriae Constantinopolitanae*»: когда Юстиниан был на охоте, он увидел толпу, выходящую из маленькой часовни, и распорядился построить на этом месте большой храм, на который были израсходованы неиспользованные для ц. Св. Софии К-польской материалы (*Preger T. Scriptores originum Constantinopolitanarum. Lpz., 1907. Vol. 2. P. 259*). Хронист Георгий Кедрин (XI–XII вв.) назвал точное время постройки храма: 33-й год правления Юстиниана (559–560) (*Cedrenus G. Comp. hist. T. 1. P. 678*). В средние века, вероятно монахами «Ж. И.» м., была создана легенда о том, что монастырь был создан в более раннее время. Эта легенда, противоречащая вышеуказанным источникам, сохранилась в пересказе Никифора Каллиста Ксанфоула (XIV в.) (PG. 147. Col. 72–77). Будущий имп. Лев I (457–474), приехав из Фракии в К-поль, обнаружил возле Золотых ворот, где были толстые места, слепого, к-рый попросил дать ему воды и указал на место, где бил источник. Затем Лев услышал голос, повелевший ему протереть водой глаза слепому, а также, когда Лев станет императором, возвести на этом месте храм. Слепец обрел зрение, а после восшествия Льва на престол (7 февр. 457) возле источника был сооружен великолепный храм, по описанию напоминавший постройку Юстиниана.

Возможно, до Юстиниана на этом месте находился незначительный монастырь: так, на К-польском Соборе 536 г. присутствовал пресв. Зинон, названный игуменом мон-ря Пресв. Богородицы в Пиги (*Mansi. T. 8. Col. 882, 907, 930*).

Само название «Живоносный Источник» еще в IX в. было использовано прп. Иосифом Песнопевцем применительно к Божией Матери, а затем, когда оно закрепилось за мон-рем (не позже XIV в.), появилась и одноименная Богородичная икона (см. статью «Живоносный Источник»). В поствизант. греч. мире этот образ стал очень популярен, и множество мон-рей и храмов были освящены в его честь.

С эпохи Юстиниана местность, где располагался «Ж. И.» м., рассматривалась как предместье К-поля. Храм неоднократно реставрировался. По сообщению Псевдо-Кодина, имп. Ирина отремонтировала его после землетрясения ок. 790 г. (*Preger T. Ibid. P. 260*). Страдая кровоте-

чением, Ирина получила исцеление от недуга, выпив воды из источника, после чего сделала щедрое пожертвования мон-рю, включая мозаику с изображением себя и своего сына, имп. Константина VI. При имп. Василии I Македоняине (867–886) церковь также была перестроена и украшена мозаиками (вероятно, после землетрясения 869 г.) (*Theoph. Contin. P. 323*). 7 сент. 924 г. храм был подожжен воинами болг. царя Симеона, осаждавшими К-поль, но затем быстро отреставрирован, т. к. в 927 г. там проходило венчание болг. царя Петра с внучкой имп. Романа I Лакапина Марией (*Cedrenus G. Comp. hist. T. 2. P. 304, 310, 371; Theoph. Contin. P. 406, 414*). Визант. писателю Михаилу Пселлу (XI в.) были пожалованы в личное распоряжение доходы «Ж. И.» м.; там же для него была сооружена гробница (*Michael Psellus. Scripta minora: Magnam partem adhuc inedita / Ed. E. Kurtz, F. Drexl. Mil., 1941. Vol. 2. P. 221, 229*).

Сохранились сведения о том, что в 966 г. имп. Никифор II Фока присутствовал в храме Живоносного Источника на службе в день Вознесения Господня (*Cedrenus G. Comp. hist. T. 2. P. 371*). По-видимому, это было обычной практикой придворного церемониала того времени. В кн. имп. Константина VII Багрянородного (912–959) «О Церемониях византийского двора» описана такая служба (*Const. Porphy. De cerem. P. 101–104*). Император прибывал по морю к Золотым воротам К-поля, садился на коня и продолжал путь по суше до баптистерия, где спешился и переоблачался в отведенных ему покоях. Затем при входе в нартекс он ожидал приезда духовенства. Облобызавшись с патриархом, император входил вместе с ним в храм, и оба направлялись к алтарю. Помолившись перед престолом, вассилевс поднимался по правой лестнице на свою галерею и находился там во время литургии. Патриарх приносил императору причастие. По окончании службы император приглашал патриарха на обед в свою резиденцию.

«Ж. И.» м. иногда служил местом ссылки. Так, буд. имп. Алексей I Комнин в 1078 г. встретил там Георгия Мономахата, назначенного дуккой Диррахия (ныне Дуррес, Албания), а фактически высланного из столицы (*Ann. Comn. Alex. 1937. I 16*).

В 1084 г. тот же имп. Алексей сослал в «Ж. И.» м. Иоанна Итала (*Ibid. V 8*).

В XIII в. на протяжении неск. десятилетий «Ж. И.» м. был занят лат. духовенством, и, по сообщению Никифора Каллиста, в это время чудес не зафиксировано. В 1328 г. имп. Андроник III Палеолог разбил лагерь рядом с «Ж. И.» м., а в янв. следующего года отдал весь мон-рь с его доходами К-польскому патриарху Исаии (1323–1332) на неограниченный срок вплоть до смерти последнего, а затем права на владение «Ж. И.» м. перешли афонскому мон-рю Великая Лавра. Сохранился документ 1367 г., по к-рому мон-рь Великая Лавра владеет в К-поле метохом Зоодохос Пиги (*Zoодоχος Πύγη — Живоносный Источник*) (см.: *Janin. Églises et monastères. P. 225. № 11*). В 1330 г. находившийся при смерти Андроник III выздоровел, выпив воды из источника и помазав ею лоб. В мае 1347 г. дочь имп. Иоанна VI Кантакузина Елена была представлена своему будущему мужу имп. Иоанну V Палеологу и наделена имп. регалиями в храме «Ж. И.» м. согласно древнему церемониалу (*Cantacus. Hist. Vol. 3. P. 11*). Несколько авторов оставили эпиграммы, посвященные «Ж. И.» м. и храмовым росписям: Мануил Фил (6), Игнатий Магистр (6) и Иоанн Евхаит (1). Согласно эпиграмме Мануила Фила, мон. Иларион Канабиос починил водоем в «Ж. И.» м. (*Manuelis Philae Carmina. 1855. Vol. 1. P. 67*).

Во время турецкой осады К-поля в 1422 г. султан Мурад II расположился прямо в храме «Живоносного Источника». Неизвестно, в каком состоянии церковь находилась перед взятием турками К-поля в 1453 г., однако имеются сведения 1547 г., что храма больше не существовало, но больные продолжали приходить к источнику в надежде исцелиться. Лишь в 1727 г. митр. Деркский и Неохорийский Никодим построил на месте «Ж. И.» м. часовню и возродил поклонение. Одно время на эти земли претендовали армяне, однако в неск. тур. фирманах оговаривалось, что территория закреплена за греками. Тур. охранники взимали с паломников налог, к-рый шел на тюремные нужды. Затем эта территория перешла из подчинения Деркской митрополии в подчинение К-польскому Патриархату. 24 марта 1821 г. янычары разрушили часовню и засыпали источник, и лишь в 1833 г.



К-польскому патриарху Констанцию I было разрешено восстановить храм, к-рый был освящен 2 февр. 1835 г. Тогда же была сооружена часовня над источником.

В «Ж. И.» м. находятся захоронения К-польских патриархов.

Никифор Каллист составил описание храма, построенного имп. Львом I, однако очевидно, что автор имел в виду постройку, существовавшую в его время, т. е. в XIV в. (PG. 147. Col. 76–77). По его словам, храм располагался частично выше уровня земли, частично — ниже; по форме он представлял собой прямоугольник, длинная сторона к-рого на $\frac{1}{3}$ была длиннее ширины. С 4 сторон церковь была окружена портиками: с востока и запада они были расположены на нек-ром расстоянии от постройки, с 2 же др. сторон примыкали к ней. Внутреннее пространство храма было организовано таким образом, чтобы весь свет концентрировался на водном источнике, который располагался ниже уровня пола. К источнику вели 2 лестницы по 25 ступеней, обрамленные мраморными балюстрадами и обнесенные квадратным мраморным портиком. Из чаши с отверстиями вода текла в мраморный квадратный водоем. Через храм была проложена система водоотвода. Венчал интерьер церкви сверкающий купол, а потолок был покрыт золотом. Никифор повествует также о фресковой росписи храма (см.: *Bénay*. 1899. P. 225, 227). Из композиций он называет Пятидесятницу, Распятие, Преображение Господне, Сретение, Явление Христа св. женам и Вознесение Господне, а также икону мч. Агафоника и 2 картины с изображениями 2 из описанных им чудес. Из художников, украшавших храм, упомянуты чудесным образом исцеленный Игнатий и иером. Гавриил, написавший образы Спасителя, 3 святителей, прп. Онуфрия и прп. Симеона Столпника. По сведениям Никифора, в «Ж. И.» м. были сооружены 3 часовни, освященные в честь Богородицы, св. Евстратия и св. Анны. Последняя была построена имп. Львом VI Мудрым (886–912) в знак благосклонности к монастырскому эконому Матфею, вначале сосланному императором, а затем возвращенному. В этой часовне каждый день после заутрени монахи совершали соборную молитву Богородице за весь мир. Одна из 2 др. часо-

вен была построена в правление имп. Василия I женой магистра Артавазда Еленой; там совершалась торжественная соборная служба в понедельник 1-й седмицы Великого поста.

Со средних веков в «Ж. И.» м. совершалось множество чудес, о некоторых из них известно из документов. Самые ранние из источников относятся к X в. (анонимное описание 47 чудес) и к нач. XI в. (4 чуда; см.: *Gédéon M. I. Βυζαντινὸν ἑορτολόγιον*. Constantinople, 1899. P. 126). Никифор Каллист приводит список из 63 чудес, 15 из к-рых имели место в его время (*De sacris aedibus deque miraculis Deiparae ad Fontem* // *ActaSS. Nov. T. 3. P. 878–889*). Имеются сведения о чудесах, происходивших в XVII в. (*Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. Ἀνάλεκτα*. Т. 1. Σ. 280). К позднему времени относится легенда о монахе, жарившем рыбу во время захвата К-поля турками в 1453 г. Когда ему сообщили печальную новость, он ответил, что поверит в нее, лишь если рыбы оживут — и после этих слов поджаренные рыбы якобы попрыгали в воду. Косвенно эту легенду отражает та иконография «Живоносного Источника», где на переднем плане изображен небольшой бассейн с 3 рыбами. Но с др. стороны, место, где располагался «Ж. И.» м., имело тур. название Балыклы (рыбное место), что вполне вероятно могло базироваться на факте существования в «Ж. И.» м. водоема с рыбками (который сохранился по сей день).

Из особых празднований в «Ж. И.» м., помимо упомянутого Вознесения Господня, на к-ром обычно присутствовал император, в мон-ре торжественно отмечались также: 8 янв. воспоминание о чуде в Кане Галилейской (SynCP. Col. 380; *Mateos*. Turicon. T. 1. P. 191), 9 июля годовщина освящения храма (SynCP. Col. 810; *Mateos*. Turicon. T. 1. P. 335), 16 авг. память о чуде, происшедшем в правление имп. Льва I, когда вода в источнике перестала на время бить, а потом полилась опять (SynCP. Col. 904). В пятницу Светлой седмицы в «Ж. И.» м. до наст. времени поется служба, составленная Никифором Каллистом.

Ист.: *Manuelis Philae Carmina* / Ed. E. Miller. P. 1855. Vol. 1. P. 25, 66, 67, 73, 390, 399.

Лит.: *Bénay* S. Le monastère de la Source à Constantinople // EO. 1899. Vol. 3. P. 223–228, 295–300; *Janin*. Églises et monastères. P. 223–

228; *Talbot A.-M.* Epigrams of Manuel Philes on the Theotokos tes Peges and its Art // DOP. 1994. Vol. 48. P. 135–165.

Ю. А. Казачков

«ЖИВОНОСНЫЙ ИСТОЧНИК» ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Саранской и Мордовской епархии), в с. Журавкине Зубово-Полянского р-на Республики Мордовия. Основан 7 марта 2000 г. при ц. в честь иконы Божией Матери «Живонос-



Церковь
в честь иконы Божией Матери
«Живоносный Источник»
в с. Журавкине. Фотография. 2004 г.

ный Источник». Деревянный храм в стиле модерн, построенный в 1885–1899 гг. на месте одноименной церкви сер. XVIII в., имел приделы в честь Казанской иконы Божией Матери, во имя арх. Михаила и во имя свт. Николая Чудотворца. В сер. 30-х гг. XX в. храм был закрыт, но не разграблен, ок. 1942 г. был снова открыт. Клир и прихожане сберегли от поругания иконы, утварь, в т. ч. 5-ярусный иконостас кон. XIX в.

В 1996 г. при церкви был основан муж. скит, преобразованный в монастырь решением Синода от 7 марта 2000 г. Отремонтирован храм, устроены деревянный келейный корпус, просфорня, кирпичная баня, металлическая ограда. Мон-рь газифицирован, предполагается строительство келейного корпуса, гостиницы, трапезной, каменной ограды. В обители проживают ок. 12 насельников, с 2000 г. наместник — иером. Даниил (Соломатин), с 2004 г. — игум. Серафим (Горчаков).

Арх.: Арх. ЦНЦ.

Лит.: Рус. мон-ри: Ср. и Ниж. Волга. Новомосковск; М., 2004. С. 274–275.



«ЖИВОНОСНЫЙ ИСТОЧНИК» ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ

(Сарненской и Полесской епархии), в с. Масевичи Рокитновского р-на Ровненской обл. (Украина). Основан решением Синода УПЦ от 28 дек. 1999 г.

Мон-рь расположен у почитаемого местными жителями св. источника «Криничка». Построены храм в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» (2005), ц. со звонницей во имя преподобных Антония и Феодосия Киево-Печерских (2007), каменный 2-этажный келейный корпус, ограда. На монастырских землях (5 га) ведется хозяйство. Среди святых обители – ковчежцы с частицами мощей Киево-Печерских преподобных, Виленских мучеников Антония, Иоанна (Помера), архиеп. Рижского. К 2008 г. в мон-ре проживали 15 насельников, и. о. наместника – игум. Никанор (Цикалюк).

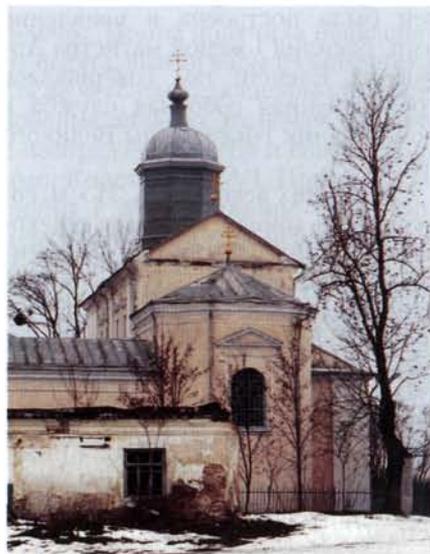
Лит.: Розквітне щирою молитвою обитель // Вісник Рокитнянщини: Газ. Рокитно, 2005. 19 окт.

«ЖИВОПРИЯТНАЯ» ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ – см. ст. «Предвозвестительница», икона Божией Матери.

ЖИДИЧИНСКИЙ ВО ИМЯ СЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ ЧУДОТВОРЦА МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ, находился в мест. Жидичин Луцкого у. Волынской губ. (ныне с. Жидычин Киверцовского р-на Волынской обл., Украина).

XIII–XVIII вв. Время основания неизвестно. Местный археологический материал датируется X–XI вв., однако неизвестно, связан ли он непосредственно с монастырем, архив к-рого сохранился лишь с 1-й пол. XVI в. (см.: Рожко. 2000. С. 297). Вероятно, Ж. м. впервые упоминается в 1227 г. в Галицко-Волынской летописи (Ипатьевский список, XIII в.): кн. Даниил Романович ездил «в Жидичин кланятися и молитися святому Николе» (ПСРЛ. 1962. Т. 2. Стб. 751).

Считается, что уже к 1335 г. Ж. м. имел статус архимандрии, привлекал особое внимание знати. В XIV–XV вв. покровителями и защитниками Ж. м. были князья Любартовичи, вел. кн. Свидригайло Ольгердович, позже – кн. Семен Гольшанский,



Храм свт. Николая Чудотворца бывш. Жидичинского мон-ря. 1723 г. Фотография. Нач. XXI в.

князья Острожские. Так, вел. кн. Свидригайло грамотой от 7 окт. 1450 г. возобновил старые права Ж. м. и передал ему новые владения, в т. ч. села Боголюбь, Гай Гнидавский и др. В 1502 г. эту грамоту подтвердил польск. кор. Александр Ягеллончик по просьбе луцкого старосты кн. С. Гольшанского (см.: Малевич А. Древняя Жидичинская архимандрия на Вольни // Волыньские Ев. 1899. № 23/24. С. 683). Имена жертвователей и вклады вписывались в «Помянник» кн. Федора Любартовича (Pomianyk of Horodyshche. Winnipeg, 1962. Pt. 1: A. D. 1484).

В. В. Ластовский

Очевидно, со времени основания в Ж. м. хранилась некая Никольская святыня (в наст. время точнее неопределяемая) – часть мощей, чудотворный образ или скульптура, о чем известно из памятника нач. XV в. «Сказания о чудесах свт. Николая в Лукомле» (см.: Турилов А. А. К изучению «Сказания о явлении и чудесах Николы Чудотворца в Лукомле» // Наш радавод: Матэриялы міжнароднай навуковай канферэнцыі «Царква і культура народаў Вялікага княства Літоўскага і Беларусі XIII – пач. XVIII ст.» Гродна, 1992. Кн. 4. Ч. 1. С. 147–149). Согласно «Сказанию...», свт. Николай, явившись жителю Лукомля, повелел: «Аз святыи Никола Жидичинский и пришел есмь семо в Лукомль, тамо не могу жити поганих деля, за не умножися беззаконие» (Тихомиров М. Н. Описание Тихомировского собрания рукописей. М., 1968. При-

лож. 10. С. 191–192). Очевидно, перемещение святыни из волынской части владений Витовта в принадлежавший ему же полоцкий Лукомль связано с последствиями битвы на Ворскле (1399), когда литов. войско было разбито ханом Темир-Кутлуем и «воеваша татары даиже и до Великаго Луцка» (см.: ПСРЛ. 1980. Т. 35. С. 52, 73, 139, 161, 187, 208, 229). Возможно, в это время Ж. м. был разорен татарами.

К посл. четв. XV в. благосостояние мон-ря, вероятно, восстановилось. В записи писца на переписанном в 1491 г. в обители по заказу архим. Ионы Евангелии-тетр (ГИМ. Увар. № 96-1) монастырь именуется «лаврой в Жидичине» (Леонид. 1887. Т. 1. С. 31–32. № 60). Книга написана писцом Игнатием вполне профессионально и украшена полихромными заставками балканского стиля (Запаско Я. П. Памятки книжкового мистецтва: Українська рукописна книга. Львів, 1995. С. 70, 299–300. Кат. № 65). Ж. м. обладал значительной для своего времени и региона б-кой. Согласно описи 1621 г. (АЮЗР. Ч. 1. Т. 6. С. 502–503, № 199), в собрании имелось 89 томов «старых» и «новых» книг: 77 рукописных (в т. ч. 9 на пергамене, в частности «Патерик», а также 2 полных и неполных комплект рукописных Служебных Миней – 38 томов) и 12 печатных, изданных в Вильно (в т. ч. Апостол Ф. Скорины), Заблудове, Остроге и Стрятине. Среди четвх книг в описи значатся «книжица Златоустовы Слова избраньи», «Пчела учителная», «Меч духовный» «Книга избранная на десту (т. е. in folio) з вопросами и ответами», «Знарад» (Измарагд), «Златоструй» и др.

А. А. Турилов

В 1496 (1495) г. в результате татарского набега Ж. м. был сожжен, братия пленена или убита (ПСРЛ. 1980. Т. 35. С. 123). Вскоре мон-рь был возрожден благодаря местной правосл. шляхте, о чем свидетельствует грамота от 2 марта 1500 г. еп. Парфения Владимировича, передавшего обители с. Охматково (Малевич. 1905. С. 71–72). Еще с 1494 г. вокруг Ж. м. появлялись новые селения, нек-рые из них – Подгайцы, Жабки, Охматково и др. – перешли во владение обители. К нач. XVI в. в собственности Ж. м. находились значительные лесные территории и пасеки, что позволило братии торговать деревом, смолой, углем и медом.



Мон-рь пользовался авторитетом среди жителей не только Волыни, но и др. регионов. Об этом свидетельствует вклад киевского воеводы Дмитрия Путятин в 1506 г. в размере 10 литов. к.

29 дек. 1507 г. Ж. м. со всеми доходами был передан королем кн. К. И. *Острожскому* с правом назначения архимандрита, управлявшего обителью через своего наместника. Кандидата в архимандриты должны были предлагать «князи, панове и земляне Волынской земли вместе со старцами» (АрхЮЗР. Ч. 8. Т. 4. № 34), что свидетельствует об особом значении Ж. м. на Волыни и о стремлении местного общества придать обители тот статус, к-рым обладали на Киевской земле Киево-Печерский или на Полоцкой земле *Евфросиниев в честь Преображения Господня* мон-ри.

4 сент. 1539 г. опекуном архимандрии был назначен владимирский староста Федор Андреевич Сангушко, одновременно остававшийся ктиторм Мелецкого Николаевского мон-ря, а затем — Роман Федорович Сангушко. Привилеем кор. *Сигизмунда II* от 26 дек. 1569 г. Ж. м. был передан Луцкому еп. Ионе (Борзобогатому-Красенскому), который не только фактически разорил монастырское хозяйство, но и вынес из обители документы и церковную утварь (воздвизальный крест, чаши, дискос и др.). Кн. К. К. *Острожский* и луцкий староста Александр Пронский несколько раз при поддержке вооруженного отряда изгоняли Иону из мон-ря. 28 мая 1580 г. по распоряжению польского кор. *Стефана Батория*, изданному по инициативе Острожского, Ж. м. был передан Могленскому еп. Феодору (по прозвищу Грек).

5 сент. 1586 г. архимандрия перешла под начало Львовского и Каменец-Подольского еп. *Гедеона (Балабана)*, открыв т. н. эру Балабанов в истории мон-ря. Этот период характеризуется напряженной борьбой за Ж. м. между правосл. и греко-католич. иерархией. С 1596 г. на обитель постоянно посягал и даже совершал открытые вооруженные нападения Луцкий еп. *Кирилл (Терлецкий)*. В 1603 г. Ж. м. был фактически легализован королем как православный в связи со снятием баниции (лишения прав) с племянника еп. Гедеона архим. Григория (Балабана). Одним из значимых эпизодов этого противостояния стало си-

дение архимандрита на крыше монастырского здания в качестве протеста.

В XVI в. Ж. м. стал крупным землевладельцем, в 30-х гг. XVII в. мон-рю принадлежал 291 «дым» в 18 населенных пунктах. С нач. XVI в. размеры владений и имущества монастыря постоянно менялись. Так, в 1576 г. Ж. м. получил пожертвования от кн. Богуша Корецкого, а в 1586–1591 гг. в результате судебной тяжбы с кн. Романом Сангушко потерял неск. имений. В нач. XVII в., при архим. Григории (Балабана), Ж. м. удалось выиграть неск. судебных процессов, в т. ч. с панами Гувевичами и Загоровскими.

После смерти в 1620 г. архим. Григория (Балабана) кор. Сигизмунд III передал греко-католикам Луцкую епархию — еп. Иеремию Почаповскому, а Ж. м. в 1621 г. — архим. Никодиму Шибинскому.

При избрании в 1632 г. нового кор. *Владислава IV Вазы* были составлены «Пункты успокоения» — документ, определявший положение православной Церкви в Речи Посполитой. Согласно «Пунктам...», Луцкую кафедру предполагалось вернуть православному, а Ж. м. передать униатам. Однако, несмотря на соглашение, кафедра была пожизненно оставлена за униат. епископом. 15 марта 1633 г. кор. Владислав IV передал мон-рь в распоряжение новоизбранного Луцкого еп. *Афанасия (Пузыны)*. Вскоре благодаря поддержке короля и правосл. шляхты еп. Афанасий отобрал у униат. Луцкого еп. Иеремию Почаповского часть церковных имений. Однако постановление сейма 1635 г. вновь признало епископом Луцким Иеремию Почаповского.

По королевскому привилею от 20 апр. 1638 г. Жидичинская архимандрия окончательно была передана греко-католич. Церкви, митр. Рафаилу *Корсаку*. С этого времени Ж. м. стал постоянной резиденцией Луцких греко-католических епископов. В 40-х гг. XVII в. обитель пришла в упадок, к 1647 г. в ней проживало лишь 6 монахов. Некоторое время в XVII в. в Ж. м. находилась чудотворная *Холмская икона Божией Матери*. Здесь же униат. еп. Иаков *Суша* написал кн. «Феникс» о чудесах от иконы.

Согласно «Летописи Самовидца о войнах гетмана Б. Хмельницкого и о междоусобиях, бывших в Малой России по его смерти», в Ж. м.

принял постриг с именем Гедеон и стал его архимандритом бывш. гетман Юрий Хмельницкий. Возможно, митр. Киевский, Галицкий и всея Руси *Дионисий (Балабан-Туркальский)* номинально назначил Гедеона (Хмельницкого) архимандритом Ж. м., чтобы вернуть обитель в Православие.

К 1740 г. Ж. м. владел 88 дворами в 13 населенных пунктах. К нач. XIX в. мон-рем было приобретено еще 4 селения; общее число крепостных достигло 1,6 тыс. чел. (в т. ч. 838 «ревизских душ»). Хозяйство Ж. м. имело натуральный характер (в 1765 г. насчитывалось 117 овец, 30 баранов и 30 ягнят), крестьяне работали на монастырь 2–3 дня в неделю. Также Ж. м. активно занимался торговлей, продавал лес и сено, закупал соль и другие товары в основном по Волыни и Галичине.

Указом имп. *Екатерины II* от 3 сент. 1795 г. греко-католич. мон-ри, не занимавшиеся просветительной и благотворительной деятельностью, подлежали ликвидации. Ж. м., находившийся в ведомстве Холмской епархии, был официально закрыт, но фактически он продолжал существовать. При имп. *Павле I* греко-католич. Ж. м. был возобновлен. К нач. XIX в. в мон-ре существовала публичная школа, в к-рой училось лишь неск. десятков чел., деньги на образование выделялись довольно скудные.

Постройки. В 1723 г. по инициативе униат. Холмского еп. Иосифа Левицкого на месте прежнего деревянного храма во имя свт. Николая Чудотворца был сооружен одноименный каменный храм — 3-нефная 4-столпная базилика с полукруглой апсидой. Согласно надписи на подкупольном яблоке в новой Никольской ц., на ее месте стоял одноименный храм 1594 г. постройки. Тогда же, при еп. Иосифе, был переделан иконостас, куда вошли новописанные иконы Богородицы с Младенцем типа «Одигитрия» и свт. Николая Чудотворца (обе в позолоченных окладах, покрывающих одежды, в отдельных киотах). Храм в 1913 г. был расписан. В 20-х гг. XVIII в. были возведены 2-этажный архиерейский дом с помещением консистории и покоями епископа, каменные кельи, хозяйственные службы, затем — здание семинарии, квадратная в плане 2-ярусная колокольня, ограда (разобрана в 1916). Под храмом находятся подвалы. Все постройки Ж. м.



имеют статус памятника архитектуры национального значения (охранный № 119).

XIX — нач. XXI в. В 1828 г. Ж. м. был закрыт. К этому времени мон-рь имел 838 крепостных и 8,2 тыс. р. ежегодного дохода. 16 янв. 1829 г. была создана Жидичинская административная комиссия для управления имуществом Ж. м. и др. ликвидированных греко-католич. мон-рей. Никольский храм был обращен в приходский, в нем служили священники Климент Оленич, Роман Цыбульский. В 1871 г. о. Роман открыл в Жидичине одноклассное народное училище. Архив обители в 1893 г. был передан в Волынское церковно-археологическое древлехранилище.

В 1894–1895 гг. территорию бывш. мон-ря посетил архиеп. Волынский и Житомирский *Модест (Стрельбицкий)*, по инициативе к-рого Ж. м. начал возрождаться. Уже в 1898 г. здесь была освящена домовая ц. во имя мучеников Антония, Иоанна и Евстафия. К нач. XX в. в Никольском храме бывш. мон-ря хранились иконы XII–XVIII вв., а также крест с частицами мощей 30 святых. В 1900 г. архиеп. Модест представил духовному собору *Почаевской в честь Успения Пресв. Богородицы лавры* петицию о необходимости возобновления обители, однако вопрос остался нерассмотренным. С 1909 г. в Никольской ц. служил сын о. Романа, свящ. Феодор Цыбульский, духовник Луцкого городского округа, окружной депутат (1910–1913), почитаемый в Жидичине пастырь. В 1911 г. в монастырских корпусах квартировал 11-й Изюмский полк Генриха Прусского.

После 1921 г., когда Волынь отошла Польше, в архиерейском доме Ж. м. был открыт приют для детей-сирот и инвалидов первой мировой войны, содержавшийся на средства Луцкого сеймика. В 1935–1936 гг. на территории мон-ря находилась резиденция викария Волынской епархии *Польской автокефальной православной Церкви еп. Поликарпа (Сикорского)*. В 1947–1990 гг. в архиерейском доме размещалась общеобразовательная школа.

К 2008 г. храм во имя свт. Николая Чудотворца с колокольной принадлежал общине УПЦ, настоятель — прот. Владимир Галета. Др. постройки Ж. м. 23 июля 2003 г. переданы представителям т. н. Киевского Патриархата УПЦ, к-рые 19 окт. 2005 г.



Жидичинская икона Божией Матери.

Ок. 1723 г.

(ц. свт. Николая Чудотворца в с. Жидычии)

в монастырском корпусе устроили домовый храм во имя прп. Николая Святоши.

Архив. К 2008 г. значительный корпус документов Ж. м. находился в ЦГИАК. Ф. 2071: Жидичинский муж. мон-рь. Первоначально, в 20–30-х гг. XX в., фонд был сформирован в Харькове, в 60-х гг. XX в., после ликвидации Харьковского филиала исторического архива, переведен в Киев, где было существенно пополнен (добавлено ок. 100 дел). В единственной описи хранится 283 дела, датируемые 1502–1876 гг., большинство из к-рых написано на староукр. (русска мова), польском и латинском языках.

Документы фонда включают материалы судебных разбирательств по земельным вопросам, инвентарные описи владений, приходо-расходные книги, монастырскую переписку и др., а также дарственные и охранные грамоты на монастырские землевладения (Д. 237 — охранный документ кор. Сигизмунда II Августа, Д. 109 — копии жалованных грамот имп. Петра I). Среди именных дел интерес представляет ряд документов кон. XVI в. (как подлинников, так и копий кон. XIX — нач. XX в.), посвященных Гедону (Балабану), в частности копии материалов по судебному делу о попытке Луцкого униат. еп. *Кирилла (Терлецкого)* отравить архим. Гедона (Д. 274).

Ряд дел представляют собой описи документов, не вошедших в фонд. Это, в частности, «Перечень земельных документов Жидичинского монастыря за XVI в.» — 1539–1570 гг.,

2 л. (Д. 120), «Список документов, хранящихся в шухляде Жидичинского монастыря» 1645 г., 10 л. (Д. 143).

Отдельные документы, преимущественно хозяйственного характера, посвященные мон-рю, встречаются и в других фондах ЦГИАК (Ф. 51. Оп. 1, 3; Ф. 442. Оп. 72).

Ист.: ЦГИАК. Ф. 25, 812, 2071; АЗР. 1846. Т. 1. № 360; Реестр дел козацких в Польской Метрике // ЧОИДР. 1861. Кн. 4. С. 14; АСЗР. 1869. Т. 6. С. 205; АрхЮЗР. 1859. Ч. 1. Т. 1. С. 479–489; 1883. Ч. 1. Т. 6. С. 128–143, 152–186, 189–207, 212–220, 248–249, 258–263, 268–270, 284–285, 304–306, 314–317, 501, 504, 568–570; 1893. Ч. 1. Т. 9. С. 367, 370; ПСРЛ. Т. 2; Литопис Руський. К., 1990. С. 383; Литопис Самовидця. К., 1971. С. 87, 128; Памятки: Архив Української Церкви. К., 2001. Т. 3. Вип. 1: Док-ти до історії унії на Волині і Київщині кінця XVI — 1-й пол. XVII ст.: Руська (Волинська) метрика. К., 2002. С. 258, 726; Archiwum Książąt Lubartowiczów-Sanguszków w Sławucie. Lwów, 1890. Т. 4. S. 562–565; 1897. Т. 5. S. 418–420; Monumenta Ucrainae Historica. R., 1964. Vol. 1. P. 248–249; 1965. Vol. 2. P. 140–141, 147; 1971. Vol. 9/10. P. 728–730, 733, 755, 793–795, 849–851, 856, 870–873, 903–904; 1974. Vol. 11. P. 20, 47, 195, 248–253, 321, 398–399, 466. Лит.: В. Т. Мазюкевич. Из старых бумаг холмского архива // Киевская старина. 1883. № 8. С. 735–737; *Леонид (Кавелин)*, архим. Сведения о слав. рукописях. М., 1887; *Иванов В.* Епископы древней Луцкой епархии. Почаев, 1891; *Малевиц А.* Древняя Жидичинская архимандрия на Волини. Почаев, 1905; *Переверзев К. В., свящ.* Справочная книга о приходах и мон-рях Волынской епархии. Житомир, 1914. С. 224; *Ящур В.* Судова розправа Гедона Балабана архим. Жидичинського мон-ря на основі оригінальних документів // ЗНТШ. 1961. Т. 171. С. 59–133; Памятники градостроительства и архитектуры УССР. К., 1985. Т. 2. С. 75–76; *Крижанівський О. П.* Церква у соціально-економічному розвитку Правобережній Україні: (XVIII — перша пол. XIX ст.). К., 1991. С. 23, 25–26, 36–37, 43, 48, 56, 58, 70, 73, 85; *Бантыш-Каменский Д. Н.* История Малой России. К., 1993. С. 241; *Грушевський М. С.* Духовна Україна: 36 творів. К., 1994. С. 312, 318, 424, 431–432; *Ульяновський В. І.* Історія церкви та релігійної думки в Україні. К., 1994. Кн. 1. С. 96; *Зінченко А. Л.* Церковне землевладіння в політиці царизму на Правобережній Україні наприкінці XVIII — у першій пол. XIX ст. К., 1994. С. 108; *Жилюк С. І.* Російська Православна Церква на Волині: (1793–1917 рр.). Житомир, 1996. С. 81, 82; *Рожеко В. Є.* Православні мон-рі Волині і Полісся: Іст.-краєзнав. нарис. Луцьк, 2000. С. 296–300; *Бантыш-Каменский Д. Н.* Историческое известие об унии. М., 2001. С. 93, 105; *Довбищенко М. В.* Уніатська Церква на Волині кін. XVI — у першій пол. XVII ст. // Памятки: Архив Укр. Церкви. К., 2001. Т. 3. Вип. 1. С. 15, 27, 28, 35–36, 40–41, 47, 66, 93–98; *Рудецький П.* Жидичинський мон-р в релігійному житті Волині XVI — першої третини XVII ст. // Етнічна історія народів Європи. К., 2001. Вип. 11. С. 48–51; *Троневиц П. О.* Волинь у сутінках української історії XIV–XVI ст. Луцьк, 2003. С. 106; *Ластовський В. В.* Чернецтво Юрія Хмельницького // Генеза. К., 2006. № 1(11). С. 64–75.

В. В. Ластовский



ЖИДОВСТВУЮЩИЕ, еретическое движение, существовавшее в послед. трети XV — нач. XVI в. в Новгороде и в Москве. Ж. («жидовская мудрствующими») еретики названы в «Просветителе» («Книга на новгородские еретики») прп. *Иосифа* Волоцкого, в посланиях Новгородского архиеп. св. *Геннадия* (Гонзова), наименование указывает на связь учения еретиков (или части еретиков) с иудаизмом.

История ереси, согласно сочинениям ее обличителей, началась в 1470 г., когда в Новгород из Киева в свите кн. Михаила Олельковича, приглашенного на новгородскую службу, приехал «жидовин», к-рый начал распространять среди православных свои взгляды (Послание архиеп. Геннадия митр. Зосиме, окт. 1490 г.— Источники. 1955. С. 375). Прп. Иосиф в «Сказании о новоявившейся ереси», представляющей собой предисловие к «Просветителю», назвал имя этого «жидовина» — Схария, сообщив, что он был известным астрологом и «чернокнижником» (*Иосиф Волоцкий*. 1882. С. 4). Упоминание о ересearхе Захарии Скаре Гуиле Гурсисе содержится в «Послании на жидов и еретики», написанном в 1488 г. иноком Саввой боярину Д. В. Шеину (Послание инока Саввы на жидов и на еретики / Предисл.: С. А. Белокуров // ЧОИДР. 1902. Кн. 3. Отд. 2. С. 1–94). Вопрос о тождестве названных лиц является предметом дискуссий. Фигура ересearха Схарии объявлялась мифической (см.: *Казакова, Лурье*. 1955. С. 109–110. Примеч. 6; *Лурье*. 1960. С. 131–135, 224–225, 239). В последнее время представлены серьезные аргументы в пользу тождества новгородского ересearха Схарии с Захарией бен Аароном га-Когеном, который переписывал рукописи в Киеве до его разорения татарами в 1481 г. Содержание рукописей говорит о серьезных философско-религ. интересах членов иудейской общины в Киеве и самого Захарии (*Taube. The Kievian Jew Zacharia*. 1995).

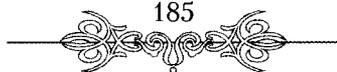
Познания Схарии, среди которых прп. Иосиф особо отмечает «чародейство... чернокнижие, звездозаконие же и астрологи» (Источники. 1955. С. 468), прельстили новгородцев священников Дениса и Алексея (последний служил в церкви на Михайловской ул.). Вскоре, по сообщению прп. Иосифа, из Литвы явились «инии жидове»: «Осиф Шмой-

ло Скарявей Мосей Хануш» (неясно, к скольким лицам относятся перечисленные 5 имен). Алексей и Денис часто бывали у иудеев и старались укрепиться в «жидовстве», хотели принять обрезание, но наставники уговорили их не делать этого в целях конспирации. Алексей тайно принял имя Авраам, его жена получила имя Сарра (*Иосиф Волоцкий*. 1882. С. 4; Источники. 1955. С. 469, 479). Алексей вовлек в ересь своего зятя Ивашку Максимова и его отца попа Максима и мн. др. людей из духовенства и мирян. Денис привлек протопопа Софийского собора Гавриила и Гридю Ключа. Затем в ересь были вовлечены: Григорий Тучин, отец к-рого имел в Новгороде большую власть, поп Григорий с сыном Самсонкой, покровский поп Василий, апостольский поп Яков, воскресенский поп Иван, борисоглебский диак. Гридя, Лавреш, Мишук Собака, зять Дениса Васюк Сухой, Юрка Семенов сын Долгого, крылошане Авдей и Степан, Овдоким Лелюша, диак. Макар, дяк Самуха, поп Наум и мн. иные (*Иосиф Волоцкий*. 1882. С. 4–5; Источники. 1955. С. 469, 479).

Взгляды новгородских Ж. подробно изложены в «Просветителе». Ж. отрицали догмат о Св. Троице и считали, что «Христос еще не родился есть... а Егоже гл[агол]ют христиане Христа Бога, той прость человек есть, а не Бог» (*Иосиф Волоцкий*. 1882. С. 50). Поэтому они призывали: «Подобает убо ныне Моисеев (закон.— А. А.) дръжати и хранити, и жртывы жрети, и обрезатись» (Там же. С. 68). Ж. отрицали христ. таинства, молитвы, действительность милостыни, почитание креста, икон, мощей святых. Сведения о поведении новгородских еретиков содержатся в посланиях свт. Геннадия, в соборном определении о Ж. 1490 г., в 15-м Слове «Просветителя» и в «Послании о соблюдении соборного приговора» 1504 г. прп. Иосифа. Новгородские Ж., по сообщению свт. Геннадия, «молились по-жидовски», «испревращали псалмы», недостойно служили литургию, совершали надругательства над крестами и иконами (Источники. 1955. С. 310–313). На собраниях Ж. совершалось богохульство: осквернялись иконы, вино и пресфоры для таинства Евхаристии (в вино вливали «скверную воду» и проч.— Там же. С. 323–325). Особенно многочисленными,

согласно соборному определению 1490 г., были факты иконоборчества: еретики иконы и кресты «овы ж огнем сжигающе, иныя же секирами отсекающе, овы ж зубы кусающе иныя ж в скверная места пометающе, иныя же о землю разбиваючи, иныя ж на птицы навязающе, яко да летают по скверном месте и сих сквернят» (Там же. 1955. С. 507). Священнослужители-Ж. не соблюдали постов, глумились над церковными службами: «Ядуще же, и пиюще до пьянства, и блудом сквернящись, в святую церковь вхожаху и Божественную службу совершаху» (Там же).

Сохранились свидетельства, что Ж. выступали против монашества. Их критика этого института основывалась на иудейских представлениях о том, что отсутствие потомства у человека свидетельствует о его греховности и неугодности Богу. Такая позиция Ж. отразилась в пометах Ивана Чёрного в переписанном им по заказу вел. кн. Иоанна III «Еллинском и римском летописце», а также в глоссах, сделанных, вероятно, тем же книжником или др. еретиком тайнописью (буквами пермской азбуки) в списке ветхозаветных пророчеств (Там же. 1955. С. 303). Прп. Иосиф в 11-м Слове «Просветителя» пишет, что еретики в своем отрицании монашества опирались на ветхозаветные тексты: «Блажен имеай семья в Сионе и сродники в Иерусалиме» (Ис 31. 9 по слав. Библии), «Проклят всяк, иже не вьставити семени во Израили». (Точное соответствие 2-й фразе к ВЗ не обнаружено. По-видимому, фраза является искаженной цитатой из кн. Второзаконие, в 25-й гл. к-рой рассказывается о нечестивом поступке израильтянина, не захотевшего жениться на вдове брата, и приводятся слова вдовы: «Не хочет брат мужа моего вьставити имя брата своего во Израили» (ст. 7 по слав. Библии). Возможно, текст в полемических целях был изменен Ж. в сторону обобщения и усиления осуждения.) Еретики могли апеллировать и к НЗ, говоря, что если бы монашество было угодно Богу, то Христос был бы монахом. Искажая слова ап. Павла, Ж. утверждали, что апостол имел в виду монахов, когда писал в 1-м Послании к Тимофею об отступниках, имеющих явиться в последние времена (*Иосиф Волоцкий*. 1882. С. 253–254).





В ходе следствия против Ж., проводившегося свт. Геннадием в 1487–1490 гг., выяснилось, что учение еретиков «не одно иудейство». Новгородский архиепископ нашел в ереси Ж. следы «маркианства» и мессалианства (см. *Мессалиане*). «Маркианство» и мессалианство Ж., по мнению святителя, заключались в том, что, будучи обличены, еретики сразу отказывались от своего учения и ложно объявляли себя верными членами христ. Церкви, а также в том, что они недостойно совершали Евхаристию (Источники. 1955. С. 316, ср. с. 310–311; свт. Геннадий опирался на 12-ю и 19-ю главы правил Тимофея, пресв. к-польского, помещаемые в Кормчих книгах («Тимофея, пресвитера пресвятыя церкви великия Константинаграда, от различыи приходящих к непорочней нашей вере»; см., напр.: ГИМ. Син. № 132. Л. 418 (Новгородская Синодальная Кормчая)). Есть основание считать, что учение Ж. обнаруживает связь со стригольничеством (см. *Стригольники*). В ходе следствия против еретиков был арестован мон. псковского Немчинова мон-ря Захар, рассылавший по Новгородской епархии грамоты, в к-рых он порочил архиеп. Геннадия. Другим проступком Захара был его запрет монахам Немчинова мон-ря причащаться. На допросе Захар сказал, что не причащался сам и не разрешал этого делать др. монахам, потому что причащаться «не у кого», священство «безблагодатно», поскольку поставляется «по мзде» (Источники. 1955. С. 380). Захар вместе с др. Ж. был осужден на Соборе в 1490 г. Стригольнические взгляды, по-видимому, имел член московского кружка Ж. писец Иван Чёрный. Тайнописные глоссы, сделанные им в неск. рукописях буквами пермской азбуки, свидетельствуют об осуждении книжником «мздоимательности» духовенства (Там же. С. 280–281). Можно предположить, что, несмотря на разгром движения стригольников на новгородско-псковских землях в 1-й трети XV в., их идеи о «безблагодатности» поставляемой, как они утверждали, «по мзде» церковной иерархии продолжали жить, и этим объясняется успех проповеди в Новгороде Схарии, несмотря на его кратковременное там пребывание.

Свт. Геннадий указывал, что перед теми, кто «в православии крепок», Ж. таились и представляли себя

людьми благочестивыми, а простых и неустойчивых в вере склоняли в свою ересь. Наталкиваясь на сопротивление, Ж. легко отказывались от ереси и проклинали «такое творящих» (Там же. С. 310). Распространению ереси способствовала указанная свт. Геннадием практика поставления еретиками священников, к-рые легко прощали грехи своим духовным детям и этим склоняли их к ереси (Там же. С. 310, 317). По-видимому, под попами, которых «еретики ставили», свт. Геннадий имел в виду соборных иереев, рекомендовавших архиерею ставленников в священный сан (см.: *Цветков*. 2003. С. 189).

Нек-рые обвинения свт. Геннадия не могут быть адресованы собственно Ж. В Послании Суздальскому еп. Нифонту свт. Геннадий в качестве примеров надругательства над крестами приводит привязывание их еретиками к лапам птиц, а также нанесение на нательные кресты изображений гениталий. Если 1-е изображение свидетельствует о сознательном надругательстве над христ. святынёй, характерном для Ж., то 2-й пример при всей его кощунственности указывает на др. традицию — на распространенное в средневековье использование магических амулетов, за которыми признается защитная сила святыни (*Барбанов Н. Д.* Византийская Церковь и феномен филактериев // Славяне и их соседи. М., 2004. Вып. 11. С. 179; *Арнаутова Ю. Е.* Колдуны и святые: Антропология болезни в ср. века. СПб., 2004. С. 262, 274, 319); к такой практике были причастны даже священнослужители, но она была невозможна для иудеев. Причастность Ж. к последнему факту архиеп. Геннадий видел в том, что один из клириков храма на р. Ояти, имевший крест с кощунственным изображением, приходился племянником уличенному в ереси Гриде Ключу. Новгородский архиепископ в качестве еретического изображения описывает икону в новгородской ц. Спаса на Ильине ул. «Преображение в деяниях», на к-рой в одном из клейм изображен «Василий Кесарийский, а у Спаса руку и ногу обрезал» (Источники. 1955. С. 312–313). Как показал Н. К. Голейзовский, это редкое, но вполне каноническое изображение, восходящее к эпизоду Жития свт. Василия Великого (*Голейзовский Н. К.* Два эпизода из деятельности Новгородско-

го архиеп. Геннадия // ВВ. 1980. Т. 41. С. 125–140).

Осенью 1479 г. Новгород посетил вел. кн. Иоанн III. Познания Алексея и Дениса произвели такое впечатление на правителя, что он взял их в Москву, где Алексей стал протопопом Успенского собора, а Денис — священником Архангельского собора в Кремле. Можно предположить, что вел. князь высоко оценил не иудаизирующие настроения новгородских священнослужителей, но их искушенность в «тайном знании», в особенности в астрологии. Эта гипотеза подтверждается словами прп. Иосифа о начале пребывания Алексея и Дениса в Москве: «По пришествии бо на Москву... не смеюще проявити ничто же неподобно, но таяхуся... человеком же являющееся святни и кротци, праведни и въздержницы... тайно же сеюще семя скверное... Толико же дръзновение тогда имеаху к державному протопоп Алексею и Федору Курицын, яко никто же ин: звездозаконию бо прилежаху, и многым баснотворением, и астрологи, и чародейству, и чернокнижию» (Источники. 1955. С. 471). Данное свидетельство не может вызывать удивления, если учесть астрологические увлечения при дворе вел. кн. *Василия III Иоанновича* и обращение к астрологам и предсказателям царей *Иоанна IV Васильевича* и *Бориса Феодоровича* Годунова. Косвенным свидетельством интереса к астрологии при дворе вел. кн. Иоанна III могут служить письма прп. *Максима Грека* Ф. И. Карпову, в к-рых ученый монах осуждает Карпова за веру в «звездозаконие». Известно, что Карпов начинал службу при дворе Иоанна III в качестве постельничего (в такой должности он сопровождал вел. князя в поездке в Новгород в 1495), по-видимому, при дворе вел. князя сформировались его взгляды. Высоко оценивая астрологическое знание, русские правители следовали общеевроп. тенденции, сложившейся в период Возрождения, когда искушенность в «звездозаконии» считалась важнейшей частью как бытовой, так и политической жизни, способом политического прогнозирования. Упомянутый прп. Иосифом один из руководителей московского кружка еретиков, Ф. В. Курицын, был великокняжеским дьяком, ставшим покровителем Ж. в Москве после возвращения осенью 1485 г. из





посольства в Молдавию и Венгрию. О влиянии Ф. Курицына на великого князя свидетельствует относящаяся к нему фраза, к-рая читается в 2 древнейших списках «Просветителя» (в рукописях фраза зачеркнута): «Того державный во всем послушаща» (ГИМ. Епарх. № 339. Л. 271–271 об.; Епарх. № 340. Л. 197).

В столице ересь Ж. получила дальнейшее распространение. По сведениям «Просветителя», к ереси были привлечены архим. *Симонова Нового московского в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ря Зосима* (см. *Зосима*, митр. Московский и всея Руси), великокняжеские дьяки братья Федор и Иван Волк Курицыны, крестовые дьяки Истома и Сверчок, купец Семен Кленов. Свт. Геннадий указывал, что в собраниях Ж. в Москве принимал участие венгр Мартынок, приехавший вместе с Ф. Курицыным из Венгрии. Если в предисловии И. Чёрного к «Еллинскому и римскому летописцу» имеются в виду еретики, то можно заключить, что к 1485 г. кружок Ж. в Москве насчитывал 24 участника (Источники. 1955. С. 278). Новгородский архиепископ сообщал о том, что в 1488–1490 гг., во время следствия против Ж. в Новгороде, в Москву бежали еретики «Григорей поп с сыном с Самсонком, да Ереса поп, да Гридя, диак борисоглебский» (Там же. 1955. С. 375). По свидетельствам свт. Геннадия и прп. Иосифа, в Москве собрания Ж. проходили в домах еретиков, в частности у Ф. Курицына, у протопопа Алексея, в митрополичьих покоях, когда их занимал Зосима, а также, вероятно, в Симоновом монастыре, когда Зосима был его настоятелем (1485–1490). По словам автора «Просветителя», на своих собраниях еретики «жертвы жидовския жряху и пасху жидовскую и праздники жидовския творяху» (*Иосиф Волоцкий*. 1882. С. 325).

Исследователи отмечали различия между новгородским и московским кружками Ж. (см.: *Казакова, Лурье*. 1955. С. 155–170). Наиболее отчетливы эти различия в социальной принадлежности еретиков. Если подавляющее большинство Ж. в Новгороде принадлежало к духовенству, то еретики-москвичи были преимущественно мирянами (об участии Зосимы в кружке см. ниже). В московский кружок входила невестка вел. князя Елена Стефановна, мать

Димитрия Иоанновича, провозглашенного в 1498 г. соправителем Иоанна III, в нем состояли дьяки: Федор и Иван Волк Курицыны, Истома и Сверчок, представитель детей боярских Митя Кленов, купцы Кленов и Зубов, венгр-мирянин Мартынок. Есть веские основания считать, что московский кружок Ж. включал людей с разными религ. воззрениями, объединенных в первую очередь близостью ко двору великого князя и своего рода религиозным «свободомыслием».

Преимущественно светский характер московского кружка Ж. и близость его к правителю обусловили более сложную идеологию и иной тип поведения еретиков в Москве по сравнению с Новгородом. По свидетельству прп. Иосифа, в столице, как и в Новгороде, Ж. проводили собрания, на к-рых совершались обряды по типу иудейских, но эти собрания в Москве, по-видимому, носили строго закрытый характер, от московского периода существования ереси неизвестны факты прямого кощунства в отношении христ. священных предметов (об обвинениях прп. Иосифа в отношении митр. Зосимы см. ниже). В столице еретики делали главный упор не на пропаганду антихрист. (иудаистских) воззрений, а на критику Свящ. Писания и на распространение астрологических идей, в чем они, возможно, находили поддержку у вел. князя, высоко оценивавшего астрологическое знание. Прп. Иосиф так описывает действия еретиков при митр. Зосиме и широко распространявшиеся последствия их прозелитической активности: «И ихже видяху благоразумных, и Писания Божественная ведящих тех еще в жидовство не смеюще приводити, но некия главизны Божественного Писания Ветхаго же Завета и Новаго накриво сказующе, и к своей ереси прехыщряюще, и баснословия некаа и звездозакониа учажу, и по звездам смотрити и строити рожение и житие человеческое, а Писание Божественное презирати, яко ничто же суще и непотребно человеком. Простейших же на жидовство учажу. Аще кто и не отступит в жидовство, то мнози научишася от них Писания Божественного укарятя. И на торжищих и в домехъ о вере любопрение творяху и съмнение имеху. И толико бысть смущение в христианех, якова же никогда же быша,

отняли же солнце благочестия начат восияти в Руской земли» (Источники. 1955. С. 474).

По-видимому, с новгородско-московской ересью связано распространение в России астрологической лит-ры (переводов, сделанных преимущественно с вост. языков на юго-западнорус. землях). Ж. в Новгороде пользовались астрологическим соч. Эммануила бен Якоба «Шестокрыл» (1356), переведенным с еврейского на рус. язык в Юго-Зап. Руси (*Соболевский А. И.* Переводная лит-ра Моск. Руси XVI–XVII вв. СПб., 1903. С. 413–419). Исследователи полагают, что «в числе переводных гадательных сочинений, распространение которых было связано с ересью жидовствующих» на Русь также пришли такие запрещенные позднее решениями *Стоглавого Собора* сочинения, как «Рафли», «Воронграй», «Острономии», «Зодеи», «Алманах», «Звездочетьи», «Аристотель», «Аристотелевы врата», «Чернокнижье» (*Турилов, Чернецов*. 1989. С. 410–411). А. А. Турилов и А. В. Чернецов отметили связь между бытованием этих книг во 2-й пол. XVI в. и царским двором. Возможно, в рамках лит. традиции произведений, содержащих «тайную мудрость», необходимо рассматривать соч. Ф. Курицына «Лаодикийское послание». При его анализе следует принять во внимание обнаруженное А. А. Зализняком в надписях на новгородской царе кон. X (?) — нач. XI в. начало послания «первого епископа Лаодикии, ученика апостола Павла», содержавшего, судя по заголовку, «тайную мудрость».

Успех пропаганды Ж. в Новгороде, а затем в Москве был во многом обусловлен насаждавшимися еретиками среди православных религ. сомнениями в связи с окончанием 7-й тысячи лет от Сотворения мира, пришедшемся на 1492 г. от Р. Х. В 1492 г. заканчивались старые рядовые православные пасхалии, составленные на 7 тыс. лет, и многие в связи с этим ожидали Второе пришествие Христа и конец мира. Прп. Иосиф так передает слова Ж. в связи с окончанием 7-й тысячи лет: «Седьм тысящ лет скончася, и пасхалиа преиде, а Второго Христова Пришествия несть, и писания отечья суть ложна, подобает сих огнем съжещи» (Источники. 1955. С. 480). Пропаганда Ж., по-видимому, имела значительный успех,





в связи с чем Новгородский архиеп. Геннадий в 1488 г. обратился к находившемуся на покое Ростовскому архиеп. *Иоасафу (Оболенскому)* с просьбой прислать старцев *Паисия (Ярославова)* и прп. *Нила Сорского* для совета по вопросу о сроках конца света. При этом свт. Геннадий сослался на утверждение еретиков, к-рое слышал от протопопа Алексея: «Преидут три лета, кончается седмая тысяща... И мы-деи тогда будем надобны» (Там же. 1955. С. 318). В словах Алексея подразумевается возможность перехода от христ. летосчисления к иудаистской традиции, изложенной в «Шестокрыле», в соответствии с к-рой год окончания 7-й тысячи лет по правосл. летосчислению приходился на 5228 год по евр. летосчислению, вслед. чего Ж. утверждали, что «лета христианскаго летописца скратишась, а наша пребывают» (Там же. С. 318; ср. Послание свт. Геннадия Сарскому еп. Прохору 1487 г.— Там же. С. 311). (Причина расхождения в летосчислении между христианами и иудеями, как указывал свт. Геннадий, заключается в том, что христиане основываются в хронологии на ветхозаветных текстах в переводе 70 толковников, а иудасты — на редакции ВЗ Акилы, Симмаха и Феодотиона. Согласно Септуагинте, число лет от Адама до потопа составляло 2242, по МТ — 1656, Воплощение Христа пришлось соответственно на 5500 и 3760 годы от сотворения мира.)

Отдельно должно быть рассмотрено участие в ереси Зосимы. Он стал членом московского кружка Ж., будучи настоятелем близкого к вел. князю Симонова мон-ря; по-видимому, именно придворный характер кружка стал причиной вхождения в него архим. Зосимы. О привязанности к мирским благам как к главной предпосылке присоединения в Москве к ереси мн. людей (вероятно, в т. ч. Зосимы) писал прп. Иосиф: «Снаходи бо прескверный сатана и обрете многих имущих землю сердечную взорану и умягчену сластями житейскими, тщеславием, и сребролюбием, и сластолюбием, и неправдою, и посяя в них скверная своя плевели». Преподобный прямо обвиняет Зосиму в невоздержанности, сластолюбии и даже sodomском грехе (Там же. 1955. С. 471, 473). Дискредитирующие Зосиму известия содержатся и в Софийской П

летописи, следующим образом объясняющей причины оставления им митрополичьего престола в 1494 г.: «Митрополит Зосима оставил митрополию не своею волею, но непомерно питья дръжашеся и о Церкви Божией не радяше» (ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. С. 342). По свидетельству прп. Иосифа, еретик протопоп Алексей незадолго до своей кончины предложил вел. князю Зосиму в качестве кандидата на оставшийся более года вакантным митрополичий престол. Взойдя 26 сент. 1490 г. на кафедру, Зосима укреплял влияние Ж. в Москве, преследовал тех, кто пытались остановить распространение лжеучений, клеветал на противников ереси вел. князю, поддерживавшему митрополита. Прп. Иосиф адресует митр. Зосиме тяжкие обвинения в ереси: в хулах на Господа Иисуса Христа и на Богоматерь, в осквернении христ. святынь, в порицании Свящ. Писания, приводит слова митрополита, которые должны свидетельствовать о его неверии в Царствие Небесное и загробную жизнь.

Нет оснований сомневаться в участии Зосимы в кружке Ж. и в том, что при вступлении его на митрополичью кафедру обличители ереси подверглись преследованиям. Новый митрополит обратился к Новгородскому архиеп. Геннадию с требованием прислать исповедание веры, что было оскорбительным для последнего; кроме того, Новгородский архиерей был вынужден оправдываться против обвинений в поддержке незаконных связей с Литвой, а также в том, что в его епархии служат литов. ставленники (Источники. 1955. С. 374, 375; обвинение носило не только церковный, но и политический характер, поскольку в это время Россия находилась в состоянии войны с *Литовским великим княжеством*). Прп. Иосиф свидетельствует о том, что на противников ереси митр. Зосима «несмирную брань... въздвизает, и овех убо от Божественнаго причащения отлучает, елици же священници или диаconi сих от священства отлучает» (Там же. С. 474). При этом невозможно считать, что митр. Зосима разделял вероучение Ж., по крайней мере в том виде, как оно изложено прп. Иосифом, по-видимому приписавшим Зосиме взгляды новгородских еретиков. Сочинения митр. Зосимы (написанные на основании соборного при-

говора против еретиков «Поучение всему православному христианству», «Изложение на пасхалию», составленный, по-видимому, митрополитом индекс отреченных книг (*Кобяк Н. А. Индекс ложных книг, приписываемый митрополитам Киприану и Зосиме // РФА. 1988. Вып. 4. С. 697–710, 711–716*)) не дают оснований говорить о приверженности иерарха ереси Ж. Известен список Толкового Апокалипсиса с дополнительными статьями (РГБ. Троиц. № 122 (1829), посл. треть XV в.), над к-рым Зосима работал, находясь на покое в Троице-Сергиевом монастыре; рукопись содержит антииудейское «Слово на жиды о иже Господь может зватися Сыном, и аггелом, и человеком» (Л. 144 об.). Одновременно данный сборник помогает раскрыть подоплеку нек-рых обвинений, выдвинутых прп. Иосифом против митрополита. В числе переписанных Зосимой в сборнике статей находятся тексты, опровергавшие мнение о пользе для усопших заукойных поминаний («праведных молитва в нынешнем житии, а несть молитвы по смерти»; цит. по: *Алексеев А. И. Под знаком конца времен: Очерки рус. религиозности XIV–XVI вв. СПб., 2002. С. 208*). Такая т. зр., по-видимому полемически заостренная обоими противниками, отразилась в словах прп. Иосифа, к-рые он приписывал митр. Зосиме: «А что то Царство Небесное? А что то Второе пришествие? А что то възкресение мертвым? Ничего того несть,— умерл кто, ин то умер, по та места и был» (Источники. 1955. С. 473). Представление митр. Зосимы о ненужности заукойных молитв, несомненно, было обусловлено позицией вел. кн. Иоанна III, стремившегося к ограничению церковного, в первую очередь монастырского, землевладения, рост которого в то время в большой степени осуществлялся за счет заукойных вкладов.

Из вышеизложенного можно сделать вывод, что участие Зосимы в московском кружке Ж. объясняется не религиозными мотивами, но желанием выдвинуться при поддержке придворной партии, близкой к правителю. Став главой Русской Церкви, Зосима всемерно поддерживал Иоанна III и стремился проводить в жизнь его позицию. В 1492 г. неск. рус. иерархами, в т. ч. митрополитом, была составлена пасхалия, продолжившая старые рядовые пас-





халии. К своему тексту митр. Зосима написал предисловие «Изложение на пасхалию», в к-ром уподобил вел. кн. Иоанна III равноап. имп. *Константину I Великому*, а столицу Руси назвал Нов. Иерусалимом. (Возможно, этот текст является ответом на обвинения в адрес вел. князя, высказанные противником Зосимы Новгородским архиеп. Геннадием в Послании митрополиту в 1490. Новгородский архиерей порицает вел. князя за «нечестие», выразившееся, по мнению свт. Геннадия, в осквернении Московского Кремля в ходе его перестройки. О послании свт. Геннадия см. ниже.) Исследователи высказывали предположение, что митр. Зосима оказал содействие Иоанну III в борьбе с братом вел. князя удельным угличским кн. Андреем, арестованным в сент. 1491 г. и скончавшимся в тюрьме в нояб. 1493 г. (Алексеев. О «Просветителе». 2008. С. 168–169, 216). Живя в Троице-Сергиевом мон-ре, Зосима продолжал считать себя митрополитом, он «причащался Божественных Таин, став на орлеце, и во всем святительском чину» (ПСРЛ. Т. 15. Ч. 1. Стб. 503; Т. 28. С. 160; Т. 30. С. 139), что противоречило канонам и существовавшей практике. Есть свидетельство о том, что Зосиму считали митрополитом в 1496/97 г. в псковском Святогорском мон-ре (РНБ. ОСРК. Q.I. 1380. Л. 98).

Т. о., в отличие от новгородских Ж., для к-рых преобладающее значение имела борьба с христ. вероучением и Церковью, московский кружок еретиков был объединен не вероисповедной общностью, но в первую очередь близостью к правителю и являлся своего рода придворной партией, зависимой от взглядов Иоанна III. Различия между новгородским и московским кружками Ж., существовавшими в течение некоторого времени параллельно, проявились в их судьбах. Новгородский кружок был разгромлен благодаря усилиям церковных иерархов, в первую очередь свт. Геннадия. Конец московского кружка Ж. был обусловлен политическими причинами — победой враждебной Ж. придворной партии вел. кнг. Софии и ее сына кн. Василия и изменением династических планов вел. кн. Иоанна III.

Борьба с ересью. После переезда Алексея и Дениса осенью 1479 г. в Москву кружок Ж. в Новгороде сохранился. Долгое время церков-

ным и светским властям ничего не было известно о Ж. Ересь была обнаружена архиеп. Геннадием в 1487 г. случайно. Будучи пьяными, Ж. стали спорить между собой, и обнаружили факты совершенных ими богохульств (хула на Христа и Богородицу, осквернение икон). Подробные сведения архиеп. Геннадию сообщил раскаявшийся еретик свящ. Наум, рассказавший владыке об учении и о поведении Ж. От Наума Геннадий получил «тетрати, по чему они молились по-жидовски» и астрологическое соч. «Шестокрыл».

Новгородский архиепископ организовал «обыск» ереси, в ходе которого получил показания свидетелей (в т. ч. Наума), избличавших семёновского свящ. Григория и его сына диак. Самсонко, никольского свящ. Ересима и борисоглебского диак. Гридью Клоча. Собранные сведения были переправлены в Москву вел. князю и митр. *Геронтию*. В кон. 1487 — нач. 1488 г. свт. Геннадий обращался за содействием в выявлении Ж. к епископам Прохору Сарскому и Нифонту Суздальскому. В ответных грамотах свт. Геннадию Иоанн III и митр. Геронтий в февр. 1488 г. признали справедливость обвинений против 3 еретиков, обвинения в адрес Гриди были найдены недостаточными. Изобличенные еретики были осуждены на Соборе с участием вел. князя, митрополита и епископов в Москве. Они были признаны виновными в том, что хулили Христа, Богородицу, «ругались святым иконам», «жидовскую веру величают, а нашу веру православную Христову хулят». Их подвергли градской казни, после чего отослали в Новгород для покаяния. Архиеп. Геннадию было предписано продолжить «обыск» ереси совместно с наместниками великого князя в Новгороде Яковом и Юрием Захарьевичами (Источники. 1955. С. 314–315). В 1488 г. архиеп. Геннадий на церковном Соборе в Новгороде вновь осудил изобличенных еретиков, которые были биты «на торгу кнутьем» (ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. Стб. 324; Т. 23. С. 186; Т. 30. С. 200). Церковное осуждение и градские казни не уничтожили ересь. В послании архиеп. Иоасафу (Оболенскому) свт. Геннадий жаловался на то, что в деле преследования Ж. он не находит поддержки в Москве (Источники. 1955. С. 317). Пассивность митр. Геронтия в следствии о еретиках при-

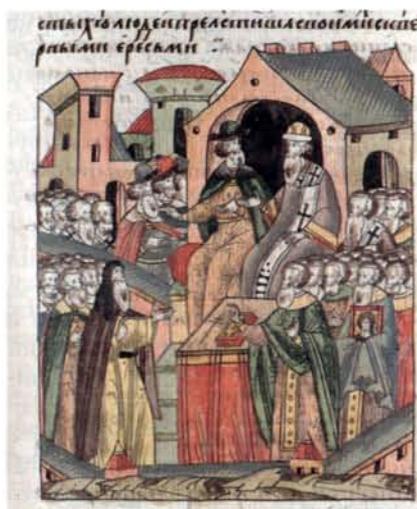
Иосиф Волоцкий объяснял тем, что митрополит был «грубостью съдръжимь» или «бояшеся дръжавнаго» (*Иосиф Волоцкий*. 1882. С. 9; Источники. 1955. С. 471, 481).

28 мая 1489 г. умер митр. Геронтий. В сент. 1490 г. митрополичий престол занял член московского кружка Ж. Зосима. Архиеп. Геннадий тщетно требовал от митрополита наказания осужденных еретиков, бежавших из Новгорода в Москву, так же безуспешно добивался Новгородский владыка разрешения приехать в столицу, в ответ он получил требование прислать повольную грамоту на поставление не названного по имени кандидата на Коломенскую кафедру (Там же. С. 379). Свт. Геннадий в послании митр. Зосиме настаивал на созыве Собора на еретиков, на к-ром предлагал предать их проклятию, в т. ч. уже умерших протопопа Алексея и Истома, а также бежавших «за море» И. Чёрного и И. Зубова, где они, по свидетельству архиеп. Геннадия, «в жидовскую веру встали». Святитель обвинил в покровительстве еретикам Ф. Курицына и осудил Иоанна III, к-рый в ходе осуществлявшейся в то время перестройки Московского Кремля повелел «церкви старые извечные» и старые мон-ри убрать из Кремля, что сопровождалось осквернением прежних алтарных мест и переносом погребений. Новгородский архиепископ писал о том, что эти действия одобрялись киевскими евреями. «Нечестию» рус. правителя архиеп. Геннадий противопоставил действия испан. короля, с помощью инквизиции очистившего свою землю от ереси. Новгородский архиерей сообщил, что послал митрополиту рассказ об инквизиции, записанный со слов имп. посла Г. фон Турна (Там же. С. 376–378). Одновременно Геннадий обратился с посланием к Собору епископов, собравшемуся в окт. 1490 г. в Москве. В этом послании основным обвинением в адрес еретиков было иконоборчество. Послание содержит важные сведения о распространении ереси: «Ваши архимандриты, и игумены, и протопопы, и попы соборные съ еретики служили», поэтому в соответствии с канонами они должны быть наказаны. Архиеп. Геннадий призвал архиереев решительно покончить с ересью: «Таки бы о вере никаких речей с ними не плодили; токмо того для учинити Собор, что их казнити — жечи



да вешати!» (Там же. С. 381). Вместе с посланием в Москву были доставлены подлинники материалы следствия, содержащие доказательства вины еретиков.

Как следует из «Поучения всему православному христианству» митр. Зосимы, написанного на основании соборного приговора против Ж. в 1490 г., инициаторами осуждения еретиков выступили архиереи. Они изгнали из Архангельского собора Дениса и принудили митрополита созвать 17 окт. Собор (Там же. 1955. С. 384). В Соборе под председательством митрополита приняли участие Ростовский архиеп. *Тихон*, епископы Суздальский *Нифонт*, Сарский *Прохор*, Рязанский *Симеон*, Тверской *Вассиан*, Пермский *Филофей*, архимандриты и игумены, в т. ч. игум. Троице-Сергиева мон-ря *Афанасий*, старцы *Паисий* (Ярославов) и *Нил Сорский*, представители белого духовенства (ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 528; Т. 6. Вып. 2. С. 328–329; Т. 24. С. 207). Вел. князя на Соборе представляли бояре кн. Иван Юрьевич *Патрикеев*, Юрий *Захарыч*, Борис *Васильевич* и дьяк *Андрей Майко* (Источники. 1955. С. 385). В качестве обвинений в адрес еретиков на Соборе фигурировали присланные из Новгорода *Геннадием* «подлинники» следственных дел и показания свидетелей, собранные в Москве. Судя по соборному приговору, еретикам вменялись в вину поругание икон, хулы на Иисуса Христа, Богоматерь, святых, отрицание авторитета семи Вселенских Соборов, нарушение постов, почитание субботы более воскресенья, неверие в Воскресение и Вознесение Христа (Там же. С. 383). Все обвинения были охарактеризованы как «жидовский обычай». В «Поучении...» митр. Зосимы еретики обвинялись в держании отреченных книг, почитании исключительно ВЗ, хвалении «жидовской веры», хулении Христа и Богородицы, иконоборчестве, хулении святителей Петра и Алексия Московских, Леонтия Ростовского, прп. Сергия Радонежского и др. святых (Там же. С. 385). Сохранился фрагмент «покаяния» Дениса, в к-ром тот признается в «невоздержании языка» (Там же. С. 388). На Соборе было осуждено 9 чел., почти все — новгородцы: мон. *Захар*, священники *Гавриил*, *Максим*, *Денис*, *Василий*, диак. *Макар*, дьяки *Гридя*, *Васюк* и *Самуха* (Там же. С. 383, 385). Еретики-



Московский Собор 1490 г. на еретиков-жидовствующих. Миниатюра из Лицевого летописного свода. Шумиловский том. 2-я пол. XVI в. (РНБ. ОР. F.IV.232. Л. 438)

священнослужители были извергнуты из сана, все еретики отлучены от Церкви и разосланы в заточение (Там же. С. 376). Ж., осужденным Собором 1490 г., была провозглашена анафема, в текст к-рой позднее было добавлено имя *И. Максимова*, осужденного на Соборе 1504 г. (*Бегунов*. 1957. С. 214–224). Часть осужденных была отправлена для наказания в Новгород. За 40 верст от города их посадили на лошадей лицом к хвосту в вывернутой наизнанку одежде, на головы надели берестяные шлемы с мочальными хвостами и венки из соломы, на каждом осужденном была табличка с надписью: «Се есть сатанино воинство». В таком виде еретики были проведены по Новгороду, а затем шлемы были сожжены на их головах (Источники. 1955. С. 472, 482).

Решения Собора 1490 г. затронули только новгородский кружок Ж. и не оказали влияния на московских еретиков. В соборном приговоре не упоминаются вожди московских Ж. — скончавшийся к тому времени *Алексей* и *Ф. Курицын*, положение последнего при дворе в 90-х гг. XV в. упрочилось. 4 февр. 1498 г. был венчан на царство и стал соправителем *Иоанна III* его внук вел. кн. *Димитрий Иоаннович*, его мать *Елена Стефановна* позднее также была обвинена в причастности к ереси. В 1499 г. архимандритом *Юрвева новгородского мон-ря*, который первенствовал среди архимандритов в Новгороде, был поставлен принадлежавший к Ж. *Кассиан*, в келье к-рого, по со-

общению прп. *Иосифа*, проходили собрания еретиков (*Кассиан* был осужден Собором в 1504).

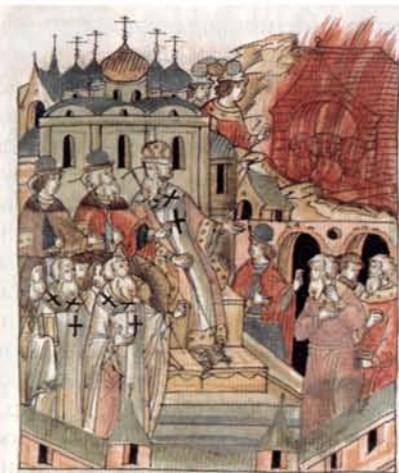
Укрепление придворной партии, основу к-рой составляли Ж., стало причиной активизации деятельности прп. *Иосифа* против еретиков. По-видимому, в 90-х гг. XV в. в *Иосифовом Волоколамском в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ре* началась работа по подготовке трактата, предназначенного для обличения учения Ж. Известно, что 26 янв. 1489 г. сотрудник свт. *Геннадия Герасим Поповка* послал прп. *Иосифу* соч. «Жития и деяния *Сильвестра*, папу Римского» (РГБ. Вол. № 505. Л. 167 об.), использовавшееся в полемике. Для прп. *Иосифа* *Павел Васильев* в Новгороде переписал *Пятикнижие Моисеево*, в прибавлении к к-рому помещены полемические трактаты «Вера и противление крестившихся иудей в Африкии и в Карфагене и О выпрошении, и ответов, и о укреплении *Иакова Жидовина*» (Там же. № 5. Л. 377–483, 484–563, 1494 г.). Позднее все эти и мн. др. тексты из числа тех, что содержались в волоколамских четких сборниках, были использованы в работе над «Просветителем». В предисловии к «Просветителю» прп. *Иосиф*, по-видимому имея в виду в т. ч. и свои усилия, так описывает борьбу с Ж. при митр. *Зосиме* тех, кто не претерпели прямых гонений от митрополита и вел. князя: «Овии же спострадуют тем (кто пострадал от властей, сочувствовавших Ж.— А. А.), аще не изгнанием, но писанием утешительным и телесных потреб скудости утешающе темь, еще же и противу еретических глагол съпротивно и обличительно отвещание, от Божественных Писаний събирающе, посылаху, еретиком съпротивляющесе». Преподобный уподобляет свой труд усилиям преподобных *Антония* и *Никона Черногорца*, писавших свои сочинения в период нашествия соответственно персов и турок (*Иосиф Волоцкий*. 1882. С. 14; Источники. 1955. С. 474, 483). Наиболее ранним свидетельством вступления прп. *Иосифа* в полемику с ересью считается Послание преподобного еп. *Нифонту Суздальскому* (Послания *Иосифа Волоцкого*. 1959. С. 160–161), датируемое 1490–1494 гг. К этому же периоду исследователи относят послания прп. *Иосифа* архим. *Евфимию*, *Вассиану II (Санину)* (Там же. С. 424. Примеч. 3; *Плигузов*. 1992. С. 1048–1050).



Наиболее поздним посланием прп. Иосифа, связанным с полемикой, является Послание архим. московского Андроникова мон-ря Митрофану (по косвенным признакам датируется не позднее лета 1504). По-видимому, параллельно с посланиями прп. Иосиф работал над «Просветителем», к-рый обнаруживает текстологические совпадения с эпистолярным наследием полемиста. Факт зависимости Послания архим. Митрофану (1504) от 12, 13 и 14-го Слов «Просветителя» позволяет утверждать, что к 1504 г., когда был созван Собор против Ж., трактат существовал в составе 14 Слов. 15-е и 16-е Слова «Просветителя» были написаны в 1505 г. (см.: *Алексеев*. К изучению творческой истории. 2008; *Он же*. О «Просветителе». 2008. С. 121–220).

Разгром влиятельного московского кружка Ж. стал следствием разрешения кризиса престолонаследия в семье вел. князя. 11 апр. 1502 г. «князь велики Иван положил опалу на внука своего великаго князя Дмитрея и на его мать Елену, и от того дни не велел их поминати в октеньях и в литиях, ни нарицати великим князем, посади их за приставы» (Иоасафовская летопись / Ред.: А. А. Зимин. М., 1967. С. 144; ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. Стб. 367; Т. 8. С. 242; Т. 12. С. 255). 14 апр. соправителем вел. князя стал княжич Василий. Приблизительно в это же время Иоанн III призвал к себе прп. Иосифа Волоцкого для беседы о церковных делах, в ходе к-рой правитель покаялся в том, что «ведал новгородских еретиков», и просил у волоцкого игумена прощения. В ответ прп. Иосиф просил начать розыск еретиков, и вел. князь послал его на какое-то «дело» (Послания Иосифа Волоцкого. 1959. С. 175–176). Есть основания полагать, что этим делом являлся «обыск» еретиков. В 1502 г. архимандритом Симонова мон-ря, являвшегося в предыдущие годы оплотом сторонников митр. Зосимы, стал брат прп. Иосифа Вассиан. Как следует из *Иосифо-Волоколамского патерики*, какое-то время в Симоновом мон-ре находился и сам прп. Иосиф (Волоколамский патерик // Древнерус. патерики: Киево-Печерский патерик, Волоколамский патерик / Изд. подгот.: Л. А. Ольшевская, С. Н. Травников. М., 1999. С. 105). Предположительно в Симоновом мон-ре преподобный получил негативные сведения о Зосиме, ставшем

главным объектом обвинений в ереси в посланиях прп. Иосифа еп. Нифонту, брату Вассиану, архим. Евфимию. Во время 2-го свидания с прп. Иосифом Иоанн III признался



Осуждение жидовствующих на Соборе 1504 г. Миниатюра из Лицевого летописного свода. Шумиловский том. 2-я пол. XVI в. (РНБ. ОР. F.IV.232. Л. 644)

в том, что «ведал ереси их», «которую дръжал Алексей протопоп ересь и которую ересь дръжал Феодор Курицын», а также что «Иван-деи Максимов и сноху у мене мою в жидовство свел» (Послания Иосифа Волоцкого. 1959. С. 176). Вел. князь дал обещание начать преследование еретиков, но до 2-й пол. 1504 г. никаких карательных мер не последовало. По свидетельству прп. Иосифа, при 3-м свидании вел. князь попытался: «Како писано, нет ли греха еретиков казнити?» С целью повлиять на правителя Иосиф написал послание его духовному отцу архим. Андроникова мон-ря Митрофану. По-видимому, на решение вел. князя покончить с еретиками оказали влияние тяжелая болезнь, начавшаяся 28 июля 1503 г. (ПСРЛ. Т. 12. С. 257), и неудачный для него исход Собора 1503 г., на к-ром правитель безуспешно пытался добиться передачи гос-ву земель мон-рей и архиерейских домов с назначением им содержания из казны (*Бегунов Ю. К.* «Слово иное» — новонайденное произведение рус. публицистики XVI в. о борьбе Ивана III с землевладением Церкви // ТОДРЛ. 1964. Т. 20. С. 351–354).

В дек. 1504 г. в Москве состоялся церковный Собор под председательством митр. Симона, вел. князей Иоанна III и Василия, на к-ром Ж. были отлучены от Церкви. Собор-

ный приговор 1504 г. не сохранился. Судя по сохранившимся текстам анафематствований еретиков (ГИМ. Син. № 667. Л. 30 об.; РНБ. F.IV.208. Л. 31 об.; Мих. № 39. Л. 93 об.; ДРВ. 1788². Т. 6. С. 431, 500–501) и упоминанию в летописях (ПСРЛ. Т. 6. Вып. 1. С. 49; Вып. 2. С. 372; Т. 8. С. 244; Т. 12. С. 258; Т. 20. С. 375), на Соборе в 1504 г. были осуждены: архим. новгородского Юрьева мон-ря Кассиан, Иван Максимов, Некрас Рукавов, Иван Волк Курицын, Митя Коноплев, Иван Самочерный, Гридя Квашня, Митя Пустоселов и др. (Там же. Т. 6. Вып. 1. С. 244). 27 дек. Ивана Волка Курицына, Коноплева и Максимова сожгли в клетке, Рукавову урезали язык и отправили в Новгород, где также сожгли. Той же зимой были сожжены юрьевский архим. Кассиан, его брат Иван Самочерный, Квашня, Пустоселов и др. еретики (Там же. Т. 6. Вып. 2. С. 372; Т. 12. С. 258). Часть еретиков была разослана в заточение и по мон-рям. В самом полном списке анафематствования Ж., где собраны имена всех осужденных Соборами 1490 и 1504 гг., названо 43 имени, открывает этот список имя митр. Зосимы (РГБ. Троиц. № 740. Л. 116 об.—117 об.).

С протестом против казней покаявшихся еретиков выступил *Вассиан (Патрикеев)*. Несмотря на то что бесспорно принадлежащие ему сочинения на эту тему были написаны в 10-х гг. XVI в. (Слово на «Списание Иосифа», Слово о еретиках), полемика, вероятно, началась в 1-м десятилетии XVI в. Вассиан писал о необходимости дифференцированного отношения к еретикам: упорствующих в заблуждениях надо сурово наказывать, раскаявшиеся же еретики достойны милосердия. Опровержение доводов прп. Иосифа в пользу необходимости казнить еретиков содержится в «Ответе кирилловских старцев» (Источники. 1955. С. 511–513), авторы к-рого обвиняют волоцкого игумена в жестокости, характерной для ВЗ и отмененной новозаветной благодатью. Прп. Иосиф изложил свои возражения на «Ответ...» в «Послании о соблюдении соборного приговора» (ок. 1504/05), где доказывал, что Ж. не еретики, а «отступники», отвергшие Христа, и что «ни один же от них не покаяся истинно и чисто», а лишь вынужденно, перед угрозой казни (Там же. 1955. С. 506–510). В дальнейшем эта





тема получила развитие в полемике *иосифлян* и *нестяжателей*. Последние могли обвинять противников в приверженности «Ветхому Закону»: в 1584–1585 гг. Рязанский еп. Леонид (Протасьев) жаловался, что Ростовский архиеп. Евфимий «нас, Осифовых постриженников, называет не осифляны, но жидовляны» (АИ. Т. 1. № 216). В сер. XVI в. старцу *Артемию* (бывш. архимандриту Троице-Сергиева монастыря), разделявшему взгляды нестяжателей, вменялось в вину, что он укорял книгу прп. Иосифа Волоцкого и «жидовствующих не проклинал» (ААЭ. 1836. Т. 1. Стб. 251). Однако также близкий к нестяжателям прп. Максим Грек в 20–30-х гг. XVI в. написал несколько антииудейских сочинений (*Иванов А. И.* Литературное наследие Максима Грека. Л., 1969. С. 105–108).

Литература Ж. и влияние полемики с еретиками на русскую культуру XV – нач. XVI в. О лит-ре Ж. можно говорить условно, еретики не оставили сочинений, к-рые позволяли бы судить о существе учения. Известно неск. произведений, связанных с Ж. Именем Ф. Курицына («Феодор Курицин диак»), как «преведшаго», надписано тайнописью в большинстве списков «Лаодикийское послание» (Источники. 1955. С. 265–276). Памятник состоит из религиозно-морализаторского введения, написанного в форме флорилегия рифмованными строками, и плохо поддающейся интерпретации таблицы («литореи в квадратах»), состоящей из 2 рядов букв в алфавитном порядке и комментария. В предисловии, возможно испытывавшем влияние ветхозаветных представлений, говорится, что «душа самовластна, заграда ей вера», вера утверждается на учении пророков, исправляемом чудотворениями, дар чудотворения укрепляется мудростью, основа к-рой — «житие фарисейску» (попытки интерпретировать «Лаодикийское послание» как переложение или перевод евр. текстов см., напр.: *Fine J. V. Fedor Kuritsyn's «Laodikijskoe Poslanie» and the Heresy of Judaizers // Speculum. 1966. Vol. 16. N 3. P. 500–504; Мильков В. В.* Отвергнутая традиция: учение еретиков «жидовствующих» // Древняя Русь: Пересечение традиций. М., 1997. С. 434–440; *Taube. The «Poem on the Soul».* 1995 и др.). Тот факт, что «Лаодикийское послание»

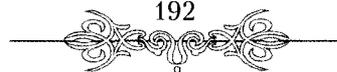
дошло до нас в большом количестве списков XVI–XVIII вв. (в основном XVII в.), свидетельствует о том, что оно не воспринималось как еретическое сочинение. Др. сочинением, в отношении к-рого высказывалось мнение о его принадлежности Ф. Курицыну, является «Повесть о Дракуле» (ПЛДР. 2-я пол. XV в. М., 1982. С. 554–565), составленная из легенд о валашском государе XV в. Владе Цепеше. Главными чертами Дракулы выступают жестокость и справедливость правителя, не связанного нормами христ. морали, почти все эпизоды «Повести...» имеют аналогии в венг. и нем. повествованиях о Дракуле. Древнейший список «Повести...» находится в сборнике книжника *Евфросина* (РНБ. Кир.-Бел. № 11/1068, 1486 г.). Вопрос о том, является ли «Повесть...» оригинальным произведением или рус. версией венг. или нем. сочинения и имеет ли отношение к ее созданию Ф. Курицын, нуждается в исследовании. Брат Ф. Курицына Иван Волк переписал Кормчую. Как установила Е. В. Белякова, эта Кормчая относится к особой редакции, представленной Мазуринским, Чудовским, Уваровским списками, и оригинальных черт не имеет (*Белякова Е. В.* Источники Кормчей Ивана Волка Курицына // Древнерус. литература: Источниковедение. Л., 1984. С. 75–83).

Исследователи (А. И. Клибанов, Н. А. Казакова, Я. С. Лурье и др.) привели убедительные аргументы в пользу принадлежности к книжности Ж. тайнописных глосс, сделанных еретиком И. Чёрным на полях переписанных им сборников, содержащих библейские книги, а также в списке «Еллинского и римского летописца» 2-го вида (1485); к «Летописцу» Иван Чёрный написал Послеловие (публ.: Источники. 1955. С. 277–299). С Ж. связывают встречающееся в одних рукописях с «Лаодикийским посланием» «Написание о грамоте» (*Клибанов А. И.* «Написание о грамоте»: Опыт исследования просветительно-реформационного памятника кон. XV – 1-й пол. XVI в. // ВИРА. 1955. Вып. 3. С. 325–379).

Неясен вопрос о зависимых от ереси переводах. А. А. Алексеев считает, что известные библейские переводы с еврейского были выполнены в Юго-Зап. Руси для нужд иудейских общин и не имеют отношения к Ж. (*Алексеев А. А.* Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 184–

185). Израильский исследователь М. Таубе полагает, что иудеи в Юго-Зап. Руси переводили небогослужebные тексты и пользовались ими читатели-неиудеи (*Taube. 2005. P. 185–208*). Таубе очертил круг еврейских памятников, переведенных во 2-й пол. XV в. на слав. язык (The Five Biblical Scrolls in a 16th-Cent. Jewish Translation into Belorussian: Vilnius Codex 262 / Introd., not.: M. Altbauer; Concordance comp. by M. Taube. Jerusalem, 1992). (О югозападнорус. переводах астрологических сочинений см. выше.) В XIX–XX вв. с Ж. принято было связывать появление в составе *Палеи Толковой* талмудических мидрашей (о потопе, Ное, Соломоне и Китоврасе и т. п.), поскольку до 80-х гг. XX в. были известны списки Толковой Палеи не ранее 1477 г. После открытия *Барсовской Палеи* нач. XV в. стало ясно, что с этой ересью тексты никак не связаны. Отражение влияния Ж. усматривалось также в разбивке большинства рус. списков Пятикнижия XV–XVI вв. догеннадиевского состава на синагогальные субботние чтения «пáраши» и в наличии глосс, отражающих правку по МТ, однако определенные выводы по этому поводу отсутствуют (*Алексеев.* Текстология славянской Библии. 1999. С. 182–184).

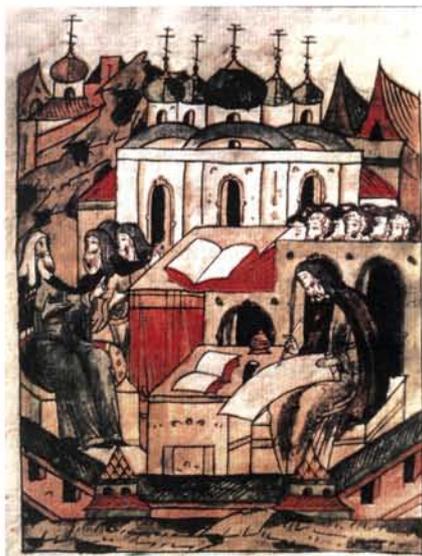
О круге чтения Ж. исследователи судят на основании Послания архиеп. Геннадия архиеп. Иоасафу (Оболенскому). Свт. Геннадий спрашивал: «Да есть ли у вас в Кирилове, или Фарафонтове, или на Каменном книги: Селивестр, папа Римский, да Афанасей Александрейскы, да Слово Козьмы прозвитера на новоявляющуюся ересь на богумило, да Послание Фотей патриарха ко князю Борису Болгарьскому, да Пророчества, да Бытия, да Царьства, да Притчи, да Менандр, да Исус Сирахов, да Логика, да Деонисей Арепагит? Зане же те книги у еретиков все есть» (Источники. 1955. С. 320). На основании названных сочинений судить о взглядах еретиков не представляется возможным. Упомянутые тексты более всего подходили для целей полемики с ересью. Несомненно, они имелись в б-ке Новгородского архиеп. дома, откуда рассылались по мон-рям. В 1489 г. в Иосифов Волоколамский мон-рь из Новгорода была послана «Книга Сильвестр» (*Хрущов.* 1868. С. 262–263), книги «Афонасий Александрийский» направлены в Волоколамский и Ки-



риллов Белозерский монастыри, затем были разосланы списки «Дионисия Ареопагита» (Евсеев И. Е. Геннадиевская Библия 1499 г. / Тр. XV Археол. съезда в Новгороде. М., 1914. Т. 2. С. 4. Примеч. 2. С. 11; Лурье. 1960. С. 267. Примеч. 215). Досифей, игум. Соловецкого в честь Преображения Господня мон-ря предположительно в 1479–1484 гг., организовал переписку в Новгороде и отправил на Соловки Кормчую, Книгу пророчеств, «Беседу на богомилов» Козмы Пресвитера, сочинения Псевдо-Сильвестра и Псевдо-Дионисия.

В лит-ре утвердилось мнение, что под «Сильвестром, папой Римским» имелось в виду «Деяние Сильвестра», представляющее изложение полемики с эллинами и иудеями (БЛДР. Т. 7. С. 574). Однако ознакомление со сборником РГБ. Вол. № 505 (список, посланный Герасимом Поповкой прп. Иосифу) убеждает, что перед нами не Житие папы Сильвестра, а сочинение Псевдо-Кесария «Святого Сильвестра и преподобного Антония истолкование о Святей Троице и о всей твари» (Милтенев Я. Диалозите на Псевдо-Кесарий в славянската ръкописна традиция. София, 2006). На Руси трактат Псевдо-Кесария был ошибочно атрибутирован Римскому папе Сильвестру и прп. Антонию Великому (Леонид (Кавелин), архим. Четыре беседы Кесария, или Вопросы св. Сильвестра и ответы прп. Антония: Текст по рукописи XV в., принадлежащей МДА. М., 1890. С. IX–X. (ОЛДрП; Т. 95)).

Под «Афанасием Александрийским» имеются в виду Слова против ариан — сочинение с ярко выраженной полемической направленностью (РНБ. Соф. № 1321. Л. 86–143 об.; ВМЧ, 2 мая; Архангельский А. С. Творения отцов Церкви в древнерусской письменности // ЖМНП. 1888. Июнь/июль. С. 4–6). В кон. XV в. Мануил Траханиот, член семьи, близкой к архиеп. Геннадию, вместе с протопопом московского Благовещенского собора Феодором, несомненно в связи с борьбой против Ж., сделал новый перевод «Прения Афанасия Александрийского с Арием», оригинал которого был привезен Траханиотом из Рима (Флоря Б. Н. Греки-эмигранты в Русском государстве 2-й пол. XV в.: Политическая и культурная деятельность // Рускобалкански културни връзки през средновековието. София, 1982. С. 123–143; наиболее полные све-



Прп. Иосиф Волоцкий
пишет «обличительная словеса»
против жидовствующих.
Миниатора из Лицевого летописного
свода. Шумиловский том. 2-я пол. XVI в.
(РНБ. ОР. F.IV.232. Л. 441)

дения о рукописной традиции Слов против ариан см.: Фонкич Б. Л. Греческо-русские культурные связи в XV–XVII вв.: (Греческие рукописи в России). М., 1977. С. 30–37). «Вопросо-ответы к Афонасию» входили фрагментами в Кормчие Ефремовской и Русской редакций и в сборники уставных чтений. Наиболее ранний полный рус. список — РГБ. Троиц. № 190, 1418 г.

«Слово Козмы Пресвитера на новоявившуюся ересь на богомилы» («Беседа на богомилов») было известно в древнерусской книжности с X в., но наиболее ранние полные списки датируются кон. XV в. В Новгороде в архиепископство Геннадия имели хождение по крайней мере 9 списков сочинения (Бегунов Ю. К. Козма Пресвитер в славянских литературах. София, 1973). Причины актуальности «Беседы на богомилов» заключались в возможности использования памятника в антиеретической борьбе.

В Послании патриарха Фотия болг. кн. Борису содержится изложение основ христ. учения, при этом важную часть трактата представляет поучение к князьям, на которых возлагается ответственность за правильную организацию христ. жизни своих подданных (Синицына Н. В. Послание К-польского патриарха Фотия кн. Михаилу Болгарскому в списках XVI в. // ТОДРЛ. 1965. Т. 21. С. 101–111; Послание

патриарха Фотия кн. Борису известно только в редакции пер. прп. Максима Грека).

Книги «Пророчества... Бытия... Царства... Притчи» являются частями ВЗ. Очевидно, речь идет о четв. типе Библии, распространение которого относится к XV в. (Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 32). Как явствует из посланий архиеп. Геннадия и сочинений прп. Иосифа Волоцкого, в учении еретиков ведущая роль принадлежала текстам ВЗ. По этой причине ревнителям Православия важно было защитить истины веры на материале ветхозаветных текстов, на к-рые ссылались еретики. Особое значение приобретала аргументация, основанная на примерах ветхозаветных пророчеств о Христе. На Руси в ветхозаветный канон включались Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова, иногда сборник афоризмов языческих мудрецов «Мудрость Менандра» (Там же. С. 27–28).

Под упоминаемой свт. Геннадием «Логикой» исследователи обычно понимают трактат иудейского философа и законоучителя XII в. Моисея Маймонида (см., напр.: Соболевский. Переводная лит-ра. 1903. С. 401–409). А. Ю. Григоренко представил ряд аргументов в пользу мнения о том, что под «Логикой» следует понимать «Диалектику» Иоанна Дамаскина, хорошо известную на Руси в XV в. (Григоренко. 1999. С. 40–41; см. также: Гаврюшин Н. К. О ранних списках славяно-рус. «Диалектики» // Зап. ОР ГБЛ. М., 1986. Вып. 45. С. 279–284). К аргументам Григоренко следует добавить еще один: представляется невероятным, чтобы в перечне книг, рекомендованных свт. Геннадием для опровержения еретических мнений, фигурировала «Логика» Маймонида. Однако исключить возможность наличия у Ж. списков «Логики» Маймонида нельзя.

Полемика с Ж. оказала значительное влияние на рус. лит-ру и книжность. Она побудила прп. Иосифа составить 1-й на Руси апологетико-полемический трактат «Просветитель». В 5, 6, 7-м Словах «Просветителя» было впервые систематически изложено правосл. учение об иконах. Под влиянием этих положений сложилась программа росписей храмов Ферapoнтова Белозерского в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. монастыря, выполненных Дионисием и его учениками (1502), в росписях



впервые в рус. искусстве масштабно отражена тема торжества Православия. В 7-м Слове «Просветителя» и в «Послании великому князю» Иосиф Волоцкий сформулировал идеи ответственности великокняжеской власти перед Богом, права поданных сопротивляться правителям, отступившим от своего долга, Божественной природы царской власти. Вопросы об отношении к казням еретиков и к монастырскому землевладению стали предметом оживленной полемики, к-рая велась между иосифлянами и нестяжателями в 1-й трети XVI в. В ходе борьбы с ересью Ж. активизировалась переводческая деятельность. В Новгороде по инициативе архиеп. Геннадия с латинского были переведены антииудейские трактаты «Против коварства иудеев» (*Contra perfideam Judeorum*) Николая де Лиры (1501), «Обличения на иудейские блужения» (*Epistola contra Judaeorum errores*) Самуила Евреина (1504). (Бесспорным фактом является появление в рус. книжности во 2-й пол. XV в. большого числа антииудейских полемических статей («Пророчество Соломона», трактат в защиту иконопочитания «Свиток многосложный», «Книга Иаков жидовин», созданное Пахомием Логофетом «Слово похвальное на пречестную память преподобного отца нашего Варлаама, в немже имать нечто на иудеи» и мн. др.), но увязать их с ересью Ж. не представляется возможным.) Архиеп. Геннадий предпринимал попытки создать школу для подготовки священнослужителей при архиерейском доме в Новгороде. Вершиной работы геннадиевского кружка книжников стало создание в 1499 г. 1-го на Руси полного четяго кодекса Библии.

Ист.: Послания Иосифа Волоколамского // ЧОИДР. 1847. № 1. Отд. 4. Отд. паг.; *Иосиф Волоцкий, прп.* Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих. Каз., 1857 (То же: Каз., 1882, 1892, 1904); ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 3; Т. 5. Вып. 1–2; Т. 6; Т. 8; Т. 12; Т. 21. Ч. 2; Т. 22. Ч. 1; Т. 24; Т. 25; Т. 26; Т. 27; Т. 30; Т. 31; *Савва, еп.* Житие прп. Иосифа, игумена Волоколамского // ЧОЛДП. 1865. Кн. 2. Прил. С. 34; *Досифей (Топорков), мон.* Надгробное слово прп. Иосифу // Там же. С. 173; О ереси жидовствующих: Новые мат-лы / Собр.: С. А. Белокуров и др. // ЧОИДР. 1902. Кн. 3. Отд. 2; РИБ. Т. 6. Стб. 759–788; *Седелников А. Д.* Рассказ 1490 г. об инквизиции // Тр. Комиссии по древнерус. лит-ре. Л., 1932. Т. 1. С. 49–50; Источники по истории новгородско-московской ереси кон. XV – нач. XVI в. // *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодалные еретические движения на Руси XIV – нач. XVI в. М.; Л., 1955. С. 256–523, см. также с. 74–224;

Послания Иосифа Волоцкого / Подгот. текста, коммент.: Я. С. Лурье, А. А. Зимин. М.; Л., 1959; *Кобрин В. Б.* Послание Иосифа Волоцкого архим. Евфимию // Зап. ОРГБЛ. М., 1966. Вып. 28. С. 227–239; *Клосс Б. М.* Неизвестное послание Иосифа Волоцкого // ТОДРЛ. 1974. Т. 28. С. 350–352; *Тихонок И. А.* «Изложение пасхалии» Московского митр. Зосимы // Исследования по источниковедению истории СССР XIII–XVIII вв. М., 1986. С. 45–61; Новгородская летопись XVI в. из собрания Т. Ф. Большакова / Публ.: Е. Л. Коняевская // НИС. 2005. Вып. 10(20). С. 367–368. Лит.: *Булгаков Н. А., свящ.* Прп. Иосиф Волоколамский. СПб., 1865. С. 97–157; *Хрущов И. П.* Исследование о сочинениях Иосифа (Санина), преподающего игум. волоцкого. М., 1868; *Панов И.* Ересь жидовствующих // ЖМНП. 1877. Отд. 2. Янв. С. 1–40; Февр. С. 253–295; Март. С. 1–59; *Никитский А. И.* Очерк внутренней истории Церкви в Вел. Новгороде. СПб., 1879. С. 150–180; *Ильинский Ф. М.* Митр. Зосима и дьяк Федор Васильевич Курицын // БВ. 1905. Т. 3. № 10. 2-я паг. С. 212–235; *он же.* О мнимом еретичестве Московского митр. Зосимы // РА. 1900. Т. 38. Кн. 2. С. 330–341; *Попов Н.* Иосифово Сказание о ереси жидовствующих по спискам Великих Миней // ИОРЯС. 1913. Т. 18. Кн. 1. С. 173–197; *Vernadsky G.* The Heresy of the Judaizers and the Policies of Ivan III of Moscow // Speculum. 1933. Vol. 8. N 4. P. 436–454; *Fennell J. L. I.* The Attitude of the Josephians and Trans-Volga-Elders to the Heresy of the Judaizers // SEER. 1951. Vol. 29. № 73. P. 504; *Ettinger Sh.* The Muscovite State and Its Attitudes towards the Jews // Zion. 1953. Vol. 18. P. 136–168; *Бегунов Ю. К.* Соборные приговоры как источник по истории новгородско-московской ереси // ТОДРЛ. 1957. Т. 13. С. 214–224; *Клибанов А. И.* Реформационные движения в России в XIV – 1-й пол. XVI в. М., 1960. С. 176–251; *Лурье Я. С.* Идеологическая борьба в рус. публицистике кон. XV – нач. XVI вв. М.; Л., 1960; *он же.* Послания Геннадия Новгородского и вопрос о «конце мира» в XV в. // HUS. 1995. Vol. 19. P. 358–374; *Клосс Б. М.* Нил Сорский и Нил Полев – «писатели книг» // ДРИ: Рукописная книга. 1974. Сб. 2. С. 150–161; *Hösch E.* Orthodoxie und Häresie im alten Russland. Wiesbaden, 1975. S. 68–119; *Lilienfeld F.* Die Häresie des Fedor Kuricyun // FzOG. 1978. Bd. 24. S. 39–64; *Seebohm T. M.* Ratio and Charisma: Ansätze und Ausbildung eines philosophischen und wissenschaftlichen Weltverständnisses im Moskauer Russian. Bonn, 1977. S. 511–534; *Зимин А. А.* Россия на рубеже XV–XVI ст.: Очерки соц.-полит. истории. М., 1982. С. 82–92, 212–232; *Турилов А. А., Черников А. В.* К культурно-исторической характеристике ереси «жидовствующих» // ГДРЛ. 1989. [Вып. 1]: XI – XVI вв. С. 407–429; *Скрынников Р. Г.* Государство и Церковь на Руси XIV–XVI вв. Новоси., 1991. С. 126–184; *Тихонок И. А.* Загадка архим. Евфимия: К истокам конфликта Иосифа Волоцкого и митр. Зосимы // Проблемы отечественной истории и культуры периода феодализма. М., 1992. С. 173–176; *Плигузов А. И.* О хронологии посланий Иосифа Волоцкого // РФА. 1992. Вып. 5. С. 1043–1061; *он же.* «Книга на еретиков» Иосифа Волоцкого // История и палеография. М., 1993. Вып. 1. С. 90–139; *De Michelis C. G.* La Valdesia di Novgorod. Torino, 1993; *Хоулетт Я. Р.* Свидетельство архиеп. Геннадия о ереси «новгородских еретиков, жидовская мудрствующих» // ТОДРЛ. 1993. Т. 46. С. 53–73; *она же.* Ересь жидовствующих и Россия в правление Ивана III // Тр. каф. истории России с древнейших времен до XX в. СПб.,

2006. [Т. 1]. С. 118–130; *Taubе M.* The «Poem on the Soul» in the Laodicene Epistle and the Literature of the Judaizers // HUS. 1995. Vol. 19. P. 671–685; *idem.* The Kievan Jew Zacharia and the Astronomical Works of the Judaizers // Jews and Slavs. 1995. Vol. 3. P. 168–198; *он же (Тaubе М.).* Послесловие к логическим терминам Маймониды и ересь жидовствующих // In memoriam: Сб. памяти Я. С. Лурье. СПб., 1997. С. 239–252; *idem.* The 15th c. Ruthenian Translations from Hebrew and the Heresy of the Judaizers: Is there a Connection? // Speculum Slavicae Orientalis: Muscovy, Ruthenia and Lithuania in the Late Middle Ages. Moscow, 2005. P. 185–208; *Григоренко А. Ю.* Духовные искания на Руси кон. XV в. СПб., 1999; *Цветков М. А.* Захар стригольник в посланиях архиеп. Геннадия // Новгородский арх. вестн. 2000. № 2. С. 19–24; *он же.* Послание архиеп. Геннадия Новгородского еп. Прохору Сарскому в контексте правил новгородских Кормчих кон. XV – нач. XVI вв. // НИС. 2003. Вып. 9(19). С. 179–196; *он же.* Собор 1488 г. на новгородских еретиков: По Посланию архиеп. Геннадия еп. Нифонту Суздальскому и грамотам вел. кн. Ивана III и митр. Геронтия архиеп. Геннадия // Там же. 2005. Вып. 10(20). С. 122–132; *Макарий.* История РЦ. 1996. Кн. 4. Ч. 1. С. 300–310; *Голубинский.* История РЦ. М., 1998. Т. 3^р. С. 560–607; *Алексеев А. И.* К изучению творческой истории «Книги на еретиков» Иосифа Волоцкого // ДРВМ. 2008. Вып. 1(31). С. 5–15; Вып. 2(32). С. 60–71; *он же.* О «Просветителе» и посланиях прп. Иосифа Волоцкого // ВЦИ. 2008. № 2. С. 121–220; *он же.* Когда началась полемика «иосифлян» и «нестяжателей»? // Нил Сорский в культуре и книжности Др. Руси: Мат-лы междунар. науч. конф., 12 мая 2008 г. СПб., 2008. С. 29–40.

А. И. Алексеев

ЖИЗДРИНСКАЯ СТРАСТНАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ

(празд. 13 авг.), чудотворный образ; сведений о происхождении иконы не сохранилось. Первоначально она находилась в Александро-Невском соборе г. Жиздры Калужской губ., в соборной описи значилась под названием «И Тебе Самой душу проидет оружие» – слова прор. Симеона Богоприимца, обращенные к Богородице (Лк 2. 35). В особых книгах священнослужителями собора фиксировались случаи чудотворений от иконы, списки к-рой имелись во мн. храмах Жиздринаского у. После закрытия собора в 20-х гг. XX в. икона исчезла. В 2003 г. были обнаружены фотографии утерянного образа, сделанные в нач. XX в. Н. П. Кондаковым (ПФА РАН. Ф. 115). По ним уроженец Жиздры худож.-реставратор А. И. Васильев описал Ж. и. В 2004 г. для Покровской ц. Жиздры (восстановлена в 1998 на фундаменте возведенного в 1877 и взорванного в 1943 храма) Л. Дегтерёвой был выполнен список иконы, освященный 26 авг. 2004 г. Икона находится в сев. приделе во имя прав. Иоанна Кронштадтского в киоте, слева от





Жиздинская
Страстная икона
Божией Матери. 2004 г.
(ц. Покрова
Пресв. Богородицы, Жиздра)

солен. По средам перед иконой читается акафист Божией Матери «Всех скорбящих Радость»; богослужение со всеобщим бдением совершается накануне дня празднования Ж. и.

В иконографии Ж. и. совмещены неск. изводов, связанных с темой Страстей Господних («Снятие с креста», «Не рыдай Мене, Мати»), и образы Богородицы «Семистрельная» и «Умягчение злых сердец» («Симеоново пророчество»). Фигура Богоматери со снятым с креста Христом на руках (по Е. Поселянину, Богомладенец лежит у Ее ног – *Поселянин*. С. 511) дана в поколенном срезе, голова слегка наклонена вправо. Богоматерь поддерживает Сына левой рукой, покрытой мафорием. В грудь Богородицы, которую Она прикрывает рукой, направлены 7 мечей: 3 слева, 4 справа. Иисус Христос полулежит на руках Матери, Его руки безжизненно опущены, а положение тела напоминает те образы, где Он представлен Младенцем.

Ж. и. упоминается архиеп. Сергием (Спасским) (Месяцеслов. Т. 3. Прил. 2. С. 540) в т. н. Пантелеимоновском списке (1897) икон Богоматери. Лит.: *Поселянин Е.* Богоматерь. Колонна, 1993^{р.}. С. 511; *Булгаков С. В.* Настольная книга для священно-церковно-служителей. М., 1993^{р.}. Ч. 2. С. 1572.

Прот. Константин Гитт, Э. П. И.

«ЖИЗНЕПОДАТЕЛЬНИЦА», ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ — см. ст. *Межричская «Жизнеподательница», икона Божией Матери.*

ЖИЗНЬ [греч. βίος, ζωή; лат. vita], христ. богословие в учении о Ж. исходит из выраженного в ВЗ и НЗ положения, что Сам Бог является Ж. и подателем Ж. («Я есмь... жизнь» — Ин 14. 6). Согласно христ. учению, Ж. есть особое проявление самобытности (αὐτουσία) как природного свойства Божия, общего для



Иисус Христос
Спаситель и Жизнеподатель.
Икона. 1394 г.
(Художественная галерея, Скопье)

всех Лиц Св. Троицы: «...как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе» (Ин 5. 26; в отношении Св. Духа см.: Ин 7. 38–39; 4. 14). От Бога Ж. даруется творению в качестве динамической способности к самостоятельному развитию и совершенствованию, а в случае человека — также к уподоблению Богу и обожению. Благодатное участие в Ж. Христа, доступное человеку посредством таинств Церкви, и прежде всего Евхаристии, преображает его Ж., уподобляя ее вечной Божественной Ж. Будучи «храмом Божиим», в к-ром живет Дух Божий (1 Кор 3. 16), человек призван постоянно соотносить свою Ж. с ее Божественным основанием, при этом конечной целью человеческой Ж. признается ее возвращение к Божественному Источнику и вечное пребывание в Нем. С этической т. зр. следование божественным законам есть Ж., так как

Сам Бог — Ж. нескончаемая и полная. Напротив, отступление от воли Божией с неизбежностью приводит к ущербу и смерти, а следов., к отступлению от бытия и Ж., к-рые могут быть только в Нем.

В философском и научном анализе понятий «Ж.» и «живое» соединяются 3 основных смысла: Ж. как состояние (противоположность смерти, жизненность), Ж. как деятельность (движение, изменение, активность, процессуальность), Ж. как длительность (отрезок времени между началом и концом Ж.). Параллельно этим 3 направлениям формируется проблемная область философского и научного осмысления Ж., также имеющая многоплановый характер.

Ж. в Священном Писании. Ветхий Завет. Ж. (חַיִּים) есть дар Бога. Человек был сотворен как «душа живая» (Быт 2. 7), поэтому для него понятия «быть сотворенным» и «быть живым» неотделимы. Осознавая себя живым, человек понимает, что он — творение Бога. И поскольку Ж. в этом мире постоянно угрожает опасность, Господь постоянно возобновляет обетование Ж., причем условием Ж. объявляется исполнение заповедей. Эта связь неоднократно подчеркивается в ВЗ, так что для древнего Израиля сами заповеди становятся Божественным обетованием Ж.: «Соблюдайте постановления Мои и законы Мои, которые исполняя, человек будет жив. Я Господь» (Лев 18. 5); «Вот, я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло» (Втор 30. 15); «Во свидетели пред вами призываю сегодня небо и землю: жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое...» (Втор 30. 19; ср.: Втор 4. 1; 5. 33; 8. 1; 11. 8–9; 16. 20; 22. 7; 25. 15).

Ж. не воспринимается как нечто данное человеку раз и навсегда и поэтому само собой разумеющееся, но ставится в прямую зависимость от воли Бога и Его слова: «В Его руке душа всего живущего и дух всякой человеческой плоти» (Иов 12. 10; ср.: Втор 8. 3; 32. 39; Исх 20. 12; Иов 36. 11; Притч 3. 1–2; 4. 10, 13, 22–23; 7. 2; 8. 35; 9. 6).

Ж. есть величайшая ценность и безусловное благо: «...псу живому лучше, нежели мертвому льву» (Еккл 9. 4; ср.: Иов 2. 4); долгая Ж. есть благословение и воздаяние за праведность: «Почитай отца твоего и мать твою,

как повелел тебе Господь, Бог твой, чтобы продлились дни твои, и чтобы хорошо тебе было на той земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе» (Втор 5. 16; ср.: Втор 16. 20; 30. 19; Притч 3. 16), а неуклонное сокращение продолжительности Ж. людей рассматривается как следствие грехопадения (Быт 5).

Ж. есть также и деятельность, направленная на поддержание существования, или спасение от гибели как событие: «И ты будешь жить мечом твоим, и будешь служить брату твоему; будет же время, когда воспротивишься и свергнешь иго его с выи твоей» (Быт 27. 40); «И пришла она, и пересказала человеку Божию. Он сказал: пойдя, продай масло и заплати долги твои; а что останется, тем будешь жить с сыновьями твоими» (4 Цар 4. 7); «Скажи же, что ты мне сестра, дабы мне хорошо было ради тебя, и дабы жива была душа моя через тебя» (Быт 12. 13); «Вот, ближе бежать в сей город, он же мал; побегу я туда, — он же мал; и сохранится жизнь моя» (*ūtāhī napšī* — букв. и будет жить душа моя — Быт 19. 20).

Ж. определяется как противоположность смерти. В целом ряде ветхозаветных высказываний о Ж. и смерти говорится как о взаимоисключающих явлениях. В истории Иосифа, когда, согласно его пророческому сну, настал голод «по всей земле», а Египет был единственной страной, имевшей запасы хлеба, Иаков, обращаясь к сыновьям, сказал: «Пойдите туда и купите нам отсюда хлеба, чтобы нам жить и не умереть» (*wānihyē(h) wālō(ʿ) nāmūt* — Быт 42. 1–2). Иуда, убеждающий Иакова отпустить Вениамина, младшего сына последнего, в Египет по требованию Иосифа, говорит: «Отпусти отрока со мною, и мы встанем и пойдем, и живы будем и не умрем» (*wānihyē(h) wālō(ʿ) nāmūt*) и мы, и ты, и дети наши» (Быт 43. 8). Так же и жители Египта, не имеющие средств для покупки хлеба, предлагают Иосифу в качестве платы самих себя и свои земли со словами: «...дай нам семян, чтобы нам быть живыми и не умереть...» (*wānihyē(h) wālō(ʿ) nāmūt* — Быт 47. 19). Оплакивая гибель Саула и его старшего сына Ионафана, Давид произносит: «Саул и Ионафан, любезные и согласные в жизни своей (*bāhayyēhem*), не разлучились и в смерти своей (*bāmōtām*)» (2 Цар 1. 23). Еффей Гефянин заверяет Давида в своей вер-

ности словами: «Где бы ни был господин мой, царь, в жизни ли, в смерти ли (*ʿim-lāmāwet ʿim-lāhayyīm*), там будет и раб твой» (2 Цар 15. 21). То же противопоставление звучит в словах прор. Иеремии: «И будут смерть предпочитать жизни (*māwet māhayyīm*) все остальные, которые останутся от этого злого племени...» (Иер 8. 3). Прор. Иона, поняв, что Господь отвратил гнев от покаявшихся жителей Ниневии, а его пророчество оказалось ложным, восклицает: «И ныне, Господи, возьми душу мою от меня, ибо лучше мне умереть, нежели жить» (*kī tōb mōī māhayyūyū* — букв. потому что моя смерть лучше моей жизни — Иона 4. 3; ср.: Иона 4. 8).

Слово «Ж.» и однокоренные с ним слова нередко употребляются, когда речь идет о продолжительности пребывания того или иного лица в к.-л. месте или в к.-л. обстоятельствах, о к.-л. периоде Ж., ограниченном определенными событиями, или о всем времени Ж. кого-либо — от рождения до смерти. В таких случаях слова «Ж.» и «жить» приобретают значение, близкое к значению слов «пребывание», «пребывать», «находиться», «быть» и т. п.: «И жил Иаков в земле Египетской семнадцать лет; и было дней Иакова, годов жизни его, сто сорок семь лет» (Быт 47. 28); «Если брат твой обеднеет и придет в упадок у тебя, то поддержи его, пришлец ли он, или поселенец, чтоб он жил с тобою» (Лев 25. 35); «Дыхание жизни нашей, помазанник Господень пойман в ямы их, тот, о котором мы говорили: «под тенью его будем жить среди народов»» (Плач 4. 20); «Если человек проживет и много лет, то пусть веселится он в продолжение всех их, и пусть помнит о днях темных, которых будет много: все, что будет, — суета!» (Еккл 11. 8).

Особенно характерно такое употребление для генеалогических списков: «Адам жил сто тридцать [230] лет и родил [сына]...» (Быт 5. 3); «Всех же дней жизни Адамовой было девятьсот тридцать лет; и он умер» (Быт 5. 5; ср.: Быт 5. 11); «И жил Амасия, сын Иоасов, царь Иудейский, по смерти Иоаса, сына Иоахазова, царя Израильского, пятнадцать лет» (4 Цар 14. 17; ср.: 2 Пар 25. 25); «После того Иов жил сто сорок лет...» (Иов 42. 16); «Если бы какой человек родил сто детей, и прожил многие годы, и еще умножились дни жизни его...»



Сотворение Адама.
Фрагмент 5-частной иконы
(дверь в жертвенник).
Посл. четв. XVI в. (ЦМиАР)

(Еккл 6. 3); «...тот, хотя бы прожил две тысячи лет и не наслаждался добром, не все ли пойдет в одно место?» (Еккл 6. 6).

В этом значении слово «Ж.» часто употребляется в сочетании с названиями периодов времени, напр. *yāmē hayyīm* (дни жизни) или *šāpē hayyīm* (годы жизни): «...будешь есть прах во все дни жизни твоей» (Быт 3. 14); «...проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей» (Быт 3. 17); «Жизни Сарриной было сто двадцать семь лет: вот лета жизни Сарриной» (Быт 23. 1); «Дней жизни Авраамовой, которые он прожил, было сто семьдесят пять лет» (Быт 25. 7); «Лет же жизни Измаиловой было сто тридцать семь лет; и скончался он, и умер, и приложился к народу своему» (Быт 25. 17). Но и вне таких словосочетаний слово «Ж.» может иметь временное значение: «В шестисотый год жизни Ноевой, во второй месяц, в семнадцатый [27] день месяца, в сей день разверзлись все источники великой бездны, и окна небесные отворились» (Быт 7. 11); «И было умерших, которых умертил [Самсон] при смерти своей, более, нежели сколько умертил он в жизни своей» (Суд 16. 30); «Познал я, что нет для них ничего лучшего, как веселиться и делать доброе в жизни своей» (Еккл 3. 12); «Ибо кто знает, что хорошо для человека



в жизни, во все дни суетной жизни его, которые он проводит как тень?» (Еккл 6. 12); «И домов не стройте, и семян не сейте, и виноградников не разводите, и не имейте их, но живите в шатрах во все дни жизни вашей, чтобы вам долгое время прожить на той земле, где вы странниками» (Иер 35. 7).

В ряде контекстов слово «Ж.» обозначает процесс или факт существования: «И сказала Ревекка Исааку: я жизни не рада от дочерей Хеттейских; если Иаков возьмет жену из дочерей Хеттейских, каковы эти, из дочерей этой земли, то к чему мне и жизнь?» (Быт 27. 46); «И потому Египтяне с жестокостью принуждали сынов Израилевых к работам и делали жизнь их горькою от тяжелой работы над глиною и кирпичами и от всякой работы полевой, от всякой работы, к которой принуждали их с жестокостью» (Исх 1. 13–14); «И возненавидел я жизнь, потому что противны стали мне дела, которые делаются под солнцем; ибо всё — суета и томление духа!» (Еккл 2. 17); «Наслаждайся жизнью с женою, которую любишь...» (Еккл 9. 9); «Пирья устраиваются для удовольствия, и вино веселит жизнь...» (Еккл 10. 19).

Та же терминология используется, когда речь идет не о состоянии или процессе, а о событии — оживлении, возвращении к Ж.: «И услышал Господь голос Илии, и возвратилась душа отрока сего в него, и он ожил» (3 Цар 17. 22); «И было, что, когда погребали одного человека, то, увидев это полчище, погребавшие бросили того человека в гроб Елисеев; и он при падении своем коснулся костей Елисея, и ожил, и встал на ноги свои» (4 Цар 13. 21). Так же описывается и выздоровление от болезни и заживление ран: «В те дни заболел Езекия смертельно, и пришел к нему Исаия, сын Амосов, пророк, и сказал ему: так говорит Господь: «сделай завещание для дома твоего, ибо умрешь ты и не выздоровеешь»» (*ki'mēt 'attā wālō tihyē* — букв. ибо ты умрешь и не будешь жить — 4 Цар 20. 1; ср.: Ис 38. 1); «Когда весь народ был обрзан, оставался он на своем месте в стане, доколе не выздоровел» (Нав 5. 8; ср.: Числ 21. 8–9; Суд 15. 19; 4 Цар 1. 2; 8. 8–10, 14; 20. 7; Ис 38. 9, 21).

Подобные высказывания возможны и по отношению к эмоциональному состоянию: исцеление от беспоконья, подавленности, горя и воз-

вращение к спокойствию и уверенности описываются в ВЗ как «оживление». Так, об Иакове, получившем зримое подтверждение благого расположения Иосифа к нему и к его сыновьям, говорится: «Когда же они пересказали ему все слова Иосифа, которые он говорил им, и когда увидел колесницы, которые прислал Иосиф, чтобы везти его, тогда ожил дух Иакова, отца их» (Быт 45. 27). В этих случаях объем понятия «Ж.» в ВЗ значительно сокращается: Ж. является не вообще всякое отличное от биологической смерти состояние, но только свободное от болезни и угнетенности. В свою очередь болезнь, как телесная, так и душевная, оказываясь вне пределов Ж., относится к области смерти. Т. о., граница между Ж. и смертью в подобных высказываниях смещена: признаком смерти является всякая, даже частичная, утрата жизненных сил. В таких высказываниях субъектом ситуации никогда не бывают животные или растения. «Выживать» или «оживать» может только человек, его сердце (Пс 21. 27; 68. 33), дух (Быт 45. 27), душа (Быт 12. 13; 19. 20; 3 Цар 20. 32; Ис 55. 3; Иер 38. 17, 20; Иез 13. 19; 47. 9; Пс 118. 175) или кости (Иез 37. 3, 5). Однако растения, животные и даже постройки могут быть «оживлены», т. е. возвращены, вскормлены, восстановлены человеком. «Возвратятся сидевшие под тенью его, будут изобилывать хлебом...» (*yehayyū dāgān* — букв. оживят злаки — Ос 14. 8); «...а у бедного ничего, кроме одной овечки, которую он купил маленькую и выкормил (*wayhayyehā* — букв. оживил ее)...» (2 Цар 12. 3). «И будет в тот день: кто будет содержать (*yehayyē* — букв. будет оживлять) корову и двух овец, по изобилию молока, которое они дадут, будет есть масло; маслом и медом будут питаться все, оставшиеся в этой земле» (Ис 7. 21–22); «И он обстроил город кругом, начиная от Милло, всю округность, а Иоав возобновил (*yehayyē* — букв. оживил) остальные части города» (1 Пар 11. 8); «...и говорил при братьях своих и при Самарийских военных людях, и сказал: что делают эти жалкие Иудеи? неужели им это дозволяют? неужели будут они приносить жертвы? неужели они когда-либо кончат? неужели они оживят камни из груд праха, и притом пожженные?» (Неем 4. 2 (МТ 3. 34)).

Дар Божий не может быть несовершенен, и предчувствия победы Ж. над смертью запечатлены уже в ВЗ: «Оживут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела! Воспряните и торжествуйте, поверженные в прахе: ибо роса Твоя — роса растений, и земля извергнет мертвецов» (Ис 26. 19); «И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление» (Дан 12. 2).

Новый Завет. Основанием веры в буд. вечную Ж. в НЗ служит факт воскресения Иисуса Христа (2 Кор 13. 4). Верующий во Христа имеет Ж. вечную (Рим 6. 8–11), потому что Христос есть Тот, Кто принес Ж. и нетление (2 Тим 2. 10). Он — «Начальник жизни» (*ἀρχηγός τῆς ζωῆς* — Деян 3. 15), в Его Ж., преодолевающей смерть, спасение человека (Рим 5. 10), Он — данная уже сейчас верующим Ж., к-рая сокрыта с Ним в Боге (Кол 3. 3–4), Ж. в Нем (Ин 5. 11; Рим 8. 2; 2 Тим 1. 1), Он есть «воскресение и жизнь» (Ин 11. 25), «путь и истина и жизнь» (Ин 14. 6), «истинный Бог и жизнь вечная» (1 Ин 5. 20).

В языке НЗ понятие «Ж.» передается греч. словами *ζωή*, *ζωή*, *βίος*, *βίωσις*, *ψυχή* (см. ст. *Душа*) и др. Как и в ВЗ, в новозаветных текстах Ж. сопоставляется со смертью и противопоставляется ей. Ап. Павел пишет: «Ибо я уверен, что ни смерть, ни жизнь...» (Рим 8. 38); «Павел ли, или Аполлос, или Кифа, или мир, или жизнь, или смерть...» (1 Кор 3. 22); «...возвеличится Христос в теле моем, жизнью ли то, или смертью» (Флп 1. 20).

В согласии с ветхозаветным языком о Ж. говорится и как о явлении, имеющем протяженность во времени: «Но Авраам сказал: «чадо! вспомни, что ты получил уже доброе твое в жизни твоей, а Лазарь — злое...» (Лк 16. 25; ср.: 1. 75; 2. 36; 12. 15; Деян 8. 33 (Ис 53. 8); Евр 2. 15). У Ж., понимаемой т. о., есть естественный предел: «Ибо что такое жизнь ваша? пар, являющийся на малое время, а потом исчезающий» (Иак 4. 14; ср.: Евр 9. 17; 1 Кор 7. 39; Рим 7. 1–3).

Важнейшим признаком Ж. является способность к действию. Поэтому, так же как и в ВЗ, «жить» может иметь значение «быть здоровым»; исцелив сына царедворца, «Иисус говорит ему: пойдь, сын твой здоров» (*ζῆ* — букв. живет — Ин 4. 50;



ср.: Мк 5. 23). Соответственно пред-
меты и явления, лишённые действия
или не приводящие к результату, мо-
гут быть названы «мертвыми», как
грех в отсутствие закона (Рим 7. 8),
неправедные дела, которые очищает
кровь Христова (Евр 9. 14) или без-
действенная вера (Иак 2. 17). Напро-
тив, живы истинные и потому дейст-
венные слова (Деян 7. 38; Евр 4. 12;
Ин 6. 63, 68), надежда (1 Петр 1. 3)
и жертва (Рим 12. 1).

Эта, т. е. земная, Ж. является бе-
зусловным благом (Мк 8. 36). Гос-
подь совершает множество чудес, со-
храняя Ж., когда она подвергается
опасности (Мк 5. 23 и слл.; Ин 4. 47
и слл.), и возвращая Ж. утратив-
шим ее (Мф 9. 18 и слл.). Лишение
Ж. воспринимается как самое суро-
вое наказание (Деян 22. 22; 25. 21;
28. 4), а угроза гибели сопряжена со
скорбью (2 Кор 1. 8).

Ж. нуждается в пище и всегда свя-
зана с добычей пропитания, а голоду
сопутствует смерть (Откр 6. 8; 18. 8).
Поэтому средства, необходимые для
поддержания Ж., нередко отождес-
твляются с ней, называясь тем же
словом (βίος): «...ибо все клали от
избытка своего, а она от скудости
своей положила всё, что имела, всё
пропитание (τὸν βίον) свое» (Мк 12.
44; Лк 8. 43; 15. 12, 30), а заботы
о пропитании именуется «житий-
скими» (βιωτικαί) делами (Лк 21. 34;
1 Кор 6. 3). Но одной пищи недоста-
точно для Ж. (Мф 4. 4; Лк 12. 15),
потому что основанием ее являет-
ся «дух жизни от Бога» (Откр 11.
11; ср.: Деян 17. 25), Которому она
принадлежит как «Богу Живому»
(Мф 16. 16; 26. 63; Деян 14. 15; Рим
9. 26), имеющему Ж. в Самом Себе
(Ин 5. 26), «Живущему во веки ве-
ков» (Откр 4. 9; 10. 6; 15. 7), бессмерт-
ному (1 Тим 6. 16), властному над
Ж. и смертью (ср.: Ин 5. 21; Лк 12.
20; Иак 4. 15; Рим 4. 17; 2 Кор 1. 9;
1 Тим 6. 13), Судии живых и мерт-
вых (Деян 10. 42; 1 Петр 4. 5; Рим 14.
9; 2 Тим 4. 1).

Высказывания, утверждающие
связь Ж. с Богом, не ограничива-
ются указанием внешней причины
одного из явлений наблюдаемой дей-
ствительности. В значительно боль-
шей степени речь в них идет о зави-
симости человека от Творца, а че-
ловеческая Ж. понимается не как
естественный феномен, но как спо-
соб, к-рым человек реализует дан-
ный ему Богом дар. Поэтому Ж. мо-
жет быть охарактеризована с этиче-



Воскрешение Лазаря.
Икона. Сер. XVI в.
(Музей икон, Реклингхаузен)

ской т. зр., когда, напр., говорится
о том, что кто-либо жил «распутно»
(Лк 15. 13), «по-язычески», «по-
иудейски» (Гал 2. 14), «благочести-
во», «во Христе» (2 Тим 3. 12; ср.:
Тит 2. 12), «фарисеем по строжайше-
му в нашем вероисповедании уче-
нию» (Деян 26. 5), «во грехе» (ср.
Рим 6. 2; Кол 3. 7), «верою в Сына
Божия» (Гал 2. 20) и т. п. (Лк 8. 14;
Деян 26. 4; 1 Тим 2. 2; 2 Тим 2. 4;
1 Ин 2. 16). Как дар Божий и в то
же время нравственное деяние Ж.
предполагает ответственность перед
Судией, поэтому человек вообще и
в особенности должен жить «не для
себя» (ср. 2 Кор 5. 15), но «для Гос-
пода» (Рим 14. 7–8), «для умерше-
го... и воскресшего» (2 Кор 5. 15),
«для Бога» (Гал 2. 19), «для правды»
(1 Петр 2. 24).

Смерть в НЗ — это не естественное
и очевидное завершение Ж., но на-
казание за грех. А Ж., как Божию
дару, свойственно бессмертие и не-
тление, но не смерть. Такая Ж. при-
надлежит Богу и является «истин-
ной» (ὄντως — 1 Тим 6. 19; ср. ζῶη
ἀληθινή — Ign. Eph. 7. 2), «будущей»
(μελλούση — 1 Тим 4. 8) в отличие от
Ж., подверженной смерти, которая
называется «эта Ж.» (ζῶη αὕτη —
1 Кор 15. 19), «настоящая» (νῦν),
т. е. «нынешняя», Ж. «во плоти» (ἐν
σαρκί — Гал 2. 20; Флп 1. 22). Поэто-
му и живой человек может быть
назван «мертвым» (Мф 8. 22; Лк 15.
24, 32; Ин 5. 21, 25; Кол 2. 13; Еф 2.
1, 5; 5. 14; 1 Тим 5. 6; Откр 3. 1).

Истинная Ж. есть прежде всего
Ж. после смерти, «Ж. вечная» (ζῶη
αἰώνιος — напр.: Мф 19. 16, 29; 25. 46;
Мк 10. 17; Лк 10. 25; 18. 18; Ин 3.

15–16; 4. 14; 6. 27; Деян 13. 46, 48;
Рим 2. 7; 5. 21; 6. 22–23; Гал 6. 8;
1 Тим 1. 16; 6. 12; Тит 1. 2; 3. 7; Иуд 21).
Такое значение могут иметь и сло-
ва «Ж.» и «жить» без уточняющих
определений (Мф 7. 14; 18. 8–9;
Мк 9. 43; Лк 10. 28; 1 Петр 3. 7, 10;
2 Петр 1. 3; Рим 1. 17; 8. 13; 1 Фес 5.
10; Евр 12. 9). Поскольку истинная
Ж. есть избавление от смерти, о ней
часто говорится в связи со спасени-
ем (σωτηρία — Рим 5. 10), нетлением
(ἀφθαρσία — 2 Тим 1. 10). Вечную Ж.
человек «наследует» (κληρονομεῖν —
Мф 19. 29; Мк 10. 17; Лк 10. 25; Тит 3.
7; 1 Петр 3. 7), «получает» (λαμβάνειν,
ἀπολαμβάνειν — Мк 10. 30; Лк 18. 30;
ср.: Мф 19. 16), «входит» в нее (εἰσε-
λθεῖν — Мф 18. 8–9; 19. 17; Мк 9.
43, 45), и условием при этом служат
его дела: «Так поступай, и будешь
жить», — говорит Господь (Лк 10.
28; ср.: Мф 25. 46; Мк 10. 17, 30;
Ин 5. 29; 12. 25; Рим 2. 7; 6. 22–23;
Гал 6. 8); их совокупность представ-
ляет собой особый путь, ведущий
в Ж. (Мф 7. 14), которым является
и покаяние (μετάνοια — Деян 11. 18).
Лит.: Burkitt F. C. Life, Zoe, Hayyim // ZNW.
1911. Bd. 12. S. 228–230; Charles R. H. A Critical
History of the Doctrine of a Future Life in
Israel, in Judaism and in Christianity. L., 1913;
Lindblom Ch. J. Das ewige Leben: Eine Studie
über die Entstehung der religiösen Lebensidee im
NT. Uppsala, 1914; Frey J. «Vie» dans l'Évangile
de St. Jean // Biblica. 1920. Vol. 1. P. 37–58, 211–
239; Sommerlath E. Der Ursprung des neuen Le-
bens nach Paulus. Lpz., 1923; Janet E. Le pain
de vie // Gregorianum. 1930. Vol. 11. P. 161–170;
Lyons D. B. The Concept of Eternal Life in the
Gospel According to St. John. Wash., 1938;
Gruenthaner M. J. The Future Life in the Psalms
// CBQ. 1940. Vol. 2. P. 57–63; idem. The Old
Testament and Retribution in This Life // CBQ.
1942. Vol. 4. P. 101–110; Mussner F. ΖΩΗ: Die
Anschauung vom «Leben» im vierten Evangelium,
unter Berücksichtigung der Johannesbriefe.
Münch., 1952; Greenberg M. The Hebrew Oath
Particle Hay/He // JBL. 1957. Vol. 76. P. 34–
39; Hill D. Greek Words and Hebrew Meanings.
Camb., 1967. P. 163–201, 285; Bartina S. La vida
como historia, en el prologo al cuarto evangelio
// Biblica. 1968. Vol. 49. P. 91–96; Lehman M. R.
Biblical Oaths // ZAW. 1969. Bd. 81. S. 74–92;
Alexander T. D. The Psalms and the Afterlife //
Irish Biblical Studies. 1987. Vol. 9. N 1. P. 2–17;
Gruber M. I. The Reality Behind the Hebrew
Expression חיה חיה // ZAW. 1991. Bd. 103. N 2.
S. 271–274; Lohfink N. Deuteronomium 6, 24
וְחָיָה לְךָ «für unseren Unterhalt aufzukommen» //
Idem. Studien zum Deuteronomium und zur
deuteronomistischen Literatur. Stuttgart, 1995.
Bd. 3. S. 269–278; Barth C. Die Errettung vom
Tode: Leben und Tod in den Klage- und Dank-
liedern des Alten Testaments / Hrsg. B. Janow-
ski. Stuttg.; B.; Köln, 1997; Forster C. Begrenztes
Leben als Herausforderung: Das Vergänglich-
keitsmotiv in weisheitlichen Psalmen. Zürich;
Freiburg i. Br., 2000; Grässer E. «Der Schatz
in irdenen Gefäßen» (2 Kor 4, 7): Existenziale
Interpretation im 2. Korintherbrief? // ZTK.
2000. Bd. 97. H. 3. S. 300–316; Stowasser M.



«...und im kommenden Aion ewiges Leben» (Mk 10, 30): «Ewiges Leben» — eine Verfröschung auf das Jenseits? // Protokolle zur Bibel. 2001. Bd. 10. H. 1. S. 57–72; *Eckstein H.-J.* Der aus Glauben Gerechte wird leben: Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments. Münster, 2003; *Janowski B.* De profundis: Tod und Leben in der Bildsprache der Psalmen // *Idem.* Der Gott des Lebens. Neukirchen-Vluyn, 2003. S. 244–266; *idem.* Konfliktgespräche mit Gott: Eine Anthropologie der Psalmen. Neukirchen-Vluyn, 2006²; *Kaiser O.* Anweisungen zum gelingenden, gesegneten und ewigen Leben: Eine Einführung in die spätbiblischen Weisheitsbücher. Lpz., 2003; *Liess K.* Der Weg des Lebens: Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen. Tüb., 2004; *eadem.* Von der Gottesferne zur Gottesnähe: Zur Lebens- und Todesmetaphorik in den Psalmen // Metaphors in the Psalms / Hrsg. P. van Hecke; A. Labahn. Leuven, 2008; *Pola Th.* Was ist «Leben» im Alten Testament? // ZAW. 2004. Bd. 116. N 2. S. 251–252; *Schmid K.* Fülle des Lebens oder erfülltes Leben: Religionsgeschichtliche und theologische Überlegungen zur Lebensthematik im Alten Testament // Leben: Verständnis, Wissenschaft, Technik. Kongressband des XI. Europäischen Kongr. f. Theologie, 15.–19. Sept. 2002 in Zürich / Hrsg. E. Herms. Gütersloh, 2005. S. 154–164; *Grohmann M.* Fruchtbarkeit und Geburt in den Psalmen. Tüb., 2007; *Riede P.* Noch einmal: Was ist «Leben» im Alten Testament? // ZAW. 2007. Bd. 119. N 3. S. 416–420.

А. В. Пономарёв

Учение о Ж. в патристической литературе. Божественная Ж. Учение св. отцов и учителей Церкви о Ж. основывается на том положении, что Ж. в первичном и собственном смысле является Бог (*Basil. Magn. Adv. Eunom. II 19; Idem. Hom. 9. 7; Areop. DN. I 3; VI 1; Ioan. Damasc. De fide orth. I 8, 12; IV 15; Hilar. Pict. De Trinit. VII 27–28; Mar. Vict. Adv. Ar. II 8; IV 4; Aug. Tract. in Ioan. 70. 1*). По словам свт. Кирилла, архиеп. Александрийского, «Бог всяческих есть Жизнь и Животворящий» (ζωή καὶ ζωοποιός — *Cyr. Alex. Homilia habita in ecclesia Cyrini // Opera minora. Turnhout, 1976. Vol. 1. P. 262; ср.: Idem. De adorat. III // PG. 68. Col. 289*); по утверждению прп. Иоанна Дамаскина, «Бог есть Жизнь и Свет, и те, кто пребывают в руке Божией, существуют в жизни и свете» (*Ioan. Damasc. De fide orth. IV 15*). Согласно «*Ареопагитикам*», Бог есть не просто Ж., но «сверхживая и животворящая Жизнь» (ἡ ὑπέρζωος καὶ ζωορχική ζωή), «переполненная жизнью, сама по себе живая (αὐτοζωός) и сверх всякой жизни животворящая и сверхживая» (*Areop. DN. VI 3*). В целом это соответствует общему патристическому представлению о Боге как «Саможизни» (αὐτοζωή, ipsa vita), т. е. «Самой по себе Жизни», «Жизни как таковой», «Жизни в первич-

ном и собственном смысле» (*Greg. Nyss. Contr. Eun. III 6. 75; Idem. Or. catech. 1; Euseb. Praep. evang. VI 6. 59; Ioan. Chrysost. In Ioan. 14. 1; Ioan. Damasc. De fide orth. I 8; Aug. Tract. in Ioan. 22. 9; Idem. Sermon. 302. 8*). Только Бог есть Ж. по природе и Ж. по сущности (ἡ κατὰ φύσιν ζωή, ἡ οὐσιώδης ζωή — *Cyr. Alex. In Ioan. I 6; Idem. Glaph. in Pent. I 2 // PG. 69. Col. 17; naturaliter vita, substantialiter vita — Mar. Vict. Adv. Ar. III 8; IV 5*). Это означает, что в Боге Ж. тождественна Его сущности и бытию, так что «Он имеет жизнь по сущности, а не по причастию» (οὐσιωδῶς καὶ οὐ μετεκτώως — *Cyr. Alex. Thesaurus // PG. 75. Col. 549; ср.: Orig. Fragm. in evang. Ioann. 2; Greg. Nyss. Or. catech. 1*); и для Бога «не иное есть жизнь, а другое — бытие, но одно и то же — быть и жить» (*Aug. De Trinit. VI 10*). Вслед этого Божественная Ж. характеризуется как «истинная жизнь» (ἡ ἀληθινὴ ζωή, ἡ ὄντως ζωή; см.: *Basil. Magn. Adv. Eunom. II 27; Greg. Nyss. Contr. Eun. III 6; Cyr. Hieros. Catech. 18. 29; Ioan. Damasc. De fide orth. II 11*), «высшая жизнь» (*summa vita — Aug. De ver. rel. 11; Idem. De Trinit. VI 10*) и «блаженная жизнь» (μακαρία ζωή, beata vita, см.: *Greg. Nyss. Contr. Eun. I 1; Aug. De civ. Dei XIX 26*). Важнейшей характеристикой Божественной Ж. является ее вечность (*Greg. Nazianz. Or. 38. 8; Aug. De Trinit. I 6; Boetius. De Trinit. 4*), к-рая, по классическому определению *Бозэция*, есть «совершенное обладание сразу всей полнотой бесконечной жизни» (*Boetius. Consol. V 6*). Согласно свт. Григорию, еп. Нисскому, «Божественная жизнь едина и непрерывна сама в себе; она беспредельна, вечна и ниоткуда никаким пределом не заключена в отношении безграничности» (*Greg. Nyss. Contr. Eun. I 1; II 1*). Как отмечал блж. Августин, «Бог есть Жизнь вечная, неизменная, умопостигаемая, мыслящая, премудрая и делающая премудрыми» (*Aug. Sermon. 141 // PL. 38. Col. 776*).

Св. отцы и учителя Церкви рассматривали Божественную Ж. в тесной связи с понятием присущего Богу внутреннего природного движения (κίνησις, κίνημα, motus). Согласно свт. Григорию Богослову, Божественная вечность (αἰών) есть «как бы некоторое временное движение (οἷόν τι χρονικὸν κίνημα) и расстояние, сопротяженное вечно сущим» (*Greg. Nazianz. Or. 38. 8; ср.: Ioan.*

Damasc. De fide orth. II 1). Многими авторами это природное движение представляется как вечное движение Божественного самопознания или любви Бога к Самому Себе. Так, по мнению *Викторина Мариа*, в Боге есть вечное круговое движение Ж. (circularis motus), осуществляющееся вокруг единого центра — Бога Отца, но имеющее различную направленность: Сын — это движение, нисходящее (descensio) от Отца, а Св. Дух — это движение восходящее (ascensio), т. е. возвращающееся к своему источнику — Отцу. В связи с этим рождение Сына и исхождение Св. Духа Викторин рассматривал как свободное самополагание и самоопределение Божественного Бытия, к-рое определяется сначала как Ж., исходящая от Него, а затем как Мышление, возвращающееся к Нему, чем достигается полнота Божественного самосознания и самоопределения (*Mar. Vict. Adv. Ar. I 31, 51, 60–61; III 8, 18; IV 18*). Согласно свт. Григорию, еп. Нисскому, «жизнь высшей Природы есть любовь (ἀγάπη), потому что прекрасное непременно любимо для знающих; Бог же знает Сам Себя, и это знание становится любовью, потому что Познаваемое прекрасно по природе... Божественная жизнь всегда будет совершаться любовью, и она, прекрасная по природе, естественно исполнена любви к прекрасному и не имеет предела действию по любви, так как невозможно достичь какого-либо конца прекрасного, чтобы вместе с концом прекрасного прекратилась и любовь» (*Greg. Nyss. De anima et resurg. // PG. 46. Col. 96–97*).

По мнению большинства церковных писателей, Божественная Ж. в равной степени принадлежит всем Лицам Св. Троицы (*Idem. Adv. Maced. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 106; Cyr. Alex. De Trinitate // PG. 75. Col. 1188*). Бог Отец есть «Жизнь» и «Источник жизни» (*Cyr. Hieros. Catech. 18. 29; Basil. Magn. Adv. Eunom. II 25; Cyr. Alex. In Ioan. I 6; Idem. Thesaurus // PG. 75. Col. 244, 549; Aug. Tract. in Ioan. 47. 14*); Бог Сын, предвечно рожденный от Отца, есть «Жизнь от Жизни» (*Greg. Nyss. Contr. Eun. I 1; III 8; Cyr. Hieros. Catech. 11. 4; Aug. Contr. serm. arian. 17; Idem. Contr. Maxim. arian. II 14*) и «истинная Жизнь» (*Orig. In Ioan. I 19; II 23; Athanas. Alex. Or. contr. gent. 47; Basil. Magn. Adv. Eunom. II 25; Greg. Nazianz. Or. 29. 17; Cyr. Alex. In Ioan. I 6; II 8;*



Idem. Thesaurus // PG. 75. Col. 244; *Maximus Conf.* Cap. theol. II 36, 70; *Hilar. Pict.* De Trinit. II 20; *Mar. Vict.* Adv. Ar. I 27; IV 1–15); наконец, Св. Дух также есть Ж. (*Aug.* De Trinit. XV 27; *Idem.* Tract. in Ioan. 99. 9; *Maximus Conf.* Quaest. ad Thal. 13; *Idem.* Ambigua // PG. 91. Col. 1136; *Ambros. Mediol.* De Spirit. Sanct. I 16). Вместе с тем это не три Ж., но одна Ж. (μία ζωή, una vita), так же как и одно Божество (*Greg. Nyss.* Ad Ablab. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 49; *Idem.* Adv. Maced. // Ibid. P. 115; *Ioan. Damasc.* De fide orth. I 8; *Aug.* Tract. in Ioan. 19. 12).

Будучи Сам по Себе истинной и безначальной Ж., Бог является Источником и Подателем Ж. (πληγή ζωής, χορηγός ζωής, fons vitae) для всех тварных существ (*Basil. Magn.* De Spirit. Sanct. 9. 22; *Maximus Conf.* Cap. theol. I 50; *Ioan. Damasc.* De fide orth. I 8; *Mar. Vict.* Adv. Ar. I 25; *Aug.* De ver. rel. 11; *Idem.* In Ps. 61. 21). По определению блж. Августина, Бог как нетварный Дух есть «Тот Дух жизни (Spiritus vitae), Который все оживотворяет и есть Творец всякого тела и всякого тварного духа» (*Aug.* De civ. Dei V 9). Согласно «Ареопагитикам», «Божественная Жизнь оживляет и наделяет существованием саму жизнь, и всякая жизнь и жизненное движение происходит от Жизни, превосходящей всякую жизнь и всякое начало всякой жизни» (*Areop.* DN. VI 1, 3). При этом сама Божественная Ж. не умаляется и не оскудевает от того, что дарует Ж. и оживляет все живое, но всегда остается полной и совершенной сама в себе (*Ibid.* II. 5, 11; *Ioan. Chrysost.* In Ioan. 14. 1; *Ioan. Damasc.* De fide orth. I 14). Источником Ж. для тварных существ является вся Св. Троица, поскольку Она «производит всякое действие не раздельно по числу Ипостасей, но происходит некое единое движение и раздаяние благой воли, совершающееся от Отца через Сына к Духу, так что мы не называем тремя животворящими Тех, Кто производит единую жизнь» (*Greg. Nyss.* Ad Ablab. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 49; ср.: *Idem.* Adv. Maced. // Ibid. P. 125; *Areop.* EH. I 3). Вместе с тем эта жизнеподательная деятельность Бога Троицы в мире осуществляется преимущественно через вторую и третью Ипостаси: через Сына — «Источника жизни» (πληγή ζωής) и «Начальника жизни» (ἀρχηγός τῆς ζωής; *Cyr. Hieros.* Catech. 14. 5; *Atha-*



Сотворение Адама.
Фрагмент шитой пелены
«Св. Троица в деанях». 1592–1593 гг.
Мастерская Матрёны Годуновой
(ГММК)

nas. Alex. De decret. Nic. Syn. 12. 2; *Cyr. Alex.* Glaph. in Pent. III 10 // PG. 69. Col. 137; *Mar. Vict.* Adv. Ar. I 25; *Aug.* Serm. 270. 2) и Св. Духа — «Подателя жизни» (ζωής χορηγός), «Силу, подающую жизнь» (δύναμις ζωής παρεκτικῆ), «Духа животворящего» (Πνεῦμα ζωοποιού; *Iren.* Adv. haer. V 12. 2; *Athanas. Alex.* Ep. ad Serap. 1. 19, 23; *Basil. Magn.* De Spirit. Sanct. 9. 22; *Idem.* Ep. 105. 1; *Greg. Nyss.* Adv. Maced. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 105; *Epiaph.* Ancor. 66. 11–12; *Ioan. Damasc.* De fide orth. I 8; *Tertull.* De resurr. 50). Как Источник всякой Ж. Бог «имеет власть над жизнью и смертью» (*Ioan. Chrysost.* Adversus Judaeos orationes 1. 4 // PG. 48. Col. 848; *Idem.* De cruce et latrone 1. 2; ср.: *Theodoret.* In Dan. V 5. 23).

Тварная Ж. По учению авторов патристической эпохи, всякая твар-

ная Ж. (ангелов, человека, животных, растений) не имеет основания в самой себе, но получена от Бога в результате акта творения, поэтому тварь в отличие от Бога обладает Ж. не по сущности, а по причастию (*Iren.* Adv. haer. IV 20. 5; V 2. 3; *Basil. Magn.* Hom. in Ps. 39. 4; *Areop.* DN. VI 1–3; *Maximus Conf.* Cap. theol. I 50; *Mar. Vict.* Adv. Ar. I 25–26; VI 10–12; *Idem.* In Ephes. I 4). Ясное выражение этого учения обнаруживается у свт. Григория, еп. Нисского: «Бог есть Жизнь сама по себе... тварь же от Него получает раздаяние благ, из чего становится ясно, что тварь обладает жизнью благодаря тому, что она причастна Жизни (μετέχουσα τῆς ζωής), если же она теряет это причастие, то теряет и жизнь» (*Greg. Nyss.* Contr. Eun. III 6). Блж. Августин также указывал на то, что «Бог имеет жизнь, Сам будучи Жизнью, и Сам есть то, что имеет; и то, что в Нем есть жизнь, это есть Он Сам по себе; мы же не суть сама жизнь, но являемся участниками Его жизни (ipsius vitae participes)» (*Aug.* Tract. in Ioan. 70. 1; ср.: *Iust. Martyr.* Dial. 6. 1). Т. о., «нет такой жизни, которая была бы не от Бога, поскольку Бог есть высшая Жизнь и сам Источник жизни» (*Aug.* De ver. rel. 11).

От единой Божественной Ж. происходят различные виды тварной Ж. Согласно определению, предлагаемому в византийском лексиконе *Суда*, «о жизни (ἡ ζωή) и жизненном процессе (τὸ ζῆν) говорится во многих смыслах (πολλαχῶς): поскольку существует множество душевных сил (ψυχικῶν δυνάμεων), согласно которым возникает жизненный процесс, то существует и множество осуществляющихся через них жизней и жизненных процессов (πλείους αἱ ζωαὶ καὶ τὸ ζῆν), как, например, [жизнь] умственная, чувственная и прочая.

Поэтому если что-то одно из этого присуще чему-то, говорится, что причастное этому живет. Отсюда следует, что и растения, име-

Сотворение мира.
Мозаика купола собора
Сан-Марко в Венеции. XIII в.



ющие силу питания, живут, не имея при этом каких-либо других [жизненных сил]» (*Suda.* Z. 126). Свт. Григорий, еп. Нисский, следуя *Аристоте-*



лю, выделял 3 вида Ж., соответствующие 3 видам причастных Ж. одушевленных живых существ, у которых «жизненная сила» (ἡ ζωτικὴ δύναμις), т. е. душа, последовательно развивается от низших форм, связанных с телесной природой, к высшим: растительная Ж., чувственная Ж. и разумная Ж. (*Greg. Nyss. De anima et resurr.* // PG. 46. Col. 60; ср.: *Basil. Magn. Hom. in Hex.* 8. 1–2). Блаж. Августин также учил, что существует семенная Ж. растений, чувственная Ж. животных и разумная Ж. людей и ангелов (*Aug. De civ. Dei.* V 11). Сходной классификации придерживался и прп. Иоанн Дамаскин, согласно к-рому, «помимо Божественной жизни есть три вида жизни (τρία εἶδη ζωῆς): растительная, чувствующая и мыслящая. Растительной жизни свойственно питающее, растущее и порождающее движение; чувствующей жизни — движение по устремлению; а разумной и мыслящей жизни — самовластное движение» (*Ioan. Damasc. De fide orth.* III 14). Согласно «Ареопагитикам», «от Божественной Жизни получают жизнь (ζωοῦται) и попечение все животные и растения. И какую бы жизнь ты ни назвал — умопостигаемую, или разумную, или чувствующую, или питательную и растительную, — или начало жизни, или сущность жизни, — все из Нее, преходящей всякую жизнь, и живет, и оживляется, и в Ней причинно и единообразно предсуществует» (*Areop. DN.* VI 3). Особенное внимание жизненности тварного мира уделял Марий Викторин, согласно которому «жизненная сила и мощь» (vis potentiaque vitalis), изливаясь от Божественного Логоса, Который есть Ипостасная Ж., сначала проходит через премирные ангельские чины, которым в большей степени уделяет себя. Затем эта жизненная сила постепенно нисходит в души; и поскольку души являются образом Логоса, эта родственность придает быстроту дальнейшему движению жизненной силы. Когда души направляются к тому, что они должны одушевить, их жизненное влечение постепенно становится все более грубым. Наконец, когда они погружаются в материю и в материальные элементы, то порождают лишь призрак Ж. Т. о., все в мире живет, и нет ничего в мире, что не жило бы совершенно своей природой. При этом интенсивность и полнота Ж. идет по

убывающей: от пренебесных тварей, и в особенности тех, к-рые никак не связаны с материей, до эфирных, огненных, воздушных, водных и, наконец, земных тварей, к-рые наиболее удалены от совершенства Божественной Ж. вслед. своей материальности (*Mar. Vict. Adv. Ar.* IV 11).

Ангельская Ж. характеризуется св. отцами и учителями Церкви по аналогии с Божественной Ж. как единообразная, невещественная, бестелесная, бессмертная, вечно подвижная, духовная и мыслящая (νοητὴ καὶ νοερὰ ζωῆ, intellectualis vita; см.: *Greg. Nyss. Ad Eustat.* // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 12–13; *Idem. De anima et resurr.* // PG. 46. Col. 69; *Basil. Magn. Hom. in Hex.* I 5; *Greg. Nazianz. Or.* 38. 9; *Areop. CH.* IV 2; *Ioan. Damasc. De fide orth.* II 3; *Aug. De Gen.* I 9. 13). Согласно «Ареопагитикам», ангельские природы «имеют неиссякающую и неумаляющуюся жизнь, свободную от всякого тления, смерти, материи и становления» (*Areop. DN.* IV 1–2); ангельским «пренебесным жизням (ταῖς ὑπερουρανίαις ζωαῖς) дается невещественное, богообразное и неизменное бессмертие и неуклонное, непреложное вечное движение (ἀεικίνησις), которое благодаря преизбытку благодати распространяется и на жизнь демонов (τὴν δαιμονίαν ζωὴν), ибо не от другой, но от той же самой Причины она имеет [дар] быть жизнью и пребывать» (*Ibid.* VI 2). По определению Мариа Викторина, ангелы суть «живущие и мыслящие сущности (viventes intelligentesque substantiae), чистые, простые, единообразные; насколько они существуют, настолько живут и мыслят, и наоборот, насколько мыслят, настолько и существуют» (*Mar. Vict. Adv. Ar.* IV 2). При этом ангелы обладают вечной Ж., движением и бессмертием «не сами от себя» (μὴ παρ' ἑαυτῶν), но как дар «животворящей Причины, творящей и сохраняющей всякую жизнь» (*Areop. DN.* VI 1); др. словами, они обладают вечной Ж. «не по [своей] природе, а по благодати» (οὐ φύσει, ἀλλὰ χάριτι — *Ioan. Damasc. De fide orth.* II 3).

Человеческая Ж. в отличие от ангельской изначально имеет двойственный характер, соответствующий 2 составляющим человеческой природы — душе и телу. Однако в собственном смысле жизненным началом в человеке св. отцы и учителя Церкви считали душу, поскольку только она обладает способностью

самодвижения (αὐτοκίνητος, a se mobilis; *Greg. Nyss. De anima et resurr.* // PG. 46. Col. 29; *Nemes. De nat. hom.* 2; *Maximus Conf. De anima.* 6 // PG. 91. Col. 357; *Hilar. Pict. In Ps.* 129. 6; *Mar. Vict. Adv. Ar.* I 20, 32, 42; *Aug. De divers. quaest.* 8). Именно душа является «причиной жизни» (ζωῆς παρατία) для неподвижного тела, сообщая ему необходимое жизненное силы и подавая движение (*Maximus Conf. De anim.* Prol. // PG. 91. Col. 361; *Greg. Nyss. De anima et resurr.* // PG. 46. Col. 48; *Anast. Sin. Hodegos.* II 2. 5 // PG. 89. Col. 72; *Ioan. Damasc. De fide orth.* II 12; *Aug. De lib. arb.* II 16–17; подробнее об этом см. в статье *Душа*). По мнению свт. Григория, еп. Нисского, в соответствии с разнообразными способностями человеческой души человеку присущи все виды Ж., встречающиеся в тварной природе — растительная, питательная, чувствующая, разумная и духовная Ж., так что человек сосредоточил в себе «всю жизненную идею» (πᾶσαν τὴν ζωτικὴν ιδέαν — *Greg. Nyss. De anima et resurr.* // PG. 46. Col. 60).

Большинство св. отцов и учителей Церкви указывали, что существуют 2 вида человеческой Ж.: с одной стороны, Ж. телесная или плотская (ἡ τοῦ σώματος ζωῆ, σωματώδες ζωῆς εἶδος, σαρκική ζωῆ, διὰ σαρκὸς ζῆν, carnalis vita) — внешняя, материальная, чувственная, земная, а с др. стороны, Ж. духовная (νοητὴ ζωῆ, νοερὰ ζωῆ, πνευματικὴ ζωῆ, spiritalis vita) — внутренняя, нематериальная, истинная, небесная (*Orig. In Ioan.* XX 39; *Greg. Nyss. Contr. Eun.* III 6; *Maximus Conf. Quaest. ad Thal.* 7. 7; *Aug. In Ps.* 70. 2. 3). Как отмечал свт. *Василий Великий*, «наша жизнь двойственна (διπλῆ): одна — свойственная плоти и быстро проходящая, а другая — родственная душе и не принимающая ограничения» (*Basil. Magn. Hom.* 3. 3). Подобное мнение встречается и у свт. Григория, еп. Нисского: «Поскольку устройство человека двойственно, ибо [он состоит из] души, соединенной с телом, то соответственно каждому из двух наблюдаемых в нас [начал] разделяется и вид жизни (τὸ τῆς ζωῆς εἶδος): одна есть жизнь души, а другая — тела; одна — смертная и временная, другая — бесстрастная и невредимая; одна взирает на настоящее, а цель другой простирается в вечность» (*Greg. Nyss. In Eccl.* // GNO. T. 5. P. 284). Согласно свт. *Иоанну Златоусту*, «понятие жизни многозначно...



есть эта телесная жизнь, есть жизнь греховная... Есть также жизнь вечная и бессмертная, а после нее — [жизнь] небесная» (Ioan. Chrysost. In Philip. 3. 1). При этом если телесная Ж. часто тесно связана с Ж. греховной, то духовная Ж., напротив, рассматривается как «очищение от греха» (κάθαρσις / χωρισμός τῆς ἀμαρτίας), «жизнь по добродетели» (ἡ κατ' ἀρετὴν ζωὴ, ἐνάρετος ζωὴ), «уподобление Богу» (ἡ πρὸς τὴν θεῖαν φύσιν ὁμοίωσις), «причастность Богу» (τὸ τοῦ θεοῦ μετέχειν) и т. п. (Clem. Alex. Strom. IV 3. 12; Orig. Fragm. in evang. Ioann. 39; Basil. Magn. Hom. 8. 8; Greg. Nyss. De infant. abrept. // GNO. T. 3. Pt. 2. P. 79; Areop. EH. II 3. 1, 3. 5; Maximus Conf. Quaest. ad Thal. 7. 7). По утверждению сщмч. *Игнатия Богоносца*, вера в Иисуса Христа и любовь к Нему являются «началом и концом жизни» (Ign. Ep. ad Eph. 14. 1; ср.: Barnaba. Ep. 1. 6). По мнению свт. Григория, еп. Нисского, если «применительно к плоти жизнь называется деятельностью и движением телесных чувств... то применительно к духовной природе истинная жизнь есть уподобление Богу» (Greg. Nyss. Contr. Eun. III 6. 77); поэтому человеку «не следует сосредоточиваться на этой чувственной жизни, которая по сравнению с истинной жизнью является как бы несуществующей и нереальной» (Idem. In Eccl. // GNO. T. 5. P. 284). В византийском сборнике «Учение отцов» истинная человеческая Ж. определяется как «возникающая добровольно добродетель души» (ἀρετὴ ψυχῆς ἐκούσιως γινόμενη — Doctrina patrum de incarnatione verbi / Ed. F. Diekamp. Münster, 1907. P. 260).

Вместе с тем переход от чувственной Ж. к духовной зависит не столько от воли и усилий человека, сколько от воздействия на него Божественной благодати в *Крещении* и др. таинствах (Cyr. Hieros. Procatech. 9; Macar. Aeg. Hom. Spiritual. 30. 3; Cyr. Alex. Glaph. in Pent. 12 // PG. 69. Col. 225; Areop. EH. II 3. 1, 5). Согласно свт. Иоанну Златоусту, «эта плотская жизнь погибла, когда мы родились свыше в Духе и познали иное гражданство, жительство, жизнь и состояние, сущее на небесах» (Ioan. Chrysost. In 2 Cor. 11. 1). Как отмечал прип. *Максим Исповедник*, принимаемая в Крещении вера в *Евангелие* «приводит к отречению от плотской жизни и к исповеданию духовной,



шим у человека с неразумными животными, руководимыми не разумом, а природой (Athenag. De resurrect. 7; Orig. Fragm.

Сотворение человека.
Фрагмент 3-частной иконы.
70-е гг. XVI в. (СИХМ)

когда люди навсегда умирают по человеку, то есть по человеческой плотской жизни века сего, но живут по Богу одним только духом... живя уже не своей собственной жизнью, а по одной лишь душе, имея в самих себе живущего Христа» (Maximus Conf. Quaest. ad Thal. 7. 7). Особую роль в новой Ж. имеет таинство *Евхаристии*, в к-ром происходит реальное приобщение к Ж. Христа и к-рое оказывает животворящее (ζωοποιός) воздействие на человека (Ioan. Chrysost. In Ioan. 47. 1; Areop. EH. III 3. 13; Ioan. Damasc. De fide orth. IV 13). Свт. Григорий, еп. Нисский, указывал, что через причащение (κοινωνία) верующих нетленным и бессмертным Телу и Крови Христовым, с которыми нераздельно соединено Его божество и в которых присутствует Его «животворящая сила» (ζωοποιός δύναμις), сами верующие приобщаются нетления и бессмертия и «сообщиваются» со Христом (Greg. Nyss. Or. catech. 37; ср.: Athanas. Alex. Ep. ad Maxim. 2). При этом духовная Ж. человека воспринимается св. отцами как истинная человеческая Ж. (ἡ ὄντως ζωὴ), собственно человеческая Ж. (οἰκεία, εἰκυῖα), соответствующая разумной человеческой природе (κατὰ φύσιν, τῇ νοερᾷ φύσει κατάλληλος), созданной по образу Божию, а чувственная Ж. — как данная человеческой природе не ради нее самой, но для того, чтобы познание видимого стало руководителем души к познанию невидимого (Greg. Nyss. In Eccl. // GNO. T. 5. P. 284–285; Idem. De mort. // GNO. T. 9. P. 42; Aug. Sermon. 33A). Иногда в качестве природной Ж. (φυσικὴ ζωὴ) человека рассматривается также его телесная Ж., связанная с заботами о питании, размножении, самосохранении и проч., на том основании, что все это является об-

in. evang. Ioann. 39; Ioan. Chrysost. In Philip. 3. 1). Более того, изначально присущая всем людям природная любовь к Ж. (τὸ φιλόζωον, τὸ ἀγαπᾶν τὴν ζωὴν) иногда определяется как «природная человеческая воля» (θέλημα φυσικόν — Anast. Sin. Hodegos. II 2. 4 // PG. 89. Col. 64–65). Однако ограничение человеческой Ж. только Ж. телесной и связанной с ней Ж. греховной и сопутствующий этому отказ от Ж. духовной означают для человека духовную смерть, поскольку так происходит его удаление от Бога, Который есть истинная Ж. человеческой души (Greg. Nyss. Contr. Eun. III 6. 79; Basil. Magn. Adv. Eunom. II 19; Idem. Hom. 9. 7; Cyr. Alex. Hom. div. 14 // PG. 77. Col. 1088–1089; Aug. De lib. arb. II 16; Idem. Confess. X 6; Greg. Magn. In Ezech. II 5). Как отмечал блж. Августин, «есть две жизни: одна — [жизнь] тела, другая — души; и как душа есть жизнь тела (vita corporis), так и Бог есть жизнь души (vita animae)» (Aug. In Ps. 70. 2. 3). Бог, т. о., есть «жизнь жизни» (vitae vita — Idem. Confess. VII 1; X 6) и «блаженная жизнь души» (beata vita animae — Idem. De lib. arb. II 16; Idem. De civ. Dei XIX 26). По мнению свт. Григория Богослова, для души существует «одна жизнь — взирать на Жизнь; и одна смерть — грех, ибо он есть гибель души» (Greg. Nazianz. Or. 18. 42).

Основываясь на богословии ап. Павла, блж. Августин развивал оригинальное учение о 3 этапах человеческой истории, к-рые он называл «тремя жизнями человека»: «первая жизнь до закона» (prima vita ante legem), в к-рой преобладали греховные вожделения, непотребства и злоба, не сдерживаемые никакими ограничениями; «вторая жизнь под законом» (secunda vita sub lege), когда они сдерживались Божественным законом, а люди стремились к праведности, хотя и не по любви, а из страха нарушить закон и жела-



ния достичь земной выгоды; наконец, «третья жизнь под благодатью» (*tertia vita sub gratia*), в к-рой никакая земная выгода не предпочитается праведности и руководящим началом к-рой является духовная любовь, открытая Христом и дарованная Им по Его благодати; в такой Ж. хотя и сохраняются плотские вожеления, но они уже не вынуждают дух человека к согласию на грех (*Aug. Exp. ep. ad Gal. 46; Idem. De doct. christ. II 16*). После этих 3 этапов наступит 4-й этап — «будущая жизнь», «жизнь будущего века» (*vita future, μέλλουσα ζωή, ζωή τοῦ μέλλοντος αἰῶνος*), «жизнь в полном и совершенном покое» (*vita in pace plena atque perfecta*), называемая также «жизнью вечной» (*αἰῶνιος ζωή, αἰώνιος ζωή, vita aeterna*), «жизнью небесной» (*οὐράνιος ζωή, vita caelestis*) и «жизнью божественной» (*θεία ζωή*) (*Cyr. Hieros. Catech. 18. 22; Epiph. Ancor. 118–119; Ioan. Chrysost. In Philip. 3. 1; Ioan. Damasc. De fide orth. I 1; Aug. De divers. quaest. 66; Idem. Enchirid. 31*).

В связи с этим Ж. часто подразделяется на 2 вида: с одной стороны, «эта жизнь» (*haec vita*) — временная, здешняя, земная, а с др. стороны, «та жизнь» (*ἐκεῖνη ζωή, illa vita*) — вечная (*aeterna*), небесная (*Basil. Magn. Hom. 8. 8; Greg. Nyss. De mort. // GNO. T. 9. P. 35–36; Aug. In Ps. 136. 15; Idem. De civ. Dei. XXII 29; Idem. De agone christ. 7. 8*). Согласно блж. Августину, во Христе нам даны 2 Ж., «одна — временная, в которой мы трудимся, другая — вечная, в которой будем наслаждаться созерцанием Бога» (*Aug. Contr. Faust. XXII 52*). По словам *Хромация*, еп. Аквилейского, «те, кто в этом веке живут праведно и верно, после смерти также окажутся живущими, причем живущими жизнью лучшей (*vita vivere meliore*), ибо в этой жизни есть повод для грехов, а в той — безопасность Царства; в этой [жизни] — смерть, в той — бессмертие Царства; в этой — несчастья, в той — блаженство» (*Chromatius Aquileiensis. Sermo. 33 // CCSL. Vol. 9*). При этом буд. вечная Ж. рассматривается, с одной стороны, как цель духовной Ж. человека, частично достижимая уже на земле, и потому нередко отождествляется с духовной Ж. (*Orig. Fragm. in evang. Ioan. 39; Basil. Magn. Hom. 8. 8; Aug. Ep. 55. 14; Ioan. Cassian. Collat. 1. 5*), а с др. стороны — как ее результат и полное заверше-

ние на небесах, в Царстве Божию. Согласно свт. Иоанну Златоусту, «настоящая жизнь является для нас основанием и исходным пунктом будущей жизни, а также беговой дорожкой и ристалищем для будущих венцов» (*Ioan. Chrysost. Homiliae de statuis. 6. 4 // PG. 49. Col. 85–86; ср.: Idem. In Gen. 9. 4*). По его мнению, «мы имеем бессмертную душу ради того, чтобы делать все для приготовления к той [будущей] жизни» (*Idem. In Ioan. 31. 5*). При этом буд. Ж. будет свободна от всех пространственно-временных и материальных ограничений, присущих земной Ж., а также от болезней, нужды, страданий, смерти. В связи с этим свт. Василий Великий отмечал, что «в воскресении нет ни мужского пола, ни женского, но некая единая и единообразная жизнь благоугождающих своему Владыке» (*Basil. Magn. Hom. in Ps. 114*). Согласно свт. Григорию, еп. Нисскому, «во всех этих и таковых [земных условиях] не будет иметь нужды самодостаточность и неivenessность той [будущей] жизни, в которой обеспечивать самосуществование души будет не приобщение к чему-то сухому или влажному, но познание Божественной природы» (*Greg. Nyss. De mort. // GNO. T. 9. P. 35*). По его мнению, «та [будущая] жизнь будет блаженной и чистой, и уже не будет вводиться в заблуждение чувственными наслаждениями относительно суждения о благе» (*Ibid. P. 36*). Подробное описание буд. Ж. встречается у мн. христианских авторов, в частности в известных словах свт. Иоанна Златоуста: «Что может быть блаженнее той [будущей] жизни? Там нет страха перед нуждой и болезнью; нельзя увидеть обижающего и обижаемого, гневающегося, клеветующего, сжигаемого непотребной похотью, мятущегося в поисках необходимого, работающего на начальство и власть; ибо всякое волнение наших страстей, угаснув, исчезнет, и будет во всем мир и радость, во всем — спокойствие и безмятежность, во всем — сияние и свет, но не нынешний, а иной... там не будет старости с ее злостраданиями, но все признаки тления удалятся, когда повсюду будет властвовать негленная слава; и что больше всего этого — постоянное наслаждение общением со Христом вместе с ангелами, архангелами и высшими силами» (*Ioan. Chrysost. Ad Theodor. I 11*). В целом, по мнению св. отцов и учителей Цер-

кви, буд. Ж. будет во многом подобна Ж. ангельской (*ισάγγελος ζωή; Greg. Nyss. De virgin. 14. 4; Idem. In Cant. Cantic. // GNO. T. 6. P. 30; Basil. Magn. Moral. reg. 68. 1; Ioan. Chrysost. In Ps. 48. 10; Aug. De civ. Dei. XI 13*) и даже Божественной (*θεία / θειοτέρα ζωή; Areop. ЕН. II 3. 1; VII 3. 7; Greg. Nyss. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 104; Athanas. Alex. Ep. ad Serap. I 24–25*; подробнее о вечной Ж. и ее характеристиках см. статьи *Вечная жизнь* и *Обожение*).

Лит.: *Gruber G. ZOH: Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes. Münch., 1962; Frank K. S. ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ: Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum «engelgleichen Leben» im frühen Mönchtum. Münster, 1964; Hadot P. Porphyre et Victorinus. P., 1968. 2 vol.; Špidlík T. L'eternità e il tempo, la zoè e il bios, problema dei Padri Cappadoci // Augustinianum. 1976. Vol. 16. P. 107–116; Zañartu S. El concepto de ζωή en Ignacio de Antioquía. Madrid, 1977; Bergamelli F. Morire e vivere in Ignazio di Antiochia: Romani 6, 1–2 // StPatr. 1997. Vol. 31. P. 99–106.*

А. Р. Фокин

Понятие «Ж.» в античной философии. В классической греч. лит-ре понятие «Ж.» обозначается 2 словами: *βίος* и *ζωή*, по-видимому, происходящими от общего корня (см.: *Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. P., 1968. P. 176–177*). Несмотря на то что значения этих слов при их повседневном языковом употреблении в значительной мере взаимно пересекаются, между ними можно провести смысловое различие. Слово *βίος* тесно связано с описанием человека и часто используется для указания на общий ход или способ его Ж. (ср.: *Plat. Leg. 733d*) и ее протяженность во времени (см., напр.: *Plot. Enn. III 7. 11–12*). Это слово также применяется всегда, когда идет речь о биографическом повествовании, напр., в жизнеописаниях философов (ср. название сочинения *Диогена Лаэртского: Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκμησάντων*). Оно указывает на «контуры, характерные черты определенной жизни — очертания, отличающие одно существо от другого» (*Кереньи. 2007. С. 20*). По утверждению В. Йегера, «понятие жизни, *βίος*, обозначает человеческое существование не просто как протекающий во времени процесс, но как единство чувствующей и созерцательной активности, как сознательный способ жизни» (*Jaeger W. W. Paideia: Die Formung des griechischen Menschen. В.; N. Y., 1989. S. 611*). Ж. как *βίος* тесно связана с тем сообществом,



в к-ром живет человек (город, πόλις), и подчинена общественному закону (νόμος). Напротив, слово ζωή в узком смысле обозначает сам факт Ж., независимо от того, идет ли речь о Ж. богов, человека, животных или растений (ср.: *Arist. De gener. animal.* II 1. 732a; III 11. 762a). Этим словом греки описывали функционирование живых организмов, рассматриваемое ныне в рамках биологических наук. Глагол ζῶειν употребляется уже у Гомера для описания «непрерывного жизненного потока», «минимума жизни» (*Кереньи*. 2007. С. 20; см.: *Homer.* II. XXIV 558; I 88; *Idem.* Od. XXIV 263).

Оригинальное прочтение различия между словами βίος и ζωή предложил исследователь древнегреч. философии и религии К. Кереньи. По его мнению, ζωή образует «взаимоисключающее противоречие» и «устойчивую противоположность» с θάνατος, смертью, обозначая нечто такое, что не подпускает к себе смерть. На этом основании возможно отождествление души и Ж. (ψυχή и ζωή), встречающееся уже у Гомера (*Homer.* II. XXII 161) и служащее основанием для доказательства бессмертия души в «Федоне» Платона (см.: *Plat. Phaed.* 105d–e). Согласно др. определению, Ж. (ζωή) есть «время бытия» (χρόνος τοῦ εἶναι — *Hesychius Alexandrinus.* Lexicon. Z. 223 / Ed. K. Latte. Nauniae, 1966. Vol. 2), что, по утверждению Кереньи, следует понимать, как непрерывно продолжающееся бытие, воплощенное в βίος'e, пока тот длится, которое называется «жизнь (ζωή) βίος'a» (см.: *Plat. Tim.* 44c). Напротив, если под βίος'ом подразумевается отдельная частица продолжающегося бытия, которой наделено то или иное живое существо, эта частица получает название «βίος жизни (ζωή)» (см.: *Plut. Consolatio ad Apollonium.* 114d // *Plutarch's Moralia* / Ed. F. C. Babbitt. Camb. (Mass.), 1928. Vol. 2. P. 108–210). Т. о., согласно выводу Кереньи, «ζωή является нитью, на которую... нанизан каждый βίος и которая, в противоположность βίος'у, может мыслиться лишь в качестве бесконечной» (*Кереньи*. 2007. С. 20–21), и потому «ζωή не допускает собственного уничтожения» (Там же. С. 22).

В сочинениях досократиков систематическое рассмотрение понятия «Ж.» отсутствует и обнаруживаются лишь элементы учения о Ж., излагаемые в связи с основной для

них проблематикой природы (φύσις). В целом Ж. отождествлялась ими с душой, к-рая рассматривалась как начало и основа Ж. В зависимости от признания тем или иным из досократиков к-л. стихии в качестве первопричины с этой стихией соотносилась природа души и Ж. Так, напр., Диоген из Аполлонии утверждал, что «люди и остальные животные живут, обладают душой и разумом благодаря тому началу, каким является воздух, вдыхая его» (DK. 64B3–4). Большое внимание в своих философских исследованиях досократики уделяли вопросу о происхождении или зарождении Ж., пытаясь найти ее естественное начало. Многие авторы производили наименование «жизнь» (ζωή) от глагола «кипеть» (ζεῖν), считая, что такая этимология свидетельствует о происхождении дающей Ж. души от теплого или горячего начала (ФРГФ. 38B10), так что тепло можно назвать «причиной жизни» (ζωῆς αἴτιον — Там же. 58B45). Согласно Анаксимандру, «первые животные были рождены во влаге» под воздействием света и тепла (DK. 12A11, 30); по мнению *Эмпедокла*, они возникли из земли (Ibid. 31A70, 72), такого же мнения придерживался Архелай (Ibid. 60A3–4). Позднейшие греческие философы в большинстве развивали учение о сверхъестественном (божественном) происхождении Ж.

Впервые слово «Ж.» приобретает характер достаточно строгого понятия в сочинениях Платона, в рамках учения к-рого она идентифицируется с внутренней способностью самостоятельного движения, присущей ряду вещей, в т. ч. человеку. В диалоге «Федр» Платон утверждал, что прерывание движения тождественно прерыванию Ж. (*Plat. Phaedr.* 245c). Принципом Ж. в человеке является его душа, поскольку «чем бы душа не овладела, она всегда привносит в это жизнь» (*Idem.* Phaed. 105c–d); душа, согласно Платону, есть сама Ж. (*Idem.* Leg. 895c), поскольку определять душу следует как раз через фундаментальную характеристику Ж. — самоподвижность: «Душа — это движение, способное двигать само себя» (Ibid. 896a). Для Платона различие между одушевленным (τὸ ἐμψυχόν) и неодушевленным (τὸ ἄψυχόν) тождественно различию между живым и неживым (*Idem.* Pol. 261b–c), причем к области живого (τὰ ζῶα) он от-

носит и растения (*Idem.* Tim. 77a–b). По утверждению Платона, растения причастны «третьему виду души», а именно той душе, к-рая «не имеет в себе ни мнения, ни рассудка, ни ума, а только ощущение удовольствия и боли, а также вождения», поэтому, хотя они «не понимают своего состояния и своей природы» и им «не дано способности двигаться своей силой», любое растение все же «живет и являет собой не что иное, как живое существо» (Ibidem). Помимо человека и животных, Платон также считал живыми существами богов (*Idem.* Euthyd. 302a–e; *Idem.* Soph. 248e — 249b), небесные тела (*Idem.* Tim. 38e; *Idem.* Leg. 895c — 899b), бестелесные души (*Idem.* Phaed. 84b, 105c–d, 114c; *Idem.* Phaedr. 24b–d; *Idem.* Leg. 899b). В связи с этим мн. исследователи выделяли различные значения понятия «Ж.» у Платона, находя в нем повседневный (применительно к растениям, животным и человеку), космологический (применительно ко вселенной в целом) и теологический (применительно к богам) смыслы (*Regnéll.* 1967. P. 155–158) или же проводя различие между Ж. неизменного сущего и изменяющих вещей (*Morin.* 1965. S. 25). При этом часто особо акцентировалось то, что разрабатываемые Платоном понятия служили не только для описания движения и состояний отдельного живого существа, но применялись им ко вселенной (космосу, κόσμος) в целом (*Hadot.* 1980. S. 53), поскольку последняя является «совершеннейшим живым существом» (*Plat.* Tim. 32d) и наделена собственной живой душой (Ibid. 34b).

Аристотель в XII кн. «Метафизики», рассуждая в русле общих для платоников дискуссий о взаимном соотношении божественного бытия, Ж. и разума, в согласии с Платоном приписывал саму по себе Ж. божественному первопринципу, к-рый, однако, понимался им не как нечто самоподвижное, но как первый неподвижный двигатель: «Жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность ума — это жизнь, а бог есть деятельность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь» (*Arist. Met.* XII 7. 1072b). Т. о., бог есть вечное и совершеннейшее живое существо, источник Ж. и движения для всего сущего. Характерной чертой такой совершенной Ж. является чистый



и вечный акт мышления, в котором бог мыслит себя.

В трактате «О душе» Аристотель специально привлекал внимание к тому, что «о жизни говорится во многих значениях», поскольку нечто живет, когда у него наличествует хотя бы один из следующих признаков: «ум, ощущение, движение и покой в пространстве, а также движение в смысле питания упадка и роста» (*Idem. De anima. II 2. 413a*). Согласно Аристотелю, душа есть источник Ж., движущий тело, и потому она традиционно отождествляется им с самой Ж. Такое понимание очевидно из предлагаемого Аристотелем определения души, согласно которому «душа есть первая действительность природного тела, обладающего способностью к жизни» (ἡ ψυχή ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος — *Ibid. 1. 412b*). Тем самым Аристотель указывал на то, что присущая потенциально любому телу способность Ж. становится действительной и актуальной, когда тело соединяется в единый организм с душой как источником Ж. и движения. Аристотель считал душу началом (ἀρχή), причиной (αἰτία — *Ibid. 4. 415b*) и сущностью (οὐσία — *Ibid. 1. 412a*) Ж. Жизненный процесс, согласно Аристотелю, является несомненным признаком присутствия души, поскольку «одушевленное (τὸ ἔμψυχον) отличается от неодушевленного (τὸ ἀψύχον) наличием жизни (τῷ ζῆν)» (*Ibid. 2. 413a*). Общим признаком для всего живого, по учению Аристотеля, является питательная или растительная душа (ψυχή θρεπτική, anima vegetativa), к-рая обладает способностью к питанию, росту и размножению и потому присуща даже самым простым живым существам — растениям, так что, согласно Аристотелю, «все растения наделены жизнью» (*Ibidem*). У животных к питательной душе добавляется чувствующая душа (ψυχή αἰσθητική, anima sensitiva), обладающая способностями восприятия, пространственного движения и стремления к чему-либо (appetitus). Наконец, человеку как наивысшему из живых существ присуща разумная душа (ψυχή διανοητική, anima rationalis), обеспечивающая интеллектуальную деятельность и способность к познанию (*Ibid. 3. 414b–415a*). В соответствии с различными видами души существуют различные смыслы по-



(λογικόν). Первые обладают чувствующей душой и в своих поступках руководствуются природным стремлением, тогда

Сотворение светил.
Мозаика собора Сан-Марко
в Венеции. XIII в.

как вторые (т. е. люди) «по природе склонны следовать разуму» (ἀκολουθητικὸν φύσει τῷ λόγῳ — *Ibid. 462*), поэтому их жизненное движение осуще-

няется «Ж.», которые объединяются общим условием: живое должно иметь источник своей подвижности (прежде всего в смысле развития) в самом себе.

В философии стоицизма мировой огонь (пневма) понимался как пронизывающая всю вселенную жизненная сила, действующая в соответствии с логосом — мировым разумом. Вслед за платониками стоики считали, что весь мир есть «живое, разумное, одушевленное и мыслящее» существо (SVF. II 633), «первичное живое существо, дышащее и разумное» (*Ibid. 638*). Поясняя эту мысль Хрисиппа, Диоген Лаэртский связывал Ж. мира с присутствием в нем мировой души: мир живой, «поскольку он представляет собой одушевленную и наделенную ощущениями сущность» (*Ibid. 633*). В человеке божественная мировая душа принимает конкретный, индивидуализированный облик. Т. о., в целом у стоиков наблюдается продолжение традиц. линии сопряжения Ж. и имеющей божественное происхождение души как ее носителя и подателя. При этом источником Ж. стоики признавали огонь, приписывая огненную природу душе и уму. Так, согласно Варрону, *Зенон Китийский* учил, что «семенем животных (semen animalium) является огонь, который есть душа и ум» (SVF I 126, 134). По утверждению Хрисиппа, Ж. свойственна растениям и животным (SVF. II 709), при этом жизненным движением растений «управляет природой, а Ж. животных «управляется природой и душой» (*Ibid. 718*). Живое превосходит неживое в 2 отношениях: «наличием представления (φαντασία) и [самовластного] влечения (ὄρμη)» (*Ibid. 844*). Все живые существа подразделяются на «неразумные» (ἄλογον) и «разумные»

«не сообразно душе, но сообразно разуму» (κατὰ τὸν λόγον — *Ibidem*).

У представителей неоплатонизма понятие Ж. интерпретировалось в целом на основании платоновского противопоставления бытия и движения, тождества и различия, ограниченности и безграничного (*Hadot. 1980. S. 54*). *Плотин*, следуя Платону и Аристотелю, рассматривал мышление как определяющую жизненную деятельность, в результате чего в основание понимания Ж. им было положено представление о неограниченном движении, к-рое в свою очередь понималось как необходимый этап в процессе самораскрытия божественного Ума. Согласно Плотину, от Единого (или от трансцендентного и абсолютно простого Блага) возникают, подобно солнечным лучам, инаковость, движение и неограниченность, к-рые и составляют саму по себе Ж.: «Жизнь есть энергия Блага или, лучше сказать, энергия от Блага, и Ум есть Жизнь как уже определенная энергия» (*Plot. Enn. VI 7. 21*). Это движение отчуждается от Единого, пребывающего «по ту сторону жизни» (ἐπέκεινα ζωῆς — *Ibid. 17*), и достигает состояния множественности и раздробленности, в результате чего возникает материя. Однако это исходящее от Единого движение стремится вернуться обратно в Единое. В тот момент, когда Ж. начинает свое возвращение к Единому, она все еще является неограниченной, но как только она начинает интеллектуально созерцать Единое, она становится ограниченной: «непосредственно самим актом созерцания Единого жизнь ограничивается им и обретает в себе границу, предел и эйдос» (*Ibidem*). Восприняв границы и определенность вслед за устремленности





к Единому, Ж. становится многообразным единством Бытия и Ума. Ж. стремится быть определенной Умом для того, чтобы вновь обрести связь со своим истоком. В этом смысле как посредствующая между Единым и Умом Ж. нередко отождествляется Плотинем с мировой Душой, к-рая пронизывает всю вселенную, пребывая во всем (см., напр.: *Ibid.* 5. 12). В связи с этим он говорит о «единой жизни» (ζωή μία), наполняющей собой вселенную: «...жизнь в живом не распространяется до известного предела, как если бы она не имела сил распространиться на целое, но жизнь есть повсюду» (*Ibidem*). Наблюдаемую в этом мире Ж. Плотин характеризовал как «мелкую, слабую, смутную, нечистую» и считал ее всего лишь отблеском и следом истинной потусторонней Ж. (ἵχνος ζωῆς), существующей в интеллигибельном мире, которую он описывал как «множественную, всеобщую, первичную и единую» (πολλήν καὶ πᾶσαν καὶ πρώτην καὶ μίαν — *Ibid.* 15) и называл «жизнью, в которой нет ничего не живого» (ἐν αἷς οὐδὲν ἔστιν ὃ τι μὴ ζῆ — *Ibidem*). Согласно Плотину, в потустороннем мире живет все, в т. ч. и вещи, к-рые в здешнем мире кажутся безжизненными, как, напр., небо или стихии. Последние вслед за Платоном (см.: *Plat. Epinom.* 981b–c; 984b–d) Плотин считал способными производить живые существа соответствующей им природы и уделять им собственную Ж. (*Plot. Enn.* VI 5. 12). Напр., Плотин называл «живым» огонь и утверждал, что тот создает «огненную жизнь», к-рой обладают небесные тела — «звезды» (*Ibid.* 11; ср.: *Plat. Epinom.* 981d–e). Вся Ж. универсума, согласно Плотину, пребывает во «всеобщем живом существе» (ἐν ζῳφ τῷ παντί), и все живое есть «части этого живого существа» (μέρη ζῳφου). «Живое существо», тождественное самой Ж. и Душе, происходит из области «всецелого Ума», к-рый, в свою очередь, отражает полноту Единого, поэтому и Ж. всех вещей Плотин называл «текущей из единого источника» (ἐκ μίως πηγῆς). Этой божественной Ж. «преисполнены все вещи» интеллигибельного мира, так что «жизнь в них, как бы бурля, переливается через край» (*Plot. Enn.* VI 5. 12). Т. о., в соответствии с формулировкой Г. Костараса Ж. для Плотина есть «некое единое древо или организм, т. е. единое целое природных сил,

стремлений и порывов. Это древо жизни обладает способностью развиваться, а также может делиться, не теряя при этом свою собственную форму и не нарушая своего единства» (*Kostaras.* 1969. S. 135).

В позднем неоплатонизме, у *Порфирия, Ямвлиха, Прокла Диадох* и *Дамаския*, усиливается тенденция к систематическому восприятию понятия «Ж.» и встраиванию его в общую иерархию бытия. В системах этих мыслителей Ж. обычно рассматривается как центральный элемент триады «бытие (сущее, сущность) — жизнь — мышление (ум)» (τὸ εἶναι, τὰ ὄντα, οὐσία — τὸ ζῆν, ζωῆ — τὸ νοεῖν, νοῦς). Описывая эту триаду в трактате «Первоосновы теологии», Прокл подчеркивал как ее строгое членение, так и ее неразрывное единство: «Все пребывает во всем, однако каждое пребывает в каждом особым образом. Ибо в бытии есть жизнь и ум, в жизни есть бытие и мышление, в уме есть бытие и жизнь; однако все сущее представит то мысля, то живя, то существуя» (*Procl. Elem. theol.* 103). По мнению исследователей, это высказывание Прокла имело целью акцентировать внимание на том, что во взаимосвязи бытия, Ж. и мышления каждая из составляющих сохраняет собственную сущность: бытие пребывает в Ж. и мышлении как бытие Ж. и мышления, Ж. «оживотворяет» бытие и мышление, становясь Ж. бытия и мышления и т. д. (*Beierwaltes.* 1965. S. 94). Все сферы или уровни истинной реальности раскрываются и проявляются в непрерывном процессе движения, имеющем характер *эманации* из первоначала и обратного возвращения в первоначало, к-рый включает 3 этапа. На 1-м этапе (бытие) сущее еще не имеет самостоятельного существования, будучи лишь чистой сущностью; на 2-м этапе (Ж.) сущее разделяется и различается, все переходит в движение, отождествляемое с Ж.; на 3-м этапе оно возвращается к самому себе в акте мышления, по сути являющемся познанием собственной Ж. (*Hadot.* 1980. S. 55). При этом Ж. выполняет посредствующую роль между мыслимым (νοητόν) бытием и мыслящим (νοερόν) умом: «Жизнь есть посредствующая середина сущего (τὸ μέσον κέντρον τοῦ ὄντος), и потому она называется мыслимой и сущей жизнью» (*Procl. Theol. Plat.* Vol. 3. P. 35), она «заполняет середи-

ну и соединяет мыслимое и мыслящее» (*Ibid.* Vol. 4. P. 8). Серьезное влияние на формирование и развитие подобных теорий эманации оказали усиливающиеся начиная со II в. гностические, герметические и халдейские влияния, привносящие в собственно философские рассуждения мифологические коннотации. В мифологических построениях поздних неоплатоников Ж. часто оказывается идентифицирована с жен. божествами (*Теката, Артемид*, *Кора*) и в целом воспринимается как жен. сила, участие к-рой необходимо для порождения чистого Ума от Сущего, понимаемого в качестве трансцендентного Отца (*Hadot.* 1980. S. 55; ср.: *Lewy H. Chaldean Oracles and Theurgy.* P., 1978. P. 83–98).

Особое место в сочинениях древнегреч. философов занимали рассуждения о связанных с основным значением слова βίος морально-этических и общественно-политических аспектах повседневной человеческой Ж. Платон в диалоге «Государство» утверждал, что еще до своего рождения в теле души либо по собственной воле, либо по божественному определению получают в удел «образчики жизней» (βίων παραδείγματα), в соответствии с которыми и протекает земная Ж. человека (*Plat. Resp.* X 617d — 620e). В согласии с ним Аристотель также говорил, что «жизнь есть предмет избрания, причем в первую очередь для добродетельных» (*Arist. EN.* IX 9. 1170b). От человека требуется сознательно избрать добродетельный образ Ж. и следовать своему выбору невзирая на возникающие препятствия.

По общему мнению философов платоновской и аристотелевской традиции, Ж. сама по себе должна рассматриваться как благо и удовольствие: «Чувство жизни относится к вещам, которые сами по себе доставляют удовольствие, потому что жизнь — благо по природе, а чувствовать благо, имеющееся в самом себе, доставляет удовольствие» (*Ibid.* 1170a–b). Согласно утверждению Плотина, совершенная Ж. является высочайшим счастьем для человека (*Plot. Enn.* I 4. 3). При этом и Аристотель и Плотин говорят не о любой Ж., но о высшей ее форме, т. е. о Ж. «разумной, совершенной, истинной и действительной» (*Ibidem*), которой живет человек, подчинивший низшие части своей души высшим, т. е. разумным, и стре-





мющийся достичь мудрости на пути философской рефлексии, направленной на первоначало. Т. о., согласно платоникам и перипатетикам, в наивысшей форме человеческая Ж. предстает как завершенное целое, которое имеет свою цель в себе самом, в осуществлении мышления о мышлении (*νόησις νοήσεως* — *Arist. Met. XII 10. 1074b*).

При таком понимании Ж. теряет всякую парадоксальность знаменитое высказывание Платона в «Федоне» (*Plat. Phaed. 67d–e*) о том, что занятия философией призваны подготовить человека к смерти, состоящей в отделении души от тела. Философская Ж. учит человека относиться к собственной Ж. так, что он перестает бояться смерти, рассматривая ее либо как естественное явление (перипатетики и стоики), либо как освобождение духа от оков тела (платоники). Для последних Ж. в теле по своей сути является смертью, тогда как разделение души и тела означает начало истинной Ж. (см., напр.: *Macrob. In Somn. Scip. I 10. 17*), и в этом смысле подлинная Ж. души — это ее разумная Ж. «самой по себе», вне связи с телом (см.: *Plat. Phaed. 67d*).

Повседневная Ж. человека большинством древнегреч. философов неизменно интерпретировалась как общественная, или «полисная» (πολιτική), Ж., причем и сам человек считался «по природе общественным животным» (φύσει πολιτικὸν ζῷον — *Arist. EN. I 5. 1097b*; *Ibid. IX 9. 1169b*; *Idem. Pol. 1. 9. 1253a*; ср.: *Idem. EN. VIII 14. 1162a*). Исходя из этого, Аристотель в «Никомаховой этике» указывал, что одинокую (μονώτης) Ж. нельзя в полном смысле слова называть человеческой Ж. (*EN. I 5. 1097b*). Полнота и правильность Ж. индивида зависит от того, насколько он способен подчинить свою индивидуальную жизненную активность Ж. полиса. Индивидуальная человеческая Ж. (βίος) обретает смысл в «общей жизни» (βίος κοινός) как задающей содержание всякой конкретной Ж. *Секст Эмпирик* выделял в общей Ж., участие в к-рой естественным образом принимает всякий человек, 4 части: руководство природы (ὕφηγησις φύσεως — т. е. следование своей природе), необходимость претерпеваний (ἀνάγκη παθῶν — т. е. неизбежность исполнения естественных потребностей), исполнение переданного за-

конами и обычаем (παράδοσις νόμων τε καὶ ἔθων), обучение искусствам (διδασκαλία τεχνῶν — *Sext. Pyrrh. I 237*). Аристотель в «Никомаховой этике» выделял 3 образа Ж. человека: Ж., направленную на поиск удовольствий и наслаждений (ἀπολαυστικός), Ж. общественную (πολιτικός) и Ж. созерцательную (θεωρητικός — *Arist. EN. I 3. 1095b*). Первый образ Ж. он считал недостойным человека и называл «скотским» (βίος βοσκημάτων — *Ibidem*), тогда как два последующих находил одинаково важными для человека и в «Политике» объединил их под общим именем «деятельная Ж.» (βίος πρακτικός — *Idem. Pol. 1325b*), при этом считая и созерцание особым родом деятельности (ἐνέργεια θεωρητική — *Idem. EN. X 7. 1177a*), «цель которой — в ней самой и которая существует ради самой себя» (*Idem. Pol. 1325b*). Т. о., согласно Аристотелю, счастье человеческой Ж. состоит в гармоничном соединении созерцания и общественной деятельности, тогда как чистое созерцание вне всякой деятельности — удел одного лишь бога (см.: *Idem. EN. X 8. 1178b*; ср.: *Idem. Met. 1072b*).

Центральное место размышления о приличествующем человеку образе Ж. занимали в философских трактатах стоиков, разработавших учение о «жизни сообразно природе» (τὸ κατὰ φύσιν ζῆν, secundum naturam vivere — *SVF. III 15–16*). Наиболее общее влечение природы есть стремление к самосохранению. При этом природа человека, по словам *Марка Аврелия*, должна рассматриваться как «разумная» (λογική) и «общественная» (πολιτική — *Aurel. Antonin. Ad se ipsum. VI 44*), поэтому для разумных существ имеет ценность лишь то, что согласно с разумом. Т. о., по учению стоиков, Ж. отдельного человека лишь в том случае может стать благой и счастливой, если она сообразна с общими законами вселенной и с природой человеческого разума, что в их интерпретации означает — если она добродетельна (κατ' ἀρετὴν ζῶν — *SVF. III 496*). Так, по свидетельству Диогена Лаэртского, Хрисипп утверждал, что лишь добродетель является благом в человеческой Ж., причем ее одной достаточно для того, чтобы сделать Ж. счастливой: «Добродетель сама по себе достаточна для блаженства» (αὐτάρκης ἐστὶ ἡ ἀρετὴ πρὸς εὐδαιμονίαν — *Diog. Laert. VII 128*).

В период поздней античности традиционные философские представления греч. мыслителей о благой Ж. корректируются под влиянием различных религ. учений, в т. ч. христианства. Широкое распространение приобретает идея потусторонней загробной Ж. как единственной истинной Ж., к к-рой призван стремиться всякий человек. Для Плотина и неоплатоников источником Ж. как в онтологическом, так и в этическом смысле является проистекающий от простого Блага божественный Ум, поэтому благо земной Ж. «выступает как отражение Блага», пребывающего неизменным в вечности (*Plot. Епн. I 4. 3*). Из потустороннего мира в душу изливается свет, просвещающий ее и очищающий ее интеллектуальные способности. Озаряемая светом истины, душа «яснее созерцает даже видимые вещи» и получает от Ума «жизнь разумную» (ζῶνν νοεράν), являющуюся отпечатком (ἵχνος) собственной Ж. божественного Ума (*Ibid. V 3. 8*). При этом возвышение души к Уму нередко интерпретируется неоплатониками в терминах мистического (духовного) созерцания. В этом смысле идеалом человеческой Ж. для позднего неоплатонизма, как и для христианства, становится «духовная жизнь» (ζῆν κατὰ νοῦν, πνευματικὴ ζῶν, secundum spiritum vivere, vita spiritualis), начинающаяся на земле и продолжающаяся в вечности (см.: *Porphyr. De abstin. I 29*; *Greg. Nys. In iscript. ps. // GNO. Vol. 5. P. 88*; *Idem. Contr. Eun. III 2. 61*; *Mar. Vict. In Galat. II 5. 16*).

Лит.: *Hoffmann E. Leben und Tod in der stoischen Philosophie. Heidelberg, 1946*; *Joly R. La thême philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique. Brux., 1956*; *Hadot P. Être, vie et pensée chez Plotin et avant Plotin // Les Sources de Plotin. Gen., 1960. P. 105–157. (Entretiens sur l'Antiquité classique; 5)*; *idem. Leben: Antike // HWP. 1980. Bd. 5. S. 53–56*; *Kerényi K. Leben und Tod nach griechischer Auffassung // Mensch, Schicksal und Tod. Bern, 1963. S. 5–16*; *idem. Dionysos: Urbild des unzerstörbaren Lebens. Münch., 1976* (рус. пер.: *Кереньи К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни. М., 2007*); *Lindemann F. O. Grec βίος και εβίος // Symbolae Osloenses. 1964. Vol. 39. P. 99–112*; *Beierwaltes W. Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik. Fr./M., 1965. S. 93–118*; *Morin H. Der Begriff des Lebens im «Timaios» Platons unter Berücksichtigung seiner früheren Philosophie. Uppsala, 1965*; *Regnéll H. O. Ancient Views on the Nature of Life: Three Studies in the Philosophies of the Atomists, Plato and Aristotle. Lund, 1967*; *Kostas G. Ph. Der Begriff des Lebens bei Plotin. Hamburg, 1969*; *Armstrong A. H. Eternity, Life and Movement in Plotinus' Account of νοῦς // Le néoplatonisme: [Actes du Colloque Royaumont I, 1969]. P., 1971. P. 67–76*;



Müller A. Bios: (Leben, Lebensform) // HWPPh. 1971. Bd. 1. S. 948–949; Thomas Ch. J. Plato on the Nature of Life Itself / Comment. by J. Broackes // Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy. Leiden; Boston, 2002. Vol. 18. P. 39–73; Viglas K. The Consideration of the World as an Ensouled Living Being (Plotinus) // Philotheos. Beograd, 2004. Vol. 4. P. 237–247.

Ж. в философии и теологии средневековья. В этот период идея Ж. становится средоточием различных философских мотивов и аспектов, при этом их сведение воедино и взаимное согласование воспринимается как перспективная задача, стоящая перед мыслителями. Основными измерениями понятия Ж. в средние века, выделяемыми большинством исследователей, являются: метафизическое, восходящее к различным платоническим и неоплатоническим влияниям и источникам («Ареопагитики», «Книга о причинах» и т. п.); натурфилософское (биологическое), напрямую связанное с построениями и идеями Аристотеля; теологическое, исходящее из трактовок Ж. в Свящ. Писании, прежде всего в Евангелии от Иоанна; этическое, восходящее к греч. пониманию βίος как образа жизни и ориентированное на анализ повседневного хода практической и духовной Ж. человека.

Наиболее яркий пример неоплатонического влияния обнаруживается в сочинениях *Иоанна Скота Эриугены* (IX в.). Согласно его учению, все сотворенное (в т. ч. кажущиеся внешне неодушевленными неорганические тела) обладает Ж. в той степени, в какой оно причастно «всеобщей жизни» (generalissima vita), к-рая может обозначаться различными именами: так, философы называют ее «всеобщая душа» (universalissima anima) и приписывают ей способность проникать во все элементы мироздания, оживотворяя их, тогда как богословы предпочитают говорить об «общей жизни» (communis vita — *Eriug. De div. nat.* III 36 // PL. 122. Col. 728–729). Всеобщая жизнь причастна «сущностной и самостоятельной Жизни» (vita per se substantialis), Которая есть Источник и Творец всякой Ж. (Ibidem). «Всеобщая жизнь» подразделяется Эриугеной на 4 рода: умная Ж. ангелов (vita intellectualis), разумная Ж. человека (vita rationalis), чувственная Ж. животных (vita sensualis) и нечувственная Ж. растений и прочих тел (vita insensualis). По мнению Эриугены, именно человек, а не ангелы зани-



Сотворение мира.
Икона. XVIII в. (ГТГ)

мает особое место в универсуме Ж., поскольку лишь он соединяет в себе все 4 рода Ж. (Ibid. III 36 // PL. 122. Col. 732–734). Первопринцип Ж. Эриугена обозначал как «Саможизнь» (per se ipsum vita, аналог присутствующего в «Ареопагитиках» термина ἡ αὐτοζωή), при этом он подразумевал под ней как божественную идею Ж. (она понимается как принцип самоподвижности и causa primordialis, первоначальная причина), так и (следуя «Ареопагитикам») Самого Бога как Подателя Ж. (Ibid. II 36 // PL. 122. Col. 615–616). Неоплатоническую триаду «сущность — мудрость — жизнь» (οὐσία — νοῦς — ζωή) Эриугена пытался связать с христ. учением о Св. Троице, так что Ж., согласно его рассуждениям, оказывается свойством, особым образом приличествующим третьему Лицу Св. Троицы — Св. Духу: «Разыскатели истины заповедали нам понимать под сущностью (per essentiam) — Отца, под мудростью (per sapientiam) — Сына, под жизнью (per vitam) — Св. Духа» (Ibid. I 13 // PL. 122. Col. 455).

В ранней схоластике понятие «Ж.» употреблялось преимущественно в теологическом контексте, исходя из к-рого определялись все прочие коннотации термина. Так, согласно *Ансельму Кентерберийскому* (XI в.), понятие «Ж.» первично должно прилагаться к Богу, поскольку «Бог есть Сама Жизнь» (Anselmus. Proslog. 12). Что касается области тварных вещей, то здесь Ансельм различал «живое» и «неживое», однако, опираясь на пролог Евангелия от Иоанна (1. 3–4), утверждал, что все, буду-

чи сотворено в Божественном Логосе, в силу этого имеет Ж. (Idem. Monolog. 35). Распространенным в раннем средневековье является также различие теологического и профанного, земного, смысла внутри понятия «Ж.», емко выраженное *Гуго Сен-Викторским* (XII в.): «Существуют две жизни: одна земная, другая небесная; одна телесная, другая духовная; одна, которой живет тело благодаря душе (corpus vivit ex anima), другая, которой живет душа от Бога (anima vivit ex Deo)» (*Hugo Vict. De sacr.* II 2. 4). Это различие в дальнейшем применяется Гуго для проведения деления между сакральным и профанным аспектами повседневной Ж. человека: духовная Ж. осуществляется в Церкви, тогда как за мирскую ответственно государство.

Новый импульс развитию учения о Ж. был придан осуществленными в XII–XIII вв. переводами с араб. языка текстов Аристотеля, неоплатоников и их последующих комментаторов. Особенно широкое распространение получило определение Ж., содержащееся в анонимной «Книге о причинах» (Liber de causis), где Ж. трактуется в неоплатоническом ключе как эманация из первичного Бытия, вечного и неподвижного: «Жизнь есть исхождение (processio) и первичное движение (primus motus), происходящее от вечно покоящегося первого сущего» (Liber de causis. 17 // Die pseudo-aristotelische Schrift Über das reine Gute: Bekannt unter dem Namen Liber de causis / Hrsg. O. Bardenhewer. Freiburg i. Br., 1882. S. 92, 179). Это определение в том или ином виде цитировалось и обсуждалось практически всеми мыслителями высокой схоластики.

По мере распространения аристотелевского понимания Ж., исходящего из конкретного живого сущего, укоренившееся в традиции неоплатоническое понимание (основывающееся на идее Абсолюта как источника Ж.) часто оказывалось не просто замещаемым, но дополняемым и преобразуемым в соответствии с новыми идеями. Примером такого подхода являются представления о Ж., содержащиеся в «Сумме теологии», приписываемой *Александрю Гэльскому* (см.: *Alexandri de Hales Summa theologica.* Quaracchi, 1928. Vol. 2. P. 645–685) и у Петра Испанского (позднее папа *Иоанн XXI*). Последний определял Ж. как «длящийся акт (actus continuus), проистекаю-

щий от покоящегося и вечного [источника], и внутреннее движение (motus internus), происходящее из собственной способности (ex propria industria) вещи» (*Pedro Hispano. Scientia libri De anima / Ed. M. A. Alonso. Barcelona, 1961. P. 356*). Ж. как самоподвижность, согласно Петру Испанскому, является первично не физико-биологическим, а метафизическим процессом, что позволяет ему сравнивать Ж. с непрерывным вращением математической точки (*Ibid. P. 350; подробнее см.: Kohlmeier. 1969*).

Аристотелевские мотивы в понимании Ж. начинают очевидно преобладать над неоплатоническими у Альберта Великого (XIII в.), который применительно к человеческой Ж. различал Ж. как свойство души (т. е. то, чем душа обладает по своей природе), Ж. как дар души (т. е. то, что она сообщает телу) и Ж. как полученную оживотворенным телом форму (см.: *Geiger. 1962. P. 61*). К Ж., подаваемой душой телу, относится предлагаемое им определение Ж.: «Жизнь есть первый сущностный и длящийся акт души в теле» (*Albert. Magn. De morte et vita. I 2 // Opera omnia. P., 1890. T. 9*). Говоря о Ж. как акте души, Альберт подразумевает под этим уже не конституирующий душу принцип, но проистекающую из самой души реальность.

Детальная разработка понятия «Ж.» проводилась Фомой Аквинским (XIII в.), в сочинениях к-рого исследователи обнаруживают по меньшей мере 3 различных аспекта, в к-рых может интерпретироваться идея Ж. (см.: *Leget. 1997. P. 21–22*). Выделяя первое значение понятия «Ж.», Фома основывался на аристотелевском понимании Ж. как способа существования такого сущего, к-рое способно к самоподвижности: «Животное начинает жить, когда начинает двигать само себя (ex se motum habere), и пока в нем есть такое движение, в нем усматривается и жизнь» (*Thom. Aquin. Sum. th. I 18. 1*). В этом смысле Ж. является субстанциальным предикатом и указывает на присущий некоему субъекту способ бытия в соответствии с высказыванием Аристотеля в трактате «О душе»: «Для живых существ быть значит жить» (*vivere viventibus est esse — Arist. De anima. II 4. 415b; ср.: Thom. Aquin. Sum. th. I 18. 2*). Согласно Фоме, любые акты самоподвижности могут называться Ж. в широком

смысле слова: «В собственном смысле слова живыми являются те [существа], которые могут двигать сами себя любым из видов движения (secundum aliquam speciem motus),



Сотворение животного мира.
Фрагмент иконы
«Св. Троица в бытии, с историей жизни
прор. Моисея». До 1579 г. (СИХМ)

будь то движение в узком смысле (proprie), в каком движением называется акт несовершенного существа (actus imperfecti)... или же движение в общем смысле (communiter), когда под движением понимают акт совершенного существа (actus perfecti), т. е. мышление и ощущение» (*Thom. Aquin. Sum. th. I 18. 1*). Т. о., рассмотрение понятия «движение» в максимально широком смысле позволило Фоме обнаружить характерные черты самоподвижности в интеллектуальных актах и выделить второе значение понятия «Ж.», относящееся к свойственным каждому роду живого сущего жизненным актам и связывающее их с субъектами этих актов. Именно в этом смысле можно правомерно говорить о том, что Ж. присуща в т. ч. и чисто духовным разумным сущностям — человеческим душам, ангелам и Богу, движение которых является не локальным, но интеллектуальным. Наконец, в третьем значении понятие «Ж.» употребляется по отношению к жизненной активности человека и указывает на его поведение, деятельность и способ существования в мире. В этом смысле Фома говорил о деятельной Ж. (vita activa), созер-

цательной Ж. (vita contemplativa), духовной Ж. (vita spiritualis) и т. п.

Рассматривая различные роды сущего в аспекте свойственной им меры самоподвижности (ср.: *Ibid. 3*: «Чем совершеннее [движущие] силы той или иной вещи, тем совершеннее и ее жизнь»), Фома выделял соответствующие уровни Ж.: Ж. неорганической природы и растений, животных, разумных существ (человека и ангелов), Бога. На 1-м уровне жизненное движение совершается ради самого движения и не имеет внешней цели, на к-рую оно было бы направлено, на 2-м — движение определяется уже не только природой, но также способностью к чувству и ощущению, на 3-м — появляется разумное целополагание, наконец, на 4-м — цель и движущееся к цели сливаются в одном субъекте, природа к-рого уже не зависит никаким образом ни от чего внешнего. Поэтому, заключает Фома, «то Сущее, чье мышление суть его же собственная природа (sua natura est ipsum eius intelligere)... должно иметь наивысшую степень жизни (summum gradum vitae)». Именно Богу Ж. принадлежит «более всего» и «по преимуществу», поскольку Он «есть Свое собственное бытие и мышление (ipsum suum esse et suum intelligere)», а значит, «Своя собственная жизнь; и потому Он живет так, что не имеет начала жительства (vivendi principium)» (*Ibidem*).

В «Сумме против язычников» Фома предлагал похожее уровневое деление Ж., однако проводил его на неск. другом основании, исходя из различной степени имманентности и самостоятельности жизненного движения. Согласно Фоме, «некая природа является тем более высокой, чем более внутренним (intimum) для нее является то, что из нее проистекает (emanat)» (*Idem. Sum. contr. gent. IV 11. 1*). С этой т. зр. Ж. растений наименее совершенна (imperfecta vita): хотя она и представляет собой процесс внутреннего развития от семени до плода, однако целиком определяется внешними условиями (почва и окружающая среда), при этом результат (emanatio) жизненной активности (плод) оказывается целиком внешним для растения (*Ibid. 3*). На следующем, животном, уровне появляются чувства, к-рые отталкиваются от внешнего, но представляют собой внутренний процесс самого живого существа, и потому

Ж. животных располагается выше Ж. растений, однако и она не является совершенной, поскольку результат (*emanatio*) их чувственной Ж. определяется внешней вещью, воздействующей на чувства (*Ibid.* 4). Высшим (*supremus*) и совершенным (*perfectus*) уровнем Ж. Фома считал разумную Ж. (*vita secundum intellectum, intellectualis vita*) на том основании, что деятельность разума может быть целиком «внутренней», поскольку он «возвращается к самому себе и может мыслить сам себя (*in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest*)». Однако и в разумной Ж. Фома обнаруживал различные уровни совершенства. Наиболее низкий уровень занимает человеческий разум (*intellectus humanus*), который способен познавать самого себя, однако начало для этого познания он берет не в себе, а во внешних вещах, поскольку, по учению Фомы, у человека не может быть никакого мышления без чувственного образа (*phantasma*). Более совершенна разумная Ж. у ангелов, разум к-рых самостоятельно (*per se*), т. е. без всякого внешнего участия, познает самого себя. Но она также не достигает предельного совершенства, будучи менее совершенной, чем разумная Ж. Бога (*Ibid.* 5). Для обоснования последнего тезиса Фома вводит особое понятие «познанная интенция», к-рое призвано обозначать то, «что разум содержит в самом себе (*in seipso concipit*) относительно познанной вещи» (*Ibid.* 6), т. е. представляющую результат познания идею вещи. В случае познания разумом ангелов собственной природы «познанная интенция» является целиком внутренней, однако она не тождественна их сущности, поскольку для них познание и бытие не тождественны. Напротив, мышление и бытие Бога тождественны (*Ibid.* 7), так что в Нем мышление неразрывно соединено с мыслимым, являясь вполне внутренним и самодостаточным. Поэтому, по заключению Фомы, «Богу подобает высшее совершенство жизни (*ultima perfectio vitae*)» (*Ibid.* 5).

Рассматривая деление Ж. на нетварную (Бог) и тварную (все прочие вещи), Фома признавал Бога единственным источником Ж. для всякого творения, указывая при этом, что Ж. творения в Боге может пониматься двояко. Во-первых, все живет в Боге в смысле создания и сохране-

ния тварной Ж. божественной силой, на что, по мнению Фомы, указывают слова св. ап. Павла в книге *Деяния святых апостолов*: «...мы Им живем и движемся и существуем» (*Деян.* 17. 28). Во-вторых, согласно Фоме, все вещи пребывают в Боге в смысле его знания о них. Поскольку мысли и идеи Бога, по мнению Фомы, тождественны его сущности, а Его мыслящая сущность есть Ж., то «все, что мыслится в Боге, есть само Его жителствование или жизнь», так что «все вещи в Нем — это сама Божественная жизнь» (*omnia in ipso sunt ipsa vita divina* — *Thom. Aquin. Sum. th.* I 18. 4). Понимаемая так идея Ж. указывает на познанность всего сотворенного Божественным Умом и соотносится с указывающим на потенциальную познаваемость трансцендентальным понятием *истины*.

Применительно к собственно человеческой Ж. наиболее широко в сочинениях Фомы Аквинского рассматривалось фундаментальное для средневековья различие между деятельной и созерцательной Ж. Само по себе различие между Ж., направленной на поиск и созерцание истины, и Ж., наполненной внешней активностью в служении Богу и ближнему, было известно в христ. Церкви с древнейших времен. Его библейское обоснование мн. церковные писатели находили в евангельском повествовании о Марфе и Марии; в патристическую эпоху оно рассматривалось в сочинениях свт. Григория, еп. Нисского, блж. Августина, свт. Григория I Великого и мн. др. авторов. Приверженность человека созерцательной или деятельной Ж., согласно традиц. пониманию, не означает, что вся его Ж. наполнена одним только созерцанием или одной только деятельностью, но указывает на общее намерение или фундаментальную ориентированность его Ж., на устремленность к определенной цели: «Активная и созерцательная жизнь различается в зависимости от различных занятий людей, направленных на различные цели. Первое из них — рассмотрение истины (*consideratio veritatis*), и это цель созерцательной жизни, а второе — внешнее действие (*exterior operatio*), на которое направлена деятельная жизнь» (*Ibid.* II 2. 181. 1). Задачей Фомы при рассмотрении данного различия было показать, что чистое философское созерцание, определяемое Аристотелем и его после-

дователями как высшее достоинство человеческой Ж., не должно ставиться выше требуемой от всякого христианина практической Ж. в любви к Богу и ближнему.

Излагая в «Сумме теологии» учение о созерцательной Ж., Фома исходил из ее основного акта, к-рый определяется как «простое интуитивное созерцание истины» (*simplex intuitus veritatis* — *Ibid.* 180. 3). Здесь подразумевается не какая угодно «истина», но божественная Истина, созерцание к-рой, согласно Фоме, является целью всей человеческой Ж. (*Ibid.* 4). Хотя созерцание формально является актом разума, созерцательная Ж. предполагает вовлеченность в нее всего человека, к-рый ставит все свои способности и стремления на службу любви к созерцанию и к созерцаемому божественному объекту. Однако достижение такой созерцательной Ж. невозможно без предшествующей практической христ. Ж., включающей освобождение человека от греховных страстей, препятствующих созерцанию, и приобретение им навыка исполнения евангельских заповедей (*Ibid.* 7). Поэтому созерцательная Ж. соотносится с деятельной не по способу замещения (*per modum subtractiones*), но по способу дополнения (*per modum additionis*). Определяя христ. практическую Ж., Фома считал ее основным содержанием повседневною реализацию моральных добродетелей, проводимую под руководством практической мудрости, к-рая отождествлялась им с даром духовного рассуждения (*Ibid.* 181. 2). Практическая Ж. обусловлена внешней активностью, однако в эту активную деятельность входят не только действия, направленные на преобразование внешнего мира (напр., рациональная организация мира и общества), но и нравственная работа человека над самим собой, являющаяся необходимым условием в его движении к Богу.

При объективном сравнении созерцательной и активной Ж. Фома находил необходимым отдать преимущество первой: «В абсолютном смысле (*simpliciter*) созерцательная жизнь лучше, чем активная» (*Ibid.* 182. 1). Фома приводит ряд оснований, позволяющих сделать такой вывод, и выделяет следующие характеристики созерцательной Ж.: ее интеллектуальный характер, само-

достаточность, продолжительность и божественный характер. Однако, заключает он, «в относительном смысле (*secundum quid*) и применительно к нынешнему положению [человека] (*in casu*) следует скорее избрать деятельную жизнь» (*Ibidem*). Во-первых, этого требуют сами условия человеческого существования, которое не может обходиться без повседневной деятельности. Во-вторых, даже достигшего вершины созерцания человека любовь может подвигать к активной деятельности во благо его ближних. Более того, высшая форма служения ближним, к-рую Фома видел в проповеди евангельского учения, требует как созерцания, так и практической деятельности. Согласно Фоме, христианин в своей Ж. должен сначала практически достигать созерцания, а затем опять-таки практически передавать созерцание ближним. Учение о необходимости взаимосвязи созерцательной и практической Ж. Фома подкреплял указанием на пример Христа: «Активная жизнь, при которой некто, проповедуя и уча, передает другим плоды [своего] созерцания, совершеннее, чем жизнь, состоящая из одного лишь созерцания, поскольку такая [активная] жизнь предполагает изобилие созерцания; и потому Христос избрал [для Себя] именно такую жизнь» (*Ibid.* III 40. 1). Т. о., всякий христианин, согласно Фоме, должен в своей Ж. соединять деятельность и созерцание при помощи любви, поскольку «христианская жизнь состоит прежде всего в любви, благодаря которой душа соединяется с Богом» (*Ibid.* 184. 1).

Важное место понятие «Ж.» занимало в философско-теологической системе видного представителя схоластического неогавустицизма *Иоанна Пекама* (XIII в.). Согласно Пекаму, все вещи, пребывая в Божественном созерцании, получают свое единство и Ж. через акт Божественной Ж., поскольку в Боге «все есть единство или жизнь» (*Tractatus de Anima Ioannis Pecham* / Ed. P. G. Melani. Firenze, 1948. P. 9). Поэтому вся вселенная есть строго выстроенная иерархия Ж., исходящей от Бога и проходящей через духовный мир, человеческую душу и душу животных вплоть до простого вегетативного бытия (*Ibid.* P. 6–9). Центральным понятием психологии и антропологии у Пекама становится идея «жизненной силы» (*vigor vitae*). При этом



Икона Божией Матери «Государыня жизни». XIV в. (СНХГ)

Пекам вслед за Аристотелем понимал Ж. как стремление сущего к самореализации и самосовершенствованию (*Ibid.* P. 7, 22), к-рое осуществляется путем восприятия необходимого и отказа от излишнего. Эти условия Ж. присутствуют на любом ее уровне, причем на высшем, духовном, они реализуются при помощи свободного решения (*liberum arbitrium*) воли, которое Пекам рассматривал как высшую форму сотворенной жизненной силы (*ultimus gradus creati vigoris* — *Ibid.* P. 41). Однако в отличие от Аристотеля Пекам учил, что стремление к самореализации не тождественно стремлению к внешнему предельному благу, но есть имманентное свойство самого живого сущего, к-рое само по себе (*ex se*) деятельно (*efficaciter*) стремится к реализации полноты своих жизненных возможностей (*Ibid.* P. 6–7). Тенденция относить Ж. преимущественно к человеческой воле, понимаемой как разумное самостоятельное стремление к самореализации, наблюдается и в трактатах Петра Иоанна Оливи (XIII в.), к-рый говорил об уме и присущей ему воле как о «чистой жизни», «жизненной силе» и «высшей жизненности» (*vita pura, vigor vitae, summa vivacitas* — *Petrus Ioannes Olivi Quaestiones in secundum librum Sententiarum* / Ed. V. Jansen. Quaracchi, 1924. Vol. 2. P. 412, 432, 274). Согласно Оливи, подлинная Ж. — это Ж. разумная, и именно волящему уму «в собст-

венном смысле первично приличествует понятие жизни» (*Ibid.* P. 412).

У авторов позднего средневековья в основном обнаруживаются лишь попытки систематизировать относящиеся к учению о Ж. построения их предшественников и схематически выстроить иерархию различных видов и уровней Ж. Напр., подробная классификация различных видов Ж. имеется у парижского теолога Стефана Брулефера (XV в.). По его словам, Ж. природы (*vita naturae*) подразделяется на 3 вида: растительную Ж. (*vegetativa*), животную и чувственную Ж. (*animalis et sensitiva*), разумную Ж. (*rationalis*). С этой природной Ж. соотносится «жизнь благодати» (*vita gratiae*), к-рая свойственна лишь тем, кто пребывают в благодати и есть сама любовь (*ipsa charitas*); эта же Ж. может обозначаться выражением «духовная жизнь» (*vita spiritualis*). Говоря о духовной Ж., Брулефер выделял как особое понятие «жизнь славы» (*vita gloriae*), определяя ее как «ясное видение Бога и наслаждение им», которое следует за земной Ж. и является результатом проводимой человеком деятельной Ж. (*vita activa*) и созерцательной Ж. (*vita contemplativa*). Понятие «жизнь славы» применяется им также к Богу, Который есть «нетварная жизнь славы» (цит. по: *Altenstaig J., Tjtz J. Lexicon theologicum. Köln, 1619. P. 961*).

Особое понимание Ж. можно обнаружить в сочинениях нем. мистиков позднесредневеков. периода. В частности, *Майстер Экхарт* (XIII–XIV вв.) в отличие от схоластов в рассуждениях о Ж. исходил не из идеи процесса, направленного к некоей цели, но из понимания Ж. как самодостаточной ценности. Поскольку лишь Бог ни от чего не зависит, лишь Он один обладает Ж. в подлинном смысле слова, тогда как творение живет лишь настолько, насколько входит в нетварную (*increabile*) Божественную Ж.: «В собственном смысле не живет все то, что имеет производящую [причину] прежде себя и выше себя или имеет цель вне себя и отличную от себя. Но таково все сотворенное. Итак, один лишь Бог, будучи предельной целью и первым движущим [началом], живет и есть жизнь» (*Meister Eckhart. Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem. 62 // Idem. Die deutschen und lateinischen Werke. Abt. 2: Die lateinischen Werke. Stuttgart, 1936. Bd. 3. S. 51*).

Лит.: *Vázquez Fraguas A. E.* Concepto de la vida en sus diversas manifestaciones según la doctrina de Santo Tomás. Salamanca, 1902; *Grabmann M.* Die Idee des Lebens in der Theologie des Heiligen Thomas von Aquin. Paderborn, 1922; *Wingell A. E.* «Vivere viventibus est esse» in Aristotle and St. Thomas // *The Modern Schoolman*. 1960/1961. Vol. 38. P. 85–120; *Geiger L.-B.* La vie, acte essentiel de l'âme, l'esse, acte de l'essence d'après Albert le Grand // *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale*. Ser. 3. Montréal; P., 1962. P. 49–116; *idem.* Le traité de la vie de la Summa Fratris Alexandri // H. A. Wolfson Jubilee Volume on the Occasion of his 75th Birthday. Jerusalem, 1965. Vol. 1. P. 311–334; *Kohlmeier J.* Vita est actus primus: Eine Untersuchung der Lebensmetaphysik des Petrus Hispanus // *Freiburger Zschr. für Philosophie und Theologie*. 1969. Bd. 19. S. 40–91, 287–320; *Mieth D.* Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und Johannes Tauler: Untersuchungen zur Struktur der christlichen Lebens. Regensburg, 1969; *Vennebusch J.* Leben: Mittelalter // *HWPh*. 1980. Bd. 5. S. 60–62; *Wéber E.-H.* La personne humaine au XIII^e siècle. P., 1991; *Legget C.* Living with God: Thomas Aquinas on the Relation between Life on Earth and «Life» after Death. Leuven, 1997; *Köhler T. W.* Grundlagen des philosophisch-anthropologischen Diskurses im XIII Jh. Leiden, 2000; *Pope S. J.* The Ethics of Aquinas. Wash., 2002.

Ж. в философских сочинениях **XV – нач. XVIII в.** В эпоху Возрождения понятие «Ж.» систематически не рассматривалось, хотя нередко употреблялось в разнообразных значениях, к-рые можно систематизировать по 2 основным направлениям. Во-первых, в философии Ренессанса усиливается традиц. платоновская линия интерпретации Ж. как универсального явления, пронизывающего всю вселенную. Мн. мыслители Ренессанса уделяли особое внимание рассмотрению понятия «Ж.» одновременно в космическом и антропологическом аспектах, говоря о «живом единстве» вселенной и выделяя человеческий индивид (микрокосм) и космос (макркосм) как проявления всеобщего принципа Ж. Серьезное влияние на формирование подобных взглядов оказывал также интерес многих авторов к иудейской мистике (каббале), алхимии и разнообразным мистическим практикам. Во-вторых, постепенно формируется новое понимание Ж., исходящее из опытного наблюдения вселенной и разрываемое в рамках зарождающегося естественно-научного подхода к действительности. Внутри этого направления предпринимаются первые попытки естественным образом объяснить как сам факт Ж., так и ее отдельные аспекты и характеристики. Оба подхода у мыслителей Возрождения и раннего Нового времени нередко

оказываются тесно связанными друг с другом, так что научный подход бывает окрашен определенными мистическими или теологическими коннотациями.

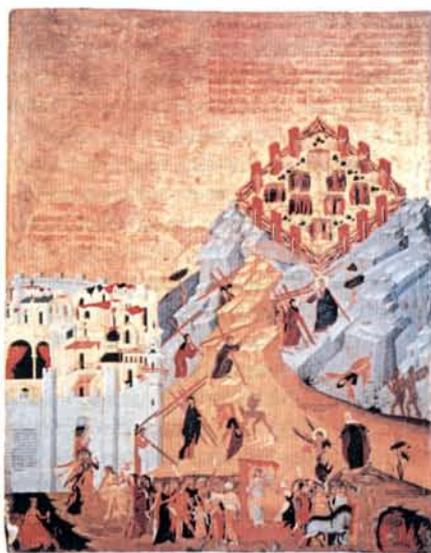
Очевидное влияние Платона и неоплатоников обнаруживается в сочинениях богослова и философа кард. *Николая Кузанского* (1401–1464). В общем смысле Николай Кузанский определял Ж. как самодвижение, выделяя различные его уровни: тела живут и движутся благодаря присутствию в них души, душа, к-рая движима сама собой, «живет истиннее, чем человек, который движим душой», Бог живет истиннее, чем душа, однако не потому, что Он движет Сам Себя, но в силу того, «что Он истинное бытие вещей и жизнь жизнью» (*Николай Кузанский*. Соч. М., 1980. Т. 2. С. 265). Ж. и движение души Николай Кузанский считал бесконечными по своей природе, поскольку Ж. души состоит в постоянном обращении на саму себя в акте мышления (Там же. С. 266). В трактате «О предположениях» Николай Кузанский подразделял Ж. на тленную и нетленную, соотносимые соответственно с платоническими категориями инаковости и единства. При этом оба вида Ж. переходят друг в друга, образуя промежуточные формы, так что в результате получается четырехчастное деление: неразрушимая Ж., или Ж. интеллекта; разрушимая Ж., или Ж. чувства; «средняя, которая ближе к интеллектуальной», – Ж. благородной рациональности, или разума; средняя, к-рая ближе к чувственности, – Ж. низкой рациональности, или воображения (см.: Там же. 1979. Т. 1. С. 251–253). При этом, согласно Николаю Кузанскому, интеллектуальная Ж. есть действие Бога в человеке: «Не мы сами собой живем интеллектуальной жизнью, а в нас живет Бог, бесконечная жизнь» (Там же. С. 298). Полное погружение в божественную Ж. означает для Николая Кузанского приобретение человеком дара богосыновства: «Богосыновство есть не что иное, как переход от туманных символов и видимостей к единению с бесконечным разумным смыслом, в котором и через который дух живет и понимает себя живущим, причем так, что ничего не видит живущим вне его» (Там же. С. 311). У стяжавших этот дар «жизнь интеллекта... вечно наслаждается интеллектуальным вкушени-

ем, ощущая себя тем самым истинной духовной жизнью» (Там же. С. 309). Такая духовная Ж. есть погруженность человеческого духа в Ж. Божественного Духа, Которому «не какие-то другие вещи дают жизнь, но он Сам есть жизнь всего живого» (Там же. С. 311). По мысли Николая Кузанского, именно в восхождении человеческого духа к его Божественному источнику и состоит подлинное «жизненное движение», которое есть «проникновение через разумение к собственному предмету – абсолютной истине» (Там же. С. 374) и к-рое составляет счастье человеческой Ж. (Там же. С. 366, 370). Это счастье и блаженство вполне раскроются в буд. Ж., о к-рой Николай Кузанский говорил как о «царстве» или «области» Ж. По его словам, «жизнь подобных Христу, то есть всех в области жизни, такова, что жизнь, которая есть Христос... есть во всех живущих там, и все они живут в жизни, которая есть Христос» (Там же. 1980. Т. 2. С. 286).

Показательным примером продолжения платонической традиции являются рассуждения о Ж. итальянского мыслителя Марсилио *Фичино* (1433–1499), автора переводов и комментариев к трактатам Платона и Плотина. Согласно Фичино, в наиболее общем виде Ж. следует понимать как «саму внутреннюю силу движения» (*vis ipsa interna movendi* – *Marsilius Ficinus*. *Theologia Platonica*. III 2 // *Idem*. *Théologie Platonicienne de l'immortalité des âmes*. P., 1964. Т. 1. P. 143). В качестве высшей и наиболее совершенной формы движения Фичино рассматривал движение души, являющейся наивысшим началом движения. Следуя «Федру» Платона, он называл душу «источником всякого возбуждения» и «началом первого движения» (*Ibidem*). Все жизненные способности и проявления тела Фичино возводил к душе, к-рой по природе свойственно оживотворять тело, поэтому он называл душу «жизнью, оживотворяющей тела» (*vita vivificans corpora* – *Ibidem*). Согласно Фичино, душа дает телу Ж. при помощи особых «низших сил» (*vires inferiores*). Т. о., всякая телесная Ж. есть лишь «отображение (*simulachrum*) разумной души» (*Idem*. *Opera omnia*. Basel, 1576. P. 273), или «длительный акт души, изливаемый в связанное с ней тело» (*Idem*. *Opera*. P., 1641. Vol. 1. P. 267). Для объяснения этого тези-

са Фичино пользовался метафорой солнца и лучей: «...неразумная жизнь тела происходит от субстанции разумной души, как свет происходит от солнца» (*Idem. Opera omnia. P. 206*). В свою очередь Ж. души целиком проистекает от Бога: «Жизнь тела — душа, жизнь души — Бог» (*Idem. Opera. Vol. 1. P. 23*), поэтому «жизнь разумной души есть не что иное, как акт вечного Божественного разума, соединяющийся с душой, но не отчуждающийся от Бога» (*Ibid. P. 267*). Говоря о Ж. самой по себе души (как индивидуальной, так и мировой), Фичино в качестве главной ее характеристики выделял мыслительную подвижность, по-своему интерпретируя взгляды Платона и его последователей: «Сущность (*essentia*) называется у Платона покоем (*status*), поскольку она не движется, будучи безжизненной. Жизнь называется движением (*motus*), поскольку она проявляется в акте. Ум называется возвращением (*reflexio*), поскольку без него жизнь иссякла бы во внешней деятельности. Но ум возвращает движение живой сущности (*vivalem essentiam*) к ней самой, обращает его к сущности благодаря ее рассмотрению (*animadversio*) самой себя» (*Ibid. P. 194*). Т. о., Ж. и мышление интерпретируются как «прямой акт» (*actus rectus*) и «обратный акт» (*actus reflexus*) соответственно, которые связаны друг с другом в едином процессе мыслительной Ж., из-за постоянного рефлексивного движения становящейся бесконечной (*Idem. Opera omnia. P. 195–199*).

Сходные платонические мотивы прослеживаются в сочинениях Джордано Бруно (1548–1600), к-рый в диалоге «О причине, начале и едином» прямо утверждал: «Все, что существует, есть одушевленное» (*quidquid est, animal est — Бруно Дж. Диалоги. М., 1949. С. 211*). Поясняя эту мысль, Бруно писал, что «все вещи... обладают жизнью», однако это особое обладание — «сообразно субстанции, но не сообразно акту и действию» (Там же). В связи с этим Бруно критиковал восходящее к Аристотелю представление о жизненных актах как «слишком грубое», исправляя его при помощи платонического представления о «мировой душе», которая тождественна Ж., «находится во всех вещах и сообразно известным степеням наполняет всю материю», «во всем главенствует над материей



Небесный Иерусалим.
Икона. Ок. 1500 г. (мон-рь Богородицы
Платитеры на о-ве Корфу, Греция)

и господствует в составных частях, производит состав и конституцию частей» (Там же. С. 213), «является действительностью всего и возможностью всего и есть вся во всем» (Там же. С. 264). При этом понятия «дух», «душа», «жизнь», «ум» и др. рассматривались Бруно как разные обозначения единого божественного начала и причины мира. Для обоснования пребывания Ж. во всех вещах Бруно пользовался одновременно естественнонаучными и магическими аналогиями. Так, о всеобщей Ж. свидетельствуют: способность «неживых» камней «возвышать дух и возбуждать новые чувства... в душе», способность «мертвых корней и сучьев» очищать и собирать соки и изменять жидкости и, наконец, «тот факт, что не без причины некроманты надеются произвести многое при помощи костей мертвецов и полагают, что эти кости удерживают... жизненное действие» (Там же. С. 212).

Согласно мнению Парацельса (1493–1541), все элементы вселенной, в т. ч. и кажущиеся неживыми вещи, в действительности обладают Ж., поскольку имеют особый «дух жизни» (*spiritus vitae*). По словам Парацельса, применимым как к человеку (микрокосм), так и ко всему универсуму в целом (макрокосм), «дух жизни есть особый дух, который присутствует во всех членах тела, который принимает их имена и вместе с тем есть единый дух и единая сила... он есть высшее зерно жизни (*korn des lebens*) и благодаря ему живут все члены» (*Pa-*

racelsus. Sämtliche Werke. Münch.; B., 1930. Bd. 3. S. 15). По учению Парацельса, земная Ж. и в космологическом, и в антропологическом аспекте есть отражение Ж. небесной: «Земля есть не что иное, как отпечаток (*impression*) неба. Она зеленеет благодаря небу, благодаря небу приносит плоды, благодаря небу живет, что означает — небо и есть ее жизнь» (*der himel ist ir leben — Ibid. 1929. Bd. 1. S. 4*). На учение Парацельса о Ж. весьма сильное влияние оказали его увлечение алхимией и практические медицинские наблюдения. Вместе с тем любая Ж. (в т. ч. Ж. стихий, металлов и пр.) рассматривалась им прежде всего в теологическом аспекте как забота Бога о полноте универсума. Согласно Парацельсу, повсюду в мире присутствуют особые «живые, подвижные, разумные творения», что свидетельствует о том, что «Бог во всех элементах сотворил живые существа (*lebendige creaturen*) и ничего не оставил пустым (*lêr*)» (*Ibid. 1931. Bd. 13. S. 151*). Т. о., проявляющаяся повсюду Ж. Парацельс оценивал как видимое свидетельство того, что «Бог установил для всякой вещи ее цель и границы (*zil und termin*), в каковых она должна находить удовольствие» (*Ibid. 1929. Bd. 1. S. 522, 646*). Для человека такой целью является освобождение Ж. от земных пут и «смертной плоти» (*tötlich fleisch*) и его преобразование в «живую плоть» (*lebendig fleisch*), возможное благодаря совершенному Христом искуплению (*Ibid. Bd. 12. S. 307–308*).

Мистические, алхимические и теософские аспекты соединялись в понимании Ж. у нем. философа и мистика Я. Бёме (1575–1624). По словам Бёме, Ж. пронизывает всю вселенную до последних пределов, так что в ней «все творения заключены как бы в одном теле, которое дает жизнь, питание, разум и силу всем племенам: людям, зверям, птицам, рыбам, пресмыкающимся, деревьям и травам, каждому по роду его сущности (*nach seiner Essentien Art*)» (*Böhme J. De triplici vita hominis... // Sämtliche Schriften / Hrsg. W.-E. Peuckert. Stuttgart, 1956. Bd. 3. S. 143–144*). Земная Ж. неразрывно связана с возвышающейся над ней и обуславливающей ее «другой жизнью в этом мире и за пределами этого мира, в вечности, которую не постигает ум этого мира» (*Ibid. S. 144*). Другая Ж. содержит в себе все особенности

(Eigenschaften) этого мира, но никак не связана с недостатками земной Ж. и потому избавлена от «воспламеняющихся существ, ибо в ней нет никакого огня, — хотя скорее даже в ней есть более сильный огонь, но он горит в другом качестве, как некое желание. Оно мягко и нежно, лишено печали; оно не пожирает, но его дух — это любовь и радость, его пламя производит величие и сияние, и оно существует от века» (Ibidem). В потусторонней вечной Ж., по словам Бёме, «нет никакой нужды, горя и недостатка... там неизвестны смерть, гнев или диавол» (Ibidem). Напротив, земная Ж. подвержена различным недостаткам и представляет собой неустойчивое равновесие различных противоположных сил. Для описания сущности природной Ж. Бёме нередко использовал алхимическую терминологию: Ж. формируется в результате взаимодействия и противодействия 3 принципов образования материи — серы (Sulphur), ртути (Mercurius) и соли (Salz), причем речь у Бёме идет не о гармоничном согласии этих принципов, но об их постоянной борьбе (Ibidem. De signatura rerum... // Ibid. 1957^r. Bd. 6. S. 52). Согласно Бёме, «без гнева (Gift) и ярости (Grimm)» не бывает никакой Ж., поэтому «проявляется необходимость борьбы и обнаруживается, что сильнейшее и яростнейшее является полезнейшим, поскольку оно создает все вещи, и есть единственная причина движения и жизни» (Ibidem. De triplici vita hominis... // Ibid. Bd. 3. S. 19). Эта неизбежная погруженность Ж. в гнев и страх (Angst) проявляется во всем творении, а особенно — в человеке (Ibidem. De incarnatione verbi... // Ibid. 1956^r. Bd. 4. S. 132). До его искупления Христом, по мнению Бёме, всякий человек живет «в страхе, нужде и работе, в трепете и боязни, в искушениях» (Ibidem. De triplici vita hominis... // Ibid. Bd. 3. S. 145). Это — первая Ж. человека, «конечная и подверженная разрушению (zerbrechliches)» (Ibid. S. 3). По учению Бёме, человеку доступна и другая Ж., связанная с его душой (Seele). Эту Ж. он характеризовал как «вечную» (ewig) и «неразрушимую» (unzerbrechliches), однако и в ней остается определенное несовершенство, поэтому человек стремится еще выше, к третьей Ж. Это «высшая и лучшая жизнь», «высочайшее благо» — «божественная жизнь» (gottliches Le-

ben — Ibidem). Т. о., человек пребывает в «тройной жизни» (tricipolis vita, dreyfaches Leben), причем составляющие ее 3 вида Ж. могут присутствовать одновременно, будучи заключены друг в друга, но при этом каждая Ж. «осуществляет свое действие и получает свой результат в своей области» (Ibid. S. 4). Всякая Ж. источником своей реальности имеет «говорящее Слово» Божие: «Все, что живет, живет в говорящем Слове» (in dem sprechenden Worte — Ibidem. Mysterium Magnum // Ibid. 1958^r. Bd. 7. S. 46). Следуя библейскому повествованию, Бёме учил о том, что при творении Бог даровал человеку «живое дыхание» (lebendige Odem), в результате чего человек стал «живой душой» (lebendige Seele). В грехопадении человек отпал от «жизни Божией», однако благодаря воплощению Христа всякий верующий в него способен вновь возвыситься к божественной Ж. (Ibidem. De triplici vita hominis... // Ibid. Bd. 3. S. 4–6). Бёме полагал, что человек не должен отвергать низшую из 3 видов Ж., земную Ж., поскольку она «является наиболее полезнейшей для явления великих чудес Божиих». Однако эта Ж., к-рую Бёме также называл «внешней» (äusseres), должна быть подчинена духовной Ж., с тем чтобы человек «подчинял не внутреннюю жизнь внешней, но внешнюю — внутренней» (Ibidem. Psychologia vera... // Ibid. S. 96).

Важнейшей вехой в истории понятия «Ж.» является переосмысление всего комплекса связанной с ним проблематики, и прежде всего представлений о душе в философии Р. Декарта (1596–1650), произведенное в рамках общего размежевания с предшествующей схоластической философской традицией. В противоположность античной и ренессансной натурфилософии Декарт считал саму по себе природу (отождествляемую с материей, «протяженной вещью») лишенной любых признаков Ж. и совершенно бескачественной, опровергая тем самым расхожее в его время и имевшие тысячелетнюю историю гилозоистические представления. Декарт радикально переосмыслил содержание понятия «животный организм», решительно отказавшись от восходящих к Аристотелю понятий «растительной» и «чувствующей» душ, а также от используемых для объяснения Ж. в схоластике спекулятивных категорий,

напр., «тайных свойств», «субстанциальных качеств» и др. (см., напр.: Декарт Р. Соч. М., 1989. Т. 1. С. 166). Этот отказ во многом объясняется у Декарта осмыслением открытия Гарвеем кровообращения и роли сердца в этом процессе (см.: Vitbol-Hesperies. 1990). Исследуя животный организм, Декарт открыл механизм ответных реакций животного на раздражение его органов чувств предметами и явлениями окружающего мира. Суть этого механизма, согласно Декарту, составляет движение т. н. животных духов (esprits animaux). По-видимому, под «животными духами» Декарт подразумевал мельчайшие частицы крови, курсирующие в нервных «трубках» («очень легкие частицы крови образуют животные духи» — Декарт Р. Соч. М., 1989. Т. 1. С. 486–487), поднимающихся к мозгу, и объясняющие движение мышц тела животного в ответ на раздражение тех или иных его участков. При всей примитивности такого объяснения с т. зр. совр. физиологии философия впервые в истории научной мысли описал схему безусловно-рефлекторных реакций животного организма. Основываясь на открытом им явлении произвольных действий животного организма, Декарт объявил его механизмом, к-рый ведет себя примерно так же, как часы (Там же. С. 284, 484). Т. о., согласно Декарту, жизненная активность животных должна объясняться механистическим и естественным образом, и только в таком смысле к ним может прилагаться понятие «живое существо» и «Ж.»: «Я не отрицаю жизни ни у кого из животных, поскольку я установил, что она состоит лишь в жаре сердца; не отрицаю я за ними и чувства, поскольку оно зависит от телесного органа» (Там же. 1994. Т. 2. С. 576). В этом смысле нет принципиальной разницы между животными и искусственно созданными механизмами: «Если бы существовали такие машины, которые имели бы органы и внешний вид обезьяны или какого-нибудь другого неразумного животного, то у нас не было бы никакого средства узнать, что они не той же природы, как и эти животные» (Там же. 1989. Т. 1. С. 282–283). В особом смысле понятие «Ж.» употребляется по отношению к человеческой душе, характеризуя ее разумную мыслительную деятельность. Согласно Декарту, «человек обладает единой душой, а именно

разумной; и человеческими поступками могут считаться лишь те, что зависят от разума». Что касается «растительной силы и силы движения тела, именуемых в растениях и животных вегетативной и чувственной душой», то, по утверждению Декарта, они наличествуют в человеке, но их не следует именовать душой, «ибо они не являются первопричиной действий души и во всех отношениях отличны от души разумной» (Там же. С. 611). Человек, по мнению Декарта, не может быть отождествлен с искусственной «машиной» (его отличают способность к произвольной речи и многомерность способностей человеческого разума), однако явления Ж. и смерти, в т. ч. применительно к человеку, полностью объясняются у Декарта механистическими принципами, а не особым началом — душой. Как утверждается в трактате «Страсти души», философы неверно полагали прежде, что «наше природное тепло (его Декарт прямо называет «началом жизни» — Там же. С. 526.— Д. С.) и все движения нашего тела зависят от души, тогда как следовало думать наоборот, что душа удаляется после смерти только по той причине, что это тепло исчезает и разрушаются те органы, которые служат для движения тела» (Там же. С. 483). Тем самым понятие «Ж.» натурализуется и избавляется Декартом от метафизического и теологического измерения, становясь обозначением для особого вида механического природного движения. Вместе с тем представление о Боге как первичной причине всякой Ж. также встречается у Декарта, в связи с чем некоторые исследователи полагают, что, по мысли Декарта, искусственные «автоматы» никогда не смогут достичь того совершенства, к-рое заложено Богом в живые существа, и что живое отличается от неживого именно присутствием в живом творческой божественной силы (*Abbondi*. 1998).

Попытки соотнести имплицитно подразумеваемое у Декарта, но не формулируемое им строго новое понимание Ж. с традиц. схоластической интерпретацией этого понятия предпринимал картезианец И. Клауберг (1622–1655). Исходя из общей картезианской методологии, требующей от знания ясности и отчетливости, он подвергал критическому анализу термин «Ж.», указывая, что он является слишком «расплывча-

тым» (*vaga*) и «сомнительным» (*incerta*), так что ни в метафизическом, ни в физическом смысле ничего «ясно и отчетливо» не обозначает, поскольку употребляется одновременно в неск. различных значениях (*Johannes Claubergii Opera omnia philosophica*. Amst., 1691. P. 877, 677). Согласно Клаубергу, если все же возникает необходимость пользоваться таким смутным понятием, как «Ж.», то его следует рассматривать не на основании мнений предшествующих философов, но пользуясь фундаментальным различием между потенцией и актом, к-рое позволит разграничить разумную и телесную Ж. Телесная Ж. соединяет в себе потенцию и акт, причем потенция может существовать вообще без акта, в то время как существование разума тождественно самому акту мышления. В этом смысле само мышление есть Ж. (*ipsa cogitatio vita*), к-рая понимается как фактуальное осуществление потенциального (*Ibid*. P. 679–682). Именно в этом смысле Ж. может рассматриваться в качестве универсальной характеристики, присущей одновременно мышлению и объективному миру, «умопостижимым видам» (*species intelligibilis*) и «нашему мышлению» (*cogitatio nostra* — *Ibid*. P. 621). Тем самым Клауберг, понимая Ж. как «фактуальное осуществление» и проецируя ее на человека и вселенную, воспринимаемые как динамическое и органическое целое, во многом вернулся к позиции Аристотеля (*Piepmeyer*. 1980. S. 67).

Понятие «Ж.» рассматривалось Б. Спинозой (1632–1677) в «Приложении, содержащем метафизические мысли» к трактату «Основы философии Декарта, доказанные геометрическим способом». В главе «О жизни Бога» (*De vita Dei*) Спиноза выделил общий смысл понятия «Ж.», «то, что во всякой вещи обозначается как ее жизнь» (*Спиноза Б. Избранные произведения*. М., 1957. Т. 1. С. 294). Анализ понятия «Ж.» Спиноза начинает с изложения позиции последователей Аристотеля. Он приводит 2 определения Ж. Во-первых, Ж. есть «соединение питающей души с теплотой» (Спиноза ссылается здесь на приписываемое Аристотелю соч. «О дыхании» — *Arist. De resp.* 474a). Это определение представлялось Спинозе ошибочным, поскольку оно применимо только к телесным вещам, так что оказалось бы, что Бог и души лише-

ны Ж. Во-вторых, Ж. есть «деятельность ума» (*intellectus operatio* — *Idem*. Met. XII 7. 1072b), и в этом смысле она несомненно свойственна душам и Богу. Спиноза находил оба определения неудовлетворительными: первое — поскольку вслед за Декартом он отвергал существование растительных и животных душ; второе — поскольку в нем говорится лишь о разуме и упускается из виду воля. Согласно Спинозе, Ж. можно рассматривать в узком смысле, как характеристику связи души и тела, и тогда она может быть приписана только людям и животным, и в широком смысле, и тогда «не будет ни одной вещи, лишенной жизни» (*Спиноза Б. Избр. произв. М.*, 1957. Т. 1. С. 294). Неясность традиц. представлений о Ж. заставила Спинозу сформулировать собственное определение Ж.: она есть «сила (*vis*), посредством которой вещи сохраняются (*perseverant*) в своем бытии» (Там же. С. 295; ср.: *Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia*. Jenae, 1802. Vol. 1. P. 118). Поскольку эта сила отличается от самих вещей, Спиноза считал правильным говорить, что вещи имеют Ж. Напротив, в случае Бога эта сила имманентна Ему, поскольку она — «Его собственная сущность (*essentia*)», и потому недостаточно просто именовать Бога «живым», но следует признать, что «Бог есть жизнь и не отличается от жизни» (*Ibidem*).

В полемике со взглядами Декарта и одновременно под их влиянием формировались представления о Ж. у кембриджских платоников, отраженные, в частности, в трактатах Р. Кадворта (1617–1688). В соч. «Истинная и разумная система вселенной» Кадворт соглашался с мыслью Декарта о том, что нельзя признавать материальную «протяженность» (*extension*) или «величину» (*magnitude*) единственной субстанцией. Если бы это было так, то в силу внутренней пассивности материи не было бы «никакого движения или действия... никакой жизни, мышления, сознания... или воли» (*Cudworth R. The True Intellectual System of the Universe*. L., 1678. P. 829). Поскольку факт существования Ж. Кадворт считал самоочевидным, он пришел к выводу о необходимости постулировать некое иное начало — «жизнь и ум, или сама по себе деятельная мыслящая природа, внутреннее сущее, действие которого — не локальное

движение, но внутренняя энергия, пребывающая внутри сущности или природы самого мыслящего» (Ibid. P. 832–833). Кадворт соглашался с тезисом Декарта о том, что протяженная и мыслящая субстанции «реально различны» (really distinct), однако видел принцип их единства именно во всеобщей Ж., поскольку они «жизненно соединены (vitally united) друг с другом» (Ibid. P. 831). Всякое живое существо, согласно Кадворту, состоит из души и тела, объединяемых разумным принципом Ж., источником к-рой является «вечная несотворенная Жизнь» (eternal unmade life). В соответствии с его рассуждением невозможно, чтобы все вещи имели «чужую, случайную и заимствованную жизнь, но нечто во вселенной должно иметь жизнь изначально и по природе». Поэтому необходимо признать существование «субстанциальной Жизни», к-рая является вечной и из к-рой как из «вечного несотворенного фонтана жизни и мышления» проистекают «все прочие жизни и умы» (Ibid. P. 839).

Подход Декарта к проблематике Ж. оказал серьезное влияние и на трактовку этого понятия в работах Г. В. Лейбница (1646–1716). Соглашаясь с нек-рыми критиками Декарта, Лейбниц считал понятие «протяженная вещь» недостаточным для описания материальной реальности и полагал необходимым дополнить его понятием «сила»: «Субстанция не составляет одной протяженностью, поскольку понятие протяженности является неполным... поэтому нашему мышлению надлежит остановиться скорее на понятии τῶν δυνατικῶν (т. е. природных сил. — Д. С.), чем протяженности» (Leibniz G. W. Die philosophischen Schriften / Ed. C. J. Gerhardt. B., 1879. Bd. 2. S. 169–170). Согласно Лейбницу, эту «простейшую действующую силу (force active primitive) вполне можно именовать Ж. (la Vie — Ibid. 1885. Bd. 6. S. 588). Т. о., Ж. оказывается универсальным свойством бытия, так что динамизм Лейбница является одновременно и витализмом. При этом жизнь не представляет собой некой силы, равномерно распространенной по всему космическому пространству. Каждому телесному образованию свойственна своя, только ему присущая степень жизненной силы. Такое представление о Ж. было тесно связано у Лейбница с раз-

работанной им монадологией. По словам Лейбница, «каждая монада есть живое зеркало, т. е. наделена внутренней активностью, при этом она отражает всю вселенную» (Ibid. S. 599). Монады Лейбниц называл «распространенными во всей природе жизненными началами» и приписывал «восприятие» (perception) и «влечение» (appetit) (Лейбниц Г. В. Соч. М., 1982. Т. 1. С. 370). Будучи облечена конкретным телом, всякая монада образует «живую субстанцию» (Leibniz G. W. Die philosophischen Schriften. Bd. 6. S. 599), так что сами монады могут называться «жизни» (les Vies), «души» (les Ames) или «духи» (les Esprits). Поскольку, согласно Лейбницу, вещи представляют собой взаимосвязь простых субстанций-монад, вселенная воспринимается им как живой организм: «Вся природа полна жизни» (Ibid. S. 589); «Все совершается по законам жизни... ибо все наполнено жизнью и всюду есть восприятие» (Лейбниц Г. В. Соч. М., 1983. Т. 2. С. 614).

Материалистически настроенные мыслители французского Просвещения при обращении к понятию «Ж.» пытались освободить его от сохранившихся у Декарта метафизических элементов и объяснить все составляющие Ж. чисто механически. Так, Ж. О. де Ламетри (1709–1751) в трактате «Человек–машина» сравнивал живое тело с часами (т. е. механизмом) и видел «причины или силы жизни» в особях «соках», которые обеспечивают всякое движение тела (La Mettrie J. O., de. L'homme machine // Oeuvres philosophiques. B.; P., 1796. Т. 3. P. 179–180). П. Гольбах (1723–1789) находил причину Ж. во внутренних и внешних физиологических и химических явлениях, таких как жар, огонь, питание и т. п., и определял Ж. как «совокупность движений всего тела в целом» (Holbach P. T. Système de la nature. P., 1821. Т. 1. P. 311). Вольтер (1694–1788) в «Философском словаре» скептически отвергал всякую возможность дать строгое определение таким понятиям, как «Ж.» и душа. Ж. можно определить лишь физиологически, как «организацию, наделенную способностью ощущения» (organisation avec capacité de sentir — Voltaire. Dictionnaire philosophique. P., 1829. Т. 7. P. 458–461). В целом понятие «Ж.» употребляется и рассматривается в философской лит-ре начала

XVIII в. достаточно редко, что, судя по всему, связано с нежеланием рационалистически настроенных мыслителей Просвещения прибегать к терминам, с к-рыми, по словам англ. философа Дж. Локка, у человека не связано «никакой ясной, отчетливой и постоянной идеи» и к-рые пригодны скорее для повседневного общения, чем для «философских исследований» (Locke J. An Essay Concerning Humane Understanding. L., 1690. P. 248).

Лит.: Mino-Bezzi M. La vita considerata secondo il sistema cartesiano. Mil., 1905; Goldammer K. Paracelsus: Natur und Offenbarung. Hannover, 1953; Zac S. L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza. P., 1963; idem. Sur une idée directrice de la philosophie de Spinoza // Idem. Essais spinozistes. P., 1985; Hammacher K. Claubergs «Kategorien des Lebens» und Leibniz' Begriff der Spontanität // Akten des 2. Intern. Leibniz-Kongresses. Wiesbaden, 1975. Bd. 3. S. 255–277; MacKenzie A. W. A Word About Descartes' Mechanistic Conception of Life // J. of the History of Biology. 1975. Vol. 8. N 1. P. 1–13; eadem. Descartes on Life and Sense // Canadian J. of Philosophy. 1989. Vol. 19. N 2. P. 163–192; Piepmeyer R. Leben: Frühe Neuzeit bis vor Kant // HWPPh. 1980. Bd. 5. S. 62–71; Bitbol-Hesperies A. Le principe de vie chez Descartes. P., 1990; Ablondi F. Automata, Living and Non-Living: Descartes' Mechanical Biology and His Criteria for Life // Biology and Philosophy. 1998. Vol. 13. N 2. P. 179–186; Gaukroger S. Descartes' System of Natural Philosophy. Camb.: N. Y., 2002. P. 180–236; Byers S. Life as «Self-Motion»: Descartes and «The Aristotelians» on the Soul as the Life of the Body // The Rev. of Metaphysics. 2006. Vol. 59. P. 723–755.

Учение о Ж. в немецкой классической философии. Первоначально оно формировалось в соотношении с восходящей к Декарту традицией механического объяснения большинства жизненных процессов, а также с учетом общей ориентации на естественнонаучное истолкование мира и человека. Вместе с тем наметившиеся у мыслителей франц. Просвещения тенденции сводить Ж. к механическим взаимодействиям материи подвергались серьезной критике. В частности, один из наиболее видных нем. культурных деятелей этого периода, И. Г. Гердер (1744–1803), писал: «Механическая... игра расширения и сжатия говорит очень мало или даже вовсе ничего, если не предполагать внутреннюю и внешнюю причину всего этого — красоту и жизнь» (Herder J. G. Sämtliche Werke. B., 1892. Bd. 8. S. 174). Нем. мыслители классического периода предпринимали упорные попытки соотносить строгую эмпирию естественных наук с романтическим восприятием мира и спекулятивными умозрениями в рамках одной строй-

ной системы, в которую должно было вписываться и представление о Ж., формирующееся на основании общих онтологических установок того или иного автора. В результате этого возникали различные варианты соединения Ж. как абстрактной метафизической идеи с Ж. как физическим свойством определенных объектов вселенной.

И. Кант (1724–1804), не рассматривавший понятия «Ж.» специально и подробно, тем не менее регулярно употреблял его во множестве различных значений, так что исследователи предпочитают говорить не об одном «понятии жизни» у Канта, но о комплексе «понятий жизни» (*Begriffe de Lebens*). Х. Ингензип (*Ingenzisp.* 2004. S. 116–117) выделял у Канта Ж. как механический процесс, Ж. как химико-физиологический процесс, Ж. как особое проявление жизненной силы, Ж. как действие по законам способности желания (*Begehrungsvermögen*) и Ж. как «движение в трансцендентальном рассудке» (*Bewegung in transzendentalem Verstande* — *Kant I. Gesammelte Schriften*. В., 1926. Bd. 17. S. 728). Наиболее известное определение естественной Ж., приводимое Кантом, содержится в «Метафизических основаниях естествознания» (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1786). В контексте обсуждения законов механики Кант характеризовал здесь Ж. как «способность субстанции исходя из некоего внутреннего принципа определять себя к действию, способность конечной субстанции определять себя к изменению (*Veränderung*), способность материальной субстанции определять себя к движению или покою как изменению ее состояния» (*Kant. Gesammelte Schriften*. 1903. Bd. 4. S. 544). Для Канта, стремившегося прояснить представления ньютоновской физики о неодушевленной и безжизненной материи, недопустимыми являются любые гилозоистические попытки вводить в механистическую картину вселенной по-разному интерпретируемую «душу» как движущий и «оживляющий» принцип внутри или вовне материи: «Нельзя даже представить себе возможность живой материи (*lebenden Materie*), понятие которой включает в себе противоречие» (*Ibid.* 1908. Bd. 5. S. 394). Приводимое определение служит задаче провести жесткие границы между неор-



Ной выпускает зверей и птиц на сушу.
Мозаика собора Сан-Марко
в Венеции. XII в.

ганической материей и органической Ж., безжизненным механизмом и живым организмом (см.: *Ingenzisp.* 2006. P. 75). Помимо определения Ж. в широком смысле, относимого ко всей органической природе в целом, в предисловии к «Критике практического разума» Кант предлагал определение, применимое преимущественно к человеку: «Жизнь есть способность существа поступать по законам способности желания» (*nach Gezetzen des Begehrungsvermögen zu handeln* — *Kant. Gesammelte Schriften*. 1908. Bd. 5. S. 9), при этом «способность желания» Кант определял как «способность существа через свои представления (*Vorstellungen*) быть причиной действительности предметов этих представлений» (*Ibidem*). Исходя из того, что в «Критике способности суждения» Кант отчетливо отвергал восходящее к Декарту представление о животных как о «машинах» или «автоматах», исследователи предполагают, что приведенное определение может быть применено и к животным, инстинкт которых Кант считал аналогичным человеческому разуму (*Ibid.* S. 464). Животные, согласно Канту, как и люди, действуют «в соответствии с представлениями» (*nach Vorstellungen*) и потому, будучи отличны от них по виду, «по роду (как живые существа) одинаковы (*einerlei*) с людьми» (*Ibidem*). Т. о., Ж. в узком смысле, согласно Канту, может быть приписана человеку и высшим животным, применительно к низшим животным и растениям это понятие может упо-

требляться лишь в широком смысле, а применительно к неорганической природе вообще не должно использоваться. По сути Кант разводил этим психологическое и органическое понимание Ж., указывая, что в полном смысле слова о Ж. можно говорить только в первом случае. При этом Ж. в психологическом смысле, понимаемая как совокупность специфических склонностей, желаний и влечений, выступает у Канта в качестве субъективного и эмпирического базиса для формирования этического представления о Ж., связанного с идеей «категорического императива», который определяет свойственную исключительно человеку моральную Ж. Именно в моральной Ж. человек способен возвыситься к Богу — источнику «должной» Ж. для любого творения. В этой связи значительный интерес представляют относимые к докритическому периоду (предположительная датировка 1775–1779 гг.) заметки Канта к тексту «Метафизики» А. Г. Баумгартена (1714–1762). Размышляя в них о понятии «Ж.» применительно к Богу и творению, Кант писал: «Вся жизнь произведена и обусловлена. Существует лишь одна изначальная и безусловная жизнь... Перводвигатель (*primus motor*, Бог как живое существо), т. е. Тот, Кто дает первое начало ряду изменяющихся состояний — это не простая необходимая природа, но свободно действующий ум (*frey handelnde intelligentz*). Жизнь творений есть ряд изменений, происходящих из внутреннего начала (*aus innerem principio*). У этого должно быть начало. Бог начинает всякую жизнь (*hebt alles Leben an*)» (*Ibid.* 1926. Bd. 17. S. 727–728). Исходя из этого, в «Критике способности суждения» Кант признавал «противным разуму» материалистическое представление о том, «что грубая материя первоначально сама образовалась по механическим законам, что из природы безжизненного могла возникнуть жизнь и что материя сама собой могла принять форму самой себя поддерживающей целесообразности» (*Ibid.* 1908. Bd. 5. S. 424). Серьезное влияние на развитие представлений о Ж. в нем. философии классического периода оказали связанные с концепцией *всеединства* взгляды мн. представителей нем. лит-ры романтизма. В их произведениях Ж. часто интерпретировалась как главенствующий и образующий



принцип природы, основа красоты мироздания. Вечная и неразрушимая Ж. воспринималась в качестве особого рода первоначала, содержащего в себе начала всех вещей и задающего их путь развития. В «Страданиях юного Вертера» И. В. Гёте (1749–1832) писал о явленности в природе «внутренней, горящей, священной жизни». Герой Гёте созерцает «величественные образы безбрежного мира», к-рые живут, «всезоживляюще движутся» в его душе; он готов «из пенистой чаши вездесущего испытать головокружительное счастье жизни» (*Goethe I. G., von Werke. Hamburg, 1951. Bd. 6. S. 52*). Согласно Гёте, «все живущее совершенно» (*Ibid. 1955. Bd. 13. S. 21*), Ж. есть «высочайшее, что можем мы получить от Бога и природы» (*Ibid. 1953. Bd. 12. S. 227*). Ф. Гёльдерлин (1770–1843) прославлял природу как свидетельство «вечной, прекрасной жизни мира» (*Гёльдерлин Ф. Скиталец / Пер.: Е. Эткинд // Соч. М., 1969. С. 130*), а человеческую Ж. называл «образом божества» (*Bild der Gottheit — Hölderlin F. Was ist der Menschen Leben... // Sämtliche Werke. Fr./M.; Basel, 1983. Bd. 9. S. 25–28*). В романе «Гиперион» он говорил о Ж. как о начале, «примиряющем» все раздоры и преодолевающим смерть: «Все диссонансы мира — только ссоры влюбленных. Примирение таится в самом раздоре и все разобщенное соединяется вновь. Кровеносные сосуды выходят из сердца и возвращаются в сердце, и единая, вечная, пылающая жизнь — это Всё» (*Гёльдерлин Ф. Гиперион // Соч. М., 1969. С. 430; ср.: Hölderlin F. Hyperion // Sämtliche Werke. Fr./M.; Basel, 1982. Bd. 11. S. 782*). Ф. Шиллер (1759–1805) понимал Ж. в широком смысле как «понятие, которое означает все материальное бытие и все непосредственно наличествующее в чувствах», как предмет стремлений материи (*Gegenstand des Stofftriebs*). Такая Ж. представляет собой лишь одну сторону человеческого существования, и она по необходимости должна быть дополняема стремлением формы (*Formtrieb*), целью которого является «облик» (*Gestalt*), становящийся в результате взаимодействия с жизненным стремлением «живым обликом» (*lebende Gestalt*). Разум и чувственность, свобода и необходимость должны быть объединены в состоянии «эстетической жизни»: «Прекрасное должно быть

не просто жизнью и не просто обликом, но живым обликом, то есть, красотой» (*Schiller F. Über die ästhetische Erziehung des Menschen // Sämtliche Werke. Münch., 1962. Bd. 5. S. 614, 671, 636*).

В полном соответствии с романтическим представлением о Ж. Ф. Якоби (1743–1819) писал о том, что Ж. нельзя рассматривать как «качество вещей» (*Beschaffenheit der Dinge*), поскольку «напротив, вещи суть лишь качества жизни, лишь различные выражения одного и того же». Высшей ступенью Ж. Якоби считал ту, на к-рой достигается максимальный уровень сознания и разумности, т. е. Ж. Бога. Бог имеет Свою Ж. «в Себе Самом», тогда как человеческая Ж. есть лишь тусклое подобие божественной (*Jakobi F. H. Werke. Lpz., 1815. Bd. 2. S. 258, 263–264*). Человек может обладать Ж. лишь настолько, насколько он пребывает в божественной истине, к-рая «сокрыта в нашей жизни», однако «развертывание (*Entwicklung*) жизни» есть развертывание этой истины, поскольку «обе эти вещи, жизнь и истина, есть Одно и То же (*Eins und Dasselbe* — *Ibid. 1812. Bd. 1. S. 275, 281, 293–294*). Человек постигает Божественную Ж. не путем рассуждений, но в акте любви, поскольку «Любовь есть жизнь, она есть сама жизнь и по виду любви отличаются друг от друга виды живых природ. Он (т. е. Бог, Абсолют. — *D. C.*), Живущий (*der Lebendige*), может отображать Себя лишь в живущем, лишь живущему может давать познавать Себя и лишь посредством возникшей любви» (*Ibid. 1819. Bd. 4. Abt. 1. S. 213; ср.: Ibid. 1815. Bd. 2. S. 232–233*).

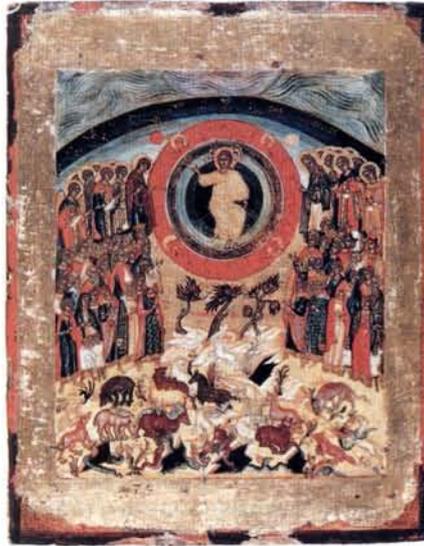
Подобно Якоби, И. Г. Фихте (1762–1814) в ранний период творчества развивал учение о том, что Ж. не может быть целиком постигнута в мышлении (*das Spekuliren*), но должна познаваться «лишь исходя из самой жизни». Задача философии, согласно Фихте, состоит в том, чтобы схематизировать и отобразить содержание реальной Ж. (*Fichte J. G. Sämtliche Werke. B., 1845. Bd. 5. S. 340–343*). Хотя философские положения не связаны непосредственно с Ж., они указывают на нее и должны быть поняты через нее: «Наукоучение выступает как некое отображение (*Abbildung*) жизни, но не как сама реальная жизнь... То, что оно говорит о мудрости, добродетели, религии, должно быть реально пережито

и претворено в жизнь» (*wirklich erlebt und gelebt werden* — *Ibid. 1845. Bd. 2. S. 396*). Ж. и философия располагаются подле друг друга как отдельные области, однако они взаимосвязаны и потому по необходимости определяются через друг друга (*Ibid. Bd. 5. S. 343*). При этом первенство всегда принадлежит Ж., поскольку «ничто не имеет безусловной ценности и значения, как жизнь; все прочее мышление, творчество, знание имеет ценность лишь настолько, насколько оно неким образом связано с живущим, исходит из него и намеревается вернуться в него» (*Ibid. Bd. 2. S. 333–334*). Хотя мышление и Ж. находятся во внутреннем единстве, мышление содержит в себе «схематическую блеклость и пустоту», тогда как Ж. — «конкретную полноту созерцания», и потому задача наукоучения состоит в том, чтобы «представить жизнь, реальную в созерцании, как схематизированную в мышлении» (*Ibid. S. 161*). В поздний период творчества в работах Фихте усиливается тенденция считать наукоучение «единственным возможным учением о жизни». При этом в рамках новой версии наукоучения Фихте постулировал взаимоопределяемость Ж. и бытия. Ж., как и разум, согласно Фихте, может быть лишь единой и сверхиндивидуальной. Бытие (Бог, Абсолют) является именно такой единственной Ж.: «Единственная жизнь, целиком самостоятельная (*von sich, aus sich, durch sich*) есть жизнь Бога, или Абсолюта... и когда мы говорим: жизнь Абсолюта, это лишь один способ речи, поскольку по истине Абсолют есть Жизнь, и Жизнь — Абсолют» (*Ibid. Bd. 6. S. 361*). Эта Божественная Ж., по Фихте, есть «все бытие, и кроме нее нет никакого бытия» (*Ibidem*). Существование (*Daseyn, Existenz*) мира с его Ж. — следствие того, что Божественная Ж. «выходит вовне» (*äussert*), «выступает» (*tritt heraus*), «выявляется» (*erscheinet*) и представляет себя (*stellt sich dar*). Согласно Фихте, вся материя пронизана Ж., поскольку она есть «выражение (*Ausdruck*) и отражение (*Widerschein*) скрытой от нашего взора идеи» (*Ibid. 1846. Bd. 7. S. 55*). При этом Ж. мира для Фихте только «видимость жизни» (*Schein-Leben*). Истинной Ж. (*wahrhaftige Leben*) является Бог, Который живет как простое, вечное и неизменное Бытие, так что Ж.



«есть одно с Бытием» (Ibid. 1845. Bd. 5. S. 405). Связь между конечной Ж. человека и бесконечной Ж. Бога Фихте, как и Якоби, видел в любви: «Средоточие жизни — это всегда любовь. Истинная жизнь любит единое, неизменное и вечное... кажущаяся жизнь стремится любить... преходящее в его преходящести» (Ibid. S. 406). Согласно Фихте, «религия состоит в том... чтобы человек считал и признавал всю в целом жизнь необходимым развертыванием единой, изначальной, совершенно благой и блаженной Жизни» (Ibid. 1846. Bd. 7. S. 240–241). В этико-моральном смысле это означает, что всеобщий моральный закон творчески формирует индивидов, способных прорвать конечность Ж., свободно подавить свой эгоизм и «пронизать конечную жизнь бесконечной» (Ibid. 1845. Bd. 6. S. 369–370). Поскольку первоисточником Ж. является «Божество» (Gottheit), задача любой индивидуальной Ж. — поставить себя в соответствие с этим первоначалом и стать его «инструментом» (Werkzeug — Ibid. 1846. Bd. 7. S. 60–61). Т. о., личностная Ж. индивида должна «руководствоваться жизнью целого и приносить себя ему в жертву», для того чтобы стать разумной Ж. (vernunftmäßiges Leben), что для Фихте означает: для того чтобы «забыть саму себя в идее» (Ibid. S. 23–25). В соответствии с этим и назначение ученого Фихте видел в том, чтобы «действительно растворить» (aufgehen) и «уничтожить» (vernichten) свою личностную Ж. (persönliches Leben) в Ж. идеи (Ibid. 1845. Bd. 6. S. 412).

В ранних сочинениях Ф. Шеллинга (1775–1854), свидетельствующих о его постепенном переходе от философии «Я» Фихте к оригинальной философии природы (Naturphilosophie), понятие «Ж.» интерпретировалось в связи с представлением о живом существе, имеющем «внутреннее начало движения в себе самом». Живое существо, согласно Шеллингу, — это «видимый аналог духовного бытия» (sichtbaren Analogon des geistigen Seyns), обладающий структурой, параллельной структуре наших представлений. Дух «в деятельности продуцирования» созерцает самого себя в Ж. природы, в ней он становится «внешним для самого себя» (sich selbst äußerlich) и проявляется как «организованная, оживотворенная (belebte) материя». Поэтому,



«Хвалите Господа с небес...».
Икона. 1-я пол. XVI в. (ГРМ)

согласно Шеллингу, «в природе по необходимости есть жизнь». При этом он указывал на различные уровни Ж., зависящие от уровней организации материи: «Как наличествует последовательность (Stufenfolge) организации, так наличествует и последовательность жизни» (Schelling F. W. J., von. Sämtliche Werke. Stuttgart; Augsburg, 1856. Abt. 1. Bd. 1. S. 388). Однако, как полагал Шеллинг, при более внимательном рассмотрении Ж. следует признать не чистым «свободным движением», но «абсолютным соединением природы и свободы в одном и том же существе». Так понимаемая Ж. оказывается единством природного объекта и «упорядочивающего, объединяющего духа». Идеальным образцом такой Ж. является Ж. человека (Ibid. 1857. Bd. 2. S. 48–49). Каждый человек имеет непосредственное знание (unmittelbares Wissen) о своей Ж., поскольку «то, что живет и есть, лишь поскольку оно живет и есть... становится сознающим свою жизнь посредством своей жизни» (Ibid. S. 52). Согласно Шеллингу, Ж. нельзя представить «извне жизни», поэтому у человека не может быть никакого эмпирического доказательства того, что что-либо вне его живет. Такое доказательство может быть получено лишь практически, в процессе общения и построения взаимоотношений с другими живыми существами (Ibidem), в общественной Ж.

Обсуждая различные аспекты природной Ж. в соч. «О мировой душе» (Von der Weltseele, 1798), Шеллинг во многом следовал Якоби и воспри-

нимал Ж. природы как первичную данность, несводимую к естественным процессам. В своем объяснении связи материи и Ж. Шеллинг постулировал, что не Ж. следует объяснять при помощи химических процессов, но напротив — эти процессы при помощи Ж.: «Жизнь не является свойством или продуктом... материи, наоборот — материя есть продукт жизни» (Sämtliche Werke. Bd. 2. S. 500). Шеллинг отвергал господствовавшие в его время физиологические и физико-химические теории естественного происхождения Ж. и видел «основание жизни» во взаимодействии «противоположных принципов... из которых один (положительный) находится вне живущего индивида, а другой (отрицательный) следует искать в самом индивиде» (Ibid. S. 503). Жизненный процесс обуславливается постоянно нарушаемым и вновь восстанавливаемым «равновесием» обоих начал и их взаимной реакцией: «Сущность жизни состоит вообще не в некой силе, но в свободной игре сил, которая постоянно поддерживается при помощи некоего внешнего влияния» (Ibid. S. 566). Ж. свойственна вещам в их целостности: «Сущностное во всех вещах — это жизнь, акцидентальное [в вещах] — способ их жизни»; даже то, что представляется мертвым в природе, согласно Шеллингу, «само по себе не мертво, но есть лишь померкнувшая жизнь». Т. о., Ж. пронизывает всю материю, и поэтому «причина жизни... должна существовать (da seyn) раньше, чем материя, которая (не живет, но) оживотворена» (Ibid. S. 500). Первопричина этого жизненного процесса остается для человека загадкой, она лежит за пределами Ж., может познаваться лишь в отдельных проявлениях Ж. и интуитивно постигается как «общая душа природы» (gemeinschaftliche Seele der Natur — Ibid. S. 568–569). Представление о Ж. как равновесии 2 принципов Шеллинг описывал также в категориях «восприимчивости (Receptivität) и деятельности (Thätigkeit)» (Ibid. 1858. Bd. 3. S. 304), взаимодействие к-рых схватывается в «синтетическом понятии возбудимости», так что в каждом организме необходимо предполагать изначальную двойственность возбуждения (Erregung) и возбудимости (Erregbarkeit — Ibid. S. 223–224). Исток этой жизненной активности как «первичного противоречия»

(Urgegensatz) природы Шеллинг предполагал найти в соединяющем противоречия принципе «всеобщей тождественности» (Identität – Ibid. S. 250).

Разрабатывая тему Ж. в более поздних сочинениях, Шеллинг уже не исходил из природной и человеческой Ж., но прежде всего находил Ж. в Боге (Абсолюте), из Которого «как из безусловного единства (von dem schlechthin Einen) жизнь изливается в мир». Ж. Бога есть «высшая жизнь», т. е. предельно свободное и предельно самостоятельное бытие. Это бытие абсолютного, согласно Шеллингу, в акте Божественного воображения продуцирует Ж. и разнообразие и «воссоздает в особенном всю божественность общего» (Ibid. 1859. Bd. 5. S. 393; ср.: Шеллинг Ф. В. *Философия искусства*. М., 1966. С. 92–93). В связи с этим перед мышлением возникает задача связать абсолютное с конечным. В отличие от Фихте, у которого природа оставалась мертвой, Шеллинг видел свою задачу в том, чтобы предложить «изображение жизни Бога не вне природы и не сверх природы, но в природе, т. е. как изображение воистину реальной и наличной (gegenwärtigen) жизни» (Sämtliche Werke. 1860. Bd. 7. S. 33–34). В этом свете природа рассматривается Шеллингом как «самооткровение Бога», его «жизненность (Lebendigkeit) и реальность» (Ibid. S. 59). Ж. особенного (т. е. мира и его объектов) лишь настолько является истинной Ж., насколько она есть Ж. в Боге: «Жизнь каждой вещи в Боге есть вечная истина, а жизнь во времени (Zeitleben) есть не более, чем жизнь вещи» (Ibid. S. 164). По словам Шеллинга, «жизнь, которой сущности всего (die Wesenheiten des All) обладают относительно друг друга, противоположна их жизни в Боге, где каждая [вещь] существует как свободная и бесконечная; потому первая жизнь есть жизнь отделившаяся и отпадшая от Бога» (Ibid. S. 190). Тем самым понятие «Ж.» у Шеллинга оказывается тесно связанным с понятиями «свобода» и «отпадение» (Abfall), важнейшими для развития его поздних идей. По мысли Шеллинга, Бог есть «Жизнь, а не просто Бытие» (Ibid. S. 403). Поскольку всякая Ж. «имеет свою судьбу» и «подчинена страданию и становлению», Бог добровольно (freiwillig) подвергает Себя этому (Ibidem). Тем самым Он ока-

зывается Богом, подвергающим Себя историческому становлению. Его откровение совершается через сотворение отличного от Него мира и пробуждение «самости» (Selbstheit), т. е. Ж. во всей ее «остроте» (Schärfe; Ibid. S. 400): «Бог отпускает (dahingibt) идеи, существовавшие в Нем без самостоятельной Ж., в самость и не-сущее (Nichtseyende), с тем чтобы они, поскольку им надлежит из этого быть вновь призванными к жизни, вновь были в Нем, но уже как независимо существующие» (Ibid. S. 404).

Определенная кульминация представлений о Ж., свойственных немецкому романтизму, достигается в идеях Ф. К. Баадера (1765–1841), считавшего, что вся полнота истинной Ж. пребывает в Боге, и рассматривавшего Бога как исходный и конечный пункт жизненного процесса. По словам Баадера, «Бог как вечная Ж. есть одновременно вечное бытие и вечное становление. В качестве последнего Бог одновременно есть вечно движущийся вперед процесс». Задачу человека Баадер видел в том, чтобы повторять этот божественный процесс «в низшей сфере» (Baader F., von. Sämtliche Werke. Lpz., 1851. Bd. 2. S. 21). Вслед такого параллелизма Бог и творение находятся в определенной жизненной взаимосвязи, в рамках которой «жизненный процесс творения должен стать сообразным (conform) жизненному процессу в Боге» (Ibid. 1855. Bd. 10. S. 303), чтобы тем самым творение дополняло Божественный жизненный процесс. Всякое уклонение творения от «Божественного потока жизни» Баадер однозначно оценивал как религ. грех и моральное зло (Ibid. Bd. 2. S. 19). Все движение мировой Ж., согласно Баадеру, направлено на достижение «великого Царства Божия», в котором люди будут пребывать «в истинном органическом единстве» Ж., «поскольку в этой живой общности Бог будет все во всем, словно один и тот же Дух жизни, проявляющий Себя в каждом особым способом» (Ibid. 1855. Bd. 8. S. 73).

Серьезным влиянием религ. идей были проникнуты представления о Ж., содержащиеся в ранних философско-теологических работах Г. Гегеля (1770–1831). В этот период творчества Гегеля более всего интересовали религ., исторические и общественные аспекты человеческой Ж., трактуемые в духе протестантиз-

ма. В теологических сочинениях Гегель неоднократно писал о различных способах Ж., о многогранности Ж., о стремлении отпавшего от Бога человека «к потерянной чистой жизни», к-рую он вновь находит «в любви» человека к Богу, «фрагмента» к «целому» (Hegel G. W. F. *Theologische Jugendschriften*. Tüb., 1907. S. 281–283). В гегелевском истолковании начальных строк Евангелия от Иоанна, проникнутом идеей всеединства, понятие «Ж.» служит для обозначения связи мира с Логосом, части с целым, единичного с всеобщим, индивидов с обществом, усвоенных Богу с Божественным Отцом: «Лишь об объектах, о мертвом можно сказать, что целое есть нечто иное, чем части; напротив, в живом часть есть то же самое единое ровно настолько же, насколько целое» (Ibid. S. 308). Божественная Ж. отождествлялась Гегелем с «светом» и «истинной» и признавалась тем «всеобщим», в котором и благодаря которому живет всякое единичное: «Единичное, ограниченное в качестве противоположного, мертвого, есть одновременно ветвь бесконечного древа жизни. Каждая часть, вне которой есть целое, есть вместе с тем целое, жизнь. И эта жизнь в свою очередь... как субъект и как предикат есть жизнь (ζωή) и воспринятая жизнь (φῶς [свет, истина])» (Гегель Г. В. Ф. *Дух христианства и его судьба // Он же*. Философия религии. М., 1976. Т. 1. С. 154). В религ. контексте Гегель также нередко отождествлял Ж. и любовь; напр., в раннехрист. общине, по его утверждению, все люди «были объединены жизнью, т. е. любовью» (Ibid. S. 321). Это единство Ж. и любви, согласно Гегелю, является характерной чертой Царства Божия: «В Царстве Божиим то общее, что все живы в Боге, это не общее в понятии, но любовь как живая связь, соединяющая верующих — [она и есть] это чувство единства жизни» (Ibidem).

Начиная с йенского периода творчества Гегель все большее внимание уделял идее «раздвоенности» (Entzweyung) и противопоставлению конечного и абсолютного. Противостояние между ними рассматривалось Гегелем как необходимое и оценивалось как «фактор жизни, которая вечно образуется в противостоянии (entgegensetzend), и есть целостность (Totalität), в которой высочайшая жизненность (Lebendigkeit) стано-



вится возможной лишь посредством восстановления из высочайшего разрыва». Именно этим разрывом и затребовано философское мышление, задачу к-рого Гегель видел в том, чтобы вновь объединить противоположности, «поместить бытие в небытие — как становление, раздвоенность в абсолютное — как его проявление, конечное в бесконечное — как жизнь» (*Hegel G. W. F. Werke. B., 1832. Bd. 1. S. 177*). В «Феноменологии духа» так понимаемая Ж. рассматривалась Гегелем в качестве формы самодвижения духа и понималась как «круговорот» (*Kreislauf*), в основе которого лежит «развивающееся и свое развитие растворяющее и в этом движении просто сохраняющееся целое» (*Hegel G. W. F. Феноменология духа / Пер.: Г. Г. Шпет. СПб., 1999. С. 97; ср.: Hegel G. W. F. Phänomenologie des Geistes. Hamburg, 1988. S. 125*). Согласно Гегелю, «жизнь имеет цели в ней самой, средства и материал для своего существования, она существует как сила, господствующая над средствами и своим материалом» (*Hegel G. W. F. Лекции по философии религии // Он же. Философия религии. М., 1977. Т. 2. С. 73*). Ж. также понимается как процесс исхода из «первого непосредственного единства» и возвращение в «рефлектированное единство». В этом смысле Ж. не есть замкнутая и самодостаточная данность, но, согласно Гегелю, она «в результате указывает на некоторое «иное», нежели она, а именно на сознание (*Bewußtsein*)» (*Ibidem*). Поэтому Ж. отождествляется Гегелем с абсолютным духом «сообразно его идее или отношению к самому себе» (*Hegel G. W. F. Sämtliche Werke. Stuttg., 1928. Bd. 18/2. S. 189*). Природа, по учению Гегеля, также есть дух, и потому также имеет Ж., однако не как рефлектирующее начало, поскольку она не познает сама себя, но познается отличным от себя как Ж. Вместе с тем природа есть противоположное духу, то, сквозь что он проходит, чтобы вернуться к себе из раздвоенности. Это движение духа по сути и есть Ж. во всеобщем смысле. Ж. в узком смысле, понимаемая как «единичная жизнь» и свойственная «живому», есть лишь момент всеобщего «метафизического процесса жизни» (*Ibidem*).

Поскольку идея «существенно есть процесс», ее движение является Ж., представляющей идею «в форме непосредственности». Эта Ж. делится



С. 446). Животная субъективность, по учению Гегеля, заключается в том, что в своей телесности и в своем соприкоснове-

Сотворение животного мира. Мозаика собора Сан-Марко в Венеции. XII в.

нии с внешним миром она сохраняет сама себя, не растворяясь в неорганическом мире. Рассматривая жизненный процесс, свойственный всем

животным, Гегель выделял его «тройную форму»: чувствительность, раздражимость и воспроизведение (*Он же. Энциклопедия философских наук. 1975. Т. 1. С. 407*).

Человеческая Ж. также интерпретировалась Гегелем как развитие ряда противоположностей, прежде всего противоречия между духом и телом: «Между духом и телом нет ничего общего, они являют собой две абсолютные противоположности. Их соединение, в котором исчезает их противоположность, есть жизнь, т. е. воплощенный в образе дух» (*Он же. Дух христианства и его судьба // Он же. Философия религии. Т. 1. С. 189*).

В сочинениях Ф. Шлейермахера (1768–1834) понятие «Ж.» имеет широкую палитру значений. Прежде всего, по мнению Шлейермахера, Ж. не может рассматриваться как спекулятивное понятие, как исходная точка для дедукции, поскольку в ней не обнаруживается никакого основания для деления, она есть целостность. При этом Шлейермахер рассматривал абсолютное бытие как Ж., которая «разворачивает из себя противоречия (*Gegensätze*), но, будучи неподверженной ходу времени (*zeitlos*), не переходит в них» (*Schleiermacher F. Sämtliche Werke. B., 1839. Abt. 3. Bd. 4. Th. 1. S. 531*). В наиболее общем смысле Ж. для Шлейермахера означает также некую природную силу (*Naturkraft*) и проявление этой силы (*Kraftäußerung*). Все в целом «тело мира» (*Weltkörper*), отождествляемое Шлейермахером с Землей, есть «тождество всеобщей и особенной жизни», т. е. единство природных сил и их проявлений (*Idem. Dialektik / Hrsg.: R. Odebrecht. Lpz., 1942. S. 242–243*). Исходя из предпосылок философии тождества, Шлейермахер рассматривал

на Ж. неорганической природы, органической природы и «живых индивидов». Что касается неорганической природы, то в отношении нее понятие «Ж.», согласно Гегелю, может применяться в весьма органическом смысле. Он с осторожностью относился к характерному для нем. романтики положению: «Все в природе живет», разделяя «понятие жизни» и «реальную жизнь»: «Одно дело — понятие жизни, т. е. жизнь в себе, которая, несомненно, разлита повсюду; и другое дело — реальная жизнь, субъективность живого, в котором каждая часть существует как оживотворенная» (*Hegel G. W. F. Энциклопедия философских наук. М., 1975. Т. 2. С. 398–399*). Потенциальная Ж. геологического образования самозамкнута, оно живет «лишь в себе, а не в наличности существования» (Там же. С. 399). Тем не менее именно эта несовершенная Ж. неорганического есть необходимое условие для существования высшей органической Ж.: «Всеобщая жизнь природы есть, во-первых, жизнь солнечной системы вообще, и, во-вторых, это есть жизнь Земли, в которой жизнь природы получает свою индивидуальную форму» (Там же. 1977. Т. 3. С. 54). Растения и животные, живущие органической Ж., отличаются, по мысли Гегеля, отсутствием у растений самоощущения, создающего у животных полноценную Ж. как «полноценный возврат живого». Животное, согласно Гегелю, «есть самость, сущая для самости, существующее единство различного». Поскольку у животного наличествует душа, являющаяся началом субъективности, «жизнь животного возвещает о живой самостоятельности субъективности» (*Он же. Лекции по философии религии // Он же. Философия религии. 1975. Т. 1.*



как тождественные формы существования и проявления Ж. в природе и в разуме. В качестве принципа реального бытия Ж. представляет собой «исходящее из внутреннего единства многообразия деятельности» (*Idem. Sämtliche Werke. V., 1835. Abt. 3. Bd. 5. S. 337–338*). Поскольку Ж. есть свободное проявление природных сил, Шлейермахер нередко отождествлял Ж. и свободу (*Idem. Dialektik. S. 257*). В «Наброске системы этики» (*Entwurf eines Systems der Sittenlehre*) Шлейермахер писал о Ж. как процессе, в котором разум овладевает (*aneignet*) природой, пронизывает ее, преобразует и дает познать себя в ней: «Сама по себе жизнь есть отображение (*Einbilden*) разума в природе» (*Idem. Sämtliche Werke. V., 1835. Abt. 3. Bd. 5. S. 369–370*). Эта жизненная деятельность разума индивидуализирована и потому многообразна: «Жизнь проявляется в различных функциях, которые находятся друг с другом в относительных противоречиях, однако по отдельности не могут ни быть поняты, ни вообще существовать, поскольку они пребывают в необходимой связи». Так понимаемая Ж. протекает в сообществе разумных индивидов и есть «жизнь одушевленного разума», все частные моменты которой органически взаимосвязаны (*Ibid. S. 76–77*). В силу этого Ж. становится у Шлейермахера во многом тождественной истории как процессу ее развертывания.

Лит.: *Dierse U., Rothe K.* Leben: [Vom] 18. Jh. bis Gegenwart // *HWPPh.* 1980. Bd. 5. S. 72–85; *Löw R.* Philosophie des Lebendigen: Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität. Fr./M., 1980; *Sutter A.* Göttliche Maschinen: Die Automaten für Lebendiges bei Descartes, Leibniz, La Mettrie und Kant. Fr./M., 1988; *Sell A.* Aspekte des Lebens: Fichtes Wissenschaftslehre von 1804 und Hegles Phänomenologie des Geistes von 1807 // *Sein – Reflexion – Freiheit: Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes / Hrsg. C. Asmuth. Amst., Phil., 1997. S. 79–94.* (Bochumer Studien zur Philosophie; 25); *Ahlers R.* Fichte, Jacobi und Reinhold über Spekulation und Leben // *Fichte-Studien.* 2003. Bd. 21. P. 1–25; *Bondeli M.* Apperzeption, Leben und Natur: Zur Subjekt- und Naturphilosophie bei Kant, Fichte und Hegel // *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie.* 2003. Bd. 50. N 3. P. 537–554; *Ostwald H.* Das Leben als abgründig und begründend: Zum Lebensbegriff und Philosophieverständnis bei Fichte und Nietzsche // *Fichte-Studien.* 2003. Bd. 22. P. 123–139; *Hegel et la vie / Ed. J.-L. Vieillard-Baron. P., 2004; Ingensiep H. W.* Organismus und Leben bei Kant // *Kant-Reader / Hrsg. H. W. Ingensiep, H. Baranzke, A. Eusterschulte. Würzburg, 2004. S. 107–136; idem.* Organism, Epigenesis, and Life in Kants' Thinking // *An-*

nals of the History and Philosophy of Biology. 2006. Vol. 11. P. 59–84; *Das Leben denken / Hrsg. A. Arndt. B., 2006–2007. 2 Bde; Traub H.* Liebe, Sein und Leben: Vom inneren Wesen der Wissenschaftslehre // *Fichte-Studien.* 2006. Bd. 28. S. 215–228; *Blumentritt M.* Begriff und Metaphorik des Lebendigen: Schellings Metaphysik des Lebens 1792–1809. Würzburg, 2007.

Учение о Ж. в философии XIX–XX вв. Большинство мыслителей 1-й пол. XIX в. в своих рассуждениях о Ж. явно или неявно опирались на построения нем. классической философии, в т. ч. и полемизируя с отдельными позициями ее представителей. Одновременно серьезное внимание уделялось бурно развивающимся наукам о Ж.; все более актуальной становилась задача соотношения идеалистических и теоретических представлений о Ж. с научным и эмпирическим базисом. Во многом это привело к начинающемуся со 2-й пол. XIX в. постепенному пересмотру наследия нем. идеализма и к отказу от свойственной ему нацеленности на тотальное объяснение мироздания исходя из заранее заданных абстрактно-понятийных принципов. В результате подобных процессов попытки предложить чисто спекулятивное и универсально-понятийное истолкование Ж. становятся все более редкими. При этом растет внимание к эмпирической Ж. человека, а также к социальной и исторической Ж. человеческого сообщества.

Уже у некоторых представителей нем. романтизма возникали сомнения в способности охватить всю полноту Ж. категории разума, и эти сомнения со временем лишь усиливались, в т. ч. и под влиянием бурно развивающихся наук о человеке и природе. По словам Ф. Шлегеля, осознание «разлада (*Zwiespalt*) между философией и жизнью» (*Schlegel F.* *Kritische Ausgabe.* Paderborn, 1969. Abt. 1. Bd. 10. S. 89) неизбежно приводит к попыткам отнестись к Ж. как к источнику самой философии, рассматривать ее не как элемент философских систем, но строить философию исходя из «всей полноты личностной жизни» (*der ganzen Fülle der Ichheit des Lebens – Ibid.* 1964. Abt. 2. Bd. 12. S. 367). Попытки увидеть в Ж. основание философского мышления, характерные для мыслителей разной направленности, приводят к появлению единого смыслового поля, обозначаемого как «философия жизни» (*Philosophie des Lebens*), к-рая во многом формируется в полемике и противостоянии

с традиционной «философией школы» (*Philosophie der Schule – Ibid.* Bd. 10. S. 8). Господствовавшее на протяжении веков и достигшее кульминации в классической философии соотношение Ж. с Богом как источником и принципом Ж. сменяется на человекоразмерное восприятие Ж., в рамках которого мерилем понятия «Ж.» оказывается уже не трансцендентное миру начало, но природные, индивидуальные и общественные структуры, имманентные наличному миру.

Натурфилософия, позитивизм, материализм. Натурфилософские построения нем. романтиков в целом близки основным положениям натурфилософии Шеллинга. Важнейшую задачу философского мышления о Ж. представители романтической натурфилософии видели в спекулятивном осмыслении эмпирических данных, к-рое позволило бы связать естествознание и философию в рамках единой «системы наук». В сочинениях таких авторов, как И. П. Мюллер, Л. Окен, И. Я. Вагнер, Х. Штеффенс, И. П. В. Трокслер, Ж. интерпретировалась исходя из всеобщего, прежде всего в качестве Ж. «мирового организма» (*Weltorganismus*). В рамках такого подхода Ж. единичных существ обычно понималась как «умножение и разобщение большой жизни, которая во всем является одной и той же» (*Steffens H.* *Anthropologie.* Stuttgart, 1922. S. 160). У мн. авторов (А. К. А. Эшенмайер, Ф. Й. Шельвер, Б. Карнери, Г. Бидерман) также встречается учение о Ж. как о взаимодействии и борьбе противоположных начал: свободы и необходимости, субъективного и объективного, природы и духа. Так, *Новалис* понимал Ж. как колебание между 2 полюсами (бытие и небытие), к-рые взаимосвязаны и необходимы для существования жизненного движения. Это движение часто интерпретировалось романтиками как исходящий от Абсолюта «непрерывный поток» (*ununterbrochener Strom*) Ж., как «жизнь, происходящая от Жизни» (*Novalis. Gesammelte Werke.* Gütersloh, 1967. S. 525).

Романтическое представление о Ж. подвергалось серьезной критике со стороны материалистически настроенных мыслителей, ориентированных на результаты естественных наук. Р. Г. Лотце (1817–1881) отвергал свойственное романтикам учение о «жизненной силе» и считал живые тела



лишь особыми видами механизмов. Представляющееся «оживленным» тело есть не более чем «система взаимоотношенностей и сопряженных друг с другом физических масс, из отдельных пропорциональных физических сил которых, при условии раздражения определенных точек приложения воздействия и во взаимосвязи с внешними влияниями, происходят явления жизни» (*Lotze H. Leben. Lebenskraft // Idem. Kleine Schriften. Lpz., 1885. Bd. 1. S. 203*). Вместе с тем Лотце сохранял романтическое представление о первенстве духовной Ж. и объяснял Ж. в целом не движением материи, а внутренней духовной Ж., проявляющейся во всем, так что не остается ни одной «части сущего», к-рая не была бы «оживотворена и одушевлена» (*Idem. Mikrokosmos. Lpz., 1856. S. 393*). В последующем материалистический подход к Ж. все более радикализировался: Я. Мошотт (1822–1893) видел основание (Urgrund) земной Ж. в движении материи, Ж. для него есть состояние материи, обусловленное «теплом и светом, водой и воздухом, электричеством и механическими вибрациями» (*Moleschott J. Der Kreislauf des Lebens. Mainz, 1857. S. 86, 305, 393*); Л. Бюхнер (1824–1899) определял Ж. как «результат... взаимодействия физических и химических сил» или как «беспримерно сложную систему механического движения» (*Büchner L. Kraft und Stoff. Fr./M., 1855. S. 451*).

Во 2-й пол. XIX в. ориентированные на осмысление научных результатов философы в вопросе о Ж. разделились на 2 основных лагеря: материалистов и противостоявших им виталистов (Х. Дриш, Э. Гартман, Г. Гельмгольц, И. Райнке), постулировавших «автономию жизненных процессов» (*Driesch H. Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre. Lpz., 1905. S. 6*) и находивших в них «целесообразность» (*Zweckmäßigkeit — Reinke J. Die Welt als That. B., 1901. S. 255*). Согласно Дришу, все живые существа отличаются от др. тел 3 свойствами: видовой формой (*spezifische Form*), обменом веществ и движением. Взгляды виталистов оспаривали с материалистических и дарвинистских позиций Э. Геккель и В. Оствальд; последний считал, что все жизненные процессы управляются потоком энергии, а живые существа являются постоянной энергетической структурой.

Переход от идеалистически-трансцендентного к материалистически-имманентному пониманию Ж. отражен в эволюции взглядов Л. Фейербаха (1804–1872). В ранних произведениях Фейербах видел основание Ж. в связанных с романтизмом понятиях «дух» (*Geist*) и «гений». При этом в отличие от романтиков и спекулятивной философии он выделял «реальную Ж.» как начало всякой спекуляции, не раскрываемое полностью при помощи спекулятивных методов. По его словам, «аналитическая» наука «прямо противоположна жизни», поскольку «она ищет жизнь в глубине, а жизнь существует лишь на поверхности; она ищет сущность (*Wesen*) позади чувств, в то время как сущность находится перед чувствами». Поэтому «жизнь есть местонахождение (*Standpunkt*) абсолютного», в то время как вторичная по отношению к ней наука и теория — «местонахождение конечного». По словам Фейербаха, «жизнь объединяет, а наука расчленяет» (*Feuerbach L. Gesammelte Werke. B., 1971. Bd. 10. S. 134*). Со временем в сочинениях Фейербаха все более усиливается тенденция объяснять жизненные феномены при помощи понятий «чувственность» (*Sinnlichkeit*), «телесность» (*Leiblichkeit*), «эгоизм» (*Ibid. S. 139*). Согласно Фейербаху, «чувственность есть совершенство», поэтому «тот, кто выходит за пределы местонахождения чувственности, жизненного созерцания, делает из совершенной сущности несовершенную» (*Ibidem*). Поскольку чувственная Ж. есть первичная данность, только она и есть нечто «божественное»: «Жизненность есть божественность (*Göttlichkeit*); основное свойство жизненности — обоснование Божества (*Gottheit*)» (*Ibid. S. 69*). Однако в отличие от мн. предшествовавших авторов для Фейербаха это означало не то, что Ж. укоренена в Боге, но что божественность есть не более чем объективация Ж. В связи с направленностью внимания Фейербаха на земную Ж. большое значение для него имело представление об исторической Ж.: «История есть жизнь... жизнь — история; жизнь без истории — это жизнь без жизни» (*Idem. Sämtliche Werke. Lpz., 1847. Bd. 3. S. 47–48*).

Восприятие природного сообщества в качестве исходного пункта рефлексии о Ж. было характерно для представителей франц. позитивиз-

ма. Развивая научные идеи Ф. К. Биша и А. Бленвиля, О. Конт (1798–1857) определял Ж. как корреляцию 2 несводимых друг к другу элементов — организма и связанной с ним среды (*milieu*): «Гармония между живым существом и соответствующей средой представляет собой фундаментальное условие жизни». Согласно Конту, все живые существа — от простых растений до людей — живут в тесной связи с окружающей их природой и могут существовать «лишь благодаря сложной организации внешних благоприятных условий». Законы взаимодействия организма и среды обеспечивают стабильное протекание всех жизненных процессов (*Comte A. Cours de philosophie positive. P., 1860. T. 3. P. 201–203*). Такое понимание Ж. позволило Конту считать жизненные структуры природы и общества аналогичными, рассматриваемыми соответственно биологическими и социальными науками. Идеи Конта были развиты Г. Спенсером (1820–1903), согласно к-рому Ж. есть «постоянное приспособление внутренних отношений», т. е. внутреннего устройства организма, «к внешним отношениям», т. е. к условиям внешнего мира (*Spencer H. First Principles. L., 1910. Vol. 1. P. 61*). Это приспособление характерно в т. ч. и для социальной Ж. человека.

Тенденция интерпретировать понятие «Ж.» исходя из повседневной жизнедеятельности человека нашла продолжение в философско-идеологических построениях марксизма. В работе «Немецкая идеология» К. Маркс (1818–1883) и Ф. Энгельс (1820–1895) указывали, что «производство идей, представлений и данных сознания» укоренено «в материальной деятельности и материальной коммуникации (*Verkehr*) людей». Поэтому «речью реальной жизни» является материальная общественная деятельность человека, в то время как все интеллектуально-идеологическое содержание есть лишь «отблески и отзвуки этого жизненного процесса» (*Marx K., Engels F. Die deutsche Ideologie // Marx-Engels Jahrbuch. B., 2003. S. 115–116*). Подобные представления о Ж. привели к формулированию известного тезиса марксизма и диалектического материализма: «Не сознание определяет жизнь, но жизнь определяет сознание» (*Ibid. S. 116*). Лишь там, где прекращается абстрактная





философская спекуляция и происходит обращение к непосредственной Ж. природы и общества, т. е. «при реальной жизни», возникает благодаря этому «реальная, позитивная наука, отображение практической деятельности людей» (Ibidem).

«Философия жизни». В отличие от позитивизма, гегелианства, неокантианства и др. философских направлений рубежа XIX и XX вв. «философия жизни» (Lebensphilosophie) не представляла собой организованной «школы», а относимые к ней мыслители нередко вовсе не поддерживали никаких отношений друг с другом. В связи с этим отнесение того или иного философа к «философии жизни» является во многом произволом исследователей, однако вместе с тем основывается на определенных тенденциях развития философской мысли, определяющей среди к-рых можно считать общую для представителей «философии жизни» интенцию рассматривать Ж. не как «органический» феномен, но как всеохватывающий процесс, соединяющий в себе природные, антропологические, исторические и общественные факторы и не сводимый ни к каким иным мыслительным конструкциям. Традиц. является восходящее к работе М. Шелера (1874–1928) «Попытки построения философии жизни» (Versuche eines Philosophie des Lebens, 1913) отнесение к числу основоположников «философии жизни» Ф. Ницше (1844–1900), В. Дильтея (1833–1911) и А. Бергсона (1859–1941). Вместе с тем мн. ключевые идеи «философии жизни» были сформулированы намного раньше. Так, определяющее влияние на развитие взглядов Дильтея оказали размышления Ф. Шлегеля, первоначальные построения Ницше были проникнуты духом пессимистической философии А. Шопенгауэра (1788–1860), большое значение для нем. и франц. «философии жизни» имели работы Ж. М. Гюйо (1854–1888).

В сочинениях Шопенгауэра сам термин «философия жизни» не употребляется, однако понятие «Ж.» несомненно имело для него фундаментальное значение. В философии Шопенгауэра, к-рую он намеренно противопоставлял «университетской философии», мир понимается как результат и поле взаимодействия двух начал: «представления» и «воли». Воля, к-рую Шопенгауэр соотносил

с кантовской «вещью в себе» и признавал «сущностью мира», есть «воля к жизни» (Wille zum Leben — Schopenhauer A. Sämtliche Werke. Lpz., 1938. Bd. 2. S. 215). Ж., по большей части понимаемая в смысле биологической Ж., характеризуется им как «зеркало» (Ibid. S. 324) или «проявление» (Ibid. Bd. 4. S. 84) воли. Важными для Шопенгауэра являются также понятия «жизненной силы» (Lebenskraft) и «жизненного напора» (Lebensdrang), с помощью к-рых он пытался интерпретировать Ж. как «неразумное стремление», к-рое не может быть объяснено при помощи чего-то иного, но само есть основание всякого объяснения, «зерно реальности» (Ibid. Bd. 2. S. 326). Применительно к человеку Ж. оценивается Шопенгауэром как слепая воля к продолжению рода, «постоянный обман» и «непрерывное страдание». Поэтому задачу человека Шопенгауэр видел в том, чтобы избавиться от этой «иллюзии» Ж. и путем «отрицания воли к жизни» достичь освобождения от «порочности мира» (Ibid. S. 447, 453–454).

Хотя у Ницше также не обнаруживается термина «философия жизни», в письме к Матильде Майер от 15 июля 1878 г. он говорил о себе как о буд. «философе жизни» (Nietzsche F. Sämtliche Briefe. Münch., 1986. Bd. 5. S. 338). В ранних сочинениях, отмеченных влиянием Шопенгауэра и Р. Вагнера, Ницше, по собственному признанию, пытался найти объяснение процессу и ценности Ж., исходя из миропонимания древнегреч. «теоретического человека», творчески соединявшего искусство и науку с непосредственным «переживанием» Ж. («Рождение трагедии из духа музыки», 1872). В работе «О пользе и вреде истории для жизни» (1874) эта тематика получила дальнейшее развитие, будучи интерпретирована в рамках антагонизма науки (истории) и Ж. История, согласно Ницше, не может быть чистой наукой, но должна быть поставлена на службу Ж., понимаемой как «неисторическая сила» (Idem. Werke: Kritische Gesamtausgabe / Hrsg. G. Kolln, M. Montinari. B., 1972. Abt. 3. Bd. 1. S. 253), для того чтобы живое не лишилось необходимой для него «атмосферы». Когда люди начинают ценить историю больше, чем Ж., «подчиненная таким образом жизнь стоит немного, поскольку она меньше является жизнью теперь... чем

тогда, когда она была подчинена не знанию, а инстинктам и властным призракам» (Ibid. S. 294–295).

В результате постепенной утраты надежды на возрождение древнегреч. понимания Ж. и возобновления дионисийской «полноты жизни» в искусстве (прежде всего в музыке Вагнера) Ницше теряет и «доверие к жизни»; как он писал в «Веселой науке» (1882), «сама жизнь стала проблемой» (Ibid. 1973. Abt. 5. Bd. 2. S. 18). В попытках разрешить эту проблему и найти адекватное отражение полноты Ж. в мышлении Ницше отказывался признать справедливыми различные теории органической Ж., прежде всего построения Г. Спенсера и др. сторонников дарвинизма. Эмпирические и биологические проявления Ж. для Ницше являются лишь вторичными характеристиками самой Ж. как спонтанной, наступательной, образующей и распространяющейся силы (Kraft). Так понимаемая Ж. есть, согласно Ницше, «присвоение, нарушение, преодоление чуждого и слабого, подавление». По мнению Ницше, открывшееся в его мышлении новое содержание Ж. как силы требует переопределить это понятие, предложить собственную «формулу» Ж., в качестве к-рой у Ницше выступает тезис: «Жизнь есть воля к власти» (Ibid. 1974. Abt. 8. Bd. 1. S. 159). Выделив волю к власти в качестве одного из главных понятий своей философии, Ницше отверг представление Шопенгауэра о «воле к жизни» как определяющей силе мирового движения: «Лишь там, где есть жизнь, есть также и воля, но не воля к жизни... а воля к власти» (Ibid. 1968. Abt. 6. Bd. 1. S. 145). Критикуя Шопенгауэра, он утверждал: «То, что он называет волей, есть не более чем пустое слово. У него речь все еще идет о воле к жизни, тогда как жизнь есть просто частный случай воли к власти» (Ibid. 1972. Abt. 8. Bd. 3. S. 93). В качестве воли к власти Ж. имеет ряд особых характеристик: она есть «рост» (Wachstum), «обладание и желание еще большего обладания» (Haben und Mehr-haben-wollen — Ibid. 1974. Abt. 7. Bd. 3. S. 312), борьба (Kampf), «воля к накоплению силы» (Ibid. 1972. Abt. 8. Bd. 3. S. 53). Понятия «Ж.» и «воля» заместили у Ницше первичные для классической нем. философии понятия «разум» и бытие». Разум (сознание), согласно Ницше, «есть лишь средство и инструмент



на службе высшей жизни» (Ibid. 1974. Abt. 8. Bd. 1. S. 305) и потому должен быть подчинен жизненному стремлению и напору. Место мышления о бытии должно занять мышление о Ж., поскольку, по словам Ницше, «мы не имеем никакого другого представления о бытии, кроме как — жизнь» (Ibid. S. 151). В противопоставлении бытию Ницше полагает Ж. непрерывным «становлением» (Werden), и реальность этого становления расценивается как единственная существующая реальность (Ibid. 1970. Abt. 8. Bd. 2. S. 290). С понятием «становление» связано учение Ницше о том, что определяющим для Ж. организма является не стремление к самосохранению, но стремление к самопреодолению: все живое действует «не для того, чтобы сохранить себя, но чтобы стать чем-то большим» (Ibid. 1972. Abt. 8. Bd. 3. S. 93).

Рассматривая вопрос о значении и ценности Ж., Ницше радикально отвергал любые, в т. ч. свойственные христ. мировоззрению, попытки трансцендировать ценность Ж., увидеть ее цель в единении с Богом как источником Ж. В отличие от Гюйо, считавшего, что в основе Ж. лежит моральное сознание, Ницше рассматривал Ж. в целом в качестве явления, находящегося по ту сторону представлений о добре и зле. Отвергая связанные с христианством моральные основы Ж., Ницше утверждал, что «все основные инстинкты жизни неморальны (unmoralisch)» и направлены лишь на то, чтобы «распространить власть» (Ibid. 1986. Abt. 7. Bd. 4. Thl. 2. S. 384). Поэтому достигнутый «уровень власти» есть единственное в Ж., «что имеет ценность» (was Werth hat — Ibid. 1974. Abt. 8. Bd. 1. S. 219). Всякая мораль, согласно Ницше, есть лишь средство подавления Ж., она «отрицает жизнь», поэтому «мораль необходимо уничтожить, чтобы освободить жизнь» (Ibid. S. 282). Взамен традиц. представления о моральной Ж. Ницше предлагал видеть ценность Ж. в «вечной радости творчества» (Ibid. 1972. Abt. 8. Bd. 3. S. 440). При этом «утверждение» (Jasagen) Ж. должно распространяться не только на ее удовольствия, но и на ее «наиболее неприятные и жестокие проблемы» (Ibidem), на горе и страдание. Все это, равно как заблуждение и несправедливость, есть проявление стремления Ж. преодолеть саму себя, при-

знак ее неисчерпаемости: «В прине- сении в жертву своих высших видов жизнь наслаждается своей собственной неисчерпаемостью» (Ibidem). Отвергая христ. представления о вечной загробной Ж., Ницше постулировал самоценность земной Ж. человека: «Нынешняя жизнь — это твоя вечная жизнь» (Ibid. 1973. Abt. 5. Bd. 2. S. 411). Вечная Ж. также интерпретировалась Ницше в рамках его учения о «вечном возвращении»: «Вечное возвращение жизни» (Ibid. 1972. Abt. 8. Bd. 3. S. 440) он рассматривал как чистый процесс самоутверждающей воли, к-рая возвышается над всеми ее отдельными проявлениями.

Исходным пунктом построения «философии жизни» у Дильтея было размежевание с традиц. метафизикой, в к-рой «захватывающая реальность (Wirklichkeit) жизни видна лишь контурно» (Dilthey W. Gesammelte Schriften, Göttingen, 1990. Bd. 1. S. 101). Как и Ницше, Дильтей считал, что мышление о бытии должно быть замещено мышлением о Ж., к-рое могло бы «постичь саму жизнь в ее многообразии и глубине» (Ibid. Bd. 5. S. 4). Задача понимания и описания жизненного процесса рассматривалась Дильтеем как первоочередная задача человека, его назначение: «Мы стремимся к тому, чтобы показать жизнь такой, какая она есть. Описать жизнь — вот в чем наша цель» (Ibid. S. LIV). Полемицируя с Э. Геккелем, Дильтей утверждал, что духовная Ж. не может быть редуцирована к природной Ж., хотя природные факторы и образуют «внутренние условия духовной жизни» (Ibid. Bd. 1. S. 17). Поэтому науки о природе (Naturwissenschaften) являются необходимой частью исследования того «психофизического жизненного единства», в качестве к-рого представлено человеческое существование (Dasein) и человеческая Ж. (Ibid. S. 15). Система этого жизненного единства — реальность, которая также образует предмет «исторически-общественных» наук, обозначаемых Дильтеем как «науки о духе» (Geisteswissenschaften). Эти науки делают предметом изучения Ж. как «взаимосвязь возникающих под воздействием внешнего мира взаимодействий людей» (Ibid. 1992. Bd. 7. S. 228) или как «действенную взаимосвязь, наличествующую между собственной личностью (das Selbst) и ее средой (Milieu — Ibid. 1994. Bd. 6. S. 143, 304). Понимаемая т. о. Ж. яв-

ляется «основным предметом» и «исходным пунктом» философского мышления. При этом она может рассматриваться только изнутри ее самой, поскольку нет никакой внешней трансцендентной точки, из к-рой на нее можно было бы посмотреть; напротив, Ж. есть «первоначало познания» (Prius des Erkennens) и его предпосылка. Она, по словам Дильтея, «есть известное изнутри и то, за пределами чего невозможно ничего обнаружить» (Ibid. Bd. 7. S. 261, 334). Однако «философия жизни» Дильтея не является субъективистской: он полагал, что именно исходя из понимания Ж. можно достичь наиболее полного знания о мире: «До сих пор пытались постичь жизнь исходя из мира. Но существует лишь один путь — от постижения жизни к миру» (Ibid. S. 291).

В науках о духе должен господствовать не «понятийный метод», а «постижение (Innewerden) психического состояния в его целостности и обретение его в позднейшем переживании (Nacherleben)». При таком подходе, по словам Дильтея, «жизнь постигает жизнь» (Ibid. S. 136). Правильным когнитивным подходом к Ж. Дильтей считал не столько познание, сколько «понимание» (Verstehen) Ж. (см.: Ibid. S. 196) в ее «обликах» (Gestaltungen) и выстраивание сопряженных с ними «значений» (Bedeutungen; Ibid. S. 233). Согласно Дильтею, такое познание может открывать мн. аспекты Ж., однако при этом сама Ж. в ее полноте остается непроницаемой для разума, поскольку она есть «одновременно нечто соразмерное мысли и недоступное исследованию», непостижимое, «поток», движение (Ibid. Bd. 5. S. LIV). Ж. «полна противоречий», она соединяет в себе «жизненность и закон, разум и произвол», всегда открывает «новые стороны», поэтому «будучи ясна в частностях, в целом остается совершенно загадочной» (Ibid. 1931. Bd. 8. S. 140). В отличие от Ницше, в поздний период предпочитавшего говорить о Ж. применительно к «неисторической» (geschichtslos) природе, Дильтей считал, что Ж. может быть только исторической, так что понятия «история» и «жизнь» часто выступают у него как взаимозаменяемые: «Жизнь есть полнота, многообразие, но притом и взаимодействие того единообразного, которое переживают индивиды. По своему содержанию она одно-

с историей. В каждой точке истории есть жизнь» (Ibid. Bd. 7. S. 256). Т. о., по утверждению Дильтея, индивид есть точка пересечения культурных систем, в которых он живет (Ibid. S. 251): воспитания, науки, политики, религии, искусства и т. д., к-рые представляют собой различные аспекты общественной Ж.

Основанием для отнесения Бергсона к числу представителей «философии жизни» является гл. обр. его соч. «Творческая эволюция» (*L'évolution créatrice*, 1907), в к-ром он пытался доказать, что механистический и редуционистский подход к эволюции не в состоянии дать ей объяснение как жизненному процессу. Для обозначения тех аспектов Ж. и эволюционного движения, к-рые несводимы к механическим взаимодействиям, Бергсон ввел специальное понятие «жизненный порыв» (*élan vital*). По мысли Бергсона, традиц. дарвинистский подход к эволюции не может объяснить, почему в эволюционном процессе Ж. стремится к все большей сложности. Сложность живого организма Бергсон считал несводимой к сумме его составляющих. Законы физики и химии он находил движущимися по касательной к Ж., представляемой как бесконечная кривая, и находил их бессильными «предложить ключ к жизни» (*Bergson H. L'évolution créatrice // Oeuvres. P., 1959. P. 521, 527*). Обреченными на неудачу Бергсон считал и подступы к Ж. со стороны спекулятивного мышления, стремящегося сделать Ж. целиком прозрачной. Это обусловлено тем, что, согласно Бергсону, Ж. есть «постоянное творчество непредсказуемого вида» (*une création continue d'imprévisible forme — Ibid. P. 519*), она произвольно развивается и длится (Ibid. P. 537–538). Интеллект не способен сформировать никакое полное представление о Ж., поскольку он всегда рассматривает живое статично, как мертвую и безжизненную материю. Поэтому единственное возможное познание Ж. — это интуитивное познание ее с помощью инстинкта, к-рый «организован в соответствии с формой самой жизни» и органично с ней связан. В самосознании инстинкт оказывается способен интуитивно проникнуть «вовнутрь самой жизни», подобно тому как художник видит интуитивно в целом произведение и одновременно постигает его смысл. Задача

познания Ж. аналогична задаче художника, к-рый уничтожает границы между собой и своим произведением и создает область взаимопроникновения творца и творимого. Исходя из этой аналогии, Бергсон определял Ж. как «совместное взаимопроникновение (*compénétration*), безгранично продолжающееся творчество» (Ibid. P. 661). Т. о., по мысли Бергсона, Ж. раскрывается как чистая длительность в интуитивной интроспекции, «совпадении нашего Я с самим собой» (Ibid. P. 664–665). При этом Бергсон различал Ж. в целом и Ж. в ее конкретных формах и воплощениях: Ж. в целом есть безусловная подвижность, но ее единичные выражения воспринимают эту подвижность лишь вынужденно, и потому всегда «отстают», не исчерпывают полноты Ж.

Идея Ж. как безграничного процесса, не поддающегося логическому и понятийному анализу, занимала важное место в философских размышлениях Г. Зиммеля (1858–1918). Согласно Зиммелю, «интеллект разрывает содержание жизни и вещей, чтобы превратить их в инструменты, в системы, в понятия» (*Simmel G. Zur Philosophie der Kunst. Potsdam, 1922. S. 137*). Сама по себе Ж. следует не рациональной, но особой «витальной логике» (*Idem. Fragmente und Aufsätze. Münch., 1923. S. 158*), в к-рой противоречия оказываются совместимыми: «...единный акт жизни включает бытие ограниченным (*Begrenztheit*) и преодоление границ» (*Idem. Lebensanschauung: Vier metaphysische Kapitel. Münch., 1918. S. 4*). Исходя из этого жизненный процесс интерпретировался Зиммелем как нечто, «постоянно преодолевающее границы, стремящееся по ту сторону и в этом преодолении обретающее свою сущность» (Ibid. S. 27). Подобно Бергсону, Зиммель находил необходимым отличать саму Ж. от ее форм, диалектически взаимосвязанных с ней: «Будучи жизнью, она требует формы (жизнь есть более-чем-жизнь (*Mehrals-Leben*)), но будучи жизнью, она также требует чего-то больше, чем форма (жизнь есть большая жизнь (*Mehr-Leben*)). Таким противоречием наделена жизнь — она может находить приют (*unterkommen*) лишь в формах, и в то же время не может найти приют в формах» (Ibid. S. 22). Тот факт, что Ж. в качестве оформленной должна всегда выходить за пределы своей формы, Зиммель на-

зывал «трансцендентностью жизни». Такой же род противоречивой двойственности и трансцендентности обнаруживается, согласно Зиммелю, в человеческом сознании, которое есть «символ или реальное самовыражение жизни» (*Idem. Fragmente und Aufsätze. 1923. S. 6*). Преодолевающая собственные пределы Ж., осознав саму себя, принимает затем объективированный облик в науке, искусстве, морали, религии и т. д., т. е. в культуре. Содержание культуры представляет собой «возвышение (*Überfluß*) над простым жизненным процессом» (*Idem. Brücke und Tür. Stuttg., 1957. S. 83*). Реалии Ж. культуры Зиммель пытался объяснить при помощи различения жизненного процесса и «формы» Ж. В искусстве, морали, религии, по мнению Зиммеля, происходит соединение закона индивидуальной Ж. со стихийной силой жизненного процесса, поэтому Ж. в конечном счете всегда остается «борьбой в абсолютном смысле... которая содержит в себе относительное противостояние борьбы и мира (*Frieden*)» (*Idem. Der Konflikt der modernen Kultur. Münch., 1918. S. 47–48*).

Сформировавшееся в рамках «философии жизни» представление о Ж. и ее характерных чертах и свойствах (в особенности в части взглядов Ницше и Бергсона) получило широкий резонанс и на рубеже XIX и XX вв. стало ярким признаком и центральной темой эпохи. В «популярной» версии «философия жизни» нередко сводилась к наивному иррационализму, стремившемуся противопоставить непосредственное переживание точному расчету технического и индустриального прогресса. Особенно широко и многообразно идея Ж. как «изначального потока», «подлинного бытия» была представлена в художественной лит-ре этого периода, в частности в произведениях М. Метерлинка, С. Георге, Г. фон Гофманстала, Р. М. Рильке, М. Пруста. Серьезное влияние «философия жизни» оказала на зарождающийся психоанализ, на З. Фрейда, а также на мн. политические и идейные движения начала XX в.

Многие идеи «философии жизни» (гл. обр. построения Дильтея и П. Йорка фон Варгенбурга) сыграли важную роль в формировании подхода к понятию «Ж.» создателя феноменологии Э. Гуссерля (1859–1938), в поздних сочинениях особое вни-



мание уделявшего концепции «жизненного мира» (*Lebenswelt*) — близкого человеку, но остающегося скрытым для интеллектуального познания «заднего плана» Ж., к-рый обеспечивает проявление объектов познания. Согласно Гуссерлю, упоение научным прогрессом и связанное с ним забвение непосредственной данности Ж. опасно для человека как разумного и мыслящего существа. Необходимо во мн. областях «вернуться к наивности жизни», поскольку в конечном счете все научные теории фундированы в «направляющей все жизни» (см.: *Husserl E. Husserliana: Gesammelte Werke. Hague, 1976. Bd. 6: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. S. 60, 131, 145, 152*).

Феноменологические мотивы в размышлениях о Ж. соединяются с идеями «философии жизни» у Шелера, для к-рого Ж. является самостоятельным, основанным на «прафеноменах» (*Urphänomenen*) началом (*Agens*), к-рое не сводимо ни к явлениям сознания (чувства, восприятия), ни к телесным механизмам, ни к их взаимодействию» (*Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб., 1999. С. 101*). Ж. рассматривалась Шелером в тесной связи с главным для него вопросом о ценностях: у Ж. есть собственные ценности, поскольку она есть «внутренне структурированная целостность функций и форм, которые лишь представляют и являют себя в неорганической материи и ее механизмах» (Там же). Эти «ценности жизни» не сводимы ни к ценностям пользы, ни к ценностям чувственных удовольствий, ни к техническим ценностям. Шелер жестко критиковал релятивизацию ценностей Ж., подчинение их принципам «полезности» или «мнения большинства». Сама цивилизация и само «большинство», согласно Шелеру, могут получить оправдание своего существования лишь благодаря тому, что они служат «большей жизни». Разрабатывая проблему соотношения естественного и разумного в Ж. в поздний период творчества, Шелер видел основную задачу человека в «одухотворении» (*Vergeisterung*) Ж.: Ж. помещает дух в деятельность, а дух «идеирует» (*idiert*) Ж. (*Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt, 1930. S. 96*). Как природное живое существо (*Vitalwesen*) человек есть «тупик», однако он может возвы-

ситься над природной Ж., поскольку он — такое существо, «в котором психическое отозвано от службы жизни и освобождено для службы духу» (*Idem. Philosophische Weltanschauung. Bonn, 1929. S. 102*). В силу этого, как полагал Шелер, человеческая Ж. есть лишь часть космического процесса становления «самого Божества» (*Ibid. S. 103*).

Дальнейшее развитие и осмысление идеи «философии жизни» обрели в творчестве Л. Клагеса, Т. Лессинга, Г. Кайзерлинга, Р. Панвица, Х. Ортеги-и-Гассета, М. де Унамуну и др. Близким к «философии жизни» было получившее широкий общественный резонанс учение философа и музыканта А. Швейцера о «благоговении перед жизнью» (*Ehrfurcht vor dem Leben*) как необходимым и фундаментальным принципе нравственности (см.: *Schweitzer A. Die Ehrfurcht vor dem Leben: Grundtexte aus fünf Jahrzehnten. Münch., 1991*). Мн. авторы соединяли отдельные подходы «философии жизни» с идеями экзистенциализма и феноменологии (Г. Миш, О. Больнов, А. Камю, Х. Г. Гадамер и др.). В неокантианстве и «философии ценности» предпринимались попытки интерпретации Ж. как устанавливаемой и объективируемой субъектом системы ценностей и приоритетов (Г. Риккерт). Широкое распространение начиная с 30-х гг. XX в. получают попытки разрешения вопроса о Ж. в рамках философской антропологии (Х. Плеснер) или философии естественных наук (Л. фон Берталанфи, Э. Шрёдингер), в частности биологии, понимаемой как учение об общих принципах Ж. и фундаментальных характеристиках живого. Характерным для биологического подхода к Ж. становится понятие «открытая система»: «Живой организм есть уровень (Stufenbau) открытой системы, который обладает своими составными частями исходя из своей системной обусловленности» (*Bertalanffy L., von. Das Biologische Weltbild. Bern, 1949. Bd. 1. S. 124*), поэтому Ж. есть «не свойство некоего гомогенного вещества, но результат системы» (*Jordan H. J. Allgemeine vergleichende Physiologie der Tiere. B., 1929. S. 333*). Различные аспекты эволюции Ж. подробно и разносторонне рассматривались в работах П. Тейяра де Шардена (см.: *Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987*).

После второй мировой войны восприятие проблематики Ж. в европ. философии во многом меняется — глобальные теоретические построения и универсальные схемы сменяются попытками понять Ж. в конкретных проявлениях, осмыслить ее во всей противоречивости и жесткости повседневного развития, обосновать ценность Ж. перед лицом ее фактического обесценивания. Усиливается внимание к этическому содержанию Ж. (Х. Арндт, К. Ясперс, Т. Адорно), к ее социальным, политическим (Н. Луман, Ю. Хабермас) и религ. аспектам. Стремительный прогресс в последние десятилетия XX в. научных исследований, нацеленных на изучение живых организмов, и прежде всего человека, с небывалой остротой поставил перед философами задачу осмысления воздействия человека на весь комплекс планетарной Ж. Ставшее неизбежным вмешательство высоких технологий в человеческую Ж. сделало постоянной темой философской рефлексии совокупность проблем *биоэтики*, и прежде всего проблеме начала и конца человеческой Ж., тесно связанную с вопросом о ее бытийной природе. В определенной мере в совр. мышлении о Ж. фиксируется движение, обратное переходу от религиозного к естественно-научному истолкованию Ж. в Новое время, — несмотря на небывалый научный прогресс, Ж. сохраняет свою таинственность для научно ориентированного сознания, и для разрешения ее загадок оно вынуждено обращаться к традиц. религ. представлениям о ней.

Лит.: *Keller A. Eine Philosophie des Lebens: Henri Bergson. Jena, 1914; Pfeil H. Jean-Marie Guyau und die Philosophie des Lebens. Augsburg, 1928; Feifel R. Die Lebensphilosophie Friedrich Schlegels und ihr verborgener Sinn. Bonn, 1938; Trotignon P. L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique. P., 1968; Dierse U., Rothe K. Leben: [Vom] 18. Jh. bis Gegenwart // *HWPPh. 1980. Bd. 5. S. 80–97; Albert K. Lebensphilosophie // TRE. 1990. Bd. 20. S. 580–594; Held K. Lebenswelt // Ibid. S. 594–600; Graham J. T. A Pragmatist Philosophy of Life in Ortega y Gasset. Columbia, 1994; Life: In the Glory of its Radiating Manifestations / Ed. A.-T. Tymieniecka. Dordrecht, 1996. (Analecta Husserliana; 48); Life: The Human Quest for an Ideal / Ed. A.-T. Tymieniecka. Dordrecht, 1996. (Analecta Husserliana; 49); Life: Phenomenology of Life as the Starting Point of Philosophy / Ed. A.-T. Tymieniecka. Dordrecht, 1997. (Analecta Husserliana; 50); *Kleffmann T. Nietzsches Begriff des Lebens und die evangelische Theologie: Eine Interpr. Nietzsches und Untersuchungen zu seiner Rezeption bei Schweitzer, Tillich und Barth. Tüb., 2003; Werle J. M.***



Nietzsches Projekt «Philosoph des Lebens». Würzburg, 2003; Möckel C. Das Urphänomen des Lebens: Ernst Cassirers Lebensbegriff. Hamburg, 2005; Schmidt I. Vom Leben zum Sein: Der frühe Martin Heidegger und die Lebensphilosophie. Würzburg, 2005; Leben als Phänomen: Die Freiburger Phänomenologie im Ost-West-Dialog / Ed. H. R. Sepp, I. Yamaguchi. Würzburg, 2006; Reginster B. The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism. Camb., 2006.

Д. В. Смирнов

Понятие «Ж.» в русской философской и богословской литературе. И. И. Срезневский в «Материалах для словаря древнерусского языка по письменным памятникам» отмечал, что уже в относящихся к XI в. источниках слово «Ж.» употреблялось в значении, близком к его смыслу в совр. русском языке, а также означало «образ жизни», «существо» (существование обособленное, личное), «политеию» (respublica), «оживление», «имущество» (Срезневский. Словарь. 1983. Т. 1. Ч. 2. С. 872–873). При этом термин «Ж.» понимался преимущественно в христ. смысле, о чем свидетельствуют как произведения древнерусской лит-ры, тесно связанные с переводами и усвоением церковных книг, Евангелия, богослужебной и житийной лит-ры, так и нашедшие свое отражение в летописях и др. лит. источниках описания рус. Ж. и представления о ней того времени. В недавно изданном «Словаре древнерусского языка (XI–XIV вв.)» слово «Ж.» применительно к указанному периоду толкуется в 3 основных значениях: 1) «жизнь, существование» (с выделением Ж. вечной и Ж. временной), 2) «образ жизни», 3) «имущество, нажитое» (Там же. Т. 3. С. 260–261).

В церковной литературе допетровской Руси теме Ж. посвящены сочинения выдающихся представителей рус. монашества XV–XVI вв. — прп. Максима Грека, прп. Иосифа Волоцкого и прп. Нила Сорского. Прп. Максим Грек, размышляя о сути христианской Ж., различиях, существующих между мирской Ж. и иноческой Ж., к-рая по своему смыслу есть подвиг, отмечал, что Господь требует от всех людей исполнения божественных заповедей, и требования, предъявляемые к инокам (жить, помня о вечной Ж., Царствии Божиим, творить добро и отрешаться от всякого зла), в равной степени относятся к мирянам и могут быть ими исполнены в полной мере. «Поэтому кто с прилежанием, несомненной верой и теплейшим желанием исполняет заповеди Христа Спасителя

с намерением угодить Богу, а не людям, тот у Него и Им признан будет и наречется иноком, хотя бы окончил настоящую жизнь и в мирском звании» (Максим Грек, прп. Духовно-нравственные слова. Серг. П., 2006. С. 216). В написанных прп. Иосифом Волоцким и прп. Нилом Сорским трудах о сложностях, соблазнах и особенностях аскетической Ж., борьбе с греховными помыслами и молитве много общего, однако существенные отличия в воззрениях относительно формы монашеской Ж. (отшельничество, скитничество и общежитие) и по вопросу о монастырском имуществе (спор между *иосифлянами* и нестяжателями) обусловили разность их представлений относительно путей, необходимых для достижения идеала иноческой Ж. Прп. Иосиф Волоцкий считал, что инок должен жить в общежительном монастыре, беспрекословно соблюдать его устав и молиться со страхом Божиим, прп. Нил Сорский был сторонником скитнической Ж., «безмолвия» и мистико-созерцательной молитвы (см.: Иосиф Волоцкий, прп. Просветитель. М., 1993; Нил Сорский, прп. Предание учеником своим о жителстве скитском // *Он же*. Предание и Устав. СПб., 1912. С. 1–10. (ПДП; 179); *Он же*. Наставление о душе и страстях. СПб., 2007).

Свт. Тихон Задонский, еп. Воронежский, в кн. «Об истинном христианстве» писал, что «христианское житие все не иное что есть, как всегдашнее до кончины жизни покаяние» (Тихон Задонский, свт. Творения. СПб., 1912. Т. 4. Кн. 2. С. 539). Оно невозможно вне Бога, без усвоения божественных свойств — благодати, любви, истины, милосердия, кротости, долготерпения, святости и др.; оно невозможно вне Церкви как Тела Христова. Вглядываясь в «зерцало» Свящ. Писания, полагал свт. Тихон, человек, ставший на путь истины, созерцает образ Божий, подражает Отцу небесному в Его божественных свойствах, с Божией помощью рождается духовно и творит Его волю.

В богословской и церковной литературе XIX в. рассматривался широкий круг вопросов, затрагивающих тему Ж. в ее многочисленных аспектах, имеющих отношение к догматическому, литургическому и нравственному богословию, экклезиологии, аскетике, агиографии и др. К традиц. проблематике церковной

лит-ры относятся учения о Ж. в Боге и без Бога, Ж. Божественной и человеческой, Ж. вечной и временной. Тема Ж. занимала центральное место в богословских трудах о воскресе-



Воскресение мертвых.
Фрагмент иконы «Символ веры».
Посл. четв. XVII в. (КГОХМ)

сении мертвых как победе Ж. над смертью. В тесной связи с общими христ. воззрениями на Ж. человека разрабатывались учения о душе и теле, свободе воли, добре и зле, смысле и цели Ж.

В рус. догматическом богословии этого периода сохраняется идущее от св. отцов и учителей Церкви общее разделение Ж. на Ж. Божественную, Ж. ангельскую и Ж. человеческую; устанавливается определенная форма последовательного рассмотрения учения о Боге, существующая до наст. времени, в рамках к-рой тема Ж. обсуждается при изложении правосл. учения о Боге, Св. Троице, творении мира и человека, грехопадении, домостроительстве спасения, посмертной участи человека. Христ. понимание Бога, согласно ветхозаветному и новозаветному Откровению, на к-рое опирается рус. богословие, всегда было связано с верой в Бога Живого, в животворящую Троицу, в Господа Иисуса Христа Спасителя. Др. вопрос, в каких терминах и понятиях это понимание Ж. было выражено в языке, используемом христ. богословием со времен античности, и в каких формах оно выразилось в рус. богословии, взаимодействовавшем богословскую и философскую терминологию, сначала по



преимуществу грекоязычную, а затем испытывавшем сильное влияние новоевроп. и терминологии, связанной с католичеством и протестантизмом.

Учение о Божественной, ангельской и человеческой Ж. в рус. догматическом богословии выражалось как посредством термина «Ж.», так и с использованием др. терминов, предполагавших «Ж.». Принятый в русских догматиках термин «бытие Бога», несмотря на то что отождествление терминов «Ж.» и «бытие» не было предметом специального рассмотрения, весьма часто означал то же самое, что и «жизнь Бога». В частности, об этом свидетельствуют приводимые в ряде догматик и богословских сочинений подробные доказательства бытия Божия, в к-рых «бытие» по своему смыслу и обоснованию близко к терминам «существование» и «Ж.». Непосредственное отношение к проблематике Ж. имело и рассматриваемое в догматиках «бытие сотворенных духов, или ангелов», разбираемое в соответствующих разделах, равно как и учение о бытии мира и человека в их отношении к Богу. Весьма близок был по своему смыслу к «бытию» и воспринятый из святоотеческого наследия термин «самобытность».

Термин «бытие» не единственный, с к-рым связано понимание Ж. в рус. догматическом богословии. Исторически сложившееся разделение догматического богословия на учения о Боге в Самом Себе и Боге в Его отношении к творению, к-рого придерживались практически все догматики (у митр. Макария (Булгакова) иначе: 1) о Боге в Самом Себе и общем отношении Его к миру и человеку и 2) о Боге Спасителе и особенном отношении Его к человеческому роду), изначально предполагало, что учения о Боге в Самом Себе, Предвечном Божественном Совете, Ж. Спасителя имеют прямое отношение к непостижимой по своей сущности внутрибожественной Ж. Несомненно, к учению о Ж. относились и обсуждаемые в догматиках аксиоматические положения христианства — «Я есмь Сущий» (Исх 3. 14) и «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин 14. 6).

Свт. Филарет (Дроздов), митр. Московский, в работе «Записки, руководствующая к основательному разумению Книги Бытия» (СПб., 1835³. С. 32) писал о внутрибожественной Ж. в связи с Предвечным Советом и творением первого человека «осо-



*Иисус Христос с Водой жизни.
Роспись кафедрального собора
в Брауншвейге. XIII в.*

бым образом», а именно Божиим «вдыханием» души в человека. По мнению свт. Филарета, образ творения души человека обозначает божественное достоинство человека и его центральное место в мире: «Душа от первого видимого действия, о ее присутствии свидетельствующего, называется дыханием и, по точному переводу еврейского выражения, дыханием жизни, ибо человек действительно совокупляет в себе жизнь растений, животных и ангелов, жизнь временную и вечную, жизнь по образу мира и по образу Божию» (Там же. С. 61) Это различие 2 типов Ж., по образу мира и по образу Божию, находит конкретное выражение в Ж. как первого человека, так и рода человеческого.

Прот. Феодор Голубинский рассматривал тему Ж. в «Лекциях» с метафизической, богословской и психологической т. зр.; в разработке «умозрительного богословия» исходил из понятия о самосущем Боге как о Существо бесконечном, безусловном, абсолютном, начале Ж. всего тварного (конечного) бытия и сознания человека. Критикуя рационалистическую концепцию познания, опирающуюся только на разум, прот. Ф. Голубинский противопоставлял ей познание, в основу которого, по его мнению, должно быть положено единство познающего и познаваемого, их такое взаимопроникновение, «чтобы силы познаваемого предмета усвоились духом познающего».

Тем самым он переносил на познание тварного бытия разработанный им в учении о богопознании принцип «живого познания», к-рый предполагал Ж. в Боге, познание Бога и Божественной Ж. всеми силами души — разумом, волей и чувствами (Голубинский Ф. А., *прот. Лекции философии*. Вып. 4: Умозрительное богословие. М., 1886. С. 83). В учении о Промысле Божием прот. Ф. Голубинский отмечал, что к вечной Ж. призваны разумно-свободные существа — люди, но не животные, к-рым дана только временная, земная Ж.; что «человек рождается или умирает в тот час, когда эти переходы всего удобнее могут вести его к высшему совершенству, или же избавить его от дальнейших зол» (Там же. С. 199); что Господь, осуществляя Свое попечение о народах и отдельных людях, поддерживает их физически и нравственно, не ограничивая свободы человека. О конечной цели Ж. человека в кн. «Премудрость и благодать Божия в судьбах мира и человека» он отмечал, что «блаженное соединение с Богом в вечности и есть цель, для которой создан человек» (Там же. С. 69), а «конечная цель всего сотворенного — Слава Божия» (Там же. С. 72).

Архим. (впосл. архиеп.) Антоний (Амфитеатров), рассматривая понятие о Боге, писал, что в НЗ Богу усвоится наименование Духа как бесконечной сущности и Ж. Божией, поэтому полное понятие Бога — «Он есть Дух, обладающий бесконечной сущностью и жизнью, Творец и Промыслитель вселенной» (Антоний (Амфитеатров), архим. Догматическое богословие Православной католической восточной Церкви. СПб., 1862⁸. С. 46); совершеннейшее бытие и жизнь (Там же. С. 62). В общем определении Ж. автор исходил из христ. учения о Боге как Творце и благодати Божией, к-рая выражается «в жизни, повсюду разлитой щедрой рукою, и в средствах для нее обильных и щедрых» (Там же. С. 86), а также в Промысле Божием о поддержании и сохранении Ж. (Там же. С. 89). Рассуждая о свойствах Божиих и разделяя их на принадлежащие «сущности», «жизни» и «совместные для сущности и жизни Бога», архим. Антоний относил к Ж. Бога совершеннейший ум (с к-рым связано всеведение) и совершеннейшую волю (всесвятую, всесвободную, всемогущую, премудрую, всеблагодать,



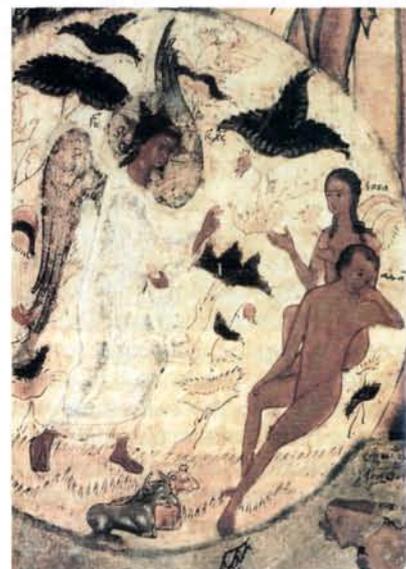
истинную), понимаемую как любовь. В учении о Пресв. Троице архим. Антоний включал Ж. в личные свойства Первой и Второй Ипостаси (Там же. С. 67–68); а в воззрениях на Ж. Господа Иисуса Христа считал необходимым различать «состояние уничижения» и «состояние Славы» (Там же. С. 156). В учении о человеке, отмечая, что человек был сотворен по образу и подобию Божию, архим. Антоний писал, что Ж. Бога есть неиссякаемый источник Ж. человека, что «без познания Бога нет сей жизни для души: ибо нет истины для ума, нет добра для воли, нет блаженства для сердца» (Там же. С. 42). Он полагал, что Ж. человека делится на 3 периода, каждый из к-рых связан с определенным состоянием, обусловленным отношениями Бога и человека. Первобытное состояние, начало к-рому было положено Богом, сотворившим человека «через дыхание жизни» (Там же. С. 108), характеризуется блаженной Ж. первых людей в раю; оно завершается послушанием людей, сорвавших плод с «древа жизни», — грехопадением, и изгнанием их из рая. Благодатное состояние связано с земной, полной испытаний Ж. человека и получает свое наименование от Боговоплощения и вочеловечивания Сына Божия, крестной смерти Господа Иисуса Христа, Его воскресения, схождения Св. Духа и возникновения Церкви; этот период охватывает время «от восстановления падшего человека до последней судьбы его» (Там же. С. 107). Состояние последней судьбы и царства славы связано со смертью, частным судом и посмертной участью человека и всего человеческого рода. Относительно положения умерших душ до всеобщего воскресения архим. Антоний считал, что для них покаяние невозможно, ибо «полная самостоятельность души обуславливается телом», земная Ж. «не имела бы никакой цели и цены по отношению к будущей» Ж.; наконец, так об этом свидетельствует Свящ. Писание (Там же. С. 246). В самой буд. Ж. человека архим. Антоний различал два состояния: блаженное — для живших праведной Ж. и мучительное — для нераскаявшихся грешников.

Митр. Макарий (Булгаков) в «Православно-догматическом богословии» исходил из фундаментальной предпосылки, что истина христианства — это истина Ж. В своем замысле точ-

но определить предмет догматического богословия и статус догмата митр. Макарий разделял истины христ. Откровения на «истины веры», постигаемые умом, т. е. догматы, к-рые «содержат учение о Боге и Его отношении к миру и человеку» (Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. 1883⁴. Т. 1. С. 11), и «истины деятельности», осуществляемые в Ж. волею человека, к-рые в свою очередь он подразделял на нравственные заповеди и истины обрядовые и канонические. Разделяя «истины веры» и «истины деятельности» по их принадлежности к разным областям христ. Ж. и правосл. богословия, митр. Макарий подчеркивал их внутреннее единство и неразрывность. Он писал: «Известно, что догматы веры и законы нравственности христианской находятся в самой тесной связи между собою, по самому существу христианской религии, — что они нераздельно сообщены Богом в Откровении, нераздельными остаются и в жизни истинного христианина» (Там же. С. 36).

В учении о Боге, определяя понятие существа (природы, субстанции) Бога через Дух, митр. Макарий считал принадлежащими Духу свойства самосознания и личности, разума, свободной воли, «постоянной жизни и непрестающей деятельности» (Там же. С. 97). Разделяя общее учение о Боге на учения о свойствах существа Бога, свойствах ума Бога и свойствах воли Божией, митр. Макарий относил Ж. к «самобытности» как к одному из выделяемых им особо свойств природы Бога. Отождествляя Ж. с «самобытностью» (или с самим бытием Бога), он подчеркивал, что Бог в самом Себе есть Ж. и источник Ж. (Там же. С. 108). Рассматривая догмат о Пресв. Троице как «таинство из таинств», как выражение истинной сути христианства, митр. Макарий отмечал, что, согласно Свящ. Писанию («Ибо как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе» — Ин. 5. 26), «самобытность» (Ж.) присуща Отцу и Сыну. Учение митр. Макария о человеке, охватывающее вопросы творения человека, его телесно-душевного состава, блаженной жизни в раю и др., опирается на общее положение о творении, согласно к-рому Бог сотворил мир и человека по своей бесконечной благодати и любви. Из общей цели

творения как славы Творца и особенно места человека в мире проистекает жизненная задача, стоящая перед человеком. Митр. Макарий писал: «Как образ Божий, как сын и наследник в дому Небесного Отца, человек поставлен быть как бы посредником между Творцом и тварию земною; в частности предназначен быть как бы ее пророком, чтобы словом и делом провозвещать в ней волю Божию; первосвященником, чтобы возносить от лица всех земнородных жертву хвалы и благодарения Богу



Сотворение Адама и Евы.
Фрагмент иконы «Обновление храма
Воскресения Христова в Иерусалиме».
Кон. XVI — нач. XVII в. (СИХМ)

и низводить на землю благословения небесные; главою и царем, чтобы, сосредоточивая в себе цели бытия всех видимых тварей, он мог соединять чрез себя все с Богом, и таким образом всю цепь земных творений содержать в стройном союзе и порядке» (Там же. С. 462).

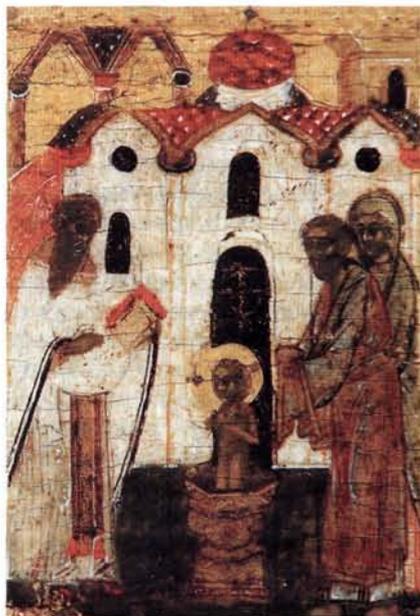
Митр. Макарий отмечал, что после грехопадения, к-рое стало источником смерти, исказило природу человека и внесло в мир отношения вражды, человек не в состоянии собственными силами осуществить цель своей Ж., ее осуществление становится возможным только благодаря Промыслу Божию, домостроительству спасения, Церкви, в которой совершается освящение человека (Там же. Т. 2. С. 187).

Архиеп. Филарет (Гумилевский) в кн. «Православное догматическое богословие» полагал оправданным отождествление терминов «бытие» и «Ж.», ссылаясь на положение блж.



Августина, что для Господа «нет разницы между бытием и жизнью», и что Он «есть совершенное Бытие и совершенная Жизнь» (*Aug. Confess. I 6*). Вместе с тем он подчеркивал, что для догматики необходимо при безусловном понимании единства Бога ясное разделение идеи сущности и идеи существа (бытия) Бога. Признавая сущность Бога непостижимой, архиеп. Филарет утверждал, что «идея о сущности Божией может в полном виде открываться из учения о свойствах существа Божия» (*Филарет (Гумилевский), еп. Православное догматическое богословие. Чернигов, 1865². Т. 1. С. 31*). В разработке учения о свойствах существа (бытия) Божия, или Ж. Божией, архиеп. Филарет стоял на религиозно-антропологической т. зр., исходил из принципа аналогии между бытием человеческого духа и Богом, понимаемым в качестве Духа. При этом он не всегда придерживался последовательного отождествления «бытия» и «Ж.», что вело к неясностям в использовании терминологии. Он писал: «Тогда, как наше познание о Боге образуется по понятию о человеческом духе, в духе нашем различаем мы только бытие духа и силы духа — разум, чувство, волю; сообразно с тем мы познаем или только бытие Божие, или силы бытия Божия. Отселе естественное разделение свойств Божиих, и оно же самое удобное, если различим в Боге качества бытия Божия и качества жизни Божией — или ума Божия, воли Божией и самоощущения Божия» (Там же. С. 61).

Произведенное т. о. разделение между качествами, присущими бытию Божию, и качествами, свойственными Ж. Божией, позволяло автору утверждать, что в первом случае речь должна идти о бытии самобытном, безвременном, вечном, неизменяемом, вне пространства и вне времени; во втором — к качествам Ж. Божией должны быть отнесены: по уму — всеведение и премудрость; по воле — всемогущество, свобода, святость, благодать и правда; по самоощущению — блаженство как единство и согласие воли с умом (Там же. С. 63). При этом «самобытность» как важнейшее качество бытия Божия обосновывалась архиеп. Филаретом из понимания бытия Бога как Ж. и источника Ж. (Там же. С. 63–64), что не вызывает возражений по смыслу, но ставит под вопрос правильность



Крещение свт. Николая Чудотворца.
Фрагмент иконы
«Свт. Николай Чудотворец, с житием».
Сер. XVI в. (АМИИ)

логического деления в предлагаемой классификации.

Аналогичная проблематика разрешается еп. Сильвестром (*Малеванским*) в «Опыте православного догматического богословия» иначе, путем разделения свойств существа Божия на общие свойства (бесконечность и духовность) и частные свойства, из к-рых независимость, неизменность, вечность, безграничность и вездесущие находятся в отношении к бесконечности, а др. свойства (разум, воля и чувства Божии) относятся к духовности (*Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия: В 5 т. СПб., 1892–1898³. Т. 2. С. 94*). Выступая, с одной стороны, против философских умозрений о Боге, представляющих Его отвлеченной и лишённой Ж. сущностью, а с другой стороны, против грубых форм антропоморфизма, к-рый не видит принципиальных отличий между Ж. человека и Ж. Бога, еп. Сильвестр считал необходимым показать неразрывную связь между Богом и человеком, запечатленную в т. ч. и в качестве врожденного понятия Бога в душе человека. Еп. Сильвестр писал: «Насколько мы чувствуем в себе свою собственную Ж., настолько не можем не чувствовать присутствия и близость Того, от Кого она истекает и к Кому она по закону своего сродства непрерывно устремляется» (Там же. Т. 1. С. 176). В учении об Ипо-

стасях Пресв. Троицы еп. Сильвестр использовал термин «Ж.» в отношении к Первой и Второй Ипостаси. Толкуя Ин 5. 26, он отмечал, что подобно тому как Отец обладает самобытным бытием и Ж., так и Сын имеет такое же бытие и такую же Ж., с той только разницей, что это самобытное бытие и Ж. даны ему Отцом, тогда как Самому Отцу никто не передавал их (Там же. Т. 2. С. 237–238). Относительно Св. Духа, Который по своим божественным достоинствам равен Отцу и Сыну, еп. Сильвестр писал как об Ипостаси, обладающей «личным бытием», что подразумевает Ж.; Св. Дух «от существа Отчего и от вечности заимствует Свое бытие образом исхождения» (Там же. С. 243).

Прп. Серафим Саровский в беседе с Н. А. Мотовиловым о христ. Ж. усматривал определяющее значение Св. Духа в Божественном акте сотворения человека; он считал, что Божью «вдыханию жизни» предшествовало создание тела, души и духа человеческого от персти земной (Беседа прп. Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым «О цели христианской жизни» // Записки Н. А. Мотовилова, служки Божией Матери и прп. Серафима. М., 2005. С. 226; ср.: С. 206); и только получив Св. Духа через «вдыхание жизни», человек становится венцом творения. Эта благодать Св. Духа, говорил прп. Серафим, была утрачена человеком в грехопадении, но была дарована человеку и миру Богочеловеком Иисусом Христом, и даруется в Крещении. «...В стяжании Духа Божиего и состоит истинная цель нашей жизни христианской, а молитва, милостыня, бдение и пост, и другие добродетели суть только средство к стяжанию Духа Божиего» (Там же. С. 202).

Свт. Игнатий (*Брянчанинов*) в «Слове о спасении и христианском совершенстве» утверждал, что, «рождаясь по плоти, мы составляем потомство нашего праотца по плоти, Адама, доставляющего нам бытие вместе с вечною смертью; посредством святого Крещения мы переходим в духовное потомство Богочеловека... Который, рождая нас духовно, уничтожает в нас начало смерти... и дарует нам вечную жизнь, спасение, блаженство в Боге» (*Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетические опыты // Соч. СПб., 1905³. Т. 2. С. 337*). Положения ап. Павла «живущие по плоти Богу угодить не могут» (Рим 8. 8)





и «живущие по плоти о плотском помышляют» (Рим 8. 5) свт. Игнатий комментировал следующим образом: «Проводящие плотскую жизнь непременно имеют плотский образ мыслей, не помнят и не заботятся о вечности, имеют ложное завещание для земной жизни, признавая ее бесконечною и действуя единственно для нее» (Аскетические опыты. С. 353–354).

Перемене Ж. с недоброй на добрую посвящены Слова свт. *Феофана Затворника*, составившие кн. «О покаянии, причащении Св. Христовых Тайн и исправлении жизни». Противопоставляя первобытное (райское) состояние Ж. человека, когда он был украшен всеми добродетелями, нынешнему, земному и греховному, свт. Феофан писал: «Одвоился человек. Собственно человек есть естество человеческое, как оно вышло из рук Творца; а это пришлое, нечистое и страстное не есть человек... призрак являет человека и не живет, а только являет призрак жизни» (*Феофан Затворник, свт. О покаянии, причащении Св. Христовых Тайн и исправлении жизни*. М., 1909⁶. С. 161). Полагая, что главной целью Ж. человека является «совершенное исправление жизни» (Там же. С. 77), свт. Феофан считал, что покаянию и исповеди христианина должны предшествовать «пересмотр жизни», «самопознание» как «познание своей греховности», испытание своей совести, пробуждение в сердце «чувства виновности» и решимости не грешить (Там же. С. 77–84). Вера в Бога, молитва, говение, исповедь, причащение св. Тайн составляют содержание Ж. истинных христиан, ожидающих милости от Бога, в отличие от сектантов, покушающихся на эти милости, пытающихся ими завладеть путем какого-то особого рода общения с Богом.

Все сочинения прот. прав. *Иоанна Кронштадтского* посвящены вопросам христ. Ж. Среди них центральное место занимает кн. «Моя жизнь во Христе», отправным пунктом которой являются положения о Боге: «Бог есть бытие и жизнь всего существующаго. ...Мы живем Богом, движемся Его силою, существуем Его волею, повелением и всемогуществом» ([*Иоанн Кронштадтский, св.*] *Моя жизнь во Христе: Ч. 2 // Полн. собр. соч. прот. И. И. Сергиева: В 6 т. СПб., 1894². Т. 5. С. 330*); о Церкви: «Церковь — надежная дорога к веч-

ному животу» (Там же. С. 169); о человеке: «...человек есть дыхание уст Божиих, образ Божий — Отца и Сына и Святаго Духа...» (Там же. С. 158), «Человек, образ Божий — живаго Бога живой образ» (Там же. С. 321); о вере: «Вера в Господа, как Сушаго, есть для души источник жизни» (Там же. С. 407); о цели Ж.: «Цель нашей жизни — соединение с Богом: в этой жизни — в вере, надежде и любви, а в будущей — в любви все-совершенной» (Там же. С. 270).

Архим. (впсл. патриарх) *Сергий (Страгородский)* в кн. «Православное учение о спасении», посвященной нравственно-субъективной стороне спасения, отмечал, что человеческая душа всегда стремится к истинной Ж., но это стремление получает возможность осуществления своих упований только во Христе, в домостроительстве спасения, конечной целью к-рого является Ж. вечная. Ссылаясь на труды св. отцов и учителей Церкви, отождествлявших познание Бога и вечную Ж., архим. Сергий в богопознании видел не отвлеченно-рассудочное знание о Боге, а Ж. в Боге, «переживание в себе присутствия Бога» (*Сергий (Страгородский) архим. Православное учение о спасении*. Каз., 1898². С. 95) и «зрение жизни Божией в самом себе» (Там же. С. 96). Полагая, что обратной стороной богопознания как Ж. в Церкви является «достижение возможно полного воспроизведения в себе образа Божия» (Там же), необходимым условием которого является благодатная помощь Божия (как объективное условие спасения человека), архим. Сергий выступал против ошибочных представлений о легкости этого пути; отмечал, что в преходящем мире «живет зло, вражда, себялюбие», «продолжает господствовать смерть, — жизнь мира является прямым отрицанием жизни вечной» (Там же. С. 117), между Богом и человеком стоит грех. Спасение, по утверждению архим. Сергия, «есть свободо-благодатный переход человека от зла к добру, от жизни по стихиям мира и от вражды против Бога к жизни самоотверженной и к общению с Богом» (Там же. С. 227).

Правосл. учению о спасении мира и человека посвящена 1-я гл. труда С. М. *Зарина* «Аскетизм» (Кн. 2), в к-рой автор утверждал, что учение о спасении выражает основное содержание ветхозаветного и новозаветного откровения, но сам термин

«спасение» как «недостаточно определенно и точно» передающий его смысл, по его мнению, нуждается в соотносительном понятии «вечная жизнь», благодаря к-рому содержание спасения раскрывается с «положительной стороны» (*Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению*. СПб., 1907. Кн. 2. С. 6). Опираясь на результаты историко-филологического анализа значения терминов σωτηρία (спасение), ζωή αἰώνιος (вечная Ж.) и βασιλεία τοῦ Θεοῦ (Царство Божие) в новозаветных и святоотеческих текстах, свидетельствующего об их тесной связи (Там же. С. 7), Зарин писал, что «понятием «вечная жизнь»... выражается самая сущность творчески-промыслительно-спасительных отношений Бога к человеку, для которого эта жизнь является единственно истинною подлинною целью и вместе исконным назначением» (Там же. С. 8). Эту цель и назначение Ж. человека Зарин видел в уподоблении Богу через причастие к Ж. Божественной, в обожении как «реально-метафизическом преобразовании человеческой тварной природы» (Там же. С. 16) и достижении святости святою Ж.

В. И. *Несмелов* в кн. «Наука о человеке» разрабатывал разновидность философско-богословской антропологии; отмечая связь, существующую между сознанием, познанием и «процессом развития человеческой жизни» (*Несмелов В. И. Наука о человеке: В 2 т. Каз., 1898–1906. Т. 1. С. 124–125*), он делал исходным пунктом исследования Ж. сознание человека, к-рое, по мысли автора, невыводимо из явлений психической Ж., предшествует им как первичное, целостное образование, неизменное на протяжении всей Ж. человека в единственности своего «я». Согласно Несмелову, поскольку сознание человека связано с познанием «я», оно является самосознанием, личностью (Там же. С. 180), обладающей свободой воли. Этой свободой воли, несмотря на возможность ее отрицательного использования или даже отказа от нее, Ж. человека принципиально отличается от Ж. других существ. Традиц. философская проблема соотношения «я» и «не-я» («я» и внешнего мира) решалась Несмеловым на основе разработанного им принципа неразрывности и взаимообусловленности сознания и мира, ставшего в XX в. главным в фе-



номенологии и экзистенциализме. Согласно трактовке Несмелова, «в основе сознания внешнего мира лежит факт принудительного разложения одной и той же сознаваемой действительности на субъективно непосредственно-сознаваемую и на объективную представляемую, в результате же этого разложения необходимо оказывается роковое противоречие в мышлении бытия, одно и то же содержание сознания одновременно является и реальностью непосредственно данной и отражением реальности представляемой» (Там же. С. 200).

Др. аспект этого же учения был связан с проблемой тела. Несмелов считал, что Ж. тела выступает по отношению к личности как «внешний мир», а вместе с тем переживается ею как собственная Ж., ибо разрушение физической Ж. означает смерть человека вообще, а не только его тела; Ж. личности требует заботы о поддержании физической Ж. и свидетельствует о зависимости личности от организма и даже о подчиненности условиям его существования. Эта концепция взаимосвязи личности и тела, близкая к аристотелевскому толкованию отношений между душой и телом, получает своеобразное истолкование в учении Несмелова о воскресении мертвых и посмертной Ж. Полагая, что невозможно говорить о Ж. человека вне тела, Несмелов писал: «Душа человека, разумеется, бессмертна, но она только душа человека, а не сам человек. Значит, хотя после смерти душа его и будет сохраняться вечно, самто он при этом все-таки не будет существовать, и потому какой же для него смысл в несомненном бессмертии его души? Действительная глубина жизненного смысла заключается не в бессмертии души человеческой, а только в воскресении человека от мертвых, когда человек явится к жизни не духовной половиной себя самого, а целым живым человеком» (Там же. Т. 2. С. 347–348). Вопреки подчеркиваемому представлению о единстве душевной и физической Ж. Несмелов, утверждал, что традиц. представления о том, что человек обязательно воскреснет в своем прежнем теле, не могут «считаться удовлетворительными для современной научной мысли» (Там же. С. 403), и в качестве аргумента ссылался на то, что «если в день воскресения действительно должны будут возвра-

таться к жизни все вообще умершие люди, между тем как одни и те же элементы материи могут оказаться одновременно принадлежащими целому множеству различных людей, то ясное дело, что воскресение умершего человека, несомненно, может совершиться не только чрез восстановление его прежнего тела, но и чрез образование его духом своего физического тела» (Там же. С. 403–404). По мнению Несмелова, «фактом воскресения Иисуса Христа определяется только необходимость воскресения умерших людей, но не определяется необходимое тождество воскресшего тела с умершим телом» (Там же. С. 405).

Попытка связать разработанную лишь в общих чертах религиозно-философскую антропологию с христианским Откровением была принята Несмеловым в его «метафизике жизни», которая включала следующие основные темы: восприятие христ. вероучения в древнем и совр. мире, происхождение зла, онтологические основания и христианское учение о спасении. К онтологическим основаниям спасения Несмелов относил осознание человеком самого себя как разумно-свободного существа, присущее человеку чувство истинной Ж., выражающееся в нравственном законе, к-рый изменяет «всю душевную жизнь человека» (Там же. С. 148); наконец, понимание того, что человеку дано быть «истинным образом безусловного бытия» (Там же. С. 167). Однако стремление человека к истинной Ж. и борьба с грехом не могут быть осуществлены силами одного человеческого рода; они получают обоснование и спасительную помощь в христианстве, в Ж. Господа Иисуса Христа, открывшего перед человеком путь к вечной Ж. (Там же. С. 368).

Н. Н. Глубоковский в ст. «Православие по его существу» рассматривал православие как «благодатно-христианскую жизнь», выступал против характерного для протестантизма и религ. философии сведения христианства к рациональному учению или теоретическому познанию, формулировал свое понимание следующим образом: «...Для православия христианство является не учением, а жизнью таинственного общения с Богом во Христе и для благодатного обновления от Духа Святого в целомкупном братстве верующих, когда все они единением веры с Сыном

Божиим усыновляются в Нем Отцу Небесному и затем естественно бывают по благодати братьями между собою» (Глубоковский Н. Н. Православие по его существу // Он же. Благовестие христианской славы в Апокалипсисе. СПб., 2002. С. 254).

Богословие рубежа веков и начала XX в. характеризуется кризисными явлениями в догматике и критическим отношением к традиц. методам ее обоснования и способам ее построения. Обширное по своему объему и числу затрагиваемых тем сочинение прот. Николая Малиновского «Православно-догматическое богословие» (Серг. П., 1910². 4 т.) было оценено свт. Иларионом (Троицким), Александром И. Введенским, Н. Н. Глубоковским как «компилятивное». В трактовке Ж., несмотря на огромное количество использованных источников, догматика прот. Н. Малиновского не отличается принципиально новым подходом и новыми идеями и воспроизводит (иногда даже дословно) положения митр. Макария и еп. Сильвестра. Введенский, автор сравнительного анализа догматик митр. Макария (Булгакова), еп. Сильвестра (Малеванского) и прот. Н. Малиновского, писал в работе «К вопросу о методологической реформе православной догматики» (БВ. 1904. Июнь. С. 179–208), что время старых догматик прошло, что новая догматика должна опираться на генетический метод, должна быть «философской догматикой», «опытно-жизненным прозрением в истину», а не собранием святоотеческих текстов (Там же. С. 191).

М. М. Тареев в своих религиозно-философских и богословских сочинениях, предвосхищая положения диалектической теологии, писал о необходимости освобождения живой евангельской истины от умозрительных пут догматического богословия, противопоставлял внутреннюю церковь, местом к-рой является душа человека, внешней, обрядовой Ж. Церкви. По его воззрениям, «Евангелие не учит раздельно вере и жизни, не имеет религиозно-гностической задачи, не дает нам теоретического познания потустороннего мира, оно отправляется из опыта божественного переживания, оно учит о божественной жизни, как она открывается в человеческом опыте, оно научает нас жить божественной жизнью, творить истину: ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν» (Тареев М. М. Основы

христианства. Серг. П., 1908². Т. 2: Евангелие. С. 9).

В кн. «Философия жизни» (Серг. П., 1916) содержится проект незавершенной системы Тареева, к-рая должна была включать: 1) «основы христианства» (религиозно-философское учение, изложенное в одноименном труде Тареева); 2) «оправдание жизни» (философско-психологическое обоснование этического мистицизма); 3) «церковное знание» (практическое учение о Церкви). Старому богословию, проникнутому духом «отжившего византизма», считал Тареев, следует противопоставить «новое» богословие, примеряющее Евангелие с культурным прогрессом и мирской Ж. (Основы христианства. Т. 4: Христ. свобода. С. 406). В программном по своему характеру вступлении к курсу лекций «Новое богословие», прочитанном в 1916 г., Тареев критиковал опирающееся на объективный метод традиц. (догматическое и нравственное) богословие как схоластическое и оторванное от Ж.; в сжатой форме излагал основные черты разрабатываемого им учения, в основу к-рого были положены: 1) понятие «духовного опыта»; 2) теория ценностей; 3) различия, существующие между объективно-догматическим и субъективно-нравственным методами, к-рые образуют в их приложении к единой духовной истине и христ. религии две независимые, равноправные и равноценные области — догматическое учение о христианстве (по объективному методу) и нравственное учение о христианстве (по субъективному методу) (Тареев М. М. Новое богословие // БВ. 1917. Т. 2. Июнь/Июль. С. 7); соответственно «объективное понятие о христианстве дает догматика, — субъективную, душевную, жизненную опытную оценку раскрывает нравственное учение» (Там же. С. 10).

В отличие от изжитого нравственного богословия, по словам Тареева, нравственное учение о христианстве имеет своим предметом все тот же предмет догматического богословия, но рассматривает его с нравственно-субъективной стороны, с т. зр. Ж. христианина, индивидуального духовного опыта. Признавая возможным, а в некоторых случаях даже необходимым обратимость между субъективным и объективным познанием, Тареев вместе с тем отмечал опасность рационализации духовно-опытного и мистического по-

знания Ж. Христ. учение о нравственности представлялось Тарееву «отправным пунктом» для «христианской философии» (Там же. С. 13), которая должна была объединить догматику как строгую историко-филологическую науку о догматах с творчески разрабатываемой философией Ж. Центральная тема «нового богословия» — отношение догматов к Ж. — обнаруживает основные недостатки учения Тареева, связанные с представлением о «духовном опыте» как сугубо индивидуальном, с недооценкой церковной Ж. и богослужения, с противопоставлением знания догматов добрым поступкам. Тареев, с одной стороны, утверждал, что догматы — «это верования, фиксированные и возведенные на ступень общеобязательности Церковью... а верования естественно возникают на почве духовного опыта» (Там же. С. 28), т. е. из самой Ж. людей, а с др. стороны, полагал, что «нравственное значение догматов не высоко», что «по разъяснению святых отцов и новейших авторитетных богословов, мотивы в жизни христианина не должны играть значительной роли, они полезны на первых ступенях духовного возрастания, усовершенствовавшийся христианин должен творить добро по бескорыстной любви к Богу» (Там же. С. 29). Далее Тареев, подчеркивая преимущество «христианской философии» перед догматикой, писал: «В то время как догматы создают мотивы доброй жизни, имеющие второстепенное значение, христианская философия заведует корнями самого догматического богословия, истоком верований» (Там же).

Рассматривая христианство с позиций философской антропологии, теории ценностей и др. философских и психологических учений и понимая «христианскую философию» в своей конечной цели как «философию жизни» вообще, Тареев полагал, что это расширение предметной области позволяет исследовать в их отношениях друг к другу саму Ж. и христианство, к-рое в этой новой перспективе составляет лишь «островок в неоглядном море живой жизни» (Там же. С. 30)

Одна из важнейших тем «философии жизни» Тареева была связана с вопросом о взаимоотношении послушания и творчества. Хотя Тареев не разделял положений представителей «нового религиозного сознания» об откровении Духа Св.

и Третьего Завета, более того, писал, что «во Христе уже осуществлено все христианство» (Там же. С. 31), тем не менее он полагал, «что христианство есть половина жизни, правда, половина абсолютная, но все же предполагающая другую, относительную половину, которую совмещает с христианством человек... Принцип догматический от человека требует только послушания, т. к. догматика статически формулирует открывшуюся Истину, открывшееся во Христе совершенство; по христианско-философскому принципу человек призывается к творческой работе» (Там же. С. 32).

В свободе человека, к-рая дана Богом для завершения христианства творческими деяниями, Тареев видел добровольное умаление Богом Самого Себя. Считая, что цель человеческой Ж. осуществлена в Ж. Господа Иисуса Христа, Тареев разрабатывал философию «оправдания жизни», основу которой составляла личная вера в Бога, переживание «Божией жизни», этический и психологический мистицизм (Основы христианства. Т. 2. С. 245–249).

К критике методологических принципов традиц. догматического богословия и поискам новых путей для обоснования догматов имела отношение и книга свящ. Павла Флоренского «Столп и утверждение Истины» (М., 1914) с подзаголовком «Опыт православной теодицеи...», обозначающим построение такого богословско-философского учения, в к-ром на основе догмата Троичности прекращается противоборство религии и философии (Флоренский П. А., свящ. Разум и диалектика // Соч.: В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 137).

Разработка теодицеи у свящ. Павла Флоренского была тесно связана с антроподицей; если теодицея понималась как «восхищение нас к Богу» («восхождение благодати в нас к Богу»), то антроподицей — как «нисхождение Бога к нам» («нисхождение благодати в наши недра») (Там же. С. 133). Поскольку мистические отношения, связывающие Ж. человека с Богом, невозможны вне веры в Бога и Церкви, отправным пунктом построений свящ. П. Флоренского, а затем и лейтмотивом его творчества становится церковность, или «живой религиозный опыт как единственный законный способ познания догматов» (Столп и утверждение Истины. С. 3). Понятия цер-

ковности и религ. опыта конкретизируются и раскрываются в высказывании свящ. П. Флоренского, что литургическое богословие и есть «живое само-сознание Церкви, потому что богослужение есть цвет церковной жизни и, вместе с тем, корень и семья ее» (Там же. С. 299).

Полагая, что церковность не может быть рационализирована и постигнута в логических терминах, свящ. П. Флоренский давал ей описательное определение — это «жизнь, новая, особая жизнь, данная человеку» (Там же. С. 5), «жизнь в Духе» (Там же. С. 7), «та богочеловеческая стихия, из которой, так сказать, сгущаются и выкристаллизовываются в историческом ходе церковного человечества чинопоследования таинств, формулировки догматов, канонические правила и, отчасти даже, текучий и временный уклад церковного быта» (Там же. С. 6). Соответственно догматика, считал он, при неизменности ее отдельных отвлеченных формул, должна пониматься из всей полноты Ж. человека в Церкви.

Опыт религ. Ж., согласно свящ. П. Флоренскому, неразрывно связан с познанием истины бытия Божия, поэтому в теодицее, как и в догматическом богословии, эта религиозно-философская проблема имела большое значение для построения догматики. Решая ее, он пользовался кантовским различием рассудка и разума, но с др. значениями. Рассудок, по мнению свящ. П. Флоренского, опирается на законы формальной логики и не способен постичь текучий характер Ж., разум же представляет собой явление динамическое, направлен на Истину (Бога), и от самой Истины получает свое содержание; «познание есть... реальное вхождение познаваемого в познающего, — реальное единение познающего и познаваемого» (Там же. С. 73). С этим положением были связаны важные выводы: 1) подлинное познание всегда есть богопознание, непременным условием к-рого является благодатная помощь Бога; 2) познание Истины требует истинной Ж., Ж. в Истине, в Церкви, к-рая есть «столп и утверждение Истины»; 3) истинная Ж. возможна только в любви к Богу и «только познавший Троицу Бога может любить истинною любовью» (Там же. С. 84).

В учении свящ. П. Флоренского о Ж. человека исключительное место наряду с верой занимает любовь,

истоки к-рой в Боге. Любовь не психологическое состояние; понимаемая как онтологический фактор, она осуществляет «таинственное пресуществление» блудной души, преодолевает рационалистический скепсис и ведет к «новой жизни» любящего (Там же. С. 85), только любовь к Богу дает силы человеку любить человека. Любовь в таком смысле свящ. П. Флоренский считал обязательным условием понимания догматики и приводил в качестве убедительного аргумента чинопоследование литургии, когда после возгласа диакона «Возлюбим друг друга да единомыслием исповемы» следует чтение Символа веры, который есть не что иное, как краткая формула догматики. «А что есть догматика? — писал неоднократно свящ. П. Флоренский. — Расчлененный Символ Веры. А что есть Символ Веры? — Да не иное что, как разросшаяся крещальная формула, — Во имя Отца и Сына и Св. Духа» (Там же. С. 54), к-рая выражает основу христ. жизнепонимания — единосушие как «единое имя Трех Ипостасей» (Там же).

Если рациональное, рассудочное сознание, по мнению свящ. П. Флоренского, усматривает в догмате только непримиримые противоположности — антиномии и подводит логикой своих размышлений к разуму, то вера в Бога и любовь, к-рая раскрывает сердце для восприятия божественных истин, позволяют стать на т. зр. разума. Догмат, писал он, «только в благодатном состоянии души наполняется соком жизни, делается самодеказательною Истиною» (Там же. С. 160).

Критикуя представителей философии «нового религиозного сознания» (см. в ст. *Богоискательство*), свящ. П. Флоренский разделял с ними убеждение в необходимости более полного раскрытия учения Церкви о Св. Духе, в частности изъяснения Его исхождения, хотя и считал, что важнейшие шаги в этом направлении были сделаны оптинскими старцами, и в особенности прп. Серафимом Саровским. (На краткость откровенного учения о Св. Духе ссылался в своем «Православно-догматическом богословии» (Т. 1. С. 381) и прот. Н. Малиновский.)

В концепции религиозно-исторической Ж. человечества свящ. П. Флоренский руководствовался идеей последовательного раскрытия в христианстве Ипостасей Пресв. Троицы;

утверждал, что «одностороннее ведение Первой Ипостаси создало религию и жизнь древности, ее «субстанциональное», органическое мирозозерцание...»; что «одностороннее ведение Второй Ипостаси породило религию и жизнь нового времени, ее «закономерное», логическое миро-озерцание...» (Столп и утверждение Истины. С. 127). Признаки наступления «будущего царства», связанного как с раскрытием Третьей Ипостаси, Утешителя, так и с созерцанием единства Ипостасей в Пресв. Троице (Там же. С. 127–128), свящ. П. Флоренский видел в устремленности совр. Ж. к красоте и «любви к цели», а непременными условиями наступления «будущего царства» считал «св. посты — начатки просветления тела; св. мощи... — проблески воскресения; св. таинства — источники обожения» (Там же. С. 127).

В связи с учением о Св. Духе и Его отношении к др. Ипостасям Пресв. Троицы свящ. П. Флоренский выделял «два момента» в Божественной Ж.: 1-й (рассматриваемый с кенотической т. зр.) «заклучался во взаимной передаче трагической, жертвенной любви, во взаимном опустошении, обнищании, и уничтожении Ипостасей» (Там же. С. 138); 2-й — в «ответной любви, любви торжествующей, прославляющей Любящего и возстановляющей Его, — это передача славы от Ипостаси к Ипостаси» (Там же. С. 139).

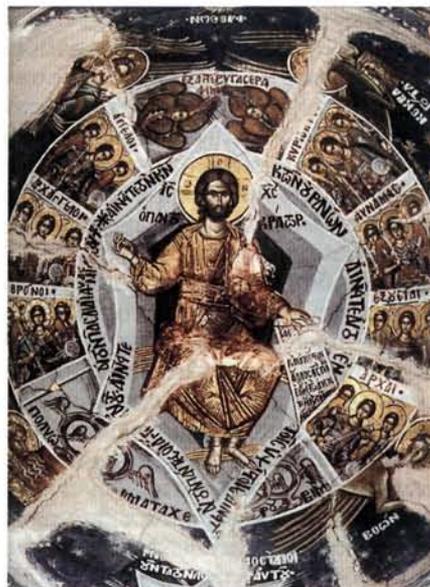
Полагая, что в святоотеческой лит-ре можно «встретить некоторую неразграниченность идей Духа Святого и Софии-Премудрости, — отчасти же и их обоих от Логоса...» (Там же. С. 115), свящ. П. Флоренский разрабатывал свою версию софиологии, в к-рой тема Ж. занимала исключительное место. В его учении София, Премудрость Божия, понималась в качестве «четвертого ипостасного элемента» (но не Ипостаси) (Там же. С. 323); «существа», получающего через Божию любовь Ж., единство, бытие (Там же. С. 325–326), созерцаемого только посредством сердца и занимающего, по многообразию усваиваемых ему догматических значений, доминирующее положение в создаваемой теодицее. По отношению к твари София: 1) «Великий Корень целокупной твари... которым тварь уходит во внутри-Троичную жизнь и через который она получает себе Жизнь Вечную

от Единого Источника Жизни» (Там же. С. 326); 2) «Ангел-Хранитель твари, Идеальная личность мира» (Там же); 3) предвечная Церковь небесная и Церковь земная; 4) «начаток и центр искупленной твари,— Тело Господа Иисуса Христа» (Там же. С. 350); 5) «Дух, поскольку Он обожил тварь» (Там же); 6) это «Мариам, Дева Благодатная» (Там же); 7) это «душа и совесть Твари,— Человечество» (Там же).

Основные положения антропологии, связанные с учением о Ж. человека, об его составе, о подверженности греху, о сердце как «очаге духовной жизни», о целомудрии как задаче подвижнической Ж., заключающейся в очищении сердца от «головной мистики» лжеименного знания и «мистики чрева», рассматривались свящ. П. Флоренским уже в теодиисее. Человек понимался им как место пересечения «зримого» и «незримого», небесного и земного мира, поэтому в учении о смысле Ж. человека, к-рый не может быть ограничен рамками одного земного существования, свящ. П. Флоренский подчеркивал, что «основание дано общее для всех,— безусловное обожение человеческого естества в лице Иисуса Христа...», и это основание — «образ Божий, очищенный от перво-одного греха» (Там же. С. 230).

Подробно разработанное с различных т. зр. учение о человеке свящ. П. Флоренского представлено в цикле работ «Философия культа», в котором преобладающим становится понимание человека из культа. Свящ. П. Флоренский писал: «Вся жизнь должна определяться культом, обращаясь около его безусловного Центра — Голгофы и Воскресения. От колыбели и до могилы все состояния, все возрасты, все события жизни, все движения, все стремления, все слова, все, даже мельчайшие и ничтожнейшие поступки должны быть культоцентричны» (Флоренский П. А., свящ. Философия культа: (Опыт правосл. антропологии). М., 2004. С. 156).

Рассматривая 3 основные формы человеческой жизнедеятельности — теоретическую, практическую и литургическую,— свящ. П. Флоренский считал последнюю исходной и определяющей типы бытия (Ж.); он писал, что человек есть «homo liturgus» (Там же. С. 59), а Частица Св. Даров — «абсолютная точка мира»; «...около этой Частицы свершает свое течение весь круг бытия... она



*Иисус Христос
в окружении ангельских чинов.
Роспись купола кафедрального
монастыря Дохиар на Афоне. 1568 г.*

А и Ω мира» (Там же. С. 117–118). Определяя истинную Ж. причастностью к Богу и Церкви Божией, свящ. П. Флоренский противопоставлял ей «бытие вне Бога, во тьме внешней» (Там же. С. 122).

Разрабатываемая прот. Сергием Булгаковым уже в ранних философских сочинениях софиологическая проблематика в основном определила содержание его богословских сочинений. Несмотря на эволюцию воззрений автора и изменения, связанные с попытками органично включить религиозно-философское учение о Софии в богословский контекст, это учение по мере соединения с правосл. догматикой подчиняло ее себе, искажая ее смысл.

Учение прот. С. Булгакова о Ж. тесно связано с софиологией; София не только является устройчицей Ж. тварного мира, но и образует внутреннюю основу Ж. Божественного мира. Представления о Софии Премудрости Божией как единой, иерархически устроенной «душе мира», участвующей во внутрибожественной Троичной Ж., последовательно складывались в «Философии хозяйства» (М., 1912) и «Свете Невечернем» (М., 1917). «Софиюность мира,— писал прот. С. Булгаков,— имеет для твари различную степень и глубину: в высшем своем аспекте это Церковь, Богоматерь, Небесный Иерусалим, Новое Небо и Новая Земля; во внешнем, периферическом действии в космосе, она есть

универсальная связь мира, одновременно идеальная и реальная, живое единство идеальности и реальности, мыслимости и бытия...» (Свет Невечерний. С. 225). Эти же положения повторялись в кн. «Утешитель»: «Бог творит мир Софией и в Софии, и в смысле софийной своей основы мир — божественен, хотя в то же время небожественен в тварной самобытности своей» (Булгаков С. Н., прот. О Богочеловечестве. П., 1936. Ч. 2: Утешитель. С. 233).

Характерную особенность трактовки Софии — «души мира» (Софии тварной и нетварной) представляет ее внутренняя раздвоенность и антиномичность, обусловленная возложенной на Софию задачей быть посредником между Богом и миром, а вместе с тем принадлежать к Ж. Божественной и мировой, к Св. Троице и миру. Эта раздвоенность Софии, при неизменном подчеркивании ее единства, оборачивалась в построениях прот. С. Булгакова двусмысленными определениями, усложняемыми пониманием Софии: то в качестве особого рода ипостаси, отличной от Ипостасей Св. Троицы; то в качестве «умной сущности», отличающейся от сущности (природы) Бога; то в качестве не ипостасной унии, «природы Божества», образующей единство Ж. и самооткровения трех Ипостасей (Он же. Софиология смерти // Он же. Тихие думы. М., 1996. С. 276), то в качестве живого ипостасного существа в Боге, обладающего полнотой самосознания и способностью любить Бога (Он же. Главы о Троичности // Он же. Труды о троичности. М., 2001. С. 26). В «Агнце Божиим» прот. С. Булгаков писал: «Божественная София извечно ипостасирована Св. Троицей в ее Ипостасях. Ей свойственно ипостасное бытие, она его в себе предполагает» (Он же. О Богочеловечестве. П., 1933. Ч. 1: Агнец Божий. С. 92). (Наглядным примером неопределенности мысли прот. С. Булгакова и несоединимости правосл. богословия с рационалистическим подходом стала работа «Софиология смерти», в которой автор, рассуждая о Ж. Св. Троицы и богооставленности 10 раз употребил выражение «как бы» — см.: Он же. Тихие думы. С. 281.)

Разделение Софии на нетварную (божественную) и тварную было положено прот. С. Булгаковым в основание природы человека. По его мнению, человек состоит из тела и «ипо-



стасного человеческого духа», к-рый имеет «божественное нетварное происхождение от «дуновения Божия»» (Агнец Божий. С. 209). Такое понимание человека стало одной из предпосылок ошибочного учения прот. С. Булгакова о боговоплощении как соединении двух природ Софии.

В. Н. Лосский в «Догматическом богословии» отмечал принципиальные отличия между христианством, исповедующим Пресв. Троицу и монотеистическими религиями (иудаизмом и исламом), исповедующими живого Бога, но не ведающими Божественной Ж. (Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 202). Исследуя основания троичного богословия, Лосский отмечал, что само понятие троичности, как оно понимается в христианстве, исполнено глубокого смысла: если а) монадическое понимание Бога означает, что Отец отождествляется со Своей сущностью, но не отдает ее, и потому не является Отцом в строгом смысле этого имени, б) диадическое — разделяет Божественную природу, ограничивает Бога и противопоставляет Лица, то в) троичность, устанавливая различность Лиц и Их единство, открывает личное бытие, Божественную Ж. Лосский писал, что Троица «не начинается и не замыкает ряда, но раскрывает за пределами «двух» бесконечность: не непроницаемость пребывания в себе, не самопоглощение в возврате в Единое, а открытую беспредельность живого Бога, неистощимый избыток Божественной жизни» (Там же. С. 217). Лосский подчеркивал, что «Троица есть изначальная тайна, Святая Святых Божественной реальности, сама жизнь Бога сокрытого, Бога Живого» (Там же. С. 218), а имена Пресв. Троицы (Отец, Сын и Дух) «суть изливания Божественной жизни; источник ее Отец, показывает ее нам Сын, сообщает — Дух» (Там же. С. 220). Полагая, что понимание этих Божественных имен в качестве нетварных энергий более соответствует правосл. догматике, нежели привычное для нее разделение на свойства Бога, Лосский писал, что «Имена не личины. Бог показывает Себя таким, каков Он есть» (Там же. С. 221).

Прот. Василий Зеньковский в незавершенной кн. «Основы христианской философии», продолжая одну из значительных традиций русской

мысли, пытался построить целостную религиозно-философскую систему, включающую учение о познании, космологию и антропологию. Соединяя христ. понимание Бога как Источника и Творца Ж. с философским толкованием Абсолюта, прот. В. Зеньковский отмечал ограниченность сугубо научного толкования Ж. и выступал против получивших широкое распространение социологических и натурфилософских концепций, редуцирующих Ж. «к борьбе за существование», к «эволюции» мира, к движению материи и т. д. Он считал, что объяснение происхождения и сущности Ж. одними методами естественных наук разрывает связь между Богом и человеком, и видел причину этого разрыва в толковании мира как «брошенного» Богом, в ложном «статическом» понимании Бога вместо истинного «динамического» — как полноты Его непостижимой Ж. «Абсолютное,— писал прот. В. Зеньковский,— есть жизнь, ибо от Него всякая жизнь, какую мы знаем, но внутренняя жизнь Абсолюта нам известна лишь через Откровение, через учение о Св. Троице» (Зеньковский В. В., прот. Основы христианской философии. М., 1992. С. 238).

В учении о мире прот. В. Зеньковский развивал умеренный вариант софиологии. Сравнивая концепции души мира у Вл. С. Соловьёва, свящ. П. Флоренского и прот. С. Булгакова с мариологической проблематикой католицизма и дохрист. учениями о «матери-земле», прот. В. Зеньковский констатировал сходство между ними, считал их ошибочными и пытался обосновать софиологию на понятии «жизни мира». «Христианская космология,— писал он,— до сих пор еще не раскрытая до конца, покоится на понятии жизни мира, определяемой теми силами любви, к-рые имеют свое средоточие в Господе Иисусе Христе, как Главе Церкви, к-рая и есть «душа» мира» (Там же. С. 154).

Рассматривая мир в качестве «живого целого», божественное основание которого апофатично, прот. В. Зеньковский, опираясь на учение свт. Григория Паламы об энергиях и разделяемый многими философами XX в. принцип прерывности бытия, конструировал многоступенчатую, иерархически построенную типологию форм Ж., свидетельствующую о «вездеприсутствии» Бога

в мире и Промысле Божиим, таинственным и непостижимым образом проявляющемся в Ж. народов. Участие Бога в Ж. мира, по мнению прот. В. Зеньковского, осуществляется через Церковь и посредством человека, к-рому дан образ Божий (Там же. С. 240), оно «выражается в текстах благодати, которые изливаются в мир» (Там же. С. 225). Расширяя богословское понятие Церкви до космологического и софиологического, прот. В. Зеньковский писал, что через Церковь как «душу мира» в мире поддерживается Ж., «мир обладает какой-то неисчерпаемой мощью и творческой силой», мир был и остается космосом... вмещает в себя «премудрость» (Там же. С. 153).

Тема Ж. в ее различных аспектах в связи с учениями о личности, истории и Церкви разрабатывалась в работах прот. Георгия Флоровского. Основу его ст. «Смысл истории и смысл жизни» составило исследование «корней» парадокса личной Ж. и историзма, или, в др. формулировке, антиномии «нравственной интуиции и дискурсивного логоса» (Флоровский Г. П., прот. Вера и культура: Избр. тр. по богословию и философии. СПб., 2002. С. 65). Если для личной Ж., по мнению прот. Г. Флоровского, характерна индивидуальная свобода, то историзм, независимо от того, в какой форме он представлен, исторического или религ. миропонимания, всегда ограничивает свободу личной Ж. и делает Ж. бессмысленной. Подпочвой любого историзма, считал прот. Г. Флоровский, является рационалистическое истолкование явлений Ж. и подведение их под заранее подготовленную схему миропонимания (Там же. С. 63, 81). Называя такого рода миропонимание «логическим провиденциализмом», он писал, что ему присущи «идея сплошной логичности мира», «разумности истории», «рациональной прозрачности космического процесса» (Там же). Полагая, что решение этой антиномии Ж. и историзма заключается в обосновании тезиса, что «история не имеет смысла» (Там же. С. 65), прот. Г. Флоровский противопоставлял историческому рационализму с его поклонением человеческому разуму и идее прогресса христианское мироощущение «Священной истории», понимаемое как связь с Ж. Спасителя, с Откровением и церковным Преданием; в религиозно-метафизическом



смысле — как соединение времени с вечностью и тем самым как выход за пределы эмпирической истории.

В ст. «Два Завета», отмечая значение опыта живого общения с Христом, прот. Г. Флоровский писал, что «христианство есть Жизнь, открывшаяся миру и людям во Христе, Жизнь Истинная и Вечная, которой мы становимся причастными через веру и «Божий дар»» (Там же. С. 165). В ст. «Промысел Святого Духа в Богооткровении» он обращал внимание на опытный, созерцательный характер правосл. богословия; писал, что «догматы веры есть истины опыта и жизни — поэтому они не могут быть раскрыты никаким логическим синтезом и анализом, но только через духовную жизнь, через действительное участие в полноте церковного опыта» (Там же. С. 491). В «Богословских отрывках» рассматривал Троическое единство как «совершенное единство бытия и жизни в Трех Ипостасях», при этом «каждая Ипостась Троица Божества являет в себе всю полноту Божественной жизни» (Там же. С. 454).

В ст. «О воскресении мертвых» прот. Г. Флоровский отмечал, что воскресение Христово разрушило власть смерти, даровало человеку благодать воскресения и преобразило мир, и делал упор на идею целостности человеческой Ж., личности человека и его судьбы. Он писал, что «есть у каждого человека только одна жизнь, непрерывная в тождестве воли и сознания, именно в тождестве личности. Эта таинственная полупрямая человеческой жизни и судьбы уходит от рождения именно в вечность. Есть в ней разные этапы: «внешняя» и воплощенная жизнь; период загробного разлучения и ожидания, который есть период ожидания и для прославленных святых, ибо и они все еще только «чают воскресения мертвых», таинства последнего воскресения и суда: «жизни будущего века»... Но в смене этих этапов раскрывается именно единая судьба, слагается и растет единая личность, — к чему бы она ни росла, «в воскресение живота» или «в воскресение суда»» (Там же. С. 562). Рассматривая проблему Ж. и смерти, прот. Г. Флоровский считал, что «тайна жизни раскрывается в таинстве смерти» (Там же. С. 544), что, следуя словам свт. Иоанна Златоуста, необходимо отказать от распространенных представлений о теле как орудии смерти,

ибо тело стало тленным по причине грехопадения, но Бог не создал его тленным (Там же. С. 547–548). По мнению прот. Г. Флоровского, человеческая Ж. во мн. религ. и философских учениях под влиянием платонизма ошибочно понимается с т. зр. сложного и конфликтного соединения души и тела. Тем самым игнорируется подлинное единство человеческой Ж., самого человека, его личности, к-рое состоит в «органической воплощенности души», в «единстве воплощенной жизни» (Там же. С. 549–550).

Вопросы церковной Ж. в первохристианстве в сравнении с совр. христианством рассматривались в кн. протопр. Николая Афанасьева «Церковь Духа Святого» (П., 1971), который писал, что только Бог, обладающий полнотой Ж., является абсолютной личностью; что человек становится личностью только своей Ж. во Христе, что «пребывание в Церкви есть жизнь во Христе и жизнь Христа в пребывающем в Церкви» (С. 293).

Учение о Ж. в русской философии. Тема Ж. становится одной из важнейших в рус. философии XIX в. Уже в начале века наблюдается интерес к философско-антропологической проблематике Ж., к-рая эпизодически разрабатывалась в России еще в посл. четв. XVIII в. в основном в связи с различными учениями о душе человека, но теперь под влиянием идей Канта и Шеллинга получает новый смысл и находит своих исследователей в лице А. И. Галича, Д. В. Веневитинова и В. Ф. Одоевского. Философско-антропологическое исследование Ж. с иных позиций, в связи с атеистическим учением Фейербаха, позднее будет развиваться Н. Г. Чернышевским, П. Л. Лавровым, М. А. Бакуниным, Н. К. Михайловским и др.

Начиная с западников и славянофилов, рассматривавших Ж. в контексте споров о путях исторического развития России, вопрос о Ж. приобретает философско-историческое измерение и получает распространение в различных направлениях и течениях рус. мысли, с характерными для нее принципиальными расхождениями и попытками решить проблемы Ж. на основе христ. философии истории или позитивистской социологии. Новая для рус. философии постановка вопроса о Ж., предполагающая внутреннюю связь между Ж. человека в его отношении

к Богу и Церкви и осознанием себя в качестве исторического субъекта, а Ж. — как исторического процесса, нашла свое воплощение в 2 философиях истории, в западничестве и славянофильстве.

У истоков этого спора о путях России, «общечеловеческом» или «особом» русском, столкнулись между собой представители не только 2 противоположных культурно-исторических концепций, но и 2 различных религиозно-философских воззрений, связанных с христианством. Вопрос о значении христианства для Ж. народов, который мог соединить первого западника П. Я. Чаадаева со славянофилами, на деле разделил их. В «Философических письмах» Чаадаев, высоко оценивая значение христианства, открыто симпатизировал Римско-католической Церкви, по его мнению, именно ее усилиями возростала и крепла европ. культура, наука и цивилизация, воспитывалось уважение к закону и достоинству человека и его правам; и даже утверждал, что, «невзирая на все незаконченное, порочное и преступное в европейском обществе, как оно сейчас сложилось, все же царство Божие в известном смысле в нем действительно осуществлено, потому что общество это содержит в себе начало бесконечного прогресса и обладает в зародыше и в элементах всем необходимым для его окончательного водворения в будущем на земле» (Чаадаев П. Я. ПСС и избр. письма. М., 1991. Т. 1. С. 336). В отличие от Ж. европ. народов Ж. России, получившей христианство от «растленной Византии» (Там же. С. 331), представлялась в крайне отрицательном смысле, как некое печальное «исключение среди народов» (Там же. С. 326). По словам Чаадаева, «глядя на нас можно сказать, что по отношению к нам всеобщий закон человечества сведен на нет. Одинокие в мире, мы миру ничего не дали, ничего у мира не взяли, мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли, мы ни в чем не содействовали движению вперед человеческого разума, а все, что досталось нам от этого движения, мы исказили» (Там же. С. 330). Полагая, что есть только один путь исторического и культурного развития, общий для всех христ. народов Европы, и называя славянофильство «ретроспективной утопией», Чаадаев считал необходимым вернуть Ж. России на этот «об-

щечеловеческий» путь. Ряд оригинальных и парадоксальных идей о Ж. и смерти человека Чаадаев высказывал в своих записках, связывая Ж. человека с сознанием. Он писал: «Жизнь то и дело ускользает от нас, затем она возвращается, но было бы неверным утверждать, что мы живем непрерывно. Жизнь разумная прерывается всякий раз, когда теряется сознание. Чем больше таких минут забвения, тем меньше жизни сознательной, а если нет ничего, кроме таких минут, это и есть смерть. Чтобы умереть таким образом, не нужно уходить из этой жизни, а другой смерти, конечно, нет. Смерть в жизни — только и есть смерть» (Отрывки и разные мысли // Там же. С. 459).

Философы-славянофилы А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, Ю. Ф. Самарин, К. С. Аксаков, И. С. Аксаков и др. видели в православии и правосл. Церкви единственную и подлинную основу Ж. Руси; не отрицая необходимости просвещения, культуры и науки, настаивали на «особом» рус. пути, связанном с верой и исторически сложившимся укладом Ж., особыми отношениями между Церковью и народом, народом и властью; некоторые славянофилы (Киреевский) склонялись к идеализации народной Ж. в допетровской Руси; считали, что зап. цивилизация с характерной для нее разобщенностью людей, индивидуализмом и эгоизмом подошла к краю бездны и «гниет».

Киреевский в работе «О характере просвещения в России», опубликованной в 1852 г., соглашался с т. зр. Чаадаева относительно значения христианства для Ж. Европы, но придавал этому значению противоположный смысл. Он писал: «Христианство было душою умственной жизни народов на Западе, так же как и в России. Но в Зап. Европе проникло оно единственно через церковь римскую» (Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 256). Полагая, что каждая Церковь обладает своей, присущей только ей, «особенностью», Киреевский считал, что Римская Церковь по ее отделению от Вселенской Церкви абсолютизировала присущую ей «особенность», ее влиянием на Ж. зап. народов он объяснял характерные для этой Ж. отрицательные черты. И хотя выделял 2 др. фактора, определившие историческую Ж. и судьбу Запада, — древнерим. образованность и воз-

никшую из войн и завоеваний государственность, — тем не менее их значение уступало значению Римской Церкви. Подводя итог своему сравнительно-историческому и философскому исследованию, Киреевский односторонне и тенденциозно оценивал образованность, мысль и Ж. на Западе и в России (Там же. С. 288–290).

Учение о Ж. занимало важное место в исторической концепции К. С. Аксакова. Различая общественную и гос. Ж., Аксаков считал, что русский народ «негосударственный» (Аксаков К. С. О внутреннем состоянии России // Ранние славянофилы / Сост.: Н. Л. Бродский. М., 1910. С. 69), что, «отделив от себя правление государственное, народ русский оставил себе общественную жизнь и поручил государству давать ему (народу) возможность жить этой общественной жизнью» (Там же. С. 73). Эти 2 типа Ж., выделяемые Аксаковым, в своей основе отличались в отношении к христианству и свободе. Хотя Аксаков не считал, что политическая Ж. несовместима с христианством, тем не менее с христианством он связывал преимущественно Ж. общественную (народную) и решительно утверждал, «что всякое стремление народа к государственной власти отвлекает его от внутреннего нравственного пути и подрывает свободой духа, внешнюю. Государствование становится тогда целью для народа, и исчезает высшая цель: внутренняя правда, внутренняя свобода, духовный подвиг жизни» (Там же. С. 76–77).

Характерной особенностью философии славянофилов было их представление о христ. вере как цельной Ж. в Боге. Хомяков, определяя синтетическую природу веры, писал, что «она «мыслится и чувствуется вместе; словом — она не одно познание, но сразу познание и жизнь» (Хомяков А. С. Соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 50). Эта связь веры с Ж. обусловлена, по Хомякову, как Ж. христианина в Церкви, поскольку здесь «учение не отделяется от жизни» (Там же. С. 238), так и необходимостью подвести под субъективный характер веры объективное и истинное основание; такой истиной, превосходящей разум человека, оказывается Божественная реальность — Сам Бог. Киреевский утверждал, что «человек — это его вера» (Критика и эстетика.

С. 334), что верующее мышление соединяет душевную Ж. человека и формирует его личность, что без веры Ж. человека пуста и лишена смысла.

Западники 30–40-х гг. XIX в. (Н. В. Станкевич, В. Г. Белинский, А. И. Герцен, Т. Н. Грановский, М. А. Бакунин и др.), имевшие различные убеждения о Боге — от философской веры в Бога до радикального атеизма, при всей неопределенности их совместной общественно-политической платформы в большинстве были открытыми или тайными противниками самодержавия, выступали за проведение социальных реформ, которые должны были обеспечить экономический, научный и культурный «прогресс», личные права и достоинство граждан и способствовать возвращению России на исторический путь европ. народов.

Станкевич в соч. «Моя метафизика» (в 2 письмах к Я. М. Неверову, март 1833), используя положения нем. идеализма, предлагал краткий очерк философского мирозерцания, в основу которого было положено учение о природе и человеке, взятых в отношении к «Ж.», которая получает универсальное значение, близкое к значению термина «бытие». Понимая Ж. природы как процесс непрерывного творчества, порождения новой Ж., умирания и нового рождения, Станкевич под влиянием Шеллинга наделял природу «разумением» — сознанием самой себя как основным свойством Ж., к-рое достигает наивысшего воплощения в человеке как образе Божиим. Станкевич писал, что «человек выше всего, ибо он есть вся жизнь» (Станкевич Н. В. Моя метафизика // Он же. Стихотворения. Трагедия. Проза. М., 1890. С. 154), и определял Ж. через любовь, в к-рой видел разгадку тайны Ж.

К. Д. Кавелин в соч. «Наш умственный мир», сравнивая Ж. в России и Европе, высказывал т. зр., близкую по своему содержанию к воззрениям Чаадаева, но о роли Римско-католической Церкви писал отрицательно. Особое внимание Кавелин уделял «образованию» личности; по его словам, «в основании европейской общности легла сильно развитая личность. Личная независимость, личная свобода, возможно — неестественная, всегда были исходной точкой и идеалом в Европе» (Кавелин К. Д. Наш умственный мир // Собр. соч. СПб., 1899. Т. 3. С. 878)

П. Д. Юркевич считал характерным заблуждением большинства философов представления о Ж. ее сугубо рационалистическое толкование, склонность к отождествлению Ж. с разумом как составляющим ее суть. Он полагал, что в основе этих ошибочных воззрений лежит понимание человеческой души как опирающейся только на деятельность разума, убеждение, «что мышление есть сущность души или мышление составляет всего духовного человека» (Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божию // *Он же*. Филос. произв. М., 1990. С. 76–77). Утверждая, что «для духа его жизнь представляется чем-то более драгоценным, чем его знание» (Там же. С. 84) и что разум — «вершина, а не корень духовной жизни человека» (Там же. С. 87), Юркевич пытался разработать целостное религиозно-философское учение о человеке и его Ж., в котором в первую очередь необходимо было исследовать не рационализируемые основания душевной и духовной Ж. человека и разграничить их от их производной — разума как человеческой способности, не покрывающей всего богатства и содержания Ж. и обусловленной в своей деятельности дологическими стремлениями (чувствованиями, хотениями, к-рые в своем высшем выражении обнаруживаются в сердечной любви к Богу и в переживании Бога). Наиболее полно Юркевичем было разработано учение о сердце как основе религиозно-нравственной, духовно-душевной и душевно-телесной Ж. Разбирая проблему смысла Ж. в ее отношении к Богу, к человечеству и «ближнему», он писал: «...Единство всего человечества, полное, безусловное единство его под одним Богом, в одной вере, в одной мысли, под одним законом, в одном благе, в одном совершенстве — такая высочайшая цель, указанная человеческому роду его Искупителем» (Он же. Мир с ближними как условие христианского общежития // Там же. С. 356).

Н. Я. Данилевский в кн. «Россия и Европа» рассматривал Ж. человечества с позиций разработанной им концепции культурно-исторических типов и законов их развития; имея в виду типы Ж. различных народов, выделял 10 состоявшихся типов и относил славянство к новому типу. Говоря о существующем между Рос-

сией и Европой антагонизм, считал верной высказанную славянофилами мысль о «гниении Запада» (романо-германской, или европ., типа, по его терминологии), хотя и находил ее выраженной «с некоторым преувеличением» (Данилевский Н. Я. Россия и Европа. СПб., 1895⁵. С. 175); полагал, что быстро развивающемуся «славянскому типу» принадлежит будущее. Рассматривая слав. культурно-исторический тип с т. зр. деятельности — религ., культурной, политической, общественно-экономической, — Данилевский, основываясь в первую очередь на успехах России, делал вывод о преимуществах этого типа; отмечал полное соответствие характера рус. народа христ. идеалам (Там же. С. 526).

К. Н. Леонтьев в своих философских воззрениях на историю и Ж. народов Запада и России исходил из кажущегося ему незыблемым положения, что идеи либерального эгалитаризма одержали победу на Западе, и начавшееся там «вторичное смешительное упрощение» Ж. губительно для судеб зап. цивилизации. Считая признаком Ж. и жизненной силы «цветущую сложность», Леонтьев пытался предотвратить, как ему представлялось, разложение России, к-рая все более и более склонялась к европ. началам Ж., некритично заимствуя их. Он писал: «Но неужели мы, русские (и все славяне с нами вместе), в самом деле раз навсегда уже прикованы к разбитой колеснице Запада?» (Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство. М., 1996. С. 241).

Разрабатываемая с позиций философии всеединства, богочеловечества и софиологии тема Ж. занимала важное место в учении Вл. С. Соловьёва, стала предметом специального рассмотрения в ряде его сочинений. В соч. «На пути к истинной философии» Соловьёв писал: «Жизнь есть самое общее и всеобъемлющее название для полноты действительности везде и во всем. Мы с одинаковым правом говорим и о жизни божественной, и о жизни человеческой, и о жизни природы» (Соловьёв В. С. Собр. соч.: В 12 т. Брюссель, 1966^р. Т. 3. С. 290). В философско-богословском соч. «Чтения о Богочеловечестве», исходя из положений, что общее отвлеченное и безличное понятие Ж. предполагает идею Ж., а идея Ж. требует носителя идеи, субъекта (лицо), Соловьёв приходил к понятию безусловной Личности, Живого

Бога, в Котором соотносительны Лицо и идея (Там же. С. 70). Понимая Бога как абсолютно сущего и «полноту всех» («сущность»), он дедуцировал учение о Пресв. Троице и писал, что «триединство, будучи действительным и существенным отношением живых субъектов, будучи внутренней жизнью сущего, не может быть... исчерпано никакими определениями разума... что непостижимым... является не только жизнь Божественного Существа, но жизнь всякой твари» (Там же. С. 99). Полагая необходимым понимать Бога не отвлеченно, а как Христа, Соловьёв в евангельских словах «Я есмь путь и истина и жизнь (Ин 14. 6), «...верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную...» (Ин 5. 24) усматривал основную мысль Евангелия и считал, что христология, представляющая собой учение о живой воплощенной истине, должна быть положена в основание богословских построений христианства. Выделяя в божественном организме Христа два начала — Слово, или Логос, как «начало, выражающее собой единство безусловно-сущего» и Софию как второе произведенное единство, «тело Божие», «материю Божества» (Соловьёв В. С. Собр. соч. Т. 3. С. 115), или «идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе» (Там же. С. 121), Соловьёв на этих началах конструировал свою концепцию софиологии, объяснял творение мира и происхождение Ж. из учения о Логосе — божественной идее мира и Софии — мировой души как принципа всеединства. Он рассматривал последовательно возникновение мира физического, органического и духовного, представленного и отдельной конкретной душой, и родовой, исторической Ж. народов, и соединенного с Промыслом Божиим.

Вопрос о смысле Ж. для Соловьёва был одним из самых главных вопросов, имеющих теоретический и практический характер. Он считал, что если Ж. человека конечна, завершается вместе с его земной Ж., то в этом случае она абсолютно бессмысленна, и никакими ссылками на нравственный или культурный прогресс человечества не может быть оправдана. Полагая, что вечная Ж. дана человеку, поскольку он создан по образу Божию, и только христианство с его верой в распятого и воскресшего Бога Иисуса Христа яв-

ляется залогом вечной Ж. и спасения, Соловьёв писал в кн. «Духовные основы жизни»: «Преемство иерархическое, от Христа идущее, есть путь, которым благодать Христова распространяется по всему телу Его, т. е. Церкви; вера в Богочеловеческий догмат, исповедание Христа как совершенного человека есть свидетельство истины Христовой; святые таинства суть основания жизни Христовой в нас» (Там же. С. 388).

В кн. «Оправдание добра», связывая учение о Св. Троице с «триединой любовью», Соловьёв рассматривал ее как онтологическое основание человеческой любви, восходящей любви к Богу и нисходящей любви в добре к людям; образующей в этом двуединстве духовной и нравственной Ж. истинный смысл Ж. человека. В любви Бога Христа к человеку, и ответной любви человека к Богу Соловьёв видел практическое осуществление принципа Богочеловечества как Ж. во Христе.

В статье, помещенной в «Энциклопедическом словаре Брокгауза и Эфрона», Соловьёв давал следующее общее определение Ж.: «Жизнь, в философском смысле,— такой способ существования, в котором множественность частей и различие форм данного целого связываются целесообразно известным единством, находящимся в самом этом целом, а не полагаемом. Целесообразная связь и движение частей еще не составляют Ж. (напр., часовой механизм); также недостаточно для нее и самого устойчивого единства или целостности (напр., мумия). Сущность Ж. требует непременно, чтобы и единство частей и целесообразность движений имели внутреннее основание в самом живущем, так что внешние воздействия могут только возбуждать Ж. или способствовать ее проявлению, но не создавать ее» (Т. 12. С. 582).

Н. Н. Страхов в кн. «Мир как целое» объяснял Ж. как постоянное изменение, «связь с окружающим миром» и деятельность; в Письме IX «Содержание человеческой жизни» определял человека в качестве совершеннейшего организма, в наибольшей степени выражающего суть Ж.; писал, что «человек весь в возможности» (Страхов Н. Н. Мир как целое. М., 2007. С. 195), подчеркивая тем самым как присущую человеку свободу, так и универсальность его интересов, его способность разви-

ваться и совершенствоваться, познавая мир. В центральном положении человека в мире (человек есть «узел бытия» — Там же. С. 67) Страхов усматривал сущность человека и трактовал Ж. «как образование этой сущности» (Там же. С. 200). Однако свойственный его подходу натурализм сделал невозможным построение целостной философской концепции человека.

Л. Н. Толстой в религиозно-философском трактате «О жизни» отмечал, что основное понятие Ж. было утрачено в многочисленных спорах философов и ученых о сущности Ж. в ее понимании естествознанием. Предварительно определяя цель человеческой Ж. как Ж. ради своего блага, Толстой констатировал невозможность осуществления этой цели, поскольку «человек ищет наслаждений, которые дают только подобие блага и всегда кончаются страданиями, и хочет удержать жизнь, которую нельзя удержать» (Толстой Л. Н. О жизни // Собр. соч. М., 1911. Сер. 1. Т. 6. С. 21). Рассматривая человека как состоящего из животной (плотской) и разумной природы, Толстой считал, что это противоречие может быть разрешено по мере развития разумного сознания, к-рое начинает понимать ограниченность блага личного существования, его принципиальную невозможность, и противопоставляет стремлению к личному благу благо других в качестве подлинного идеала истинной Ж. (Там же. С. 49). Объясняя сознание человека наличием разума, указывающего закон Ж., Толстой отмечал, что «в подчинении своего животного закону разума для достижения блага и состоит наша жизнь» (Там же. С. 53–54). Однако возвышаясь над своей животной природой, человек, по мнению Толстого, в «ужасе» постигает конечность личного существования и «опять припадает к земле, и это продолжается до тех пор, пока он не признает, наконец, что его движение в плоскости — его пространственное и временное существование — не есть его жизнь, а что жизнь его только в движении в высоту» (Там же. С. 73). Тем самым, по Толстому, благодаря разуму разрешается противоречие Ж. человека — разумная Ж. человека подчиняет себе животную Ж., к-рая становится средством достижения разумного и истинного блага — Ж. в любви к другим ради их блага. Понимая любовь

к другому в смысле отречения от блага своей личности, Толстой фактически исключал из нее «любовь к женщине, детям, к друзьям... к науке, к искусству, к отечеству, которая есть не что иное, как предпочтение на время известных условий животной жизни другим» (Там же. С. 113). Рационалистическому толкованию любви, источником к-рого была рефлексия сознания, соответствовало такое же понимание греха и страдания; отрицающая первородный грех в качестве «мифа», Толстой причину греха и страдания видел в сознании личности. Вопреки постоянно упоминаемой мысли о разумном благе как истинной Ж. для других Толстой строил опирающуюся на принципы самопознания и отречения от своей личности автономную и индивидуалистическую этику, в ней даже бессмертие понималось как осознание нового отношения к миру. В ст. «Мысли о новом жизнепонимании» Толстой различал 3 основных, обусловленных типом Ж. жизнепонимания: личное, или животное; общественное, или языческое; всемирное, или божеское. Считая истинной Ж. только Ж. божескую, Толстой рассматривал ее в духе собственного учения о Ж.— узко моралистической трактовки Бога, исключающей веру в Пресв. Троицу,— и толкования человека, «как сына Божия, Бога такого же, как Отец, но заключенного в животную оболочку» (Там же. С. 203).

Л. М. Лопатин в ст. «Теоретические основы сознательной нравственной жизни», отмечая универсальный характер Ж. и многообразие ее форм, писал, что «только в одушевленных существах эта субстанция всего действительного [т. е. жизнь] является в своем чистом виде, и только в человеке она отражается в полном своих существенных признаков — разумности и творческой свободе выбора общего направления жизни» (Лопатин Л. М. Теоретические основы сознательной нравственной жизни // Смысл жизни в рус. философии: Кон. XIX — нач. XX в. СПб., 1995. С. 148).

Александр И. Введенский в лекции «Условие позволительности веры в смысл жизни» делал предметом специального рассмотрения саму постановку вопроса о смысле Ж.; считал необходимым установление логического обоснования веры в смысл Ж. и строил исследование



на анализе термина «смысл», к-рый понимался им как «истинное назначение» и «цель»; при этом 2 др. термина — «вера» и «Ж.», без к.-л. специальных разъяснений, использовались им в их общеупотребительном для обыденного сознания значении. Полагая, что вопрос о смысле Ж. по существу совпадает с вопросом о цели Ж., Введенский утверждал, что «смысл жизни сводится к назначению жизни для достижения абсолютно ценной цели — к тому, чтобы жизнь служила действительным средством для осуществления подобной цели» (*Введенский А. И.* Философские очерки. СПб., 1901. С. 122), и дополнял эту формулировку, ссылаясь на «общее логически необходимое условие», важной оговоркой, что «цель, осмысливающая данную вещь находится не в ней самой, а вне ее» (Там же). Тем самым исходное положение приобретало следующий характер: «Верить в смысл жизни логически позволительно только в том случае, если мы верим, что наша жизнь есть путь, ведущий нас к абсолютно ценной цели, лежащей вне нашей жизни и осуществляющейся через посредство жизни» (Там же. С. 123–124). В связи с последней формулировкой Введенский полемизировал с Н. И. Кареевым, который в работе «Мысли об основах нравственности» (СПб., 1895) придерживался положения, что цель Ж. в силу нравственных требований не может находиться вне нашей Ж., поскольку в противном случае Ж. человека превращается в средство для достижения внешних целей. Противопоставляя свой подход, основанный на логической связи, подходу Кареева, основанному только на требованиях нравственности, Введенский отмечал ошибочность отождествления «земной жизни человека» с Ж. вообще и утверждал, что «вера в бессмертие есть условие и логической, и нравственной позволительности веры в смысл жизни» (Там же. С. 129).

Н. Я. Грот в ряде статей для журнала «Вопросы философии и психологии», соединяя позиции психологизма в философии с учением Шопенгауэра о мировой воле, считал, что «устои нравственности находятся внутри человека, в его собственной психической природе» (*Грот Н. Я.* Устои нравственной жизни и деятельности // Смысл жизни в рус. философии: Кон. XIX — нач. XX в. С. 17), рассматривал нравственную

деятельность человека с т. зр. «мировой воли к жизни», к-рая, индивидуализируясь, образует основание человеческих поступков; сводил суть нравственной деятельности к «спасению жизни» (Там же. С. 28), эта деятельность наделялась им культурно-творческой ценностью или «духовностью» и приобретала характер «мировой воли к жизни духовной» (Там же. С. 35). Склоняясь к осторожному скептицизму относительно буд. мирового исторического процесса и возможного «вечного блаженства», Грот называл четыре «главных положительных признака этой мировой воли, к-рая внушает личности человека ее нравственное поведение»: «сила, созидающая, оберегающая и спасающая жизнь вне индивидуума в мире»; «сила, враждебная индивидуальной воле к жизни — эгоизму и животному инстинкту самосохранения»; «сила, стремящаяся к бесконечной полноте и совершенству своих воплощений»; «сила, направленная преимущественно к созиданию и совершенствованию духовной, идеальной жизни мира» (Там же. С. 35–36).

В «Философии общего дела» Н. Ф. Фёдорова тема Ж. была неразрывно связана с вопросом о смерти человека, вся проблематика Ж. сводилась к преодолению смерти, и рассматривалась только с т. зр. участия или неучастия людей в предполагаемом автором «общем деле» воскрешения мертвых. При всей необычности и масштабности поставленной Фёдоровым задачи, к-рая привлекла к себе внимание Ф. М. Достоевского, Вл. С. Соловьёва, Л. Н. Толстого и др., она подменяла исполненное глубокой тайны Божие дело воскресения — утопическим «проектом» человечества достичь Царства Небесного путем соединения научно-технического прогресса с верой в Бога, и на Его помощь в осуществлении этого «дела». Внутренне противоречивое соединение религ. веры с рационалистической верой во всемогущество человеческого разума стало источником ошибочных представлений Фёдорова: и в конечной цели воскрешения умерших — в бессмертии человека, и в способах его достижения преимущественно научными средствами, отрицалась религиозно-мистическая основа христ. учения о Ж. вечной. Порицая брак и рождение детей как способы умножения смерти, считая воскрешение «заповедью

Триединого Бога» (*Федоров Н. Ф.* Философия общего дела. Верный, 1906. Т. 1. С. 93), Фёдоров следующим образом формулировал смысл человеческой Ж.: «Жить нужно не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а со всеми и для всех; это и есть объединение живущих (сынов) для воскрешения умерших (отцов)» (Там же. С. 96). Представители возникшей на рубеже XIX и XX вв. философии «русского космизма», К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский, А. Л. Чижевский, опираясь в основном на естественные науки, рассматривали Ж. в ее космическом измерении.

Наследие В. В. Розанова делится на 2 трудно соединимых периода: 1-й период ориентирован на научную философию, когда многообразия Ж. подводилось под единообразие описываемых схем; 2-й требует отказа от традиций школьной философии, «разрушение отвлеченностей», чтобы описать Ж. в ее первозданности, ощутить в лицах, обстоятельствах и вещах дыхание и трепет Ж., т. е. дать философию Ж. без самой философии.

В первом обширном труде «О понимании» Розанов ставил целью соединение философии и науки, усматривал их единство в «понимании», к-рое, как ему представлялось, включало и объект, и субъект познания («Понимание складывается из того, что познает, из процессов познавания, и из того, что познается...» — *Розанов В. В.* О понимании. М., 1996. С. 648); разрабатывал схемы, относящиеся к «познающему», «познаванию» и «познаваемому», далее деля их на новые схемы. Тем самым излагаемое Розановым учение о Ж. оказалось разделенным на 3 части, при этом упор делался на «познаваемом», к-рое разделялось на внешний мир («космос») и мир внутренний («мир человеческий»). В общем определении Ж. Розанов исходил из мысли, что «жизнь есть обнаружение целесообразности в явлениях» (Там же. С. 260) и различал Ж. органическую, осуществляющую себя через цели, и Ж. неорганическую (механическую), подчиненную причинам.

Несмотря на методологический схематизм, основанный больше на анализе, чем на синтезе, Розанов пытался построить целостное учение о Ж. человека. Исследуя «формы жизни, творимые человеком», он





выделял в качестве универсальной и целостной формы Ж. религ. творчество, к-рое было связано со сверхвременным, определялось Откровением и, в отличие от др. форм, представляло Ж. всего человека. Розанов писал: «Религиозное чувство не может быть отнесено, как к своему источнику, ни к одной из сторон человеческого духа в отдельности, но только ко всей человеческой природе в ее целом; и то, чем пробуждается это чувство или что изливается из него — религиозное учение, содержится в себе все элементы человеческого существа, не чуждо ни одного из них: оно всегда и одновременно бывает проникнуто и глубокой мудростью — хотя не есть произведение мышления, и чистою нравственностью — хотя не есть нравственное поучение, и исполнено высокой красоты — хотя не создано художественным чувством» (Там же. С. 428).

В опубликованной в 1893 г. ст. «Цель человеческой жизни» Розанов продолжил попытки разрешить поставленную проблему на основе строгого философского исследования, предполагавшего рассмотрение и критическую оценку утилитаристской концепции Ж. и рассуждение «об истинных целях» человеческой Ж. Розанов определял Ж. человека как «совокупность внешних и внутренних актов, совершаемых человеком или совершающихся в нем, на которые простирается, или может простираться изменяющее действие его воли» (Он же. Цель человеческой жизни // Он же. Метафизика христианства. М., 2001. С. 478) и начинал исследование с разделения Ж. на бессознательную, связанную с причинами, и сознательную, определяемую целями; обсуждая вопрос о многообразии возможных целей человеческой Ж., относил счастье человека к абсолютной цели большинства людей, независимо от того, сознают ли они это влечение к счастью в своей душе, или нет, или даже борются с ним, определял счастье как «удовлетворенность, т. е. такое состояние, при котором отсутствует дальнейшее движение в человеке желания» (Там же. С. 480).

Доводя до логического предела представление о цели Ж. как удовлетворенности (удовольствии, наслаждении и т. д.), Розанов отмечал, что само это состояние исчерпывается количественной стороной, постоянно нуждается в количествен-

ном увеличении, нарушается и даже разрушается в случае рефлексии по поводу своего состояния, и главное, совершенно безразлично к нравственной стороне Ж. и под истиной понимает то, что способствует счастью (Там же. С. 490). Тем самым, по мнению Розанова, принцип счастья как бесконечного и не знающего своего завершения стремления к удовлетворению делает Ж. бессмысленной. «Не будучи руководительным принципом для человека,— писал Розанов,— идея счастья не есть и верховное объяснение его жизни» (Там же. С. 497). Положительное раскрытие цели человеческой Ж. по своей тематике близко к содержанию кн. «О понимании». Рассматривая Ж. души в неразрывной связи с истиной, добром и свободой (Там же. С. 508), Розанов, с одной стороны, из гармонии этих «идеалов» с совестью человека объяснял возможность осуществления воли Творца, с другой, определял первоначальную природу человека, созданную Творцом через нравственную личность, с к-рой связывал Ж. человека в об-ве, гос-ве, семье, историческую и религ. Ж. человека.

Н. А. Бердяев в кн. «Смысл творчества», представляющей собой опыт построения философской антропологии, полагал человека необходимой предпосылкой всякой философии, понимал Ж. человека преимущественно из самосознания, в котором усматривал отражение абсолютно божественного бытия. В поисках нового определения смысла человеческой Ж. и ее религиозно-философского обоснования Бердяев произвольно трактовал проблематику христ. богословия, утверждал в духе совр. ему философии «нового религиозного сознания», что за Первым Ветхозаветным откровением и Вторым Новозаветным должно последовать Третье откровение Духа Святого, Который не был еще раскрыт и раскроется в творчестве. Бердяев писал: «Творчество не в Отце, и не в Сыне, а в Духе, и потому выходит из границ Ветхого и Нового Завета» (Бердяев Н. А. Смысл творчества // Собр. соч. П., 1985². Т. 2. С. 130). Творчество в Св. Духе, как полагал Бердяев, будет раскрыто через человека, оно выражает суть нового, антропологического, откровения и требует понимания смысла человеческой Ж. из творчества. Утверждая, что в Евангелии раскрыт лишь один

аспект христологии — искупление и спасение, но «нет ни одного слова о творчестве» (Там же. С. 128), и объясняя это обстоятельство нежеланием Бога принуждать человека к творчеству, Бердяев вместе с тем по существу противопоставлял творчество искуплению и спасению. «Но исчерпывается ли тайна жизни и бытия тайной искупления, есть ли окончательная задача жизни лишь спасение от греха?» — спрашивал Бердяев и отвечал, что «конечные цели бытия лежат дальше, в положительной творческой задаче» (Там же. С. 126–127) Он возлагал на творчество религ. цели и задачи: оно «есть религиозное оправдание человека перед Богом, антроподицея» (Там же. С. 143); считал, что «творчеством должно оправдывать жизнь» (Там же).

Один из важнейших аспектов учения Бердяева о Ж. связан с философией истории. В кн. «Смысл истории» центральное место принадлежит понятию «историческое», к-рое трактуется Бердяевым как противоположность, с одной стороны, эмпирической истории, с другой — отвлеченным построениям, навязывающим извне смысл истории; «историческое» как таинственная Ж., духовная первооснова истории соединяет индивидуальную судьбу человека с исторической судьбой мира (Он же. Смысл истории: Опыт философии человеческой судьбы // Соч. П., 1969. Т. 2. С. 25). Считая, что приобщение к «историческому» возможно через историческую память, понимаемую как раскрытие глубинных слоев души человека, Бердяев в самой памяти видел откровение иных миров, и прошлых ушедших, и будущего.

«Историческое» в религиозно-метафизическом толковании, по мнению Бердяева, раскрывается как «миф» о Боге и человеке. Рассматривая «миф» в качестве подлинной реальности, Бердяев отмечал, что именно переживание и понимание «мифа», приятие его или отрицание определяет Ж. людей, судьбы разных народов и мира в целом. Он писал, что «религиозная вера лежит в основе и всякой цивилизации, и всего пути истории, и философской мысли» (Он же. Русская идея. П., 1946. С. 47).

Смысл «исторического» применительно к христианству Бердяев понимал в духе немецких мистиков и гностиков как «тайну рождения Бога в человеке, и человека в Боге»



(Смысл истории. С. 70). Различая эти тайны по их отношению: первой — к исторической Ж. а второй — к божественной Ж., Бердяев отмечал, что «в центральной точке христианства, в лике Христа — Сына Божьего соединяются две тайны»; рассматривая эти тайны как 2 «откровения», объяснял сложность и трагичность истории их различным характером и несогласуемостью: «Если бы история была только откровением Бога и восприятием, по ступеням, этого откровения, то не была бы она столь трагичной. Трагедия, драма истории, predeterminedенная в самой Божественной Ж., определяется тем, что тайна истории есть тайна свободы. Тайна свободы и есть тайна не только того, что свершается откровение Божье, но и того, что свершается ответное откровение человеческой воли, откровение человека, ожидаемое Богом в самих недрах Божественной жизни» (Там же. С. 71–72). Т. о., Бердяев через свободу человека пытался объяснить как трагедию мировой истории и «неудачу христианства», которое не вмещается в узкие рамки человеческой истории, так и возможность христ. понимания истории, истоки к-рой в Божественной Ж., а завершение указывает на Ж. вечную и Царство Божие. Поэтому «истинная философия истории есть философия победы истинной жизни над смертью...» (Там же. С. 28).

В приложении «Воля к жизни и воля к культуре» Бердяев выделял 4 «состояния» — варварство, культуру, цивилизацию и религ. преобразование, к-рые должны были пониматься не в их обязательной хронологической последовательности, а как сосуществующие во времени с преобладанием какого-то одного из типов. Разделяя идеи О. Шпенглера о противоположности культуры и цивилизации, Бердяев рассматривал цивилизацию как «волю к самой жизни», «к могуществу жизни», «к наслаждению жизнью» (Там же. С. 252). Пытаясь дать ответ на вопрос, почему культура переходит в цивилизацию, он утверждал, что «культура не есть осуществление, реализация истины жизни, добра жизни, красоты жизни, могущества жизни, божественности жизни» (Там же. С. 253); что культура создает лишь подобия Ж., но не саму Ж.; и тем самым обнаруживается необходимость преодоления культуры, вы-



Икона Божией Матери
«Живоносный Источник». 1703 г.
Мастер Кирилл Уланов (ЦМиАР)

хода за ее пределы. Однако цивилизация, по мнению Бердяева, еще дальше от истинной Ж., чем культура. Если культура имеет духовную основу, органична и аристократична, то цивилизация технична, опирается на «машинную основу», представляет собой «механическое царство», и буржуазна. Цивилизация почти всегда безбожна, начинается «с победного вхождения машин в человеческую жизнь» (Там же. С. 259); «воля к мощи уничтожает личность» (Там же. С. 258); «соотношение между целями жизни и средствами жизни перемешивается и извращается. Все для «жизни», для ее нарастающей мощи, для ее организации, для наслаждения «жизнью»» (Там же. С. 261). Считая необходимым противопоставить вере в техническое преобразование мира веру в религ. преобразование Ж., Бердяев полагал, что для Россия, в к-рой «гаилась страстная мечта о преобразении жизни» (Там же. С. 268) такой путь через очищение и покаяние был бы желательным.

В религиозно-философском учении Е. Н. Трубецкого тема цели Ж. стала одной из главных и фокусирующих многообразную проблематику его сочинений. В «Этюдах по русской иконописи» (Рус. мысль. М., 1918 Янв./Февр. С. 21–44), объединивших написанные им очерки о рус. иконе и архитектуре рус. храмов XIV–XVI в., Трубецкой последовательно проводил мысль о глу-

бокой внутренней связи между иконой и смыслом Ж.; видел в иконе духовное прозрение в смысл небесной и земной Ж., называл икону «умозрением в красках». Проблематике смысла Ж. была посвящена и разработанная Трубецким на основе философии всеединства умеренная версия софиологии. В кн. «Смысл жизни» в пересечении земной, «горизонтальной», и небесной, «вертикальной линии жизни», которые «сочетаются в одно живое нераздельное целое, в один животворящий крест, так что в поступательном движении жизни, в утверждении ее здешнего, земного плана чувствуется подъем в иной, высший план» (Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1918. С. 50–51), Трубецкой усматривал загадку и разгадку смысла Ж., ее оправдание и цель, к к-рой ведет путь любви к Богу и человеку. Разделяя т зр. сторонников учения об абсолютном (божественном сознании), которое открывается в человеческом сознании, Трубецкой выступал против сторонников «алогизма», свящ. П. Флоренского и прот. С. Булгакова, к-рые, как ему представлялось, отождествляли обусловленное психологическими предпосылками и временем дискурсивное мышление с имеющим вневременный характер логическим мышлением и по этой причине отказывали человеческому уму в способности познания смысла Ж. и изменения самой Ж., отрицали логический характер истины. Полагая, что сверхвременный характер истины имеет логическую структуру, Трубецкой считал, что отрицание логики ведет к разрушению представлений об истине, и подменяет смысл Ж. сознательной или неосознанной апологией бессмыслицы. В этой связи он писал: «Я не сомневаюсь, что для освобождения мысли от ее противоречий нужно ее очищение и обожение; но этим как раз доказывается, что мысль богоносная есть тем самым мысль логическая в высшем значении этого слова...» (Там же. С. 182). Считая, что препятствием для познания божественного смысла Ж. является не логическая форма мысли, а сама «природа» человеческого существа, Трубецкой утверждал: «Откровение есть не что иное, как явленный человеку опыт божественного; поэтому оно возможно, лишь поскольку человек вмещает в себе божественную жизнь» (Там же. С. 185).



В предреволюционные годы, связанные со страшными событиями внешней и внутренней Ж. России, Трубецкой, дискутируя по вопросу о национальном мессианизме с прот. С. Булгаковым и Бердяевым, подчеркивал в своих статьях, что христианство требует единомыслия только в понимании цели человеческой Ж. как деятельной любви, средства же осуществления этого идеала могут быть различны.

Л. Шестов, один из самых последовательных и убежденных критиков философии как рационалистических учений о Боге, мире и человеке, полагал, что Ж. в своих первоисточках таинственна и непостижима, а дискурсивное мышление лишь создает «иллюзию совершенного знания». По словам Шестова, «отвлеченные понятия не только не дают познания действительности, но наоборот, от действительности уводят. Действительность иррациональна, абсолютно непознаваема, и наша наука есть только идеальное незнание жизни» (Шестов Л. *Sola fide* — Только верою: Греческая и средневековая философия. Лютер и Церковь. П., 1966. С. 31).

Ф. А. Степун в кн. «Жизнь и творчество» на основе трансцендентализма и феноменологического учения о переживании строил свою «философию жизни», в к-рой пытался соединить религ. понимание Бога как Ж. с логическим обоснованием правомерности исследования Ж. средствами философии. Рассматривая переживание в качестве «феномена» — исходного пункта своей философии и различая переживание (психический процесс) от переживаемого, Степун разработывал учение о природе переживания и 2 типах переживаний: «переживании творчества», в основе к-рого был субъектно-объектный дуализм, и «переживании жизни», которое было связано с «областью жизни», получающей выражение в трансцендентальной идее положительного всеединства. Если в первом случае речь шла о понимании Ж. в ее относительных, специализированных и обособленных формах, характерных для творческой деятельности человека, взятой в самом широком смысле (творчество религ., философское, культурное, научное, гос. и т. д.), то во втором имелась в виду Ж. в ее абсолютности, «жизнь в образе космического и мистического всеединства» (Степун Ф. А. Жизнь

и творчество. Берлин, 1923. С. 128). При этом Степун подчеркивал, что и в одном, и в др. случае необходимо отличать иррациональную глубину и непрозрачность Ж. от форм ее выражения как попыток ее, с одной стороны, творческого постижения («логического ознаменования жизни»), с другой — мистического переживания. Понимая творчество как сложную совокупность связанных друг с другом, а вместе с тем независимых культурных форм, опирающихся на субъектно-объектное толкование Ж., Степун относил к ним и религию, не видя принципиальной разницы между религией и человеческим творчеством. Переходя от творчества к Ж., символизируемой идеей положительного всеединства, Степун отмечал, что «положительное всеединство не есть... само абсолютное. Оно есть в лучшем смысле логический символ абсолютного, да и то не абсолютного, как оно есть на самом деле и в самом себе, но как оно дано в переживании», и соответственно, невозможно из понятия положительного всеединства «дедуцировать... всю полноту творческих форм» (Там же. С. 198–199). Тем самым, по мнению Степуна, идея положительного всеединства приобретает значение только трансцендентальной идеи, необходимой для построения «областей» (региональных онтологий) Ж. и творчества.

Возвращаясь к переживанию Ж. в его сравнении с переживанием творчества, Степун завершал свое построение, утверждая, что переживание Ж. есть предельное переживание, «религиозное переживание Бога». Он писал: «Кому в переживании дана жизнь, в раскрытом мною смысле, тому тем самым уже дана и жизнь религиозная, т. е., тому дано внутреннее знание жизни, как Бога, знание Бога Живого, знание Жизни. Т. о., отождествление Жизни и Бога является как бы мистическим a priori всего моего мирозерцательного значения понятий Жизни и творчества» (Там же. С. 201). Полагая, что такое противопоставление Ж. творчеству ведет к пониманию творчества как отпадения от Бога, Степун утверждал: «Из двух безусловно правильных положений, что Жизнь есть Бог, а творчество — отпадение от Него, отнюдь не вырастает третьего положения, что всякое творчество есть грех богоборческого самоутверждения человека» (Там же. С. 203). Од-

нако это утверждение Степуна, дополненное общими рассуждениями о равноценности полюсов Ж. и необходимости «исходить» всеми путями творчества в мире, не снимает остроты поставленной им проблемы и обнаруживает свою ошибочность в изначальном противопоставлении Бога и религии (понимаемой как творчество).

Учение С. Л. Франка о Ж. предполагает ряд связанных в своем единстве и вместе с тем относительно самостоятельных аспектов рассмотрения Ж.; высший из них касается проблематики вечной Ж. и опирается на принцип «абсолютного всеединства», к-рое понимается в кн. «Предмет знания» как «живая вечность или вечная жизнь, — вечность, как единство покоя и творчества, завершенности и неисчерпаемости» (Франк С. Л. Предмет знания. Пг., 1915. С. 372). В кн. «Непостижимое» эта отвлеченная формула вечной Ж. приобретает определенность в учении об абсолютно непостижимом Боге, «первожизни как живом первоисточнике жизни» (Он же. Непостижимое. П., 1939. С. 226), свете, освещающем душу человека и свидетельствующем о Его присутствии в душе человека, в вере в «конкретно-положительное Откровение» (Там же. С. 253–254).

В развитие темы вечной Ж. Франк делал предметом исследования проблематику Ж. «Я с Богом». Рассматривая отношение Бога к человеку, как основанное на любви, Франк отмечал, что Ж. человека в Боге имеет очень мало общего с привычными представлениями о Ж. в мире, поэтому кажется «чем-то противоречащим и здравому смыслу и здравым правилам поведения» (Там же. С. 272). «Парадоксальная жизнь» в Боге, по определению Франка, связана с тем, что «здесь сила есть слабость, а немощь сила; бедность есть богатство, а богатство — нищета; страдание есть радостный путь к блаженству, а благополучие есть путь к гибели. Здесь плачущие утешены, а веселящиеся обречены на муки. Здесь «нищие духом» обладают всей полнотой духовного богатства в лице «царствия небесного», и неразумным младенцам открыто то, что утаено от мудрых и разумных» (Там же. С. 273). Полагая, что эта парадоксальная Ж. в Боге не представляет для человека недостижимого идеала, Франк отмечал характеризующие ее черты: во-первых,





это «некая внутренняя жизнь, глубинная, сокровенная жизнь, недоступная наблюдению или восприятию извне» (Там же. С. 274), открывающая только Богу и человеку в меру его понимания; во-вторых, это особая Ж. с Богом, связанная с данной конкретной личностью и потому отличающаяся от Ж. с Богом любой др. личности. Эти две черты Ж. человека с Богом, по мнению Франка, ведут через любовь к Богу и духовную Ж. к единению с Богом, к-рое в своей «общей форме» понимается как богочеловеческое бытие человека, а на «высочайшей» ступени — как «обожение» (Там же. С. 278).

В кн. «Смысл жизни» Франк подробно исследовал экзистенциально-психологическую сторону переживаний человека, убеждающих его в бессмысленности человеческой Ж., и вместе с тем показывал, что и философские рассуждения о смысле Ж., опирающиеся на строгую логику, ведут к тому же неутешительному итогу, даже утверждал, что «бессмысленность жизни нужна, как преграда, требующая преодоления»; связывал преодоление этой преграды с данной человеку от Бога свободой, считал, что «без свободы все становится безличным и безжизненным, так что без нее не было бы ни осуществления нашей Ж., жизни самого моего «Я», ни осуществления жизни, в ее последней глубине» (*Он же*. Смысл жизни. П., [1925]. С. 124). Полагая, что «смысл жизни не дан, а задан» (Там же. С. 125), что нет готового для людей смысла Ж., что человек призван «являть» смысл Ж., Франк связывал поиски его с тем бытием, которое знаменует собою Ж. вечную, с Богом живых. Франк писал, что «по примеру самого Христа совершаемое, попрание смерти (и, следовательно, бессмысленности жизни) — смертью, это добровольное самоуничтожение своего тварного существа ради торжества в нас нашего божественного существа, есть реальное подлинное преодоление основного мучительного противоречия нашей жизни, реальное достижение — Царства Небесного. И оно в нашей власти. Таково последнее не умственно-теоретическое, а действительно-жизненное преодоление мировой бессмыслицы истинно сущим смыслом жизни. Его символ есть крест, приятие которого есть достижение истинной жизни» (Там же. С. 128).

М. М. Рубинштейн в 1-й части своего исследования «О смысле жизни» давал исторический обзор учений о Ж., преимущественно в западноевроп. философии Нового времени (Лейбниц, Кант, Фихте, Гегель, Шопенгауэр, Дюринг, Лотце, Ницше, Бергсон), из рус. философии рассматривались учения Соловьёва, Лопатина, Бердяева и прот. С. Булгакова. Во 2-й, теоретической, части Рубинштейн безуспешно пытался построить философски обоснованное учение о смысле Ж. на базе своей антропоцентрической философии, в которой отрицались вечная Ж., бессмертие и существование Бога, а основной идеей стала «апология земной жизни» (*Рубинштейн М. М.* О смысле жизни. М., 1927. Ч. 2: Философия человека. С. 189–198). Полагая в центр исследования самосознающую и свободную личность, Рубинштейн пытался из нее вывести отношение к «чужому я», внешнему миру, происхождение ценностей и нравственных представлений; видел в этом соизидании «своей сущности» преодоление смерти посредством творчества культуры и осуществление смысла Ж. человека.

Ист.: *Галли А. И.* Картина человека: Опыт наставительного чтения о предметах самопознания для всех образованных сословий. СПб., 1834; *Иванцов-Платонов А. М., прот.* Что такое жизнь?: Религиозно-философское исследование. М., 1899²; О цели и смысле жизни. Вышний Волочек, 1909. 2 ч. (Религ.-филос. б-ка; 20–21); *Иванов В. И.* Старая или новая вера? // *Он же*. обр. соч.: В 4 т. Брюссель, 1979. Т. 3. С. 311–320; *Ильин И. А.* Философия и жизнь // София: Проблемы духовной культуры и религ. философии / Ред.: Н. А. Бердяев. Берлин, 1923. [Т.] 1. С. 68–81; *Карсавин Л. П.* О личности. Каунас, 1929; *Боранецкий П. С.* Ценность и человек. П., 1948.

Лит.: *Флоровский*. Пути русского богословия; *Бердяев Н. А.* Собр. соч. [Т.] 3: Типы религиозной мысли в России П., 1989; *Зеньковский В. В., прот.* История русской философии. П., 1989². Т. 1–2; *Вересаев В. В.* Живая жизнь. М., 1991; Смысл жизни: Антология / Ред.: Н. К. Гаврюшин. М., 1994; Смысл жизни в русской философии: Кон. XIX — нач. XX в. / Ред.: А. Ф. Замалеев. СПб., 1995.

А. Т. Казарян

ЖИЗНЬ ВЕЧНАЯ — см. *Вечная жизнь*.

«ЖИЗНЬ С БОГОМ», рус. католич. изд-во в Брюсселе (1945–2000). Инициатором создания изд-ва была перешедшая в католичество рус. эмигрантка И. М. Поснова (дочь историка М. Э. Поснова), к-рая в конце второй мировой войны занималась гуманитарной и духовно-просветительной деятельностью среди вывезенных в Германию советских граждан и «перемещенных лиц». С мая 1945 г. в рамках работы Бельгийского комитета религ. документации для Востока (Comité belge de documentation religieuse pour Orient) Поснова совместно с иезуитом пресв. С. Тышкевичем и др. католич. священниками организовала выпуск религ. литературы на рус. языке. В том же году при комитете было основано 2 периодических издания: католич. ж. «Жизнь с Богом», давший название изд-ву (выходил в Лувене и Брюсселе под ред. Посновой), и правосл. ж. «Христианская жизнь» (выходил в Льеже под ред. настоятеля рус. прихода К-польского Патриархата в Льеже свящ. Валента Роменского). Журналы имели почти идентичное содержание (за исключением обзора событий католич. или правосл. жизни).

В 1954 г. по инициативе секретаря Конгрегации по делам Вост. Церкви кард. Эжена Тиссерана в Брюсселе был организован религиозно-просветительный центр Восточно-христианский очаг («Foyer Oriental Chrétien»), с к-рым стало сотрудничать изд-во «Ж. с Б.». В дек. того же года при центре открылась домовая Благовещенская ц. визант. обряда, чин освящения которой совершил перешедший в католичество бывш. правосл. еп. Павел Мелетьев. Первоначально приход возглавлял бенедиктинец пресв. Ф. Бельпер, которого в 1955 г. сменил выпускник русского папского колледжиума *Russicum* пресв. А. Ильц, совмещавший пастырское служение с обязанностями редактора «Ж. с Б.». В мае 1956 г. изд-во и приход переехали в новое помещение, приобретенное на средства Конгрегации по делам Вост. Церкви. Торжественное открытие изд-ва состоялось 13 июня. В июле того же года в помещении «Ж. с Б.» проходил съезд рус. католиков-мирян; в посл. проведение подобных съездов при изд-ве стало регулярным. В 1957–1962 гг. с изд-вом сотрудничал рус. католич. пресв. И. Корниевский (принудительно вывезен в СССР в 1962), в 1963 г. его сменил пресв. К. Козина, выполнявший также обязанности администратора и технического редактора «Ж. с Б.».

Одной из главных целей «Ж. с Б.» до *Ватиканского II Собора* было издание лит-ры, пропагандировавшей воссоединение Православия с католицизмом. После II *Ватиканского*





Собора на первое место в деятельности изд-ва вышли проблемы христ. единства и экуменизма. За время существования «Ж. с Б.» выпустило ок. 200 наименований книг, в т. ч. Библию (1973) и отдельно НЗ (с католич. приложениями и комментариями – 1964), получившие широкое распространение репринтные переиздания «Отечника» свт. *Игнатия (Брянчанинова)* (1963) и «Пути ко спасению» свт. *Феофана Затворника* (1962), труд Поснова «История христианской Церкви» (1964), рус. перевод «Словаря библейского богословия» под ред. пресв. К. Леон-Дюфюра (1974), рус. переводы сочинений кард. Йозефа *Ратцингера* (с 2005 папа Римский Бенедикт XVI) (*Ратцингер Й., кард.* Примат, епископат и апостольское преемство // Логос. 1977. № 1/4 (25/26). С. 7–33; Введение в христианство: Лекции об апостольском символе веры. Брюссель, 1988), переиздание «Творений» блж. *Августина* (1974. 11 ч.), русский перевод документов II Ватиканского Собора (1975), сочинения Вл. С. *Соловьёва* (репринт, 1966–1970. 14 т.), поэт Вл. *Иванова* (1971–1987. 4 т.) и прот. Александра *Меня* (под псевд. Э. Светлов и А. Боголюбов). «Ж. с Б.» выпускало периодические издания: ж. «Жизнь с Богом» (1945–1963), «Русский католический листок» (1946–1950), «Русский католический вестник» (1951–1953), «Россия и Вселенская Церковь» (1953–1970), «Логос» (1971–1994). Книги и периодика распространялись среди рус. эмигрантов, а также переправлялись в СССР и страны Вост. Европы. В 1958 г. изд-во участвовало во Всемирной выставке в Брюсселе, где его стенд был представлен в павильоне Ватикана, находившемся рядом с павильоном СССР. Здесь с продукцией изд-ва смогли познакомиться советские туристы, к-рым бесплатно раздавали НЗ на рус. языке и правосл. молитвослов. Одновременно по инициативе «Ж. с Б.» на территории Всемирной выставки прошел конгресс рус. христ. культуры.

С сент. 1967 г. при содействии сотрудников «Ж. с Б.» совместно с протопр. В. Роменским выходила в эфир передача «Мир и свет жизни» на волнах «Радио Монте-Карло». В 1970 г. папа Римский *Павел VI* наградил изд-во медалью «Pro Ecclesia et Pontifice» (За Церковь и папу). В 1991 г. «Ж. с Б.» организовало выставки-продажи своей продукции в Москве

(в мае во ВГБИЛ) и в С.-Петербурге (в нояб. в ГПБ).

В кон. 80-х гг. XX в. в связи с нормализацией религ. жизни и началом свободной религ. издательской деятельности в СССР объем продукции «Ж. с Б.» начал сокращаться. В 90-х гг. изд-во в основном занималось переизданием ранее выпущенных книг и их рассылкой по почте в ответ на заявки из России и стран СНГ. Со смертью Посновой (1997) и пресв. А. Ильца (1998) деятельность «Ж. с Б.» прекратилась. В 2000 г. «Ж. с Б.», центр «Foyer Oriental Chrétien» и рус. католич. приход в Брюсселе были упразднены.

Арх.: ЦНЦ ПЭ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 124.

Лит.: Жизнь с Богом: Кат. изд-ва. Брюссель, 1991; «Жизнь с Богом»: Выставка белг. изд-ва в Москве в Б-ке иностр. лит-ры им. М. И. Рудомино: Путеводитель М., 1991; *Юдин А. В.* Рус. католич. периодика. Б. м., 1992.

В. П. Пономарёв

ЖИЛИНЬСКИЙ [польск. Żyliński] Вацлав (1.03.1803, Виленская губ. – 23.04.1863, С.-Петербург), архиеп. Могилёвский, митр. всех римско-католич. церквей Российской империи. Происходил из дворян. По окончании в 1826 г. Виленской католич. ДС рукоположен во пресвитера. Принадлежал к клиру Минской католич. епархии, был викарием прихода в Минске и настоятелем прихода в Ивенце, с 1827 г. совмещал пастырское служение с преподаванием в Минской католич. ДС. С 1829 г. каноник Минского кафедрального капитула, в 1829–1832 гг. представлял капитул в качестве заседателя в Римско-католической духовной коллегии в С.-Петербурге. С 1832 г. прелат-схоластик Виленского кафедрального капитула, в 1840–1843 гг. заседатель, назначенный от Виленского капитула в Римско-католической духовной коллегии в С.-Петербурге. В 1846–1848 гг. являлся администратором (капитулярным викарием) Виленской католич. епархии.

После заключения конкордата между Россией и Папским престолом (1847) 3 июля 1848 г. папа Римский *Пий IX* назначил Ж. епископом Виленским. Епископское рукоположение Ж., состоявшееся 17 дек. того же года в ц. св. Екатерины в С.-Петербурге, возглавил Могилёвский архиеп. *Казимир Дмоховский*.

18 сент. 1856 г. по представлению имп. Александра II папа Пий IX назначил Ж. архиепископом Могилёвским, митрополитом всех римско-

католич. церквей в Российской империи. Интронизация Ж. и вступление в управление Могилёвским архиеп-ством состоялись 9 дек. того же года в ц. св. Екатерины в С.-Петербурге. В 1856–1863 гг. являлся председателем Римско-католической духовной коллегии, продолжая до 1858 г. управлять Виленской епархией. Похоронен в своем имении в Недзингах.

Лит.: Hierarchia CMRA. Vol. 8. P. 390, 591; *Wasilewski J.* Arcybiskupi i administratorzy archidiecezji mohylewskiej. Pińsk, 1930. S. 69–78; *Nitecki P.* Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965–1999: Słownik biograf. Warsz., 2000. S. 523–524; *Пономарёв В. П.* Архиепископы Могилёвские и митрополиты римско-католических церквей в России // Покров: Альм. рос. католиков. 2000. Вып. 5. С. 41–42; он же. Митрополиты Могилёвские // Свет Евангелия: Газ. 2001. № 22(324). С. 12.

В. П. Пономарёв

ЖИЛЬЕ [франц. Gilles; латиниз. Gyllius] Пьер (1490, Альби – 5.01.1555, Рим), франц. гуманист, ученый, писатель и путешественник. Знаток латыни и греч. языка, Ж. изучал классическую и раннехрист. лит-ру, комментировал сочинения по топонимике («Словарь названий местностей» А. де Небрихи) и историографии («История короля Фердинанда Арагонского» Л. Валлы), составил греко-лат. словарь, перевел «Комментарии на книги двенадцати малых пророков» блж. Феодорита Кирского. Увлекался естественной историей, составил сборник, в к-рый вошли выборки из трудов о природе Клавдия Элиана, Порфирия, Гелиодора, Аппиана и сочинение Ж. о франц. и лат. названиях рыб (*Aelian Claudius. Ex Aeliani Historia: Itemque ex Porphyrio, Heliodoro, Oppiano. De vi et natura animalium; Gyllius P. De Gallicis et Latinis nominibus piscium. Lugduni, 1533*).

В нач. 20-х гг. XVI в. Ж. принял должность воспитателя Жоржа д'Арманьяка, буд. епископа и кардинала, ставшего его покровителем при дворе. В 1544 г. по поручению французского кор. Франциска I Ж. в составе посольства отправился в Стамбул к султану Сулейману Великолепному. Находясь в Стамбуле до 1547 г., Ж. собирал письменные источники по истории города после большого пожара, обследовал руины многочисленных древних базилик (1546). В 1548 г. Ж. принял участие в походе султана в Персию, в Алеппо (Халеб) присоединился к новому французскому посольству и посетил





Палестину и Египет; в 1549 г. в Иерусалиме он встретился с иезуитом Г. Постелем, который собирал на Востоке источники по истории христианства. В янв. 1550 г. Ж. вернулся в Стамбул, откуда отправился во Францию, а затем в Италию. В Риме он начал обработку собранных материалов по истории К-поля, но в 1555 г. внезапно умер от лихорадки, не успев закончить работу. Этот труд завершил его племянник Антуан Жиль. Важнейшие работы Ж. вышли в 1561 г. в Лионе под названием «Три книги о фракийском Босфоре» и «Четыре книги о топографии Константинополя и о его древностях». «Четыре книги» — 1-е научное описание столицы древней империи, ее церквей и дворцов, цирков и рынков, к-рое не потеряло своего значения и в наст. время. Книга начинается с описания вост. районов, от мыса до стен, и заканчивается рассказом о Галате. Ж. предваряет анализ памятников архитектуры повествованием о природных условиях, о водных и др. естественных ресурсах, землях и т. п. Первая из 11 глав книги посвящена мифологической предыстории К-поля и его границам, содержит заметки о памятниках 1-го холма, обзор всех 7 холмов, стен и башен, в остальных главах сосредоточены дополнительные сведения по истории К-поля, завершают книгу краткая характеристика тур. построек, перечисление мечетей и дворцов. Следуя «Описанию города Константинополя» (*Notitia urbis Constantinopolitanae*) V в., Ж. очерчивал границы района, выделял основные памятники. Он опрашивал жителей и сверял их рассказы с письменными свидетельствами. Если полученные сведения совпадали, Ж. вносил их в свой текст, но если находил противоречия, то стремился их разрешить, в т. ч. путем натуральных наблюдений (осмотр руин, определение расстояния и т. п.). В отличие от большинства представителей совр. ему науки Ж. не испытывал безусловного доверия к письменным источникам и проверял их с помощью собранного на месте материала (хотя часто при этом ошибался). Ему не всегда удавалось точно идентифицировать и локализовать памятники, но, методично переходя от квартала к кварталу, он фиксировал совр. ему состояние древнего города. Описание храма Св. Софии, ипподрома со скульптурами, цистерны-«базилики», комплекса мечети Сулеймана, а так-

же планировки города на 7 холмах исключительно точны. Архитектурная роскошь новой столицы ислама не заслонила от Ж. исторической основы города: среди новых дворцов он замечает древние мозаики, колонны с резными листьями аканфа, мрамор античных статуй. Его как страстного поклонника классической скульптуры можно сравнить с лучшими антиквариями Ренессанса (Ф. Петраркой, Дж. Ф. Поджо Браччолини); благодаря знанию эпиграфики и архитектуры и превосходящему владению источниками Ж. даже превзошел их, предвосхитив исследования ученых XVII–XVIII вв. Средневекизм и особенно поздневекизм памятникам он уделит гораздо меньше внимания.

Ж. как натуралист описывает городские сады, прибрежные районы, рынки, причалы, Мраморное м., как этнограф — местных жителей (греков и турок), отмечая их подозрительность. Для западноевроп. читателей его книга стала самым популярным чтением и путеводителем, несмотря на то что и до ее появления было известно много описаний К-поля. Книга Ж. повлияла на всех последующих авторов путешествий в К-поль. Мн. авторы совр. описаний города (напр., Дж. Фрили) прямо следуют модели, предложенной Ж., и включают в свои сочинения его наблюдения и выводы.

Соч.: *Lexicon graeco-latinum*. Basileae, 1532; *De Bosphoro thracio* lib. 3. Lugduni, 1561. Athenai, 1967; *De topographia Constantinopoleos et de illius antiquitatibus* lib. 4. Lugduni, 1561. Lugd. Batav, 1632. Athenai, 1967 (англ. пер. с коммент.: Constantinople / Ed., transl. K. Byrd. N. Y., 2008).

Изд.: *Antonii Nebrissensis Dictionarium oppidorum*... P., 1525; *Divi Theodoretii episcopi Cyrensis, explanationes in Duodecim Prophetas, quae minores vocant: iuxta interpretationem Septuaginta*. Lugduni, 1533.

Лит.: *Pascal L. Pierre Gilles // Nouvelle biographie générale*. P., 1858. Vol. 20. Col. 543; *Voyager à la Renaissance: Actes du colloque de Tours* / Ed. J. Céard, J.-C. Margolin. P., 1987. P. 381–392; *Musto R. G. Introduction // Gilles P. The Antiquities of Constantinople*. N. Y., 1988². P. XI–XXXII; *Freely J. Istanbul: The Imperial City*. L.; N. Y., 1996; *Gomez-Géraud M.-C. Le crépuscule du grand voyage*. P., 1999; *Tinguely F. D. L'écriture du Levant à la Renaissance*. Gen., 2000; *Freely J., Çakmak A. S. Byzantine Monuments of Istanbul*. Camb.; N. Y., 2004.

Л. А. Беляев

ЖИЛЬСОН [франц. Gilson] Этьен Анри (13.06.1884, Париж — 19.09.1978, Осер, Франция), католич. философ, историк средневековья. Философия, ведущий представитель *неотомизма*.

Жизнь и труды. Ж. род. в католич. семье, был 3-м из 5 сыновей Поля Антельма Жильсона, владельца магазина в Париже, и Каролины Жюльетты Рено, швей, дочери трактирщика. Первоначальное образование Ж. получал в различных школах Парижа: в приходской школе св. Клотильды, в епархиальном коллеже (*petit séminaire*) Нотр-Дам-де-Шан и в лицее Генриха IV (см.: *Философ и теология*. 1995. С. 16–17). После года военной службы, во время к-рой, как он сам писал, ему удалось познакомиться с «Метафизическими раз-



Э. А. Жильсон.

Фотография. 50-е гг. XX в.

мышлениями» Р. Декарта и «Введением в жизнь духа» Л. Брюнсвика, Ж. продолжил изучение философии на отд-нии словесности Сорбонны под рук. В. Дельбо (1862–1916) и Л. Леви-Брюля (1857–1939), он также посещал Коллеж де Франс, где занимался у А. Бергсона. В 1907 г. Ж. получил степень бакалавра философии и право на преподавание, годом позже вступил с Терезой Равизе в брак, от к-рого у него было 2 дочери и сын. На протяжении следующих 6 лет Ж. преподавал философию в лицеях городов Бурк-ан-Брес, Рошфор, Тур, Сен-Квантен и Анже.

В нач. 1913 г. Ж. получил докторскую степень в Сорбонне, в качестве материалов для защиты им были представлены 2 работы, посвященные исследованию философии Декарта и ее связей с предшествующей католич. философией и теологией (схоластикой): «*Index scolastico-cartésien*» (Схоластико-картезианский указатель) (содержит объяснение философской терминологии Декарта, генетически связанной со средневеков. католич. философией) и «*La liberté chez Descartes et la théologie*»



(Свобода у Декарта и теология). При работе над этими сочинениями Ж. впервые внимательно ознакомился со взглядами *Фомы Аквинского* и др. средневеков. теологов и пришел к осознанию их большей содержательной полноты в сравнении с картезианскими идеями: «Во всех отношениях картезианская мысль свидетельствует более об оскудении мысли, нежели о ее прогрессе, если сравнивать ее с теми источниками, которые ее питают» (Там же. 1995. С. 73). Желая глубже проследить «двойное превращение греческой философии в христианскую теологию и, затем, христианской теологии в современную философию», Ж. осознал необходимость «вернуться к забытой философии теологов», квинтэссенцию к-рой он предполагал найти в теологических сочинениях *Фомы Аквинского* (Там же. С. 74–75). Вскоре после защиты Ж. получил должность лектора на филологическом фак-те ун-та Лилля. Для лекционного курса им была избрана тема «Система св. *Фомы Аквинского*». Достигнутые в рамках этого курса результаты исследования наследия *Фомы Аквинского* были представлены в начатой в этот период, но опубликованной уже после первой мировой войны в Страсбурге работе «Томизм: Введение в философию св. *Фомы Аквинского*», к-рая, несмотря на неоднозначные оценки первых критиков, явилась переломной вехой в исследовании средневеков. философии и в посл. приобрела большую популярность. Ж. неоднократно перерабатывал и расширял это сочинение: его 1-е изд. содержит 174 страницы, тогда как 6-е, вышедшее в 1965 г., насчитывает 478 страниц. Возникшая после выхода книги полемика подвигла Ж. более внимательно изучить общий контекст средневеков. мысли, внутри к-рого сформировалась система *Фомы Аквинского*. Постепенно область его исследований все более расширялась: в нее включались такие средневеков. мыслители, как *Бонавентура*, *Бернард Клервоский*, *Иоанн Дунс Скот*, *У. Оккам* и мн. др.

В связи с началом войны в 1914 г. Ж. был мобилизован в состав воинских подразделений Лилля и проходил военную службу в Центр. Франции. Годом позже, получив квалификацию пулеметчика, он был послан на Верденский фронт, где вскоре ему было присвоено звание младшего лейтенанта. Во время битвы при

Вердене 23 февр. 1916 г. Ж. был взят в плен герм. войсками, в плену провел 2 года (лагеря для военнопленных в Штрёлене и Бурге), где учился русскому языку у находившихся в лагере рус. военнопленных, а также читал сочинения Бонавентуры, результаты работы с текстами которого нашли отражение в вышедшей в 1924 г. кн. «*La philosophie de saint Bonaventure*» (Философия св. Бонавентуры). В 1918 г. Ж. был освобожден и демобилизован; за проявленную на войне отвагу был награжден Военным крестом.

В 1919 г. Ж. занял должность профессора кафедры истории философии в ун-те Страсбурга. К началу 1921 г. Ж. получил место профессора истории средневеков. философии в Сорбонне, преподавал также на отд-нии религ. наук Высшей практической школы. Ж. оставался преподавателем Сорбонны до 1932 г. В 1922 г. Ж. посетил Россию (Саратов и Одессу) в качестве эмиссара Нансеновского комитета при Лиге Наций, чтобы собрать реальную информацию о голодающих на Украине и в Поволжье, в дальнейшем представив комитету отчет о своей поездке, содержащий сведения о голодающем населении, в т. ч. о детях, умирающих от голода и эпидемий (см.: *Gouhier H. Étienne Gilson // Étienne Gilson et nous. 1980. P. 149*).

В 1926 г. Ж. впервые посетил США и Канаду, куда неоднократно приезжал и впоследствии. Он читал лекции в Гарвардском и Виргинском ун-тах, а также в ун-те Торонто. Ж. было предложено создать научный центр, основной задачей к-рого стала бы организация научных исследований и публикаций с целью изучения всех аспектов средневеков. культуры и мысли, а также подготовка небольшого числа студентов по специальным программам, приоритетное место в к-рых занимала бы средневеков. культура. По словам самого Ж., в этом случае «у французского католика не было права отказаться», и 30 сент. 1929 г. на базе коллежа св. Михаила ун-та Торонто Ж. вместе с 2 представителями коллежа, членами влиятельной в Канаде Конгрегации священников свт. Василия Великого (CSB), Г. Каром и Э. Дж. Маккоркелом, а также Б. Пеланом из Лёвенского католич. ун-та был основан Ин-т средневековых исследований, в 1939 г. получивший статус «папский». После основания ин-та

учебный год Ж. был поделен между Парижем, где с 5 апр. 1932 г. он занял специальную кафедру истории средневеков. философии в Коллеж де Франс, и Торонто, где Ж. находился каждый год с сер. сент. до кон. дек. и от посещений к-рого он отказался только во время второй мировой войны, оставшись в Париже.

24 окт. 1946 г. Ж. был избран членом Французской академии; в 1947–1948 гг. он представлял прокатолич. партию Народно-республиканское движение (*Mouvement républicain populaire; MRP*) в Совете Республики (*Conseil de la République*). С 1945 по 1950 г. Ж. опубликовал более 100 общественно-политических статей в газ. «*Le Monde*», в к-рых обсуждал различные вопросы послевоенного положения Франции. Ряд резких высказываний Ж., негативно оценивавшего милитаризацию Франции и ее участие в международных военно-политических орг-циях, послужил поводом для публичных упреков в его адрес и даже обвинений в измене франц. интересам. Под давлением враждебной критики Ж. в 1951 г. был вынужден отказаться от преподавания в Коллеж де Франс, чтобы целиком посвятить себя работе в ун-те Торонто, где продолжал преподавать вплоть до 1968 г. В 1971 г. он окончательно покинул Канаду и остаток дней провел во Франции, на родине матери в Краване.

Результаты научной работы Ж. в 20–70-х гг. отражены в его многочисленных монографиях и журнальных публикациях. Он неоднократно организовывал конференции по средневековой философии, выступал в качестве приглашенного лектора в крупнейших университетах мира, стимулировал издательскую деятельность. В 1926 г. Ж. совместно с философом Г. Тери был основан посвященный изучению средневековья ж. «*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*» (Архив идейной и литературной истории средних веков), в к-ром он публиковал обширные статьи. Ж. основал продолжающуюся до наст. времени сер. «*Études de philosophie médiévale*» (Исследования по средневековой философии), выпускаемую парижским изд-вом «*Vrin*», под его рук. также начал издаваться ежегодный журнал Папского ин-та средневековых исследований «*Medieval Studies*» (Средневековые исследования). Этим институтом была выпущена

подготовленная М. Макграт библиография, включающая все сочинения и статьи Ж.: 935 наименований его работ и 260 заглавий исследований, посвященных различным аспектам его творчества (McGrath. 1982). Идеи Ж. получили широкое распространение, особенно в ун-тах США и Канады, где их развивали его многочисленные ученики и последователи. Серьезное влияние различные аспекты мысли Ж. оказали на таких авторов, как Х. У. фон Бальтазар, Г. Маккаби, К. Ранер, Т. Вейнанди и мн. др.

Основные философско-теологические концепции Ж. Последовательное развитие мысли Ж. весьма точно описывают слова Ж. Маритена: «Начав свой путь в качестве историка, он продолжил его уже философом, и в ходе своей деятельности все сильнее и определеннее утверждался в достоинствах метафизика» (Маритен Ж. *Этьен Жильсон — философ христианства // Жильсон Э. Избр. 2004. С. 657*). Первое обращение Ж. к изучению средневеков. философии произошло под сильным влиянием его занятий философией Декарта. Ж. счел философский метод Декарта неадекватным поставленным им задачам и пришел к выводу, что «Декарт тщетно пытался с помощью своего знаменитого метода решить те философские проблемы, правильная постановка и решение которых неотделимы от метода св. Фомы» (Бог и философия. 2004. С. 588). Рассматривая в своих учебных работах понятийный словарь и идейное содержание, взаимствованные Декартом из предшествовавшей схоластической традиции, Ж. обнаружил в средневеков. схоластике богатейшее философское содержание, знание к-рого он стал оценивать как существенное и необходимое для понимания идей философии Нового времени и последующих периодов. По собственному утверждению, Ж. «решил учиться метафизике у тех, кто действительно ее знал, а именно... у схоластиков» (Там же). Он осознанно поставил пред собой задачу выявить «непрерывность философской традиции начиная с Древней Греции и вплоть до современности», для чего оказалось прежде всего необходимым преодолеть традиц. представление о «нефилософском» характере средневеков. мысли и обозначить реальное место в философской традиции «тех христианских мыслите-

лей, которые слишком долго изгонялись из нее» (см.: *Lefèvre F. Une heurte avec... Étienne Gilson. P., 1925. P. 69*). Сам Ж. в посл. объяснял направление своих исследований тем, что «невозможность согласовать взгляды» совр. ему философов дала импульс его юношескому стремлению «обратиться к истории философии», где такое согласие представлялось ему возможным (*Lettres d'Étienne Gilson à Henri Gouhier. 1994. P. 463*).

Первым этапом поиска такого согласия стал анализ связей философии Декарта, с одной стороны, с античной философией, а с другой стороны — с идеями непосредственно предшествовавших ему схоластов. В результате этого анализа Ж. пришел к выводу, что идейное содержание философии Декарта не может быть выведено из античных философских концепций, но несет на себе очевидные следы влияния средневеков. христ. мысли. Понимаемый Декартом как бесконечное Сущее всемогущий Бог, являющийся свободным Творцом и основанием бытия мира, к-рый существует благодаря Ему — первой действующей причине, есть нечто чудное и неприемлемое для философских систем Платона и Аристотеля. Представление Декарта о человеке как о субстанциальном единстве души и тела, наделенном бессмертием, также мало похоже на аристотелевское представление о человеке. Вместе с тем все эти идеи являются общим местом для теологически ориентированной средневеков. христ. мысли. Проведенный исторический анализ заставил Ж. заключить, что античная философия претерпела значительную модификацию и была творчески преобразована вслед. ее контакта с христ. верой в средневеков. теологии; это взаимодействие расширило и обогатило все области философии. Т. о., во многом восприняв терминологию и методологию греч. философии, христианство вместе с тем наделило ее новым, неизвестным прежде философским содержанием. Именно такую «обновленную» философию, а не «чистую» философию греков восприняли мыслители XVII в. независимо от того, отдавали ли они сами себе в этом отчет или нет. Тем самым Ж. обосновал первую и весьма важную часть своего историко-философского подхода: «история средневековой философии» вовсе не искусственное построение, напротив,

анализ процесса развития философии вынуждает любого серьезного исследователя современных философских концепций обратиться к их корням, к-рые обнаруживаются не в одной только античности, как полагали прежде, но и в христ. средневековье.

«Христианская философия». Серьезное влияние на формирование понятия «христианская философия» у Ж. оказало его употребление в подзаголовке энциклики папы Льва XIII «*Aeterni patris*», изданной 4 авг. 1879 г. Как следует из подзаголовка, энциклика была выпущена «в целях возрождения в католических школах христианской философии (*philosophia christiana*) согласно духу (*ad mentem*) ангелического доктора святого Фомы Аквинского» (Философ и теология. 1995. С. 145–147). Рассматривая текст энциклики, Ж. обращал особое внимание на постулируемое в ней учение о доступности для человека естественного богопознания, в качестве элементов которого выступают философские представления о Боге и мире. Эти представления должны определенным образом соотноситься с божественным Откровением, что неизменно осуществлялось на протяжении всей истории христ. мысли. Согласно интерпретации Ж., энциклика призвана была показать, что разум может и должен использоваться в философских целях, но вместе с тем он «не должен лишать себя света веры; он служит Откровению и его нуждам и, в награду за это, милостью Иисуса Христа он получает новые силы для более плодотворной работы» (Там же. С. 149). Т. о., по утверждению Ж., если употребляется термин «христианская философия», это означает, что речь идет о «философствовании разума, который тесно связан с верой, причем и разум, и вера оказывают друг другу взаимные услуги» (Там же. С. 150). При этом Ж. осознавал, что для введения понятия «христианская философия» требуется отказаться от выработанного к его времени философской традицией представления о «чистой» философии как о самообосновывающей деятельности разума. Философия для Ж. не есть самодостаточная область познания мира и Абсолюта, но есть лишь особый рациональный метод решения различных вопросов. Будучи свободна по методу, она, согласно Ж., должна добровольно под-

чиняться божественному авторитету, поскольку в противном случае она неизбежно будет впадать в многочисленные ошибки и заблуждения: «Во всем, что входит в ее компетенцию, философия имеет полное право следовать своему собственному методу, применять свои принципы и способы доказательства, не выходя в то же время из повиновения божественному авторитету, поскольку именно этот авторитет лучше всего предохраняет философию от ошибок и обогащает ее разнообразными знаниями» (Там же. С. 152).

Применяя теоретические построения энциклики к истории философии, Ж. утверждал, что христ. вера и сформировавшаяся на ее основе теология проявили способность оказывать особое влияние на философию, вводя в нее новые метафизические реалии и тем самым существенно изменяя ее характер. Ж. считал, что есть серьезные исторические и философские основания допускать возможность философско-теологического синтеза в рамках некоего единого образования, для обозначения к-рого он использовал термин «христианская философия». Признавая, что такая трактовка поднимает вопрос о том, каким образом некое положение или исследование может быть рациональным и философским, если оно обусловлено религ. верованиями, Ж. вынужден был более глубоко рассмотреть природу философского познания и способы взаимосвязи философии и теологии (см., напр.: *Gilson E. What is Christian Philosophy? // A Gilson Reader / Ed. A. C. Pegis. Garden City; N. Y., 1957. P. 177–191*). Согласно Ж., в средние века философия была живым элементом внутри теологии, однако сам факт ее помещения в теологический контекст вовсе не может считаться достаточным основанием для отрицания ее подлинного философского характера. Философское мышление не отменяется религ. верой, но существует внутри нее, обогащаясь благодаря перемещению в особое смысловое поле религ. концепций. В том смысле, в каком Ж. пользуется термином «христианская философия», он призван обозначать не столько к.-л. определенную философскую систему, сколько особый способ занятий философией, употребление разума в религ. целях. В общем смысле «христианские философы... пытаются рационально обосновать каждую

дарованную Откровением истину, доступную естественному разуму» (Философ и теология. 1995. С. 12). Однако исторически, по утверждению Ж., этот способ наиболее полно был реализован мыслителями христ. средневековья, и прежде всего Фомой Аквинским. Поэтому томизм как система философских позиций Аквината является для Ж. идеальным образцом «христианской философии».

Томизм. С методологической стороны томизм Ж. характеризуется 2 принципиальными установками. Во-первых, исходя из представления о «христианской философии» как о составной части теологии, Ж. полагал, что оригинальные философские представления Фомы Аквинского отражены исключительно в теологических сочинениях последнего. В отличие от проч. неотомистов, к-рые пытались реконструировать философию Аквината, пользуясь его комментариями к работам *Аристотеля*, Ж. считал, что «в своих комментариях к произведениям философа св. Фома пытается передать идеи Аристотеля, а не свои собственные» (Там же. С. 168). Во-вторых, Ж. не признавал в качестве авторитетных источников для интерпретации идей Фомы трактаты его комментаторов, причем как наиболее ранних и знаменитых (И. Капреола, *Каэтан*, Д. Банес), так и многочисленных авторов XVII–XIX вв., представлявших учение Фомы в виде многообразных «систем» и «компендиумов». Свое отношение к комментаторам Фомы Ж. выразил емкой формулой: «Пусть св. Фома Аквинский сам истолковывает свое учение» (Там же. С. 165). Поясняя этот тезис, Ж. писал, что необходимо «судить с точки зрения св. Фомы о комментаторах его произведений», а не «рассматривать его учение с точки зрения этих комментаторов» (Там же). Основной просчет истолкователей Фомы в Новое время Ж. видел в том, что они, отвечая на вызов секуляризованных философских концепций, подчиняли свое изложение методологии секулярной философии и разделяли философию и теологию. Это, по утверждению Ж., проявилось уже в порядке рассмотрения проблем: рассуждение в этих работах ведется от мира к Богу, тогда как у самого Фомы (прежде всего в «Сумме теологии») присутствует обратный (теологический) порядок — от Бога к миру.

Главный смысловой узел философии Фомы Аквинского Ж. видел в понятии бесконечного бытия (*esse*), в к-ром сочетаются сущность (*essentia*) и существование (*existentia*). По словам Ж., это понятие «подобно лучу света, освещающему все остальное, особенно в том, что касается метафизики и теологии» (Там же). Ж. находил кардинальные отличия в трактовке понятия «бытие» у Фомы и др. философов, включая Аристотеля, несмотря на то что мн. исследователями онтологические взгляды Фомы интерпретировались как особый, «христианизированный» аристотелизм. Находя такую позицию совершенно неприемлемой, Ж. писал, что «бытие» у Аристотеля обозначает субстанцию, конкретную наличествующую сущность, будь то чистая форма или сложное сущее, состоящее из материи и формы. Напротив, для Фомы «бытие» обозначает существование как особый акт: «*Res* (вещь) и *essentia* (сущность), два первых понятия в мышлении, не являются последними понятиями, на которых оно останавливается в своем усилии мыслить бытие. Всякое сущее существует благодаря тому, что сущность оплодотворяется актом существования» (Бытие и сущность // *Жильсон Э. Избр. 2004. С. 552*). Согласно Ж., понятия «бытие» и «существование» в их томистском прочтении употребляются по отношению к Богу и творению в различном смысле: «Между бытием Бога и тем причастным бытием, которым являемся мы, нельзя найти общей меры, так что мы можем сказать... что творение имеет свое бытие, тогда как Бог есть Свое бытие» (*Le thomisme. 1919. P. 59; ср.: Noonan. 1950*). Божественное Бытие, по мысли Ж., является причиной существования творения как совокупности вторичных причин, при этом первый акт, к-рый оно сообщает творению, — это само бытие. Т. о., творение интерпретируется Ж. как передача активности, первоначально свойственной одному лишь Богу, т. е. как передача существования. Используя применяемый Фомой принцип аналогичности бытия, Ж. намеревался преодолеть «несоизмеримость» Бога и мира в общем для них понятии «существование».

Характерным моментом в интерпретации понятия «существование» у Ж. было учение о том, что существование как акт бытия не может



быть познано ни дискурсивно, т. е. путем логических умозаключений, ни интуитивно, поскольку оно, имея божественный исток, выходит за пределы человеческих когнитивных способностей. Согласно Ж., существование постоянно находится у человека «перед глазами», однако он не способен «увидеть» его, он может лишь опознать и «локализовать» его в акте суждения, признав «скрытым корнем всего того, что мы можем видеть и что мы можем пытаться определить» (*Gilson E. The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas. L., 1961. P. 368, 374*). Поэтому к постижению существования приходится идти долгим путем: сначала у человека формируется определенное (пусть даже смутное) понятие сущности, обладающей актом существования, и уже от понятия сущности человек движется к более полному постижению сущего, соединяющего в себе сущность и существование (см.: *Le thomisme. P., 1965⁶. P. 448–450; ср.: Bars. 1979. P. 253–254*).

В поздний период творчества идея существования сопрягалась Ж. с восходящим к «*Ареопагитикам*» представлением о божественном Ничто. Согласно интерпретации Ж., в системе Фомы человек возвышается от обычных чувственных восприятий к восприятию Бога, причем это происходит благодаря осознанию того, что существующие вещи не могут существовать сами по себе, они имеют свое существование от чего-то иного. Лишь Бог существует как сам акт существования, Его сущность проявляет себя как существующая. Будучи познаваем в акте существования, Бог тем не менее всегда остается недоступным для человека в Своей сущности. Поэтому на вопрос: «Что есть сущность Бога?» — возможен лишь один верный ответ: «Ничто». Использование различных понятий применительно к Богу есть не более чем средство, помогающее «удержаться на плаву» в «открытом море чистого актуального существования», в качестве к-рого Бог содержит в Себе все, тогда как Сам Он ничем не содержится и не ограничивается (*Gilson E. Elements of Christian Philosophy. N. Y., 1963. P. 145–147; ср.: Murphy. 2004. P. 302–305*).

Философское учение Фомы Аквинского Ж. считал квинтэссенцией всей философии и утверждал, что оно содержит полноту философской истины: «Его учение не только не

исключает все прочие, но, напротив, включает в себя все истинное, что есть в каждом из них» (Философия и теология. 1995. С. 166); «метафизика Фомы излучает истину, способную вобрать в себя любую другую истину» (Там же. С. 188). Основание для такого тезиса Ж. видел в том, что истинность учения Фомы подтверждена авторитетом католич. Церкви, признавшей Фому «учителем Церкви» (*doctor Ecclesiae* — Там же. С. 166) и предписавшей руководствоваться его учением. Поскольку философия Фомы сохраняется неповрежденной в католич. Церкви, ее верное понимание доступно не внешним исследователям, а лишь укорененным в церковной традиции теологам: «Наиболее оригинальные и глубокие философские понятия св. Фомы открываются только тем, кто читает как теолог» (Там же. С. 168). Выражая кратко, что в его понимании означает быть томистом, Ж. писал: «Следует философствовать внутри веры, и так философствовать может только христианин» (Там же. С. 171).

Ж. как историк философии. Важнейшей отправной точкой историко-философского анализа средневековья у Ж. стал постулированный им в разрыве с устоявшейся к тому времени университетской традицией (представленной, напр., в работах М. де Вульфа) отказ признавать содержательную однородность средневеков. философии, на которую призван был указывать применявшийся ко всему этому периоду общий термин «схоластика». Согласно Ж., от историка философии требуется не создавать общие сущности, искусственно подтягивая к ним все различное и уникальное в учении тех или иных мыслителей, но видеть за общими именами многообразии наполняющего их содержания: «Схоластика... средневековье или Ренессанс — это не некие сущности, подлежащие определению, но имена для обозначения исторических реалий, которые должны быть объектами анализа и дескрипции» (*Gilson E. Compagnons de route // Étienne Gilson: Philosophe de la chrétienté. 1949. P. 289–290*). Исходя из этого Ж. предлагал рассматривать средневеков. философию как поле взаимодействия различных концепций и школ (августинианство, перипатетизм, аверроизм и т. д.). Согласно Ж., историк философии должен двигаться не от школ к индивидам, но от индивидов

к школам, не конструируя, а выявляя внутреннее единство мысли.

Наиболее ярко историко-философские взгляды и методы Ж. отражены в 2 работах, посвященных общему рассмотрению истории средневеков. философии: «История христианской философии в средние века» (*History of Christian Philosophy in the Middle Ages, 1955*) и «Философия в средние века» (*La Philosophie au Moyen Âge, 1922; переработанное 2-е изд. — 1944*). Анализ этих сочинений показывает, что Ж. предпочитал подробный пересказ взглядов того или иного мыслителя, основывающийся на одном или неск. произведениях, и лишь изредка обращался к широкому теоретическому осмыслению этих взглядов, соотношению их с последующей историей философии и совр. ему философской проблематикой. При этом с аналитической стороны оценки Ж. несут в себе несомненное отражение его томистского мировоззрения, однако в отличие от мн. др. томистских авторов Ж. был озабочен не тем, чтобы попытаться свести все философские концепции к учению Фомы Аквинского как к некоему общему знаменателю, а тем, чтобы, напротив, «подчеркнуть интеллектуальные разногласия среди мыслителей томистского и посттомистского периода» (*Неретина. 2004. С. 582*). Вместе с тем рассмотрение понятий Фомы как задающих направление и содержание историко-философского исследования обуславливает серьезные недостатки подхода Ж. Важнейшим из них является слишком поспешное постулирование общего мыслительного контекста, выводимого из общности философской терминологии и доктринального единства. При этом недостаточно внимания у Ж. уделено подвижности самой терминологии, т. е. такой ситуации, при к-рой одинаковые слова и понятия могут у разных мыслителей связываться друг с другом различным образом.

В работах Ж. проявляется борьба 2 тенденций: с одной стороны, он стремился свести средневеков. мысль воедино исходя из томистского центра, с др. стороны, не мог игнорировать имеющиеся у средневековых авторов радикальные различия в решении мн. основополагающих философских проблем. Единственным выходом из такой двойственности, который смог предложить Ж., было постулирование теологического





единства при философском различии, однако этот его тезис неоднократно подвергался критике как чрезмерно оптимистический и не соответствующий исторической действительности. Т. о., в целом задача Ж. состояла не в том, чтобы усмотреть в учении средневек. мыслителей «некий единый философский стержень» (единственным соединяющим их стержнем он считал теологическое и доктринальное согласие), «а в том, чтобы показать, что в ситуации разногласия ярче сияет истинная философия» (см.: Там же). При этом томистский подход повлиял на особый ракурс рассмотрения концепций средневек. авторов: в центре внимания Ж. находятся понятия «бытие» и «существование», ключевые для мысли Фомы, однако менее актуальные для мн. др. средневек. мыслителей, так что в результате их искусственного выведения на первый план отчасти смещаются действительные акценты в концептуальных схемах этих философов. Еще более опасной является зачастую прослеживаемая у Ж. тенденция оценивать взгляды различных мыслителей с томистской позиции, не поясняя этого. Взгляды Фомы изначально принимаются Ж. как истинные, и именно с их помощью он оценивает реальный философский вклад иного автора, однако для тех, кто не разделяют подобной абсолютизации томизма, зачастую оказывается нелегкой задачей отделить Ж. — объективного историка от томиста Ж., высказывающего догматизированные суждения (см.: *Gracia J. J. E. The Enlightening Gloss: Gilson and the History of Philosophy // A Thomistic Tapestry. 2003. P. 9*).

Полемизируя с нек-рыми совр. ему исследователями средневековья, Ж. ставил под сомнение существование лат. аверроизма как оформленного направления мысли; он считал искусственной проблему универсалий и не уделял ей особенного внимания. Это, по-видимому, объясняется тем, что Ж. рассматривал «средневековье через призму теологии по преимуществу» (*Неретина. 2004. С. 590*), зачастую игнорируя собственно философские (нередко весьма оригинальные и потому неортодоксальные) элементы мысли.

С методологической т. зр. историко-философские исследования Ж. во многом принадлежат к научной стилистике XIX в.: его работы тща-

тельно отделаны и структурно выверены, набрасывание общих мировоззренческих картин превалирует в них над разработкой отдельных частных вопросов, синтез встречается чаще, чем анализ. В историко-философских работах Ж. часто преследовал популяризаторские цели, оговаривая это и отсылая заинтересованного читателя к более специфическим исследованиям др. авторов. Свою задачу он видел скорее в объединении уже наработанного, чем в проведении собственных текстологических и исторических исследований.

Несмотря на то что мн. позиции и выводы Ж. в наст. время представляются безнадежно устаревшими, его общая методология и отдельные концепции остаются актуальными и для совр. медиевистики. В целом историко-философские исследования Ж. характеризуются тесной привязкой к текстам, всякий раз полагаемым в основание исследования, что позволяет рассматривать его работы как «проясняющее толкование» (*Gracia J. J. E. The Enlightening Gloss // A Thomistic Tapestry. 2003. P. 1*). Для Ж. текст является началом, серединой и концом историко-философской работы, поскольку лишь через текст исследователь способен получить подлинный доступ к взглядам того или иного мыслителя. Все прочие источники (биографические данные, культурно-исторический контекст, последующие комментарии, собственные теоретические построения) должны быть подчинены логике текста. Исследователь не должен судить о тексте исходя из сложившихся представлений о его авторе, напротив, только из текста и на основании текста может сложиться достоверный образ автора. Однако, согласно Ж., текст может быть верно интерпретирован и понят лишь при помещении его в надлежащий контекст. Наиболее важным контекстом для понимания философской мысли средневековья Ж. считал христ. теологию, задавшую основные темы, к-рые рассматривались средневек. философами, и определяющим образом повлиявшую на их философскую методологию. Не менее важным оказывается и более узкий исторический контекст: определенные проблемы возникали в определенное время, становились центром рассмотрений и споров, а затем сходили на нет и их место занимали др.

проблемы и концепции. Однако этот контекст раскрывается Ж. не чисто теоретически, а из совокупности взаимосвязанных текстов, так что зачастую аналитические историко-философские сочинения Ж. выглядят как цепочки текстов, из к-рых один выбирается в качестве основополагающего, а остальные размещаются вокруг него, выявляя скрытые в нем смыслы (см.: *Ibid. P. 2–3*). Такой метод имеет ряд недостатков, фиксируемых в работах Ж., которым иногда не хватает как строгого и последовательного анализа используемой средневек. терминологии, так и внимательного текстологического анализа, при к-ром вскрываются различные возможности понимания одного текста (*Ibid. P. 9–10*).

Эстетические представления Ж. в целом характеризуются стремлением соединить элементы учения о прекрасном, обнаруживаемые в трактатах Фомы Аквинского, с принципами эстетики Нового времени, а также с идеями Бергсона, серьезно повлиявшими на интерпретацию искусства у Ж. (см.: *Murphy F. Gilson and Maritain: Battle over the Beautiful // A Thomistic Tapestry. 2003. P. 95–106*). Уже в ранней работе «Искусство и метафизика» (*Art et métaphysique, 1915*) Ж. выразил основной эстетический тезис, в дальнейшем развитый им в целом ряде книг и статей: художник использует природу как стимул для творчества, но не как модель, к-рой он подражает. Исходя из этого он положительно оценивал художественные эксперименты кубизма и футуризма, направленные на то, чтобы лишить искусство привкуса «фотографичности» и показывающие, что художественная реальность «может стать независимой от данного физического мира» (*Idem // Revue de métaphysique et de morale. 1916. T. 23. P. 245–246, 255, 267*). Ж. также отказывался рассматривать эстетическое суждение в качестве интеллектуального процесса, предпочитая говорить о нем в бергсо-нианских терминах как о пробуждении в воспринимающем интуиции, аналогичной интуиции художника, создавшего созерцаемое произведение искусства. Высшую форму искусства Ж. видел в музыке, к-рая способна выражать полноту красоты, поскольку она менее всего связана с реальным миром и «ее происхождение и сущность являются целиком эстетическими» (*Ibid. P. 255*).



Ключевые эстетические идеи Ж. были выражены им в прочитанном в 1955 г. цикле лекций, позднее представленном в виде кн. «Живопись и реальность» (*Painting and Reality*, 1957). Исходя из разработанного им учения о существовании, Ж. рассматривал творческий акт художника как аналогичный творческому акту Бога. Подобно Богу, художник наделяет сущностью и существованием творимый им малый мир, который начинает жить своей индивидуальной жизнью: «Будучи индивидуальной, каждая картина вдобавок к этому... является самодостаточной системой внутренних соотношений, регулируемой своими собственными законами» (*Ibid.* P. 135). Субъективности художника соответствует субъективность зрителя, — согласно Ж., в области искусства не может существовать объективных критериев и объективных оценочных суждений. В отличие от суждений об истине относящиеся к красоте эстетические суждения являются «необобщаемыми», потому что с красотой, по выражению Ж., соотносится «уникальная способность ощущения субъекта» (*Matières et formes*. 1964. P. 128–129).

Резкое отторжение у Ж. вызвала позиция Маритена, согласно к-рому искусство есть особый род познания, представляющий собой интеллектуальную интуицию трансцендентной Красоты. Согласно Ж., художник не познает, а действует, творит, проявляя тем самым свой акт существования и самополагания. Произведение искусства творится не некой абстрактной идеей красоты, созерцаемой художником, но избытком действенной активности его собственного акта существования, воплощаемым в новой сущности. В отличие от когнитивных актов, конечной целью которых является истина, эстетические акты нацелены на достижение переживания красоты. Это, согласно Ж., соответствует пониманию прекрасного у схоластов: прекрасно то, что доставляет чистое эстетическое удовольствие при его восприятии (см.: *Murphy*. 2004. P. 277–287).

Полемизуя с эстетической концепцией Маритена, Ж. находил, что в рамках отстаиваемой Маритеном интуитивистской эпистемологии искусства художественный объект превращается либо в простую копию реального мира, либо (как утверждал сам Маритен) в отражение транс-

цендентальной Красоты, лишаясь своей самостоятельности и самобытности. Для Ж. было неприемлемо представление о любом объекте искусства как об отражении чего-то. Так, рассуждая в соч. «Данте и философия» (1939) о соотношении прототипов и образов героев «Божественной комедии», Ж. писал, что знание о реальных обстоятельствах жизни героев Данте ничуть не помогает читателю понять их образы в поэме. Образы *Аверроэса* или Беатриче не берутся из реального мира, а творятся поэтом внутри его собственной поэтической вселенной — Беатриче Данте «была рождена гением Данте», а не ее родителями (см.: *Dante the Philosopher*. L., 1952. P. 53).

Применительно к поэзии Ж. также рассуждал о 2 противоположных полюсах, находя наиболее очевидное их выражение во франц. поэзии у *Вольтера* и С. Малларме. Согласно Вольтеру, поэзия есть описание реальности и ее отражение в стихотворной форме; Малларме, напротив, полагал, что поэзию следует понимать не как имитацию реальности, но как «музыкальное благозвучие слов» (*Matières et formes*. 1964. P. 212–213). Разделяя последнюю позицию, Ж. пытался применить к поэтическому творчеству свою теорию о нерепрезентативной природе искусства, допуская подражание реальности как элемент материи искусства, но отказываясь считать его элементом или принципом художественной формы. Поэзия является подражательной, насколько она пользуется повседневным языком, элементы к-рого связаны с предметами реального мира, и оперирует словесными образами и понятиями. По утверждению Ж., «поэзия всегда в той или иной степени это делает, однако ее подлинная цель состоит в том, чтобы перестать это делать; ей дозволено делать это в той мере, в какой это не препятствует достижению ее собственной цели, состоящей в том, чтобы создавать красоту с помощью слов, включая их значения, но при этом не исходить из их разумного смысла, т. е. из их истины» (*Ibid.* P. 221). В поэзии, как и в целом в искусстве, согласно Ж., истина призвана быть «служанкой красоты» (*ancilla pulchritudinis* — *Ibidem*).

Критика концепций Ж. Предложенная Ж. интерпретация томизма была критически воспринята со стороны католич. мыслителей, разви-

вавших др. версии томизма. Одним из первых с критикой Ж. выступил влиятельный историк средневеков. философии П. Мандонне, указавший на недопустимость трактовки философской мысли Фомы исходя лишь из его теологических сочинений и поставивший под сомнение попытку Ж. «теологизировать» философию. Настороженное отношение к идеям Ж. выразил видный представитель лувенской школы изучения средневековья Ф. ван Стеенберген, к-рый критиковал попытку Ж. найти «христианскую философию» в сочинениях Бонавентуры (см.: *Van Steenberghen F. The Philosophical Movement in the 13th Century*. Edinb., 1955. P. 56–74), называя само понятие «христианская философия» лишенным значения термином. Согласно Стеенбергену, «ни святой Августин, ни святой Бонавентура, ни святой Фома... не думали о разработке каких-то «философий»... которые были бы намеренно христианскими» (*Idem*. 1987. P. 12). По общему мнению лувенских медиевистов, разум не может считаться подлинно философским, если он работает внутри теологии. Теологии нет нужды проникать в философию и преобразовать ее, поскольку философия имеет собственную область приложения, в рамках к-рой она вполне самодостаточна и компетентна. Поэтом различия между средневеков. мыслителями — это различия философских подходов, к-рые не способны поколебать их теологическое единство. Однако эти философские различия безопасны для веры до тех пор, пока не помещаются внутрь теологии, а именно к такому их помещению приводит логическое продолжение идей Ж. Серьезные разногласия были у Ж. и с представителями т. н. рим. томизма, близкими к ватиканской церковной администрации (Р. Гарригу-Лагранж, М. Лабурдет).

Основательной и последовательной критике взгляды Ж. были подвергнуты в работе Дж. Куинна «Томизм Этьена Жильсона: Критический анализ», вызвавшей широкую полемику. Куинн упрекал Ж. в создании особого рода теологизированной философии, к-рую он обозначил как «теологизм». По мысли Куинна, эта философия отождествлена Ж. с рациональной частью теологии, покоится на теологических основаниях и потому является не более чем рационализацией теоло-



гических предпосылок, которые сами по себе не подвергаются критической рефлексии (см.: *Quinn*. 1971. P. 3–17; ср.: *Beach*. 1976. P. 523–524). Серьезные упреки в непоследовательности Куинн выдвигал в адрес важной для Ж. концепции «непосредственной интуиции» бытия, находя в ней неверифицируемый догматизм. Видя серьезный недостаток метафизики Ж. в ее отрыве от исследования природы, Куинн находил, что метафизические построения Ж. вообще никак нельзя соотносить с реальностью, а потому они являются не более чем субъективными диалектическими конструкциями (*Quinn*. 1971. P. 18–29; ср.: *Beach*. 1976. P. 525). Похожий упрек в абстрактности был выдвинут и против понятия «существование»: согласно Куинну, Ж. неоднократно пишет о его понятийной неопределимости и тем не менее пользуется им как понятием, имеющим известный смысл, что путает его построения и превращает их в словесное конструирование. Наконец, Куинн находил недостатки и в анализе доказательств бытия Божия Фомы Аквинского у Ж., полагая, что последний проигнорировал лежащие в их основании положения философии природы и потому интерпретировал их чрезмерно абстрактно и всецело метафизически (*Quinn*. 1971. P. 119–124).

Соч.: Index scolastico-cartésien. P., 1912; La Liberté chez Descartes et la Théologie. P., 1913 (рус. пер.: Учение Декарта о свободе и теология / Пер. с франц.: З. А. Сокулер // Избранное: Христ. философия. М., 2004. С. 5–320); Le thomisme: Introd. au système de S. Thomas d'Aquin. Strasbourg, 1919. P., 1947³ (рус. пер.: Избр. Т. 1: Томизм: Введ. в философию св. Фомы Аквинского. СПб., 2000); Études de philosophie médiévale. Strasbourg, 1921; La philosophie au moyen âge. P., 1922, 1947³. 2 vol. (рус. пер.: Философия в средние века: От истоков патристики до к. XIV в. М., 2004); La philosophie de St. Bonaventure. P., 1924; Descartes et la métaphysique scholastique: Positions de six leçons professées à l'Université libre de Bruxelles. Brux., 1924; La pensée religieuse de Descartes // Revue de Métaphysique et de Morale. 1925. T. 32. P. 519–537; Saint Thomas d'Aquin. P., 1925; Introduction à l'étude de St. Augustin. P., 1929; Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien. P., 1930; Les idées et les lettres. P., 1932. 2 vol.; L'esprit de la philosophie médiévale. P., 1932. 2 vol.; La théologie mystique de St. Bernard. P., 1934; Sens et nature de l'argument de St. Anselme // ANHDLMA. 1934. T. 9. P. 5–52; Christianisme et philosophie. P., 1936; Le réalisme méthodique. P., 1936; Les seize premiers «Theoremata» et la pensée de Duns Scot // ANHDLMA. 1938. T. 11. P. 5–86; Héloïse et Abélard. P., 1938; Reason and Revelation in the Middle Ages. N. Y., 1938 (рус. пер.: Разум и Откровение в Средние века // Богословие

в культуре средневековья. К., 1992. С. 5–48); Dante et la philosophie. P., 1939 (рус. пер.: Данте и философия (фрагменты) / Пер. с франц.: А. Д. Бакулов // ВФ. 2006. № 7. С. 155–169); La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne // ANHDLMA. 1946. T. 15. P. 55–91; Pétrarque et sa muse. L.; N. Y., 1946; Philosophie et incarnation selon St. Augustin. Montréal, 1947; Baudelaire et la muse // Revue des Deux Mondes. 8-e période. NS. 1948. N 1. P. 218–239; L'être et l'essence. P., 1948 (рус. пер.: Бытие и сущность / Пер. с франц.: Г. В. Вдовина // Избранное: Христ. философия. М., 2004. С. 321–582); L'existence de Dieu selon Duns Scot // Mediaeval Studies. 1949. Vol. 11. P. 23–61; Les métamorphoses de la cité de Dieu. Louvain, 1952; Jean Duns Scot: Introd. à ses positions fondamentales. P., 1952; Eloquence et sagesse selon Cicéron // Phoenix. 1953. Vol. 7. P. 1–19; Boèce de Dacie et la double vérité // ANHDLMA. 1955. T. 22. P. 81–99; Painting and Reality. N. Y., 1957 (франц. пер.: Peinture et Réalité. P., 1958; рус. пер. с франц.: Живопись и реальность. М., 2004); La possibilité philosophique de la philosophie chrétienne // RSR. 1958. T. 32. P. 168–196; God and Philosophy. New Hawen, 1960 (рус. пер.: Бог и философия / Пер. с англ.: А. П. Шурбелев // Избранное: Христ. философия. М., 2004. С. 583–654); Le philosophe et la théologie. P., 1960 (рус. пер.: Философ и теология. М., 1995); Introduction à la philosophie chrétienne. P., 1960; Autour de Pomponazzi: Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVI^e siècle // ANHDLMA. 1961. T. 28. P. 163–279; Trois leçons sur le problème de l'existence de Dieu // Divinitas. 1961. Vol. 5. P. 23–87; Introduction au arts du beau. P., 1963; Matières et formes: Poétiques particulières des arts majeurs. P., 1964; Sur la problématique thomiste de la vision béatifique // ANHDLMA. 1964. T. 31. P. 67–88; The Spirit of Thomism. N. Y., 1964; Trois leçons sur le thomisme et sa situation présente // Seminarium. 1965. Vol. 17. P. 682–737; Les arts ou les lettres. P., 1966; Saint Thomas et nous. Montreal, 1966; La société de masse et sa culture. P., 1967; Hommage public à Henri Bergson. P., 1967; Avicenne en occident au moyen âge // ANHDLMA. 1969. T. 36. P. 89–121; Linguistique et philosophie: Essai sur les constantes phil. du langage. P., 1969; Éléments d'une métaphysique thomiste de l'être // ANHDLMA. 1973. T. 40. P. 7–36; Dante et Béatrice: Études dantesques. P., 1974; Lettres de M. Étienne Gilson adressées à P. Henri de Lubac et commentées par celui-ci. P., 1986; Lettres d'Étienne Gilson à Henri Gouhier / Ed. G. Prouvost // Revue Thomiste. 1994. T. 94. N 3. P. 460–478.

Лит.: *Pegis A. C.* Gilson and Thomism // Thought. 1946. Vol. 21. P. 435–454; Étienne Gilson: Philosophie de la chrétienté. P., 1949; *Noonan J.* The Existentialism of Etienne Gilson // New Scholasticism. 1950. Vol. 24. P. 417–438; *Prunières J.* L'être selon M. Gilson // Études Franciscaines. NS. 1968. Vol. 18. P. 251–274; *Quinn J. M.* The Thomism of Étienne Gilson: A Crit. Stud. Villanova, 1971; *Beach J. D.* Another Look at the Thomism of Etienne Gilson // American Catholic Philosophical Quarterly. 1976. Vol. 50. N 4. P. 522–529; *Bars H.* Gilson et Maritain // Revue Thomiste. 1979. T. 79. N 2. P. 237–271; *Bourke V. J.* «Aeterni Patris», Gilson and Christian Philosophy // Proc. of the Catholic Philosophical Association. 1979. Vol. 53. P. 5–15; *Van Steenberghen F.* Étienne Gilson, historien de la pensée médiévale // RPhL. 1979. T. 77. N 36. P. 487–508; *idem.* Étienne Gilson et l'université de Louvain // Ibid. 1987. T. 85. N 65.

P. 5–21; Étienne Gilson et nous: La philosophie et son histoire / Ed. M. Couratier. P., 1980 [Сб. ст.; пер. отд. ст. на рус. см.: *Жильсон Э.* Избранное: Христ. философия. М., 2004. С. 655–694]; *McGrath M.* Étienne Gilson: A Bibliogr. Toronto, 1982; *McLaughlin R. J.* Nature in Art: Maritain versus Gilson // Renascence. 1982. Vol. 34. N 4. P. 303–312; *Shook L. K.* Étienne Gilson. Toronto, 1984; Étienne Gilson, filosofo cristiano / Ed. A. Piolanti. Vat., 1985; *Maurer A.* Gilson on Linguistics and the Philosophy of Language // Doctor Communis. 1985. Vol. 38. N 3. P. 335–344; *Knasas J. A.* Heideggerian Critique of Aquinas and a Gilsonian Reply // Thomist. 1994. Vol. 58. N 3. P. 415–439; *Prouvost G.* Les relations entre philosophie et théologie chez É. Gilson et les thomistes contemporains // Revue Thomiste. 1994. T. 94. N 3. P. 413–430; *Donneaud H.* Note sur le revelabile selon Étienne Gilson // Ibid. 1996. T. 96. N 4. P. 633–652; *West J. L. A.* The Thomistic Debate Concerning the Existence and Nature of Christian Philosophy: Toward a Synthesis // The Modern Schoolman. 1999. Vol. 77. N 1. P. 49–72; *Душин О. Э.* Этьен Жильсон: Судьба и дело // Verbum. 2000. Вып. 2: Наследие Средневековья и современная культура. С. 7–13; *McCool G. A.* The neo-Thomists. Milwaukee, 2003²; A Thomistic Tapestry: Essays in Memory of Étienne Gilson / Ed. P. A. Redpath. Amst.; N. Y., 2003; *Murphy F. A.* Art and Intellect in the Philosophy of Etienne Gilson. Columbia (Miss.), 2004; *Неретина С. С.* Этьен Жильсон: Новый взгляд на старое наследие // *Жильсон Э.* Философия в средние века. М., 2004. С. 578–595; *Maurer A.* Etienne Gilson: Critic of Positivism // Thomist. 2007. Vol. 71. N 2. P. 199–220.

Д. В. Смирнов

ЖИЛЯРДИ [Джиларди; итал. Gilardi] Дементий Иванович [Доменико] (4.06.1785, Монтаньола, близ Лугано – 26.02.1845, Милан), архит. 1-й трети XIX в., работавший в России. Один из главных создателей в 10–30-х гг. XIX в. стиля московский ампи́р, господствовавшего в архитектуре не только города, но и окрестных усадеб. Ж. принадлежал к известной творческой династии уроженцев кантона Тичино (Тессин) на юге Швейцарии и был наиболее одаренным и успешно реализовавшим себя ее представителем. Помимо него в России с 80-х гг. XVIII до сер. XIX в. работали еще 7 членов этой семьи, оставивших заметный след в истории московской архитектуры. В 11-летнем возрасте Ж. вместе с матерью переехал к отцу, И. Д. Жиллярди, жившему в Москве с 1787 г. и состоявшему с 1799 г. архитектором Воспитательного дома. В 1799 г. Ж. был отправлен учиться рисованию и живописи в С.-Петербург, где брал уроки у итальянцев Дж. Феррари, А. Порты и К. Скотти. В кон. 1803 г. уехал в Италию, с лета 1804 г. жил в Милане, продолжая обучение в Академии искусств, где спустя год принял решение стать



архитектором. На его творчество повлиял сложившийся в Италии стиль ампира, отличавшийся от французского легкостью постройки и ориентацией не столько на монументальное величие имп. Рима, сколько на рафинированные образцы греческой классики и палладианства. Основные принципы стиля и конкретные приемы Ж. заимствовал из произведений Л. Каньолы и Дж. А. Антолини. После завершения обучения в 1806 г. он задержался в Италии, где не только ознакомился с достопримечательностями, но и попробовал себя в качестве архитектора. Ж. принадлежит проект входной лестницы Палаццо Реале в Нов. Прокурациях в Венеции (1809, в сотрудничестве с Дж. Меццани). В 1810 г. Ж. вернулся в Москву, где в нач. 1811 г. был определен помощником отца в ведомство Воспитательного дома.

Стремясь обратить на себя внимание, Ж. преподнес вдовствующей имп. Марии Феодоровне альбом проектов парковых сооружений. Несмотря на то что они не были реализованы, имя молодого архитектора стало известно в среде высокопоставленных заказчиков. Архитектурная деятельность Ж. началась только после Отечественной войны 1812 г. и первое время была связана с восстановлением Москвы после пожара; с 1813 г. он состоял членом Комиссии для строения Москвы. Помимо текущей работы по реконструкции построек Воспитательного дома Ж. участвовал в конкурсах на проектирование Петровского (ныне Большого) театра (1816–1817) и памятника в честь победы над Наполеоном. В его проекте в отличие от большинства других монумент был задуман не в виде храма, а в виде триумфальной колонны с аллегорическими скульптурами. С 1813 г. также состоял в Экспедиции кремлевских строений, занимаясь восстановлением комплекса ц.-колокольни прп. Иоанна Лествичника (Иван Великий) (1813–1817).

В 1817 г. отец Ж. уволился «в чужие края впредь до выздоровления», а в 1818 г. ушел в отставку, после чего сын сменил его в должности архитектора Воспитательного дома. Он как архитектор восстанавливал сгоревшее здание Московского университета (1817–1819). Первоначально возведенное М. Ф. Казаковым, оно в результате перестройки Ж. получило новый монументальный фасад



Д. Жиллярди.
Литография М. Д. Быковского.
1-я четв. XIX в. (ГПИБ)

с 8-колонным дорическим портиком и полусферическим куполом над центральной частью. Стены были очищены от мелкого декора раннего классицизма, их ровная поверхность подчеркнула пластику ордера. Были полностью переоформлены интерьеры, создан новый актовый зал с богатой отделкой. Перестройка ун-та стала 1-й большой самостоятельной работой Ж., к-рая продемонстрировала его индивидуальный стиль, определивший характерные черты московского ампира.

В последующие годы Ж. реконструировал неск. крупных общественных зданий: Вдовый дом (1821–1823), Екатерининское уч-ще (1818, 1826–1827) и Ремесленное учебное заведение Воспитательного дома (бывш. Слободской дворец, 1826–1832). Во всех случаях архитектору приходилось иметь дело с переделкой или новым приспособлением уже существовавших построек, сохраняя их габариты, членения, проемы и внутреннюю планировку. Новые фасады полностью меняли облик строений, наделяя их другим масштабом, ритмом и узнаваемым набором декоративных элементов. Целиком по его

проекту было выстроено лишь здание Опекунского совета на Солянке (проект 1821, 1823–1826), компактные монолитные объемы которого архитектор разместил со стороны улицы по 3-частной палладианской схеме. Ж. был автором многочисленных жилых домов, восстановленных или построенных заново в послепожарной Москве (дома Хрущёвых-Селезнёвых (1815–1817) и Лопухиных (1817–1822) на Пречистенке, Луниных на Никитском бульваре (1818–1823), кн. С. С. Гагарина на Поварской (20-е гг. XIX в.), ансамбль усадьбы Усачёвых-Найдёновых на Яузе (1829–1831)). В 20–30-х гг. в подмосковной усадьбе Кузьминки кн. Голицыных возвел многочисленные сооружения, в т. ч. конный двор с муз. павильоном, по праву считающийся шедевром архитектуры ампира. Также Ж. привлекался к проектированию построек в усадьбе Барышниковых Алексино под Дорогобужем (Смоленская обл.; 20-е гг. XIX в.); вероятно, был автором зданий конного завода в с. Хреновом (Воронежская обл.; окончены к 1818).

Серьезную проблему в изучении наследия Ж. представляет его длительная совместная работа с А. Г. Григорьевым, близким другом, учеником и помощником-единомышленником. Выходец из крепостных, Григорьев воспитывался и обучался в доме И. Д. Жиллярди. Ж., с детства виртуозно рисовавший и стремившийся стать художником, редко выполнял проектные чертежи, ограничиваясь эскизами. Детальной разработкой проекта и его вычерчиванием обычно занимался Григорьев. Их творческий тандем успешно просуществовал до отъезда Ж. в Италию, после чего Григорьев занял освободившееся место архитектора Воспитательного дома. Плотное сотрудничество одаренных зодчих затрудняет выявление конкретного вклада каждого из них в реализацию совместных проектов. В зависимости от



Церковь-усыпальница
во имя свт. Димитрия
Ростовского в усадьбе
Суханово.
1813 г. Фотография.
Нач. XX в.

личных пристрастий исследователей те или иные постройки приписывают

сы одному или другому архитектору. В наст. время можно утверждать, что Григорьев как архитектор развивался под влиянием Ж. Все характерные композиционные и декоративные приемы московского ампира, отличающие его от имперской мощи ампира петербургского, впервые возникли в творчестве Ж. и от него были восприняты др. московскими зодчими (О. И. Бове, А. С. Кутеповым, Ф. М. Шестаковым, Е. Д. Тюриним и др.). Ампи́р Ж. интересен частым использованием греч. ордеров, дорического и ионического, придающих постройкам изысканный лиризм и камерность. Ж. нередко прибегал к гротеску, укрупняя одни архитектурные формы и уменьшая другие. Возникающее при этом контрастное противопоставление большого и малого, плоского и пластичного, прямого и изогнутого возведено им в ранг основного эстетического приема. Отсюда любовь Ж. к «египетским» наклонным плоскостям, способным придать эффект монументальности самой миниатюрной постройке. Стремясь достичь той же цели, архитектор применяет портики в антах или врезанные в объем здания колонные лоджии, толстые колонны и приземистые, давящие на здание купола и бельведеры. Колоссальная арка со вписанным в нее отрезком римско-дорической колоннады — отличительная черта стиля Ж., всегда по-итальянски изысканного в деталях. Любой рельеф, скульптура или орнаментальная вставка превращены у него в изысканную, виртуозно нарисованную на плоскости виньетку.

В сфере церковной архитектуры Ж. принадлежит ряд проектов и построек, типология, композиция и декор которых успешно интерпретировались др. архитекторами, что существенно расширяет круг храмов жилиардиевского типа, особенно в усадебном строительстве. Наибольшую известность получил разработанный Ж. тип ампи́рного храма-мавзолея, ставший образцом абсолютной стилистической отточенности. Оба построенных по проектам Ж. мавзолеев принадлежат к достижениям московского ампира.

Церковь-усыпальница свт. Димитрия Ростовского в подмосковной усадьбе Суханово (1813) хотя и относится к раннему периоду творчества Ж., но является зрелым произведением сложившегося мастера, из-за чего долгое время архитек-

тором мавзолея считался В. П. Стасов (*Пилявский В. И.* Архит. Стасов. Л., 1963. С. 58–62). Обнаруженные в Италии неоконченные проекты Ж. окончательно прояснили атрибуцию церкви, возведенной по заказу кнг. Е. А. Волконской как усыпальницы ее мужа кн. Д. П. Волконского. Ж. спроектировал выразительный ансамбль (искажен перестройками в 1934) с 2 флигелями богаделен по сторонам, связав их полукружием дорической колоннады, которая огибала храм наподобие театрального задника. На оси храма в колоннаду была включена 2-ярусная башня-колокольня. Поставленный в центр созданного архитектурного театра мавзолей казался намного грандиознее, чем можно было бы ожидать, исходя из его размеров. Ощущение сурового величия достигнуто ясностью крупных форм, заметным наклоном стен, почти полным отсутстви-



*Церковь-усыпальница
в честь Успения Пресв. Богородицы
в усадьбе Семёновское-Отрада.
1832 г. Фотография. 2002 г.*

ем проемов и проч. типичными для Ж. гротескными приемами. Храм-мавзолей представляет собой ротонду с приставленным с запада входным 6-колонным портиком. Низкий барабан, покоящийся на кольце стен внутренней ротонды, увенчан пологим полусферическим куполом. Скупые детали декора выделены белым цветом на фоне красного нештукатуренного кирпича, создающего иллюзию готических форм. Цилиндр мавзолея опоясывает тяжелый карниз с модульонами-машикулями и треугольными щипцами, напоминающими зубцы крепостных башен. Этот мотив, вероятно, восходит к завершению гробницы Цецилии Метеллы на Аппиевой дороге под Римом. Монументальный образ скорби Ж. дополнил скульптурными аллегориями — помещенными по сторонам полуциркульного окна рельефными фигурами летящих ангелов

в барабане и чугунными «античными» жертвенниками, фланкировавшими вход. Центральный зал образован внутренним кольцом стен со сдвоенными ионическими колоннами в широких арочных проемах. Интерьер декорирован искусственным мрамором, лепниной и гризайлью (в куполе). Гармония скупых, но точно выбранных средств делает мавзолей в Суханове одним из лучших примеров романтического ампира. Авторское повторение ансамбля храма-усыпальницы в Суханове можно видеть в позднем, точно не датированном проекте «построения каменной церкви и при оной богадельни». Полностью совпадающая по композиции, она отличается деталями: наличием дугового корпуса с арочными проемами вместо колоннады и более высокой ротонды храма, имеющей 4-колонный портик без треугольного фронтона. Источником сухановского проекта были Пантеон и др. здания древней архитектуры, влияние которой очевидно в решении внутреннего пространства мавзолея Волконских.

На позднем мавзолее ориентирована еще одна постройка Ж. — Успенская ц.-усыпальница в усадьбе Семёновское-Отрада гр. Орловых. Проект мавзолея гр. В. Г. Орлова и его братьев (1832) стал последней работой зодчего в России. Окончательному варианту предшествовали неск. ранних, интерпретирующих тип ротонды, окруженной сплошной колоннадой, с множеством скульптур. В итоге Ж. вернулся к строгому и компактному цилиндрическому объему с единственным портиком на зап. фасаде, к-рый венчал такой же, как в Суханове, барабан с полуциркульными проемами и рельефами летящих ангелов. В отрадинском мавзолее меньше романтической театральности, он рациональнее, серьезнее и проще. Ротонда помещена прямо в пространство парка, без дополнительного архитектурного окружения. Имитация мощи достигнута еще более лаконичным набором средств: 4-колонный портик в антах кажется заключенным в тяжелую раму, подчеркнутую давящим антаблементом с крупными тригифами. Кирпичные стены декорированы квадратным рустом, в них напряженно прорезаны арочные окна. Подкупольное пространство окружено парными ионическими колоннами, к-рые чередуются с закругляющимися пилонами стен



внутреннего кольца. Строительство (1832–1835), к-рым руководил двоюродный брат Ж. А. О. Жиллярди, осуществлялось без участия автора. Проект не был реализован полностью: из-за экономии средств отказались от большей части скульптурного убранства.

Мавзолей в Отраде имеет упрощенную копию — ц.-усыпальницу в усадьбе Стаховичей Пальна-Михайловское (Липецкая обл.; 30-е гг. XIX в.); оригинал воспроизведен достаточно точно, но по-провинциальному грубо и без скульптурного декора.

Ж. принадлежит проект ц. арх. Михаила в с. Новомихайловка (Орловская обл.; 1831), на территории имения Голунь кн. С. М. Голицына, владельца подмосковных Кузьминок (построена без участия Ж., сохр. руины). Основной объем решен в виде монолитного четверика, боковые фасады прорезаны большой арочной нишей с крупным полуциркульным окном сверху, внутри к-рой помещен отрезок колоннады. Открытая колоннада связывала храм с отдельно стоявшей колокольной, почти копирующей колокольную сухановского мавзолея. Купол церкви лежит на

этого памятника не установлена, так же как и в отношении др. схожих построек, образующих самостоятельную группу. Воскресенская ц. в подмосковной усадьбе Кожино с 2 полукружиями в плане (1844–1852) построена по заказу М. И. Микулина и напоминает во многом колединскую церковь. Вариант проекта, тяготеющий к новомихайловскому, был реализован при строительстве Спасо-Преображенской ц. в усадьбе К. С. Огарёва Канищево (ныне в черте Рязани; 1824); здесь вместо колоннады храм соединен с колокольной традиционной трапезной. Трапезная присутствует и в композиции аналогичной по архитектуре Спасской ц. в с. Петровском (близ подмосковного Щёлкова; 1828), возведенной на средства С. А. Мельгуновой. Тот же тип, но в более изысканной редакции, с «египетским» наклоном стен и ионическими колоннами, представляет Покровская ц. в с. Данилово (1838–1845) близ Конакова в Тверской обл. Есть основания полагать, что эти вариации разрабатывались на основе проекта Ж. др. архитекторами, зависимыми от него в стилевом отношении. Прямые аналогии можно найти не только в творчестве Григорьева, но и в проектах Кутепова. Так, план спроектированной им ц. Ахтырской иконы

Церковь во имя арх. Михаила в с. Новомихайловка (Орловская обл.). 1831 г. Фотография. 2004 г.



Божией Матери в усадьбе Ахтырка (1820–1825) близ Сергиева Посада почти идентичен плану церкви в Коледине, хотя архитектурные объемы решены иначе.

В кон. 20-х гг. XIX в. Ж. в связи с ухудшением здоровья постепенно отходит от активной деятельности. В 1830 г. он стал почетным членом Имп. АХ. В 1832 г. вернулся на родину. Его последним реализованным проектом стала скромная кладбищенская часовня св. Петра близ Монтаньолы, решенная в стилистике московского ампира. С 1832 г. Ж. пребывал в своем поместье в Швейцарии и в Милане. В 1833 г. был избран почетным членом-корреспондентом Миланской академии искусств. Ж. похоронен в мон-ре Сант-Аббондио близ Монтаньолы. В России по-

следние проекты Ж. реализовывали А. О. Жиллярди, Григорьев и др. ученики.

Лит.: *Белецкая Е. А., Покровская З. К. Д. И. Жиллярди. М., 1980; Турчин В. С. Александр I и неоклассицизм в России. М., 2001; Архитектура в истории рус. культуры. М., 2003. Вып. 5: Стиль ампира; Зодчие Москвы времени барокко и классицизма (1700–1820-е гг.) / Сост. и науч. ред.: А. Ф. Крашенинников. М., 2004; Седов Вл. В. Московский ампира // Проект Классика, 2003. 2004. № 9. С. 146–157.*

А. В. Чекмарёв

ЖИРОВИЦКАЯ [Жировичская] **ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ** (празд. 7 мая), чудотворный образ на камне, явленный близ имения Жировичи (Жировицы, Журовицы; совр. Слонимский р-н Гродненской обл., Белоруссия), находится в *Жировицком в честь Успения Пресв. Богородицы* ставропигиальном мон-ре (Минская епархия), принадлежит к числу главных из сохранных святынь и исторических реликвий Белоруссии. Почитается православными, католиками и униатами.

Сказание о явлении иконы, которое сложилось, вероятно, во 2-й пол. XVI в. и было литературно оформлено жировицким иером. Феодосием (Боровиком) (*Borowik*. 1622), имеет сходные черты с повествованиями о явлениях Купятицкой, Леснинской, Рышковской, Пюхтицкой и др. чудотворных Богородичных икон. Ж. и. была явлена в лесу, в кроне цветущей дикой груши, стоящей под горой у источника. Пастухи, обнаружившие икону по исходящему от нее сиянию, отнесли образ владельцу этой местности, литов. подскарбию правосл. вероисповедания Солтану, к-рый спрятал его в ларец, откуда икона исчезла и вновь была явлена пастухам на том же дереве. Солтан построил на месте 2-кратного явления иконы церковь и поместил там Ж. и., украсив ее драгоценной ризой. Рядом с храмом впоследствии возникло поселение.

В одной из рукописных версий «Истории» иером. Феодосия (Боровика), опубликованной П. Н. Жуковичем (*Жукович*. 1912), явление Ж. и. отнесено к кон. XV в., ко времени правления вел. кн. Литовского Казимира IV. В источниках XVII–XVIII вв. явление Ж. и. относят к 1473, 1480, 1549, 1576 гг. Церковная традиция соотносит это событие с 1470 г.; такая датировка, впервые приведенная в публикации канони-

очень низком, не имеющем проемов барабане, к тому же рустованном, как и углы четверика, для усиления эффекта тяжести. Храм в Новомихайловке не единственный пример использования данного проекта; вероятно, существовал более ранний вариант, по к-рому аналогичный храм был построен уже в 1815–1822 гг. в подмосковном с. Коледине по заказу Р. Е. Татищева. План Троицкой ц. тяготеет к овалу: алтарное полукружие дополнено симметричным объемом притвора. В остальном архитектура совпадает с проектом Ж. для Новомихайловки, отличаясь лишь трактовкой деталей. Документально причастность Ж. к проектированию



ка И. Нарди (*Nardi*. 1728), закрепи-лась в изданиях XIX–XX вв. Одна-ко исторически наиболее достовер-на предложенная в XVIII в. польск. историком И. Стебельским дата со-бытия 1494 г.; отождествление осно-вателя правосл. церкви в Жировичах с личностью земского подскарбия Александра Юрьевича, родоначаль-ника белорус. шляхетской династии Солтанов, совершившего паломни-чество в Палестину и служившего при дворах европ. монархов, не име-ет достаточных оснований. Имение Жировичи было пожаловано гра-мотой от 20 марта 1493 г. вел. кн. Литовским Александром Ягеллон-чиком сыну Александра Юрьевича Солтана, «маршалку господарскому Ивашке Солтану Александровичу» († ок. 1495), к-рый построил в Жи-ровичах церковь. Ее существование подтверждается копией документа 1516 г., хранящейся в архиве Ли-товской метрики (АЗР. 1848. Т. 3: [1544–1587]. С. 252), — жалобы сына Ивашки Солтана Александровича, Александра, на жену своего опекуна Литавора Хрептовича; среди имуще-ства перечислены ценности, забран-ные пани Хрептович из ризницы цер-кви в Жировичах. Высказывалось мнение (*Mironowicz*. 1991), что явле-ние Ж. и. произошло в 1514 г., подоб-ные гипотезы выдвигались со 2-й пол. XIX в. на основе несостоятельных попыток отождествления личности Александра Солтана с еп. Иосифом (Солтаном), бывшим в 1509–1519 гг. митрополитом Киевским, Галицким и всея Руси (в Вильно), к-рый в дей-ствительности принадлежал к дру-гому роду.

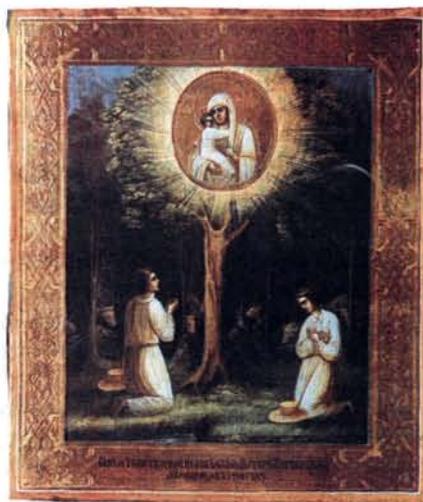
Сказание повествует, что спустя нек-рое время после постройки де-ревянная церковь в Жировичах сгорела, а чудотворная икона исчезла. Возвращавшиеся из школы дети уви-дели неподалеку от пепелища сидя-щую на камне и окруженную сияни-ем Деву. Приведя родных и священ-ника, вместо Нее они обнаружили на камне невредимую Ж. и. и горев-шую перед ней свечу. Камень, на к-ром, по преданию, произошло об-ретение после пожара Ж. и., имеет углубление, напоминающее след сто-пы и ладони. Полагали, что частич-ки камня, названного «Стопа Бого-родицы», обладают целебными свой-ствами, помогают роженицам. В наст. время камень находится в алтаре ц. в честь Явления Жировицкой иконы Божией Матери, построенной



Жировицкая икона Божией Матери (Успенский собор Жировицкого мон-ря). Фотография. 2008 г.

в Жировицком мон-ре в 1672 г. (по др. сведениям, в 1769).

Обретение Ж. и. после пожара про-изошло, как предполагали, в 1520 г. или в 1560 г. Последнюю дату нель-зя считать убедительной, поскольку строительство новой деревян-ной церкви в Жировичах на месте сгоревшей началось, вероятно, при жизни надворного маршалка литов. Александра Солтановича (ок. † 1554), 2-го после его отца, Солтана Алек-сандровича, владельца Жировичей.



Обретение Жировицкой иконы Божией Матери. Икона. XIX в. (ГИМ)

Синодик Жировицкого мон-ря, со-ставленный в сер. XVIII в. на осно-ве более раннего текста, называет А. Солтана «первым фундатором, при котором чудо сие показано в Жиरो-

вицах» (*Добрянский*. 1882). аргу-ментом в пользу того, что обрете-ние Ж. и. на пепелище произошло ранее 1560 г., может служить нахо-дившаяся в XVIII в. в числе ее ук-рашений вотивная подвеска кор. Боны, выехавшей из Польши в Ита-лию в 1556 г.

В 1555 г. владельцем Жировичей стал сын Александра Солтановича, надворный маршалок литовский с 1572 г. Иван Александрович Сол-тан († ок. 1577). Предположительно он начал строительство каменной церкви в Жировичах. Архивные до-кументы 1572, 1575 и 1587 гг. под-тверждают существование правосл. церкви в Жировичах и принадле-жавшего ей монастырского надела. Возможно, в это время при церкви жили правосл. епископ (Турово-Пин-ский или Брестский) и монахи. В ар-хивных документах 1580 г. описано чудо Ж. и. — воскрешение девушки Раины из белорус. правосл. шляхет-ского рода Войнов. Девушка тяжело заболела, и ей было видение, что ис-целение наступит, если она совершит паломничество в Жировичи и посвя-тит себя служению Божией Матери. Когда родители везли Раину из Мин-ска в Жировичи, она умерла. На 4-й день, после того как гроб с телом девушки простоял в церкви в Жи-ровичах, она встала из него совер-шенно здоровой. Полагают, что чудо, о котором воскрешенная свидетель-ствовала перед Стефаном Баторием в Гродно, произошло ок. 1558 г. До-стоверность ее рассказа подтверди-ли великий гетман и канцлер ли-товский Лев Сапега, Виленский ка-толический еп. Бенедикт (Война), смоленский и мстиславский каште-лян Иван Мелешко и Дорота Вой-нянка, сестра Раины. Их свидетель-ства занесены в дела королевской канцелярии, Раина Войнянка была утверждена королевским указом игу-мением православного пинского Вар-варинского монастыря. Многочис-ленные случаи исцелений от Ж. и. были записаны в XVII–XIX вв., фик-сируются они и в настоящее время.

В 1-й пол. XVII в. Ж. и. была хо-рошо известна в среде верующих. Основанный в 1613 г. в Жировичах василянский монастырь стал одним из главных мариальных санктуари-ев Великого княжества Литовского. Благотворителями обители были со-владельцы Жировичей Иван Мелеш-ко и Доминик Солтан. В 1616 г. вел. канцлер литов. Лев Сапега в числе



богатых даров мон-рю пожертвовал и драгоценные украшения для Ж. и.

В 1629 г. в Жировичах началось строительство новой каменной Успенской ц., ремонт и достройка к-рой были проведены в 70–80-х гг. XVII в. В XVII–XVIII вв. стараниями жировицких монахов издавались книги и гравюры, прославлявшие Ж. и. В 1623 г. в Вильно была издана в переводе со старобелорус. на польск. язык «Гистория» иером. Феодосия (Боровика), в 1625–1629 гг. было осуществлено 3 ее переиздания. До сер. XVII в. вышло 8 печатных изданий, прославлявших Ж. и. (в т. ч. 2 панегирика о поклонении чудотворному образу в Жировичах королей Владислава IV и Яна Казимира), в XVIII в. — 5 книг и большое число гравюр для паломников. Начиная с кор. Владислава IV, совершившего паломничество (9–10 дек. 1644) к чудотворному образу Божией Матери в Жировичи, сложилась традиция приезжать на поклонение Ж. и. накануне важных событий Речи Посполитой: кор. Ян Казимир совершил паломничество в 1651 г., отправляясь в поход против Богдана Хмельницкого, кор. Ян III Собеский — 29 апр. 1683 г., накануне битвы с турками под Веной. В XVIII в. Август II Сас и Станислав Август Понятовский совершали поездки в Жировичи для поклонения Ж. и.

Полагали, что заступничеством Ж. и., вывезенной монахами в 1660 г. в близлежащий Бытенский Успенский мон-рь, Жировицкая обитель была спасена от разорения во время русско-польск. войны (1654–1667).

Сведения о Ж. и. включены в сборник архиеп. *Иоанникия (Галатовского)* «Небо Новое» и в изданную в Мюнхене в этот период энциклопедию чудотворных икон и скульптур Девы Марии католич. мира, в к-рой использованы сведения о наиболее почитаемых в Великом княжестве Литовском иконах Божией Матери, собранные ректором Виленской иезуитской академии А. Кояловичем. Оба издания способствовали прославлению Ж. и. в православной Левобережной Украине, в России, в католич. Европе. В 1715–1716 гг. сведения о Ж. и. вместе с подписанной на польском языке гравюрой Д. Петгольда включены в рукописный свод Богородичных икон «Солнце Пресветлое», составленный сторожем московского Благовещенского собора Симеоном Моховиковым

(НБ МГУ. Ф. 293. № 10536-22-71 и ГИМ. Муз. 39).

В 1-й трети XVIII в. Ж. и. почтталась во всей Речи Посполитой. Этому способствовало обнаружение (15 авг. 1718) под осыпавшейся штукатуркой фресковой копии Ж. и. в притворе рим. ц. во имя мучеников Сергия и Вакха, переданной (1639) папой Урбаном VIII василианам русской провинции для их резиденции. Высказывалось предположение, что фреска исполнена в XVII в. кем-то из монахов-василиан, прибывших в Рим из Великого княжества Литовского. Первыми насельниками миссии при рим. ц. во имя мучеников Сергия и Вакха стали прибывшие 15 июля 1639 г. из Жировичей монахи Иосафат (Исаакович) и Филипп (Феодосий?) (Боровик) (*Kulczynski. 1732*). Запечатленный на фреске образ прославился чудесами исцелений и почитается под именем «Мадонна дель Пасколо» (итал. Пасколо — Жировичи, житница). В 1719 г. фреска была отреставрирована Л. Г. да Кава, учеником рим. худож. В. Ломберти, выполнена ее живописная копия и послана в Жировичи (исчезла, вероятно, во время первой мировой войны). Получивший от рим. образа исцеление Михаил Загорский, подстолий мстиславский, пожертвовал серебряную ризу и венцы. 13 сент. 1730 г. состоялось перенесение фрески в главный алтарь придела во имя Жировицкой иконы Божией Матери ц. во имя мучеников Сергия и Вакха.

В 1726 г. постановлением папского капитула, исследовавшего более 200 чудес Ж. и., утверждено решение о ее коронации, которая состоялась 8 сент. 1730 г. В течение 8 дней в Жировицком монастыре шли торжественные богослужения, в те дни причастились ок. 140 тыс. чел., при коронации присутствовало 38 тыс. верующих. По дороге из Слонима в Жировичи на средства магнатских фамилий Великого княжества Литовского, духовенства и мещан было установлено 7 триумфальных арок. Успенский храм декорировали 7 большими овальными живописными композициями с изображением чудес Ж. и. 2 золотые короны, изготовленные в Риме трудами прокуратора ордена василиан Бенедикта Трулевича и освященные папой Бенедиктом XIII, возложил на икону униат. Киевский митр. Афанасий Шептицкий в сослужении епископов Владимирско-Брестского Фео-

фила Гоембы-Гоедебского и Турово-Пинского Георгия Булгака. Расходы, связанные с коронацией, взяла на себя кнг. Анна Радзивилл, мать папского посла, доставившего короны для Ж. и.

В 1839 г. Жировицкий мон-рь перешел к правосл. Церкви. Ж. и. находилась в это время в местном чине иконостаса Успенского собора, справа от царских врат. Среди чудес Ж. и., описанных в XIX в., особо отмечалось спасение Жировицкого мон-ря от пожаров 7 марта 1836 г., 3 нояб. 1854 г., 10 апр. 1863 г. Во 2-й пол. XIX в. были установлены службы Ж. и. с молебном Божией Матери, акафистом и коленопреклоненной молитвой 7 марта, 10 апр., 3 нояб. В воскресные дни и в дни, посвященные памяти Божией Матери, в мон-ре после вечерни соборно совершали акафистное служение перед Ж. и. Праздничные службы, посвященные Ж. и., проходят в дни Пятидесятницы, Воздвижения Креста Господня, Рождества Христова, Сретения, памяти вмч. Георгия, Рождества св. Иоанна Крестителя, Покрова. В XIX в. на Покров сходилось до 30 тыс. паломников из Минской, Гродненской, Ковенской, Виленской, Подольской губерний и Подляшья (*Ярашэвич. 2001*).

В 1915 г. Ж. и. в серебряном окладе и с др. ценностями была эвакуирована в Москву, в собор *Покрова Пресв. Богородицы на Рву*, после его закрытия — в *Екатерины вмц. муж. мон-рь* в г. Видное Московской обл. В янв. 1922 г. стараниями жировицкого архим. Тихона (Шарапова) Ж. и. была возвращена в Жировичи (по преданию, он вывез ее в банке с вареньем), но уже без оклада. Монахи *Почаевской в честь Успения Пресв. Богородицы лавры* выполнили для Ж. и. киот (1922), в к-ром образ хранился до 2008 г., пока не получил новый киот. В 1938 г. с Ж. и. совершались многолюдные крестные ходы по городам и деревням Зап. Белоруссии, собранные средства шли на ремонт Успенской ц. Жировицкого мон-ря. Несмотря на гонения польск. и советских властей в 20–70-х гг. XX в., паломничества к Ж. и. не прекращались.

С сер. 80-х гг. XX в. ежегодно 20 мая на поклонение чудотворному образу приходят тысячи паломников, им раздают воду из источника, у к-рого произошло явление Ж. и. (в наст. время источник выве-



ден в склеп Успенского собора Жировицкого мон-ря). 20 мая 1994 г. торжественно праздновали 500-летие явления Ж. и. С тех пор этот праздник отмечается при совпадении с днями Вознесения Господня или отдания Пасхи. После поздней литургии образ износится крестным ходом из Успенского собора к Явленской ц., где под открытым небом совершается молебен с акафистом Божией Матери. С 2000 г. 7 марта, 10 апр. и 3 нояб. (дни спасения обители от пожаров) к рядовым службам добавляется канон перед Ж. и. и поется великое славословие (кроме случаев, когда 7 марта и 10 апр. совпадают с периодом Великого поста, со Страстной или Светлой седмицами). В нач. XXI в. восстановлен обычай обносить Ж. и. крестным ходом вокруг селения, как правило, это бывает 21 мая.

В теплое время года Ж. и. находится в местном чине иконостаса Успенского собора Жировицкого мон-ря, слева от царских врат. В день памяти Казанской иконы Божией Матери (4 нояб.) после соборного акафиста перед Ж. и. образ переносится в нижнюю Никольскую ц., под левый клирос, где пребывает зимой, на его место в Успенском храме ставится копия в киоте, которая была выполнена из змеевика по размеру оригинала в 1994 г. свящ. Андреем Льяновым. В ризнице мон-ря находится живописная копия Ж. и. XIX в. в окладе XVII в. (предположительно времени коронации иконы). Более 30 лет с сер. 50-х гг. XX в. звездообразный ковчег с Ж. и. располагался в Никольском храме на ветвях дерева (смонтировано семинаристами под рук. иером. Иоанна (Снычёва) (впосл. митрополит С.-Петербургский и Ладужский)); сейчас он помещается в деревянном резном киоте.

Чудотворная Ж. и. (5,7×4,1×0,8 см) подобна камее или нагрудной иконке. Образ Богоматери с Младенцем дан в невысоком рельефе на овальной яшмовой пластине с небольшим сужением сверху, оборот иконы гладкий. Яшма оттенков зеленого и темно-красного, или гематитового (пурпурного), цветов, оптическое смешение к-рых создает впечатление охристого цвета. Уже в 1621 г. отмечалось, что изображение на Ж. и. сильно стерто, сглажено. В наст. время оно трудно различимо: прочитываются лишь общий контур и нек-рые детали. Икона подвергалась рестав-



Жировицкая икона Божией Матери.
Кон. XX в. Мастер свящ. Андрей Льянов

рации: расколовшаяся на части, она была склеена воском, его следы, видимые по линии стыка сколов, ошибочно принимали за 3-й оттенок цвета яшмы (*Kulczynski. 1732*). На поверхности камня видны следы термической деструкции кварцевых зерен. Надпись: «Честнейшую Херувим и славнейшую без сравнения Серафим, без истления Бога Слова рождшую», замеченная в XVII в. и вошедшая в иконографию Ж. и., на этом образе не сохранилась. Возможно, она размещалась на ободке утраченного металлического обрамления Ж. и. Несмотря на необычную овальную форму, Ж. и. типологически соотносима с произведениями белорус. мелкой пластики XIII–XV вв.: каменными и резными по кости иконками, созданными под влиянием визант. традиции в Полоцке, Турове, Новогрудке, Минске, Гродно (Городне). К их числу принадлежит и более поздняя каменная Леснинская чудотворная икона Божией Матери.

Ж. и. относится к иконографическому типу «Умиление», к изводу, наиболее близкому к иконографии Феодоровской иконы Божией Матери; по сравнению с ними письмо Ж. и. отличает бóльшая экспрессия в передаче движения фигур. Богоматерь, представленная почти поколенно с Младенцем Христом на правой руке, держит левую руку у груди. Ее непокрытая голова сильно склонена вправо и прикасается к голове Сына. Младенец в коротком хитоне, к-рый оставляет открытыми согнутые колени, прильнул к Матери, правая рука направлена к Ней,

голова запрокинута. Нимбы имеют эллипсоидную форму; угадывается крещатый рисунок нимба Младенца, динамичные складки на мафории Божией Матери; различимы традиц. греч. буквы в обозначении Их имен.

Первое графическое воспроизведение Ж. и., помещенное в переиздании книги иером. Феодосия (Боровика) (1628), в наибольшей степени соответствовало иконографии оригинала. Надпись: «Честнейшую Херувим...» — на гравюре отсутствует. Ренессансный орнамент фона гравюры, возможно, воспроизводил рисунок 1-го серебряного оклада Ж. и. Описания XVIII и XIX вв. дают представление о 2-м киоте в стиле барокко, утраченном после 1915 г. Золотой овальный, закрытый хрусталем киот, осыпанный по периметру в один ряд мелкими бриллиантами, был вмонтирован в серебряную позолоченную пластину (округлой формы?) весом 2 фунта 1 лот. Над образом находилось 2 маленьких венца, также осыпанных бриллиантами. Выше — большая корона с золотой филигранью, над ней медный глобус, покрытый эмалью, с 17 крупными жемчужинами. Вокруг Ж. и. были размещены 16 серебряных вотивных табличек, 7 медалей с надписями, медаль в память коронации иконы, неск. серебряных ножек и сердец, серебряные пластинки с изображением *Сурдегской иконы Божией Матери* и Ж. и. Это обрамление было размещено на большой деревянной доске, обложенной серебром и украшенной позолотой: в чеканном рельефе вверху представлена сцена коронации Пресв. Троицей Божией Матери, Которая стоит на серпе полумесяца. По сторонам чудотворного образа — 2 святителя; ниже — праведные Иоаким и Иосиф Обручник. Композиция несохранившегося барочного оклада обрамления Ж. и. сходна с решением гравюры на меди, выполненной в 1682 г. в Вильно Л. Тарасевичем по рис. П. Бацевича. На последней вверху изображена «Троица Новозаветная» на облаках, посередине в овале с кириллической надписью: «Честнейшую Херувим...» — Ж. и., воспроизведенная в меру чудотворного образа. Икону поддерживают 2 ангела с пальмовыми ветвями в руках, внизу — апостолы Петр (с ключами) и моделью храма, напоминающего Явленскую ц. в Жировичах, что указывает, вероятно, на церковь в Лиде,

где Божия Мать впервые явила людям Свой нерукотворный образ) и Павел (с мечом в левой руке). Внизу гравюры — плат с надписью польски: «Изображение в натуральную величину чудотворного образа Нашей Девы Марии Жировицкой».

В 1713–1714 гг. Г. П. Тепчегорским была выполнена гравюра Ж. и., это изображение стало 1-м среди воспроизведений Ж. и. в составе гравюр и живописных икон свода чудотворных образов Божией Матери, созданных в России в кон. XVIII–XIX в.

Среди гравированных воспроизведений Ж. и. XVIII — нач. XIX в. известны белорус. лубок (ГМИИ) с изображением поклонения явленной на грушевом дереве Ж. и. пастухов и шляхтича А. Солтана; изданная в Италии металлогравюра с текстом молитвы Мадонне дель Пасколо (Ягеллонская б-ка Краковского ун-та).

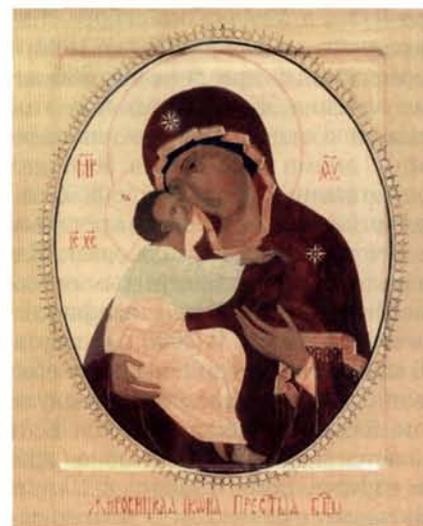
В XVII в. появились живописные списки Ж. и. Среди них — икона работы Никиты Иванова *Павловца* (1669, СПГИАХМЗ) и почитаемая чудотворной в Карпатах Городищенская икона, на ней в левом нижнем углу под овалом с традиц. молитвенным текстом, обрамляющим образ, имеется погрудное изображение донатора (замок-музей в Ланьцуте, Польша). Предположительно прототипом для создания этих икон послужила упомянутая фреска в рим. ц. во имя мучеников Сергия и Вакха (возможно, отсутствующие в росписи надпись на церковнославянском: «Честнейшую Херувим...» — и изображения ангелов утрачены при реставрации в 1719). Этот образ украшен серебряным чеканным позолоченным окладом (1730), серебряными коронами (на фоне — позолоченные металлические греч. буквы имен Спасителя и Богородицы и чеканные звезды) и обрамлен стукковой рамой в стиле барокко (1730). Одна из его ранних живописных копий (1719) предположительно находится в наст. время в главном алтаре Андреевского костела г. Слонима и почитается чудотворной. Икона написана на холсте овальной формы, по краю к-рого проходит кириллическая надпись: «Честнейшую Херувим...», окружена многочисленными табличками, коронами и др. драгоценными подношениями. О непонимании воспроизводимого церковнослав. текста молитвы свидетельствуют мн. ошибки, неточности в написании букв. С этой

иконы неизвестным белорус. художником 1-й пол. XVIII в. был сделан список, чтимый в Успенской ц. с. Бытень. На ней развернутый текст начала молитвы «Достойно есть» воспроизведен без ошибок, над головами Богородицы и Младенца добавлены изображения корон. При живописном воспроизведении Ж. и. цвета одеяний не имели жесткой регламентации. На иконах из Слонима и Бытени в соответствии с католической традицией Божия Мать представлена в одеянии 3 цветов — красном платье, синем мафории и белом (светло-розовом) повое, Младенец — в коротком золотисто-охристом хитоне.

2 западнополесские иконы сер. XVIII в. — одна создана иконописцем Томашем Маковским для Пречистенской ц. в дер. Дивин (МДБК), другая датирована 1751 г. (НХМ) — выполнены в технике резьбы по левкасу. Написаны лики и кисти рук, ножки Младенца. Одежды Божией Матери и Младенца выполнены в невысоком рельефе, к-рый посеребрен и позолочен. Характерная для иконографии Ж. и. овальная обводка на обеих копиях иконы отсутствует. На происходящей из с. Верхов на Вольни иконе (1745, не сохр.) из собрания Вольнского церковного древлехранилища изображены Ж. и. в облаках и под ними коленапреклоненные донаторы — ткач Вербский с супругой и дочерью.

Среди живописных списков Ж. и., прославленных чудесами и получивших собственные имена, — Ляданская и Раковская иконы Божией Матери. Ляданская чудотворная икона, созданная не позднее 1-й трети XVIII в., была семейной реликвией литов. мечника Игнатия Завиши и его жены Марцибеллы (в девичестве Огиньской), помещена ими в основанный (1732) на их средства василянский Благовещенский мон-рь в Лядах близ Минска. Др. список Ж. и. находится в правосл. Преображенской ц. (1793) мест. Раков под Минском; икона упоминается как чудотворная уже в архивных описаниях церкви кон. XVIII — нач. XIX в. Она выполнена на холсте в живописной манере, по иконографии близка к спискам Ж. и., восходящим к фреске из Рима; расположенный по овалу текст написан латиницей, его буквы вырезаны из серебряной пластины.

Значительное число живописных списков Ж. и. XVIII–XIX вв. нахо-



Жировицкая икона Божией Матери. Нач. XXI в. Иконописец М. Лемешевский (трапезная Жировицкого мон-ря)

дится в храмах Белоруссии и Подляшья — в *гродненском в честь Рождества Пресв. Богородицы жен. мон-ре*, в церквях деревень Черняны, Заболоть, Милейчице (выполнена в 1851 иконописцем из г. Кобриня Теодором Василевичем).

В 1871 г. в Москве А. Морозовым была отпечатана литография, на которой изображение Ж. и. обрамлено по овалу венком цветов. Оно стало основой для мн. живописных списков и цветных печатных воспроизведений Ж. и. в наст. время (напр., икона в манере рус. академической иконописи XIX в. в Софрино, исполненная по заказу архим. Стефана (Корзуна; ныне архиепископ Пинский и Лунинецкий)). На них мафорий Богородицы традиц. для восточнохрист. иконописи цвета (пурпурно-красный, коричневый), может быть написан золотом или иметь белый цвет. Совр. белорусские иконописцы привносят в свои интерпретации извода Ж. и. иконографические черты образов «Богородица Феодоровская» и «Богородица Владимирская», изображают Младенца в длинном золотисто-красном хитоне, покрытом лучами ассиста. Таковы икона письма архим. *Зинона* (Теодора) в Жировицком мон-ре, списки Ж. и. в храмах Минска, Белостока, др. городов и сел Белоруссии и Польши.

В расширенном изводе изображение Ж. и. представлено в сиянии на грушевом дереве: несохранившееся панно 1730 г., написанное к коронации Ж. и.; гравюра 1742 г. в рукописном списке братии Жировицкого мо-

настыря. Сюжет поклонения пастухов обретенной на грушевом дереве Ж. и. помещен на клейме царских врат посл. трети XVIII в. в Явленской ц. Жировицкого мон-ря, в музее к-рого хранится находившаяся ранее в иконостасе Успенской ц. икона с изображением коленопреклоненных перед явленным на груше образом святителей – небесных покровителей униат. иерархов: митр. Иосифа Вельямина Рутского и архиеп. Иосафата Кунцевича. Иконы XIX–XX вв. с изображением поклонения пастухов явленной на груше Ж. и. есть во многих церквях Белоруссии. Менее распространен встречающийся на белорусских иконах XIX–XX вв. сюжет явления Ж. и. после пожара с изображением восседающей на камне в сиянии света Богоматери с чудотворной Ж. и. в руках: уже упомянутое живописное панно 1730 г.; роспись кон. 50-х гг. XX в. в Успенском храме в Жировичах, выполненная белорусским художником-самоучкой В. Ковальчуком по благословению жировицкого архим. Антония (Мельникова).

С нач. 90-х гг. XX в. в честь Ж. и. освящены церкви и часовни в Витебске при доме инвалидов, в г. Берёзовка Гродненской обл., в дер. Лапичи Осиповичского р-на Могилёвской обл. (Белорусский Экзархат).

О существовании чинопоследований в честь Ж. и. в униат. период сведений нет. Ныне поется тропарь Ж. и. «Помощи от Тебе требующия...», восходит к 1-й четв. XX в. Его начальные слова ориентированы на 1-й тропарь 8-й песни молебного канона 8-го гласа «Многими содержимь напастьми...», тропарь поется на 2-й глас. Особый тропарь («Пред святою Твоею иконою...») полностью повторяет тропарь Почаевской иконе Божией Матери и, как полагают, введен в употребление архим. Тихоном (Шараповым) в нач. 20-х гг. XX в., когда почитание Почаевской иконы стало доминировать среди правосл. населения Польши. По отношению к Ж. и. этот тропарь имеет нек-рую несообразность (упоминание об «агарянских нашествиях»). Величание Ж. и. составлено по образцу величания Почаевской иконе Божией Матери. Начальные слова кондака 4-го гласа «Величия Твоя кто исповесть...» повторяют седален по 3-й песни канона из службы чудотворной иконе Божией Матери «Неопалимая Купина», которая бы-

ла составлена в нач. XIX в. архим. Фотием (Спасским). Нек-рые части службы Ж. и. уподоблены текстам службы иконе Божией Матери «Неопалимая Купина». Автором



Явление детям Девы, сидящей на камне.

Роспись Успенского собора Жировицкого мон-ря. Кон. 50-х гг. XX в.

большинства богослужебных текстов в честь Ж. и. и акафиста ей считают прот. Константина Зноско. К церковному употреблению их благословил митр. Варшавский и всей Польши Дионисий (Валединский) в кон. 20-х гг. XX в. Служба в честь явления Ж. и., текст к-рой вошел в богослужебные Минеи Московской Патриархии, отредактирована в сер. 80-х гг. XX в., при митр. Филарете (Вахромееве).

Ж. и. посвящены стихотворные произведения, богословские, филологические, краеведческие и искусствоведческие исследования.

Ист.: Главная церковная и ризничная опись Жировицкого Успенского второклассного монастыря // РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2745.

Ист.: *Borowik Th.* Historia abo Powieść zgodliwa przez pewne podanie ludzi wiary godnych, o obrazie przeczystey Panny Mariey Żyrowickim cudotwornym... W powieście Slonimskim, y o rozmaitych cudách... pilnie zebrana y... to drugi raz w druk podána. Wilno, 1622, 1628 (рус. пер.: Гистория або Повесть людей розных веры годных о образе чудотворном Пренайсветлейшее Девы Марии Жировицком в свете Слонимском... собраная през многогрешного о. Феодосия // ИОРЯС. 1912. Т. 17. Кн. 2. С. 245–249); *Dubieniecki J.* Historia de imagine B. V. Mariae Żyrowicensi. Wilno, 1653; *Иоанникий (Галатовский)*, иером. Небо Новое, з новыми звездами сотворенное. Львов, 1665. Л. 104б–129а; *Drewes J.* Methodus peregrinationis

menstruae Marianae ad imagines Deiparae Virginis. Vilnae, [1684]; *Nardi I.* Relazya historyczna o zjawieniu obrazu Najsw. Panny Zyrowickiej pod rzadem Bened. Urlewicza. Suprasl, 1728; *Kulczynski I.* Il diaspro prodigioso di tre colori ovvero Narrazione istorica della tre immagini miracolose della Beata Vergine Maria la prima in Zyrowice in Lituania, la secondo in Pascolo di Roma e la terza copia della seconda parimente in Zyrowice detta da quei popoli Romana. R., 1732. Лит.: *Николай (Редунто)*, архим. О Жировицкой чудотворной иконе Божией Матери и о Жировицкой обители // Литовские Ев. 1863. № 3. С. 83–100; *Добрянский Ф. Н.* Описание рукописей Виленской публ. б-ки, церковно-слав. и рус. Вильна, 1882. С. 187; *Павловский Л. С.*, свящ. Древнее сказание о Жировицах и о чудотворном образе Жировицкой Богоматери. Гродна, 1897; *Диковский Н. Р.*, прот. Коронавание Жировицкой иконы Богоматери. Гродна, 1902; РИБ. 1903. Т. 20: Литовская метрика. С. 871–872; *Жукович П. Н.* Неизданное рус. сказание о Жировицкой иконе Божией Матери: В связи с историей рус. дворянского рода Солтанов Жировицких // ИОРЯС. 1912. Т. 17. Кн. 2. С. 175–244; *Миней (МП)*. Май. Ч. 1. 1987. С. 283–296; *Пуцко В.* Жыровіцкі рэльеф // Помнікі гісторыі і культуры Беларусі. Мінск, 1989. № 2. С. 23–24; *Kempfi A.* O Żyrowicach i żyrowickim wizerunku Matki Bożej // W drodze. Poznań, 1989. N 5; *Mironowicz A.* Jozafat Dubieniecki: Historia cudownego obrazu żyrowickiego // Rocznik Teologiczny. Warsz., 1991. T. 33. N 1. S. 195–215; *Ярашэвіч А. А.* Жыровіцкі абраз Маці Божай // Рэлігія і царква на Беларусі: Энцыкл. даведнік. Мінск, 2001. С. 113, 470–471; Приходы и мон-ри Белорусской Православной Церкви: Справ. Мінск, 2001; *Chomik P.* Kult ikon Matki Bożej w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI–XVIII wieku. Białystok, 2003. S. 49–58; *Попов В. В.* Явление чудотворной иконы Божией Матери «Жировицкая» по письменным источникам XVI–XVIII вв. // Мінские Ев. 2004. № 1. С. 59–62.

Прот. Георгий Соколов,
С. Ф. Ештушук, Ю. А. Пискун

ЖИРОВИЦКИЙ (ЖИРОВИЧСКИЙ) В ЧЕСТЬ УСПЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ СТАВРОПИГИАЛЬНЫЙ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ, в пос. Жировичи (прежде русифицированное наименование Жировицы) Слонимского р-на Гродненской обл. (Белоруссия). Находится под непосредственным управлением Патриаршего экзарха всея Беларуси митрополита Минского и Слуцкого.

Древняя легенда объясняла происхождение названия с. Жировичи «от жиру, или покарму», которым питались звери в пуще; которое другому предположению, — по имени 1-го поселенца Жира (или Жура).

XV–XIX вв. Ж. м. основан, вероятно, во 2-й пол. XVI в. при православной церкви, построенной на месте явления пастухам в лесу чудотворной *Жировицкой иконы Божией Матери*. Явление произошло при владельце



имения Жировичи Ивашко Солтане Александровиче († ок. 1495). Церковная традиция относит обретенные иконы к 1470 г.; эта датировка, впервые приведенная в публикации 1721 г. каноника И. Нарди (в пер. на польск. яз.: *Nardi I. Relazya historyczna o zjawieniu obrazu Najsw. Panny Zyrowickiej pod rządem Bened. Urlewicza. Suprasl, 1728*), воспроизведена в некоторых изданиях XIX–XX вв. Однако во 2-й пол. XVIII в. польск. историк И. Стебельский, основываясь на обнаруженном документе, доказал, что явление иконы не могло произойти ранее 1493 г., т. к. имение Жировичи было пожаловано грамотой от 20 марта 1493 г. вел. кн. Литовским Александром Ягеллончиком сыну Александра Юрьевича Солтана, «маршалку господарскому Ивашке Солтану Александровичу».

Сказание об обретении Жировицкой иконы, сложившееся к нач. XVII в., зафиксировал жировицкий иером. Феодосий (Боровик). Согласно сказанию, на месте явления иконы Солтан выстроил деревянную церковь и содержал при ней «немало презвитеров... для одправления порядного и уставичного набоженства» (*Borowik. 1628*; опубл.: *Жукович. 1912. С. 175–244; Крамко, Мальдзіс. 1983*).

Историограф 1-й пол. XVIII в. К. Несецкий приписывал постройку церкви сыну Александра Ивану (*Herbarz Polski Kaspra Niesieckiego / Wyd. J. N. Bobrowicz. Lipsk, 1841. T. 8. S. 457–458*). П. Н. Жукович, проанализировав археографические акты, неизвестные Несецкому и опубликованные к нач. XX в., поддержал версию иером. Феодосия. Косвенным подтверждением ранней даты возникновения мон-ря можно считать существование креста 1495 г. и Миinei 1487 г., к-рые в XIX в. хранились в Ж. м. (*Добрянский. 1882. С. 287*).

О существовании храма в Жировичах, построенного Ивашкой Солтаном, может свидетельствовать копия документа 1516 г., хранящаяся в архиве Литовской метрики (АЗР. 1848. Т. 3: [1544–1587]. С. 252). В этой жалобе сына Ивашки Солтана Александра на жену своего опекуна Литавора Хрептовича в перечне имущества перечислены ценности, забранные пани Хрептович из ризницы жировицкой церкви («крест великий серебряный позолоченный, кадило серебряное»). Первое упоминание собственно церкви в Жирови-

чах есть также в Литовской метрике: 20 сент. 1572 г. надворный маршалок литовский Иван Александрович Солтан записал на имя жены Марины Васильевны Соломерецкой «двор Жировичи с подаваннем церковным».

Согласно сказанию иером. Феодосия, спустя нек-рое время после постройки деревянная церковь сгорела, а икона исчезла. Но вскоре образ был обретен на камне совершенно невредимым. Строительство новой деревянной церкви на месте сгоревшей началось, вероятно, при жизни надворного маршалка литов. Александра Солтановича († ок. 1554). Синодик мон-ря, составленный в сер. XVIII в. на основе более раннего текста, называет А. Солтана (2-го после его отца, Солтана Александровича, владельца Жировичей) «первым фундатором, при котором чудо сие показано в Жировичах» (*Добрянский. 1882. С. 13*).

Возможно, небольшой православный монастырь при церкви в Жи-

ва между 4 сыновьями И. А. Солтана Жировицкий фольварк был отдан Давиду и Ярославу. В 1587 г. Ярослав продал свою половину брату Ивану, в акте продажи впервые говорится о монастыре: «...двор Жировицкий... так теж з половиною монастыря церкви Жировицкое и вшелякими пожитки, накладом церковным, также и поддаными монастырскими». В документах, содержащих свидетельства о споре мстиславского каштеляна Ивана Мелешки с сыном Давида Данилом Солтаном о фольварке (1610), сказано, что в монастыре «Жировицком заложеня церкви Пречистое Богородицы... и церков так деревянную яко и мурованую». В это время в Ж. м. не было монашеской общины, а его имущество числилось при «церкви в Жировичах» (*Жукович. 1912. С. 215–217*).

25 июля 1609 г. «свещенник Жировицкий» Григорий Алексеевич Сула дал письменное обязательство подчиняться униат. митр. Ипатию *Потеню* (Литовские Ев. 1868. № 16. С. 725–727). В это время обе части имения Жировичи (в т. ч. и монастырь) выкупил мстиславский каште-

Жировицкий в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь. Фотография. 2008 г.



лян И. Мелешко, примкнувший к *Брестской унии* 1596 г. Вместе с Д. Солтаном Сула стал основным фундатором василианского мон-ря в Жировичах, 1-м игуменом был назначен Иоасафат *Кунцевич* (1613), настоятель соседнего Бытненского монастыря Гродненской губ. 29 окт. 1613 г. Мелешко с женой Анной (из Фурсов) выдал обители 1-ю дарственную грамоту, а 15 мая 1618 г. передал мон-рю навечно свою часть мест. Жировичи, что в 1620 г. подтвердила их дочь Богдана Прецлавская. 22 авг. 1616 г. канцлер Великого княжества Литовского Лев Сапега пожертвовал Ж. м. «шмат ворной земли и корчму» в именин Шиловичи, о чем сделал собственноручно запись в подаренном обители рукописном Евангелии XVI в. (Жировицкое Евангелие. Б-ка АН Литовской Республики. Л. 376–377; *Добрянский. 1882. № 32*). Канцлер передал в церковь литургическую утварь и колокол. 18 февр. 1628 г. папа Римский *Урбан VIII* утвер-

ровичах существовал уже при сыне Александра Солтановича, надворном маршалке литовском И. А. Солтане († ок. 1577). По преданию, записанному в 1653 г. архим. Иоасафатом (Дубенецким) (*Dubieniecki J. Historia de imagine V. V. Mariae Zirovicensi. Wilno, 1653; Mironowicz. 1991; БАН СПб. Ф. 37. Д. 38*), в это время в Жировичах находился «некоторый епископ с несколькими монахами». Митр. *Макарий (Булгаков)* на основании записи жировицкого помянника (1763) о смерти А. Солтана в 1549 г., вероятно ошибочно, полагал, что Ж. м. был основан А. Солтаном в 1549 г. (*Макарий. История РЦ. Кн. 5. С. 159, 396*). По мнению Жуковича, мон-рь (в каноническом понимании этого слова) при церкви в Жировичах возник благодаря жене И. Солтана Марине Васильевне Соломерецкой. При разделе наследст-





«Стопа Богородицы» — камень, на котором второй раз явилась икона Божией Матери (алтарь Явленской ц.). Фотография. 2008 г.

дил устав Жировичского братства. В 1667 г. польск. кор. Ян Казимир отписал мон-рю 134 волюки земли в деревнях Булла и Боровики, позже прибавились еще 2 фольварка, часть Квасевич и половина Охонова (в Слонимском повете).

Благодаря чудотворной иконе и щедрости благотворителей Ж. м. стал крупнейшим центром религ. жизни и паломничества; здесь многократно происходили конгрегации василиан (1629, 1658, 1659, 1661, 1675, 1679, 1694). Это объясняется не только материальной обеспеченностью Ж. м., но и тем, что протоархимандрит ордена часто пребывал в соседнем Бытенском мон-ре. С 1636 г. богослужения проводились по греческим и римским обрядам. В XVII–XVIII вв. к иконе приезжали польские короли и великие князья Литовские накануне важных событий: *Владислав IV Ваза* с королевой (9–10 дек. 1644), *Ян II Казимир Ваза* (1651), *Ян III Собеский* (29 апр. 1683), *Август III* (1744), *Станислав Август Понятовский* (80-е гг. XVIII в.). 14 мая 1613 г. кор. *Сигизмунд III Ваза* пожаловал Жировичам городское право, 21 июня 1652 г. Ян Казимир подписал грамоту на получение Магдебургского права.

В 1655 г., во время войны Московского царства с Речью Посполитой, Ж. м. был сожжен войсками кн. А. Н. Трубецкого, к-рый писал царю *Алексею Михайловичу* о том, что «в городе Слониме литовских людей, которые застали, посекали и го-

род Слоним и слободы и Журавицкой униатской монастырь каменной город и около Журавицкого монастыря и костелы жгли и людей побивали... и воевали сентября по 1-е число» (Энциклопедия гісторыі Беларусі. Мінск, 1994. Т. 2. С. 197). Возможно, вскоре Ж. м. был восстановлен, иначе созыв в нем в 1658, 1659, 1661 гг. генеральных капитулов ордена василиан был бы невозможен. Конгрегация 1661 г. выразила особую благодарность свящ. Самсону Борейше за то, что он сумел сохранить мон-рь. В 1660 г. московское войско захватило немало утвари («аппаратов церковных»), к-рую перевозили из Ляхович в Жировичи. Вероятно, войска разорили и сожгли прежде всего монастырский фольварк и местечко; в 1661 и 1667 гг. сейм освободил Жировичи от налогов.

В нач. XVIII в. в связи с Северной войной Речь Посполитая оказалась разделенной на враждующие группировки сторонников Швеции и России. Во время боевых действий василиане вывозили ценное имущество Ж. м. в глубь Польши. Мон-рь и его имения были разорены швед. войсками, взявшими огромную контрибуцию. В 1710 г. в Белоруссии и Литве отмечены вспышка моровой язвы и массовая гибель населения. Тогда же в Жировичах умерло неск. сот униат.



Жировицкая икона Божией Матери в Успенском соборе. Фотография. 2008 г.

монахов, остальные насельники ушли из обители, по преданию, в Ж. м. остался только один иеромонах, который причащал, соборовал и хоронил местных жителей на террито-

рии мон-ря. После прекращения эпидемии братия вернулась в обитель.

В 1719 г. в Ж. м. по завещанию был погребен еп. Пинский и Туровский Иоаким (Цеханович). После офиц. признания Римом Жировицкой иконы Божией Матери чудотворным образом на праздник Рождества Пресв. Богородицы 8 сент. 1730 г. в Жировичах состоялась торжественная коронация этого образа. Униат. Киевский митр. Афанасий *Шептицкий* в сослужении епископов возложил на икону изготовленные в Риме золотые короны. В обители побывало до 140 тыс. паломников. По дороге из Слонима в Жировичи на средства магнатских фамилий Великого княжества Литовского, духовенства и мещан было установлено 7 триумфальных арок. Успенский собор украшали живописные композиции с изображением чудес от Жировицкой иконы.

Ж. м. имел большое значение для развития западнорус. униат. образования. С нач. XVIII в. известна школа для светских лиц при мон-ре, где учились дети дворян без различия вероисповеданий. Когда в 1709 г. возникла угроза конкуренции со стороны Слонимской резиденции иезуитов, василиане решили оставить в Жировичах низшие и философские классы. Сохранились тексты жировичских школьных диалогов и интермедий сер. XVIII в. на лат. и польск. языках со вставочными белорусскими интермедиями (*Мальдис*. 1988). В 1752 г. виленские францисканцы напечатали трагедию С. Новицкого «Цицерон», поставленную в Жировичской гимназии. Эдукационная комиссия, созданная в 1773–1775 гг. для управления просвещением в Речи Посполитой, преобразовала василианские школы в поветовое (уездное) 3-классное уч-ще. В нач. XIX в. его учеников публично экзаменовали по религ. дисциплинам, на знание родного языка, поэзии, лат., франц. и рус. языков, по тригонометрии, стереометрии, алгебре, химии, логике, риторике и праву. Из жировичских школ вышло немало церковных деятелей, в т. ч. славист М. К. *Бобровский*, писатель Платид Янковский, несколько епископов.

Прот. Георгий Соколов, А. А. Ярошевич **Монастырское собрание**, состоявшее из рукописей XV–XVIII вв., до широкого распространения печатной книги являлось (наряду с б-кой *супраського в честь Благовещения Пресв. Богородицы мон-ря*) одним



из наиболее значительных в Западнорусской митрополии. По описи 1800 г., в библиотеке значились 192 рукописные книги «с хоров» и 345 «рукописей разного вида» (*Никалаеў*. 1993. С. 218). Сохранились богослужебные книги, переписанные в XVI в. для Ж. м. по заказу его ктитора, маршалка Александра Солтана, в имени Шешкиных под Вильной: Требник (БАН Литвы. Ф. 21. № 2306; см.: *Никалаеў*. 1993. С. 224); Богородичник с дополнениями (ГПНТБ СО РАН. Новосибирск. Собр. М. Н. Тихомирова. Р-11; см.: *Тихомиров М. Н.* Описание Тихомировского собр. рукописей. М., 1968. С. 19–21, 127, 149, 163–165). Обе рукописи 1545 г., что может косвенно свидетельствовать о времени создания или обновления обители. Сведения о книгописании в самом монастыре сохранились лишь за XVII–XVIII вв. (*Никалаеў*. 1993. С. 225), т. е. преимущественно с того времени, когда обитель уже приняла унию. При составлении в 1758 г. описи б-ки Ж. м. находившиеся в ней рукописи получили характерные шифры (кириллическая буква Ж с латинской Z под ней и номером), позволяющие безошибочно определять происхождение кодексов из данного собрания даже при отсутствии иных примет.

К 2008 г. основная часть рукописных книг монастырской б-ки была сосредоточена в 2 собраниях — фонде 19 (бывш. собрание Виленской публичной б-ки) БАН Литвы в Вильнюсе (№ 22, 32, 55, 59, 64, 66, 68, 72, 86, 91, 102, 110, 186, 195, 209, 226, 242, 243, 256, 259–261, 263, 269 по описанию Ф. Н. Добрянского) и в коллекции архиеп. *Павла (Доброхотова)*, разделенной между БАН (Ф. 37) и Архивом СПбИИ (см.: Ист. очерк и обзор фондов Рукописного отдела БАН СССР. М.; Л., 1958. Вып. 2 (XIX–XX вв.); Коллекция та архив еп. Павла Доброхотова / Сост.: В. И. Ульяновский. К., 1992).

В собрании Ж. м. сохранился ряд уникальных или весьма редких рукописей, отражающих живые связи западнорус. книжной традиции с великорусской. Среди них — огромный сборник смешанного содержания сер. XVI в. (БАН. Ф. 37. № 18), включающий единственные списки Новгородского летописного свода 60-х гг. XV в. («Летописец еп. Павла»), особого перевода «Луцидариуса» и грамоты («слова») митр. св. *Алексия*

1369 г. об учреждении новых постов (*Бенешевич В. Н.* Митр. Алексия «Слово о новых постах» // Библиографическая летопись. 1917. № 3. С. 105–110; *Макарий*. История РЦ. Кн. 3. С. 543–544. Примеч. 160). Весьма примечательны сборник Житий и слов 1-й пол. XVI в., содержащий Жития великорус. святых, с многолетием митр. *Феодосию* в конце составленного им сказания о чудесах свт. Алексия (Вильнюс. БАН Литвы. Ф. 19. № 102), сборник полемических антилатинских сочинений XV в. (Там же. № 269), сборник XVI–XVII вв. из аскетических сочинений, принадлежавший Иоасафату Кунцевичу и частично переписанный его рукой (Там же. № 261), и ряд др. рукописей.

Из рукописей, оказавшихся в XIX в. вне фондов Виленской публичной б-ки и собрания архиеп. Павла (Доброхотова), следует отметить Кормчую русской редакции сер. (?) XV в. с позднейшими восполнениями утрат (Харьков. Исторический музей. Инв. 21129), представляющую древнейший список первоначальной (Вольнской) редакции и восходящую к списку, сделанному в 1286 г. для вольнского кн. *Владимира (Иоанна) Васильковича* (см.: *Щапов Я. Н.* Визант. и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978. С. 163–185, 270–271), Слова постнические прп. Исаака Сирина 1428 г. (РНБ. F1.476) — древнейший восточнослав. точно датированный список памятника, сделанный в Смоленске для еп. *Герасима*, с пространной похвалой вел. кн. Литовскому *Витовту* (см.: *Вздорнов Г. И.* Роль славянских мастерских письма Константинополя и Афона в развитии книгописания и художественного оформления рус. рукописей на рубеже XIV–XV вв. // ТОДРЛ. 1968. Т. 23. С. 192–193. Кат. № 7).

А. А. Турилов

Часть архивов мон-ря и протоигумена василианского ордена в 20-х гг. XX в. попали во Львов (ныне в ЦГИА Украины. Львов. Ф. 603). К 2008 г. архив Ж. м. составляли корреспонденция обители (1922–1936, 1958–1960) и Бытенского благочиния (1924–1936), личные дела архим. *Тихона (Шарапова)* и иером. *Архипа (Тумтурова)*, метрики прихода в Жировичах (1835–1850), разрозненные дела 4 приходских церквей.

В 1795 г. в результате 3-го раздела Речи Посполитой Жировичи вошли в состав Российской империи.

В 1810 г. в связи с реорганизацией российских греко-католич. епархий в Жировичи переместился центр Брестской униат. епархии, монастырский Успенский собор стал кафедральным. В адм. подчинении жировичскому провинциалу находилось 22 униат. мон-ря, в т. ч. Тороканский (Троканский) Богоявленский Гродненской губ., Бытенский Гродненской губ., Селецкий Преображенский Минской губ. К 1821 г. жировичским василианам принадлежало 376 крепостных. В Жировичах монастырь владел 19 волоками земли, содержал шпиталь (богадельню) на 10 чел.

В 20-х гг. XIX в. в обители началась подготовка к воссоединению западнорус. униатов с правосл. Церковью. Указом имп. Николая I от 22 апр. 1828 г. в Ж. м. находилась кафедра Литовских униат. епископов. 7 окт. того же года в мон-ре была открыта (вместо начального уч-ща) Греко-униат. ДС, ректором к-рой стал Антоний Зубко (впосл. архиепископ Полоцкий), один из участников процесса ликвидации Брестской унии. В 1839 г. семинария была преобразована в правосл. Литовскую ДС с низшим духовным уч-щем. В ней помимо общепринятых дисциплин большое внимание уделялось обучению живописи, пению и музыке, семинаристы пели под гитару романсы на слова А. С. Пушкина и А. Мицкевича. При василианах в мон-ре существовал оркестр, игравший по праздникам после службы; опись 1821 г. насчитывает 38 муз. инструментов: 2 фортепиано, 11 скрипок, 5 труб, контрабас и др.

В 30-х гг. XIX в. началось «очищение» вост. обряда униатов от католич. наслоений, в храмах Ж. м., как и в храмах всей Литовской епархии, были упразднены боковые престолы, статуи, органы, устроены иконостасы по чину правосл. Церкви. 12 февр. 1839 г. Собор униат. духовенства в Полоцке принял акт о присоединении к Православию. Из деятелей, подготовивших воссоединение белорусско-литовских униатов, в Жировичах жили и трудились митр. *Иосиф (Семашко)*, архиепископы Антоний (Зубко), Михаил (Голубович), епископы Павел (Доброхотов), Игнатий (Железовский), протопр. Антоний Тупальский, прот. Плакид Янковский и др. В монастыре погребены архиеп. Минский и Бобруйский Михаил (Голубович) в крипте Яв-



ленской ц. и прот. Плакид Янковский в приписанной к Ж. м. кладбищенской Георгиевской ц.

В 1839–1845 гг. с учреждением Литовской и Виленской епархии в Ж. м. находилась кафедра Литовского архиепископа. С 1845 г. в связи с переводом епархиального центра и духовной семинарии в Вильну в Жировичах оставлены муж. монастырь 2-го класса и духовное уч-ще при нем. Взамен монастырских имений (в 1828 было 4 фольварка со 197 дворами), отошедших в казну, мон-рю было отведено 362 дес. 5880 кв. саж. земли (усадебной 43 дес. 1400 кв. саж., пахотной 117 дес. 1200 кв. саж., сенокосной 38 дес. 80 кв. саж., пастбищной 10 дес. 1400 кв. саж., неудобий 9 дес. 400 кв. саж., леса 145 дес. 1400 кв. саж.). Обитатели полагался штат из 16 чел. (архимандрит, 6 иеромонахов, 3 иеродиакон, 2 монаха, 4 послушника), на содержание которых выделялось 2220 р. Общий доход монастыря с содержанием из казны и с процентами от капиталов составлял до 4,5 тыс. р. в год, из них чистый доход — до 3,5 тыс. р.

Возглавлявший Ж. м. в течение 30 лет (с 1852) архим. Николай (Редутто) осуществил капитальный ремонт и перестройку монастырского комплекса. После его обращения в дек. 1865 г. к благотворителям Российской империи Ж. м. получил значительные пожертвования. К 1867 г. мон-рь был перестроен, здания освятили соответственно рус. правосл. традиции. Во 2-й пол. XIX в. увеличилось количество паломников в Ж. м. к чудотворному Жировицкому образу и к целебному источнику под алтарем Успенского собора, на месте явления иконы. Почитался и др. источник — в лесу близ ручья Викня. Для богомольцев устраивались общие трапезы. Так, в 1898 г. на праздник Св. Троицы после литургии более 1 тыс. паломников присутствовали на обеде «при вратах обители» (Б-н П. Посещение преосв. Иоакимом, еп. Брестским, г. Слонима и м. Жировиц // Литовские Ев. 1898. № 26. С. 237).

Постройки. Первая деревянная церковь, по преданию, была поставлена на месте явления иконы Божией Матери на грушевом дереве, над источником (ныне находится под алтарем собора в честь Успения Пресв. Богородицы). Ок. 1560 г. по инициативе И. А. Солтана началось строительство каменного храма, стены к-рого

в 20-х гг. XVII в., по словам иером. Феодосия (Боровика), были видны на высоту копья. Однако к 1628 г. храм не был завершен, в сер. XVII в. стены были разобраны при закладке келейного корпуса мон-ря.

Собор в честь Успения Пресв. Богородицы с приделами в честь Рождества св. Иоанна Предтечи (се-



Успенский собор.
1629 — после 1639 г.
Фотография. 2008 г.

верный) и Покрова Пресв. Богородицы (южный) возводился с 1629 г. Приводимая иногда в лит-ре дата сооружения (либо начала строительства) собора 1613 г. ошибочна. Лишь конгрегация 1629 г. постановила заложить церковь «в этом году после Пасхи». Ни архитектор, ни дата освящения храма неизвестны. В новейших публикациях истории архитектуры указывают различные даты окончания строительства — 1639 г. (Боровой. 2001. С. 22), 1650, 1671 гг. (Кулагин. 2001), 1650, 1663 гг. (Слюнькова. 2002). Согласно актам конгрегации 1661 г., работы по сооружению церкви были выполнены в основном при «старшем» (т. е. игумене) Петре (Мимонском). Необходимость реставрации храма отмечают акты 1686 и 1709 гг.

Успенский собор (ныне длина более 55 м, высота под куполом ок. 40 м), один из 3 крестово-купольных хра-

мов 1-й пол. XVII в. в Великом княжестве Литовском, был выстроен в традициях католического храмо-строительства Речи Посполитой кон. XVI–XVII в., отражавшего тенденции позднего маньеризма и раннего барокко. Несмотря на многочисленные перестройки, основные формы первоначального здания (преимущественно в интерьере) сохранились. Собор представляет собой 3-нефную купольную базилику с трансептом и полуцир-

кульной апсидой. Зап. фасад собора был фланкирован 2 башнями. Ячейки нефов перекрыты крестовыми сводами, рукава трансепта (что совершен-

но нехарактерно) — купольным (северный) и парусным (южный) сводами. Над средокрестием возвышался обширный купол на высоком барабане. Под алтарной апсидой устроена крипта, где находится св. источник. Главный алтарь, согласно правосл. традиции, был отделен иконостасом; по католич. традиции было еще 4 боковых престола. В притворе собора устроена небольшая капелла, куда в 1664 г. поместили останки Кунцевича (позже перенесены в Замостье), затем — еп. Иоакима Законовича. Ок. 1760 г. собор был, по-видимому, перестроен в стилистике т. н. виленского барокко, близкой к рококо позднебарочной архитектуры сев.-вост. земель Речи Посполитой 30–70-х гг. XVIII в.

Совр. вид собора сформировался после капитальной его реконструкции в XIX в., когда башни были разобраны до высоты центрального нефа, новый купол установлен без барабана и завершен большим фонарем. Снаружи все объемы выдержаны

Интерьер Успенского собора.
Фотография. 2008 г.



в стилистике классицизма. На зап. фасад, приобретший вид растянутой по горизонтали ширмы, был наложен вертикализованный 4-колонный



портик; на боковых стенах башен и рукавах трансепта появились фронтоны. По мнению некоторых исследователей, эта реконструкция была начата в 1821 г. и закончилась после 1828 г. (Там же. С. 431–432; *Кулагін*. 2001. С. 82). Однако уже инвентарь 1821 г. сообщает о «вымуровке» хоров и об «окончании» отделки фасада, на котором были укреплены 3 иконы на медных досках и росписи (ЦГИА Украины (Львов). Ф. 684. Оп. 1. Д. 3283). После 1854 г. на фасаде еще оставались 3 пирамиды с крестами и башня с часами; иконы на медных досках и железный балкон у выхода с хоров сняты в 1867 г. (Там же. Д. 3291).

В 1832 г. свод, арки и купол были расписаны «арабесками», а столбы оформлены композициями «Крещение», «Воскресение», «Беседа с самарянской», «Преображение», «Благовещение», «Мытарь и фарисей», в алтаре на своде — «Бог Отец в облаках», на стенах — изображения 4 евангелистов, апостолов Петра и Павла (ЦГИА Литвы (Вильнюс). Ф. 634. Оп. 1. Д. 34). В 1854 г. на арке — «Спас Нерукотворный», на своде — «Всевидящее Око», вокруг него — херувимы, купол расписан маслом (ЦГИА Украины (Львов). Ф. 684. Оп. 1. Д. 3291).

Иконостас Успенского собора был изготовлен в 1732–1733 гг. столярами Петром Прелуским и Франтишком Притуцким (*Баберскі В. Адзін з шасці // Мастацтва*. 2005. № 11. С. 223). Первоначально он был полихромным (черная основа и позолоченная резьба), в 1854 г. — белым с позолотой. Иконостас имеет типичную для Белоруссии 3-ярусную структуру и состоит из местного, апостольского и пророческого рядов. Чудотворный Жировицкий образ находился в местном ряду, справа от царских врат, позже помещен слева. Во 2-м ярусе изображен «Спас на троне», окруженный 4 иконами апостолов (по 2 и 4 фигуры), в 3-м — композиция «Явление Богоматери на дереве» между 2 иконами пророков («Иезекииль и Даниил», «Иеремия и Исаия»). Иконы пророков и апостолов в 2005 г. заменены новыми в древнерус. стиле.

В храме находился бронзовый кит с мощами 20 святых и частицами Креста Господня, скалы Гроба Господня, гроба Богородицы и скалы с о-ва Патмос. В храме и ризнице еще в 20-х гг. XIX в. хранилось множество художественных изделий из се-

ребра (литургические сосуды, Евангелия в окладах, подсвечники), золотая дарохранительница, украшенная драгоценными камнями. На многих иконах были серебряные ризы. К 2009 г. в соборе хранились напрестольный крест с частицей Креста Господня; в алтаре — иконы с частицами мощей св. Иоанна Крестителя, свт. Николая Чудотворца, прп. Евфросинии Полоцкой, на престоле в алтаре — ковчег с частицами мощей вмц. Екатерины, 20 тыс. мучеников, в Никомидии сожженных, и преподобных, на Синае и в Раифе убиенных, справа от царских врат главного алтаря — крест-мощевик XIX в., на левой колонне — чтимая мироточивая Казанская икона Божией Матери.

С юж. стороны к собору примыкает зимняя ц. во имя свт. Николая Чудотворца (до 1867 во имя свт. Василия Великого) — невысокое удлиненное строение. В 1847 г. был устроен иконостас, резьба и позолота выполнены в С.-Петербурге, иконы — в АХ. В 1854 г. свод был расписан (ныне забелен).

Церковь в честь Явления Жировицкой иконы Божией Матери (до 1828 в честь Рождества Пресв. Бо-



Церковь в честь Явления Жировицкой иконы Божией Матери. 1672 г., ок. 1769 г. Фотография. 2008 г.

городицы) построена в 1672 г. на месте 2-го обретения чудотворной иконы на камне после пожара. Ок. 1769 г. однонефное здание стало длиннее и появился высокий лож-

ный фронтон в стилистике виленского барокко. В 60-х гг. была устроена луковичная глава на граненом барабане. Почти половину пространства храма занимает алтарь, где под престолом хранится камень — «Стопа Богородицы», обладающий, по преданию, целебными свойствами.

Церковь в честь Воздвижения Креста Господня (до 1839 в честь Страстей Христовых) расположена на самом высоком месте территории мон-ря. Построена на средства, пожертвованные в 1716 г. женой пинского ловчего Элеонорой Головни-



Церковь в честь Воздвижения Креста Господня. Ок. 1730 г. Фотография. 2008 г.

чанкой. Ансамбли кальварий, имитирующие Крестный путь Спасителя, были распространены в эпоху барокко в архитектуре католич. стран, в т. ч. и в Речи Посполитой. Храм однонефный, с тонкими высокими башнями над зап. и вост. фасадами. Согласно исследованиям В. В. Борового, церковь сооружена ок. 1730 г., накануне коронации чудотворной иконы, и включает фрагменты стен храма XVI в. Внутри храма к алтарю ведет лестница из 28 ступеней, в которые были вложены частицы мощей святых. В 30-х гг. XIX в. мощи были изъяты из ступеней и помещены в стациональный (вертикально стоящий на круглом основании) крест. Стены церкви некогда были расписаны сценами Крестного пути Спасителя (худож. Шашале-





вич), еще в 1880 г. росписи сохранялись. В 30-х гг. XIX в. в храме был поставлен иконостас, в 2004 г. установлен новый.

В 20-х гг. XIX в. старинная звонница (напротив входа в Успенский собор через улицу) была перестроена в **церковь-колокольню**. В 1828 г. она стояла нештукатуренная, имела 4 звона разной величины. Оформленный портиками кубический объем собственно храма служит основанием для значительно меньшего, также кубического яруса звона, перекрытого полусферическим куполом.

В сер. XVII в. в Ж. м. к югу от собора (параллельно ему) был построен 1-й каменный келейный корпус — длинное одноэтажное здание на высоком подклете. В нем располагалась домовая **церковь во имя прп. Онуфрия Великого** (упразднена в 1867), соединенная переходом с теплой Никольской ц. Ок. 1710 г. (по др. сведениям, в 1760) перпендикулярно к сев.-вост. углу собора был пристроен 3-этажный корпус (в 1870 капитально перестроен архит. Т. Савичем). К 2008 г. в нем находилась Минская ДАиС, на 1-м этаже устроена **церковь во имя святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста**. На 3-м этаже нового братского корпуса (1953–1956), в помещении, где проживал на покое архиеп. *Ермоген (Голубев)*, освящена **церковь во имя сщмч. Ермогена, патриарха Московского и всея Руси**.

На кладбище отдельно от монастырского комплекса находится деревянная **церковь во имя вмч. Георгия Победоносца** (сер. XVIII в.). В плане однефная церковь перекрыта высокой 2-скатной кровлей с граненой апсидой с востока и барочным куполом над шипцом зап. фасада. Ее алтарный образ «Чудо св. Георгия о змие» (худож. Никодим Прочицкий, 1751) хранится в Музее древнебелорусской культуры Национальной АН Беларуси. Богослужения в Георгиевской ц. совершает по субботам братия Ж. м.

XX — нач. XXI в. В 1901 г. Ж. м. вошел в состав учрежденной в 1899 г. Гродненской и Брестской епархии. В нач. XX в. в Ж. м. подвизался сщмч. *Александр (Петровский)*; в посл. архиепископ Харьковский, в 1913–1914 гг. на покое пребывал бывш. еп. Саратовский сщмч. *Ермоген (Долганёв)*. В 1896–1906 гг. смотрителем Жировичского ДУ был П. Ф. Полян-

ский (в посл. сщмч. *Петр*, митр. Крутицкий). Выпускник уч-ща сщмч. диак. Иосиф Сченснович в 1937 г. был расстрелян на полигоне Бутово.

В связи с приближением русско-герм. фронта в 1915 г. Ж. м. и его святыни были эвакуированы в глубь России, а Жировицкая икона была перевезена в Москву. Единственный оставшийся в Ж. м. насельник иером. Авксентий был арестован оккупантами и отправлен в заточение. В период нем. оккупации 1915–1918 гг. здания мон-ря подверглись разграблению и осквернению. С 1918 г. началось восстановление обители, чему способствовали насельницы Гродненского и Красностокского жен. мон-рей, по возвращении из эвакуации временно остановившиеся в Жировичах.

После заключения советско-польского Рижского мирного договора с марта 1921 г. Ж. м. находился в составе Польши. Реквизированные польскими властями некие монастырские здания и часть земельных угодий отошли к сельскохозяйственной лесной школе. Указом Патриарха и Свящ. Синода от 28 сент. 1921 г. правосл. Церкви в Польше предоставлялась широкая автономия. Однако польск. правительство, добываясь полной независимости Польской Церкви от Русской, инспирировало автокефалистское движение в правосл. епархиях на территории Польши (см. *Польская автокефальная Православная Церковь*). Ж. м. сохранял верность Московскому Патриаршему престолу. В 1922 г. указом Святейшего Патриарха Московского и всея России Тихона (Беллавина) настоятелем Ж. м. был назначен архим. Тихон (Шарапов). Его стараниями чудотворная Жировицкая икона, вывезенная в Москву в 1915 г., была тайно возвращена в обитель. В 1924 г. архим. Тихон выслан польск. властями за пределы страны.

17 сент. 1925 г. Польская Церковь незаконно объявила себя автокефальной. Но, несмотря на это, монастырь во многом сохранил каноническое устройство церковной жизни, чему способствовало пребывание в Жировичах архиеп. *Пантелеимона (Рожновского)*, ушедшего на покой в связи с непризнанием самочинной автокефалии и со стремлением к сохранению единства с РПЦ.

В 20-х гг. XX в. польск. власти предпринимали попытки передать

мон-рь католикам. Массовые протесты правосл. населения Зап. Белоруссии, организовавшего многолюдные крестные ходы в Ж. м., сорвали планы закрытия мон-ря. Римо-католиками был захвачен и переоборудован под костел только Крестовоздвиженский храм. Наряду с *Поцаевской в честь Успения Пресв. Богородицы лаврой*, духовным центром Варшавско-Волынской митрополии, Ж. м. стал главной святыней и оплотом Православия в Польше. В 1938 г. для духовной поддержки населения Жировицкую икону на специально устроенной повозке доставляли в города и селения Зап. Белоруссии. На праздник явления иконы (7/20 мая) в Ж. м. была восстановлена традиция после поздней литургии совершать крестный ход из Успенского собора к Явленской ц. с изнесением чудотворной иконы для совершения молебна. В 1938 г. в этом торжестве участвовали ок. 15 тыс. паломников и более 100 священнослужителей.

С началом второй мировой войны в 1939 г. территория Зап. Белоруссии и Зап. Украины вошла в состав СССР; епархии, ранее отошедшие к Польской автокефальной Церкви, вернулись под омофор РПЦ. Решением Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)* от 17 окт. 1939 г. управление воссоединенными территориями было поручено архиеп. Пантелеимону (Рожновскому) с пожалованием ему титула «Пинско-Новогрудский, экзарх Московской Патриархии по епархиям западных областей Белоруссии и Украины». В Ж. м. было устроено временное управление этой епархией. Наместник Ж. м. архим. *Венедикт (Бобковский)* в 1941 г. был хиротонисан в викарного епископа Брестского. Поселившиеся в нескольких монастырских постройках красноармейцы уничтожили часовню во имя Иоанна Крестителя на ручье Викня у монастырской ограды, демонстративно, на виду у богомольцев, вышедших после литургии из Успенского собора, расстреляли икону св. пророка.

С первых дней Великой Отечественной войны Ж. м. оказался на оккупированной территории. Нем. воинские части и комендатура заняли территорию Ж. м., но благодаря вмешательству находившегося на покое в мон-ре архиеп. Пантелеимона и еп. Брестского Венедикта (Бобковского) вскоре были выведены из





Ж. м. Архиеп. Пантелеимону нем. власти предложили возглавить автокефальную Белорусскую Церковь, потребовав от него не вступать в сношения ни с Москвой, ни с Варшавой. Но, возглавив Белорусскую Церковь в сане митрополита Минского и Белорусского, Пантелеимон не пошел на разрыв с Предстоятелем Русской Церкви, настаивая на том, что полная автокефалия может быть получена только каноническим путем. По благословению митр. Пантелеимона насельник Ж. м. архим. сщмч. *Серафим (Шахмуть)* вместе со свящ. Григорием Кударенко (впосл. архим. Игнатий) был командирован для возрождения приходской жизни в Вост. Белоруссию. В 1941–1943 гг. жировичские миссионеры восстановили значительное количество приходов Минской, Витебской, Могилёвской и Гомельской областей, совершили множество крещений. В 1944 г. архим. Серафим был арестован органами НКВД по ложному обвинению в «пособничестве оккупантам» и замучен в лагере. В 1942–1943 гг. наместником Ж. м. был подвижник архим. Серафим (Кудрявцев). Его могила за алтарем Явленской ц. почитается как местными жителями, так и паломниками из Польши.

В сент. 1944 г., после освобождения Белоруссии от немецко-фашистских захватчиков, Ж. м. перешел под упр. архиеп. Минского *Василия (Ратмирова)*. В 1945 г. часть зданий обители занял сельскохозяйственный техникум. В том же году в Ж. м. были открыты богословско-пастырские курсы, в 1947 г., при архиеп. Минском *Питириме (Свиридове)*, преобразованные в Минскую ДС. До закрытия духовной школы (1964) ректоры семинарии, как правило, одновременно являлись наместниками Ж. м. (архимандриты Митрофан (Гутовский) и *Леонтий (Бондарь)*). В 1956–1963 гг., при наместнике и ректоре архим. *Антонии (Мельникове)*, были отреставрированы Никольская, Явленская и Крестовоздвиженская церкви и начата настенная роспись Успенского собора. Архим. Антоний подготовил магист. дис. «Жировицкий монастырь в истории западных русских епархий» (1964). В 1959 г. в Ж. м. поступил афонский строитель иером. Иероним (Коваль; † 1964), впосл. духовник и насельников, и мирян. Его могила за алтарем Георгиевской ц. почиталась паломниками. 19 сент. 2006 г. останки



(*Хома*), Серафим (Белоножко), Леонид (Филь) и др. В 1970–1987 гг. наместником Ж. м. был ар-

Братский корпус.
1953–1956 гг.
Фотография. 2008 г.

хим. *Константин (Хомич;* впоследствии архиепископ Брестский и Кобринский). При нем в обители

старца перезахоронили на территории Ж. м. за алтарем Крестовоздвиженской ц., рядом с могилой его ученика, старца схиархим. Митрофана (Ильина). В 1960 г. в Жировичи прибыли ок. 70 насельниц закрытых Гродненского и Полоцкого жен. мон-рей. Сестры привезли в Жировичи святыни — мироточивую Владимирскую икону, список *Красно-стоцкой иконы Божией Матери*, иконы с частицами мощей вмч. Пантелеимона, прп. Евфросинии Полоцкой и др.

В 1963 г. располагавшаяся в Ж. м. семинария была закрыта, начался новый этап притеснений братии, прекращен доступ паломников к источнику под алтарем Успенского собора, часть монастырских строений была занята под больницу. Наместник мон-ря в 1963–1969 гг. архим. *Михей (Хархаров;* впосл. архиепископ Ярославский) отстаивал право Ж. м. на существование. В 1965–1978 гг. в Ж. м. проживал на покое архиеп. Ермоген (Голубев). С монастырем, уч-щем и семинарией были связаны такие иерархи РПЦ, как митрополиты *Иоани (Снычёв)* и *Леонтий (Бондарь)*, архиепископы *Даниил (Юзвюк)*, *Димитрий (Маган)*, *Феодосий (Ковернинский)*, *Боголеп (Анцук)*, *Пимен (Хмелевский)*, *Мак-*

ли подвизался эконом игум. Евфимий (Байдаков; впосл. схиархим. Порфирий († 1994)).

В 1978 г. священноархимандритом Ж. м. стал митр. Минский и Белорусский *Филарет (Вахромеев)*, по инициативе и при участии которого в обители организованы ежегодные курсы для духовенства, не имевшего систематического духовного образования, прошел епархиальный съезд клира и мирян Минско-Белорусской митрополии (1988), проходят конференции и др.

В 1980 г. благочинный обители архим. Афанасий (Кудюк) был хиротонисан во епископа Пинского, викария Минской епархии. С 1985 г. в Ж. м. проживал схиархим. *Иоанн (Маслов)*, ставший духовником обители. В 1987–1990 гг. наместником был архим. Стефан (Корзун). В 1989 г. в стенах Ж. м. возведена Минская ДС, освящение которой совершил 23 июля 1989 г. Патриарх Антиохийский и всего Востока *Игнатий IV*. Ректором семинарии был наместник архим. Стефан (Корзун), а инспектором — благочинный игумен Гурий (Апалько), послушание духовника исполнял схиархим. Иоанн (Маслов). 4 марта 1990 г., после хиротонии наместника и ректора архим. Стефана (Корзуна) во епископа Пинского и Лунинецкого, наместником назначен архимандрит

Здание Минской ДАиС.
Ок. 1710 г.
Фотография. 2008 г.

(впоследствии архиепископ) Гурий (Апалько), который исполняет эту должность и в наст. время. В Ж. м. создавалась и 1-я в истории Белорусской Православной Церкви ДА. 16 сент. 1999 г. в Ж. м. состоялся 1-й выпуск Минской ДА им. свт. Кирилла Туровского.



сим (Кроха), *Афанасий (Кудюк)*, *Софроний (Будько)*, *Антоний (Черемисов)*, *Константин (Горянов)*, епископы Мисаил (Крылов), *Иннокентий (Сокаль)*, *Софроний (Ющук)*, *Иоанн*



С 1992 г. в связи с возрождением на территории Гродненской обл. самостоятельных епархий Ж. м. имеет статус ставропигиального и подчиняется непосредственно Патриаршему экзарху всей Беларуси.

Ж. м. посещали Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II (16 июня 1991 и 20 мая 2002), предстоятели Поместных Православных Церквей — Митрополит всея Америки и Канады *Феодосий (Лазор)*, митрополиты Варшавские и всей Польши Василий и *Савва*, митрополиты Чешских земель и Словакии Николай и *Христофор*, Президент Республики Беларусь А. Г. Лукашенко и др. Монастырский комплекс внесен в список историко-культурного наследия республиканского значения. Ж. м. является духовным центром Белорусского Экзархата и самой крупной мужской обителью в Республике Беларусь (более 40 насельников). К нач. XXI в. старейшим насельником Ж. м. был схиархим. Митрофан (Ильин; 1915–2006). Арх.: Главная церковная и ризничная опись Жировицкого 2-кл. муж. мон-ря, 1853–54 гг. // РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Ед. хр. 2736–2738, 2745. Ист.: *Borowik Th.* Historia abo Powieść zgodliwa przez pewne podanie ludzi wiary godnych, o obrazie przeczystey Panny Mariey Zyrowickim cudotwornym... W powieście Slonimskim, u rozmaitych cudach... pilnie zebrana y... to drugi raz w druk podana. Wilno, 1622, 1628 (рус. пер.: Гистория або Повесть людей розных веры годных о образе чудотворном Пренайсветлейшее Девы Марии Жировицком в повете Слонимском... собранная през многогрешного о. Феодосия / Публ.: П. Н. Жукович // ИОРЯС. 1912. Т. 17. Кн. 2. С. 245–249; *Voluntina Legum.* Petersburg, 1859. Т. 4. С. 381, 474; АСЗР. 1869. Т. 6; *Крамко I.* *Мальдис А.* Невадомы помнік старабеларускай пісьменнасці // Беларуская лінгвістыка. Мінск, 1983. Вып. 23. С. 52–53.

Лит.: Мат-лы для географии и статистики России, собр. офицерами Генерального штаба. СПб., 1863. Т. 5: Гродненская губ. / Сост.: П. О. Бобровский. Ч. 2. С. 1064–1070; *Stebelski J., ks.* Kongregacye albo kapituly Generalne Basylianskie // *Scriptores Rerum Polonicarum.* Kraków, 1874. Т. 4. С. 343–354; *Добрянский Ф. Н.* Описание рукописей Виленской публ. б-ки, церковно-слав. и рус. Вильна, 1882; *Орловский Е. М.* Жировицы: (Кр. ист. описание) // Виленский календарь на 1894 г. Вильна, 1893. С. 217–230; *Паевский Л. С., свящ.* Древнее сказание о Жировицах и о чудотворном образе Жировицкой Богоматери. Гродна, 1897; *Жукович П. Н.* Неизданное рус. сказание о Жировицкой иконе Божией Матери: В связи с историей рус. дворянского рода Солтанов Жировицких // ИОРЯС. 1912. Т. 17. Кн. 2. С. 175–244; *Lorentz S.* *Wycieczki slonimskie.* Slonim, 1933; *Urban J., ks.* W Byteniu i Zyrowicach // *Oriens.* Kraków, 1938. N 1/2. S. 19–20; *Антоний (Мельников), архим.* Жировицкий мон-рь в истории западных епархий: Дис. Од., 1964. Ч. 1–3. Маш.; *Ачинчик А. А.* Жировицы: Гістарычны нарыс. Кліў-

ленд (ЗША), 1980; *Шматай В. Ф.* Жировицкае Евангелле // Энцыклапедыя літаратуры і мастацтва Беларусі. Мінск, 1985. Т. 2. С. 463; *Мальдис А. И.* Жировичи как центр лит. жизни // Христианизация Руси и белорус. культура: Мат-лы конф. Минск, 1988. Маш.; *Mironowicz A.* *Jozafat Dubieniecki: Historia cudownego obrazu zyrowickiego // Rocznik teologiczny.* Warsz., 1991. T. 33. N 1. S. 195–218; *Нікалаеў М.* Палата кнігапісная: Рукпісная кніга на Беларусі ў X–XVIII ст. Мінск, 1993; *Сутрун В. Р.* За смугою часу: (Даследванні і меркаванні). Мінск, 1994; *Лазарева Д. И.* Ранние этапы истории Жировицкого мон-ря по письменным источникам // *Вестник Белорусского государственного университета.* Сер. 3. 1996. № 1. С. 6–9; *Кулагін А. М., Ярашэвіч А. А.* Жировицкі Свята-Успенскі ман-р // Беларуская Энцыклапедыя. Мінск, 1998. Т. 6. С. 471–472; *Боровой Р. В.* Загадки Жирович // Архитектура и строительство. 2001. № 1. С. 20–23; *Кулагін А. М.* Жировицы: Свята-Успенскі муж. ман-р // *Он же.* Праваслаўныя храмы на Беларусі: Энкл. даведнік. Мінск, 2001. С. 81–84; *Попов В.* По страницам жировицких конвютов // Ступени. Минск, 2001. № 4(5). С. 37; *Слонькова И. Н.* Мон-ри вост. и зап. традиций: Наследие архитектуры Беларуси. М., 2002. С. 425–439; *Гавришча (Глухова), игум.* История Жировицкого Св.-Успенского мон-ря по письменным источникам, преданиям и свидетельствам современников. М., 2004; Жировицкі Свята-Успенскі ман-р / Аўтар тэксту: А. А. Ярашэвіч. Мінск, 2006.

Прот. Георгий Соколов, А. А. Ярошевич
Певческая традиция Ж. м., одна из наиболее богатых в Белоруссии, прошла в своем развитии неск. этапов в соответствии с общей историей Белорусской Церкви и конфессиональной принадлежностью обители. В кон. XV–XVI в. здесь развивалась традиция правосл. пения, типичная для певч. культуры Юго-Зап. Руси. Поскольку нотированные памятники того времени до нас не дошли, ранний этап истории пения мон-ря отражен в более позднем *Ирмологионе* (украинско-белорус. нотопевицейном сборнике смешанного состава), как принято считать, Жировицком (ИР НБУВ. Ф. 1. № 3367, 20-е гг. XVII в.; небольшая часть текстов — 40-х гг., до 1649, согласно датировке Л. А. Дубровиной). Этот выдающийся певч. памятник представляет раннюю традицию белорус. греко-католич. пения, не имевшую в то время принципиальных отличий от правосл. пения, появившихся в униат. репертуаре в посл. После насильственного обращения в унию традиц. репертуар монастыря был сохранен и неск. расширен, причем появившиеся в его репертуаре песнопения были также связаны с правосл. традицией (повторяются в сборниках правосл. обителей того времени). В случае отсутствия в Ирмологионе послесловия «Сказание о Римстей Пасце»

и дарственной записи принадлежность книги к униат. среде было бы определить сложно.

Традиционными, восходящими к знаменному пению Юго-Зап. Руси являются изложенные в 4 разделах сборника песнопения Обихода, Октоиха (стихиры, ирмосы, подобны), Минеи и включенной в годовую круг



Всенощное бдение.
Лист из Жировицкого Ирмологиона.
20-е гг. XVII в.
(ИР НБУВ. Ф. 1. № 3367. Л. 2)

Триоди. Нек-рые обиходные тексты представлены в Ирмологионе группами напевов, т. о., жировицкая традиция является одним из примеров *многораспевности*, характерной для того времени. Введение групп напевов для обиходных песнопений отражает прежде всего монастырскую практику, в частности это подборка из неск. херувимских, предназначенных для исполнения в будничные и праздничные дни. По херувимским заметно стремление весьма осведомленного переписчика ввести совр. ему мелодии, представляющие местные украинско-белорус. певч. традиции, судя по названиям «случкая», «кременецкая», «подгорская». Отличием «новых» херувимских от традиционных была «куплетная» (повторная строфическая) форма, где 1-я мелодическая строка повторялась со всеми строками текста; они обнаруживают интонационное родство с киевским или болгарским *распевом*. Жировицкий Ирмологион представляет одну из первых и наиболее богатых таких подборок. Название

«жировицкого напелу» в сборнике не встречается, что указывает на преобладание в мон-ре общего репертуара и отсутствие к.-л. особой местной редакции (либо она могла существовать только в устной форме).

Нек-рые типы обиходных напевов указывают на непосредственные контакты с укр. традицией или на опору на укр. протографы (напр., достоверные «киевский» и «острожский» напевы стихов «Блажен муж», именно с этого времени ставшие известными с данными названиями). Помимо общераспространенных ремарок Ирмологион включает ряд единичных укр. ремарок, к-рые неизвестны по др. источникам («кременецкое», «украинское»).

Интересна в жировицком сборнике небольшая коллекция литургийных песнопений «греческого напелу» (см. *Греческий распев*). Если в поздней униат. практике греческий распев почти не встречается и, как полагал прот. Иоанн *Вознесенский*, был вовсе из нее исключен, здесь еще сохранены 3 литургийных песнопения: «Аггос о Феос» в 2 различных версиях, «Кирие, элейсон» и херувимская песнь «греческая» (на греческий текст). Эта же херувимская известна по карпатскому Долинянскому Ирмологиону кон. XVI — нач. XVII в. как «болгарская», по польск. Ирмологиону 1631 г. свящ. Захарии Брусленовского — как «перенос грецкий» (Warsz. Bibl. Narodowa. Akz. 2932), по киевскому монастырскому Межигорскому Ирмологиону 40-х гг. XVII в. — как «греческий повседневный» (НБУВ ИР. Ф. 312. № 112/645с), по белорус. Белоковельскому Ирмологиону — как «греческая мляля» с церковнославянским текстом (ГИМ. Син. певч. № 1368), по скитскому Маньявскому Ирмологиону — как «повседневная» 7-го гласа (см.: *Тончева*. 1981. С. 385), по белорусскому Ирмологиону, составленному в Москве (ГИМ. Син. певч. № 890; см.: *Шевчук*. 2000; *Васильченко-Михно*. 1991), и по др. памятникам — без особого названия. Белорусские версии этой херувимской, включая жировицкую, отличаются от всех украинских отсутствием вступительной интонационной формулы «Неанес».

Жировицкий Ирмологион — 1-й известный памятник XVII в., в который вошла богатейшая коллекция песнопений «болгарского напелу» (см. *Болгарский распев*), как циклы



Всенощное бдение.
Лист из Жировицкого Ирмологиона.
20-е гг. XVII в.
(ИР НБУВ. Ф. 1. № 3367. Л. 5)

(«Бог Господь» с тропарями, богорочичны догматики, евангельские стихиры, припевы, троичны), так и отдельные песнопения (неизменяемые из Обихода, нек-рые седальны, степенны 4-го гласа, до 40 стихир из Минеи и Триоди, нек-рые каноны). Болг. коллекция дополняется 2 редчайшими серб. песнопениями (см. *Сербский распев*) — херувимской (известной только по этой версии и не имеющей аналогов в болг. репертуаре) и более популярным частным стихом «Хвалите Господа с небес», спутником известной болг. редакции (обе см. в белорус. Ирмологее 1652 г. — ГИМ. Син. певч. № 1368).

Песнопение «Достойно есть» помещено в 2 версиях, что является редкостью (в рядовых укр. и белорус. Ирмологионах есть или 1 песнопение, или ни одного в случае принятото устного исполнения) и может быть связано с освящением мон-ря в честь Успения Пресв. Богородицы. Этот текст кроме «болгарского» напева озвучен также «вел[иким]» напевом того же стиля.

Два редких образца песнопения «Да исполнятся уста наша» по типу мелодики, вероятно, также восходят к болгарскому напеву, хотя при составлении рукописи они не получили названия, а были озаглавлены значительно позже (почерк кон. XVIII в.) как «украинское» и «белорусское». Так был передан поздний взгляд на места бытования этих на-

певов, не отражавший их реального родства с болгаро-греч. (очень редко фиксируемыми) версиями.

По редакции текстов и нотной записи песнопений Жировицкий Ирмологион опережает синхронные ему памятники: *хомония* выявлена уже в угасающей стадии, а *киевская нотация* представлена нарочитой «квадратной» формой (тогда как в др. Ирмологионах этого времени еще соседствуют *раздельноречие* и «облегченное» штриховидное письмо). В тексте этого памятника заметно стремление сократить ряд песнопений на письме: так, в 24 песнопениях на месте фитных распевов проставлено 33 знака *фиты*, что для югозападнорус. ирмологийных текстов XVII в. является средним числом. В ирмосах 2-го гласа (л. 82–92) фитные распевы взяты в квадратные скобки (этот же принцип позднее был использован в графике старопечатного Львовского Ирмологиона 1709 г. (см.: *Зитченко*. 2006. С. 142, 143)). Подход к исполнению фитных распевов в песнопениях мог быть разным: их исполняли либо по памяти, либо по др. записи этих же фит в тексте Ирмологиона, но не исключено, что при пении их могли опускать, сокращая общее время исполнения песнопения. В тексте Жировицкого Ирмологиона сохраняются и отдельные архаические элементы письма (цефатный ключ на нижней линии, мутации). Все это, вероятно, является отражением тенденции к умеренному обновлению текстов и нотописи в униат. певч. практике того времени.

Имеющаяся в книге полистная запись говорит о передаче ее в Ж. м. «в дар вечный о своем и своих здравии и спасении...» в 1662 г. (л. 2–15) — гораздо позже ее составления. Если предположить, что разнообразный репертуар книги был списан не с местного протографа, то после передачи в мон-рь он мог быть освоен по переданному тексту. В «хоре Жировицкой церкви» (л. 24–26) Ирмологион находился долгое время, в 1761 г. был уже в Почаеве, затем попал в б-ку Супрасльского мон-ря.

Сведения о жировицкой традиции пения дополняет Ирмологион василианина иером. Тарасия (2-я четв. XVII в. (до 1643) — РГБ. Ф. 205. № 248). Составлять книгу иером. Тарасий «в Менску почал, а у Вилни и у Жыровичах докончыл» (л. 153 об.).

Завершение рукописи в Жировичах приходится, вероятно, на посл. часть текста (листы в ней спутаны при переплете, см.: *Ясиновский*. 1996. С. 126). В любом случае материал почти всей книги традиционен (за исключением текста 2-го почерка с менее известным супрасльским напевом, причем составитель не упоминает Супрасль как место своего пребывания). Корпус оригинальных мелодий с редкими названиями, имеющих в 1-м Жировицком Ирмологии, у Тарасия отсутствует, а преобладает типовой материал, что говорит о доминировании в белорус. мон-рях общепринятой традиции. Обиходный раздел включает очень кратко изложение всенощного бдения, вышеупомянутую греч. херувимскую и избранные песнопения литургии. Свое впечатление от мелодически богатых традиц. напевов переписчик эмоционально выразил в названиях «напел добрый» (т. е. красивый — «О Тебе радуется», л. 244) и «меледыйная» («Слава в вышних Богу», л. 192 об.). Их расположение в последней, минейно-тройной части Ирмология позволяет предположить, что это и есть часть, составленная в Жировичах.

К кон. XVII–XVIII в. певческая традиция мон-ря испытала значительные изменения под влиянием церковной музыки римского обряда. В мон-ре был установлен 80-регистровый орган, самый крупный в Белой Руси (см.: *Ядловская*. 2001).

В XX в. наблюдался постоянный интерес ученых к Жировицкому Ирмологию (обширная библиография о нем собрана Ю. П. *Ясиновским*). Различные песнопения из его состава были опубликованы Г. Пихурой, большая подборка песнопений болгарского распева — Л. П. *Корний* (в транслитерации), единичные — А. С. *Цалай-Якименко* (в нотолинейном переводе) и в последнее время — Е. Ю. *Шевчук*. Ими же ведется исследование напевов.

Лит.: *Пихура Г.* Царкоўная музыка на Беларусі // Божим Шляхам. Лёндон, 1966. № 83. С. 8–14; *он же.* Богдан Анисимович // Там же. № 97. С. 8–12; *он же.* Жыровіцкі Ірмалой (1649): Выбраныя літургічныя напевы. Лёндон, 1990; *Pichura H.* The Podobny Text and Chants of the Suprasl Irmologion of 1601 // The J. of Byelorussian Studies. L., 1970. Vol. 2. N 2. P. 194–208; *idem.* The Evolution of Church Music in Byelorussia // Slavic Cultures in the Middle Ages. Berkeley, 1993. P. 328. (CalifSS; 16); *Апанович Е.* Записи на рукописных книгах ЦНБ АН УССР // Проблемы рукописной и печатной книги. М., 1976. С. 77–78; *он же.* Вклад-

ные, владельческие, дарственные записи и приписки переписчиков XVI–XVIII вв. на рукописных книгах ЦНБ АН УССР // История книги и издательского дела. Л., 1977. С. 47; *Тончева Е.* Манастир «Голям Скит» — школа на «Болгарски роспев»: Скитски «болгарски» ирмолози от XVII–XVIII в. София, 1981. Ч. 2: Из Болгарски роспев; *Ясиновский Ю. П.* Беларускія ірмалой — помнікі музычнага мастацтва XVI–XVII стагоддзяў // Мастацтва Беларусі. 1984. № 11. С. 51–55; *он же (Ясиновский Ю.)*. Українські та білоруські нотолінійні Ірмолі XVI–XVIII ст. Львів, 1996. С. 114–115, 126–128; *Васильченко-Михно Г.* Херувимская песнь: О преемственности греко-визант. традиции (опыт компаративного анализа) // Вопросы анализа вокальной музыки: Сб. науч. тр. / Киев. гос. консерватория. К., 1991. С. 58–59; *Корний Л., Дубровіна Л.* Болгарський наспів з рукописних нотолінійних ірмоліоїв України кін. XVI–XVII ст. / НБУВ. К., 1998. С. 20, 27–28, 45–46, 53–56, 67–78, 85–97, 113–131, 149–150, 180–200, 204–206, 212–233, 238–241, 261–262, 273–274, 294–298; *Ядловская Л. Н.* Богослужбное пение и церк. музыка в Беларуси в XVI ст.: (К вопр. межконфессиональных взаимодействий) // Муз. культура христ. мира: Мат-лы междунар. науч. конф. Р. н/Д., 2001; *Цалай-Якименко О. С.* Духовні співи України: Антологія. К., 2002. С. 166; *Шевчук Е. Ю.* Об атрибуции киевского распева в многораспевном контексте укр. певч. культуры XVII–XVIII ст. // Гимнология. М., 2000. Вып. 1. С. 374; *она же.* Беларусь // ПЭ. 2002. Т. 4. С. 499, 500; *она же.* Про деякі особливості білоруської церковно-монодійної традиції кінця XVI–XVIII ст. // Київське музикознавство. К., 2003. Вып. 9. С. 64–79; *она же.* Сербский напев в контексте южнослав. влияния (по мат-лам укр. и белорус. Ирмологий XVII в.) // Вестник ПСТГУ. М., 2008. Сер. 5: Муз. искусство христ. мира. Вып. 2(3) (в печати); *Зинченко В.* Принципи фіксації фітних розспівів в укр. нотолінійних ірмоліогіях кін. XVI — початку XVIII ст. // Старовинна музика: сучасний погляд / НМАУ. К., 2006. Кн. 2. С. 140, 148.

Е. Ю. *Шевчук*

ЖИТИЕ БОГОРОДИЦЫ, условное название различных христианских апокрифических и агиографических произведений, посвященных земной жизни и чудесам Пресв. Богородицы, распространенных на всех языках христ. мира. Авторами наиболее значимых сочинений были *Ипполит Фиванский*, *Иоанн*, архиеп. Фессалоникийский, св. *Максим Исповедник*, *Етифаний Монах*, прп. *Симеон Метафраст*. См. также статьи *Богородица*, *Иакова Протоевангелие*, *Евангелия детства*.

ЖИТИЙНАЯ ИКОНА, название иконописного произведения, где помимо изображения святого в среднике присутствуют композиции, иллюстрирующие события его Жития, деяния и чудеса. Неизвестно, когда была написана первая Ж. и. Возможно, ее появлению предшествовало изображение житийных сцен на

книжных миниатюрах и в храмовой живописи. По мнению Н. Шевченко, в иконописи был разработан самостоятельный житийный цикл, более развернутый, чем в монументальной живописи. В сочинениях св. отцов



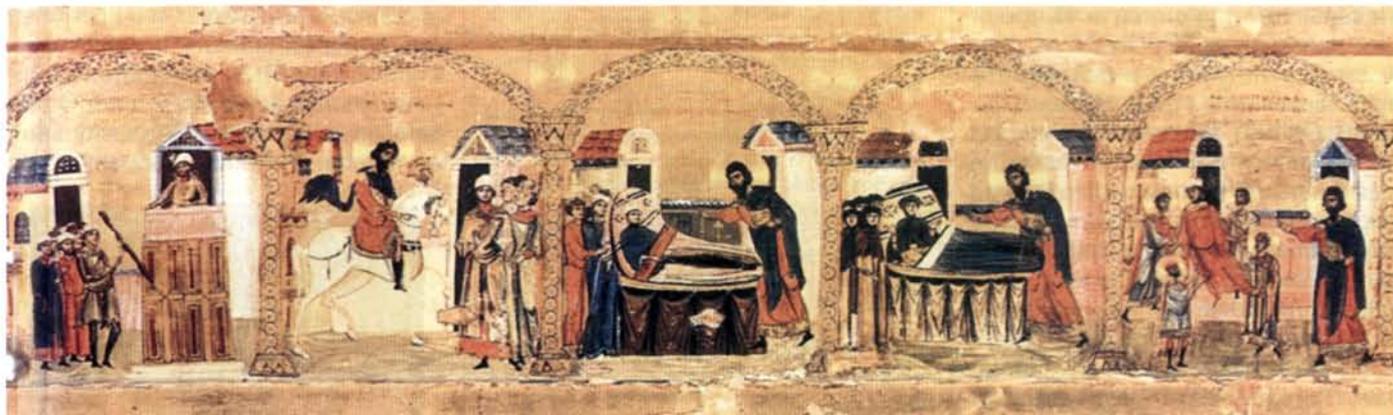
Вмц. Марина, с житием.

Икона. Кон. XII в.?

(Византийский музей культурного центра им. архиеп. Макариоса, Никосия)

встречаются высказывания об иконах, трактуемые как описание житийных образов, напр.: «Живописец, изобразив на иконе доблестные подвиги мученика... все это искусно начертал нам красками, как бы в какой изъяснительной книге ясно рассказал подвиги мученика» (Похвальное слово св. вмц. Феодору свт. Григория Нисского. Цит. по: *Успенский Л. А.* Богословие иконы Правосл. Церкви. М., 1989. С. 53).

В визант. искусстве известны разные принципы расположения житийных сцен. Традиционно на Ж. и. чтение сюжетов, помещенных вокруг средника с образом святого, начинается с левого верхнего клейма, продолжается по верхнему полю, затем попеременно слева направо на боковых полях и заканчивается в правом углу нижнего поля. Когда последовательность изложения может быть нарушена, «прочитать» изображение и понять причину отступления от канона помогают тексты. Сюжеты Ж. и. обильно черпались из разных источников, гл. обр. из различных версий Житий святых, как канонических, так



Чудеса св. Евстратия.
Фрагмент эпистилия. 2–3-я четв. XII в. (мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

и апокрифических; их события в живописных циклах некоторых святых иногда излагались вместе. В качестве источника для Ж. и свт. Николая Чудотворца активно привлекались разновременные тексты посмертных чудес святителя.

Согласно постановлению VII Вселенского Собора, разработавшего догмат об иконопочитании, неотъемлемой принадлежностью иконы является надписание имени святого, устанавливающее тождество между изображением и его прототипом. Надписи с поясняющим текстом сопровождают каждое клеймо Ж. и. В ранних памятниках они лаконичны. С увеличением повествования надписи становятся более содержательными. Если на Ж. и. XIV–XV вв. в сюжете исцеления больного надпись краткая, то в более поздних памятниках могут быть указаны имя исцеленного и его недуг.

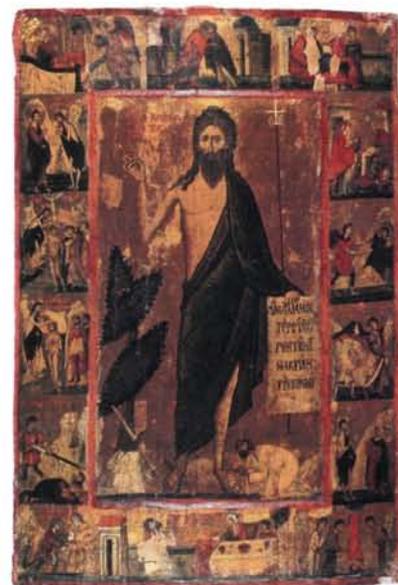
В настоящее время среди сохранившихся Ж. и. одной из древнейших является больших размеров кипрская икона «Вмц. Марина, с житием» (106×62 см) из ц. вмц. Марины (Византийский музей культурного центра им. архиеп. Макариоса, Никосия). В среднике вмц. Марина изображена в позе оранты; клейма сохранились лишь на левом поле. Атрибуция иконы затруднена в след. плохого состояния красочного слоя: по мнению А. Папагеоргиу, она стилистически близка к синайским памятникам VIII–IX вв. (см.: Папагеоргиу. 1991. Σ. 5, 8–9), кон. XII в. предлагает датировать образ Шевченко (Sevcenko. 1999. P. 150).

К XI в. восходит фрагмент триптиха с изображением Богоматери из «Благовещения» и 2 сценами из Жития свт. Николая Чудотворца

(сюжеты рукоположения) из мон-ря вмц. Екатерины на Синае. Из того же собрания происходит уникальный эпистилий 2–3-й четв. XII в. «Чудеса св. Евстратия», где на 2 досках представлено 11 сюжетов; смысловой центр эпистилия — 3-фигурный Деисус. Иное композиционное решение на иконе из того же собрания «Св. Иоанн Креститель, с житием» (посл. четв. XII в.): 3 сюжета («Благовестие Захарии», «Рождество Христово», «Крещение») расположены в медальонах, вписанных в завершение арочной формы.

Много Ж. и. появилось на рубеже XII и XIII вв., большинство из них — образы из мон-ря вмц. Екатерины на Синае. На нек-рых святые в среднике изображены в рост — прор. Моисей, вмц. Екатерина, св. Иоанн Креститель, вмц. Георгий Победоносец; свт. Николай Чудотворец и вмц. Пантелеимон — по пояс. Как правило, эти иконы больших размеров выполняли функции местных образов в одноименных храмах или приделах. По мнению исследователей, нек-рые из этих образов были созданы как храмовые для парекклисионов во имя святых и их Ж. и. отчасти замещали соответствующие монументальные росписи (Weitzmann. 1986. Σ. 94–107). В нач. XIII в. был создан триптих с изображением Богоматери Одигитрии (Аристерократусы) в центре и сюжетами протоевангельского цикла на створках. К синайским памятникам стилистически близка икона св. Прокопия с клеймами жития (нач. XIII в., собр. Александрийского Патриархата; см.: Τσαντήλας Γ. Η λατρεία του αγίου Προκοπίου στην περίοδο των σταυροφορών και η βιογραφική εικόνα του στο Πατριαρχείο Ιεροσολύμων // ΔΧΑΕ. Пер. 4.

2006. Т. 27. Σ. 245–257). Рубежом XII и XIII вв. датируется древняя живопись 2-сторонней иконы с ростовым изображением святых Космы и Дамиана с 12 сценами из их жития на верхнем и боковых полях (Византийский музей, Кастория). Аналогично размещены фрагментарно



Св. Иоанн Креститель, с житием.
Икона. Нач. XIII в.
(мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

сохранившиеся клейма и на иконе с поясным изображением свт. Николая Чудотворца (2-я пол. XIII в., Византийский музей, Кастория).

Разнообразны Ж. и. XIII в., вышедшие из мастерских крестоносцев. Среди наиболее известных — монументальный образ «Свт. Николай, с житием» из ц. свт. Николая (Агиос-Николаос тис Стегис) близ Какопетрии, Кипр (2-я пол. XIII в., Византийский музей культурного центра им. архиеп. Макариоса, Ни-





косия). На 2-сторонней иконе «Вмч. Георгий, в житии. Святые Марина и Ирина(?)» (2-я пол. XIII в., Византийский музей, Афины) фигура вмч. Георгия, изображенного в молении, выполнена в рельефе с полихромной раскраской, его окружают живописные сцены из Жития. Сохранился еще один житийный образ вмч. Георгия с рельефной фигурой святого в рост и живописными клеймами справа и слева от средника (XIII в., НХМУ). Плохая сохранность красочного слоя затрудняет его точную атрибуцию (см.: *Этингоф*. 2005. С. 624–630).

Сохранившиеся Ж. и. палеологовской эпохи немногочисленны: «Свт. Николай, с житием» из ц. Богоматери Перивлепты в Охриде (сер. XIV в., Галерея икон, Охрид), «Распятие, с деяниями и праздниками» (2-я четв. XIV в., монастырь вмч. Екатерины на Синае), «Богоматерь Одигитрия, со сценами жития Богоматери» (ок. 1400, Византийский музей, Кастория). В XV в. на Синае были созданы небольших размеров Ж. и. вмч. Георгия и свт. Николая Чудотворца, иконографическая программа которых восходит к образцам раннего XIII в. (монастырь вмч. Екатерины на Синае; см.: *Holy Image, Hallowed Ground: Icons from Sinai*: [Cat.] / Ed. R. S. Nelson, K. M. Collins. Los Ang., 2007³. P. 159–161).

В поствизант. период повышается интерес к Ж. и. в искусстве Греции, Сербии, Болгарии и др. стран. Перечень святых, имеющих житийные образы, ограничен. Широкое распространение получили циклы святых Димитрия Солунского, Георгия Победоносца, Иоанна Крестителя и Николая Чудотворца («Святые Георгий и Димитрий, с житийными сценами» с рельефным средником XIV в. из ц. Богоматери в Созополе, рама с клеймами XVI в., ЦИАМ; «Св. Георгий, с житием», XVI в., Византийский музей, Кастория; «Чудо вмч. Георгия о змие, с житием», мастер Михаил Дамаскинос, 2-я пол. XVI в., кафедральный собор Богоматери Спилеотиссы, г. Керкира; «Св. Иоанн Предтеча — Ангел пустыни, с житием» из Кремиковского монастыря, 1595, ГИМ; «Свт. Николай, с житием» из мон-ря Дечаны, 2-я пол. XVI в.; «Вмч. Георгий на престоле, с житием» и «Св. Иоанн Предтеча, с житием», 2-я четв. XVII в., Печская Патриархия).

Реже встречаются Ж. и. нек-рых святых, создававшиеся как храмо-



Свт. Николай Чудотворец, с житием. Икона. 2-я пол. XIII в. (Византийский музей культурного центра им. архиеп. Макариоса, Никосия)

вые по особому заказу («Прп. Антоний, с житием» кисти Эммануила Цанеса, 1645, ц. Панагии тон Ксенон, г. Керкира; «Св. Иоанн Пустыжник, с житием», мастер Иеремия Палладас, сер. XVII в., Византийский музей в ц. Панагии Антивуниотиссы, г. Керкира; «Святые Косма и Дамиан, с житием», 1673–1674, Печская Патриархия). Существуют также единичные примеры Ж. и.:



Прп. Стефан Дечанский, с житием. Икона. 1577 г. Иконописец Лонгин (мон-рь Дечаны, Сербия)

«Прп. Стефан Дечанский, с житием», мастер Лонгин (1577, мон-рь Дечаны). Следует особо отметить создание Ж. и. слав. святых, напр. прп. Иоанна Рильского (XVII в.,

Рильский мон-рь), прп. Гавриила Лесновского (2 иконы: ок. 1626 с 13 клеймами и 1808 с 14 клеймами, обе — в Лесновском мон-ре). В поствизант. иконографии получили особое развитие циклы деяний архангелов, преимущественно арх. Михаила (примеры см. в кн.: *Табелић С.* Византијски и поствизантијски циклуси Арханђела XI–XVIII век. Београд, 2004).

В искусстве Греции и Балканских стран XVIII–XIX вв., в период т. н. национального возрождения, житийная иконография обогатилась за счет появления новых сюжетов в традиц. циклах и расширения круга святых, чьи Жития активно иллюстрировались. Значительно чаще в этот период встречаются Ж. и. св. жен, напр. св. Параскевы Тырновской (1728, ризница Печской Патриархии, Косово и Метохия), вмч. Марины (мастер К. Шпатараку, сер. XVIII в., Галерея икон, Охрид). По-прежнему распространены житийные циклы свт. Николая Чудотворца, иногда в среднике он изображался на троне, как на иконе из мон-ря Филантропинон на острове оз. Янина (1801). В этот период также известны уникальные примеры Ж. и. святых (напр., «Св. Александр Воин, с житием», XVIII в., мон-рь Богородицы Прусиотиссы, Греция): композиционное построение клейм традиционно, но сюжеты могут располагаться рядом с фигурой святого на фоне.

В Др. Руси Ж. и. была чрезвычайно популярна. Богатство идей и смысловых оттенков, разнообразие изобразительных вариантов позволяют рассматривать этот жанр иконописи как особое явление в национальной культуре. В рус. традиции сюжеты Ж. и. черпались также из текстов Палеи Толковой, различных исторических сочинений, а циклы свт. Николая Чудотворца пополнялись «русскими» чудесами.

Вероятно, Ж. и. создавались в Др. Руси уже в домонг. период, но до настоящего времени не сохранились. Пример самых ранних изображений эпизодов из Житий святых есть в монументальной живописи: в росписи 4 приделов Софийского собора в Киеве (ок. сер. XI в.) представлены протоевангельский цикл, описывающий Житие Богоматери, сцены из Житий апостолов Петра и Павла, вмч. Георгия Победоносца и из деяний арх. Михаила. Мастера Киевской Руси использовали





визант. иконографические образцы, создавая иконы отечественных святых, прежде всего первых канонизированных на Руси — князей Бориса и Глеба. Наличие Жития даже весьма почитаемого святого не всегда становилось залогом распространения его Ж. и.: напр., иконы с клеймами Жития святых Бориса и Глеба встречаются довольно часто, тогда как Ж. и. прп. Феодосия Печерского чрезвычайно редки и появляются в позднее время (напр., икона рубежа XVII и XVIII вв., ГМИР — см.: *Комашко, Саенкова. 2007. С. 276–277.*)

Древнейшей дошедшей до наших дней рус. Ж. и. является образ «Прор. Илия в пустыне, с житием и Деисусом» из ц. прор. Илии в дер. Выбуты близ Пскова (2-я пол. XIII в., ГТГ). XIV в. датируется целый пласт житийных памятников, среди которых преобладают Ж. и. свт. Николая Мирликийского: из с. Виделебья (1337, ГРМ); из погоста Любони (1-я четв. XIV в., ГРМ); из погоста Озерёво (1-я пол. XIV в., ГРМ); из Успенского собора Рязани (XIV в., РИАМЗ); из собрания А. В. Морозова (XIV в., ГТГ); из с. Павлова близ Ростова (2-я пол. XIV в., ГТГ); «Св. Николай Зарайский, с житием» (3-я четв. XIV в., из собрания В. А. Логвиненко); из Введенской ц. в Ростове (кон. XIV в., ГТГ); из собора ап. Иоанна Богослова в Коломне (кон. XIV в., ГТГ); из Николо-Угрешского мон-ря (кон. XIV в., ГТГ); из собрания Н. И. Репникова (кон. XIV в., ГРМ). Уже ранние рус. Ж. и. свт. Николая отличаются по композиции средника (полуфигурное или ростовое изображение) и по составу сюжетов в клеймах от визант. памятников. Возможно, это связано с тем, что иконописцы варьировали различные фрагменты уже известных и чтимых образов святого.

Помимо икон свт. Николая от XIV в. дошли новгородский образ «Чудо вмч. Георгия о змие, с житием вмч. Георгия» (1-я пол. XIV в., ГРМ), иконы «Святые Борис и Глеб, с житием» из ц. Бориса и Глеба в Запрудях в Коломне (2-я пол. XIV в., ГТГ), «Арх. Михаил, в деяниях» из Архангельского собора Московского Кремля (кон. XIV в., ГММК). При тесных связях древнерус. искусства с визант. миром рус. мастера имели собственный опыт и предпочтения в области житийной иконографии, напр. помещали в среднике Ж. и. изображение вмч. Георгия, попираю-

щего змея. Исследователи отмечали, что нек-рые сцены из Жития вмч. Георгия встречаются только в рус. памятниках (см.: *Барская Н. А., Сергеев В. Н. Живопись XVI–XVIII вв.*)



Свт. Спиридон Тримифунтский и избранные святые, с житием свт. Спиридона. Икона. 2-я пол. XVIII в. Иконописец С. Сперациас (Византийский музей, Афины)

из верховьев реки Мсты в собрании ЦМиАР // ПКНО, 1982. Л., 1984. С. 275–292).

В XV в. продолжали развиваться житийные циклы свт. Николая, о чем свидетельствуют иконы из Тихвинского мон-ря (нач. XV в., ГРМ), из посада Б. Соли (нач. XV в., ГРМ), из Георгиевской ц. Теребужского погоста близ Ст. Ладоги (1-я пол. XV в., ГРМ), из собрания К. В. Воронина (ок. сер. XV в.), из Андреевской ц. в Вологде (2-я пол. XV в., ВГИАХМЗ), из Введенского собора в Сольвычегодске (2-я пол. XV в., АМИИ), из Покровского мон-ря в Суздале (1-я пол. XV в. и нач. XV в. — обе во ВГИАХМЗ). Каждая из икон имеет свою программу, отличающуюся составом сюжетов. Примеры Ж. и. др. святых в искусстве XV в. единичны: «Святые бесребреники Косма и Дамиан, с житием» из Космодамиановской ц. в Вологде (2-я пол. XV в., ВГИАХМЗ), «Огненное восхождение прор. Илии, с житием» (2-я пол. XV в., Нижегородский гос. художественный музей).

Особо следует отметить новгородское произведение «Евангельские сцены» («Земная жизнь Иисуса Христа») из ц. Бориса и Глеба в Плотниках (1-я пол. XV в., НГОМЗ).

На иконе нет средника. 25 клейм, начиная с Крещения Господня и заканчивая Вознесением, расположены в 5 регистрах. Это единственный известный сохранившийся пример «ленточного» изложения евангельских сюжетов. Из новгородских памятников XV в. аналогична по композиционному решению икона «Акафист Богоматери», от 3 створок которой сохранилось только 2 (ГММК; частное собрание, Москва).

На рубеже XV и XVI вв., знаменовавшем переход к эпохе позднего средневековья, создание новых тем и сюжетов нашло отражение в Ж. и. В XVI в. богатству сюжетов Ж. и., отражающих эсхатологические настроения, заботы о сохранении истинной веры, интерес к мировой и русской истории, во многом способствовало собрание митр. Макарием (1542–1563) агиографического наследия и исторического материала, вошедшего в ВМЧ.

В посл. трети XV — нач. XVI в. в московском искусстве интенсивно развивались темы, связанные с прославлением деяний отечественных святых, что особенно ярко проявилось в творчестве Дионисия. Им был



Евангельские сцены (Земная жизнь Иисуса Христа). Икона. 1-я пол. XV в. (НГОМЗ)

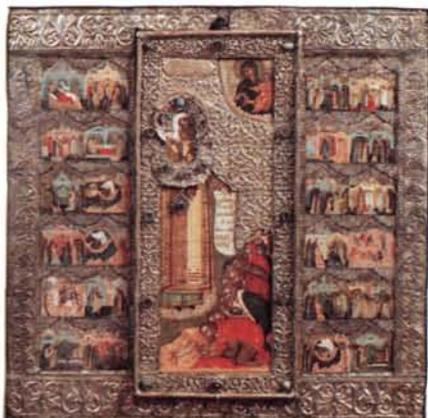
выполнен ряд житийных образов для Успенского собора Московского Кремля и крупнейших монастырей. С творчеством мастеров круга Дионисия, очевидно, связано создание иконографической программы первых Ж. и. прп. Сергия Радонежского: для местного ряда иконостаса Троицкого собора Троице-Сергиева мон-ря (1480–1492), для Успенско-





*Прп. Сергий Радонежский, с житием.
Икона. 1591 г. Иконописец Евстафий
Головкин (ТСЛ)*

го собора Московского Кремля (рубеж XV и XVI вв., ГММК), для Успенского собора Дмитрова (ок. 1510, ЦМиАР). Для главного храма Москвы Дионисий в 80-х гг. XV в. написал также парные Ж. и митрополитов Московских Петра (ГММК) и Алексия (ГТГ). Хотя канонизация свт. Петра Московского произошла достаточно рано и традиция его почитания была устойчива, распространенными оказались лишь единичные изображения святителя. Помимо традиц. эпизодов Жития и чудес от мошей в его Ж. и отражена тема созидания Москвы как



*Свт. Петр,
митрополит Московский, с житием.
Икона. Нач. XVII в. Иконописец Истома
Савин (ГТГ)*

столицы правосл. гос-ва. Дионисием и мастерами его круга были написаны также Ж. и «Прп. Кирилл Белозерский, с житием» для местного ряда иконостаса Успенского со-

бора Кирилло-Белозерского монастыря (ГРМ) и образ «Прп. Димитрий Прилуцкий, с житием» для Спасо-Прилуцкого монастыря (ок. 1503, ВГИАХМЗ), иконографическая программа которого стала основой для последующих, часто более расширенных изображений Жития прп. Димитрия (см.: Прп. Димитрий Прилуцкий, Вологодский чудотворец: К 500-летию Сретения чудотворного образа 3 июня 2003 года. М., 2004).

Новаторство Дионисия в области Ж. и проявилось в композиционном решении, напр. в построении архи-



*Ап. Иоанн Богослов на Патмосе,
с хождением.
Икона. Кон. XV в. (ЦМиАР)*

тектурных кулис, имеющих значение в организации пространства клейма и сочетании сюжетов. На Ж. и., созданных этим мастером, часто отсутствует четкое разделение клейм: на верхнем и нижнем полях действие плавно разворачивается, события перетекают одно в другое. Иногда фигура или здание на условном стыке сюжетов объединяют повествование в единое целое. Созданные Дионисием иконографические схемы в посл. варьировались; в зависимости от размеров иконы и ее предназначения эти схемы могли быть сокращены или дополнены за счет более подробного следования тексту Жития и иллюстраций чудес святого, особенно в произведениях, близких по манере и качеству исполнения к миниатюре, как, напр., на иконе «Свт. Петр, с житием» письма Истома Савина (нач. XVII в., ГТГ).

В первые десятилетия XVI в. учениками Дионисия было написано неск. Ж. и., в т. ч. для церквей Дмит-

рова: для Успенского собора — упомянутый образ прп. Сергия и «Вмч. Георгий, с житием», а также «Вмч. Георгий, с житием» для Пятницкой ц. (обе — в ЦМиАР). От раннего XVI в. сохранилось еще 2 Ж. и. вмч. Георгия: из ц. св. Георгия на Красной Горке в Москве и из ц. св. Георгия с. Баренцева Ярославской обл. (обе — в ЦМиАР). В среднике всех 4 икон помещено ростовое изображение вмч. Георгия; житийные циклы из 16 клейм различаются лишь последовательностью расположения сюжетов. Вероятно, эти иконы были ориентированы на общий прототип, восходящий к визант. произведениям XIII в.

Тяготение к сложным иконографическим программам, отличающее искусство XVI в., оказало влияние на Ж. и. Расширился круг лит. источников. От нач. XVI в. известно 3 иконы «Ап. Иоанн Богослов на Патмосе, с хождением»: из Троицкой единоверческой ц. в Москве, из собрания И. С. Остроухова (обе — в ГТГ), из ц. ап. Иоанна Богослова на р. Тошне (ВГИАХМЗ). Повествовательные циклы этих икон в 16–17 клеймах излагают события Жития ап. Иоанна Богослова, написанного Псевдо-Прохором (V в.). На иконе «Ап. Иоанн Богослов на Патмосе, с хождением» из ц. Иоанна Богослова Борисоглебского мон-ря в Дмитрове (кон. XV в., ЦМиАР, см.: Иконы XIII–XVI вв. в собрании ЦМиАР. М., 2007. С. 132; по мнению автора наст. статьи — 1-я треть XVI в.) в 44 клеймах помимо подробного изложения текста Жития проиллюстрированы также отдельные эпизоды Апокалипсиса (Попов Г. В. Иллюстрации «Хождения Иоанна Богослова» в миниатюре и станковой живописи кон. XV в. // ТОДРЛ. М.; Л., 1966. Т. 22. С. 208–221). Циклы икон 2-й пол. XVI в. на этот сюжет представляют вариации ранних образов.

Во 2-й пол. XVI в. усилилась просветительная роль Ж. и. После проведения Соборов 1547–1549 гг. были написаны многочисленные Ж. и. рус. святых, в т. ч. с большим количеством клейм. Получают распространение житийные циклы святых, канонизированных в ранний период, напр. равноап. вел. кн. Владимира, к-рые включают иногда в Ж. и. святых Бориса и Глеба. Редким примером развращенного изображения Жития равноап. вел. кн. Владимира является икона «Святые Владимир, Борис

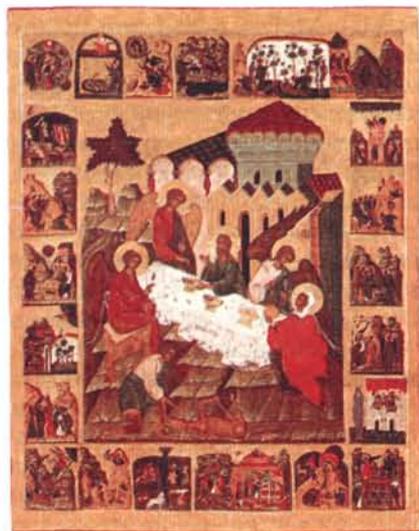




и Глеб, с житием» из ц. Рождества Богоматери в Вологде (ВГИАХМЗ). Ярким свидетельством масштабности Ж. и. «новых чудотворцев» стал образ прп. Александра Свирского, созданный для Успенского собора Московского Кремля (ГММК), со 129 клеймами (см.: *Журавлева И. А.* Образ Александра Свирского с житием и чудесами из Успенского собора Московского Кремля // ГММК. Мат-лы и исслед. [Вып. 11]: Рус. худож. культура XV–XVI вв. М., 1998. С. 118–144). Размеры средника уменьшились, роль клейм и повествования о деяниях святого возросла. Ж. и. прп. Александра Свирского получают в посл. распространение в сокращенном варианте.

Если иконописец не располагал подробными сведениями о жизни святого (в Прологах и Минеях могли содержаться описания лишь основных событий), в состав клейм вводили традиц. сюжеты детства: рождение, крещение, обучение; в Ж. и. святителей — этапы служения — от поставления в диаконы (иногда монашеский постриг) до архиерейской хиротонии, а также успение святого, обретение мощей и происходящие от них чудеса.

По принципу Ж. и. создавались иконы со сложным богословским замыслом, напр. 2 грандиозные иконы из Успенского собора Московского



Св. Троица, в бытии, с историей жизни прор. Моисея. Икона. 2-я пол. XVI в. (СГИХМ)

Кремля: «Распятие, с евангельскими сценами» и «Воскресение, с евангельскими сценами» (обе — в ГММК; см.: *Маркина Н. Ю.* О двух памятниках времени Ивана Грозного из Успен-

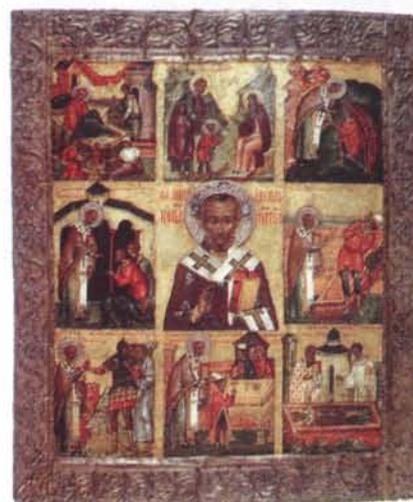
ского собора Московского Кремля // ГММК. Мат-лы и исслед. [Вып. 11]: Рус. худож. культура XV–XVI вв. М., 1998. С. 145–173), где в клеймах проиллюстрированы евангельские тексты, описывающие события Страстной недели. Помимо собственно житийных сюжетов в клеймах изображены притчи Спасителя, его беседы с учениками и диспуты с иудеями. Полемика с представителями др. христ. конфессий обусловила интерес к появлению иконографических сюжетов, связанных с объяснением вероучения. В XVII в. обе иконы играли важную роль в церковном убранстве Успенского собора, располагаясь около модели Гроба Господня. Сходный замысел лежал в основе иконы «Спас Смоленский, с притчами» в иконостасе Благовещенского собора Кремля (сер. XVI в., ГММК).

Во 2-й пол. XVI в. изменился подход к композиционному построению клейм мн. столичных памятников. Стремление к большей повествовательности приводило к перегруженности композиций. Так, в клеймах события одного сюжета располагаются в нескольких плоскостях, имеют разный масштаб. Не оставалось места для четких, красивых надписей, текст выносили на поля. В XVII в. этот принцип организации пространства сосуществовал с традиционным, к-рый был характерен для иконописи строгановских мастеров.

К числу сложных программных замыслов 2-й пол. XVI в., восходящих к новшествам мастерской митр. Макария, следует отнести иконы «Св. Троица, в бытии», появление к-рых стало следствием интереса к вопросам мироздания. В качестве лит. основы помимо книг Бытие и Исход использовали тексты Палея Толковой. Для иконографических схем дней творения были заимствованы композиции, сложившиеся в миниатюрах. Самый ранний сохранившийся пример — икона из Покровского монастыря в Суздале (ГРМ); последующие памятники имеют особенности в построении средника: иконы из Благовещенского собора Сольвычегодска (80–90-е гг. XVI в., СИХМ), из ц. Воскресения с. В. Матигоры (2-я четв. XVII в., АМИИ) — с более развернутым изложением событий.

Со 2-й пол. XVI в. в рус. иконописи получают распространение иллюстрации к Житию Богоматери, ранее известные только в монументальной

живописи. В среднике, как правило, помещался Богородичный праздник: иконы «Рождество Богоматери, с житием» из Пятницкой ц. Дмитрова (сер. XVI в., ЦМиАР), «Рождество Богоматери, с житием Иоакима, Анны и Богоматери» из Антониева монастыря в Вел. Новгороде (1560, НГОМЗ), «Рождество Богоматери,



Свт. Николай Чудотворец (Великорецкий), с житием. Икона. 2-я пол. XVI в. (ЦАК МДА)

с житием» (3-я четв. XVI в., ЦМиАР), «Благовещение, с житием Богоматери» из Благовещенского собора Сольвычегодска (80–90-е гг. XVI в., СИХМ), «Богоматерь Владимирская, с житием Иоакима, Анны и Богоматери» из ц. Вознесения Господня Нововознесенского мон-ря в Пскове (2-я пол. XVI в., ПИАМ).

В XVI в. наиболее распространенными остались Ж. и. свт. Николая Чудотворца. В связи с бытованием большого числа посвященных ему агиографических сочинений появлялись новые сюжеты или подробно иллюстрировались традиционные. Уникальные житийные циклы святого были созданы на Русском Севере, напр. на иконе из ц. Св. Троицы в Нёноксе (1-я пол. XVI в., ГЭ). Некоторые Ж. и. свт. Николая иллюстрировали сюжеты из разных версий Жития, напр., на иконе из Рождественской ц. Тотмы с 84 клеймами повествованию об отдельных чудесах отводится по 3 клейма (рубеж XVI и XVII вв., Тотемский краеведческий музей). В XVI в. получают прославление чудотворные Ж. и. В 1555–1556 гг. в Москву с Вятки была принесена икона «Свт. Николай Чудотворец (Великорецкий)», представлявшая собой поясной образ



святителя с 8 клеймами (см.: *Маханько М. А.* Икона св. Николая Великорецкого в коллекции Амброзиано Венето и почитание чудотворного образа в XVI в. // ПКНО. М., 1998. С. 240–252; *Нечаева Т. Н.* Иконография Великорецкого образа св. Николая Чудотворца в русской иконописи XVI в. // Правило веры и образ кротости...: Образ св. Николая, архиеп. Мирликийского, в визант. и слав. агиографии, гимнографии и иконографии. М., 2004. С. 439–455). Списки иконы получили широкое распространение не только в столице. Некоторые изменения в последовательности и подборе сюжетов этой иконографии сформировали особый извод, получивший название по Ж. и., прославившейся в Николо-Бабаевском мон-ре близ Костромы (Бабаевский)» из Успенского собора Костромы (кон. XVI в., ГТГ).

В последней трети XVI в. некоторые сюжеты для Ж. и. св. Николая Чудотворца черпались из лицевых рукописей. Напр., иконогра-



Огненное восхождение прор. Илии, с житием.

Икона. Кон. XVI – нач. XVII в. (АМИИ)

фия «Чудо о св. Стефане Дечанском» восходит к миниатюрам из рукописи Жития св. Николая из собрания С. Т. Большакова, ок. 1560 г. (РГБ. Больш. № 15) (*Турилов А. А.* Сцена убиения Стефана Дечанского в лицевом житии Николая и ее источник // ДРИ. М., 1983. С. 228–231; *Саенкова Е. М.* Сербские сю-

жеты в рус. иконописи // Црквене Студије. Ниш, 2006. С. 439–440).

В числе святых, чьи житийные циклы обширны и отличаются разнообразием сюжетов, помимо св. Николая Чудотворца следует назвать прор. Илию. Лежащие в основе его Жития тексты (3-я и 4-я Книги Царств) дополняли событиями, почерпнутыми из апокрифов, напр. сон отца Илии, указывавший на избранность от рождения (на иконе «Прор. Илия в пустыне, с житием», сер. XVI в., ГВСМЗ). Иконография срединков его Ж. и. также имеет варианты, напр. иконы «Прор. Илия, с житием» из ц. Богородицы Одигитрии в Ростове, 1664, ГВСМЗ; «Огненное восхождение прор. Илии, с житием» (кон. XVI–XVII в., АМИИ).

Большое значение при создании Ж. и. имел ее патрональный характер. Так, для нек-рых святых, известных гл. обр. в изображениях праздников (напр., изображение св. Андрея Юродивого в композиции «Покров Пресв. Богородицы»), могли быть пожеланию заказчика написаны Ж. и. (новгородская икона «Св. Андрей Юродивый, с житием», ок. сер. XVI в., ГРМ). Распространению Ж. и. св. воинов способствовало усиление их почитания как небесных защитников. В 1-й пол. XVI в. преобладают циклы великомучеников Георгия и Димитрия, среди к-рых наиболее ранний в рус. иконописи — «Вмч. Димитрий, с житием» из Покровской ц. с. Гуменец близ Ростова (нач. XVI в., ГМЗРК). Под влиянием Ж. и. вмч. Георгия, со 2-й пол. XVI в. часто имеющих в срединке композицию «Чудо вмч. Георгия о змие», находились образы вмч. Димитрия Солунского. На нек-рых иконах в срединках представлен вмч. Димитрий на коне, поражающий царя Калояна: икона «Вмч. Димитрий Солунский, с житием» (1609, ГТГ). В срединках икон св. Димитрия встречаются также изображения великомученика на престоле, попирающего зверя: иконы 2-й четв. XVI в. (НГОМЗ) и сер. XVI в. (Покровский собор на Рогожском кладбище, Москва). Особые мотивы в Ж. и. вмч. Димитрия появились в искусстве Нового времени в связи с созданием др. редакции Жития, вошедшей в Минеи-Четьи св. Димитрия, митр. Ростовского. Следует отметить усложнение состава клейм со 2-й пол. XVI в. в нек-рых циклах вмч. Георгия за счет включения сцены из апокрифического Жи-



Вмч. Никита, побивающий беса, с житием. Икона. 1-я пол. XVI в. (ГТГ)

тия: на иконе с «Чудом вмч. Георгия о змие» в срединке (рубеж XVI и XVII вв., собрание Е. Громовой) в начале находится сюжет «Отец св. Георгия, Геронтий, приводит его поклониться идолам», в конце — сцена казни матери святого, Полихронии (см.: *Шесть веков рус. иконы: Новые открытия: Выст. из частных собр. к 60-летию ЦМиАР: Кат. М., 2007. Кат. № 48).*

Расширение круга агиографического и исторического чтения в XVI в. повлияло на возникновение Ж. и. др. св. воинов. Многочисленные Ж. и. посвящены вмч. Никите (Никите-бесогону), их сюжеты основаны как на каноническом, так и на апокрифическом Житии святого: иконы из московской ц. Св. Троицы в Никитниках (кон. XVI в., ГИМ), из ц. вмч. Никиты в Ярославле (2-я пол. XVI в., ЯИАМЗ), из Никитского придела ц. свт. Леонтия Ростовского в Угличе (2-я пол. XVI в., МИХМ); в срединке иногда изображали «Побиеание св. Никитой беса» (напр., икона 1-й пол. XVI в., ГТГ) (см.: *Саенкова Е. М.* О нек-рых русских житийных иконах вмч. Никиты XVI–XVII вв. // Каптеревские чт. М., 2008. Вып. 6. С. 168–174). Житийные иконы вмч. Феодора Стратилата в основном являются храмовыми и происходят из посвященных ему церквей и приделов: из ц. Феодора Стратилата на Ручью (30–40-е гг. XVI в., НГОМЗ), из собора Феодоровского монастыря в Переславле-Залесском (сер. XVI в., ПЗИХМЗ). Реже встречаются образы вмч. Мины, напр. икона из Воскресенского Горницкого мон-ря

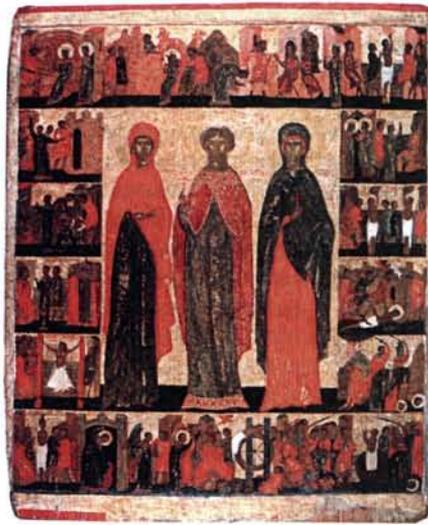


(2-я пол. XVI в., ЧерМО), рама с навершием из ц. Богородицы Одигитрии дер. М. Шалга Каргопольского р-на (2-я пол. XVII в., АМИИ), икона кон. XVII в. (ГРМ).

Прославление рус. воинов, как правило св. князей, не сопровождалось развитием их житийной иконографии. Самый ранний житийный образ св. Александра Невского, происходящий из кремлевской ц. св. Александра Невского (ГИМ, собор Покрова на Рву), был написан на рубеже XVI и XVII вв. и оставался уникальным вплоть до Нового времени.

От XVI в. сохранились Ж. и св. жен: вмц. Варвары (икона из Варваринской ц. в Переславле-Залесском, сер. XVI в., ПЗИХМЗ) и вмц. Екатерины (икона 40-х гг. XVI в., частное собрание; икона из деревянной ц. вмц. Екатерины Успенского Горичского мон-ря, 2-я пол. XVI в., КБМЗ, икона 2-й пол. XVI в., ГТГ). В количественном отношении преобладали Ж. и вмц. Параскевы, в которых была объединена агиография неск. мучениц с этим именем (иконы из Покровской ц. дер. Заклинье Лужского у. С.-Петербургской губ., сер. XVI в., ПИАМ; из собрания П. Д. Корина, сер. XVI в., ГТГ; 2-й пол. XVI в., АМИИ).

Активное развитие житийной иконографии в XVI в. происходило не только в столице, но и в известных художественных центрах — Вел. Новгороде, Пскове, Ростове, Ярославле. Здесь были свои предпочтения в выборе сюжетов для Ж. и таких чтимых святых, как свт. Николай или вмц. Георгий. Создавали Ж. и и местных святых или святых, которым были посвящены престолы храмов, напр. в Вел. Новгороде прп. Варлаама Хутынского (икона ок. 1560, ГРМ). Для новгородских храмов в качестве местных образов в XVI в. были написаны иконы с подробными повествовательными циклами: «Апостолы Петр и Павел, с деяниями» из ц. Петра и Павла в Кожевниках (ок. 1558, НГОМЗ), «Рождество Богородицы, с житиями Иоакима, Анны и Богородицы» из собора Рождества Богородицы Антониева мон-ря (ок. 1560, НГОМЗ). Среди новгородских Ж. и Николая Чудотворца необходимо отметить икону «Свт. Николай Чудотворец (Зарайский), с житием» из г. Боровичи (кон. XVI в., НГОМЗ), некоторые клейма к-рой, напр. «Явление свт. Николаю Св. Духа», неизвестны по



Мученицы Параскева, Варвара и Ульяна, с житиями Варвары, Ульяны Илиопольской и Ульяны Никомидийской. Икона. 1-я пол. XVI в. (НГОМЗ)

др. памятникам, а распространенные сюжеты («Перенесение мощей в Бари») оригинальны по исполнению.

Псковские мастера создали галереи житийных образов св. жен, среди к-рых — редкая икона «Мученицы Параскева, Варвара и Ульяна, с житиями Варвары, Ульяны Илиопольской и Ульяны Никомидийской» из Варваринской ц. (1-я пол. XVI в., НГОМЗ). Псковские Ж. и свт. Николая своеобразны в отдельных мотивах, выборе сюжетов и в художественном решении. На 2 иконах (из ц. свт. Николая с Усохи, 40-е гг. XVI в., ГРМ, и 2-я пол. XVI в., ПИАМ) присутствует клеймо «Видение агнца Нонне, матери свт. Николая», лит. основа которого неизвестна по текстам Житий и чудес святителя.

В искусстве Ярославля XVI в. помимо Ж. и почитавшихся на Руси святых разрабатывалась иконография Ярославских чудотворцев: икона из ц. Ярославских чудотворцев Спасо-Преображенского монастыря в Ярославле «Св. князя Феодор, Давид и Константин, с житием» в 36 клеймах (ЯМЗ, 60-е гг. XVI в.). В XVI–XVII вв. для мн. обителей создавались иконы их небесных покровителей и основателей, чьи мощи почили в храмах. К числу крупных заказчиков принадлежал Соловецкий мон-рь, для к-рого Ж. и преподобных Зосимы и Савватия писали в Москве, Вел. Новгороде: «Богородица, с предстоящими Зосимой, Савватием и братией монастыря и с житием Зосимы и Савватия», «Святые

Зосима и Савватий, с житием» (обе 1545, ГММК). Если Ж. и Соловецких чудотворцев получили широкое распространение по всей стране (напр., икона «Святые Зосима и Савватий, с житием» из ц. Св. Троицы в Нёноксе, 2-я пол. XVII в., АМИИ), то Ж. и чтимых основателей др. монастырей были известны гл. обр. в стенах их обителей: «Св. Стефан Махрицкий, с житием» из Стефанова Махрицкого мон-ря (3-я четв. XVII в., Гос. музей «Александрова слобода»), рама с клеймами Жития прп. Иосифа Волоцкого из Иосифова Волоколамского мон-ря (ок. 1697, ЦМиАР).

С посл. трети XVI в. наряду с большими по размеру Ж. и известны небольшие, предназначенные для аналоя или домашнего обихода, как правило соименные заказчику или особо почитавшиеся им, напр. «Св. Артемий, в житии» из Троице-Сергиева мон-ря (посл. треть XVI в.), «Прп. Герасим Иорданский, в житии» из собрания П. М. Третьякова (2-я пол. XVII в.; обе — в ГТГ). Особый вид представляли складни и кузова, на створках и киотах к-рых иллюстрировалось Житие святого: створки складня с житием св. Григория Армянского (2-я пол. XVII в., Кировский художественный музей), складень с житием святых вмц. Георгия и Димитрия на полях кузова и с Акафистом Богородицы на створках из собрания П. Д. Корина (2-я пол. XVII в., ГТГ).

Каждая эпоха вносила в Ж. и новые темы и композиционные решения. В кон. XVI в. особый интерес к подробному иллюстрированию житийных текстов характерен для строгановских мастеров. Клейма часто имели арочные завершения, напоминавшие оформление киотов. Мелочное письмо сопровождалось подробным текстом. Нередко святой в среднике был обращен в молении к Спасителю или Богородице. У его ног могли изображать его атрибуты, напр. колчан со стрелами у воинов. Ярким примером новаторских тенденций в композиционном решении служит икона «Прп. Сергей Радонежский, с житием и со сценами Сказания о Куликовской битве» из ц. Св. Троицы в Ярославле (кон. XVI в., ЯХМ), сочетающая сюжеты Жития прп. Сергия, изображения Куликовской битвы и осады мон-ря в Смутное время. Следующие друг за другом по времени события пе-



реданы на иконе по-другому, чем это изображалось в более ранних памятниках, у каждого свое пространство внутри клейма, сюжеты развернуты: на клейме «Приведение в учение отрока Варфоломея» на переднем плане отец ведет Варфоломея в школу, на заднем плане видны здание школы и ученики.

В строгановских произведениях XVII в. появляются Ж. и св. покровителей членов семьи Строгановых и особо ими почитаемые: «Св. Прокопий Устюжский, с житием» из Прокопиевского собора Вел. Устюга (1602, ВУИАХМЗ), «Св. Максим Исповедник, с житием» из Благовещенского собора Сольвычегодска (кон. XVI — нач. XVII в., СИХМ). В их произведениях отражаются общие для рус. искусства поиски нового сочетания в Ж. и. фигуры святого и эпизодов Жития: на иконе «Св. Климент, папа Римский, с житием» из ц. Спаса Преображения в Усолье (1-я пол. XVII в., ПГХГ) сцены из Жития представлены на фоне иконы за фигурой святого.

Во 2-й пол. XVII в. под влиянием монументальной живописи в композициях клейм Ж. и. произошли заметные изменения: стали использовать приемы расположения сюжетных сцен, заимствованные из арсенала европ. художников. Привычную рамку с клеймами вокруг изображения святого сменило размещение сцен на поземе у ног святого или в пейзаже, архитектурных кулисах. Нарушался построчный принцип прочтения — отдельные эпизоды сюжетного повествования расположены вразброс. Практически стерлись пространственные границы не только между клеймами, но и между житийным циклом и средником; фигура святого и сцены из Жития сосуществуют в едином пространстве. Тем не менее прежние принципы организации пространства не исчезли и сохраняли главенство на протяжении XIX в.

В XVII в. формирование политической концепции России как хранительницы Православия повлияло на развитие апостольской темы в иконописи и монументальной живописи. Так, на иконе «Ап. Матфей, с житием» из Никитской ц. в Ярославле (посл. четв. XVII в., ЯХМ) средник выделен лишь подобием арки со сложными архитектурными элементами, остальное пространство занимает рассказ, события которого плавно перетекают

одно в другое. Кроме того, разрабатывается иконография апостольских проповедей и страстей, основанная на текстах канонических и апокрифических деяний: икона «Апостольские проповеди и страсти» из Прокоп-



евского собора Вел. Устюга (1668, ВУИАХМЗ), икона «Распятие, с апостольскими страстями», написанная Федором Рожновым по заказу патриарха Адриана для Успенского собора Московского Кремля (1699, ГММК), икона «Апостольские проповеди и страсти» (Псков, кон. XVII в., собрание К. В. Воронина).

Рождению новых сюжетов способствовали также тесные контакты с правосл. Востоком, в частности с Афоном. Принесение мощей святых влияло на появление новых житийных циклов. В XVII в. в Москву доставили главу мч. Авксентия. Очевидно, с этим событием связаны появившиеся иконы т. н. пяточисленных мучеников Евстратия, Евгения, Мардария и Ореста, с которыми почитается мч. Авксентий (пам. 13 дек.). Икона с их изображением была написана в кон. XVII в. для московского храма св. Иоанна Предтечи в Староконоушенном пер. (ГМЗК, см.: Бродовая Ю. В. «Малы суть мои страсти противу Божию воздаянию...»: Страдания и чудо святых «пяточисленных» мучеников // ИХМ. 2002. Вып. 6. С. 188–196). Воинская тема пополнилась Ж. и. мч. Иоанна Воина: икона с 12 традиционно расположенными клеймами жития (нач. XVIII в., ЦМиАР); икона с житийными сценами на поземе средника из ц. свт. Иоанна Златоуста в Коровниках, Ярославль (2-я четв. XVIII в., ЯХМ), и др.

В XVII в. в разных художественных центрах продолжилось раз-

витие иконографии местных святых. Для муромских храмов в XVI–XVII вв. были написаны 3 Ж. и. святых Петра и Февронии (см.: Иконы Муром. М., 2004. Кат. 17, 19, 39); в Ростове — иконы прп. Авраамия Ростовского (сер. XVII в., из ц. Спаса в Графской слободе и нач. XVIII в., из ц. свт. Иоанна Бого-

*Св. блгв. князя
Константин, Михаил
и Феодор Муромские,
с житием.
Икона. 1714 г.
Иконописец А. Казанцев
(МИХМ)*

слова на Ишне, обе — в ГМЗРК); в Ярославле — икона св. князей Василия и Константина Ярославских (Успенский

собор Ярославля с клеймами 40-х гг. XVII в. и со средником нач. XVIII в., ЯХМ); в Вологде — икона преподобных Димитрия Прилуцкого и Александра Куштского нач. XVII в. (Афанасиевская Лысогорская ц. Кадниковского у. Вологодской губ., УКМ); в Переславле-Залесском — икона прп. Никиты Столпника кон. XVII в. (ГТГ). Ж. и. нек-рых местных святых единичны, напр. иконы рубежа XVII и XVIII вв. «Прп. Иринарх Затворник, с житием» из Борисоглебского на Устье мон-ря Ярославской обл. и «Прп. Петр, царевич Ордынский, с житием» из Петровского монастыря в Ростове (обе — в ГМЗРК), икона из г. Кемь «Свт. Николай Чудотворец и прп. Александр Ошевенский» с 16 клеймами жития прп. Александра (2-я пол. XVII в., МИИРК; см.: Смирнова Э. С. Житийная икона Александра Ошевенского из Кемь // ТОДРЛ. 1966. Т. 22. С. 327–334).

Параллельно с каноническими текстами иконописцы продолжали привлекать памятники апокрифической письменности. Напр., Житие святых Кирика и Иулитты легло в основу житийной иконографии произведений, связанных не только с народной традицией, но и с работами мастеров, находившихся на службе при царском дворе, в частности костромича Гурья Никитина.

В XVIII в. новое формальное решение житийных клейм возникло под воздействием стиля барокко. Каждое клеймо помещалось в фигурную

рамочку-картуш, превращавшую сюжет в отдельную композицию, наподобие картины. Первые примеры встречаются в работах царских изографов Оружейной палаты 90-х гг. XVII в., но ярче всего «картинный» принцип проявился в столичной иконописи сер. XVIII в. («Свт. Николай Чудотворец», кон. XVII в., в раме с житием 1761 из Сампониевского собора в С.-Петербурге, Гос. музей-памятник «Исаакиевский собор»). С посл. трети XVIII в. этот композиционный прием встречается у провинциальных мастеров: «Ап. Лука, с житием» (посл. треть XVIII в., частное собрание), «Прп. Нил Столбенский, с житием» из ц. св. Иоанна Предтечи в Дюдиковой пуст. близ Вологды (1771, ВОКМ). Самостоятельности клейм способствовали также свободное расположение сюжетов, отсутствие четкой последовательности их прочтения.

В Новое время Ж. и. как с традиционным, так и со свободным размещением сюжетов стали писать гораздо больше. Преобладали небольшие образы, являвшиеся предметами личного благочестия. Наметилась тенденция к сокращению житийных клейм до минимума, напр. до 4, как на иконе «Св. Александр Невский, с житием» (XIX в., частное собрание; см.: Саенкова Е. М., Герасименко Н. В. Иконы святых воинов. М., 2008. С. 233), иногда до 2, представлявших главные деяния святого. Особенностью Ж. и. этого периода стало расширение их тематики — иллюстрирование Житий святых, почитание которых не было широко распространено, как правило, такие иконы создавали для частных заказчиков. Особенно много патрональных икон писали в селах Владимирской губ., снабжавших иконописной продукцией всю Россию: «Свт. Сильвестр, папа Римский, с житием», «Прав. Елисавета, с житием», «Прав. Симеон Богоприимец, с житием» (частное собрание).

В XVIII в. в Ж. и. свт. Николая Чудотворца встречается сюжет «Чудо о трех отроках, иссеченных на части», лит. основа к-рого была заимствована из западноевроп. традиций (Комашко. 2006. С. 138–139).

Новый круг святых появляется в XVIII в. чаще всего в народной Ж. и., напр. свт. Модест Иерусалимский как покровитель скотоводства; в среде старообрядцев — сщмч. Харалампий. Иногда повествователь-

ный аспект был настолько важен, что средник с образом святого отсутствовал (икона «Житие сщмч. Харалампия» с Ветки, кон. XVIII в., старообрядческий Покровский собор



Прп. Нил Столбенский, с житием.
Икона. 1771 г. (ВОКМ)

на Рогожском кладбище, Москва). В массовом иконописании XIX в. житийное повествование концентрировалось на рассказе-напоминании Жития святого.

Традиц. принципы Ж. и. отчасти сохраняла в XIX в. старообрядческая икона с ее обычно пространными повествовательными циклами. Однако для этих икон характерны однообразие в композиционном построении клейм и отступления от лит. основы, приводящие иногда к ошибкам и противоречиям тексту Жития святого.

После 1988 г. появились Ж. и. новопрославленных святых. Для московской ц. свт. Николая Чудотворца в Кузнецях И. В. Ватагиной был написан образ прп. Андрея Рублёва. Ее же кисти Ж. и. прав. Алексия Мечёва находится в московской ц. свт. Николая Чудотворца в Клённых. К Архирейскому Собору 2000 г. на кафедре иконописи ПСТГУ была разработана иконографическая программа иконы «Собор новомучеников и исповедников Российских, явленных и неявленных» с клеймами мучений св. страстотерпцев, к-рая была написана преподавателями кафедры вместе со студентами (храм Христа Спасителя, Москва). Основное направление деятельности совр. иконописцев в области Ж. и. — раз-



Житие сщмч. Харалампия.
Икона. Кон. XVIII в.
(старообрядческий Покровский собор
на Рогожском кладбище, Москва)

работка иконографии новомучеников (икона «Свт. Тихон, Патриарх Московский, с житием», иконописец Н. М. Муравьёва, местный ряд домового храма Правосл. традиционной гимназии, Москва). Нек-рые иконы создаются по заказу храмов и обителей, где служили новомученики (образ сщмч. Сергия Успенского в московской ц. Спаса Преображения на Песках). В совр. Ж. и. преобладает ориентация на традиц. средневековые композиционные построения, иконописцы разрабатывают программы изображения древнерус. святых, неизвестные по средневек. памятникам («Прп. Нил Сорский, с житием», иконописец А. Мельникова, ц. Рождества Христова в Череповце).

В изучении Ж. и. можно отметить проработанность отдельных тем, напр. в иконографии свт. Николая Чудотворца (Boguslavsky A. P. The Vitae of St. Nicholas and His Hagiographical Icons in Russia: Diss. Kansas, 1980; Ševčenko N. P. The Life of St. Nicholas in Byzantine Art. Torino, 1983; Соловьёва И. Д. К истории житийной иконографии св. Николая Мирликийского в русском искусстве XIV в. // Образ св. Николая Чудотворца в культуре Др. Руси: Материалы науч. конф. 22 мая 2000 г. СПб., 2001. С. 23–32; Саенкова Е. М. Сцены детства в житийных иконах свт. Николая и праздник его Рождества 29 июля // ИХМ. 2002. Вып. 6. С. 81–88; Смирнова Э. С. Житийный цикл свт. Николая Мирликийского в рус. иконописи: Сложение мест-



ных особенностей во 2-й пол. XIV — нач. XV в. // ИХМ. 2005. Вып. 9. С. 151–165), святых князей Бориса и Глеба (она же. Борис и Глеб. Иконография // ПЭ. Т. 6. С. 55–60), прп. Сергия Радонежского (Чугреева Н. Н. Прп. Сергей Радонежский. М., 1992; она же. Прп. Сергей Радонежский: Житие в иконе. М., 2007), вмч. Дмитрия Солунского (библиогр. см. в ст.: Преображенский А. С. Дмитрий Солунский. Иконография // ПЭ. Т. 15. С. 177–195; Смирнова Э. С. Иконография жития св. Дмитрия Солунского: Ее обновление в рус. иконописи кон. XVII — нач. XVIII в. // Сб. в честь Г. Субботича. Белград (в печати), вмч. Георгия Победоносца (библиогр. см. в ст.: Жарикова Т. А., Чичинадзе Н. Георгий, вмч. Иконография // ПЭ. Т. 10. С. 681–692), св. Иоанна Крестителя (Бродовая Ю. В. Новооткрытая икона «Иоанн Предтеча, Ангел пустыни, с житием» из собрания музея-заповедника «Коломенское» // ИХМ. 2001. Вып. 5. С. 150–168), а также других святых, в т. ч. рус. князей (см. разделы по иконографии соответствующих статей в Православной энциклопедии). Разрабатываются аспекты иконографических программ житийных циклов (Смирнова Э. С. «Смотря на образ древних живописцев»: Тема почитания икон в искусстве средневеков. Руси. М., 2007), вводятся в научный обиход новые памятники из музейных хранилищ и частных собраний (Шесть веков рус. иконы: Новые открытия: Выст. из частных собр. к 60-летию ЦМиАР. М., 2007). В последние годы экспонировались выдающиеся рус. Ж. и. разного времени, в т. ч. и на тематических выставках, посвященных житийным иконам (Русские житийные иконы XVI — нач. XX в.: Кат. выст. / ГЭ. СПб., 1999; Св. Николай Мирликийский в произведениях XII–XIX вв. из собр. ГРМ: Кат. выст. СПб., 2006). Лит.: Иконы от Балканите. София; Белград, 1966. Кат. 17; Weitzmann K. Icon Programs at the 12th and 13th Cent. at Sinai // ДХАЕ. Пер. 4. 1986. Т. 12. С. 63–116; Бурић В. Пећка Патриаршија. Белград, 1990. С. 301–303, 310; Icons Itinerant: Corfu, 14th–18th Cent. Athens, 1994. P. 70–73, 158–161; Παλαγεωργίου Α. Εικόνες της Κύπρου. Λευκωσία, 1994; Βοκοτόπουλος Π. Βυζαντινές εικόνες. Αθήνα, 1995. Σ. 182; Conversation with God. Athens, 1998. P. 51–55; Ševčenko N. P. The «Vita» Icon and The Painter as Hagiographers // DOP. 1999. Vol. 53. P. 149–165; Георгиевски М. Галерија на икони — Охрид. Охрид, 1999. Кат. 22, 40; Св. вмч. Параскева Пятница. М., 1999; Τσιγαρίδας Ε. Ν. Βυζαντινό μουσείο Καστοριάς: Βυζαντινές και μεταβυζαντινές εικόνες. Αθήνα, 2002. Σ. 7–9, 11, 22; Христ. искусство Болгарии.

М., 2003. С. 32; Τσαντήλας Γ. Η λατρεία του αγίου Προκοπίου στην περίοδο των σταυροφορών και η βιογραφική εικόνα του στο Πατριαρχείο Ιεροσολύμων // ДХАЕ. Пер. 4. 2006. Т. 27. С. 245–257; Этингоф О. Е. Визант. иконы VI — 1-й пол. XIII в. в России. М., 2005; Комашко Н. И. Рус. икона XVIII в. М., 2006; Комашко Н. И., Саенкова Е. М. Рус. житийная икона. М., 2007.

Е. М. Саенкова

ЖИТИЙНАЯ ЛИТЕРАТУРА,

раздел христианской лит-ры, объединяющий жизнеописания христианских подвижников, причисленных Церковью к лику святых, чудеса, видения, похвальные слова, сказания об обретении и о перенесении мощей. В качестве синонима Ж. л. в совр. отечественной науке используется термин «агиография» (от греч. ἅγιος — святой и γράφω — пишу), тогда как в XIX в. более употребителен был термин «агиология» (напр., в соч. архиеп. Владимирского Сергия (Спасского)). В наст. время агиология понимается как один из разделов богословия (см. ст. Агиология).

Наиболее ранний тип житийных текстов возник во время гонений на христиан в I–IV вв. (см. ст. Гонения на христиан в Римской империи). Повествования о мучениках обычно составлялись для оповещения христ. общин и служили не только для распространения их почитания, но и для поднятия духа верующих в период гонений. Наиболее древний из сохранившихся текстов такого рода — Мученичество сщмч. Поликарпа, еп. Смирнского (156), составленное в виде послания. Ранние мученичества (лат. *passiones*; греч. *μαρτύρια*) часто включали офиц. протоколы судебных заседаний (см. ст. Акты мучеников).

Собрания кратких записей, состоящих из имени святого и дня его поминовения (иногда с указанием места почитания), стали вполн. основой для *Мартирологов* (*martyrologium*; *μαρτυρολόγιον*) — списков мучеников, составленных по календарному принципу.

Резкое сокращение числа мучеников (после 313) и прекращение гонений на христиан (после гибели в 363 имп. Юлиана Отступника) привели к формированию совершенно иного в структурном отношении типа агиографического текста — пространного жития, предполагавшего подробное и последовательное повествование о жизненном пути подвижника, поскольку именно благо-

честивая жизнь святого, а не его мученическая смерть стала предметом изображения агиографа.

Пространное житие, получившее интенсивное развитие с IV в. и сформировавшееся под влиянием античной лит-ры (произведения Филострата, Флегонта, жизнеописания Плутарха, сочинения Ксенофонта и др.), в дальнейшем стало важнейшим жанром средневеков. письменности и основным типом агиографических текстов в лит-рах всех христ. народов.

Помимо житий (*vita*; *βίος καὶ πολιτεία*) и деяний (*acta* или *gesta*; *πράξεις*), являющихся жизнеописанием в собственном смысле, выделяют жития с похвалой (*βίος σὺν ἑγκωμίῳ*), обычно отличающиеся большей риторической отделкой. Похвальное слово (*ἑγκώμιον*) имитирует устную проповедь, так же как и *гомиллии* в честь святого, и сосредоточивается не столько на фактах, сколько на общих местах и нравственных выводах. Краткое житие в лат. *Мартирологе*, греч. *Синаксаре* (в слав. традиции *Пролог*) или в *Минологии*, напротив, лишено каких бы то ни было риторических украшений и передает лишь наиболее существенные факты из жизни святого. Сказания о посмертных чудесах святого могут не только включаться в житие или присоединяться к нему, но и бытовать отдельно в виде особых сборников (Чудеса свт. Николая Чудотворца, вмч. Георгия Победоносца и др.), иногда связанных с конкретным местом почитания святого (напр., Чудеса мч. Евгения Трапезундского). Границы между агиографическими жанрами никогда не были очень жесткими, поэтому заглавие конкретного текста не всегда адекватно отражает его жанровую природу. Извлечение исторической информации из агиографических источников любого рода часто требует очень сложного анализа, т. к. целью авторов этих текстов была не передача сведений сама по себе, а создание определенного образа, к-рый запечатлелся бы в сознании верующего читателя или слушателя как достойный почитания и подражания.

Д. Е. Афиногенов

Жития святых, как и агиографические тексты вообще, — один из самых формализованных лит. жанров, основной характеристикой к-рого является следование канону, проявляющееся на всех уровнях произведения — структурном, стилистическом,





идейном и символично-богословском. На структурном уровне следование художественному канону выражается в наличии строгой композиционной схемы жития; на стилистическом уровне — в использовании определенных поэтических средств, важнейшим из к-рых является агиографическая топика (т. н. общие места; *loci communes*; κοινὰ τόποι); на идейном и символично-богословском уровне ориентация на канон находит отражение в принципе уподобления (*imitatio*) и следования сакральным образцам.

Житие как жанр христ. письменности обладает ярко выраженной спецификой: цель агиографа не воссоздание исторически достоверной биографии, а выявление сути и вневременного содержания подвига святого, земная жизнь к-рого была путем к Богу. Поэтому агиограф зачастую сознательно лишает своего героя индивидуальных, «земных» черт и оставляет в его образе лишь типическое и «небесное». Этим объясняется традиц. для житий святых наличие значительного числа устойчивых лит. формул, а также общих для мн. текстов мотивов, сюжетов и др. структурных элементов текста.

Установка на канон и ориентация на образцы как на основные принципы построения агиографического текста приводят к частым заимствованиям из житий известных подвижников при создании житий новопрославленных святых: т. о. новый святой уподобляется его великим предшественникам, а агиограф свидетельствует святость своего героя. Вместе с тем установка на канон, являвшаяся важнейшей чертой христ. сознания, распространялась как на художественную реальность, так и на историческую: можно полагать, что не только агиограф уподоблял своего героя прежним прославленным Церковью святым (следование агиографическому канону), но и сам подвижник в жизни старался уподобиться им.

Обобщенность изображения героев и событий в Ж. л. не лишает жития конкретно-исторических черт: они являются необходимым условием создания достоверного повествования о святом, особенно в разделе чудес.

Схема пространного жития, складывавшаяся в течение столетий, предполагает наличие в нем 3 составляющих — предисловия, основной части и заключения.



Сорок мучеников Севастийских. Лист из Миналогия. 2-я четв. XI в. (ГИМ. Син. греч. № 183, Л. 179)

Предисловие, как правило, включает ряд типических тем, мотивов и формул, общих для большинства памятников житийного жанра: обоснование обращения агиографа к написанию жития святого (*causae scribendi*), формулы авторского самоуничижения, сетование на невозможность перечислить все добродетели и подвиги святого и обещание описать лишь «малое от многих» (*ex pluribus paucis*), просьбу к читателю не осуждать автора за допущенные ошибки (может присутствовать и в заключении) и т. п. Часто во вступлении к житию могут заграживаться и более общие темы: изложение основных положений христианской догматики, прославление подвижников прошлых времен, обоснование причисления к лику святых новопрославленного подвижника и т. д.

Повествование о жизненном пути святого составляет содержание основной части житий, к-рая также строится по определенной схеме, общей как для вост., так и для зап. христ. традиции. Жизнеописание подвижника, как правило, начинается с рассказа о его благочестивых родителях, при этом этикетные характеристики, к-рыми наделяются отец и мать святого, не только создают облик боголюбивых родителей героя, но и предвосхищают его буд. добродетели. (В мученичествах, напротив, зачастую родители подвижника — нечестивые язычники.) Рождению подвижника часто предшествуют божественные знамения, свидетельствующие о его избранности и посвя-

щенности Богу. Описанию детства святого также свойственны устойчивые мотивы: стремление «от молодых ногтей» к богоугодной жизни, отвержение детских игр, легкое усвоение грамоты (более редкий вариант — неспособность к грамоте, преодолеваемая лишь с божественной помощью), ранняя духовная зрелость (мальчик-старец; *puer-senex*) и др.

Описание подвижничества святого строится в соответствии с чином его святости, т. е. относится ли он к мученикам (священномученикам, преподобномученикам, страстотерпцам и др.), равноапостольным (просветителям народов), святителям, блгв. князьям (в зап. традиции королям), преподобным, юродивым или праведным. Повествование о трудах и подвигах, а также прижизненных чудесах святого традиционно завершается рассказом о его праведной кончине, после к-рого, как правило, следуют описание посмертных чудес подвижника и похвала ему. Иногда заключающие житийную схему рассказы о чудесах, а также похвала святому могут выделяться в самостоятельные произведения — повести о чудесах святых и похвальные слова.

Историческое развитие житийного жанра привело к формированию его различных внутрижанровых разновидностей. Так, наряду с традиц. житиями возникли «народные» жития — жизнеописания святых, основной особенностью к-рых является активное использование легендарных и фольклорных мотивов (напр., анонимная Повесть о прощении имп. Феофила, «народные» Жития прп. Иоанна Рильского, Христа ради юродивого Василия Блаженного, некоторые севернорус. жития XVII в. и др.). Помимо пространных житий (входивших в агиографические сборники или сборники смешанного состава, *Минеи-Четьи*, минейные Торжественники, а также бытовавших в отдельных списках) в средневек. книжности получили распространение краткие жития в составе Синаксарей (Прологов) и Миналогиев. Важнейшей характеристикой этого типа Ж. л. являются лаконизм и схематичность изложения, отсутствие вступительной и заключительной частей, а также риторической украшенности.

В системе средневек. жанров Ж. л. занимает особенное место. Некоторые ее разновидности связаны непосредственно с богослужением, дру-





гие больше предназначены для индивидуального чтения.

Особый род агиографических текстов представляют патериковые рассказы, повествующие об иноках той или иной обители (или местности). Спецификой этих текстов является, как правило, изложение не полного жизнеописания отцов-подвижников, а отдельных событий их жизни, которые в сочетании с изречениями старцев составляют популярный жанр христ. книжности — *Патерики* (от греч. πατήρ — отец), или *Отчники*.

Наличие в житии особых сюжетов и мотивов связано с чином святости прославляемого подвижника.

Жития мучеников. *Мученичество* — сознательная и добровольная смерть во имя утверждения христианской веры. Следование подвигу Христа — мотив, ставший впоследствии идейной и художественной доминантой житийных текстов как жанра (в западной научной литературе используется термин *imitatio Christi*, употребляемый также и отечественными исследователями). Предсмертной фразой подвижника часто является мольба ко Господу о прощении его мучителей, восходящая к словам распятого Христа: «Отче, отпусти им: не ведают бо что творят» (Лк 23. 34; ср.: Мф 5. 44). Библейским образцом в подобных эпизодах может являться первоуч. *Стефан*, повторивший перед смертью слова Христа: «Господи Иисусе, приими дух мой. Преклонь же колена, возопи гласом великим: Господи, не постави им греха сего» (Деян 7. 59–60). Широкое распространение в агиографических текстах получили слова Спасителя, произносимые святыми перед смертью: «В руце Твои [Господи] предаю дух Мой» (Лк 23. 46).

Жития просветителей народов (миссионерские жития) в большинстве своем ориентированы на апостольские жития. В агиографической традиции св. миссионерам усвоен особый титул, подчеркивающий их подобие апостолам, — равноапостольный (*ισαποστόλος*): равноап. кн. *Владимир (Василий) Святославич*, равноап. *Нина*, просветительница Грузии, и др. Одними из первых христ. текстов, в к-рых был использован этот титул, являются апокрифические Деяния ап. Павла и первоуч. Феклы и Житие Аверкия, еп. Иерапольского.

Среди традиц. миссионерских топосов — уподобление святого апостолам и равноап. имп. *Константину I Великому*, иногда с перенесением на миссионера в качестве «титула» имени его великого предшественника (*translatio nominis*); использование аллюзии на цитату из Псалтири «Якоже жаждет елень на источники водные...» (ср.: Пс 41. 2) для описания охватившего святого неудержимого желания просветить находящийся во тьме неверия народ; описание в устойчивых формулах жестоких язычников, пытающихся убить святого («устремишася на святого со оружием и с дреколием», «яко львы рыкающе» и т. д.); мотив сокрушения идолов и разрушения языческих капищ или кумирен; мотив прения с волхвом (волхвами), восходящий к сюжету о прении с Симоном-волхвом из апокрифических Деяний апостолов Петра и Павла, и др.

Жития святителей. Основное содержание подвига св. иерархов — церковное и общественное служение. Святители традиционно описываются агиографами как духовные наставники порученной им паствы, ведущие ее ко спасению. Борьба за чистоту веры и ревность в сохранении церковных канонов, обличение неправедных властей и защита угнетенных, учительство и служение спасению всех, храмоздательство и щедрая милостыня — важнейшие мотивы святительских житий. Некоторые черты сближают их с житиями святых др. чинов святости: как и преподобным, святителям (особенно избранным из черного духовенства) свойственна монашеская аскеза; как и миссионеры, они несут благовест и христ. проповедь язычникам; подобно св. правителям, являются заступниками вдов, сирот и вообще обиженных сильными мира сего.

Жития благоверных правителей. Блгв. правители (императоры и князья — в восточной традиции, короли — в зап. традиции) составляют особую группу в чине св. мирян; основной чертой их подвига является общественное служение, воплощающееся в первую очередь в защите Отечества, а кроме того — в покровительстве неимущим и страждущим, нищелюбии и милостыне, и в этом они близки к святителям и праведным. Помимо собственно благоверных правителей известны правители-страстотерпы (или правители-

мученики), правители-просветители, правители-иноки, правители-воины. Житийные тексты, посвященные каждой из этих групп, характеризуются спецификой, которая определяется в соответствии со «второй составляющей» подвига конкретного святого.

Жития преподобных представляют собой самый распространенный тип агиографических текстов. Художественной доминантой монашеских житий является мотив подражания (и/или уподобления) ангелам (*imitatio angeli*). Причины, определяющие особый интерес авторов житий преподобных к «ангельским» мотивам, достаточно прозрачны: суть иноческого подвига состоит в отвержении мира с его земной, плотской жизнью, а потому сакральным образцом для монахов (и для авторов их житий в соответствующем аспекте) являются Силы Небесные, бесплотные, т. е. ангельские. Именно поэтому синонимом выражений «принять монашество», «постричься в монахи» в агиографической традиции является устойчивая формула «сподобиться ангельского образа», т. е. вести ангелоподобную жизнь (ср. *ισάγγελος* — равноангельский): отвергнуть плотскую и сосредоточиться на жизни духа. Отсюда в житиях преподобных и службах им многочисленные формулы, метафоры и сравнения, призванные различными способами подчеркнуть сходство инока с ангелами. Среди них выделяются мотивы внешнего подобия святого ангелу, бесплотной жизни, устойчивая формула «ихже житию сами ангели удивилася и похвалиша», читающаяся обычно в предисловии к житию и относящаяся часто не только к прославляемому святому, но и к преподобным в целом или к святым вообще, а также адаптированная всеми христ. лит.-рами и получившая широкое распространение в житиях и службах визант. формула «земной ангел, небесный человек», мотив восприятия святого окружающими как ангела, а не как человека, характеристика монашеской жизни как равноангельской и др.

Жития преподобных содержат ряд устойчивых мотивов, свойственных именно этому (или преимущественно этому) типу житийных памятников: мечта святого с детских лет о постриге; стремление святого избежать брака; тайный уход из дома; плач родителей о сыне как о мертвом; первоначальный отказ игумена





в постриге, мотивированный молодостью героя и тяжестью постнического жития; формула пострига (вместе с острижением волос подвижник оставляет и все мирские помыслы); труды на братию мон-ря (монастырские службы) и аскетические подвиги святого (строгий пост, ношение власяницы или вериг, «худые ризы», малый сон (часто сидя или стоя), молчаливость и др.); нежелание «славы от человек» и уход в пустыню с целью ее избегнуть; борьба с бесами; собрание братии и устройство нового мон-ря; предсмертное наставление братии; преставление святого и плач иноков обители о преставившемся наставнике.

Жития Христа ради юродивых. Парадоксальная природа подвига юродства Христа ради (мнимое безумие с целью обличения внешних мирских ценностей, сокрытия собственных добродетелей и навлечения на себя поношений и оскорблений) определяет традиционный набор мотивов житий юродивых: использование цитат из 1-го Послания к Коринфянам ап. Павла (1 Кор 1. 25, 27; 3. 18–19; 4. 10 и др.), к-рые служат своего рода оправданием этого «сверхзаконного подвига»; ориентация на визант. Жития Симеона Эмесского и Андрея Юродивого как на образцы; противопоставление внешнего «похабства» внутреннему благочестию; «порушение миру» и обличение властей предрержащих; наготу, говорение притчами и загадками, мотив «пханый и биений», тайная молитва, наличие конфидента и др. Поэтика этого типа житий святых обнаруживает значительное количество общих мотивов с житиями преподобных. Среди них — уход из дома (юродивый, как правило, не подвизается в родном городе или селе), нежелание «славы от человек», топысы *imitatio angeli*, дар пророчества, аскетические мотивы («томление тела»), ношение «многочисленных риз» (рубища), безмолвствование, мотив «святой ничего не имеет, кроме своего тела», плач об иноке или о юродивом как о мертвом и др. Причиной сходства поэтики столь различных внешне типов агиографических текстов является помимо исторических корней юродства внутреннее родство подвигов преподобных и юродивых: и те и другие, стремясь избежать людской славы за свои добродетели, бегут мира, но разными путями: если преподобные, уединя-

ясь, уходят в пустыню, то юродивые, оставляя социальную жизнь, осуществляют свой тайный подвиг среди людей, скрывая истинное служение за маской мнимого безумия.

Жития праведников. Праведники — особый чин святости, объединяющий подвижников благочестия, угодивших Богу в миру. Говоря о специфике этого типа житий, можно отметить, что в них наиболее часто встречается мотив подражания прав. *Иову* (*imitatio Iobi*), хорошо известный в визант. агиографии. Сюда относятся устойчивые формулы, мотивы и сюжеты, описывающие нищелюбие и долготерпение героя, его смиренное и благодарное принятие всех жизненных испытаний. Важнейшим мотивом житий праведников (как мужей, так и жен) является собственно добродетельная жизнь во Христе: исполнение заповедей и любовь к ближнему. Общими мотивами, объединяющими жития праведников с житиями св. правителей (благоверные правители и юродивые относятся к праведникам в широком понимании как св. миряне), являются храмоздательство, нищелюбие и милостыня.

Традиционно среди житий в отдельную группу выделяются **жития святых жен**, хотя сонм св. подвижниц включает представительниц различных типов святости — от равноапостольных до юродивых. Помимо общих мотивов, характерных для чина святости, к к-рому относится та или иная подвижница (блгв. царица или княгиня, преподобная, праведная и др.), жен. жития, как правило, имеют ряд особых тем, сюжетов и мотивов, к-рые выделяют их из агиографического корпуса. Среди них — мотивы, определяющиеся преимущественно ориентацией нек-рых из этих памятников на *Житие Богородицы*, написанное *Епифанием Монахом*: чистота, смирение, послушание, кротость, прилежание в посте и молитвах (напр., Житие прав. Иулианы Лазаревской).

Т. о., поэтика житий святых, которую формируют различные факторы (принадлежность памятника к той или иной внутрижанровой разновидности, уровень образованности агиографа, его лит. задачи и др.), в значительной степени определяется типом святости подвижника. Это выражается в уподоблении прославаемого святого тому духовному первообразу, к-рый является сакраль-

ным образцом для всех подвижников этого чина святости.

Лит.: *Троицкий С. В.* Жития святых // ПБЭ. 1904. Т. 5. Стб. 582–593; *Delehaye H.* Les légendes hagiographiques. Brux., 1905; *Федотов Г. П.* Святые Др. Руси. П., 1931. М., 1990²; *Адрианова-Перетц В. П.* Задачи изучения «агиографического стиля» Др. Руси // ТОДРЛ. 1964. Т. 20. С. 41–71; *Лихачев Д. С.* Человек в лит-ре Др. Руси. М., 1970²; *он же.* Поэтика древнерус. лит-ры. М., 1979³; *Берман Б. И.* Читатель жития: (Агиогр. канон рус. средневековья и традиция его восприятия) // Худож. язык средневековья: [Сб. ст.]. М., 1982. С. 159–183; *Плюханова М. Б.* К проблеме генезиса лит. биографии // Лит-ра и публицистика: Пробл. взаимодействия. Тарту, 1986. С. 122–133. (Уч. зап. Тартуского гос. ун-та; Вып. 683); *Benz E., hrsg.* Russische Heiligenlegenden. Zürich, 1987; *Пауткин А. А.* Древнерус. святые князья: Агиологический тип как культурно-ист. система // ГДРЛ. 1994. Сб. 7. Ч. 1. С. 212–224; *Тоноров В. Н.* Святость и святые в рус. духовной культуре. М., 1995. Т. 1; 1998. Т. 2; *Grégoire R.* Manuale di agiologia: Introduzione alla letteratura agiografica. Fabriano, 1996². (Biblioth. Montisfani; 12); *Лоевская М. М.* Соблюдение и нарушение канона во вступительной части агиогр. произведения: На мат-ле житий XI–XVII вв. // Стереотипность и творчество в тексте: Межвуз. сб. науч. трудов. Пермь, 2000. С. 262–276; *Руди Т. Р.* Средневековая агиографическая топика: Принцип *imitatio* и проблемы типологии // Лит-ра, культура и фольклор слав. народов: XIII Междунар. съезд славистов (Люблина, авг. 2003): Докл. рос. делегации / Отв. ред.: Л. И. Сазонова. М., 2002. С. 40–55; *она же.* Топика рус. житий: Вопр. типологии // Рус. агиография: Исслед. Публ. Полемика. СПб., 2005. С. 59–101; *она же.* О композиции и топике житий преподобных // ТОДРЛ. 2006. Т. 57. С. 431–500; *она же.* Топика житий юродивых // Там же. 2007. Т. 58. С. 443–484; *Панченко О. В.* Поэтика уподоблений: (К вопр. о «типологическом» методе в древнерус. агиографии, эпидейктике и гимнографии) // Там же. 2003. Т. 54. С. 491–534; *Живов В. М.* Ранняя восточнослав. агиография и проблема жанра в древнерус. лит-ре // Язык. Личность. Текст: Сб. ст. к 70-летию Т. М. Николаевой. М., 2005. С. 720–734; *Pratsch Th.* Der hagiographische Topos: Griechische Heiligenviten in mittelbyzant. Zeit. В., 2005; *Парамонова М. Ю.* Агиография // Словарь средневеков. культуры / Общ. ред.: А. Я. Гуревич. М., 2007. С. 22–29.

Т. Р. Руди

Обзоры, посвященные Ж. л. на языках народов различных регионов христ. мира, объединены в 2 группы, соответствующие вост. и зап. агиографическим традициям.

Восточная Ж. л. Внутри 1-й группы разделы, выделенные по языковому принципу, расположены в хронологическом порядке в соответствии со временем возникновения Ж. л. на данном языке. При этом греч., груз., румын., южно- и восточнослав. Ж. л. отражают православную традицию; армянская, коптская и эфиопская — монофизитскую, а сирийская и арабская — 4 конфессиональные традиции: православную





(мелькитскую), монофизитскую (см. *Коптская Церковь* и *Сирийская яковитская Церковь*), несторианскую (см. *Церковь Востока*) и маронитскую (монофелитскую, вполн. *Маронитская католическая Церковь*).

Греч. Ж. л. оказала значительное воздействие на формирование др. восточных агиографических традиций, первые памятники к-рых имели переводной характер. Самобытные агиографические традиции (за исключением поздней эфиопской) складывались, как правило, параллельно с переводами, но также под влиянием визант. агиографии. Т. о., постепенно вокруг мн. святых сложились комплексы разновременных и нередко разножанровых текстов, получившие в совр. науке название агиографических досье (*legendae*). Благодаря интенсивному лит. обмену между Византией и народами христ. Востока мн. жития, особенно древних святых, сохранились в неск. редакциях на разных языках. Поэтому, вост. жития дополняют агиографические досье мн. общехрист. святых, а иногда формируют досье древних святых, почитание которых сохранилось лишь в неправосл. Вост. Церквах или утрачено вовсе.

Особая заслуга в изучении вост. житий принадлежит П. Петерсу и М. ван Эсбруку. Единственным, хотя и неполным справочным изданием по вост. агиографии до наст. времени остается «*Bibliotheca Hagiographica Orientalis*» Петерса (1910, 1954¹). Попытки систематического издания полных досье принадлежат Л. Ключье (сер. *Bibliothèque hagiographique orientale* / Éd. L. Clugnet. P., 1901–1905. 9 vol.) и А. Венсинку (*Legends of Eastern Saints Chiefly from Syriac* / Ed. A. J. Wensinck. Leiden, 1911–1913. 2 vol. Piscataway (N. J.), 2005²). Вполн. вост. жития публиковались, как правило, либо в сериях «*Patrologia Orientalis*» и «*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*», либо в периодических изданиях. Лит.: ВНО; Peeters P. *Orient et Byzance: Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*. Brux., 1950; Enciclopedia del Santi: *Le Chiese orientali*. R., 1998–1999. 2 vol.

Греческая. Возникновение греч. агиографии связано с повествованиями о мученической кончине христиан во время гонений. Переломный этап в развитии Ж. л. наступил в IV в. с появлением Жития прп. Антония Великого (ВНГ, N 140), составленного свт. Афанасием I Вели-

ким, патриархом Александрийским. В это время началось формирование особого лит. жанра житий святых. Агиографы обращались к различным античным жанрам, заимствуя из них формальные приемы, в результате чего возникали произведения, обладавшие разнообразными внешними жанровыми формами (послания, биографии, надгробной речи и даже эллинистического романа), но родственные по содержанию. Так, «Жизнь Константина» (жизнеописание визант. имп. Константина I



Погребение прп. Алексия, человека Божия.

Лист из *Минология*. 2-я четв. XI в. (ГИМ. Сил. греч. № 183. Л. 210 об.)

Великого) Евсевия Памфила, еп. Кесарийского, на к-рую ориентировались некоторые из более поздних агиографов, построена по образцу биографий Плутарха, Надгробное слово Василию Великому свт. Григория Божослова представляет собой выдающийся памятник торжественного красноречия, Житие прп. Макария свт. Григория, еп. Нисского, оформлено в виде пространного послания, а *Повесть об убиении монахов на горе Синайской мон. Нила Анкирского* (нач. V в.) (ряд исследователей считают автором Повести др. Нила) справедливо сближают с романом. Тем не менее общей для всех этих сочинений является чуждая античному миру идея жизненного пути как восхождения к Богу и смерти как окончательного воссоединения с Ним. Также в IV в. появляется еще одна, возникшая уже на христ. почве, форма Ж. л.— Патерики, т. е. сборники кратких рассказов об отцах-пустынниках («*Apophthegmata Patrum*» и «Лавсаик»). Авторы Патериков (*Руфин Аквилейский, Пал-*

ладий, еп. Еленопольский, блж. *Феодорит*, еп. Кирский) избегали риторических украшений и усложненного языка, и поэтому их произведения завоевали популярность среди широких кругов верующих.

Окончательное становление Ж. л. как жанра, формирование ее видов, выработка канонов и клише относятся к VI в. В это время создается большое количество первостепенных по лит. достоинствам памятников Ж. л., среди к-рых можно отметить цикл текстов о свт. *Григории* (Григентии) Омиритском, архиеп. Зафара, Житие прп. Симеона Столпника (ВНГ, N 1689), а также творения *Кирилла Скифопольского* (Житие прп. Саввы Освященного и др.). Обычно жития IV–VII вв. довольно пространны и содержат ценную информацию по истории и культуре своей эпохи. Первый расцвет греч. Ж. л. продолжался до сер. VII в. Завершило его творчество таких замечательных писателей, как *Иоанн Мосх* (автор знаменитого «Луга духовного»), свт. *Софроний I*, патриарх Иерусалимский (Житие прп. Марии Египетской и др.), Георгий Сикеот (Житие прп. Феодора Сикеота) и Леонтий Неапольский (Жития прп. Симеона Юродивого и свт. Иоанна Милостивого). Во 2-й пол. VII–VIII в. наряду с общим упадком лит. творчества отмечается и значительное оскудение агиографии. В этот период, однако, создавались обширные корпуса посмертных чудес, связанных с местным почитанием святых (вмч. *Димитрия Солунского* и вмч. *Артемия* Антиохийского, чтимого к-польского святого) и мн. др. Сведения, содержащиеся в этих собраниях, во многом восполняют отсутствие др. источников. В последнее время делались попытки выявить т. н. иконоборческую агиографию, т. е. по ряду косвенных признаков установить принадлежность текста к эпохе иконоборчества (726–843 с перерывом между 787 и 815), однако они остались в целом на уровне гипотез.

Новый расцвет греч. Ж. л. начался вместе с общим подъемом визант. словесности в нач. IX в. Уже в 806 г. появляется Житие прмч. Стефана Нового (ВНГ, N 1666), красочно описывающее гонения на монашество при имп. Константине V. Борьба с иконоборчеством способствовала созданию большого количества житий, прославляющих правосл.



исповедников, пострадавших за иконопочитание. Среди них выделяются Житие прп. Никиты Мидийского мон. Феостирикта и Житие свт. Евфимия Сардского свт. *Мефодия I*, патриарха К-польского. Известным агиографом был *Игнатий Диакон*, написавший, в частности, Жития патриархов К-польских Тарасия и Никифора. Из крупных авторов 2-й пол. IX — нач. X в. следует упомянуть *Савву Монаха* и плодотворного писателя *Никиту Давида Пафлагона* (Житие свт. Игнатия, патриарха К-польского, и др.). Уже в творчестве последнего проявилась тенденция к стилистической и отчасти содержательной унификации более ранних текстов, к-рая достигла вершины во 2-й пол. X в. в творчестве прп. *Симеона Метафраста*. Он первым среди агиографов занялся упорядоченным, календарным подбором житий. Кроме того, он перерабатывал древние тексты в соответствии с совр. ему лит. стилем, за что получил прозвание Метафраст (от греч. μεταφράζω — пересказываю, перекладываю). Популярность составленных им Миней-Четых была столь велика, что отрицательно сказалась на сохранности древних житий. Метафраст критически подходил к текстам, иногда дополняя их согласно канонам риторики с целью придать повествованию большую силу и красоту, а иногда исключал из текстов ошибочную, по его мнению, информацию. Обычно считается, что Метафрастом было переработано всего ок. 140 житий (полностью за сент.—нояб. и отдельные тексты за др. месяцы). Точное число назвать трудно, поскольку в рукописях зачастую ему приписывались чужие тексты.

В X—XI вв. продолжалась традиция монашеских жизнеописаний, в частности в Житиях прп. Константина Синадского (Константина, что из иудеев), прп. Афанасия Афонского и прп. Луки Фокидского (Элладского). В это же время появляются полупоэтические или вовсе фантастические жития «рамочного» типа, в к-рых устойчивая агиографическая форма наполнялась разнообразным содержанием. Таковы Жития прав. Андрея Юродивого, свт. Феодора Эдесского, прп. Василия Нового и прп. Нифонта, еп. Констанция Кипрской (последнее Церковью не признавалось).

После очередного упадка Ж. л. в XII — нач. XIII в. в палеологов-



Чудеса вмч. Димитрия Солунского.
Лист из рукописи. 2-я пол. VII—VIII в.
(Vat. gr. 797. Fol. 292)

скую эпоху происходит новое возрождение жанра. Противдействие лат. напору вызвало к жизни появление кружка Феодоры Раулены, ставшей, по-видимому, 1-й женщиной-агиографом. В эту эпоху создавали произведения свт. *Григорий II Кипрский*, патриарх К-польский, и *Константин Акрополит*. Ж. л., как и в иконоборческую эпоху, активно использовалась в церковно-политической полемике (Жития Никейского имп. Иоанна III Дуки Ватаца, патриархов К-польских Арсения, Иосифа, Афанасия и др.). Новый импульс к развитию визант. агиографии дало исихастское движение (см. ст. *Исихазм*), важными документами к-рого являются Жития прп. Григория Синаита, прп. Ромила и прп. Максима Кавсокаливита, а также Житие свт. Григория Паламы, написанное патриархом К-польским свт. Филофеем Коккином, и др. Тур. завоевание прервало органическое развитие визант. Ж. л.

Зарождение научного подхода к исследованию Ж. л. связано с деятельностью *болландистов* (последователей Ж. Болланда), к-рые в XVII в. предприняли монументальное издание полного годового круга житий

святых на лат. и греч. языках под названием «*Acta Sanctorum*» (продолжалось до сер. XX в., последние тома (янв.—нояб.) вышли в свет в 1940). Помимо издания текстов болландисты сопровождали источники краткими историко-географическими исследованиями. Т. о., ими былработан особый подход к Ж. л., не только как к душеполезному чтению, имевшему отношение исключительно к церковной сфере, но и как к важному историческому источнику. В кон. XIX — нач. XX в. благодаря работам И. Делеэ, Ф. Алькена, А. П. Рудакова и др. Ж. л. окончательно заняла принадлежащее ей по праву место среди источников по истории и культуре Древнего мира, Византии и средневеков. Европы. Делеэ впервые предпринял классификацию Ж. л., применив к ней понятие «жанр» и уделив особое внимание лит. специфике агиографического памятника. Большую роль в систематизации греч. Ж. л. сыграли справочники Алькена (*Bibliotheca hagiographica Graeca*) и А. Эрхарда (*Überlieferung und Bestand...*). Тем не менее мн. агиографические тексты, в т. ч. III—IV вв., до сих пор остаются неизданными или не имеют надлежащего критического издания. Не началась пока и публикация визант. житий в том контексте, в к-ром они по большей части бытовали, т. е. в составе календарных и иных сборников (единственное исключение — переводной Супрасльский сборник, дометафрастовская Минея-Четья за март с добавлениями). Немало памятников визант. Ж. л. сохранилось лишь в церковнослав. и груз. переводах, частично еще не опубликованных.

В поствизант. период появилась необходимость перевода визант. житий на народный греч. язык. Одним из первых и самых значительных произведений на народном языке стал сб. «Сокровище» митр. Нафпактского и Артского *Дамаскина Студита* († 1577). В нем помимо слов религиозно-нравственного содер-



Житие
прп. Афанасия Афонского.
Нач. XI в. (ГИМ. Спб. греч.
№ 242. Л. 104 об.— 105)

жания были собраны агиографические тексты, напр. Чудеса вмч. Димитрия Солунского. В этом



же направлении многое было сделано мон. *Агапием Ландом* (Ландосом) († после 1664), к-рый перевел на народный греч. язык жития святых, написанные прп. Симеоном Метафрастом, и издал их в неск. книгах: «Νέος Παράδεισος» (Новый Рай) и др. Эпоха османского господства повлекла за собой сопротивление турецкому игу, вслед. чего появились греч. новомученики. В кон. XVIII — XIX в. их многочисленные жития были собраны такими видными деятелями церковной науки, как прп. *Никодим Святогорец* («Новый Мартирологийон» — Νέον Μαρτυρολόγιον. Ένετία, 1799), а также свт. *Макарий Нотара*, митр. Коринфский, прп. *Афанасий Паросский*, иером. *Никифор Хиосский*. При их участии был составлен сборник житий «Новый луг» (Νέον Λειμώνιον. Ένετία, 1819). Важным этапом в развитии новогреч. агиографии стало составление прп. Никодимом Святогорцем свода «Синаксарист», включившего помимо основного корпуса житий небольшие сказания о новых греч., болг. и серб. святых (Συναξαριστής τῶν 12 μηνῶν. Ένετία, 1819). Им же были составлены и др. сборники, в т. ч. «Неон Эклогийон» (Νέον Ἐκλόγιον. Ένετία, 1803). В кон. XIX в. была возобновлена работа по составлению агиографических сводов. Наиболее значительны труд греч. агиографа и издателя мон. Константина Дукакиса (13-томный «Великий Синаксарист» — Δουκάκης Κ. Μέγας Συναξαριστής: Μεγάλη Συλλογή πάντων τῶν Ἀγίων. Ἀθήναι, 1889–1896) и одноименный свод В. Матфеу (*Ματθαῖος Β. Ὁ Μέγας Συναξαριστής. Ἀθήναι, 1956*²). В кон. XX в. иером. Макарием Симонопетритом было составлено многотомное собрание житий святых (*Macaire Simonopetritès, hiérom.* Le synaxaire: Vies des saints de l'Église orthodoxe. Thessalonique, 1987–1996. 6 vol.; переработанное издание на греч. яз.: *Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, iερομον. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ὁριζόλια, 2001–2007. 12 τ.*). Лит.: *Sergii (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 1–3; *Лопарев Х. М.* Греч. жития святых VIII и IX вв. Пг., 1914. Ч. 1; *Рудаков А. П.* Очерки визант. культуры по данным греч. агиографии. М., 1917. СПб., 1997³; *Delehaye H.* Cinq leçons sur la méthode hagiographique. Brux., 1934; *idem.* The Legends of the Saints: An Introd. to Hagiography. Norwood (Pa), 1974; *Ehrhard A.* Überlieferung und Bestand der hagiogr. und homiletischen Literatur der Griechischen Kirche. Lpz., 1937–1952. 3 Bde; *Bibliotheca hagiographica Graeca / Ed. Fr. Halkin.* Brux., 1957².

3 vol. (SH; 8a); *Auctarium.* Brux., 1969. (SH; 47); *Novum auctarium.* Brux., 1984. (SH; 65); *Halkin Fr.* L'hagiographie byzant. au service de l'histoire // *Proc. of the XIIIth Congr. of Byzant. Stud.*, 5–10 Sept. 1966. L., 1967. P. 345–354; *Barnes T. D.* Pre-Decian Acta Martyrum // *JThSt.* 1968. T. 19. P. 509–531; *Nesbitt J. W.* A Geographical and Chronological Guide to Greek Saint Lives // *ОСР.* 1969. Vol. 35. P. 443–489; *Ševčenko I.* Hagiography of the Iconoclast Period // *Iconoclasm: Papers Given at the 9th Spring Symp. of Byzant. Stud.* Birmingham, 1977. P. 113–131; *idem.* Observations on the Study of Byzant. Hagiography in the Last Half-Century or Two Looks Back and One Look Forward. Toronto, 1995; *Patlagean É.* Ancienne hagiographie byzant. et histoire sociale // *Idem.* Structure sociale, famille et chrétienté à Byzance. L., 1981; *L'Ancienne hagiographie byzantine: Les sources, les premiers modèles, la formation des genres: Conf. prononcées au Collège de France en 1935 par H. Delehaye / Publ. B. Joassart, X. Lequeux.* Brux., 1991.

Д. Е. Афиноген

Сирийская Ж. л. начала создаваться приблизительно в то же время, что и греческая, и под ее влиянием, но с V в. можно говорить о самобытной сир. агиографической традиции. Среди факторов, повлиявших на ее формирование,— широкое распространение в сирозычной среде *апокрифов*, в числе к-рых было много деяний и мученичеств апостолов (см. в ст. *Деяния апостолов апокрифические*), напр. «Учение Адаия апостола», Деяния Иуды Фомы, ранний субстрат Деяний Мар Мари. Распространение этих текстов вызвало появление новых памятников того же рода. Сильное влияние на сир. Ж. л. оказала аскетическая традиция, благодаря к-рой возникло множество агиографических текстов: жизнеописаний иноков, хроник мон-рей, историй подвижничества.

Социологические и текстологические исследования сир. агиографических текстов, проведенные в последние годы, позволяют сделать 2 заключения. Во-первых, типичный сир. святой — это монах или отшельник неаристократического происхождения. Святительских житий в корпусе сир. агиографии очень мало (напр., Житие Раввулы, еп. Эдесского), а повествования о благочестивых мирянах практически полностью отсутствуют. Во-вторых, житийные тексты нередко использовались в идейной борьбе между различными группами сир. христиан и поэтому неизбежно несут следы вторичной идеологизации. Так, напр., эллинофильская тенденция проявилась в отношении Мар Афрема, известного в визант. традиции как прп. *Ефрем Сирин*: в позднем Житии

(VI — нач. VII в.) святой из сирозычного помощника епископа и хорегета небольшого лика дев (т. н. дочерей завета, сир. бнат-кьяма) превратился в монаха и диакона, знатока греч. языка. В текстах западносир. традиции правосл. визант. императоры и церковные деятели нередко представлены в карикатурном виде, как в соч. «Плирофория» *Иоанна Руфа*, еп. Маюмского (VI в.).

Терминология сир. Ж. л. достаточно стандартна. До времен уний с Римско-католической Церковью сирийцы не знали офиц. процедуры канонизации. Отнесение святого к тому или иному лику святости: апостолов (шлехе), евангелистов (эвангелисте), мучеников (сахде), исповедников (мавдйане), святителей (мальпане), блаженных (туване), подвижников (раббане) — не приобрело у них вида строго организованной системы, подобной латинской или поздневизантийской. Имена всех святых предваряются словом «Мар» (Мор; сир.— господин; для женщин — Март). Для сирийцев также характерна консервативность в почитании святых (*Fiey.* 2004. P. 4): с XIV в. случаи появления в святцах новых святых и соответственно новых агиографических текстов достаточно редки, несмотря на множество христиан, погибших при тур. геноциде 1912–1915 гг. (еп. Адаий Шер и др.).

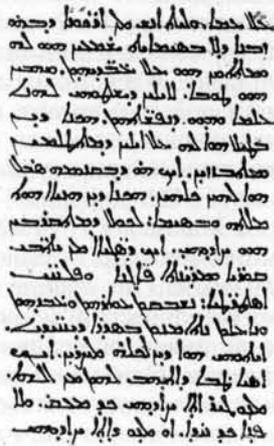
Мученические деяния самой ранней эпохи (IV–V вв.) на сир. языке дошли в виде отдельных текстов (*Ortiz de Urbina.* PS. § 141), напр. Деяния сщмч. Варсимея (Барсамьи), еп. Эдесского, и мч. Сарвила (Шарбиля), Деяния Гурьи, Шемона и Хаббиба (см. ст. *Гурий, Самон(а) и Авив*). Группа Деяний Персидских мучеников, к-рые в V в. начал собирать дипломат еп. *Марута* Майферкатский, отражает память о преследованиях персид. христиан шаханшахами-маздеями примерно с 307 г. до конца правления Сасанидов (*Ibid.* § 142). Ряд мученических деяний имеет «эпический» (по терминологии Делеэ) характер, т. е. практически лишен исторической ценности. Таковы Деяния Мар Авдишо и Мар Кардага, Мар Муайна и Мар Сабы-Пиргушнаспа и нек-рые др. (*Ibid.* § 143). К ранней эпохе также относят ряд житий основателей аскетической традиции, в частности Житие Мар Авгена (см. ст. *Евгений*).

Переводные сир. жития довольно многочисленны. Уже в V–VI вв. на



902-903 A. D.

Plate CXIII



London, British Museum
Orient. MS. 5021, folio 6

Житие прп. Антония Великого.
Лист из Сборника. 902–903 гг.
(Lond. Brit. Lib. Orient. 5021, Fol. 6)

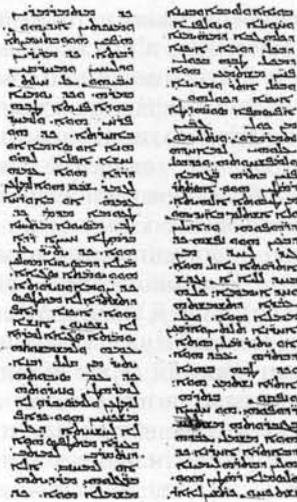
сир. язык были переведены греч. Житие прп. Антония Великого и первые апофтегмы (см. ст. «*Aprophthegmata Patrum*»). Переводы с греческого могут оказать большую помощь текстологам-эллинистам в тех случаях, когда оригинальные тексты подвергались стилистической обработке и унификации, тогда как сир. тексты сохранили дометафрастические версии (в частности, Жития сщмч. Киприана и мц. Иустины, мц. Софии и ее дочерей, мц. Феодотии Никейской, вмц. Марины, прп. Марии Египетской и др.; примерный список см. в изданиях: *Ortiz de Urbina*. PS. § 173. P. 239–240; *Baumstark*. Geschichte. S. 93–95). Переводы на сир. язык сб. «*Aprophthegmata Patrum*», «Лавсаика» Палладия Еленопольского и «*Истории монахов*» были собраны воедино в VII в. несторианским мон. *Ананишо* (степень его причастности к переводу оценивается исследователями неоднозначно). После VIII в. в монофизитской или мелкитской среде были созданы версии Житий прп. Симеона, Христа ради юродивого, свт. Иоанна Милостивого и др. (список см. в изд.: *Ortiz de Urbina*. PS. § 176). Большой ценностью обладает сир. Житие свт. Григория Чудотворца, греч. оригинал к-рого утрачен. Сир. составляющую имеет ряд крупных агнографических досье, в т. ч. равноапостольных Константина и Елены и об обретении Честного Креста, 7 *Эфесских отроков*, прп. *Иоанна Куц-*

ника, мч. *Арефы*, прп. *Алексия*, *человека Божия*, и др.

Западносир. (яковитская) традиция включает ряд житий борцов с халкидонитским Православием: Бар Саумы, *Иоанна бар Курсуса*, еп. Тельского, *Иоанна бар Афтоньи*, *Иакова Барадея* (Бурдеаны), *Ахуоэммеха*, еп. Тагритского, *Севира*, патриарха Антиохийского, *Филоксена* (Аксеной), еп. Маббургского, и др. Многие из них попали в сб. «Жития восточных святых» *Иоанна Эфесского*, где описаны гонения, перенесенные антихалкидонитами от имперского руководства в VI в. Особенный интерес представляет история досье прп. *Симеона Столпника* († 459), который в яковитской агнографии был

Plate XLIV

600 A. D.



London, British Museum
Add. MS. 14647, folio 117

Житие Иакова Барадея
из Сборника житий святых. 688 г.
(Lond. Brit. Lib. Add. 14647, Fol. 117)

превращен в поборника монофизитства. Нек-рые западносир. жития (досье преподобных *Архелида*, *Илариш*, «человека Божия» и др.) представляют интерес для истории аскетизма.

Восточносир. (несторианская и халдейская) традиция отличалась меньшей полемичностью и аскетической направленностью. Отмечается даже негативное отношение в восточносир. среде к подвигу столпничества, важному для западносир. монашества (*Fiey*. 2004. P. 7–8). Тем не менее несторианами было написано немало житий подвижников и основателей мон-рей: *Авраама Кашкарского*, *Авраама Натфарского*, *Раббан Хормизда* и др. Житийные повествования включались в сборники, по-

добные «Книге начальников» *Фомы Марского* и «Книге целомудрия» *Ишоднаха*, еп. Басрского (оба IX в.).

Бытование в богослужбной традиции агнографических текстов определялось включением их в различные минологические и др. сборники. Из западносирийских следует назвать яковитский Синасарь, текст которого в версии патриарха *Михаила Сирийца* находится в рукописях 12/17 и 12/18 сиро-яковитского Патриархата в Дамаске.

Языковые и жанровые особенности сир. Ж. л. мало исследованы. Ее язык развивался под влиянием переводов с греческого и не представлял собой ничего выдающегося в филологическом плане. Сир. агнография, даже в наивысших своих проявлениях, таких как «Жития восточных святых» *Иоанна Эфесского*, не достигла высот стиля Кирилла Скифопольского или Леонтия Неапольского. Отчасти причиной этого была относительная бедность сир. языка в сравнении с греческим. Ж. л. сирийцев осталась по большей части монашеским чтением, не став популярной в широких кругах, как в визант., эфиоп. или конт. мире. Случаи возникновения т. н. агнографических романов (таких как Житие *Андрея Юродивого*) в сир. среде редки, к их числу можно отнести «*Роман о Юлиане*» и Сказание о «человеке Божием», к-рое вполн. было заимствовано греками и превращено в Житие прп. *Алексия*, *человека Божия*.

Научное исследование сир. Ж. л. было начато С. Э. *Ассемани*, опубликовавшим в 1748 г. в Риме сборник сир. житийных материалов. В 1880 г. Г. Хофман издал Деяния Персидских мучеников. Затем лазарист П. Беджан выпустил 7-томный свод «*Acta martyrum et sanctorum*», до сих пор остающийся стандартным сборником агнографических текстов на сир. языке. Среди исследователей, внесших наибольший вклад в изучение сир. Ж. л., следует выделить бельгийца Петерса, к-рый применил для ее изучения методы «критической агнографии» болландистов, а также голландца Венсинка, бельгийца ван Эсбука, англичанина С. *Брока*, француза Ж. М. *Фие*. Из числа российских ученых сир. агнографическими текстами занимались А. П. *Дьяконов*, А. П. *Алявдин*, Н. В. *Пигулевская*, А. В. *Пайкова* и др.

Ист.: ActaSS Orient.; Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer / Hrsg. G. Hoffmann.



Lpz., 1880. Nendeln (Liechtenstein), 1966; *Bedjan*. Acta: Select Narratives of Holy Women / Ed., transl. A. S. Lewis. L., 1900; *Jean Rufus, évêque de Maiouma*. Plérophories / Ed., trad. F. Nau. P., 1911. (PO; T. 8. Fasc. 1); *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer: Mit einem Anhang: Ostsyrisches Mönchsleben / Übers. O. Braun*. Kempten, 1915. (BKV; 22).

Лит.: *Duval*. Littératures. P. 113–153; *Nau F.* Hagiographie syriaque // ROC. Ser. 2. 1910. Vol. 15. P. 53–72, 173–197; *Baumstark*. Geschichte. S. 28–29, 55–57, 136–137; *Moss C.* Catalogue of Syriac Printed Books and Related Literature. L., 1962 [основная библиогр. по персоналиям]; *Ortiz de Urbina*. PS. P. 193–205 [основная библиогр. до 1965]; *Wiessner G.* Untersuchungen zur syrischen Literaturgeschichte. Gött., 1967. Т. 1: Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II.; *Ashbrook S.* Syriac Hagiography: An Emporium of Cultural Influences // Horizons in Semitic Stud. / Ed. J. H. Eaton. Birmingham, 1980. P. 59–68; *Паикова А. В.* Легенды и сказания в памятниках сирийской агиографии // ППС. 1990. Вып. 30(93); *Zanetti U.* Projet d'une Bibliotheca Hagiographica Syriaca // Aram. Qxf., 1993. Vol. 5. N 1/2. P. 657–670; *Fiey J.-M.* À travers l'hagiographie syriaque // Mélanges / Inst. Dominicain d'Études Orientales. Le Caire, 1997. Vol. 23. P. 453–463; *idem*. Saints syriaques. Princeton (N. J.), 2004; *Ignatius Aphram I Barsoum*. The Scattered Pearls: A History of Syriac Literature and Sciences / Ed., transl. M. Mousa. Pueblo (Colorado), 2000. Piscataway (N. J.), 2003², 2006³; *Jabre-Mouawad R.* Les sources de l'hagiographie syriaque // Nos sources: Arts et littérature syriaques. Antélias, 2005. P. 363–375. (Sources syriaques; 1).

А. В. Муравьев

Коптская. Первые образцы Ж. л. на копт. языке датируются IV в., а их прототипы можно отнести к III в. Одним из главных импульсов к их созданию послужили копт. апокрифы, в частности Деяния апостолов Петра, Павла и Марка. Эти и некоторые др. тексты можно отнести к копт. протоагиографии, хотя они, как правило, представляют собой лишь локальные версии иноязычных текстов. С IV в. на коптский периодически переводились различные житийные тексты гл. обр. с греч. и сир. языков. Развитие копт. Ж. л. тесно связано с влиянием греко-рим. традиции, к-рая с IV в. обогатилась монашескими биографиями и апофтегмами (см. ст. «*Aprophthegmata Patrum*»), а также культя мучеников, отчасти заместившего локальные языческие культы Египта (*O'Leary De Lacy*. 1937. P. 13). В результате коптская Ж. л. сформировалась преимущественно как комплекс мученичеств и иноческих житий. Кроме того, агиография в копт. культуре оказалась тесно связанной с развитием фольклора.

Егип. мученичества возникают в 1-й пол. IV в., вероятно, на греч. языке (Мученичества сщмч. Петра

Александрийского, мч. Калуфа, сщмч. Филея Тмуитского, сщмч. Псота Птолемаидского), а затем на их основе начинают появляться памятники на коптском. Ряд Мученичеств некопт. происхождения — вмч. Иакова Персянина, вмч. Пантелеимона, бессребреников Кира и Иоанна и др. — был переработан в национальном ключе.

В целом копт. мученичества можно разделить на 2 группы. Тексты 1-й, как правило, имеют параллели в визант. агиографии и, вероятно, восходят к переводам с греч. языка. Для них характерна принадлежность к т. н. циклам, к-рые начали формироваться в VI в. и окончательно сложились в VIII–IX вв. Вопрос об их происхождении остается в науке открытым. Согласно классификации, предложенной Т. Орланди, самыми древними считаются: цикл, в к-ром рим. префект Ариан, гонитель христиан, в посл. был обращен в христианство и стал мучеником; цикл, посвященный мученикам, пострадавшим при имп. Юлиане Отступнике; антиохийский цикл, в к-ром описывается двор имп. Диоклетиана в Антиохии. Развитием последнего цикла является цикл Феодоров (вмч. Феодора Стратилата и мч. Феодора Анатолия (или Анатолийского)), где обязательной составляющей становится рассказ о войне имп. Диоклетиана с персами, в ходе к-рой был взят в плен сын шаханшаха по имени Никодим, и о предательстве, совершенном Антиохийским еп. Гаием и вызвавшем гонение Диоклетиана на христиан. Наконец, появляется наиболее распространенный цикл Василида, посвященный одноименному христианину, служившему протектором при Диоклетиане и в посл. ставшему мучеником, его семье и друзьям. Существует также популярный цикл мч. Юлиа Кбахсского (Акфахсского), к-рый состоял на военной службе и во время гонений посещал заключенных в тюрьмах христиан; ему приписывается составление их мученичеств. Мотивы различных циклов нередко переплетались, поэтому большинство памятников может быть отнесено одновременно к 2 и более циклам.

2-ю группу составляют мученичества егип. происхождения. Они, как правило, более поздние и не входят в циклы. К их числу относятся Мученичества Филофея, Исаака Тифрского, Иула и Птолея, Лакарона,

Пекоша, Атома и Пироу, Писуры, Сарапамона Скитского, Серапиона, Тила и Тимофея.

Иноческие жития представлены неск. направлениями. Ряд копт. текстов V–VI вв. относится к апофтегматической, или патериковой, традиции и описывает путешествия по мон-рям Египта и посещения известных отцов, («История сиенских отцов», Житие Аарона, Житие апы Онуфрия). Некоторые тексты (Житие апы Афу из Пемдже, Житие апы Аполлона Бауитского в составе Жития Фиба) исследователи связывают с движением *антропоморфитов*. На стыке мученичеств и иноческих житий находятся т. н. иноческие мученичества (Жития Пафнутия, Панины и Панеу и др.). Жития признанных вождей монашеского движения, таких как апа Пахомий (см. *Пахомий Великий*) и апа Шенуте, были составлены в кругу их учеников и дополнены жизнеописаниями последних. Поскольку каждый мон-рь стремился иметь собственную житийную традицию, воспринимавшуюся им как история святости, постепенно вокруг таких фигур, как Пахомий, Антоний, Шенуте, Аммоний и др., сформировались комплексы житийных текстов (многие до сих пор не изд.).

Жития предстоятелей Александрийской Церкви, начиная с ап. Марка (с сер. V в. ими были монофизиты, к-рые, как и более ранние епископы, почитаются в Коптской Церкви святыми), сохранились на копт. языке лишь частично, напр. Житие копт. Александрийского патриарха Исаака (686–689), составленное *Миной*, еп. Никиу (Пешати). В посл. они послужили основой для араб. версии «*Истории Александрийских патриархов*», в к-рую вошел и др. агиографический материал копт. происхождения.

Жанр похвального слова в копт. Ж. л. представлен авторскими сочинениями кон. VI — 1-й пол. VII в.: Энкомиями прп. Онуфрию *Писентия*, еп. Кебтского, прп. Антонию *Иоанна*, еп. Шмунского, мч. Макровию Мины, еп. Никиуского, мч. Олимпию Моисея, еп. Ткоуского, и др. Большинство энкомиев *Константина*, еп. Сиута (Асьюта), дошло в араб. редакции (в Энкомии мч. Клавдию выявлены первые следы буд. лит-ры циклов), на коптском сохранились только 2 Энкомия свт. Афанасию Великому и начало Энкомия





вмч. Георгию на саидском диалекте. В более поздний период получили распространение похвальные слова, чьи авторы подписывались именами знаменитых церковных писателей (свт. Иоанна Златоуста, свт. Василия Великого, Феодосия Иерусалимского и др.). Сохранились также чудеса нек-рых мучеников (Меркурия, Виктора и др.).

К агиографии близко примыкал пограничный жанр лит-ры, т. н. плирофории («пропагандистские истории»). Они представляли собой переработанные с полемической (обычно антихалкидонитской) целью истории из жизни царей и церковных деятелей, напр. «Рассказы Диоскора о Соборе» и Похвала Макарию, еп. Ткоускому, составление к-рой также приписывается *Диоскору* Александрийскому.

По мере экспансии в Египет араб. языка (VIII–X вв.) роль коптского как литературного постепенно уменьшалась. В этот период агиографические тексты дополнялись и изменялись в народной традиции, так что фольклоризированные переработки житийных повествований стали важной частью копт. народной культуры и породили как агиографические романы (напр., «Роман о Камбизе»), так и песни и сказки, героями к-рых были святые и подвижники.

Последним сохранившимся произведением копт. Ж. л. считается Мученичество пострадавшего от мусульман Иоанна Фанидгойтского (1210). Составленное в эпоху, когда копт. язык уже практически вышел из употребления, оно отличается более высоким художественным уровнем, чем мн. ранние жития. Ряд коптов, убитых мусульманами, были в посл. причислены Коптской Церковью к лику святых как новомученики, появились их мученичества на араб. языке. Коптский Синаксарь (XIII–XIV вв.), вероятно составленный первоначально на бохайрском диалекте, также сохранился лишь на араб. языке в 2 редакциях: верхне- и нижнеегипетской.

Научное исследование копт. Ж. л. началось с работ Э. Амелино, опубликовавшего в кон. XIX в. ряд текстов и обзорное критическое исследование актов мучеников, почитаемых в Коптской Церкви (*Amélineau*. 1890). Фундаментальной обобщающей работой по егип. мартирологической лит-ре с привлечением греч., лат., копт. и араб. источников сле-

дует признать исследование Делеэ (1923). В труде Э. О'Лири де Лейси (1937) приведен базовый синаксарный список святых Коптской Церкви с отсылками к их копт. житиям (см. также: CoptE. Vol. 5. P. 1551–1559). Лит. подход к копт. мученичеству с акцентом на анализе идей был применен Т. Баумайстером, выделившим особую модель (т. н. *koptischer Konsens*), согласно к-рой идея «непобедимой жизни», в целом присущая егип. менталитету, выражается через агиографический мотив неоднократной смерти и воскресения. Издание копт. мученических текстов осуществляли У. Бадж, А. Иверна, И. Балестри, В. Тилль, Орланди и др. Мн. тексты были исследованы Орланди. В последнее время активно изучается пахомианская традиция, по к-рой опубликованы работы Амелино, Д. Дж. Читти, А. Вейо, А. Л. Хосроева и др.

Истр.: Les Actes des martyrs de l'Égypte / Éd. H. Huvernat. P., 1886. Hildesheim; N. Y., 1977; Contes et romans de l'Égypte chrétienne / Éd., trad. E. Amélineau. P., 1888. 2 vol.; Légendes coptes / Publ., trad., annot. N. Giron. P., 1907; Acta Martyrum / Ed. I. Balestri, H. Huvernat. Louvain, 1907–1950. 4 vol. (CSCO; 43–44, 86, 125. Copt.; 3–4, 6, 15); Coptic Texts on St. Theodore the General, St. Theodore the Eastern, Chammoul and Justus / Ed., transl., annot. E. O. Winstedt. L.; Oxf., 1910. Amst., 1979; Coptic Martyrdoms, etc., in the Dialect of Upper Egypt / Ed., transl. E. A. W. Budge. L., 1914. N. Y., 1977; Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt / Ed., transl. E. A. W. Budge. L., 1915. N. Y., 1977; Koptische Heiligen- und Martyrerlegenden / Hrsg., Übers. W. Till. R., 1935–1936. 2 Tl. (OCA; 102, 108); Four Martyrdoms from the Pierpont Morgan Coptic Codices / Ed., transl. E. A. E. Reymond, J. W. B. Barns. Oxf., 1973; *Constantini episcopi urbis Siout* Encomium in Athanasium duo / Ed. T. Orlandi. Louvain, 1974. 2 vol. (CSCO; 349–350. Copt.; 37–38); Vite dei monaci Phif e Longino / Introd. a cura di T. Orlandi; trad. A. Campagnano. Mil., 1975; A Panegyric on Macarius, Bishop of Tkôw, Attributed to *Dioscorus of Alexandria* / Ed., transl. D. W. Johnson. Louvain, 1980. 2 vol. (CSCO; 415–416. Copt.; 41–42); Vite di monaci copti / A cura di T. Orlandi; trad. A. Campagnano. R., 1984; *Mèna of Nikiou*. The Life of Isaac of Alexandria and the Martyrdom of St. Macrobios / Introd., transl., annot. D. N. Bell. Kalamazoo, 1988; Изречения египетских отцов: Памятники лит-ры на копт. яз. / Введ., пер., коммент.: А. И. Еланская. СПб., 1993, 2001²; *Zaborowski J. R.* The Coptic Martyrdom of John of Phanijoit: Assimilation and Conversion to Islam in 13th Century Egypt. Leiden, 2005.

Лит.: *Amélineau E.* Les actes des martyrs de l'Église copte. P., 1890; *Delehaye H.* Les martyrs d'Égypte // AnBoll. 1922. Vol. 40. P. 5–154, 299–364; Idem. Brux., 1923; *O'Leary De Lacy E.* The Saints of Egypt. L.; N. Y., 1937. Amst., 1974; *Baumeister T.* Martyr Invictus: Der Märtyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen Koptischen Kirche. Münster, 1972; *idem.* Martyrology // CoptE. Vol. 5. P. 1549–1550; *Horn A.* Studien zu den Märty-

fern der nördlichen Oberägypten. Wiesbaden, 1986, 1992. 2 Tl.; *Orlandi T.* Cycle // CoptE. Vol. 3. P. 666–668; *idem.* Hagiography, Coptic // Ibid. Vol. 4. P. 1191–1197; *Naguib S.-A.* The Martyr as Witness: Coptic and Copto-Arabic Hagiographies as Mediators of Religious Memory // Numen. Leiden, 1994. Vol. 41. N 3. P. 223–254.

Библиогр.: *Kammerer W.* A Coptic Bibliography. Ann Arbor, 1950. N. Y., 1969; *Bibliographie copte* / J. Simon // Or. 1949–1966; *Idem* / P. du Bourguet // Ibid. 1967; *Idem* / H. Quecke // Ibid. 1971–1975; *Coptic Bibliography* / Unione Accademica Internazionale. Corpus dei Manoscritti Copti Letterari. R., 1982–.

А. В. Муравьев

Армянская Ж. л. появилась с распространением в Армении христианства, к-рое в 301 г. было провозглашено гос. религией. IV век был периодом внедрения христ. лит-ры на греч. и сир. языках в арм. церковную среду. Ж. л. переживала бурный расцвет после создания письменности в нач. V в. В этот период армяне приобщились почти ко всем видам христ. лит-ры, в т. ч. и к житийной. Из переводов с греч. на арм. язык был составлен сб. «Жития святых отцов»; с сирийского были переведены Житие равноап. Феклы, «Послание царя Авгаря Эдесского», Деяния Персидских мучеников («Мученики Востока») еп. Маруты Майферкатского, с греческого – риторические пособия, послания, речи, похвальные слова святителей Василия Великого, Григория Нисского, Григория Богослова, оказавшие заметное влияние на арм. Ж. л. Одновременно зарождается арм. оригинальная Ж. л., в к-рой представлены как панегирические произведения, так и простые повествовательные. В V в. были составлены армянские версии Сказаний об апостолах Фаддее и Варфоломее, Житие свт. Григория Просветителя, Мученичество Рипсимянских дев (см. подробнее в ст. *Рипсимия, Гауания и 35 св. дев*), вошедшие как составные части в «Историю Армении» *Асафангела*, а также Мученичество св. Шушаник. Ранние памятники проникнуты легендарно-эпическим духом, полны рассказов о чудесах; в них созданы монументальные и цельные образы героев. Драматизмом отличаются Мученичество Рипсимянских дев и св. Шушаник. К жанру Ж. л. обращались арм. историографы V в. Фавстос Бузандаци, Агафангел, Мовсес Хоренаци, Елише. В их произведениях искусно сплетены исторический, эпический и агиографический стили. Самое значительное произведение арм. Ж. л. V в. – Житие Маштоца. Буду-





чи похвальным житием, оно сочетает характерные черты исторической прозы и античной биографии. Со 2-й пол. V в. арм. Ж. л. приобретает новую особенность: христианство становится важным фактором борьбы за независимость. Яркий пример этого — исторический труд Елише «О Вардане и войне армянской». Эта черта армянских мученичеств прослеживается в дальнейшем вплоть до позднего средневековья.

Ж. л. VI–IX вв. постепенно отделяется от др. жанров, выступает в классических формах. В ней заметна тенденция к абстрактному и риторическому повествованию. Таковы Мученичества Йездибузида, Давида Двинеци, Амазаспа и Саака. Лишь один из лучших памятников арм. Ж. л. того времени — Мученичество Ваана Гохтнеци (VIII в.) — продолжает традиции V в., обнаруживая сходство с народным эпосом. В этот период происходит дальнейшее обогащение Ж. л. переводами с греч. и сир. языков; появляются сборники Ж. л. — Праздничные Минеи Соломона (Согомона) Макенаци (VIII в.), «Атомадир» Гагика, настоятеля мон-ря св. Атома (кон. IX в.), его же переводы ряда мученичеств с сирийского и переводы с греческого врача Ованнеса (IX в.). От этой эпохи также дошло неск. житий в составе исторических сочинений, в т. ч. «Истории» Ованнеса Майрагомечи, Житие Степаноса Сюнеци в «Истории» Мовсеса Каланкатуаци.

XI–XII века ознаменовались расцветом арм. Ж. л., находившейся под влиянием визант. традиции. Огромную роль в развитии Ж. л. сыграли «вторые переводчики», особенно католикосы Григор II Вкаясер, Григор III Пхлавунци, Нерсес IV Шнорали, писатель Нерсес Ламбронаци. Ими были осуществлены сбор, перевод и толкование древних житий и мученичеств, выполнен перевод «Житий святых отцов» V в. Нерсес Ламбронаци перевел с латыни «Диалоги о жизни и чудесах италийских отцов и о бессмертии души» свт. Григория I Великого. Этот период отмечен появлением перевода с греч. языка Синаксаря Овсела Костанднуполсеци (991–992), включающего Житие свт. Григория Просветителя, Мученичество Рипсимянских дев и др. Создано неск. редакций арм. Синаксаря (Айсмаурка): Тер-Исраэла (40-е гг. XIII в.), Киракоса Ар-

велци (сер. XIII в.), Григора Анаварзеци (рубеж XIII и XIV вв.).

В жанровом отношении Ж. л. представлена 2 основными направлениями — книжно-риторическим и народным. В XI–XIII вв. господствующим становится 1-е направление. Был создан ряд похвальных житий и панегириков, посвященных как деятелям прошлого, так и современникам. Значительным явлением в арм. Ж. л. стали Жития Нерсеса IV Шнорали, Геворга Скевраци. В народном направлении выделяются жития: повествовательные; памятные записи; краткие синаксарные. Простые повествовательные жития XII–XIII вв.: Ованнеса Саркавага, Степаноса Сюнеци в редакции Мхитара Айриванеци, занимательное и сказочное Житие Степаноса, сына Тер-Иусика; исключительное в своем роде Житие Григора Нарекаци, к-рое состоит из 28 чудес святого. Источниками Жития Григора послужили как канонические, так и апокрифические евангельские сказания о Христе. Широкое распространение в XI–XV вв. получили жития — памятные записи, а также синаксарные жития и мученичества. Разные редакции Синаксаря выражали определенные тенденции, имели новые художественно-идеологические подходы, как, напр., редакция латинофила Григора Анаварзеци или последняя редакция Синаксаря Григора Хлатеци, составленная в мрачные для Армении годы и расширенная за счет историй св. отцов и мучеников, современников Хлатеци. В Ж. л. народного направления XIII–XV вв. выделяется группа, посвященная деятелям научных и культурных центров: Гладзорского (1280–1338) и Татевского (1345–1410) ун-тов (Нерсес Мушский, Есаи Ничеци, Ованнес Воротнеци, Григор Татеваци), монастырских школ-вардапетаранов (Мхитар Саснеци, Григор Хлатеци, Товма Мецопеци). Их общая черта — антиуниатская направленность, противостояние влиянию Римско-католической Церкви в Армении. В условиях постоянных войн и завоеваний Армении после падения династии Багратидов (1045), особенно в XIV–XV вв., мученичества за веру приобретают массовый характер, интенсивно создаются истории армянских новомучеников. Развитие этого направления Ж. л. идет по пути упрощения жанра. В XVI–XVII вв. к жанру мучени-

честв обращаются крупные историографы Закария Канакерци и Аракек Даврижеци. Однако их произведения представляют собой уже литературно-исторические повествования с красочными описаниями быта и человеческих отношений. XVI–XVII века следует считать периодом упадка Ж. л.

Научное исследование арм. Ж. л. с нач. XIX в. вели венецианские мхитаристы; больших успехов достигли М. Авгерян и Г. Алишян. 12-томный капитальный труд Авгеряна «Полное собрание житий и мученичеств святых» с включением повествований об общехрист. святых (до XIII в.) выделяется источниковедческими комментариями. Автор уделил особое внимание древнеарм. переводам, оригиналы к-рых на сир., греч. и др. языках утрачены. 24-томная серия «Соперк айкаканк» (Мелкие армянские сочинения), изданная Алишяном, содержит все жития и мученичества арм. святых и похвальные слова им. С кон. XIX в. активно велась филологическая и источниковедческая работа с Ж. л. в контексте исследования ранних памятников арм. христ. лит-ры А. Гутшмидта, П. А. де Лагарда, О. Гатрджяна, Б. Саргисяна, А. Ташяна, Н. Бузандаци, Г. Зарбанальяна. Издания, переводы и исследования Ж. л. осуществляли Н. О. Эмин (древние апокрифы и мученичества), Н. Я. Марр и И. В. Абуладзе (тексты V–X вв., армяно-груз. лит. связи и их характер), Г. Тер-Мкртчян (древние памятники), Г. Овсепян (основная часть житий XI–XV вв.), Я. Манандян и Р. Ачарян (тексты XII–XIX вв.). М. Абемян в «Истории древнеармянской литературы» впервые дал лит. оценку агиографическим текстам. Это направление в исследовании продолжили К. Мелик-Оганджян, М. Авдалбекян и др. Вкладом в изучение арм. Ж. л. явилось издание неск. сборников житий и мученичеств в переводе на рус. язык К. Тер-Давтян.

Ист.: Авгерян М. Полное собрание житий и мученичеств святых. Венеция, 1810–1815. 12 т. (на древнеарм. яз.); Соперк айкаканк. Венеция, 1853–1861. Т. 1–22; 1933–1934. Т. 23–24 (на древнеарм. яз.); Избранные жития и мученичества. Венеция, 1874. 2 т. (на древнеарм. яз.); Новые арм. мученики (1155–1843) / Ред.: Я. Манандян, Р. Ачарян. Вагаршапат, 1903 (на арм. яз.; рус. пер.: Новые арм. мученики / Пер., предисл., примеч.: К. С. Тер-Давтян. Ереван, 1998); Фавстос Бузандаци. История Армении. Венеция, 1914 (на древнеарм. яз.); Жития святых отцов. Венеция, 1933–1934.





2 т. (на древнеарм. яз.); *Корюн*. Житие Маштоца / Пер.: Ш. Б. Сибатян, К. Мелик-Оганджян. Ереван, 1962; *Египше*. О Вардане и войне армянской / Пер. с древнеарм.: И. А. Орбели; ред.: К. Н. Юзбашян. Ереван, 1971; Арм. жития и мученичества V–XVII вв. / Пер. с древнеарм., предисл. и примеч.: К. С. Тер-Давтян. Ереван, 1994; Мученичество св. Шушаник: Тексты и исслед. / Ред.: П. Мурадян. Ереван, 1996 (на арм. яз.); *Агатагелос*. История Армении / Ред.: К. С. Тер-Давтян, С. С. Аревшатян. Ереван, 2004.

Лит.: *Алишян Г.* Шнораи и его окружение. Венеция, 1873 (на арм. яз.); *Эмин Н. О.* Исследования и статьи по арм. мифологии, археологии, истории и истории лит-ры (за 1858–1884 гг.). М., 1896; *Зарбаналян Г.* История арм. словесности. Венеция, 1897 (на арм. яз.); *Март Н. Я.* Из поездки на Афон // ЖМНП. 1899. Март. Отд. 2. С. 1–24; *Peeters P.* Sainte Šoušanik, martyre en Arméno-Géorgie // AnBoll. 1935. T. 53. Fasc. 1/2. P. 5–48; Fasc. 3/4. P. 245–307; *Абуладзе И.* Грузино-арм. лит. связи в IX–X вв. Тбилиси, 1944 (на груз. яз.); *Garitte G.* Documents pour l'étude du livre d'Agathange. Vat., 1946; *Авдалбегиан М.* Формирование арм. худож. прозы. Ереван, 1971 (на арм. яз.); *Абегиан М. Х.* История древнеарм. литературы / Пер. с арм.: К. Мелик-Оганджян, М. О. Дарбинян. Ереван, 1975; *Тер-Давтян К.* Арм. житийная литература XI–XV веков. Ереван, 1980 (на арм. яз.); *Варданян Р.* Мученичество апостола Фаддея и девы Сандухт и их время // Арм. святые и святые места. Ереван, 2001. С. 61–70 (на арм. яз.).

К. Тер-Давтян

Грузинская. См. разд. «Грузинская церковная литература» в ст. *Грузинская Православная Церковь*.

Эфиопская. В период *Аксумского царства* вместе с христианизацией страны (IV–VI вв.) на *геэз*, ставший литургическим языком *Эфиопской Церкви*, были переведены с греческого Жития преподобных Антония Великого и Павла Фивейского, Мученичества ап. Марка и мч. Арсенофа, а также нек-рые др. памятники, имевшие распространение среди коптов. Оригинальных агиографических произведений в ту эпоху создано не было, что отчасти объясняется общим кризисом Аксумского царства, начавшимся со 2-й пол. VI в. Переводная Ж. л., восходящая к аксумской эпохе, как правило, позднее была отредактирована, причем самые ранние рукописи датируются сер. XIV в.

Толчком к зарождению собственно эфиоп. агиографии послужил перевод с араб. языка однотипных сборников, известных под заглавием «Гадла самаэтат» (эфиоп. ገደለ : ሰግዕታት — Житие мучеников). Они представляют собой собрания в основном достаточно кратких житий священно-мучеников и др. святых неэфиоп. происхождения, почитаемых как в вост., так и в зап. христ. традиции.

Общее число таких житий, обычно расположенных по дням памяти, могло доходить в одном сборнике до 140. Их жанровая принадлежность довольно разнообразна: жития в собственном смысле слова — гадл (ገደለ; мн. ч. ገደላት, букв. — борение), проповеди (ድርሳናት), чудеса (ተአምር), диалоги и проч. Первые сборники такого типа появились в Эфиопии в кон. XIII в.; основную работу по их переводу приписывают митр. *Саламе* (1348–1386). Араб. прототипы сборников не сохранились. Нек-рые из входящих в них житий, напр. Житие Азкира, дошли до нас только в эфиоп. традиции. Даже предание о *Награнских мучениках*, тесно связанное с Эфиопией, впервые распространилось в стране в составе «Гадла самаэтат». В процессе бытования среди эфиоп. книжников эти сборники дополнялись более ранними переводными житиями аксумского периода.

Ок. 1400 г. с арабского на геэз был переведен Синаксарь Коптской Церкви. Практически сразу к нему стали присоединяться заметки о днях памяти местных святых или их краткие жития. И те и другие могли сопровождаться *саламом* — стихотворным вложением в честь святого. Т. о. сложился эфиоп. Синаксарь (ሰንክር), один из самых ранних списков к-рого был пожертвован царем *Наодом* в 1495 г. храму царской ставки в Дэбрэ-Бырхан. Значительные расхождения в составе Синаксаря в различных рукописях свидетельствуют о том, что никакой попытки его унификации не предпринималось.

Первые пространные жития эфиоп. святых, представляющие собой наиболее важный источник по эфиоп. агиографии, стали составляться не ранее XIV в. При отсутствии в Эфиопской Церкви процедуры офиц. канонизации причисление к лику святых было следствием местной инициативы, исходившей, как правило, от мон-ря, к-рый основал или в к-ром жил подвижник. В ряде случаев такая инициатива встречала поддержку приближенных ко двору церковных деятелей и даже царской власти. Эфиоп. пространные жития почти всегда анонимны: приписки к рукописям, в к-рых они содержатся, не дают возможности отличить их авторов от простых переписчиков. Можно лишь констатировать, что составителями были монахи и др.

духовные лица, хорошо знавшие Свящ. Писание, апокрифическую и церковную лит-ру.

Жития нек-рых святых эпохи *Соломонидов* (с 1270) составлялись на основании свидетельств их учеников и др. хорошо знавших их людей; они являются ценными историческими источниками. Время составления др. житий на столетия отстояло от жизни святого. Таковы жития святых аксумского периода (напр., наиболее почитаемых из *девяяти преподобных*, к-рые удостоились пространных житий: *За-Микаэля Арагави*, Исаака *Гаримы* и *Пантелеимона*) и царей династии *Загве*. Кроме того, мн. оригинальные жития подвижников позднейшего времени оказались уничтожены во время мусульм. нашествия *Ахмада Ибрахима аль-Гази* (1506–1543) и были воссозданы после изгнания завоевателей в самом общем виде. Так, в новом Житии Габра Иисуса отсутствуют конкретные биографические сведения, за исключением неск. чудес, относящихся к основанию созданного им мон-ря Дэбрэ-Сан.

Главным назначением пространных житий было их чтение в церкви в день памяти святого. Это богослужбное требование приблизило их к гомилетическим произведениям. Так, Житие Исаака Гаримы его составитель *Иоанн*, еп. Аксумский (сер. XV в.), прямо назвал проповедью (ድርሳኅ). Подобная форма позволяла восполнять недостаток сведений о святом множеством цитат из Свящ. Писания. Эти стилистические особенности наиболее ярко проявляются во вступлениях к житиям, к-рые могут занимать десятки страниц. В них агиограф демонстрировал свою богословскую начитанность и способности к стихосложению, в частности при прославлении каждой из Ипостасей Св. Троицы.

Тесная связь большинства святых с монастырской средой нередко приводила к тому, что получить к.-л. достоверные данные о домонастырском периоде их жизни оказывалось невозможным. Отсюда проистекает шаблонность соответствующих частей житий, в к-рых говорится о праведности родителей и об их длительной бездетности, о приведении к мамхеру (духовному наставнику), о т. н. псалтирном чадстве (обучении чтению по Евангелию от Иоанна и Псалтири в начальной школе) и поставлении в диаконы. Неотъем-



лемой частью эфиоп. житий, истоки к-рой обнаружены в копто-араб. агиографии, является завет (h. 97). В нем говорится о том, как перед кончиной святого (исключительно редко, напр. в случае с царем *Лалибалой*, в середине жизненного пути) Бог являлся ему и дает обещание помиловать всех, совершающих его память, в т. ч. переписывающих его Житие, причем это почитание могло признаваться действительнее подвигов поста и молитвы. Как правило, к пространному житию прилагаются повествования о чудесах, совершенных святым, в т. ч. посмертных, а также связанные с ним «духовные родословия» (ገደተ : መስላኝት), весьма тенденциозные как по замыслу, так и по составу, поскольку имеют целью возвести местных подвижников к преподобным Антонию и Макарию Великим.

Одной из характернейших черт эфиоп. пространных житий является отсутствие у их авторов чувства меры в возвеличивании святого. Практически каждому подвижнику многократно являются Спаситель и Богородица, не говоря об архангелах; нередко даже малоизвестный святой провозглашается равноапостольным. Панегирическая неумеренность, в целом свойственная вост. культурам, могла в нек-рых случаях принимать даже кощунственные формы с целью выделить святого из ряда др. эфиоп. или вообще христ. святых (*Тураев*, 1902. С. 44–48).

Число эфиоп. пространных житий достигает 200; большая их часть остается неизданной. Среди них выделяют неск. циклов: цикл, связанный с эпохой гонений при царях Амда Сионе (1314–1344) и Сайфа Араде (1344–1371), к к-рому относятся жития «пяти несогласных монахов» (*Филиппа Дэбрэ-Либаносского*, *Аноревоса* (Тонория), *Бацалота Микаэля*, *Аарона Дивного* и *Евстафия*), цикл девяти преподобных, загвейский цикл, цикл «основоположников» (*Иясус Моа* и *Такла Хайманота*) и южный, или шоанский, цикл (*Габра Манфас Кеддуса* и *Иоанна Восточного*).

Процесс агиографического творчества прервался в Эфиопии в 1-й пол. XVIII в., этим временем датируются последние памятники местной Ж. л. — пространные Жития Сайфа Микаэля и Абраньоса, а также Чудеса Зара Бурука.

Изучение эфиоп. агиографии начал И. Лудольф, составивший и



Первый лист Жития Такла Хайманота в Дэбрэ-Либаносской редакции. XVIII (?) в. (СПбФ ИВ РАН. Эф. 18 (Орлов 35). Л. 9а)

опубликовавший в кон. XVII в. 1-й список дней памяти святых Эфиопской Церкви. Списки эфиоп. Синаксаря подробно разобраны в каталогах А. Дилльмана и Э. Зотенбера. Дж. Сапето первым издал выдержки из него с переводом и комментарием. Полный перевод памятника на англ. язык был опубликован У. Баджем, а его издание с франц. переводом последовательно осуществлено в сер. «Patrologia Orientalis». Первым произведением эфиоп. агиографии, изданным полностью с переводом на европ. язык, стало Житие Абба Йоханни из Дэбрэ-Аса, выпущенное в 1884 г. Р. Бассе, вслед за к-рым отдельные жития с переводом опубликовали Ж. Перрюшон, Бадж, К. Конти Россини и др. Впосл. в сер. «Corpus scriptorum christianorum orientaliuum» были опубликованы эфиоп. пространные жития 2 святых аксумской эпохи (*Vitæ Sanctorum antiquiorum*; изд. Конти Россини) и неск. святых эпохи Соломоновидов (*Vitæ Sanctorum indigenarum*; изд. И. Гвиди, Конти Россини, Б. А. Тураев, Ж. Колен, Э. Черулли, С. Кур и др.), ряд мученичеств (*Acta martyrum*; изд. Ф. Эштевиш Перейра) и различные монашеские сборники (изд. В. Аррас). В наст. время издание памятников в этой серии продолжается.

Прорывом в изучении эфиоп. Ж. л. явилась докторская диссертация Тураева об агиологических источниках истории Эфиопии, опубликованная в виде монографии в 1902 г. Согласно признанию самого автора, существенное методологическое влияние

на нее оказала отечественная школа изучения древнерус. житий, созданная В. О. Ключевским. Энциклопедическая работа Тураева стала высоким образцом, к которому лишь спустя 80 лет смог приблизиться израильский ученый С. Каплан и еще позднее — нем. исследователь Ф. Хайер. Агиографический материал широко использовал в исторических исследованиях эфиопист С. Б. Чернецов. В 1973 г. он опубликовал перевод Жития Яфкерана Эгзиэ (по условиям того времени сотрудник АН СССР мог сделать это лишь анонимно). В наст. время исследование эфиоп. Ж. л. продолжает ученик Чернецова Д. А. Носницын. Пространные эфиоп. жития интенсивно изучают и издают итал. ученые П. Маррассини и А. Баузи.

Ист.: *Sapeto G. Viaggio e missione cattolica fra i Mensä i Bogos e gli Habab con un cenno geografico e storico dell'Abissinia. R., 1857. Vol. 1. P. 395–471; Vie de Abbä Yohanni / Éd. R. Basset // Bull. de correspondance africaine. Alger, P., 1884. Vol. 3. P. 433–453; Vie de Lalibala, roi d'Éthiopie / Éd., trad. J. Perruchon. P., 1892; Monumenta Aethiopiae hagiologica / Ed. V. Turæv. Lipsia; Petropoli, 1902–1905. 3 vol.; Тураев Б. А. Некоторые Жития абиссинских святых по рукописям бывшей коллекции d'Abbadie // ВВ. 1906. Т. 13. С. 257–333; Le Synaxaire éthiopien. P., 1907–1945. 4 vol. in 5. (PO; T. 1. Fasc. 5; T. 7. Fasc. 3; T. 9. Fasc. 4; T. 15. Fasc. 5; T. 26. Fasc. 1). Turnhout, 1986–1999. 9 vol. (PO; T. 43. Fasc. 3; T. 44. Fasc. 1, 3; T. 45. Fasc. 1, 3; T. 46. Fasc. 3, 4; T. 47. Fasc. 3; T. 48. Fasc. 3); *Budge E. A. W. The Book of the Saints of the Ethiopian Church. Camb., 1928. 4 vol.*; Житие Яфкерана Эгзиэ: Из древних сокровищ Эфиопской Церкви / Предисл.: архиеп. Питирим (Нечев) // БТ. 1973. Сб. 10. С. 223–251.*

Лит.: *Jobi Ludolfi alias Leutholf dicti ad suam Historiam Aethiopicam antehac editam Commentarius. Francofurti ad Mœnum, 1691. P. 389–427; Dillmann A. Codices Aethiopic. Oxonii, 1848. Vol. 1. P. 37–68 (N XXII–XXV); Zotenberg H. Catalogue des manuscrits éthiopiens (gheez et amharique) de la Bibliothèque Nationale. P., 1877. P. 151–195 (N 126–128); Тураев Б. А. Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии. СПб., 1902; он же. Агиологическое повествование о падении Аксумского царства // Сб. в честь В. И. Ламанского. СПб., 1905. С. 55–62; он же. Зара-Бурук, абиссинский святой XVII–XVIII вв. // ВВ. 1908. Т. 15. С. 170–180; *Kinnefe-Rigb Zelleke. Bibliography of the Ethiopic Hagiographical Tradition // JEthS. 1975. Vol. 13. N 2. P. 57–102; Kriss R., Kriss-Heinrich H. Volkskundliche Anteile in Kult und Legende äthiopischer Heiliger. Wiesbaden, 1975; Kaplan St. Hagiographies and the History of Medieval Ethiopia // History in Africa. Waltham. 1981. Vol. 8. P. 107–123; idem. The Monastic Holy Man and the Christianization of Early Solomonic Ethiopia. Wiesbaden, 1984; Heyer F. Die Heiligen der Äthiopischen Erde. Erlangen, 1998; idem. Gädl // EncAeth. Vol. 2. P. 642–644; Bauser A. Gädlä sämä'ätat // Ibid. P. 644–646; Nosnitsin D. Hagiography // Ibid. P. 969–972; A Bibliography**

on Christianity in Ethiopia. Leiden, 2003. P. 53–57; Hirsch B., Kropp M., eds. Saints, Biographies and History in Africa. Fr./M., 2003.

С. А. Французов

Арабская. Первые арабоязычные произведения Ж. л., как и др. жанров церковной письменности, носили переводной характер. Поскольку арабоязычная лит-ра сформировалась последней в ряду лит-р христ. Востока, переводные араб. жития сохранились в наибольшем количестве редакций, восходящих к греч., сир. и копт. оригиналам (*Graf. Geschichte. Bd. 1. S. 487*).

В среде мелькитов расцвет переводческой деятельности приходится на IX–XI вв. Основными центрами являлись мон-ри, в частности мон-рь вмц. Екатерины на Синае и лавра св. Саввы Освященного. Самый древний из известных переводов с греческого — Повесть об убиении сирийских и раифских иноков варварами в нач. IV в. (см. ст. *Синайские и Раифские преподобномученики*) — датирован переводчиком 772 г. (Sinait. arab. 542. Fol. 15r; Lond. Brit. Lib. Orient. 5019. Fol. 58v). Араб. переводы ряда житий (преподобных Саввы Освященного, Феодосия Великого, свт. Авраама Кратейского), составленных Кириллом Скифопольским, были переписаны в лавре св. Саввы мон. Антонием-Давидом в 885 г. (сохр. в рукописях Vat. arab. 71 и Strassbourg Orient. 4226) и, вероятно, неск. ранее др. мон. Давидом (греческо-араб. палимпсест, араб. текст IX в.; фрагм.: РНБ. Греч. № 26; Lips. gr. 2), причем исследователи отмечают значительную свободу перевода по отношению к греч. оригиналу. Араб. перевод Жития прп. Палладия (пам. 28 янв.), выполненный в неизвестную эпоху врачом Исой ибн Кустантином и сохранившийся в неск. поздних рукописях (Paris. arab. 257 и др.), также содержит интересные дополнения к греч. оригиналу, являвшемуся переработкой соответствующей главы «Истории боголюбцев» блж. Феодорита, еп. Кирского. Древнейшие араб. житийные сборники датируются IX в. (Sinait. arab. 514 и 542; Strassbourg Orient. 4226; Vat. arab. 71). От X в. сохранились агиографические тексты в рукописях Sinait. arab. 457; Strassbourg Orient. 4225; Mingana Chr. Arab. Add. 195, а также Cod. 14 по каталогу: Orientalische Manuskripte / Hrsg. K. Hiersemann. Lpz., 1922. (Katalog; 500). Одним из наиболее

значительных по объему является сборник XI в., хранящийся в Британской б-ке в 2 частях (Lond. Brit. Lib. Add. 26.117, Orient. 5019. Fol. 16–206; часть листов утрачена).

Ж. л. наряду с апологетико-полемической представлена также первыми произведениями оригинальной арабо-христ. лит-ры, зародившейся в среде правосл. палестинского монашества в VIII–IX вв. Т. к. большинство христ. авторов этого периода помимо арабского, как правило, владела греческим и сирийским, язык Ж. л. изобилует заимствованиями вне зависимости от ее переводного или непереводного характера. Поэтому сохранившиеся оригинальные жития могут считаться таковыми лишь предположительно. Наиболее ранними из их числа являются Жития мон. Антония-Раваха († 799 или 805; рукописи с X в.) и Абд аль-Масиха аль-Наджрани аль-Гассани, игум. мон-ря вмц. Екатерины на Синае (IX в.; рукописи с кон. IX — нач. X в.), претерпевших мученичество от мусульман. Наряду с этим имеются груз. жития, особенности языка к-рых предполагают несохранившийся араб. оригинал (Жития мч. Романа Нового († 780), прмч. Михаила Черноризца (Эдесского, Савваита; IX в.; пам. 23 мая, 29 июля), Мученичество 20 Савваитских отцов (*Griffith. 1992. Chap. 8. P. 125*)). Сохранилась араб. версия (Sinait. arab. 538, 551; Paris. arab. 147 и др.) Жития свт. Феодора Эдесского (IX в.; пам. 9 июля), к-рое представляет собой агиографический роман и известно также в греч., груз. и слав. редакциях. Важное место араб. составляющая занимает в досье прп. *Стефана Савваита* († 794; пам. 13 июля), поскольку его ценное в историческом плане греч. Житие, написанное *Леонтием Савваитом* в 1-й трети IX в., сохранилось в единственной рукописи со значительными лакунами, а араб. перевод, выполненный непосредственно с греческого в 903 г. в лавре св. Саввы Освященного, известен практически полностью в 2 рукописях (Sinait. arab. 505 и 496; изд.) и послужил источником для груз. перевода. В кон. X — нач. XI в. агиографические произведения составлял правосл. антиохиец *Ибрахим ибн Юханна*: сохранилось и издано Житие Антиохийского патриарха Христофора, убитого мусульманами (967); упоминаемые в нем жития учеников патриарха,

преимущественно являвшихся настоятелями сир. мон-рей, утрачены.

Благодаря трудам мн. зап. и груз. исследователей XX в. было доказано значительное влияние араб. Ж. л. на грузинскую, имевшее место в Палестине (Иерусалим, лавры св. Саввы Освященного и прп. Феодосия Великого) и Сирии (мон-рь прп. Симеона Дивногорца близ Антиохии) в IX–XI вв. (*Nasrallah. Histoire. Vol. 2(2). P. 164–166*). В 1085 г. *Михаил Иеромонах* из мон-ря прп. Симеона Дивногорца составил на араб. языке самую раннюю из сохранившихся редакций Жития прп. Иоанна Дамаскина, в посл. послужившую основой для греч. версий Самуила, митр. Аданы, и Иоанна, патриарха Иерусалимского (вероятно, *Иоанна VIII*), а через посредство первой — для груз. версии прп. *Ефрема Мцире*. Не позднее XI в. тот же путь от араб. оригинала через греч. редакцию к грузинской прошли Житие Тимофея Столпника из Кахушты близ Антиохии († 871/2) и, возможно без греческого посредства, Житие Иоанна, еп. Эдесского (кон. VIII — нач. IX в.). Араб. рукопись Жития (X в.), хранившаяся в б-ке Лёвена, сгорела в 1940 г., но отрывок, посвященный испытанию Иоанна ядом, был издан с лат. переводом (*Peeters. 1930. P. 87–89*); диалог Иоанна с иудеем Финеесом сохранился также в рукописи Mingana Chr. Arab. Add. 172 (ок. 1400), содержащей и др. агиографические тексты.

На араб. языке сохранились также сборники чудес, напр. Чудеса мч. Птолемея и мучеников Кира и Иоанна в Монемвасии.

Мелькитская Ж. л. отличается обилием сборников, а в период после крестовых походов представлена почти исключительно Синаксарями и Минологиями (*Graf. Geschichte. Bd. 1. S. 491–496; Nasrallah. Histoire. Vol. 3(2). P. 160–161*), а также сборниками, в к-рых жития часто соседствуют с гомилиями. Единственный известный нам оригинальный агиограф этого времени — Юханна ибн Салих ибн Азар (сер. XVII в.), составивший повествования о чудесах в церквах Пресв. Богородицы и вмц. Георгия г. *Халеба* (не изд.; *Ibid. Vol. 4(1). P. 224–225*). Агиография занимает значительное место в творчестве Антиохийского патриарха *Макария III аз-Заима* (1647–1672), однако не носит у него самостоятельного характера и пред-



Первый лист Жития 70 апостолов Антиохийского патриарха Макария III. XVII в. (СПбФ ИВ РАН. В 1227. Л. 1316)

ставлена 3 направлениями: сбором и переписыванием житий местных святых, переводом сборников греч. агиографии, в частности мон. Агапия Ландоса, и компиляцией различных текстов (почти все труды в рукописях).

Среди коптов расцвет Ж. л. пришелся на тот период, когда араб. язык еще не вытеснил коптский в качестве литературного, т. е. до IX–X вв. На арабском (иногда также на коптском) сохранились жития общехрист. святых и местных подвижников позднего средневековья, напр. монахов *Барсума аль-Эриана* († ок. 1317), Марка из мон-ря прп. Антония Великого († 1386), Анба Рувайса († 1405) и др. (*Graf. Geschichte. Bd. 2. S. 474–475*). Наряду с этим копто-араб. традиция сохранила значительное число памятников, копт. оригинал к-рых утрачен, и адаптировала ряд житий, имевших, по всей видимости, мелькитское происхождение, напр. Мученичество Георгия Нового († 978). Копт. Синаксарь также сохранился лишь в араб. версии (изд.: *SynAlex* и *SynAlex* (Forget)), к-рая в свою очередь послужила источником для эфиоп. и, возможно, сиро-яковитской версий. Значительный материал агиографического характера обобщен в компилятивном соч. «*История Александрийских патриархов*», открывающемся Мученичеством ап. Марка (рус. пер.: Подвижники: Избр. жизнеописания и труды. Самара, 1999. Кн. 2. С. 29–37).

Примером араб. Ж. л. в жанре энкомия, написанного характерной для араб. литературы рифмованной прозой, служит сборник похвальных слов несторианского патриарха *Илии III* Абу Халима аль-Хадиси († 1190) и его несторианских и копт. подражателей (*Graf. Geschichte. Bd. 2. S. 202–205*).

Агиографические произведения сирийцев-яковитов на араб. языке по большей части представлены рукописями на каршуни XVI–XVII вв. Арабские агиографические сборники маронитского происхождения засвидетельствованы в рукописях с XVII в. В кон. XIX – нач. XX в. маронитами был подготовлен и издан ряд житий на араб. языке (*Ibid. Bd. 3. S. 495*), а католич. миссионерами – неск. житийных сборников (*Ibid. Bd. 4. S. 265–266*).

Язык араб. Ж. л., как правило, отражает варьирующееся от эпохи к эпохе влияние диалектов, более заметное в поздних текстах, как, напр., в Житии архим. Илии, составленном в нач. XVIII в. в Ираке, вероятно в халдейской среде. Широкое распространение, судя по количеству сохранившихся рукописей, на араб. языке имела народная лит-ра житийного характера: агиографические романы и небольшие рассказы о клириках, монахах и мирянах (*Ibid. Bd. 1. S. 545–555*).

Ряд христ. агиографических сюжетов, как и мн. библейские, был воспринят мусульм. традицией. Уже в Коране (XVIII 8–25 (9–26)) присутствует переработанный вариант Сказания об Эфесских отроках, вполн. ставшего популярным среди арабов и татар. Ярким примером мусульм. версии христ. жития является Сказание о вмч. Георгии (араб. Джирджис) в «Истории» ат-Табари (839–923) и др. (*Galtier. 1905. P. 153–170*). Параллели с Житием вмч. Евстафия Плакиды можно обнаружить в «Тысяче и одной ночи» и кабыльских легендах (*Ibid. P. 170–173*).

По сравнению с др. вост. агиографическими традициями арабская до наст. времени менее всего служила объектом целостного изучения. По всей видимости, 1-й научной публикацией араб. агиографии в Европе было издание житий евангелистов П. Кириштайном (1608). В 1938 г. Х. Зайят опубликовал нек-рые жития мучеников, пострадавших от мусульман. Не считая разделов, посвященных Ж. л. в монографиях по ара-

бо-христ. лит-ре Г. *Графа* и по мелькитской лит-ре Ж. Насраллы, единственное специальное обзорное исследование принадлежит Ж. М. Соже и посвящено мелькитской синаксарной лит-ре (*Sauget. 1969*). Как правило, исследователей привлекают араб. версии житий как части агиографических досье отдельных святых; ряд таких памятников был издан и исследован Петерсом, ван Эсбруком и др.

Ист.: *Kirstenius P. Vitae Evangelistarum quatuor. Breslae, 1608; Élias III, Patriarch Nestorians. Discours religieux pour les principales fêtes de l'année / Éd. l'Abbé Yacoub. Mossoul, 1873; Peeters P. Miraculum Sanctorum Cyri et Iohannis in urbe Monembasia // AnBoll. 1906. Vol. 25. P. 233–240; idem. La Passion de St. Michel le Sabaïte // Ibid. 1930. Vol. 48. P. 65–98; Qissat Mâr Êlîiâ / Hrsrg., Übers. H. Ram. Lpz., 1907, 1968; History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria: In 4 vol. / Ed. B. Evetts // PO. 1907. T. 1. Fasc. 2, 4; 1910. T. 5. Fasc. 1; 1913. T. 10. Fasc. 5; Les miracles de St. Ptolémée / Ed., trad. L. Leroy // PO. 1910. T. 5. Fasc. 5. P. 779–803; *Zaiyam X. Восточная б-ка: Христианские мученики при исламе // аль-Машрик. 1938. № 36 (на араб. яз.); Vasiliev A. The Life of St. Theodore of Edessa // Byz. 1942/1943. Vol. 16. P. 165–225 (араб. версия: P. 192–198); *Zayat H. Vie du patriarche melkite d'Antioche Christophore (967) par le protospataire Ibrahim b. Yuhanna: Document inédit du X^e siècle // Proche-Orient Chrétien. Jérusalem, 1952. T. 2. P. 11–38, 333–366; Griffith S. The Arabic Account of 'Abd al-Masih an-Na rāni al-Ghassāni // Idem. Arabic Christianity in the Monasteries of 9th Century Palestine. Aldershot, 1992. P. 331–374; *Leontius of Damascus. The Life of Stephen of Mar Sabas / Ed., transl. J. C. Lamoreaux. Louvain, 1999. 2 vol. (CSCO; 578–579. Arab.; 50–51); Khairallah H., Lamoreaux J. The Arabic Version of the Life of John of Edessa // Le Muséon. Louvain, 2000. Vol. 113. N 3/4. P. 439–460; The Life of Timothy Kakhushṭā / Ed., transl. J. C. Lamoreaux, C. Cairala. Turnhout, 2000. (PO; T. 48. Fasc. 4). Лит.: *Galtier E. Contribution à l'étude de la littérature arabo-copte // BIFAO. 1905. Vol. 4. P. 105–221; Крачковский И. Ю. Одна из мелькитских версий арабского синаксаря // XV. 1914. T. 2. Вып. 3. С. 389–398; *Аттая М. О., Крымский А. Е. Семь спящих отроков Эфесских. М., 1914. (Тр. по Востоковедению, изд. Лазаревским Ин-том Вост. языков; 41); Graf. Geschichte. Bd. 1. S. 487–555; Bd. 2. S. 474–475; *Atiya A. S. The Arabic Manuscripts of Mount Sinai. Baltimore, 1955 (по указ.); Levi della Vida G. Leggenda agiografiche cristiane nell'Islam // Atti del Convegno Intern. sul tema «L'orient cristiano nella storia delle civiltà». R., 1964. P. 139–151; *Esbroek M., van. Un recueil pré-métaphrastique arabe du IX^e siècle // AnBoll. 1967. Vol. 85. P. 143–164; Sauget J.-M. Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des Synaxaires melkites (XI^e–XVII^e siècles). Brux., 1969. (SH; 45); idem. Une collection hagiographique arabe peu connue: Le manuscrit Vatican arabe 1225 // AnBoll. 1982. Vol. 100. P. 701–728; *Nasrallah. Histoire. Vol. 2(2). P. 155–168; Vol. 3(1). P. 301–305, 334–338; Vol. 3(2). P. 145–146; Vol. 4(1). P. 99–114, 256; Griffith S. Anthony David of Baghdad, Scribe and Monk of Mar Saba: Arabic in the Monasteries*********



of Palestine // Church History. Camb., 1989. Vol. 58. P. 7–19; *idem*. The Life of Theodore of Edessa: History, Hagiography and Religious Apologetics in Mar Saba Monastery in Early Abbasid Times // The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the 5th Cent. to the Present. Leuven, 2001. P. 147–169; *Swanson M. N.* The Martyrdom of Abd al-Masih, Superior of Mount Sinai (Qays al-Gassani) // Syrian Christians under Islam / Ed. D. Thomas. Leiden; Boston, 2001. P. 107–129; *idem*. The Christian al-Ma'mun Tradition // Christians at the Heart of Islamic Rule / Ed. D. Thomas. Leiden; Boston, 2003. P. 62–91; *Binggeli A.* L'hagiographie du Sinaï arabe 42 d'après un recueil du IX^e siècle (Sinaï arabe 42) // PdO. 2007. Vol. 32 (в печати).

С. А. Мусеева

Болгарская. Адаптация визант. агнографической модели, выразившаяся в разных формах житийного повествования, как оригинального, так и переводного, началась с возникновения слав. письменности.

Болгарская Ж. л. является непосредственным продолжением и результатом развития кирилло-мефодиевской традиции, осуществлявшейся учениками слав. апостолов и их ближайшими последователями в новых историко-политических и культурных условиях. О лит. (и в т. ч. агнографическом) творчестве в Болгарии за 20-летний период, предшествовавший приходу в страну учеников равноапостольных Кирилла и Мефодия, сведений практически не сохранилось. Нек-рое представление о местной Ж. л. этого времени дают болг. Чудеса вмч. Георгия Победоносца в составе т. н. Сказания инока Христодула (или Сказания о железном кресте), к-рое было записано в кон. 900-х гг. на греч. языке и вскоре переведено на слав. язык, но повествует о событиях 60–90-х гг. IX в. (см. в ст. *Георгий*, вмч., разд. «Славяно-русская агнографическая традиция»; История на бълг. средневек. литература. 2008. С. 140–141). В этом сказании, в частности, в «Чуде о кресте и болгарине», имеется текст о равноап. кн. *Борисе* (Михаиле), типологически близкий к проложному житию.

В болг. книжной практике создавались и переводились жития святых разных ликов, однако интерес к тем или иным чинам святости менялся в разные эпохи. В IX–X вв. перво-степенное значение имели слав. пространные жития апостольско-просветительского типа, посвященные равноапостольным Кириллу и Мефодию и их ученикам. В XI–кон. XII в. создавались жития преподобных, подвизавшихся в зап. пределах Болгарии, которая находилась под



Начало Похвального слова равноапостольным Кириллу и Мефодию из Рильского Панегирика Владислава Грамматика. 1478–1479 гг. (Б-ка Рильского мон-ря. № 4/8)

властью Византии, — *Иоанна Рильского*, *Прохора Пчинского* (Пчиньского), *Гавриила Лесновского* и *Иоакима Осоговского*. С кон. XII в. в связи со становлением Второго Болгарского царства особое внимание уделялось болг. и греч. святым, мощи к-рых перенесли в Тырново для прославления новой столицы. В XIII в., вероятнее всего до середины столетия, были написаны и/или переведены их проложные жития, дополненные короткими рассказами о перенесении мощей в Тырново. Среди них представлены святые разных ликов святости, в т. ч. пустынножители (преподобные *Филофей* и *Параскева* (Петка) Тырновские) и епископы-исповедники (святители *Иларий*он, еп. Могленский (Меглинский), *Иоанн Чудотворец*, еп. Полипотский). Тогда же было создано проложное Житие прав. Михаила Воина, подвиг к-рого является болг. версией змеборческой легенды (Бълг. лит-ра и книжнина през XIII в. 1987. С. 49–67). В XIV в. Тырново, центр лит. жизни, был тесно связан с афонскими монастырями; на Ж. л. повлияли воззрения исихастов на книжность и их стремление к повышенной экспрессивности. Пространные риторические жития писались по образцу творений Симеона Метафраста и в соответствии с творчеством

греч. агнографов XIV в., в первую очередь К-польского патриарха *Каллиста I*, что засвидетельствовано в творчестве свт. *Евфимия*, патриарха Тырновского, яркого представителя стиля «плетения словес».

С кон. XIV до 30-х гг. XV в., когда Болгария перестала существовать как самостоятельное гос-во, болг. писатели-эмигранты, митр. Киевский и всея Руси *Кириан*, митр. Киевский Западнорусской митрополии *Григорий Цамблак* и писатель *Константин Костенечский*, работали на Руси, в Сербии и Молдавии, создавая жития местных святителей, правителей и мучеников.

Во 2-й пол. XV в. болг. Ж. л. обогатилась новыми агнографическими сочинениями (пространными и проложными Житиями, Сказанием о перенесении мощей), посвященными прп. Иоанну Рильскому, чей мон-рь после перенесения мощей святого в Рилу стал одним из центров сохранения культурных традиций поработенных болгар и сербов.

В XVI в. ведущая роль принадлежала софийскому книжно-лит. центру, где были созданы жития новомучеников, пострадавших за веру во время османского владычества.

В XVII в., в период перехода от средневековья к национальному возрождению, спорадически возникали местные жития преподобных или мученичества, отражавшие народные предания, а нек-рые болг. жития передельвались и перелагались на разговорный язык. Переработки житий на новоболг. языке помещались в сборниках, т. н. «*Дамаскинах*», которые создавались до освобождения Болгарии (основные этапы истории болг. агнографии и переводы на новоболг. яз. см.: *Стара бълг. лит-ра*. 1986. Т. 4).

I. Жития слав. просветителей. Жития равноапостольных *Кирилла* и *Мефодия* являются древнейшими произведениями слав. Ж. л. Житие равноап. Кирилла было создано еще в Вел. Моравии, вероятнее всего до кратковременного возвращения равноап. Мефодия в К-поль и ранее 882 г., поскольку следы этого сочинения сохранились в лат. тексте т. н. Итальянской легенды о чудесах и обретении мощей сщмч. Климента, папы Римского. Принято считать, что автором (или, возможно, соавтором вместе с равноап. Мефодием) Жития равноап. Кирилла является равноап. *Климент Охридский*, хотя

во всех известных списках имя автора не указано. Жития равноапостольных Кирилла и Мефодия дополняют друг друга, по структуре и стилистике восходят к визант. образцам, в т. ч. и к панегирикам свт. Григория Богослова. Житие равноап. Кирилла испытало влияние житийных текстов, созданных в К-поле в последний период иконоборчества и непосредственно после окончательной победы иконопочитания. Содержание Жития отмечено печатью злободневности, для него характерен интерес к философской проблематике и полемической теологии, оно проникнуто миссионерским пафосом исповедания веры.

О времени создания Жития равноап. Мефодия идут споры. Ряд ученых предполагают, что оно написано сразу после смерти слав. первоучителя (885), до приезда его учеников в Болгарию. Др. исследователи, прежде всего болгарские, на основании того, что запрещение слав. богослужения и изгнание всех сторонников равноап. Мефодия произошли сразу после его смерти, делают вывод, что это Житие создано в Болгарии. Возможно, оно возникло после приезда (не ранее конца осени или зимы 885) учеников Мефодия в Плиску как часть служебных циклов, посвященных слав. первоучителям. Житие равноап. Мефодия было создано вместе со службой и 2 канонами ему, авторами к-рых являются Климент Охридский и еп. *Константин* Преславский; тем не менее не все исследователи согласны, что автором Жития равноап. Мефодия также является Климент Охридский. Житие равноап. Мефодия строится по модели житий апостолов и высших иерархов. По сравнению с Житием равноап. Кирилла в нем отводится больше места деяниям святого, чем прениям на богословские темы. Тексты Житий отличаются и структурно и стилистически, хотя мн. палеослависты считают, что Житие равноап. Мефодия — своеобразное продолжение Жития равноап. Кирилла. Такие черты Жития равноап. Мефодия, как нестройная композиция, пространное введение, содержащее богословский обзор богоспасительной истории человечества, объясняют тем, что в текст частично включено исповедание веры, произнесенное равноап. Мефодием при поставлении его в Риме в архиепископа Моравского. Будучи связанны-

ми с визант. традицией, оба Жития противостоят ей по содержанию, в к-ром утверждается идея божественной предопределенности возникновения новой азбуки и письменности для слав. христ. народов. В Житии равноап. Кирилла создание алфавита и начальные переводы богослужебных текстов описаны как последние и самые значимые из его деяний. К ним он приступил после тяжелых и опасных миссий, прений с К-польским патриархом-иконоборцем *Иоанном VII Грамматиком* («Аннисом») и иноверцами. По Житию равноап. Мефодия, ему было предопределено стать иерархом 1-й слав. архиепископии и прославиться прежде всего как защитнику слав. вост. богослужения и строителю слав. Церкви, бескровному мученику за нее. В тексте отмечена и его переводческая деятельность, в т. ч. значительной части Свящ. Писания (обобщенное изложение основных проблем и истории исследования Житий равноапостольных Кирилла и Мефодия, перечень всех изданий и библиографию см.: *Иванова М.* 2003. С. 364–383).

Причисление к лику святых учеников слав. первоучителей равноапостольных Климента и *Наума* и создание их Житий явились продолжением кирилло-мефодиевской житийной традиции и начальным этапом становления собственно болг. Ж. л. (*Флоря, Турилов, Иванов.* 2000. С. 21–27). Их Жития были написаны в 1-й пол. X в. в мон-ре арх. Михаила на Охридском оз. (в наст. время мон-рь св. Наума, Республика Македония). Первоначальное Житие Климента не сохранилось; предполагается, что им пользовался при создании греческого Жития Климента свт. *Феофилакт Болгарский* (в слав. вставках повествование ведется от 1-го лица, по всей видимости непосредственного ученика Климента Охридского). Житие равноап. Наума создано между 924 и 969 гг. Неизвестный агиограф, ученик равноап. Наума, жалуется, что не нашел письменных свидетельств о жизни святых Климента и Наума и дает самые общие сведения об их подвигах. В результате его попытки найти собственную форму житийного повествования возник небольшого объема текст, богатый историческими сведениями, в к-ром автор помимо известий о равноап. Науме (и в связи с ним о Клименте Охридском) при-

водит рассказ о судьбе соратников равноапостольных Кирилла и Мефодия, проданных в рабство в Венеции и выкупленных имп. служителем, а также о нашествии венгров — наказании, постигшем Моравскую землю за уничтожение кирилло-мефодиевского дела. Т. о., Житие равноап. Наума не соответствует типу ни проложного, ни пространного повествования. Позднее было создано и 2-е слав. Житие равноап. Наума, в к-ром видны следы греч. источников — Житий, написанных архиеп. *Феофилактом* и др. греч. авторами XIII–XIV вв.

В нач. XIII в. в Тырнове появилось 2 краткие версии Житий равноапостольных Кирилла и Мефодия — т. н. «Успение Кирилла» и «Успение Мефодия», в к-рых их происхождение связывается с Болгарией. По времени им предшествовала т. н. Солунская легенда («Сказание, како св. Кирилл крести болгары»), созданная в Македонии в период визант. владычества.

II. Жития преподобных и святителей. Первые болг. преподобные X–XII вв., являвшиеся основателями Рильского, Пшинского (Пчиньского), Лесновского и Осоговского мон-рей, из-за пограничного местоположения этих обителей почитались также и сербами. Еще до распространения в XIV в. сборников с метафрастовскими житиями о каждом из них были написаны отражавшие местные предания пространные жития, однако ни одно из них не вошло в староизводные *Минеи-Четьи* и *Торжественники*. Из всех предполагаемых текстов житий западно-болг. преподобных до наст. времени сохранились сравнительно ранние списки (нач. XV в.) только Житий *Иоанна Рильского* и *Иоакима Осоговского* (последнее было написано не ранее XIII в.). О времени и месте создания «древнейшего» («народного» или «безымянного») Жития прп. *Иоанна Рильского*, как и о дате перенесения мощей святого из Рилы в *Средец* (ныне *София*), высказывались разные гипотезы. В результате последних исследований можно предположить, что оно было написано в XII в. рильским иноком, но скорее всего не в самом Рильском мон-ре, а в обители святого в *Средце*. К XII в. текст можно отнести, учитывая не только отсутствие в нем рассказа о перенесении мощей в Венгрию, но и особенности композиции:



болг. книжник, оставаясь в рамках провинциальной модели жития, рассказывает о святом и восхваляет его непривычным для жития образом, вводя в текст избранные тропари из службы ему. Кроме того, автор находится под влиянием Патериков и рассказов о пустынножителях (напр., о прп. *Макарии Великом*). Образный строй данного Жития тесно связан с ветхозаветными реминисценциями, что указывает на влияние болг. эсхатологических текстов XII в.

Житие прп. Иоакима Осоговского возникло после Жития прп. Иоанна Рильского и подражает ему, что отразилось на композиции и стиле.

В XIII в. в отдельных списках южнослав. (гл. обр. серб.) Прологов содержатся краткие Жития преподобных Иоанна Рильского, Прохора Пшинского и Гавриила Лесновского. Списки пространных Житий преподобных Прохора и Гавриила неизвестны до кон. XVIII в. В XIX в. в Лесновском и Пчиньском мон-рях были написаны житийные произведения, посвященные этим святым. Хотя они являются поздними версиями, некоторые мотивы в них восходят к более ранним текстам, подобным «древнейшему» Житию прп. Иоанна Рильского. Возможно, что т. н. народные жития передают на разговорном языке древние протографы.

С перенесением мощей прп. Иоанна Рильского в Тырново (1195) преподобный стал общеполг. покровителем. С XIII в. посвященный ему цикл агиографических произведений непрерывно обогащался. Самое распространенное из проложных Житий прп. Иоанна Рильского, названное Й. Ивановым «первым» проложным Житием (*Иванов*. 1936. С. 52–57), отражает в полной мере патриотические идеалы Второго Болгарского царства. Акцент в тексте сделан на перенесении мощей преподобного в Тырново и на восхвалении Иоанна Рильского как покровителя «единородного ему болгарского народа», престольного города и царя. Время создания текста нельзя определить точно. По характеру это Житие скорее связано с культурным подъемом в правление царей Калояна (1196–1207) или Иоанна Асеня II (1218–1241), но списки текста с XIII до сер. XIV в. неизвестны.

В 3-й четв. XIV в. свт. Евфимием Тырновским было написано высокохудожественное пространное Житие прп. Иоанна Рильского, источника



Лист из проложного Жития прп. Иоанна Рильского. Драганова минея. Кон. XIII в. (РГБ. Грэг. 42. № 1725)

к-рого были «древнейшее» Житие, греч. Житие, написанное Георгием Скилицей, и «первое» проложное Житие (Там же. С. 37–51, 59–73). Цель автора — рассказать «красиво, по достоинству» о жизни и деяниях преподобного, потому что, как отмечает Евфимий Тырновский, до него об Иоанне Рильском писали «неискусно и грубо». В этом произведении, как и в др. Житиях, составленных свт. Евфимием, автор делает акцент на мистическом озарении преподобного, описывая его подвиги сообразно с понятиями исихазма. Свт. Евфимий использовал мотив «древнейшего» Жития о неосуществленном желании болг. царя Петра встретиться со святым и включил в Житие послание прп. Иоанна к Петру о первенстве Церкви перед светскими правителями. Затем автор пространно повествует о мощах прп. Иоанна, подчеркивая могущество Болгарского царства и значимость Тырновской Патриархии. Это Житие остается самым популярным из пространных Житий Иоанна Рильского: оно помещается в южнослав. Торжественниках и Минеях-Четых с последних десятилетий XIV до XVIII в.

Ок. 1469 г., когда тело святого было перенесено из разоренного Тырново в Рильский мон-рь, в Житие был вставлен рассказ *Владислава Грамматика* об этом событии — первые сохранившиеся путевые заметки в болг. книжности. Это произведение вошло в Рильский Панегирик 1478–1479 гг. вместе с пространным

Житием «с малою похвалою» южнослав. писателя Димитрия *Кантакузина* (*Димитър Кантакузин*. 1989. С. 21–43), текст к-рого соответствует принципам изысканного стиля свт. Евфимия Тырновского и содержит элементы историзма. О неразумной политике балканских правителей и о последствиях захвата турками Балканского п-ова Димитрий Кантакузин пишет с убедительной силой очевидца. Это Житие стало последним в агиографической традиции, посвященной прп. Иоанну Рильскому, в котором отразился евфимиевский стиль. С кон. XV в. в стихных Прологах, происходящих из Рильского мон-ря, под 1 июля помещаются новые сказания о возвращении мощей. В XVIII в. пресв. Рильского мон-ря Даниил создал сводный житийный текст, собранный, согласно заглавию, «из разных писателей, особенно из Евфимия» (открыт и издан Б. *Ангеловым*; см.: *Ангелов*. 1958. Т. 1. С. 69–97). Автор не просто обобщил сведения о деяниях святого, но и попытался разобраться в достоверности источников и высказал свое представление о смысле пустынножительства и монастырской жизни.

С XIV в. краткие Жития прп. Параскевы (Петки) Тырновской, свт. Илариона Могленского и прав. Михаила Воина переписывались в составе стихных Прологов. В дефектном списке XV в. в составе Минеи праздничной сохранилось проложное Житие патриарха Иоакима I, единственного Тырновского архиепископа, канонизированного в XIII в.

Пространные Жития Параскевы (Петки) и Илариона Могленского, созданные свт. Евфимием Тырновским в 70–90-х гг. XIV в., распространялись вместе с Житием прп. Иоанна Рильского в Торжественниках и Минеях-Четых (самые ранние списки 3 Житий находятся в новоизданном Зографском сб. 80-х гг. XIV в.), а написанное им же Житие прп. Филофея сохранилось в тырновских по орфографии списках молдав. и серб. происхождения с нач. XV в. Принадлежащие свт. Евфимию Жития преподобных Филофея и Параскевы — проникновенное восхваление жен. святости как стремления дев к Небесному Жениху. Источниками Жития Параскевы являются проложное ее Житие (версия греч. текста с прибавлением рассказа о перенесении мощей) и греч.



Житие диак. Василика. Произведение сочетает житийный рассказ с формальными особенностями похвалы, являясь житийно-панегирическим по жанру. Между маем 1398 г. и 1408 г. Григорий Цамблак продолжил рассказ свт. Евфимия Тырновского о перенесении мощей святой в Тырново повествованием о переносе их в Сербию (*Kalužniacki*. 1899. S. 432–436). Оно относится к серб. периоду творчества Цамблака, что отразилось на эмоциональном отношении к Сербии и ее народу. Автор пишет, что Богу было угодно огнять у святой болг. славу и дать ей сербскую. Текст Цамблака не встречается в рукописях отдельно, а постоянно сопровождает Житие, написанное свт. Евфимием.

Основную часть Жития Илариона Могленского, написанного свт. Евфимием, составляют прения святителя с еретиками, в т. ч. с богомилами. Не имея др. агиографических источников, автор обратился к визант. полемической лит-ре и включил в повествование обширные части трактата *Евфимия Зигабена* «Догматическая панолия, или Догматическое всеоружие православной веры».

В духе исихастского понимания лит. стиля жития и по образцам Симеона Метафраста написано и Житие одного из наиболее чтимых на Руси святых — митр. Киевского и всея Руси *Петра*, принадлежавшее перу его преемника митр. Киприана (*Ангелов*. 1958. Т. 1. С. 159–176; *Дончева-Панайотова*. 1981).

После XV в. на долгое время прекратилось создание новых житий преподобных. В XVII в. мон. Памфилий составил Житие прп. Пимена Зографского († нач. XVII в.), иконописца и книгописца, мн. годы подвизавшегося в Зографском мон-ре, а затем в разных обителях в Болгарии, преимущественно вокруг Софии. Сохранилась единственная копия его Жития с афонского списка 1683 г. (*Диников*. 1954). Жития болг. преподобных, подвизавшихся на Афоне, напр. *Козмы Зографского*, помещены в т. н. Афонском патерике, через посредство которого они и распространялись до кон. XIX в. (*Партений*. 1979. Т. 2).

III. Мученичества. В древнеболг. лит-ре присутствуют гл. обр. переводные мученичества. Канонизация мучеников в Болгарии до нач. XV в. не происходила, за исключением *Зографских преподобномучеников*, со-

жженных в пирге мон-ря в 1274 (1275 или 1276) г. за сопротивление введению на Афоне унии. Время возникновения их Мученичества точно неизвестно (между кон. XIII — нач. XIV в. и XVI в., т. к. единственный его список находится в ркп. 2-й четв. XVII в.). Несмотря на небольшой объем текста, его автор демонстрирует хорошее знакомство с лит. принципами дометафрастовских мученичеств (в т. ч. прослеживается влияние Жития 40 Севастийских мучеников). В тексте сохранились важные исторические сведения (о сгоревших 193 книгах, о церковной утвари и ценностях, подаренных болг. царями).

В нач. XV в. Григорий Цамблак в качестве пресвитера соборной молдавляхийской церкви в Сучаве принял участие в перенесении мощей пострадавшего за Христа трапезундского купца вмч. *Иоанна Нового Сучавского* из Аккермана (ныне Белгород-Днестровский) в Сучаву и написал его Мученичество и проложное Житие (т. н. Афлисис — см.: *Яцимирский*. 1898. С. 74; *Темчин С. Ю.* Гимнографическое творчество Григория Цамблака: Вильнюсский список службы с житием Иоанну Новому Сучавскому 2.VI // *Krakówsko-Wilenskie studia slawistyczne*. Kraków, 1997. Т. 2. S. 143–144, 160–161, 163, 198–200), к-рые стали первыми произведениями румын. агиографии (*Русев, Давидов*. 1966). Автор, зная уровень церковнослав. образованности своей молдав. паствы, не злоупотреблял высоким стилем тырновской книжной школы, сохраняя при этом богатство среднеболг. лит. языка.

В период национальной трагедии, связанной с захватом Балканского п-ова турками, при большом числе жертв и героизме народа в отстаивании веры, христ. новомученики оставались безвестными и лишь о некоторых из них сохранялась память в фольклорной форме в местных преданиях. Только в XVI в., когда наступили более спокойные времена и мученичество за веру стало исключением, а не общей судьбой болгар, возникли условия не только для канонизации новомучеников, но и для создания их житий. Первые житийные тексты появились в Софии, где христ. община была достаточно экономически сильной и сплоченной, чтобы утвердить культ новомучеников. В 1-й пол.—сер. XVI в. в Софии имелись опытные книжники,

литературно одаренные и владевшие спецификой агиографического жанра (*Диников*. 1939). Мученичество, положившее начало новой книжной школе, посвящено мч. *Георгию Новому Кратовскому*, молодому ювелиру, отказавшемуся принять ислам и сожженному мусульм. фанатиками в 1515 г. Оно было написано ок. 1515–1523 гг. свящ. Пейо. 17 мая 1555 г. тур. толпа забила до смерти камнями др. ремесленника — сапожника *Николая Нового Софийского*. Его Мученичество было создано гражданином Софии Матеем (Матфеем) Грамматиком, дьяком и лампадарием Сардикийской церкви. Поп Пейо и Матей Грамматик были книжниками, хорошо знакомыми с агиографической традицией (Там же). В Мученичествах каждый из них по своему сочетал традиц. агиографическую форму с описанием подвига мученика в новых общественных условиях. Изменился герой жития — это не духовное лицо и не представитель знати, а ремесленник, до своего мученического подвига не слишком отличавшийся от сограждан. Агиографы близки к новомученикам, их положение в обществе даже выше, чем статус их героев: поп Пейо — духовный отец Георгия, Матей Грамматик — лампадарий (почетная привилегия выдающихся граждан); они принимают активное участие в драматическом конфликте и пишут как очевидцы событий. Основной задачей, стоявшей перед авторами, было создание жизнеописаний, достойных мученических подвигов в эпоху, когда защита веры имела национальную и общественную значимость. Различия между Мученичествами Георгия и Николая объясняются, с одной стороны, обстоятельствами их жизни, а с другой — личностью агиографа. Композиция Мученичества Георгия близка к классическому типу мученичества, прения юноши с иноверцами и страдания за веру находятся в центре повествования, а суд над героем напоминает судилище над Христом. Как пастырь своего словесного стада, поп Пейо акцентирует учительную линию повествования, речи Георгия, в к-рых он восхваляет христ. веру, становятся примером сопротивления исламу. В пространном вступлении к Мученичеству автор рассказывает о др. совр. святых (серб. деспote *Стефане Лазаревиче*, Иоанне и Гюрге Бранковичах (см. ст. *Бранковичи*),



серб. кн. *Лазаре*, а также об упомянутом лишь здесь пресв. Стефане из Пенковци), внушает читателям и слушателям, что Бог прославляет каждого истинно и твердо верующего христианина. Заключение представляет дидактическое поучение, характерное для дней Великого поста (Георгий погиб 11 февр.). Мученичество известно в 2 редакциях, старший список пространный редакции находится в Хиландарском монастыре (*Богдановић*. 1976).

Иначе построено Мученичество Николая Нового. Он был состоятельным человеком и семьянином, нек-рое время служил придворным сапожником валашского воеводы. У него были друзья и среди турецкого населения. Для него принятие ислама — трагедия, а последующий отказ от мусульманства — подвиг. Матей Грамматик преднамеренно не сократил подробности обыденной жизни Николая, а расширил изложение, идеализируя своего героя с помощью абстрактного повествования. В лучших традициях тырновских житий Матей вставляет между эпизодами риторические характеристики, свои рассуждения, пространственные речи героя, множество библейских цитат и т. д., часто включает обширные выписки из сочинений свт. Евфимия и Григория Цамблака. Защища Николая перед тур. судом принимает местами форму сложных догматических прений. Мученичество написано высоким лит. стилем, подчеркиваются знания и начитанность автора. Из-за объема и сложности текста Мученичество Николая Нового не получило распространения и дошло в единственном списке (*Сърку*. 1901).

Мученичества новомучеников возникли и позднее. Так, в XIX в. были написаны Мученичества Иоанна Тырновского († 1822), Димитрия Сливенского († 1841) и др., для к-рых характерен разговорный язык, но заметно сильное влияние церковнослав. языка.

IV. Жития правителей. Особенность болг. Ж. л. в том, что она по примеру византийской и в отличие от сербской и русской не делает акцента на почитании правителей. Жития князей и царей создаются спорадически и почти не распространяются. Не дошедшие до нас Жития равноап. кн. Бориса (Михаила; † 907) и царя Петра († 971), вероятнее всего, хранились только в

Преславе и погибли при разрушении столицы. Царь *Симеон* († 927), как и правители династии Асеней (с кон. XII до кон. XIII в.), не был канонизирован. После уничтожения Болгарского гос-ва тырновские агиографы-эмигранты в Сербии, находясь под влиянием местной Ж. л., создали 2 жития серб. правителей. Григорий Цамблак, будучи игум. Дечанской обители, написал Житие кор. Стефана Дечанского, создателя и 1-го настоятеля мон-ря (*Григорий Цамблак*. 1983). Житие является образцом высокого стиля и абстрактного психологизма, характерного для тырновской Ж. л. Автор в угоду своим взглядам представляет *Стефана Дечанского* сторонником и защитником исихастов в византийской столице, что является явным анахронизмом. Возвращение зрения ослепленному отцом Стефану связано с покровительством свт. Николая Чудотворца. Особый акцент в Житии сделан на посмертных чудесах св. Стефана: он как покровитель своей обители защищает мон-рь от посягательств светских властей.

Житие серб. деспота Стефана Лазаревича написано Константином Костенечским, младшим из последователей свт. Евфимия Тырновского (*Кувев, Петков*. 1986. С. 314–515; *Константин Костенечки*. 1993), в 1431 г. и известно в 3 редакциях, в т. ч. в рус. сокращенной редакции XVI в. Оно представляет сочетание 2 агиографических традиций: для болгарской на всех уровнях текста характерно стремление к усложненным формальным особенностям и символам, к-рое восходит к исихастским представлениям о слове и к Евфимиеву «плетению словес»; историческая традиция проявляется не только в рассказе о благочестивых деяниях деспота, но и в новом для житийного жанра убеждении, что автор должен рассказывать о них на фоне истории народа. Константин Костенечский считает, что эти тексты можно рассматривать не только как житие одного человека, но и как «летопись со всеми остальными [событиями]». При этом отмечается пристрастие автора к усложненным композиционным формам и символическим эффектам. Первые буквы 93 глав 2-го счета образуют акrostих с посвящением: «Дивно и совершенно на земли властвовавшему известному Стефану приносит странник раб переводчик Константин». За-

ключительная, 94-я гл.— это 2-частный словесный венок восхвалений Стефану: 1-я часть содержит традиц. для панегириков риторический коллон с анафорой «Радуйся», 2-я — декламационные стихи с акrostихом, близким к основному акrostиху, «Странно странствуя, странствие оплакиваю» (*Константин Костенечки*. 1993).

V. Переводные жития как основная часть болг. агиографии, видимо, стали появляться еще в кон. IX в., но с уверенностью их появление можно отнести к X в. Они переводятся как в сборниках, выстроенных по календарному принципу, так и отдельно. Календарные сборники составлялись при царях Симеоне и Петре. По-видимому, первыми были переведены Торжественники, необходимые для богослужения, в к-рые вошли жития особо чтимых святых. Сборники житий, имеющие дометафрастовские протографы, называются исследователями «староизводные», а календарные сборники, отредактированные по *Иерусалимскому уставу* в XIV в. на Афоне и/или в Тырнове в связи с «исправлением книг», — «новоизводные» (*Иванова К*. 1981). Лингвистический анализ отдельных списков староизводных переводных житийных текстов выявил преславское происхождение протографов.

К преславскому периоду относится лит. деятельность *Иоанна Пресвитера*, переведшего Житие прп. Антония Великого, к-рое стало классической моделью житийного канона, и Житие сщмч. Панкратия, еп. Тавроменийского, содержащее подробности духовной жизни первых христиан на Сицилии. К этому же типу ранних переводов житий относятся Жития свт. Иоанна Златоуста *Георгия I*, патриарха Александрийского, и преподобных Нифонта Констанцского, Саввы Освященного, Феодора Студита, Павла Фивейского и др. Один из сборников содержит староизводные переводные жития только св. жен. Он был составлен в 1360 г. для царицы Анны, супруги видинского царя Иоанна Срацимира.

Отдельные пространственные жития, возможно, были переведены в XIII в. (напр., свт. Николая Чудотворца Симеона Метафраста или прп. Иоанна Рильского Георгия Скилицы, а также прп. Параскевы Тырновской диак. Василика). Изменения в агиографическом репертуаре связаны с но-





Житие вмиц Варвары.
Германов сборник. 1358/59 гг.
(Б-ка Румынской патриархии.
№ 1. Л. 92а)

выми уставными, философскими и филологическими требованиями на слав. юге во 2-й пол. XIV в. Незадолго до кон. XIV в. в основном на Афоне появились сборники, сочетавшие отдельные староизводные жития с новоизводными текстами.

В дошедших списках «новоизводных» Торжественников и Миней-Четых бо́льшая часть житий остается в прямой зависимости от староизводных сборников, но дометафрастовские жития подвергаются стилистической и языковой правке, иногда с учетом греч. оригинала, а новые переводы житий, в т. ч. Симеона Метафраста, следуют принципу т. н. буквального перевода, сохраняя точную передачу греч. конструкции и моделей и вообще греч. синтаксиса, выбирая максимально близкие к оригиналу синонимы, тропы и т. д.

Вероятнее всего, сербами на Афоне в XIV в. был сделан неполный перевод метафрастовских житий: были выбраны тексты, относившиеся в основном к первым месяцам года. Важную роль в болг. Ж. л. сыграли переводы Житий исихастов прп. Григория Синаита и прп. Феодосия Тырновского, написанные К-польским патриархом Калистом I (Помяловский. 1894; Златарски. 1904), а также перевод Жития прп. Ромила Видинского (Раваницкого) афонского мон. прп. Григория Нового (Григорий. 1900; Halkin. 1961), сделанный, по-видимому, на Афоне иноком слав. происхождения. И авторы и переводчики относятся к исихаст-

ской среде. Эти произведения отличаются корректностью и точностью перевода, но иногда греч. оригинал дополнен фактами и личными впечатлениями, свидетельствующими о причастности переводчика к жизни святого (напр., дополнение о смерти Григория Синаита в его Житии дает основание приписывать перевод Феодосию Тырновскому). В слав. текст Жития прп. Ромила Видинского внесены топографические сведения о болг. землях, рассказ о жизни святого в Авлоне (ныне Влѐра, Албания) и о его уходе в Сербию, к-рые, по-видимому, не были известны греч. агиографу.

С кон. XIV — нач. XV в. новоизводные переводные жития в Торжественниках и Минейх-Четых сохранились гл. обр. на Афоне, а в дальнейшем вплоть до XVII в. в румын. (молдав.) кодексах тырновского правописания и в афонских болг. и серб. правописания. В Болгарии основной переводной житийный репертуар тырновской школы стал восстанавливаться в Рильском мон-ре и в близких к нему обителях (Матейче, Дечаны и др.) со 2-й пол. XV в. и далее. Свидетельство этого — объемные кодексы ресавского правописания, созданные Владиславом Грамматиком, Мардарием Рильским, Пахомием Рильским и др.

В XVII в. в основном на Афоне составляются серб. сводные Миней-Четьи на весь год (самоназвание Панагирик), к-рые корректно копируют, с одной стороны, оригиналы X в. для большего числа житий и мученичеств, а с другой — переводы XIV в. текстов торжественного красноречия. Так, к их числу относятся кодексы, созданные хиландарским мон. Аверкием и его сподвижниками (Иванова К. 2005).

Под влиянием греч. сб. «Сокровище» Дамаскина Студита (1558) редактируются содержание житий и их стиль, чтобы сделать тексты понятными простым людям, для к-рых традиц. язык и высокий стиль агиографических произведений стали чуждыми. Переработки на новоболг. языке помещаются в т. н. Дамаскинах (Петканова-Тотева. 1965; пер. и изд. текстов: Народното четиво. 1990. С. 27–231). Греч. жития новомучеников, пострадавших в XVIII в., распространялись среди болгар или в оригинале, или через отдельные публикации в периодических изданиях, а также через Афонский пате-

рик (1867). В 1904 г. на болг. язык были переведены Миней-Четьи свт. Димитрия, митр. Ростовского. Последнее по времени издание, собравшее все болг. и связанные с болгарскими жития святы́х с переводами и пересказами, было подготовлено еп. Левкийским Парфением (Стаматовым) (Партений. 1974, 1979).

Изд. (избр.): Помяловский И. В. Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита. СПб., 1894; Яцимирский А. И. Из слав. рукописей: Тексты и заметки. М., 1898; Kalužniacki E. Zur älteren Paraskevalitteratur der Griechen, Slaven und Rumänen. W., 1899; *idem*. Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375–1393). W., 1901; Григорий, мон. Монаха Григория Житие преподобного Ромила / Сообщ.: П. А. Сырку. СПб., 1900. С. 1–34. (ПДПИ; 136); Сырку П. А. Очерки из истории лит. сношений болгар и сербов в XIV–XVII вв.: Житие св. Николая Нового Софийского по единственной рукописи XVI в. СПб., 1901; Златарски В. Житие и жизнь преподобного отца нашего Феодосия, иже въ Трънове постничествовавшего, съписано светеишимъ патриархомъ Константина града кувр Калистомъ // СбНУНК. 1904. Т. 2(20). С. 1–41; Иванов Й. Български старини из Македония. София, 1908, 1931², 1970²; *он же*. Жития на св. Иван Рилски с уводни бележки. София, 1936². (Отд. отт. из: ГСУ, ИФФ. 1936. Т. 32. Кн. 13); Лавров П. А. Жития св. Наума Охридского и служба ему // ИОРЯС. 1908. Т. 12. Кн. 4. С. 1–51; Диневков П. Житието на Пимен Зографски // ИИБЛ. 1954. Т. 2. С. 233–248; Ангелов Б. Из старата българска, руска и сръбска лит-ра. София, 1958. Т. 1; 1967. Т. 2; 1978. Т. 3; Halkin F. Un ermite des Balkans au XIV^e siècle: La Vie grecque inedite de Saint Romylos // Byz. 1961. Т. 31. P. 111–148; Климент Охридски. Събрани съчинения / Изд.: Б. Ангелов, Хр. Кодов. София, 1973. Т. 3; Партений, еп. Левкийски. Жития на български светци. София, 1974. Т. 1; 1979. Т. 2; Бодановић Д. Житије Георгија Кратовца // Зб. историје књижевности / Одељене јазика и књижевности САНУ. Београд. 1976. Т. 10. С. 203–267; Григорий Цамблак. Житие на Стефан Дечански от Григорий Цамблак / Ред.: А. Давидов и др. София, 1983; Жития Кирилла и Мефодия. М.; София, 1986; Куев К., Петков Г. Събрани съчинения на Константин Костенечки: Изслед. и текст. София, 1986; Стара българска лит-ра. София, 1986. Т. 4; Житиеписни творби / Ред., комент.: К. Иванова; Българската лит-ра и книжина през XIII в. / Под ред. И. Божилова, С. Кожухарова. София, 1987; Димитър Кантакузин. Събрани съчинения / Комент.: Б. Ангелов и др. София, 1989; Народното четиво през XVI–XVIII в. / Подбор и ред.: Д. Петканова. София, 1990; Константин Костенечки. Съчинения: Сказание за буквите. Житие на Стефан Лазаревич / Пер.: А.-М. Тотоманова. София, 1993; Кализанов И. И. Георгий Новый у вост. славян. М., 2000; Иванова К. Bibliotheca hagiographica balkano-slavica. София, 2008. Лит.: Сперанский М. Н. Слав. метафрастовская миней-четья // ИОРЯС. 1904. Т. 9. Кн. 4. С. 173–202; Диневков П. Софийски книжовници през XVI в.: Поп Пейо. София, 1939; Петканова-Тотева Д. Дамаскините в българската лит-ра. София, 1965; Русев П., Давидов А. Григорий Цамблак в Румъния и в старата румънска лит-ра. София, 1966; Иванова К.



Структурно-типология характеристика на чети-минейните сборници в южнослав. и руската лит-ра // Славянска филология. София, 1978. Т. 16. С. 66–77; *она же*. Житийно-панигиричното наследство на Търновската книжовна школа в балканската ръкописна традиция // Търновска книжовна школа. София, 1980. Кн. 2: Ученици и последователи на Евтимий Търновски: Втори междунар. симп., Вел. Търново, 20–23 май 1976. С. 193–214; *она же*. Житието на Петка Търновска от Патриарх Евтимий: Източници и текстол. бележки // Старобългарска лит-ра. София, 1980. Кн. 8. С. 13–31; *она же*. Агиографско хомилетични сборници с устойчив състав в южнослав. литературни // Cyrillomethodianum. Thessal., 1981. Vol. 5. P. 11–19; *она же*. Новоизводните търновски сборници и въпросът за ролята на Патриарх Евтимий в техния превод // Старобългарска лит-ра. 1991. Кн. 25/26. С. 124–134; *она же*. Най-старото житие на св. Иван Рилски и някои негови литературни паралели // Медиевистика и културна антропология: Сб. в чест на 40-годишната творческа дейност на проф. Д. Петканова. София, 1998. С. 37–47; *она же*. Житията в старобългарската лит-ра // Старобългарско книжовно наследство. София, 2002. С. 70–92; *она же*. За влиянието на Търновската книжовна школа в Румъния: Съществува ли втора среднобълг. ред. на Житието на св. Иван Рилски от Патриарх Евтимий // Доайенът: В памет на проф. Н. М. Дилевски. София, 2004. С. 370–394; *она же*. Хилендарски чети-миней на монах Аверкие от XVII в. // България и Сърбия в контекста на визант. цивилизация: Сб. ст. от българо-сръбския симпозиум, София, 14–16 септ. София, 2005. С. 313–327; *она же*. Староизводните чети-миней и сръбските манастири // Love of Learning and Devotion of Got in Orthodox Monasteries = Лубав према образовању и вера у Бога у правосл. манастирима: Сб. изабр. радова 5. Међунар. хилендарска конф., 2002. Београд; Columbia, 2006. Т. 1. С. 36–46; *Долчева-Панайотова Н.* Киприан — старобългарски и староруски книжовник. София, 1981; *Томова Е.* Из лит. история на житията на търновските светци в слав. ръкописна традиция през XVI в. // Българският шестнадесети век: Сб. с докл. за бълг. обща и културна история през XVI в., София, 17–20 окт. 1994. София, 1996. С. 275–286; *Флоря Б. Н., Турцилов А. А., Иванов С. А.* Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. СПб., 2000; *Томсън Фр.* Погрешно ли е приписвано на Григорий Цамблар мъчението на св. Йоан Нови // Старобългарска лит-ра. 2001. Кн. 32. С. 63–74; *Иванова М.* Пространни жития на Кирил и Мефодий // КМЕ. 2003. Т. 3. С. 364–383; *Mircea J. R.* Répertoire des manuscrits slaves en Roumanie: Auteurs byzantins et slaves. Sofia, 2005; История на българската средновеков. лит-ра / Съст.: А. Милтенова. София, 2008. С. 30–31, 37–48, 50–53, 130–142, 409–414, 453–459, 523–534, 548–552, 575–579, 582–597, 630–633, 635–646, 651–656, 671, 674, 676–682, 696, 698, 702–707.

К. Иванова

Восточнославянская Ж. л. может быть рассмотрена в хронологическом порядке, в связи со складыванием региональных агиографических традиций, а также в контексте формирования и редактирования сборников, организованных по кален-

дарному принципу (Миней-Четких, Прологов, минейных Торжественников). Ни один из этих аспектов не представляется универсальным. Последовательное хронологическое рассмотрение рус. Ж. л. не всегда удобно, поскольку процесс редактирования отдельного жития мог занимать неск. столетий, т. о., его редакции могут отражать различные идеологические и эстетические тенденции и быть ориентированы на разные образцы. Выделение региональных агиографических традиций представляется достаточно условным. Под этим определением имеют в виду не столько место создания жития, сколько место подвига святого, что не всегда совпадает. Кроме того, выделение регионов иногда затруднено в связи с изменением границ адм. единиц и епархий. Попытки же найти иные, негеографические основания для выделения той или иной агиографической традиции не всегда удачны, поскольку жития святых, подвизавшихся в одном регионе, могут не быть текстуально связаны друг с другом, бывают ориентированы на разные образцы и могут использовать разные агиографические модели. Весьма важным представляется рассмотрение развития Ж. л. в связи с историей сборников, однако названные сборники не охватывали всей оригинальной Ж. л.

1. XI–XVI вв. Представления о рус. Ж. л. домонг. периода имеют достаточно фрагментарный характер. Первым официально канонизированным рус. святым *Борису и Глебу* было посвящено наибольшее количество агиографических текстов: Сказание («Сказание, и страсть, и похвала святой мученику Бориса и Глеба») с приписанным к нему Сказанием о чудесах («Сказание чудес святого стратотерпцю Христову Романа и Давида»), Чтение («Чтение о Житии и о погублении блаженую стратотерпцю Бориса и Глеба»), написанное мон. Киево-Печерского мон-ря *Нестором*, проложные Жития, а также неск. произведений, лишь отчасти связанных с Ж. л.: летописная повесть, читающаяся в ПВЛ и в НПЛ младшего извода под 1015 г. (вошедшая в состав летописи при создании «Начального свода»), и паремии (по терминологии разных исследователей, «небиблейские», «исторические», «летописные»). Вопрос о взаимоотношениях Сказания, Чтения и ле-



Погребение св. кн. Бориса в Вышгороде (вверху). Убийцы сообщают Святополку о смерти св. Бориса и вручают его шапку (внизу).

Миниатюра из Сильвестровского сборника.

2-я пол. XIV в. (РГАДА. Ф. 381. № 53.

Л. 128 об.)

тописной повести получал самые разные решения.

Ряд агиографических произведений посвящен Киево-Печерским святым: Житие прп. Феодосия Печерского, также написанное Нестором, несохранившееся Житие прп. Антония Печерского и возникший в 1-й трети XIII в. *Киево-Печерский патерик*. Из Киево-Печерского мон-ря, возможно, происходит «Память и похвала князю русскому Владимиру» *Иакова Мниха* («Како крестися Володимер, и дети своя крести, и всю землю рускую от конца до конца, и како крестися баба Володимерова Олга преже Володимера»). Митр. *Макарий (Булгаков)* атрибутировал ее иноку этого мон-ря *Иакову*, к-рому прп. *Феодосий Печерский* хотел оставить игуменство после смерти. Хотя вопрос об авторстве остается спорным, связь этого памятникника с Киево-Печерским мон-рем представляется весьма вероятной. Во всяком случае киевское происхождение текста практически не вызывает сомнений, еще А. А. Шахматовым была установлена его связь с летописанием, предшествовавшим «Начальному своду» (*Шахматов А. А.* Память и похвала Владимиру мниха *Иакова* // *Он же*. Разыскания о рус. летописях. М., 2001. С. 18–28). Среди исследователей не сложилось едино-



го мнения относительно композиционного единства «Памяти и похвалы...» и единовременности ее создания. В зависимости от решения этой проблемы решается и вопрос об объеме корпуса древнейших агиографических текстов, а именно о существовании Похвалы равноап. кнг. Ольге (или ее Жития) и древнейшего Жития равноап. кнг. Владимира (Василия) Святославича.

Развитие ранней рус. Ж. л. во многом связано с бытованием Пролога на Руси (о редакциях и об эволюции этого сборника см. подробнее в ст. *Пролог*). В домонг. период в состав Пролога вошли Жития кнг. Ольги, кнг. Владимира, варяжских мучеников (*Феодора Варяга* и его сына *Иоанна*), Бориса и Глеба, прп. Феодосия Печерского и, по всей видимости, блгв. кнг. Мстислава Великого, сына Владимира Мономаха, свт. Аркадия, еп. Ростовского; во 2-й пол. XIII в. — Жития свт. Кирилла, еп. Туровского, блгв. кнг. Михаила Всеволодовича Черниговского и его боярина Феодора, прп. Варлаама Хутынского (*Лосева*. 2009). Попытка поставить формирование блока текстов из проложных Житий кнг. Владимира, варяжских мучеников, кнг. Ольги (и, возможно, Бориса и Глеба) в зависимость от гипотетического «Сказания о первоначальном распространении христианства на Руси», предложенного Д. С. *Лихачёвым* в качестве вероятного первоисточника рус. летописания, не представляется убедительной.

Если в более позднее время проложные редакции житий являются, как правило, вторичными, то в ранний период литературная история ряда житий (свт. *Леонтия*, еп. Ростовского, прп. *Варлаама Хутынского* и др.) начинается с проложных текстов.

Актуальным для истории Ж. л. XIII–XIV вв. является вопрос о соотношении летописных и нелетописных редакций житийных текстов. Внесение Жития блгв. кнг. Довмонта в Прологи сразу после его смерти заставляет скорректировать т. зр. В. И. *Охотниковой*, которая полагает, что этот проложный текст является обработкой Жития Довмонта (называемого ею *Повестью*), близкого к редакции Псковской I летописи (*Охотникова*. 2007. Т. 1. С. 407). Сопоставление ранних редакций Жития Довмонта с их источниками и между собой показывает,

что составитель летописной версии имел перед собой Пролог, откуда взял в качестве источников не только Житие Довмонта, но и фрагмент Жития кнг. Владимира, добавив к ним фрагменты Жития Александра Невского.

Кроме Жития Довмонта еще 3 агиографических памятника, связанные с почитанием князей, получили широкое распространение как в составе летописей, так и во внелетописной традиции: Жития кнг. Михаила Черниговского и его боярина Феодора, Житие Александра Невского и Житие Михаила Ярославича Тверского. Обращение к княжеским житиям в данном случае наиболее правомерно, поскольку князья — главные действующие лица на страницах летописей. История текста Житий Михаила Черниговского и Довмонта началась с Пролога, а Жития Михаила Ярославича Тверского — с Пространной нелетописной редакции, как это было установлено В. А. *Кучкиным* (см.: *Кучкин В. А. Повести о Михаиле Тверском: Ист.-текстол. исследование*. М., 1974), попытки опровергнуть эту т. зр. оказались крайне неубедительными. Ранняя история текста Жития Александра Невского окончательно не прояснена, однако существование посвященного ему долетописного агиографического памятника представляется достаточно обоснованным. Хотя наиболее ранний список Жития Александра Невского дошел в составе Лаврентьевской летописи, создание первоначального текста Жития исследователи связывают с кругом книжников, близких к митр. *Кириллу*, возможно с мон-рем Рождества Пресв. Богородицы во Владимире (см.: *Охотникова В. И. Повесть о Житии Александра Невского // СККДР. Вып. 1. С. 354–363*).

Летописный и агиографический тексты могут быть источниками друг друга, но, как правило, для включения в летопись перерабатывался текст, уже бытовавший в рукописной традиции.

Если в начальный период развитие Ж. л. связано с Киевом и по преимуществу с Киево-Печерским мон-рем, то уже в XII в. начали формироваться местные агиографические традиции. Житие свт. Леонтия Ростовского — первое в ростовской агиографической традиции. Оно отразилось в возникших неск. позже Житии свт. Исаии Ростовского, быв-

шего епископом после Леонтия (датируется разными исследователями XIII или XV в.), и в Житии прп. Авраамия Ростовского, основателя Божоявленского мон-ря (датируется XV в.). Возможно, в XIII в. было написано Житие свт. Игнатия, еп. Ростовского (древнейший список — XIV в.). К кон. XV — нач. XVI в. относится создание Жития ростовского юродивого блж. Исидора Твердислова.

Смоленская Ж. л. в домонг. период представлена Похвалой блгв. кнг. Ростиславу (Михаилу) Мстиславичу, читающейся в единственном списке — т. н. Нифонтовом сборнике 30–40-х гг. XVI в. Похвала, написанная, по мнению исследователей (Т. А. *Сумникова*, Я. Н. *Щанов*), вскоре после смерти Ростислава в 1167 г. и посвященная единственному факту из биографии князя — устройению Успенской ц. в Смоленске и учреждению там епископии, не создала предпосылок для возникновения полноценного жития. Первый такого рода житийный памятник появился на Смоленской земле, видимо, вскоре после монголо-татар. нашествия. Это было выдающееся по своим лит. характеристикам Житие прп. Авраамия Смоленского, среди источников к-рого можно назвать как визант. (прп. Саввы Освященного, свт. Иоанна Златоуста), так и рус. жития (прп. Феодосия Печерского, князей-страстотерпцев Бориса и Глеба). С эпохой монголо-татар. нашествия связано и Слово о Меркурии Смоленском, в основу которого легла возникшая в это время местная смоленская легенда, а письменный текст датируется не ранее 2-й пол. XV — нач. XVI в.

Первым полоцким агиографическим памятником было скорее всего Житие прп. Евфросинии Полоцкой, внучки полоцкого кнг. *Всеслава Брячиславича*. По мнению архиеп. *Филарета (Гумилевского)*, А. И. *Соболевского* и Е. Е. *Голубинского*, Житие было создано еще в домонгольский период, однако оно представлено списками не ранее кон. XV в. (более 130 списков, передающих не менее 4 редакций).

Весьма многочисленна и разнообразна группа новгородских житий. Кроме вышеупомянутого Жития свт. Аркадия Новгородского к ней следует отнести еще целый ряд святительских житий, созданных или отредактированных *Пахомием Логофетом*



(Жития архиепископов Моисея, Иоанна, Евфимия II и Ионы) и мон. *Василием (Варлаамом)* (Жития епископов Нифонта и Никиты), и Житие архиеп. Серапиона. Житие Иоанна Новгородского в основной редакции, одно из наиболее ярких и интересных в лит. отношении в первую очередь за счет использования фольклорных источников (напр., легенды о путешествии Иоанна на бесе в Иерусалим), начало свою лит. историю с Пролога. 2 ранние редакции Жития, восходящие к одному протографу, читаются в Прологах (см. подробнее: *Дмитриев Л. А. Житие Иоанна Новгородского // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 514–517*). Не приходится сомневаться, что в составе Пролога находился и протограф, к-рый, учитывая датировку списков ранних редакций Жития, можно датировать не позже 70-х гг. XV в.

В новгородской Ж. л. помимо святительских были представлены жития преподобных и юродивых. Наиболее ранним из них было уже упоминавшееся Житие Варлаама Хутынского. Кроме него к собственно новгородской агиографической традиции следует отнести чрезвычайно интересные, насыщенные легендарными мотивами Житие прп. Михаила Клопского (возникшее во 2-й пол. XV в.) и Житие прп. Антония Римлянина (представленное списками кон. XVI–XVIII в.). Вопрос о Житии юродивого блж. Николая Кочанова является дискуссионным. Несмотря на сложившуюся научную традицию классифицировать записи о юродивом как краткое Житие (архиеп. Филарет (Гумилевский), Н. П. *Барсуков*), Л. В. Соколова, отрицая факт существования Жития Николая Кочанова, определяет посвященные ему тексты как Чудеса, «краткую запись о святом» и Похвальное слово (*Соколова Л. В. Житие Николая Кочанова // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 511–512*), отмечая при этом, что Чудеса могли быть записаны в XV или XVI в.

Новгородскую Ж. л. отличает особое пристрастие к фольклорным источникам. Причем следует отметить, что это не зависит ни от типа жития (житие святителя, житие преподобного или, как Житие прп. Михаила Клопского, произведение, соединяющее в себе черты житий преподобного и юродивого), ни от времени, отделяющего кончину святого от создания жития. Так, использование

фольклорных источников в Житиях свт. Иоанна Новгородского († 1186; Житие датируется XV в.) и прп. Антония Римлянина († 1147; Житие было написано не ранее 30-х гг. XVI в.) можно было бы объяснить большим временным интервалом между кончиной святых и началом их прославления и в силу этого утратой документальных источников, однако с момента кончины прп. Михаила Клопского (в кон. 50-х гг. XV в. или в 1471) до создания его Жития прошло менее полувека (Дмитриев датирует первоначальный текст Жития 1478–1479; ср.: *Туршилов А. А. К биографии и генеалогии Михаила Клопского // Средневековая Русь. М., 2006. Вып. 6. С. 178–209*), а 1-я редакция представляет собой подборку устных рассказов о святом легендарного характера (подробнее см.: *Дмитриев. 1973. С. 185–198*).

Большинством исследователей используется понятие «севернорусская агиография», под которым подразумеваются жития святых, подвижавшихся в разное время на территории Новгородской епархии: Жития преподобных Зосимы и Савватия Соловецких (и др. соловецких подвижников), прп. Антония Сийского, преподобных Сергия и Германа Валаамских, прп. Александра Свирского, прп. Александра Ошевского и др.

Долгое время первым памятником тверской Ж. л. считалось Житие блгв. вел. кн. Михаила Ярославича Тверского (20-е гг. XIV в., согласно датировке Кучкина). В первоначальной редакции (Пространная нелегитимная редакция) этот памятник называется «Убиение... князя Михаила Ярославича», что явно ориентирует текст на традицию мученичества. Не случайно центральной в этом произведении является сцена гибели князя (ср. Житие блгв. кн. Михаила Черниговского). В 1972 г. Л. В. Тигановой было введено в научный оборот Житие Софии Ярославны Тверской (РГБ. Рогож. № 658), датированное ею 2-й пол. XV в., но после обнаружения 2-го списка (РГБ. Чув. № 14) Кучкин отнес его составление к 1305–1306 гг. В составе различных летописных сводов XV–XVI вв. сохранились Повести о тверском кн. Михаиле Александровиче, в т. ч. и тексты, охарактеризованные Я. С. Лурье как «торжественно-агиографические» (в составе

Рогожского летописца и Симеоновской летописи — *Лурье Я. С. Житие Михаила Александровича // СККДР. 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 299*), и названные Е. Л. Конявской Житием (в составе Никоновской летописи — *Конявская. 2007. С. 153*), однако Михаил Александрович Тверской не был официально канонизирован, а летописная традиция почитания не вылилась в агиографическую. Тема княжеской власти была продолжена и развита в «Слове похвальном благоверному и великому князю Борису Александровичу» инока Фомы, однако этот текст, датируемый сер. XV в., сохранился в единственном списке (Архив СПбИИ РАН. Колл. Н. П. Лихачева. № 689, 2-я пол. XVI в.), почитания кн. Бориса Александровича не сложилось. Чрезвычайно популярным стало созданное в кон. XV в. (вероятно, после открытия мошей в 1483) Житие свт. Арсения, еп. Тверского.

В связи с житиями Тверских святых следует упомянуть о таком явлении, как монографические агиографические сборники (т. е. сборники, состоящие из произведений, посвященных одному святому): в XVII в. формируются сборники, в которые входят служба блгв. кн. Михаилу Ярославичу Тверскому, его Житие, Сказание об обретении мошей, Похвала блгв. князю и Слово о перенесении мошей. В это же время создаются аналогичные сборники, посвященные супруге Михаила, блгв. кнг. *Анне Кашинской*. В Твери сложились сборники и неск. иного характера: в одном переплете объединялись службы святым и Жития блгв. кн. Михаила и свт. Арсения Тверских. Монографический агиографический сборник — обычное явление для XVII в. (см., напр., подобные сборники, посвященные прп. *Кириллу Новоезерскому*, подробно изученные Т. Б. Карбасовой). Аналогичные явления наблюдаются и в рамках др. территориальных агиографических традиций (о муромских сборниках см.: Житие Юлиании Лазаревской. 1996. С. 78–85; о сборниках, посвященных преподобным Зосиме и Савватии Соловецким, см.: *Минеева. 2001*).

Вопрос о существовании раннего Жития прп. Ефрема Новоторжского, брата прп. *Моисея Угрина* и св. страстотерпца *Георгия Угрина*, остается открытым. Согласно легенде, оно существовало в *новоторжском во имя*



св. мучеников *Бориса и Глеба муж. мон-ре*, было увезено оттуда блгв. кн. Михаилом Ярославичем Тверским и погибло в пожаре в Твери. Ни Киево-Печерский патерик, в составе к-рого читается Слово о прп. Моисее Угрине, ни житийные памятники, посвященные Борису и Глебу, не сообщают о прп. *Ефреме* Новоторжском. Дошедшее до нас Житие скорее всего было написано в связи с обретением 11 июня 1572 г. мощей этого святого. Житие прп. Ефрема Новоторжского относили то к новгородской, то к тверской Ж. л. Такое же пограничное положение занимает и Житие прп. Нила Столобенского, отнесение к-рого к тверской или новгородской агиографической традиции зависит, как правило, от личных пристрастий исследователя.

В связи с тверской Ж. л. можно было бы упомянуть и Надгробное слово свт. Акакию, еп. Тверскому, иногда фигурирующее в научной лит-ре как Житие свт. Акакия Тверского (Барсуков), однако этот текст связан скорее с иной лит. традицией. Его создателем является архим. Возмицкого мон-ря *Вассиан Кошка* († 1568), перу к-рого принадлежит (или ему приписывается) неск. разножанровых произведений (подробнее см.: *Дмитриева Р. П.* Вассиан по прозвищу Кошка // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 119–120), среди к-рых — 2 агиографических: Житие преподобных Кассиана Босого и его ученика прп. Фотия, подвижников *Иосифова Волоколамского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*. Т. о., эти тексты возможно рассматривать в одной группе с *Иосифо-Волоколамским патериком*, Житиями преподобных Пафнутия Боровского и Иосифа Волоцкого (см. подробнее: *Ольшевская Л. А.* История создания Волоколамского патерика, описание его редакций и списков // Древнерус. патерики. 1999. С. 316–350).

Весьма интересной представляется вологодская агиографическая традиция. И не только в силу многочисленности житий святых, подвизавшихся на Вологодской земле, но и благодаря тому, что важнейшие из этих житий обладают удивительной текстуальной связанностью. Определение круга житий Вологодских святых сложилось в науке достаточно давно (И. Верюжский, Н. Коноплев), хотя представляется условным в значительно большей степени, чем выделение др. региональных житий-

ных традиций. Епископская кафедра была перенесена в Вологду в 1589 г. (до этого епархия существовала как Пермская с кафедрой в Усть-Выми, в 1492 переименована в Вологодскую, но центр ее остался там же; см.: ПЭ. Т. 9. С. 240). Первые вологодские жития, преподобнические по типу, посвященные прп. *Димитрию* Прилуцкому (2-я пол. XV в.) и прп. *Дионисию* Глушицкому (1495), в качестве образца используют Житие прп. Сергия Радонежского. Житие прп. Дионисия Глушицкого стало источником Жития прп. Амфилохия Глушицкого (его ученика) и Жития прп. Александра Куштского, к-рое в свою очередь явилось источником Жития, одновременно посвященного 2 святым — преподобным Александру Куштскому и Евфимию Сянжемскому (часть данного Жития, не зависящая от Жития прп. Александра Куштского, по наблюдениям Карбасовой, восходит к Житию прп. Кирилла Новозерского). Жития преподобных Димитрия Прилуцкого и Дионисия Глушицкого послужили источниками Житий преподобных Григория Пельшемского и Корнилия Комельского. Хотя в Житии прп. Дионисия Глушицкого говорится и о прп. *Павле Обнорском*, Житие последнего возникло независимо от Жития прп. Дионисия Глушицкого, однако в свою очередь оказало влияние на Житие прп. Корнилия Комельского. Среди источников Жития прп. Корнилия было и Житие прп. Кирилла Белозерского, рассматриваемое нек-рыми исследователями в числе вологодских, а другими — вместе с Житиями преподобных Мартиниана и Ферапонта Белозерских и Кирилла Новозерского выделенное в группу белозерских житий. Житие прп. Иоасафа Каменского, восходящее к невологодским житиям через посредство Жития прп. Евфросина Псковского, включило в себя большие фрагменты Жития прп. Дионисия Глушицкого.

В XIV–XVI вв. в Москве была создана группа святительских житий. Самым ранним из них было Житие свт. Петра, митр. Московского, канонизированного в К-поле в 1339 г. Первая редакция традиционно приписывается свт. *Прохору*, еп. Ростовскому (с чем не согласен Кучкин), 2-я принадлежит свт. Киприану (1381). Он существенно распространил текст 1-й редакции, придал Житию своеобразную тенденцию и внес

в него автобиографический момент. Этот текст предназначался митр. Киприаном для большой службы свт. Петру в качестве чтения после 6-й песни канона. Впосл., при включении Жития в ВМЧ, киприановский текст был значительно расширен в результате обработки в духе макариевской агиографической школы. Свт. Киприана († 1406) начали почитать святым уже в XV в., но его проложное Житие написано, вероятно, к канонизационным Соборам 40-х гг. XVI в. Ему было посвящено и Надгробное слово, созданное митр. Григорием Цамблаком. К XV в. относится и Житие свт. Алексия, митр. Московского, хотя летописный рассказ о нем существовал уже в XIV в. Именно этот летописный рассказ был вставлен в службу, написанную сщмч. *Питиримом*, еп. Великопермским. Когда же свт. *Ионой*, митр. Московским, было установлено церковное празднование памяти свт. *Алексия*, Пахомий Логофет написал Сказание об обретении его мощей, а затем и Житие свт. Алексия. В свою очередь свт. Иона был прославлен в XVI в., в связи с его канонизацией на Соборе 1547 г. было составлено Похвальное слово (вошедшее в ВМЧ под 31 марта), чуть позже было написано Житие свт. Ионы для «*Книги степенной царского родословия*». В ней же было помещено и Житие свт. Фотия, митр. Московского. Кроме того, возникла традиция совместного почитания святителей. В XVII в. кн. С. И. Шаховским было написано Похвальное слово святителям Петру, Алексию и Ионе, а в печатном Прологе под 21 дек. помещено «Сказание от Жития Петра, Алексия и Ионы митрополитов, списано по повелению патриарха Иова» (тройственное почитание Московских святителей, вероятно, возникло не без влияния почитания святителей Иоанна Златоуста, Василия Великого и Григория Богослова). К Новому времени принадлежит список «Сказания о перенесении мощей митрополитов Феоноста, Киприана, Фотия, Ионы и Филиппа» (РГБ. Рум. № 160).

Несомненное влияние на рус. агиографические и литургические памятники XVI в. оказали написанные Григорием Цамблаком Жития втч. Иоанна Нового Сучавского (Белградского) и св. кор. Стефана Дежанского и службы им.



С именем *Епифания Премудрого* связан особый период развития рус. агиографии: он не только написал чрезвычайно авторитетные для рус. книжности Житие прп. Стефана Пермского (1396–1398) и Житие прп. Сергия Радонежского (1417–1418), но и укоренил на Руси (если не создал) новый стиль, получивший в науке название эмоционально-экспрессивного или стиля «плетения словес». Последнее определение принадлежит самому Епифанию, к-рый в Житии прп. Стефана Пермского так охарактеризовал свою манеру письма: «...слово плетущи и слово плодя, и словом почитити мнящи, и от словес похваление собирая, и приобретаая, и приплетая» (Свт. Стефан Пермский. 1995. С. 250). В полной мере судить о творческой манере Епифания Премудрого мы можем лишь по тексту Жития прп. Стефана Пермского, епифанийский текст Жития прп. Сергия Радонежского в целом не сохранился, но исследователи выделяют его в одной из 5 редакций, созданных др. представителем этого стилистического направления в агиографии — Пахомием Логофетом. Всего Пахомию принадлежит не менее 10 Житий (в данном случае речь идет не только о создании нового жития, но и о написании принципиально новой редакции, иногда не одной, уже известного в рукописной традиции жития): преподобных Варлаама Хутынского, Сергия Радонежского, Никона Радонежского, Кирилла Белозерского, Саввы Вишерского, свт. Алексия, митр. Московского, блгв. кн. Михаила Черниговского и его боярина Феодора, святителей Моисея и Евфимия II, архиеп. Новгородских (вероятно, также Иоанна и Ионы). Им написаны ряд похвальных слов и сказаний об обретении и перенесении мощей и 14 служб. Пахомия Логофета называют первым профессиональным писателем на Руси, имея в виду тот факт, что он получал вознаграждение за создаваемые им тексты. Работая в разных городах и мон-рях, он ориентировался на источники и устные традиции, к-рые существовали в том или ином месте. Тексты, созданные Пахомием Логофетом, получили широчайшее распространение, а сам он на протяжении долгого времени оставался одним из наиболее авторитетных писателей, произведения к-рого часто служили



Пребывание прп. Феодора в Троице-Сергиевом мон-ре. Миниатюра из Лицевого жития прп. Сергия Радонежского. XVI в. (РГБ. Ф. 304/III. № 21. Л. 231 об.)

образцами для др. средневеков. агиографов.

Его подражателю, псковскому агиографу XVI в. Василию (Варлааму), принадлежат Жития (и новые редакции Житий) прп. Евфросина Псковского, блгв. кн. Всеволода (Гавриила), прп. Саввы Крыпецкого (эти Жития, написанные до 1552, вошли в Успенский и Царский списки ВМЧ), святителей Нифонта и Никиты, епископов Новгородских, сщмч. Исидора Юрьевского. Кроме того, им написано 5 служб (по мнению В. П. Адриановой-Перетц, также и Похвальное слово прп. Алексею, человеку Божию (см.: *Адрианова-Перетц*, 1922)).

Следует отметить, что ряд преподобнических житий (в первую очередь жития основателей монастырей) имел функцию передачи монастырского устава, чаще в форме предсмертного наставления игумена братии, иногда в виде специального раздела жития, как, напр., в пахомиевском Житии прп. Кирилла Белозерского (начиная со слов: «Бяше же устав блаженнаго Кириила...» — БЛДР. СПб., 1999. Т. 7. С. 156–162). Предания о св. игуменах рус. монастырей зафиксированы в «Отвещании любозаборным и сказании вкратце о святых отцах, бывших в монастырех, иже во Рустей земли сущих» прп. *Иосифа Волоцкого* (10-я гл. «Духовной грамоты», см.: Древнерусские иноческие уставы. М., 2001. С. 98–112).

Вероятно, в 10-х гг. XVI в. (во всяком случае не позднее 40-х гг. XVI в.)

в Супрасльском мон-ре или по заказу его братии на Афоне было написано пространное проложное Житие со стихом, посвященное прмч. *Антонию Супрасльскому*, подвизавшемуся в нач. XVI в. на Афоне и замученному турками в Фессалонике.

Между посл. четв. XIV и посл. четв. XV в. на Русь попало неск. редакций стишного Пролога, переведенного южнослав. книжниками в XIV в. (подробнее см.: *Турилов А. А.* К истории Стишного пролога на Руси // ДРВМ. 2006. № 1(23). С. 70–75).

Формирование общерус. Собора святых в условиях складывания централизованного гос-ва в посл. трети XV — нач. XVI в. осложнялось отсутствием необходимых для богослужения проложных житий святых из иных регионов. Порой книжники находили неожиданный выход из ситуации. Так, в псковском (или новгородском, по мнению А. Г. Боброва) Прологе на март—авг. 1-й четв. XVI в. (Рим. Восточный папский институт. Слав. 5) содержится 13 неизвестных по др. рукописям версий Житий Новгородских архиепископов Иоанна I, Спиридона, Василия Калики, Иоанна II, Евфимия I и Евфимия II, митр. Петра, митр. Ионы, епископов Ростовских Леонтия и Игнатия, прп. Евфимия Суздальского, прп. Никиты, столпника Переяславского, благоверных Петра и Февронии Муромских, а также Сказания о перенесении мощей митр. Петра и митрополитов Киприана, Фотия и Ионы, создание к-рых относится ко времени между 1479 г. и 10-ми гг. XVI в. Эти Жития по существу лишены исторического значения, т. к. в большинстве случаев имена рус. святых сопровождались проложными текстами греч. святых (*Турилов А. А.* К ранней истории общерусского почитания Евфимия Суздальского // Суздальский Спасо-Евфимиев монастырь в истории и культуре России. Владимир; Суздаль, 2003. С. 21–25; см. также: *Евфимий II* Вяжицкий, свт., архиеп. Новгородский), однако представляют несомненный интерес в культурно-историческом отношении. Для переводных житий были специально написаны стихи, в результате чего возникла новая, самостоятельная редакция стишного Пролога. Позднее прием приспособления уже существующих житийных текстов для агиобиографий новых святых получает широкое





преимуществу окказиональный характер, отличаясь от предшествующей эпохи существенно меньшей активностью. Крупнейшим агиографическим памятником эпохи (во многом еще связанным с предшествующей) является «Книга степенная царского родословия» (1555–1563), представляющая совмещение в едином своде летописного и агиографического принципов, замысел к-рой принято связывать с митр. Макарием, а его осуществление — с митр. Афанасием. Для включения в нее был создан ряд новых редакций рус. житийных текстов.

На кон. 50-х — нач. 70-х гг. XVI в. пришла лит. деятельность Григория, инока Евфимиева суздальского в честь Преображения Господня муж. монарха, творения к-рого гл. обр. посвящены суздальским подвижникам.

Среди житий 2-й пол. XVI в. преобладают жития основателей монастырей. Ок. 1575 г. было создано Житие прп. Александра Куштского с 22 посмертными чудесами, во 2-й пол. 70-х гг. XVI в. — 2 редакции Жития прп. Антония Сийского (мон. Ионой и царевичем Иоанном Иоанновичем), в 1584 г. — Житие прп. Сергия Нуромского (тем же Ионой). 1584–1587 гг. датируется написание Жития прп. Геннадия Костромского и Любимоградского, не позднее 1586 г. — Жития прп. Герасима Болдинского, рубежом 80 и 90-х гг. XVI в. — Жития прп. Варлаама Важского (автор — сийский мон. Иона), концом столетия — Житий преподобных Нила Столобенского и Пахомия Нерехтского. Сочинения, посвященные иным лицам святости, в это время немногочисленны. В 80-х гг. XVI в. были написаны Похвальное слово блж. Василию, Христа ради юродивому и Житие ему, в 1591 г. Вологодский архиеп. Иона (Думин) создал новую редакцию Жития Александра Невского, в 1596 или 1597 г. свт. Ермоген (впосл. патриарх) — Жития святителей Гурия и Варсонофия Казанских (Ключевский. Древнерусские жития. С. 298–320). От этого времени дошли также пространные летописи чудотворений прп. Иакова Боровичского (ГИМ. Син. № 447. Л. 356 об. — 375, 169 чудес 1561–1582 гг.) и прп. Евфросинии Суздальской («новые чудеса» 80-х гг. XVI в. в составе Чудовских Миней-Четьих). Конец периода ознаменован созданием свт. Иовом, патриархом Московским и всея Руси, в стиле

«второго монументализма» «Повести о честном житии царя и великого князя Феодора Иоанновича» (ПСРЛ. Т. 14. С. 1–22), посвященной не только прославлению христ. добродетелей царя *Феодора Иоанновича*, но и идеализации его шурина *Бориса Феодоровича Годунова*, драматичные события правления к-рого или умалчиваются (гибель царевича Дмитрия) или подаются в выгодном для нового царя свете (учреждение Патриаршества).

С. А. Семячко

2. XVII в. Ж. л. во многом продолжила традиции, заложенные в предыдущие века, но на ее развитие повлияли такие исторические события, как *Смутное время*, раскол, а также явления в культурной сфере — книгопечатание, увеличение числа переводов и тесные лит. контакты с Украиной. В силу особенностей развития рус. исторической науки и литературоведения и в связи со значительным количеством и объемом сохранившихся до нашего времени памятников Ж. л. XVII в. изучена в меньшей степени, чем агиография предшествующего периода. Внимание исследователей привлекало в первую очередь творчество отдельных писателей, а также те памятники, к-рые представляют интерес для истории лит-ры, зачастую отступающие от житийного канона, содержащие больше элементов биографии, чем жития. Вне поля зрения долгое время оставались мн. тексты, значимые с т. зр. церковной истории (жития местночтимых святых, сказания о явлении чудотворных икон, описания чудес).

С одной стороны, в пожарах Смутного времени погибли мн. памятники Ж. л., существовавшие в единственном списке при церквах и монархах. С другой — подъем национального самосознания вызвал создание многочисленных новых произведений: житий, сказаний и повестей. Кроме того, следует указать, что в рукописной традиции XVII в., а в нек-рых случаях только в списках этого времени сохранились мн. более ранние памятники агиографии.

Особую группу созданных в этом столетии житий составляют произведения, связанные с эпохой Смутного времени, в которых получили отражение события кон. XVI — 1-го десятилетия XVII в. В начале столетия в Москве была написана первоначальная редакция Жития св. царевича

Дмитрия Иоанновича, канонизированного в 1606 г. Ряд памятников агиографии был посвящен мученикам и подвижникам Смутного времени: Житие сщмч. Феодосия, архиеп. Астраханского, мужественно противостоявшего *Лжедмитрию I*, Житие прмч. Галактиона Вологодского, погибшего в 1612 г., Житие игум. Троице-Сергиева монастыря прп. Дионисия (Зобниновского), составленное *Симоном (Азарьиным)*. Инок Синозерской Троицкой обители Иона (Суровцын) в 1650 г. написал Житие основателя пустыни прп. Евфросина, убитого в 1612 г. интервентами, инок Александр составил Житие прп. Иринарха Затворника, мон. *Борисоглебского на Устье монастыря*, благословлявшего русских воинов на борьбу с интервентами.

Тенденция к усилению историчности текстов приводит к созданию в кон. XVII в. сочинений агиографического характера, посвященных не канонизированным святым, а выдающимся церковным и общественным деятелям. Так, после событий Смуты была создана Повесть о Михаиле Васильевиче Шуйском, представляющая собой по существу Житие князя-воеводы. В 1681–1686 гг., вскоре после кончины патриарха *Никона*, его ученик Иоанн *Шушерин* написал подробное Житие своего учителя и покровителя. К кон. XVII в. относятся Жития патриарха Иоакима и боярина Ф. И. Ртищева, стихотворная эпитафия Корнилию, митр. Новгородскому. Особенностью Ж. л. кон. XVI–XVII в. стало создание в ее рамках автобиографических записок (*Крушельницкая*. 1996). Ярким примером является автобиографическая Записка прп. Елеазара Анзерского, в к-рой святой рассказывает об основании им скита и о пережитых при этом трудностях. Автобиографический характер имеют написанные старообрядческими первоучителями *Аввакумом Петровым* и *Епифанием* собственные Жития. Однако жизнеописания такого типа не создали традицию в Ж. л., как в православной, так и в старообрядческой.

В XVII в. продолжилось составление новых редакций агиографических сводов — Чудовских (Годуновских) Миней-Четьих (1600), Миней-Четьих иером. Троице-Сергиева монарха *Германа (Тулупова)* (1627–1632) и Миней-Четьих Иоанна *Ми-*



лотина (1646–1654). Чудовские Миней-Четьи изначально состояли из 13 книг (книга на дек. утрачена), хранятся в Чудовском собрании ГИМ (№ 307–317), том на 1-ю пол. нояб.— в РГБ. В состав Чудовских Миней вошли 45 житий рус. святых, ряд похвальных слов, сказаний об обретенных и о перенесении мощей, Киево-Печерский патерик Кассиановской редакции (см.: *Протасьева Т. Н.* Описание рукописей Чудовского собор. Новосиб., 1980. С. 177–186).

Тулуповские Миней-Четьи создавались в Троице-Сергиевом мон-ре и в наст. время хранятся в РГБ (Троиц. № 665, 668, 671–677, 679, 681, 695). В отличие от ВМЧ и Милютинских Миней, «ориентированных на полноту собрания минейных чтений», Миней-Четьи иером. Германа представляют собой выборку «основных для каждого месяца Житий и Слов» (*Понырко Н. В.* Герман // СККДР. Вып. 3. Ч. 1. С. 198). На вопрос о редактировании житий при включении в эти Миней нет единого ответа. Иногда представление о существовании специфических Тулуповских редакций того или иного житийного памятника возникало в результате недостаточной изученности его рукописной традиции. Так, напр., В. О. Ключевский говорил о некоем одном тексте Жития Михаила Ярославича Тверского в составе Тулуповских Миней (*Ключевский.* Древнерусские жития. С. 170. Примеч. 1), в посл. же Кучкин продемонстрировал наличие в этих Миней 2 самостоятельных редакций Жития, Пространной и редакции ВМЧ, известных в рукописной традиции задолго до Тулуповских Миней (*Кучкин В. А.* Повести о Михаиле Тверском. М., 1974. С. 43, 47). Текстологическое исследование Жития свт. Филиппа, митр. Московского, известного в т. ч. и в переписанном Германом (Тулуповым) агиографическом сборнике РГБ. Троиц. № 694, показало, что подобная редакция текста существовала в рукописях до Германа (*Лобакова.* 2006. С. 5. Примеч. 8). В то же время Житие прп. Александра Куштского представлено в Тулуповских Миней особой редакцией (*Семячко С. А.* Житие Александра Куштского // Святые подвижники и обители Рус. Севера. 2005. С. 243–244). Редакторскую работу Германа (Тулупова) над текстом Жития прп. Варлаама Хутынского Л. А. Дмитриев охарактеризовал как «выборку от-

дельных эпизодов из полного состава Распространенной редакции Жития» (*Дмитриев.* 1973. С. 89).

И. Милютин, также связанный с Троице-Сергиевым мон-рем (*По-*



«Книга житий святых»
свт. Димитрия Ростовского.
К., 1700. Т. 3. Л. 1 (РГБ)

нырко Н. В. Иоанн Иванов Милютин // СККДР. Вып. 3. Ч. 2. С. 65–69), работу над составлением Миней-Четей (вместе с 3 сыновьями) начал уже по выходе из мон-ря. Тулуповские Миней были одним из его источников. Кроме того, он обращался к ВМЧ, печатному Прологу 1643 г., Степенной книге и др. В конце Миней на каждый месяц (наст. место хранения — ГИМ. Син. № 797–808) Милютин помещал послесловие (опубл.: Там же. С. 67–68), к-рое в той части, где декларированы принципы работы редактора (с начала текста и до слов «и тако спастися»), списано с предисловия к Сборнику Нила Сорского (опубл.: *Нил Сорский, Иннокентий Камельский.* Сочинения / Изд. подгот.: Г. М. Прохоров. СПб., 2005. С. 254, 256). Иногда он включал несколько агиографических (а иногда и литургических) произведений, посвященных одному святому, взятых из разных источников. Так, под 23 дек. читаются служба свт. Филиппу, т. н. Тулуповская редакция Жития свт. Филиппа, и некая особая редакция, известная только в списке Милютинской Миней, правда, по мнению И. А. Лобаковой, созданная раньше и лишь переписанная при составлении Миней (*Лобакова.* 2006. С. 121–131).

Совершенно особое место занимают Миней-Четьи свт. Димитрия Ро-

стовского, названные им «Книга житий святых» (1684–1705). При ее создании свт. Димитрий ориентировался не только на традицию Миней-Четей, но и на изданные болландистами Acta Sanctorum. Помещая ту или иную статью в «Книгу житий...», свт. Димитрий часто указывал источник, из которого извлечены материалы. В XVIII–XIX вв. Миней-Четьи составлялись, как правило, «путем дополнения новыми материалами» Миней-Четей свт. Димитрия Ростовского.

В связи с формированием сборников устойчивого состава рус. агиографическая традиция в XVII в. получила еще один мощный толчок к развитию в процессе создания и редактирования печатного Пролога (с 1643). В большинстве случаев для включения в печатный Пролог создавались новые редакции житий, к-рые после издания попали и в рукописную традицию.

Рус. жития, в первую очередь те, которые вошли в состав Киево-Печерского патерика и Пролога, были своеобразно осмыслены в созданном в 1-й пол. XVII в. Слове «О житии отеческих, от Пролога и от Патерика печерскаго, и от Патерика скитскаго, стихове коегождо святаго удобь житие разумеши, како пожиша», вошедшем в своей ранней редакции в «Цветник священноинок Дорофея», а в более поздней — в сб. «Старчество» келаря Кириллова Белозерского монастыря Матфея (Никифорова) и в сб. «Кринь сельные» (подробнее см.: *Семячко С. А.* К истории сборников XVII в.: Старчество, Цветник священноинок Дорофея, Кринь сельные // ТОДРЛ. 2003. Т. 53. С. 216–247; *Она же.* Сборник «Старчество» в Кирилло-Белозерском мон-ре // КЦДР: Кирилло-Белозерский мон-рь. 2008. С. 211–296). В составе «Цветника священноинок Дорофея» в течение посл. четв. XVIII в. оно было издано 11 раз (см.: *Вознесенский А. В.* Старообрядческие издания XVIII — нач. XIX в.: Введ. в изучение. СПб., 1996. С. 148–151).

Переписывалась и редактировалась созданная в сер. XVI в. и включавшая множество житий Степенная книга, в 1678 г. *Тихоном Макариевским* был написан первоначальный вариант особой редакции Степенной — т. н. Латухинской (*Сиренов А. В.* Степенная книга: История текста. М., 2007. С. 315, 345).



Вехой в развитии Ж. л. XVII в. стали издательские проекты Московского Печатного двора. В их числе следует назвать прежде всего 8 изданий Пролога: 1-е, только на сентябрьскую половину года, вышло в 1641 г., 2-е — в 1642–1643 гг., 3-е — в 1659–1660 гг., 4-е — в 1661–1662 гг., 5-е — в 1675–1677 гг., 6-е — в 1685 г., 7-е — в 1689 г., 8-е — в 1696 г. Первые 5 изданий отличались друг от друга по составу, 5-е было наиболее полным, его состав повторяли последующие издания (*Крумлинг А. А.* Редакции слав. печатного Пролога: Предв. заметки // *Славяноведение.* 1998. № 2. С. 46–60) и Святцы с «летописью», содержащие краткие биографические справки о мн. рус. святых (М., 1646). В 1646 г. впервые были напечатаны отдельные издания рус. агиографических памятников: Жития преподобных Сергия и Никона Радонежских (в редакции Симона (Азарьина)), Житие прп. Саввы Сторожевского и служба ему. Офиц. издания Святцев и Пролога по существу не только содержали свод сведений о святых, но и сообщали читателям, какие именно рус. святые почитаются всей Церковью. Значительная часть проложных житий, бытующих в рукописной традиции XVII–XIX вв., восходит к печатным изданиям.

Вряд ли простым совпадением являются выпуск в свет сразу нескольких изданий, включающих житийные памятники, и то, что во 2-й трети XVII в. наблюдается возникновение мн. новых памятников, посвященных местным святым. Вероятно, одним из толчков к созданию таких сводов стала инициатива «сверху»: в послесловии к 1-й ч. печатного Трефологиона 1638 г. упоминается о рассылке по мон-рям царской грамоты с распоряжением присылать в Москву сведения о местных святых для последующего их включения в печатные книги. Известно, что в той или иной мере созданию и распространению Ж. л. способствовали патриархи *Филарет*, *Иосиф*, *Никон*, *Адриан*. Всячески поддерживали создание житий и сказаний о святых епархиальные архиереи: в их числе — *Маркелл*, архиеп. Вологодский, *Иона (Баранов)*, архиеп. Вятский, *Макарий*, *Киприан* и *Корнилий*, митрополиты Новгородские и Великолуцкие, *Лаврентий*, митр. Казанский, *Иона (Сысоевич)*, митр. Ростовский, *Серрапион*, архиеп. Суздальский и Тарусский,

в нач. XVIII в. — *Варнава*, архиеп. Холмогорский и *Важский*. В создании житийных памятников участвовали архиереи (*Александр*, еп. Вятский и Великопермский, *Симеон*, архиеп. Сибирский и Тобольский, и *Игнатий* (Римский-Корсаков), митр. Сибирский и Тобольский), а также игумены мон-рей, напр. *Викентий*, архим. Троице-Сергиева мон-ря, *Иосиф*, архим. Троицкого Данилова мон-ря, и *Феодосий*, игум. Антониева Сийского мон-ря. В этих благоприятных условиях возникали региональные Соборы святых и своды агиографических памятников — примером может служить созданный к кон. XVII в. на основе произведений кон. XV–XVII в. Соловецкий патерик, сохранившийся во множестве списков.

В целом XVII век — эпоха расцвета региональной агиографии. В XVII — нач. XVIII в. были созданы жития мн. основателей мон-рей Сев. и Центр. России, живших в XV–XVII вв.: Жития преподобных *Адриана* и *Ферапонта Монзенских*, *Антония Леохновского*, *Варнавы Ветлужского*, *Диодора (Дамиана) Юрьевского*, *Илариона Суздальского*, *Иннокентия Комельского*, *Иова Ущельского*, *Иродиона Илозерского*, *Кассиана Угличского*, *Корнилия Палеостровского*, *Мартирия Зеленецкого*, *Никандра Псковского*, *Никодима Кожеезерского*, *Паисия Галичского*, *Серрапиона Кожеезерского*, *Сильвестра Обнорского*, *Симона Воломского*, *Трифона Вятского*, *Феодосия Тотемского*, временами являющиеся более или менее искусными компиляциями, иногда подробными и литературно обработанными повествованиями, а в нек-рых случаях, по замечанию *Ключевского*, представляющие собой «необработанную записку без литературных притязаний» (*Ключевский*. Древнерусские жития. С. 341). Продолжали создаваться жития блгв. князей (особенно живших в XII–XIII вв.) *Георгия Всеволодовича*, *Глеба Андреевича*, *Романа Угличского*, кнг. *Анны Кашинской*; святителей XIII–XVI вв. *Максима*, *Герасима*, *Питирима* и *Ионы Пермских*, *Германа Казанского*, *Иакова Ростовского*, *Феодора Ростовского*; праведных мирян *Артемия Веркольского*, *Афанасия Наволоцкого*, *Кирилла Вельского*, в т. ч. «младенцев» *Боголепа Черноярского*, *Иоанна Челюслова* и жен (прежде всего *Житие Иулиании Лазаревской* (20-е гг. XVII в.), содержащее элементы бытовой по-

вести), *Параскевы Пиринемской*; юродивых *Арсения Новгородского*, *Георгия Шенкурского*, *Иоанна Большой Колпак*, *Иоанна Самсоновича*, *Лаврентия Калужского*, *Прокопия Вятского*, *Симона Юрьевоцкого*.

Эпоху расцвета пережил в XVII в. жанр сказаний о чудесах святых, о жизни к-рых ничего известно не было, кроме явления мощей и последующих чудотворений. Так, зародившаяся сибирская агиография представлена Житиями праведных *Василия Мангазейского* и *Симеона Верхотурского*, основанными исключительно на фактах исцелений от мощей и на посмертных явлениях святых, в к-рых были открыты их имена и факты жизни. К тому же виду памятников относятся Жития преподобных *Евфимия Архангелогородского*, *Елисея Сумского*, старца нижегородского *Печерского мон-ря Иоасафа*, иерея *Петра Черевковского* (*Ромодановская Е. К.* «Святой из гробницы»: О нек-рых особенностях сибир. и севернорус. агиографии // *Рус. агиография: Исслед., публ., полемика.* СПб., 2005. С. 143–159), прав. *Прокопия Устьянского* и др. и Сказания о них. Иногда перечень чудес сопровождается краткими сведениями о деяниях и о времени преставления святого, как в случае с прп. *Герасимом* Вологодским и новгородскими братьями *Алфановыми*, иногда, как в случае с *Вассианом* и *Ионой Пертоминскими*, о жизни преподобного ничего не сообщается. Составленные через много лет после кончины святых жития содержали большое количество неточностей и ошибок, что при определенных обстоятельствах могло повлечь за собой отмену канонизации, как в случае с блгв. кнг. *Анной Кашинской*. Однако рассказы о чудесах, совершавшихся по молитвам к святым, зачастую являются ценным источником сведений о регионе и его населении.

Авторы мн. житий и редакций XVII в. известны по именам: как правило, это иноки или представители белого духовенства, хотя встречаются и исключения (подьячий *Борис Козынин*). Крупным агиографом XVII в. следует признать *Сергия (Шелонина)* († ок. 1663), представителя соловецкой лит. школы (см. *Соловецкий в честь Преображения Господня муж. мон-рь*). Иером. *Сергий* составил сводный *Алфавитный патерик* (РНБ. Солов. № 652/703), тексты которого неоднократно





редактировал, написал Похвальное слово русским святым, Сказание о преподобных Иоанне и Логгине Яренгских, особую редакцию Жития свт. Филиппа, митр. Московского.

Особенностью русской Ж. л. в XVII в. стало появление большого числа сказаний, посвященных чудотворениям от местночтимых икон, прежде всего Божией Матери (образов «Знамение», «Одигитрия», «Умиление», «Рождества и Успения Пресв. Богородицы, многочисленных списков Владимирской, Казанской, Смоленской, Тихвинской икон, см.: *Ebbinghaus A. Die altrussischen Marienikonen-Legenden. В.; Wiesbaden, 1990*), а также Нерукотворного образа Спасителя, Св. Троицы и свт. Николая Чудотворца (Житие и чудеса св. Николая чудотворца, архиеп. Мирликийского, и слава его в России / Сост.: А. Вознесенский, Ф. Гусев. СПб., 1899. М., 1994»). Со сказаниями об иконах тесно связаны сказания об основании монастырей (напр., Игрицкого Песоченского (Песошенского), Нижнеломовского, Оранского, Смоленского на Бору, Страстного, Толгского, Черногорского, Усть-Шехонского), пустыней (Заоникиевой, Лукиановой, Семигородной, Соезерской, Усть-Недумской, Христофоровой). Сказания повествуют об установлении почитания Абаалацкой и Казанской в Тобольске, Курской, Феодоровской икон Божией Матери. Во мн. произведениях рассказывается о событиях Смутного времени, как, напр., в Сказаниях об осаде Тихвинского мон-ря шведами в 1613 г., о приходе польско-литов. войск под Устюжну-Железнопольскую, о Новодевичьем мон-ре в Ярославле и о чудотворном образе Казанской Божией Матери, об иконе Бабаевской Божией Матери, в Чуде о Корсунской Торопецкой иконе Божией Матери; о спасении благодаря заступничеству Богоматери от эпидемии чумы сер. XVII в. (Сказания о Седмиезерной, Смоленской в Успенском соборе Ярославля, Югской, Шуйской иконах Божией Матери) или от осады (Сказания об иконе Божией Матери Тихвинской в Цивильске, Чудеса от иконы Божией Матери Изборской и от иконы Божией Матери Туровецкой). Сказания о явлении икон на месте, где впосл. была выстроена часовня или церковь или создана обитель, продолжали активно создаваться и в XVIII–XIX вв. Помимо оригиналь-

ных сказаний и повестей об иконах в посл. трети XVII в. в России широкое распространение получил переводной сборник легенд о чудесах Пресв. Богородицы «*Звезда Пресветлая*», последнюю, 15-ю гл. которого составили рус. легенды и сказания.

В XVII в., с эпохи свт. *Петра (Могилы; 1633–1646)*, митр. Киевского, повышенное внимание уделялось агиографии в украинско-белорус. лит-ре, этот жанр переживал расцвет. Активизация развития Ж. л. в *Западнорусской митрополии* стала следствием усиления антиунит. и антипротестант. полемики. В защиту Православия от обвинений в безблагодатности и еретичестве в 30-х гг. XVII в. был составлен ряд произведений на польск. языке: новая редакция Киево-Печерского патерика *Сильвестра (Коссова)*, «Тератургима» *Афанасия (Кальнофойского)*, в к-рой повествуется о чудесах от иконы Божией Матери и от мощей святых в Киево-Печерском мон-ре, «Сказание о чудесах» (*Paragon cudów*) от Купятицкой иконы Божией Матери *Илариона (Денисовича)* (1638). В сер. XVII в. появилась редакция Киево-Печерского патерика, принадлежащая перу архим. *Иосифа (Тризны)*, в 1661 г. в Киеве вышло 1-е издание Патерика. В 1665 г. во Львове был издан свод кратких сказаний о чудесах Пресв. Богородицы и о Ее чудотворных иконах «Небонное с новыми звездами» *Иоанникия (Галатовского)*. В 1670–1700 гг. неск. раз издавалось Житие равноап. кн. Владимира, «выбранное из летописца русского». В 1677 г. в Киеве была издана Служба Казанской Божией Матери. К кон. XVII в. были созданы повести о находившихся в Киеве мощах вмц. *Варвары* и о прав. кнж. *Иулиании Ольшанской*. В Белоруссии и на Украине имели хождение рукописные сборники переводов житий с лат. и польск. языков на «просту мову». Систематизация восточнослав. Ж. л. в печатном издании была осуществлена Черниговским архиеп. *Лазарем (Барановичем)*, издавшим в Киеве в 1670 г. на польск. языке «*Żywoty świętych*», где сведения о святых излагались в т. ч. и виршиами. Это издание стало предшественником *Миней-Четких* свт. Димитрия Ростовского, работа над к-рыми началась по благословию архиеп. *Лазаря*.

А. А. Романова, С. А. Семячко, Э. П. Р.

3. XVIII — нач. XX в. В XVIII в. развитие рус. Ж. л. замедлилось, новые тексты почти не создавались. Наиболее значимые из появившихся в этом столетии агиографических сочинений — Житие свт. Димитрия Ростовского, составленное в 1757 г. и впосл. перерабатывавшееся, и написанные в 60-х гг. архимандритом Жёлтикова мон-ря и ректором Тверской ДС *Макарием (Петровичем)* Жития Тверских святых — свт. Арсения и блгв. кн. Михаила Ярославича. Агиографические сочинения архим. Макария, сохраняя все признаки средневек. житийного текста, отражали идеи эпохи Просвещения (учение, долг, служение, польза), содержали образы и символы эпохи барокко. В работе над текстами архим. Макарий стремился как можно полнее передать источники. Так, при создании Жития блгв. кн. Михаила Ярославича была использована не только одна из предшествующих редакций Жития, но и Повесть о тверском Отроче мон-ре и Житие блгв. кнж. Анны Кашинской (на тот момент находившееся под запретом).

В XVIII в. корпус Ж. л. поддерживался в первую очередь за счет неоднократного переиздания «Книги житий святых» свт. Димитрия Ростовского. В 1741 г. Святейший Синод поставил задачу исправить этот труд с целью приведения в соответствие с требованиями «*Духовного регламента*», на эту работу справщикам потребовалось ок. 15 лет. Впосл. «Жития святых» свт. Димитрия переиздавались без существенных изменений: в 1756–1759, 1762, 1764, 1767, 1789, 1805, 1837, 1888 гг.; в 1757 и 1764 гг. труд был опубликован в Киеве, в 1824 и 1849 гг. — в Ростове.

В XVIII в. традиц. Ж. л. продолжала развиваться у старообрядцев, в частности в рамках выговской книжной школы (см. *Выголексинское общежительство*). Стараниями 1-го выговского уставщика Петра Прокопьева были составлены *Миней-Четьи*, не включавшие собственно старообрядческих текстов, но отличавшиеся от аналогичных собраний подбором житий (см.: *Барсов Е. В. Четьи-Миней братьев Денисовых // Сб. ст. в честь М. К. Любавского. Пг., 1917. С. 677*).

В XVIII в. был создан ряд каталогов рус. святых с краткими биографическими справками. Вероятно, во 2-й пол. столетия были составлены





«Книга, глаголемая Описание о российских святых» (опубл.) (вариант: «Книга, обдержажая в себе собрание всех российских святых и чудотворцов») и близкая к ней «Повесть о российских чудотворцах» (РНБ. Q.1.382). Эти труды включают небольшие справки о рус. святых, распределенные по регионам.

Возможными источниками (или прототипами) этих сочинений можно считать месяцесловные иконописные подлинники (известны с кон. XVI в.) и алфавитные перечни-указатели к ним, возникшие, как предполагает Г. В. Маркелов, в сер. XVII в. (*Маркелов Г. В. Святые Др. Руси: Мат-лы по иконографии (прориси и переводы, иконописные подлинники)*. СПб., 1998. Т. 2: Святые Др. Руси в иконописных подлинниках XVII–XX вв. С. 5–6), и святцы с летописью (известны с сер. XVII в.). Вероятно, под влиянием этих каталогов русских святых в рукописной традиции XVIII в. появились разнообразные перечни подвижников, составленные по епархиям, в алфавитном порядке или иным образом, а также своды сведений о чудотворных иконах. В старообрядческой среде создавались месяцесловы рус. святых и агиографические памятники, посвященные не только старообрядческим учителям («Виноград российский» Семена Денисова), но и всем святым («Слово воспоминательное о святых чудотворцах» того же автора). В нач. XIX в. мон. старообрядческого Керженского мон-ря Иона (см. *Иона Керженский*) составил обширный «Алфавит по числам каждого месяца начиная с сентября всем российским чудотворцам с означением празднеств явлений (так! — Авт.) Богородичных икон и тех, кои были до введения в Россию христианской веры» (ЯМЗ. № 15544, 1807–1811 гг.). Повидимому, одновременно с «Алфавитом...» создавались и др. старообрядческие своды, содержащие данные о всех святых, в частности, были написаны «Бабушкинские святцы» (БАН. Дружин. № 131(164)), включающие сведения о рус. святых и о чудотворных иконах (зачастую под неверными датами).

В XIX — нач. XX в. развитие Ж. л. активизировалось. Были написаны и изданы Жития рус. святых, канонизированных в XIX — нач. XX в.: свт. Иннокентия (Кульчинского; канонизирован в 1804), свт. Митро-

фана Воронежского (канонизирован в 1832), свт. Тихона Задонского (канонизирован в 1861), свт. Феодосия Черниговского (канонизирован в 1896), прп. Серафима Саровского (канонизирован в 1903), свт. Иоасафа (Горленко; канонизирован в 1911), патриарха сщмч. Ермогена (канонизирован в 1913), свт. Питирима Тамбовского (канонизирован в 1914), свт. Иоанна (Максимовича; канонизирован в 1916). Новым в Ж. л. было возникновение жанра биографического церковно-исторического исследования. Житие как вид церковной письменности не перестает существовать, но наряду с ним возникает и церковное жизнеописание, к-рое, сохраняя традиц. агиографические задачи, имеет одновременно исследовательский характер. Наиболее ярким примером является создание большого числа сочинений, посвященных прп. *Серафиму Саровскому*, — от небольших Житий, раздававшихся паломникам в Дивеевской обители (см. *Серафимов Дивеевский во имя Св. Троицы жен. мон-рь*), до исследования архим. *Серафима (Чичагова)* «Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря» (1896, 1903²).

В сер. XIX в. А. Н. *Муравьев* и архиеп. Филарет (Гумилевский) сделали попытку восполнить «Книгу житий святых» свт. Димитрия Ростовского созданием рус. Миней-Четьих (*Муравьев*. ЖСвРЦ. СПб., 1855–1858. 12 вып.; *Филарет (Гумилевский)*. РСв. Чернигов, 1861–1865. 12 кн.). Оба автора использовали древнерус. жития, к-рые сокращенно излагали на рус. языке. В нач. XX в. вышло издание «Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского с дополнениями из Пролога» (М., 1903–1911². 12 кн.) с 2 дополнительными томами «Жития русских святых» (М., 1908. Т. 1: Сент.—дек.; М., 1916. Т. 2: Янв.—апр.). Над его подготовкой трудился коллектив исследователей под рук. проф. МДА С. И. *Смирнова*, поставивший целью исправление прежде изданных текстов по новооткрытым редакциям с учетом агиографических и археографических исследований последних десятилетий. В то же время архим. сщмч. *Никодим (Кононов)* издал «Жизнеописание отечественных подвижников благочестия XVIII и XIX вв.» (М., 1906–1910. 12 т.; М., 1912. Кн. доп. 1–2) — свод собранных им материа-

лов из различных источников: духовных журналов, епархиальных ведомостей, нек-рых рукописей. Жизнеописания, как правило, подробны и сопровождаются указанием на источник.

В сер. XIX в. началось издание т. н. рус. Патериков — собраний житий святых, подвизавшихся в одном регионе или происходивших оттуда. Жития в рус. Патериках часто давались в кратком изложении, но эти издания ценны тем, что в них были включены святые, не встречающиеся в общих сводах, а также использованы малоизвестные рукописи местных хранилищ, краеведческая лит-ра и местные предания. Зачастую издание Патериков предварялось составлением рукописных собраний житий, см., напр., Новгородский патерик Паисия Кривоборского 1830–1831 гг. (списки: РНБ. Собр. Александрово-Невской лавры. А-9; НМЗ. 30056-312/КР-309).

В XIX в. был составлен ряд житий святых Поместных Церквей, не вошедших в труд свт. Димитрия Ростовского. Внимание рус. агиографов прежде всего было привлечено к святым тех правосл. Церквей, к-рые оказывали прямое или косвенное влияние на жизнь Русской Церкви, — к южнослав., груз., афонским подвижникам (*Филарет (Гумилевский)*, архиеп. Святые юж. славян: Опыт описания жизни их. СПб., 1865; *Он же*. Святые подвижники Восточной Церкви. СПб., 1871; *Иоселиани П. И.* Жизнеописания святых, прославляемых правосл. Груз. Церковью. Тифлис, 1850; *Сабинин М. Г.* Полное жизнеописание святых Груз. Церкви: Жребий Божией Матери. СПб., 1871–1873. 3 т.; *Азария [Попцов], мон.* Афонский Патерик, или Жизнеописания святых, во Святой Афонской горе просиявших. СПб., 1860. М., 1897; *Соловьев П. А., прот.* Христианские мученики, пострадавшие на Востоке со времени завоевания Константинополя турками. СПб., 1862; Сказания о мучениках христианских, чтимых православной католической Церковью. Каз., 1865–1867. 2 т.). В основе большинства изданий — сокращенное изложение перевода житий на русский язык.

Развитие Ж. л. в XIX — нач. XX в. стояло в тесной связи с ее исследованием. Первый справочник, содержащий сведения по рус. Ж. л., был опубликован в С.-Петербурге в 1835 г. (Словарь исторический о святых,





прославленных в Российской Церкви, и о некоторых подвижниках благочестия, местночтимых / Сост.: Д. А. Эрастов). Однако последующие справочные издания стали появляться только через неск. десятилетий в значительной степени под влиянием магист. дис. Ключевского «Древнерусские жития святых как исторический источник» (СПб., 1871), с к-рой началось систематическое изучение рус. Ж. л. и к-рая до сих пор остается наиболее полным исследованием по этой теме. Ключевский представил развитие рус. Ж. л. в XI–XVIII вв., выявил круг житий, принадлежавших как знаменитым агиографам (свт. Киприану, Епифанию Премудрому и Пахомию Логофету), так и менее известным авторам, открыл множество ранее неизвестных житий, редакций, списков. Работа основана на громадном массиве материала. Однако выводы Ключевского в значительной степени повлияли на снижение интереса историков к Ж. л. Исследователь не обнаружил в житиях богатого исторического материала, под которым в то время понимали прежде всего политическую и экономическую историю. «Заимствования», «шаблон» Ключевский рассматривал как отсутствие исторического материала и свидетельство неспособности древнерусских агиографов к творчеству. В кон. XIX в. в большой мере под воздействием труда Ключевского появились неск. справочников по рус. Ж. л. (*Барсуков Н. П.* Источники рус. агиографии. СПб., 1882; *Леонид (Кавелин)*, архим. Св. Русь, или Сведения о всех святых и подвижниках благочестия на Руси (до XVIII в.) обще и местно чтимых, изложенные в таблицах, с картою России и планом Киевских пещер: Справ. кн. по рус. агиографии. СПб., 1891), оказавших влияние на пробуждение интереса к агиографии в научных и общественных кругах.

В кон. XIX — нач. XX в. интерес к Ж. л. усилился, на нее стали смотреть не только как на исторический источник, но и как на отражение религиозно-философского мировоззрения и церковного сознания (*Ковалевский И.*, свящ. Юродство о Христе и Христа ради юродивые Вост. и Рус. Церкви: Ист. очерк и жития сих подвижников благочестия. М., 1895; *Флоренский П. А.*, свящ. Мысли о преподавании агиологии и о классическом образовании // БВ. 2006.

№ 5/6. С. 463–474; *Он же.* Библиография по агиологии // Там же. С. 628–641). Жития святых были проанализированы в ряде работ кон. XIX — нач. XX в. по истории канонизации (*Васильев В. П.* История канонизации рус. святых. М., 1893; *Голубинский Е. Е.* История канонизации святых в Рус. Церкви. Серг. П., 1894. М., 1903²; *Никодим (Кононов)*, архим. К вопр. о канонизации святых в Рус. Церкви. М., 1903).

Исключительно важное значение для изучения рус. Ж. л. имеет многотомный справочник по рус. агиографии архиеп. *Димитрия (Самбикина)* (*Димитрий (Самбикин)*, архиеп. Месяцеслов святых, всею Рус. Церковью или местно чтимых, и указатель празднеств в честь икон Божией Матери и св. угодников Божиих в нашем Отечестве. Тамбов, 1878–1883. 5 т.; Каменец-Подольск; Тверь, 1893–1902². 12 вып.). Архиеп. Димитрий собрал о каждом канонизированном святом и о многих подвижниках благочестия разнообразные сведения: о житиях, канонизации, об уставе празднования, иконографии, исторических обстоятельствах жизни и т. д. Особо ценными являются сведения из местной краеведческой лит-ры, а также легенды и предания, к-рые бытовали в устной передаче. Данный справочник можно считать итогом развития рус. Ж. л. в синодальную эпоху. Издание архиеп. *Сергия (Спасского)* лишь в небольшой мере посвящено рус. агиографии (*Сергий (Спаский)*, архиеп. Полный месяцеслов Востока. М., 1875–1876, 1901². 2 т.). Оно значимо в первую очередь тем, что архиеп. Сергей выработал методику исследования и принципы публикации справочного агиографического материала.

В XIX — нач. XX в. широкое распространение получили просветительские издания Ж. л. Поскольку одной из главных задач создания жития является духовно-нравственное назидание, Церковь стремилась не только к научно-критическому изданию Ж. л. как памятников письменности, но и к доступности текстов житий. С этой целью издавались на рус. языке сокращенные изложения житий святых на весь год (*Бахметева А. Н.* Избр. жития святых, кратко изложенные по руководству Четых-Миней. М., 1858–1860. 12 вып.; *Филарет (Гумилевский)*, архиеп. Жития святых, чтимых правосл. Цер-

ковью, со сведениями о праздниках Господских и Богородичных, и о явленных чудотворных иконах. СПб., 1885. 12 кн.; *Протопопов Д. И.* Жития святых, чтимых правосл. Рус. Церковью, а также чтимых Греч. Церковью, южнослав., груз. и местно чтимых в России. М., 1884–1885. 12 кн.; *Дестунис С. А.* Жития святых, сост. по Четьям Минейам и другим книгам. СПб., 1886; *Поселянин Е. [Погожев Е. Н.]* Полное собр. житий святых правосл. Греко-Российской Церкви. СПб., 1908), тематические сборники (*Едлинский М. Е.*, свящ. Подвижники и страдальцы за веру правосл. и землю Русскую от начала христианства на Руси до позднейших времен. СПб., 1895–1898. 3 т.; *Поселянин Е. [Погожев Е. Н.]* Святая юность: Рассказы о святых детях и о детстве и отрочестве святых. [Пг., 1915]) и многочисленные отдельные издания и журнальные публикации как о канонизированных святых, так и о неканонизированных подвижниках благочестия. Из этой обширной лит-ры по художественным достоинствам, по умению выделить главное для нравственного назидания и по соотнесенности с современностью выделяются изложения житий писателя Е. Поселянина (см. *Погожев Е. Н.*), духовного сына прп. *Амерсия Оптинского*.

4. XX — нач. XXI в. Те направления развития Ж. л., к-рые были обозначены к нач. XX в., продолжали сохраняться на протяжении всего столетия, но содержание их значительно изменилось. На Поместном Соборе Российской Православной Церкви 1917–1918 гг. вопросы составления житий новоканонизированных святых рассматривались в Отделе о богослужении, проповедничестве и храмах. 8 сент. 1918 г. было утверждено соборное определение «О порядке прославления святых к местному почитанию», в к-ром говорилось: «С благословения епархиального архиерея составляется или просматривается ранее составленное Житие святого и определяется соответствие Жития свидетельствам и записям современников святого и летописным записям и сказаниям. Из Жития святого составляется пролог или синаксарь для богослужебного употребления» (Собор, 1918. Определение. Кн. 4. С. 25–26). В соответствии с этим определением Свящ. Синод РПЦ 1–2 окт. 1993 г. издал постановление о порядке канонизации





местночтимых святых и о работе епархиальных комиссий по канонизации святых, в котором говорилось, что перед составлением жития «епархиальная комиссия собирает сведения о жизни, подвигах, чудотворениях и почитании в народе данного подвижника» (Канонизация святых в XX в. М., 1999. С. 147).

На протяжении XX в. священноначалие Русской Церкви предъявляло строгие требования к составлению жития. В отличие от предыдущего времени много сведений о святых в XX в. сохранилось в передаче невоцерковленных или даже неверующих людей, поучения и беседы праведников XX в. зачастую были весьма индивидуальны вслед. исключительных обстоятельств жизни Русской Церкви. В «Справке о работе Комиссии по вопросу канонизации местночтимых святых» за 1989–1998 гг. приводится много случаев, когда Синодальная комиссия приходила к выводу о невозможности канонизации того или иного подвижника благочестия из-за «недостаточности представленных материалов», о необходимости «продолжить изучение жизни», «уточнить» или отредактировать текст жития (Там же. С. 220–241). Жития немногих святых, канонизированных РПЦ в 1918–1978 гг. (свт. Софрония (Кристалевского), Астраханского архиеп. сщмч. Иосифа, равноап. Николая (Касаткина), свт. Иннокентия (Вениаминова), свт. Мелетия (Леонтовича)) или внесенных в месяцеслов РПЦ (прав. *Иоанна Русского*, прп. *Германа* Аляскинского), не могли быть изданы отдельными книгами и публиковались на страницах ЖМП.

В 1978–1979 гг. ряд житий был издан в сер. «Настольная книга священнослужителя» (Т. 2–3: Месяцеслов). В основу издания была положена «Книга жития святых» свт. Димитрия Ростовского, дополненная сведениями о рус. и вселенских святых по всем изданиям житий и справочников XVIII–XX вв., а также частично по рукописям. Месяцеслов каждого дня был значительно увеличен в сравнении со списками, публиковавшимися в Православном церковном календаре. Собственно жития в данном издании представляют собой краткое изложение сведений о святом, иногда дополненное библиографией. Значение появления Месяцеслова в составе «Настольной книги священнослужителя» заклю-

чалось в том, что, во-первых, объем привлеченного материала намного превосходил аналогичные издания XVIII — нач. XX в. и, во-вторых, после 1917 г. это было 1-е и единственное изложение житий святых. Издание Месяцеслова повлияло на церковно-краеведческую работу в епархиях: значительно увеличилось число установленных соборных памятней, в списки Соборов стали включать не только местночтимых святых, но и подвижников благочестия (см.: Андроник (Трубачёв), игум. Канонизация святых в Русской Православной Церкви // ПЭ. Т.: РПЦ. С. 359–360). Все это способствовало изучению и публикации Ж. л. В 1978–1989 гг. в приложении к службам круга богослужбных Миней (сент.—авг.) были изданы краткие изложения житий святых. Большая часть их имела библиографию и прориси.

В советский период значительный вклад в изучение и издание памятников средневеков. рус. Ж. л. внесли светские ученые. После 1917 г. (преимущественно со 2-й пол. 30-х гг.) и до рубежа 80 и 90-х гг. было исследовано и издано большее число житий рус. святых, чем на протяжении XIX — нач. XX в., в посл. десятилетие XX в. эта работа еще более активизировалась. Крупнейшим центром изучения Ж. л. с 30-х гг. XX в. является Отдел древнерус. лит-ры в ИРЛИ РАН (Пушкинский Дом). В издаваемых отделом «Трудах» публикуются исследования, посвященные общим и частным проблемам изучения Ж. л., и агиографические тексты. Большим вкладом в популяризацию древнерус. Ж. л. стало издание антологии «Памятники литературы Древней Руси», ее расширенным вариантом является продолжающееся изд. «Библиотека литературы Древней Руси». Создается электронный каталог «Источники русской агиографии» — наиболее полная база данных о рус. святых, охватывающая более 600 имен.

Новый этап в истории рус. Ж. л. начался в кон. 80-х гг. XX в., когда Церковь получила больше возможности для своей деятельности, в частности для совершения канонизаций. После Поместного Собора 1988 г., на котором было прославлено неск. святых, их жития опубликовали отдельными брошюрами. В связи с канонизацией большого числа новомучеников на Архиерейских Соборах 1989, 1997, 2000 гг.

и в последующее время создание житий прославляемых святых приобрело общецерковный характер. Автором научной методики комплексного изучения материалов, относящихся к мученическому и исповедническому подвигу святых в XX в., стал игум. *Дамаскин (Орловский)*, продолживший прерванную в XX в. житийную традицию и восстановивший ее на принципах раннехрист. агиографии, когда жития создавались на основе офиц. документированных и устных свидетельств. Основополагающим для развития рус. агиографии на рубеже XX и XXI вв. стал труд игум. Дамаскина «Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX ст.: Жизнеописания и материалы к ним» (Тверь, 1992–2002. 7 кн.). В издание вошли более 900 житий и жизнеописаний, календари памяти новомучеников и исповедников. Автор использовал материалы Архивов ФСБ, Президента РФ, бывш. партийных и др., в т. ч. региональных. Основную массу источников составили судебно-следственные дела. Агиограф также использовал тысячи показаний очевидцев и участников событий, собранных в 70-х гг. XX в. В 2005 г. началось издание полного собрания составленных игум. Дамаскином «Житий новомучеников и исповедников Российских XX в.» в соответствии с их церковной памятью по месяцам (Тверь, 2005–2007. Янв., Февр., Март, Апр., Май, продолж.). Составленные игум. Дамаскином жизнеописания публиковались также в сборниках «Жития новомучеников и исповедников Российских XX в. Московской епархии» (Тверь, 2002–2005. Т. 1–5, доп. 1–4). Действует региональный общественный фонд «Память мучеников и исповедников Русской Православной Церкви», целями которого являются изучение архивных документов и др. свидетельств, касающихся подвига мучеников и исповедников, создание их жизнеописаний, публикация духовного наследия мучеников. В 2000-х гг. агиографическая работа велась почти во всех епархиях РПЦ, были созданы епархиальные комиссии по канонизации святых, занимающиеся сбором материалов о новомучениках и подвижниках благочестия, составлением их жизнеописаний и подготовкой материалов для канонизации.

Игум. Андроник (Трубачёв)





Изд. (избр.): [Димитрий (Туттало), свт. Ростовский]. Книга житий святых (Минск Четыри). К., 1689–1705 (перизд.: М., 1711–1716, 1756–1759, 1762, 1764, 1767, 1789, 1805, 1837, 1888; К., 1757, 1764; Ростов, 1824, 1849); *Кушелев-Безбородко*. Памятники. СПб., 1860–1862. Вып. 1–4; ВМЧ. СПб.; М.; Freiburg, 1868–1916, 1997–1998, 2007; Житие Варлаама Хутынского: В 2 списках. СПб., 1881. (ОЛДП; Вып. 41); *Дубровский М.*, свяц. Житие при Евфросинии Полоцкой. Полоцк, 1887; *Титов А. А.* Житие св. Леонтия, еп. Ростовского. Ярославль, 1892; Житие прп. Прокопия Устюжского. СПб., 1893. (ОЛДП; Вып. 103); *Никодим (Кононов)*, архим. Архангельский патерик. СПб., 1901; ЖСв. М., 1902–1911. Т. 1–12; ПСРЛ. СПб., 1908–1913. Т. 21. 2 ч.; Патерик Киево-Печерского мон-ря / Под ред. Д. И. Абрамовича. СПб., 1911; *Мансика В. П.* Житие Александра Невского: Разбор редакций и текст. СПб., 1913. (ПДПИ; 180); *Серебрянский Н. И.* Древнерус. княжеские жития: (Обзор редакций и тексты). М., 1915; *Абрамович Д. И.* Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг., 1916; *Тихомиров Н. С.* Древние жития прп. Сергия Радонежского. М., 1916²; Успенский сборник XII–XIII вв. / Изд. подгот.: О. А. Князевская, В. Г. Демьянова, М. В. Ляпон. М., 1971; ПЛДР. М., 1978–1994. 12 вып.; Повесть о Петре и Февронии / Подгот. текстов и исслед.: Р. П. Дмитриева. Л., 1979; Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартириан Белозерские / Изд. подгот.: Г. М. Прохоров и др. СПб., 1993; *Revelli G.* Monumenti letterari su Boris e Gleb = Литературные памятники о Борисе и Глебе. Genova, 1993; Свт. Стефан Пермский: К 600-летию со дня преставления / Ред.: Г. М. Прохоров. СПб., 1995; Житие Юлиании Лазаревской: (Повесть об Ульянии Осорьинной) / Исслед., подгот. текстов: Т. Р. Руди. СПб., 1996; БЛДР. СПб., 1997–[2008]. Т. 1–[16]; *Клосс Б. М.* Избр. тр. М., 1998. Т. 1; 2001. Т. 2; Мартирий Зеленецкий и основанный им Троицкий мон-рь / Подгот.: Е. В. Крушельницкая. СПб., 1998; Древнерус. патерики: Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик / Изд. подгот.: Л. А. Ольшевская, С. Н. Травников. М., 1999; Житие Кирилла Белозерского: Текст и словоуказ. / Ред.: А. С. Герд. СПб., 2000; *Минеева С. В.* Рукописная традиция жития прп. Зосимы и Савватия Соловецких, XVI–XVIII вв. М., 2001. 2 т.; Житие Антония Сийского: Текст и словоуказ. / Ред.: А. С. Герд. СПб., 2003; Житие Кирилла Новосезерского: Текст и словоуказ. / Ред.: А. С. Герд. СПб., 2003; Житие св. прав. Прокопия Христа ради юродивого Устюжского чудотворца. М., 2003; Жития Димитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого и Григория Пельшемского: Тексты и словоуказ. / Ред.: А. С. Герд. СПб., 2003; Московский патерик: Древнейшие святые Московской земли. М., 2003; Житие Корнилия Комельского: Текст и словоуказ. / Ред.: А. С. Герд. СПб., 2004; Жития Павла Обнорского и Сергия Нуромского: Тексты и словоуказ. / Ред.: А. С. Герд. СПб., 2005; Святые подвижники и обители Рус. Севера: Усть-Шехонский Троицкий, Спасо-Каменный, Дионисиев Глушицкий и Александров Куштский мон-ри и их обитатели / Подгот.: Г. М. Прохоров, С. А. Семячко. СПб., 2005; *Лобакова И. А.* Житие митр. Филиппа: Исслед. и тексты. СПб., 2006; *Охотникова В. И.* Псковская агиография XIV–XVII вв. СПб., 2007. 2 т.; Степная книга царского родословия по древнейшим спискам: Тексты и коммент. М., 2007. Т. 1: Житие св. кнг. Ольги. Степени 1–10 / Отв. ред.: Н. Н. Покровский, Г. Д. Ленхофф;

Бугославский С. А. Текстология Древней Руси. М., 2007. Т. 2: Древнерус. лит. произведения о Борисе и Глебе.
Лит. (избр.): СИСПРЦ; *Ключевский*. Древнерусские жития; *Некрасов И. С.* Зарождение национальной лит-ры в Сев. Руси. Од., 1870. Ч. 1; *Полов Н. А.* [Ред. на кн.] Ключевский В. О. Древнерус. жития святых как ист. источник // ПО. 1872. Т. 1. № 3. С. 410–426; *Верхожский*. Вологодские святые; *Яхонтов И. А.* Жития святых севернорус. подвижников Поморского края как ист. источник. Каз., 1881; *Барсуков*. Источники агиографии; Описание о российских святых; *Коноплев Н. А.*, свяц. Святые Вологодского края // ЧОИДР. 1895. Кн. 4. Отд. 4. С. 1–132; *Никодим (Кононов)*, архим. Верное и краткое исчисление, сколько можно было собрать, преподобных отец соловецких: Агиологические очерки. СПб., 1900; *Кадлубовский А. П.* Очерки по истории древнерус. лит-ры житий святых. Варшава, 1902²; *Смирнов С. И.* Исследование В. О. Ключевского «Древнерус. жития святых как ист. источник» // ЧОИДР. М., 1914. Кн. 1. С. 53–71; *Серебрянский Н. И.* Древнерус. княжеские жития. М., 1915; *Николюцкий Н. К.* Мат-лы для истории древнерус. духовной письменности. СПб., 1907. (СБОРЯС; Т. 82. № 4); *Яблонский В. М.*, свяц. Пахомий Серб и его агиогр. писания. СПб., 1908; *Адрианова-Перетц В. П.* Из истории рус. агиографии XVI в. // Sertum bibliologicum в честь А. И. Малеина. Пг., 1922. С. 146–154; *Бугославский С. А.* Лит. традиция в северо-вост. рус. агиографии // Сб. ст. в честь А. И. Соболевского. Л., 1928. С. 332–336. (СБОРЯС; Т. 101. № 3); *Перетц В. Н.* Исследования и мат-лы по истории старинной укр. лит-ры XVI–XVIII вв. М.; Л., 1962. С. 8–116; *Дмитриев Л. А.* Житийные повести Рус. Севера как памятники лит-ры XIII–XVII вв.: Эволюция жанра легендарно-биограф. сказаний. Л., 1973; *Грихин В. А.* Проблемы стиля древнерус. агиографии XIV–XV вв. М., 1974; *Поньрко Н. В.* Кирилло-Епифаниевский житийный цикл и житийная традиция в выговской старообрядческой лит-ре // ТОДРЛ. 1974. Т. 29. С. 154–169; *Курилов А. С.* Жанр жития и рус. филология XVIII в. // Литературный сб. XVII в. «Пролог». М., 1978. С. 142–154; *Ольшевская Л. А.* Свообразие жанра житий в Киево-Печерском патерике // Лит-ра Др. Руси: Сб. науч. тр. М., 1981. С. 18–35; СККДР. 1987. Вып. 1; 1988. Вып. 2. Ч. 1; 1992. Вып. 3. Ч. 1; 2004. Вып. 3. Ч. 4; *Vortnes J.* Visions of Glory: Stud. in Early Russian Hagiography. Oslo, 1988. (Slavica Norvegica; 5); *Аверина С. А.* К жанрово-стилистической характеристике севернорус. агиографии: На мат-ле севернорус. житий XVI в. // Ист. стилистика рус. яз. Петрозаводск, 1990. С. 61–70; она же. О принципах организации агиографического текста // Язык и текст: [Сб. ст.]. СПб., 1998. С. 40–49; *Творогов О. В.* Древнерус. четьи сборники XII–XIV вв. Ст. 2-я: Памятники агиографии // ТОДРЛ. 1990. Т. 44. С. 196–225; она же. Переводные жития в рус. книжности XI–XV вв.: Кат. М.; СПб., 2008; *Владышевская И. В.*, *Сорокина В. Л.* Рус. святые, подвижники благочестия и агиографы: Словник-указ. М., 1992; The Hagiography of Kievian Rus'. [Boston], 1992; *Дмитриева Р. П.* Агиографическая школа митр. Макария: На мат-ле некоторых житий // ТОДРЛ. 1993. Т. 48. С. 208–213; *Лурье Я. С.* Житийные памятники как источники по истории присоединения Новгорода // Там же. С. 192–195; *Пигин А. В.* Народная мифология в севернорус. житиях // Там же. С. 331–334; *Власов А. Н.* Эпизод «преставления» святого как структурный элемент жи-

тийного текста: На мат-ле памятников устюжской лит. традиции // Смерть как феномен культуры: Межвуз. сб. науч. трудов. Сыктывкар, 1994. С. 53–75; *Дмитриев Л. А.*, *Творогов О. В.* Жития // Лит-ра Др. Руси: Библиогр. слов. / Ред.: О. В. Творогов. М., 1996. С. 67–70; *Казан-Тарковская М. Д.* Развитие житийно-биограф. жанра в XVII в.: Жития Адриана и Ферапонта Монзенских, Трифона Вятского, Симона Воломского, Серапиона Кожозерского, Арсения Новгородского, Никандра Псковского // ТОДРЛ. 1996. Т. 49. С. 122–132; *Крушельницкая Е. В.* Автобиография и житие в древнерус. лит-ре: Жития Филиппа Ирапского, Герасима Болдинского, Мартирия Зеленецкого, Сказание Елеазара об Анзерском ските: Исслед. и тексты. СПб., 1996; *Подскальски Г.* Христианство и богословская лит-ра в Киевской Руси, 988–1237. СПб., 1996². С. 184–241; *Александров А. В.* Образный мир агиографической словесности: Ст. и мат-лы. Од., 1997; *Broggi Bercoff G.* Aspetti dell'agiografia russa nell'epoca di transizione (XVII–XVIII sec.) // Scrivere di santi: Atti del II Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, del cilti e dell'agiografia, Napoli, 22–25 ottobre 1997 / A cura di G. Luongo. R., 1998. P. 285–301; *Лоевская М. М.* Традиция и ее трансформация в жанре агиографии: На мат-ле старообрядческих житий святых: АКД. М., 1999; *Толочко А. П.* Похвала или Житие?: Между текстологией и идеологией княжеских панегириков в древнерус. летописании // Palacoslavica. Camb. (Mass.), 1999. Vol. 7. P. 26–38; *Пак Н. И.* Жизнеописание подвижников XIX в.: Типология жанра // Оптина Пустынь и рус. культура: Тез. докл. конф. Калуга, 2000. С. 67–70; *Юхименко Е. М.* Старообрядческая агиография кон. XVIII в. // ГДРЛ. 2000. Сб. 10. С. 563–615; *Артамонов Ю. А.* Княжеская власть и рус. агиография XI–XII вв.: (История создания агиогр. сочинений киево-печерской традиции): АКД. М., 2001; Abhandlungen zu den Grossen Lesemännen des Metropolitan Makarij: Kodikologische, miszellenlogische und textologische Untersuchungen. Freiburg, 2000. Bd. 1 / Hrsg. Ch. Voss; 2006. Bd. 2 / Hrsg. E. Maier; *Бон Д.* Житийная лит-ра как ист. источник: (Две точки зрения: В. О. Ключевского и Г. П. Федотова) // Лит-ра и история: Ист. процесс в творческом сознании рус. писателей и мыслителей XVIII–XX вв. СПб., 2001. Вып. 3. С. 284–293; *Аверьянова Е. В.* Функциональная и семантическая интерпретация эпической поэзии и агиографии Киевской Руси. Тюмень, 2002; *Безбородова Е. В.* Категории прекрасного и безобразного в житиях святых юродивых // Вестн. Об-ва исследователей Др. Руси за 2000 г. М., 2002. С. 83–91; Жития святых в древнерус. письменности: Тексты. Исслед. Мат-лы / Отв. ред.: М. С. Крутова. М., 2002; Мир житий: Сб. мат-лов конф. (Москва, 3–5 окт. 2001 г.). М., 2002; Письменные памятники истории Др. Руси: Летописи. Повести. Хождения. Поучения. Жития. Послания: Аннот. кат.-справ. / Ред.: Я. Н. Шапов. СПб., 2003. С. 193–215; *Рогожников Т. П.* Житийные тексты «Макариевского цикла»: Жанр и стиль. СПб., 2003; *Черепанова О. А.* Жанр житийной повести в традиц. культуре Рус. Севера XX в. СПб., 2003; *Дорофеева Л. Г.* Современная агиография: Постановка проблемы // Кирилл и Мефодий: Духовное наследие: Мат-лы междунар. науч. конф. (Калининград, май 2003) / Ред.: Н. Е. Лихина, С. В. Свиридов. Калининград, 2004. С. 39–56; *Копяцкая Е. Л.* Проблемы общих мест в древнеслав. лит-рах: (На мат-ле агиографии) // Ruthenica. K., 2004.



Т. З. С. 80–92; она же. Очерки по истории тверской лит-ры XIV–XV в. М., 2007; *Макарий (Веретеников)*, архим. Св. Русь: Агиография, история, иерархия. М., 2005; Рус. агиография: Исслед. Публ. Полемика / Ред.: Т. Р. Руди, С. А. Семячко. СПб., 2005; Т. 2 (в печати); *Околович Н. Ф.* Жития святых, помещенные в Степенной книге. М.; СПб., 2007; *Полетаев Л.*, свящ. Современная агиография и рус. житийная традиция: Дис. / СПбДА. СПб., 2007. Ркл.; *Лосева О. В.* Жития рус. святых в составе древнерус. Прологов XII – 1-й трети XV в. М., 2009.

Сербская. Особенностью сербской средневеков. лит-ры является то, что жития составляют основную часть корпуса ее текстов и вместе с соответствующими гимнографическими произведениями по существу исчерпывают его. Житийный жанр на серб. почве представлен почти только житиями св. правителей и церковных иерархов, при этом в силу исторических причин среди житий правителей с 1-й пол. XI и до кон. XIV в. отсутствуют (в отличие от древнерусских) сочинения, прославляющие венценосных мучеников. Жития преподобных весьма немногочисленны, отчасти (по аналогии с житиями западных подвижников) это может объясняться тем, что почитание преподобных, живших в древности, не распространялось широко, а сохранялось лишь в местах их упокоения, поэтому при неблагоприятных обстоятельствах (войны, пожары, эпидемии) оно легко могло безвозвратно исчезнуть. Жития св. жен в средневеков. серб. лит-ре ограничиваются 2 агиобиографиями правительниц, кор. *Елены Анжуйской* и деспотицы Ангелины Бранкович (см. ст. *Бранковичи*), а жития преподобных жен неизвестны. Появление в сербской лит-ре немногочисленных сказаний о перенесении мощей святых как отдельного жанра относится к кон. XIV – сер. XV в. и напрямую связано с тур. завоеванием Балкан, вызвавшим миграцию правосл. реликвий. К особенностям серб. Ж. л. относится и обилие агиографических моментов в пространных жалованных грамотах средневеков. серб. правителей (*Трифунович*. 1990. С. 24–26; *Лексикон*. 1999. С. 15). Все это дает основание оценивать серб. Ж. л. XIII – раннего XV в. как своеобразную «династическую историографию». Одну из ключевых ролей в развитии серб. агиографии (а также лит-ры и культуры в целом) на протяжении XIII–XIV вв. играл афонский мон-рь *Хиландар*, с которым были связаны едва ли не боль-

шинство средневековых сербских книжников.

Особенность рукописной традиции серб. Ж. л. состоит в том, что по крайней мере вплоть до XVI в. пространные тексты не включались в минейные Торжественники, а краткие (за исключением Житий святых Симеона и Саввы) – в Прологи. Первые встречаются обычно в составе сборников, а вторые (в соответствии со своей функцией) сопровождают службы святым в служебных и чаще в праздничных Минеях.

Особняком (в историческом, географическом и даже языковом отношении) в серб. Ж. л. стоит Житие дуклянского (зетского) кор. мч. Иоанна Владимира († 1016), созданное, вероятно, в 20-х гг. XI в. Памятник не сохранился в оригинале, а дошел в лат. переводе в составе т. н. Летописи попа Дуклянина, или «Барском родослове». Предполагается, что в существующем виде текст испытал влияние (возможно, позднейшее) латинских житий мучеников, а в сюжетной линии любви героя и его жены, дочери болгар. царя Косары, – мотивов франц. *chanson de gestes*. На позднейшую серб. агиографию текст воздействия не оказал.

Начало собственно серб. Ж. л. связано с объединением страны во 2-й пол. XII в. под властью вел. жупана Стефана Немани (см. *Симеон Мироточивый*), основавшего династию *Неманичей*, правившую в Сербии до 1371 г., и с созданием автокефальной Сербской Православной Церкви (СПЦ). Первыми серб. агиографами стали сыновья Стефана Немани – свт. *Савва*, архиеп. Сербский, и кор. Стефан Первовенчанный (см. *Симон Монах*). Очень краткое Житие св. Симеона как преподобного и ктитора мон-ря с момента его прибытия на Афон написано свт. Саввой в качестве 3-й гл. типика Хиландарского мон-ря (*Сава*. 1998. С. 28) сразу после смерти отца (1199 или 1200). В 1208 г., во время настоятельства в мон-ре *Студеница*, свт. Савва написал более пространное Житие отца также для устава обители (см.: *Студенички типик*. 1994. С. 152–190; *Сава*. 1998. С. 148–190). Биография со мн. перипетиями успешного государственя играет в этом Житии роль прелюдии к судьбоносному выбору, сделанному героем в пользу Небесного Царства и монашеского подвига. Центром повествования (к-рому предшествует Похвала святому) яв-

ляется рассказ о смерти прп. Симеона, далее следует описание перенесения мощей с Афона в Студеницу. К Житиям, написанным свт. Саввой, тематически примыкает т. н. Хиландарская запись о кончине прп. Симеона, составленная ок. 1206 г. и представляющая редкий образец свидетельств очевидцев о последних часах жизни святого (*Богданович*. Кратко житие св. Саве. 1976). Пространное Житие прп. Симеона, написанное в 1216 г. Стефаном Первовенчанным, демонстрирует прекрасное знание автором законов жанра византийских агиографических образцов мннейного типа – оно обладает функционально-литургическим заглавием, содержит риторический пролог, агиобиографическую часть, Похвалу и посмертные чудеса. Центральное место в этом памятнике занимает часть биографии Стефана Немани, от его прихода к власти до отречения и ухода на Св. Гору. С церковным прославлением прп. Симеона связано создание ок. 1227–1233 гг. его проложного Жития, позднее оно неоднократно редактировалось (*Богданович*. Пролошко житие св. Симеона. 1976; *Он же*. 1980. С. 154–155) и сохранилось в многочисленных списках кон. XIII–XVIII в. (начиная с 1-й трети XV в. и в рус. списках).

В сер. XIII – нач. XIV в. наряду с Житием прп. Симеона стало известно Житие свт. Саввы. Т. о., оформляется (см. также ст. *Гимнография*) совместное почитание отца (как светского правителя и монаха) и младшего сына (1-го главы автокефальной СПЦ) как небесных покровителей и просветителей (последнее определение навеяно, возможно, парным культом равноапостольных Константина (Кирилла) и Мефодия) серб. народа (и шире – Сербского гос-ва, границы к-рого в XIII–XV вв. часто изменялись), а также небесных покровителей династии Неманичей.

У истоков агиографии свт. Саввы лежит его проложное Житие свт. Саввы, представленное уже в списках XIII–XIV вв. неск. (по крайней мере 3) редакциями.

Серб. Ж. л. вплоть до 1-й четв. XIV в. определяет прежде всего творчество хиландарских иеромонахов Доментияна и *Феодосия*. Первый из них принадлежал, вероятно, к числу младших учеников свт. Саввы. Написанные им по заказу кор. Уроша I Жития Саввы (1243 или 1254) и Симеона (1264) отличаются



ся высоким риторическим стилем, сложностью композиции и обилием поэтических приемов, сближающих их с гимнографическими произведениями (притом что о занятиях Доментиана гимнографией ничего не известно). Жития, созданные по заказу королевского двора и в то же время монашеские и святогорские по мирозерцанию, в совокупности отражают представления серб. общества об идеальной средневеков. державе (*Богдановић*. 1980. С. 159). В основу обоих произведений положены предшествующие тексты — краткое Житие свт. Саввы и сочинение Стефана Первовенчанного. Пространственные речи и поучения свт. Саввы, составляющие значительную часть текста его Жития и неизвестные ни в самостоятельных списках, ни в позднейшей (Феодосиевой) редакции Жития, следует, по всей видимости, считать плодом творчества Доментиана. При написании Жития прп. Симеона агиограф воспользовался Похвалой равноап. кн. Владимиру *Илариона*, митр. Киевского, в составе его «Слова о законе и благодати».

Житие свт. Саввы, написанное Доментианом, в кон. XIII в. послужило источником для создания редакции его вероятным учеником, хиландарским иером. Феодосием, которая является по сути новым текстом с существенными отличиями в содержании, в отборе исторических событий и особенно в стилистике и структуре. Будучи крупнейшим слав. гимнографом своего времени (см. ст. *Гимнография*), иером. Феодосий в сравнении со своим предшественником решительно разграничил жанры книжного творчества — стиль Жития свт. Саввы гораздо более нарративен, изобилует реалистическими деталями, притом что автор прекрасно владеет приемами агиографической риторики. Лит. образцом для книжника послужило и Житие прп. Саввы Освященного (покровителя свт. Саввы Сербского), написанное Кириллом Скифопольским. Завершает агиографический цикл, посвященный святым Симеону и Савве Сербским, общая Похвала им, написанная тем же Феодосием в соответствии с жанром визант. энкомия.

Перу Феодосия принадлежит и 1-е серб. монашеское (анахоретское) Житие прп. Петра Коришского, написанное ок. 1310 г. Произ-

ведение создано на основе воспоминаний учеников отшельника, подвизавшегося в окрестностях Призрена (автор посетил место подвига святого и поклонился его мощам), и ранневизант. лит. образцов (в первую очередь Жития прп. Антония Великого и Патериков).

В 1-й трети XIV в., при кор. Стефане Уроше II *Милутине* (1282–1321) и его сыне, св. Стефане Уроше III Дечанском (1321–1331), в серб. обществе и Сербской Церкви окончательно сложилось представление о святости династии Неманичей. Отражением этого явилось создание архиеп. Печским *Даниилом II* сб. «Жития королей и архиепископов сербских» (*Данило*. 1866), дополненное позднее новыми житиями других авторов. Первоначально сборник включал Жития королей Стефана Уроша I, Драгутина (см. *Феоктист*, прп.), кор. Елены Анжуйской, кор. Милутина и архиепископов *Арсения I*, *Иоанникия I* и *Евстафия I* (помимо этого цикла Даниилу атрибутируется также Житие Милутина в форме властительской автобиографии, послужившее источником текста в сборнике). Жития, написанные Даниилом (и в особенности цикл в целом), отличаются сложностью и мозаичным характером композиции, использованием элементов мн. жанров: молитв, плачей, диалогов героя со своей душой, покаянных исповеданий и поучений. Аристократическое происхождение автора, его многолетняя близость к королевскому двору (как в светский, так и в церковный период его биографии) и личное знакомство с большинством героев делают его сочинение незаменимым источником по истории Сербии сер. XIII — 1-й четв. XIV в.

Труд архиеп. Даниила был продолжен после его кончины. Безымянному «1-му продолжателю» приписывают и заслугу окончательного оформления этого агиографического свода. Во 2-й пол. 30-х гг. XIV в. он написал Жития Стефана Дечанского, кор. Стефана Душана и самого Даниила II; стиль его повествования ближе к стилю Феодосия, чем к манере письма непосредственного предшественника. После 1375 г. «2-й продолжитель» дополнил свод краткими известиями о поставлении 3 Сербских патриархов — Иоанникия, Саввы и Ефрема.

В отечественной научной лит-ре (см., напр.: История рус. лит-ры.

М.; Л., 1946. Т. 2. Ч. 1. С. 175; *Суренов А. В.* Степенная книга: История текста. М., 2007. С. 371–373) можно встретить мнения о сходстве житийного цикла архиеп. Даниила и его преемников с позднейшей рус. Степенной книгой, однако эта аналогия представляется достаточно отдаленной, не выходящей за пределы самой общей типологии (достаточно сказать, что в серб. цикле в отличие от рус. свода XVI в. жития правителей и церковных иерархов образуют 2 параллельных ряда, а не систему «степеней»). В серб. средневековом изобразительном искусстве аналогом агиографического цикла архиеп. Даниила выступает созданная под его несомненным влиянием композиция «Лоза Неманичей», построенная по аналогии с «Древом Иисусовым» и получившая распространение во фресковых ансамблях соборных храмов с 30-х гг. XIV в. (Дечаны, Печ и более поздние стенописные циклы).

Новый период активизации творчества серб. агиографов приходится на кон. XIV — 1-ю треть XV в. и был вызван сочетанием разнородных причин: тур. завоевания Балканских стран и распространения учения исихазма среди серб. монашества. Трагическая гибель кн. Лазаря в битве на Косовом поле (1389) и установление в скором времени его церковного почитания сопровождалось созданием значительного числа посвященных ему житийных текстов, Похвальных слов и плачей, несмотря на то что пространное житие не было написано. Подобная «избыточность» текстов, связанных с культом кн. Лазаря и написанных современниками событий, служит ярким свидетельством того, сколь глубокое впечатление произвела гибель правителя на тогдашнее серб. общество. Автором 3 из них — Похвального слова, проложного Жития и «исторического» слова — был Сербский патриарх *Даниил III*. Созданный им разножанровый цикл (в к-рый также входит и служба кн. Лазарю) объединяет трактовка косовского подвига князя как мученической победы, триумфа Царства Небесного над царством земным; при этом «историческое» слово стилистически и типологически обнаруживает близость к жанру русских воинских повестей. Отдельные памятники цикла Даниила как бы дублируют сочинения др. авторов, известных по имени и безымянных:



наряду с «историческим» словом патриарха существует и «Слово о кн. Лазаре», а также летописное Житие (после 1402); аналог проложному Житию составляет краткое Житие, написанное до 1398 г. и снабженное пространными стихами в начале и конце текста; наконец, Похвальному слову соответствует даже 2 текста — поэтичная Похвала мон. *Евфимии*, вышита в 1402 г. на покрове для гробницы кн. Лазаря, и написанное в пышном стиле «плетения словес» сочинение *Антония Рафаила Эпактита*. Кроме сочинений, посвященных князю-мученику, Даниилом были составлены проложные Жития святых Саввы и Симеона Сербских и кор. Милутина.

В то же время в Сербии и на Афоне было создано 2 монашеских жития, посвященные игум. Русского вмч. Пантелеимона мон-ря старцу Исании (отождествляемому с соименным переводчиком на слав. яз. «Ареопагитик») и Сербскому патриарху *Ефрему*. Первое, написанное, вероятно, одним из учеников Исании, принадлежит к тому же кругу произведений, что и греч. Житие прп. Ромила Видинского (см. разд. «Болгарская»), и оценивается как «одно из лучших кратких жизнеописаний в средневековой сербской литературе» (*Кашанин*. 1975. С. 285). Написанное в 1402 г. еп. Печским Марком Житие его учителя, патриарха Ефрема, в жанровом отношении близкое к проложным житиям, посвящено почти исключительно пустынножительному периоду биографии последнего.

Большое значение для судьбы серб. Ж. л. имели последствия османского завоевания Болгарии в кон. XIV в., когда болг. книжники, представители книжно-лит. школы Тырновского патриарха Евфимия, нашли прибежище при дворах серб. правителей и церковных иерархов, в первую очередь деспота Стефана Лазаревича. Написанные ими жития серб. святых (Григорий Цамблак о Стефане Дечанском) и Житие деспота Стефана (Константин Костенечский) рассмотрены в разд. о болг. Ж. л.

В последние годы существования полунезависимого серб. деспотства под властью династии Бранковичей со столицей в Смедереве создается 2 сказания о перенесении мощей ап. Луки из Рогоса (1453), написанные в традиционно риторическом стиле «трансляций», вместе с более ранней

повестью Григория Цамблака о мощах прп. Параскевы (Петки). Их появление свидетельствует об общенациональном значении культа христ. реликвий.

Лит. деятельность наиболее продуктивных серб. агиографов-святогорцев 2-й четв. XV — 1-й пол. XVI в. Пахомия Логофета и Льва Аникиты Филолога целиком посвящена рус.



Слово о Лазаре, князе Сербском.
Лист из Сборника. XV в.
(*Ath. Pant. Slav.* 22. Fol. 275r)

тематике (см. в разд. «Восточнославянская Ж. л.»). Творчество книжников 2-й пол. XV в., связанных с возрожденным в 1469 г. Рильским мон-рем (Владислав Грамматик, Димитрий Кантакузин), в одинаковой степени принадлежит как болг., так и серб. лит-ре. В полной мере это относится и к агиографам т. н. софийской книжной школы 1-й пол. — сер. XVI в. (см. разд. «Болгарская»).

Специального изучения в ряду слав. житий новомучеников, пострадавших от мусульман в Османской империи, заслуживает стоящее (наряду с Житием нмч. Георгия Нового Кратовского) у истоков традиции пространное Житие Иоанна Нового, замученного ок. 1510 г. в Серах. Памятник, греч. текст к-рого неизвестен, несомненно близок по времени к описанным в нем событиям и сохранился в единственном (к сожалению, дефектном) списке посл. четв. XVI в. (ОГНБ. № 1/119).

В остальном в серб. Ж. л. в посл. четв. XV–XVI в. преобладают проложные, но при этом достаточно пространные жития. На Афоне в начале периода было написано (вероятно, домостиком *Геннадием Святогорцем*) Житие прп. Петра Афонско-

го как сопровождение слав. службы ему, представляющее в сравнении с пространным греч. текстом самостоятельную версию (*Трифуновић*. 1990. С. 11–21, 28). В 1-й пол. XVI в. на *Фрушка-Горе* в Среме, отданном венг. королями в держание отпрыскам династии Бранковичей и населенном сербами, создается цикл проложных житий, посвященных последним представителям этого рода и повествующих о трагических событиях серб. истории накануне и после утраты национальной независимости. Это Житие деспота Стефана Слепого (написано до 1502), его сына митр. Унгро-Влахийского Максима (деспота Георгия, создано в 1523) и жены Ангелины (1530?). Последними в этом ряду стоят «историческое» и Похвальное слова деспоту *Стефану Штиляновичу* († после 1540) — вассалу венг. кор. Фердинанда и защитнику сербов от тур. набегов; датировка этих текстов колеблется от сер. XVI в. до нач. 30-х гг. XVII в. (*Јовановић*. 1978; *Богдановић*. 1980. С. 270–271).

Завершающим этапом развития средневек. серб. Ж. л. является творчество Печского патриарха *Паисия (Яневаца)*: в 1629 г. в связи с открытием мощей кор. Стефана Первовенчанного он написал проложное Житие для службы ему. После 1642 г. патриарх создал пространное Житие царя Уроша (*Стефана Уроша V*, которого автор представляет как царя-мученика), основанное на исторических источниках (летописи, родословы, царская грамота Сербской Патриархии) и обширным фольклорном материале, его пространный заголовок свидетельствует о новых лит. веяниях. Ядро повествования исторически недостоверно, в его основу положена известная с XV в. легенда об убийстве Уроша его вассалами братьями *Мриячевичами* (Вукашином и Углешей), собственно Житие сопровождает своеобразное резюме средневек. серб. истории, доведенное до завоевания страны османами в 50-х гг. XV в.

В XVI–XVII вв. пространные жития серб. святых получают широкое распространение в рус. книжности (в частности, число рус. списков Феодосиева Жития свт. Саввы и Похвального слова святым Симеону и Савве Сербским существенно превышает количество сербских, достигая 80 — см.: *Гаерюшина Л. К.* Рус. рукописная традиция Жития Саввы



Сербского // ССл. № 1. С. 68–82). В состав ВМЧ пришедшие на Русь памятники серб. агиографии были включены неравномерно. Полностью в них вошли (только в московские комплекты) Повесть о перенесении мощей прп. Параскевы (Петки), Житие свт. Саввы и Похвальное слово святым Симеону и Савве. Кроме того, эпизод Жития свт. Саввы, посвященный гибели болг. царя Калояна во время осады Фессалоники, был включен в цикл посмертных Чудес вчм. Димитрия Солунского под 26 окт. под заглавием «Чудо о Аскалоне (!) царе». Житие Стефана Дечанского послужило источником 2 пространных (составляющих ок. половины объема исходного текста) Чудес свт. Николая Чудотворца, включенных в этот агиографический свод под 6 дек. и под 9 мая (позднее они вошли во все печатные издания службы святому, Жития и чудес этого святого XVII в. и в старообрядческие перепечатки XVIII–XIX вв.). В 1-й четв. XVI в. Жития святых Саввы, Стефана Дечанского и Стефана Лазаревича послужили основными источниками сведений по визант. и южнослав. истории кон. XII – 1-й пол. XV в. при составлении Русского Хронографа и благодаря его посредству вошли в состав Никонской летописи (1526–1530) и Лицевого летописного свода (сер. XVI в.). Включенные в состав цикла посмертных Чудес свт. Николая Мирликийского фрагменты Жития св. Стефана Дечанского были отдельно проиллюстрированы в современном своду лицевом Житии святителя, созданном кремлевскими мастерами. В 40-х гг. XVI в. в связи с включением ряда серб. святых в число особо чтимых на Руси создаются (на основе пространных) проложные Жития свт. Саввы и св. Стефана Дечанского.

Изд.: *Доментijan, иером.* [ошиб.] Живот св. Саве / Изд.: Б. Даничић. Београд, 1860 (= *Теодосије Хиландарац*. Живот св. Саве / Изд.: Б. Даничић; приред.: Б. Трифуновић. Београд, 1973); *он же*. Житије св. Саве / Изд.: Љ. Јухас-Георгиевска, Т. Јовановић. Београд, 2001; *Данило, архиеп.* Животи краљева и архиепископа српских / Изд.: Б. Даничић. Загреб, 1866; *Јачмирскиј А. И.* Мелкие тексты и заметки по старинной слав. и рус. лит-рам // ИОРЯС. 1906. Т. 11. Кн. 2. С. 301–303. № 43 [проложное Житие Стефана Дечанского по ркп. XV в.]; *Мошин В. А.* Житие старца Исаяи, игум. Русского мона-ря на Афоне // Юбил. сб. Рус. археол. об-ва в Королевстве Югославии. Белград, 1940. Т. 3. С. 125–167; *Трифуновић Б.* Српски средњовек. списи о кн. Лазару и ковском боју. Крушевац, 1968. С. 13–39, 78–112, 162–183; *он же*. Слово о св. кн. Лазару

Андонија Рафаила // Стара српска књижевност. Нови Сад; Београд, 1976. С. 147–178; *он же*. Писац и преводилац инок Исаја. Београд, 1980. С. 69–77; *Јовановић Т.* Похвала св. Симеону и св. Сави Теодосија Хиландараца // Књижевна историја. Београд, 1973. Књ. 5/20. С. 703–778; *он же*. Похвално и Повесно слово деспоту Стефану Штиљановићу // Там же. 1978. Т. 10/38. С. 335–377; *он же*. Књижевно дело патријарха Пајсеја. Београд, 2001; *Богдановић Д.* Пролошко житије св. Саве у рус. ркп. XVI в. // ЗбМСКЈ. 1975. Књ. 23/2. С. 256–258; *он же*. Кратко житије св. Саве // Там же. 1976. Књ. 24/1. С. 5–32; *он же*. Пролошко житије св. Симеона // ПКЈИФ. 1976. Књ. 42. С. 9–19; *Михаила Г.* Первое печатное произведение Григория Цамблака и слав.-румын. традиция его распространения // *Palaeobulgarica*. 1982. № 6. С. 16–20; *Ковачевић Р.* Прилог проучавању пролошког житија св. Саве // Проучавање средњовека. јужнослов. рукописа. Београд, 1995. С. 167–174; Житије св. кн. Лазара / Изд.: Б. Трифуновић. Београд, 1989; Студенички типик: Цароставник манастира Студеница / Изд.: Т. Јовановић. Београд, 1994; *Шпадијер И.* Два преписа пролошког житија св. Петра Коришког // АрхПр. 1997. Бр. 19. С. 211–216; *Сава, св.* Сабрана дела / Изд.: Т. Јовановић. Београд, 1998. С. 147–192; *Стефан Првозвчанин*. Сабрана дела / Изд.: Љ. Јухас-Георгиевска, Т. Јовановић. Београд, 1999. С. 15–107.

Лит.: *Новаковић С.* Први основе слов. књижевности међу балканским словенима: Легенда о Владири и Косари. Београд, 1893; *Розанов С. П.* Житие серб. деспота Стефана Лазаревича и Русский Хронограф // ИОРЯС. 1906. Т. 11. Кн. 2. С. 62–97; *он же*. Источники, время составления и личность составителя Феодосиевской редакции жития Саввы Сербского // Там же. 1911. Т. 16. Кн. 1. С. 136–209; *Горовић В.* Доментijan и Данило // ПКЈИФ. 1921. Књ. 1. С. 21–33; *он же*. Међусобни одноша биографија Стевана Немање // Светосавски зб. Београд, 1936. Књ. 1. С. 13–38; *Данић М.* Доментijan и Теодосије // ПКЈИФ. 1959. Књ. 25. С. 5–12; *Наумов Е. П.* Кем написано Второе житие Стефана Дечанского? // Слав. архив: Сб. ст. и мат-лов. М., 1963. С. 60–71; *Трифуновић Б.* Доментijan. Београд, 1963; *он же*. Портрет у српској средњовека. књижевности. Крушевац, 1971; *он же*. Азбучник српских средњовека. књижевних појмова. Београд, 1990². С. 47–77, 248–252, 274–280, 283–287, 317–321; *Hafner S.* Studien zur altserbischen dynastischen Historiographie. Münch., 1964; *Павловић Л.* Култови лица код Срба и Македонаца: (Ист.-етногр. расправа). Смедерево, 1965. С. 33–196, 253–277; *Мулић М.* Српские агиографы XIII–XV вв. и особенности их стиля // ТОДРЛ. 1968. Т. 23. С. 127–142; Стара књижевност / Приред.: Б. Трифуновић. Београд, 1972². С. 11–30, 180–200, 315–317, 337–428, 442–483, 497–517, 548–560; *Birnbaum H.* The Old Serbian Vita // Aspects of the Balkans: Continuity and Change. Hague, 1972. P. 243–284; *idem.* Trends and Traditions in Medieval Serbian Biography // Slavic Poetics: Essays in honor of Kiril Taranovsky. Hague, 1973. P. 41–48; *Müller-Landau C.* Studien zum Stil der Sava-Vita Teodosijes. Münch., 1972; *Богдановић Д.* Нека запажања о рус. редакцији Теодосијевог житија св. Саве // ЗбМСКЈ. 1975. Књ. 23/2. С. 249–255; *он же*. Историја старе српске књижевности. Београд, 1980, 1991². С. 70–74, 150–162, 166–173, 175–181, 191–198, 201–208, 216–220, 227–229, 244–249, 258–259, 262–263, 267–271; *Кашанин М.* Српска књижевност у средњем веку. Београд, 1975.

С. 124–131, 136–151, 154–177, 190–251, 283–286, 289–292, 295–298, 312–327, 332–348, 354–358, 392–393, 398–423, 443–449, 465–471, 489–492; *Мошин В. А.* Житије краља Милутина према архиеп. Данилу II и Милутиновој повели-аутобиографији. Београд, 1976. С. 109–136; *Mircea I.-R.* Sur une édition critique des Vies des rois et des archevêques serbes // Текстологија средњовека. јужнослов. књижевности. Београд, 1981. С. 299–307; *Михаљчић Р.* Лазар Хребельановић: Историја, култ, предање. Београд, 1984; *Морозов В. В.* Южные славяне на миниатюрах Лицевого летописного свода // Изв. на НБКМ. София, 1992. Т. 20/26. С. 67–80; *Гавришнина Л. К.* К проблеме ист. развития жанра жития в средневек. лит-рах Сербии и Руси // Славянские лит-ры: Докл. рос. делегации / XI Междунар. съезд славистов. М., 1993. С. 42–55; Лексикон српског средњег века. Београд, 1999. С. 192–194, 426–427, 566–568, 579–580, 667–668; *Podskalsky G.* Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien, 865–1459. Münch., 2000. S. 334–339, 343–425; *Георгиева-Гагова Н., Шпадијер И.* Две варијанте анахоретског типа у јужнослов. хагиографији: (Теодосијево Житије св. Петра Коришког и Јевтимијево Житије св. Јована Рилског) // Словенско средњовека. наслеђе: Зб. посвећен проф. Б. Трифуновићу. Београд, 2001. С. 159–176; *Блазојевић М.* Неманићи и Лазаревићи и српска средњовека. државност. Београд, 2004. С. 51–132; *Марјановић-Дулианић С.* Свети краљ: Култ Стефана Дечанског. Београд, 2007. С. 85–368; *Петковић С.* Срби светитељи у сликарству правосл. народа. Нови Сад, 2007. С. 91–104, 140–152.

А. А. Турилов

Ж. л. в Молдавији и Румунији первоначально распространялась на слав. и греч. языках. Первыми произведениями румын. агиографии считаются написанные в нач. XV в. на церковнослав. языке Григорием Цамблаком Мученичество вчм. Иоанна Нового Сучавского и его проложное его Житие.

К оригинальным памятникам Ж. л. следует также отнести написанное в Валахии на греч. языке Житие свт. Нифона II, патриарха К-польского, автором к-рого был прот. Афона *Гавриил*. Биография этого иерарха дана на фоне исторических событий, происходивших в нач. XVI в. в Валахии. Патриарх *Нифонт II* († 1508) — 1-й святой, канонизированный не только в Валахии (1517), но и на территории совр. Румынии.

Первые жития святых на национальном языке появились в XVII в. В 1643 г. вышла кн. «Казания» митр. Молдавии Варлаама, во 2-ю часть к-рой были включены впервые изложенные на молдав. языке жития ряда святых, в частности прп. Симеона Столпника, вчм. Димитрия Солунского, свт. Николая Чудотворца, вчм. Феодора Тирона, вчм. Георгия Победоносца и особо почитаемых в Румынской Церкви вчм.





Иоанна Нового и прп. Параскевы (Петки) Тырновской. В 1682–1686 гг. митр. Молдавии Досифей издал 4 тома «Житий и деяний святых», над к-рыми работал 25 лет. 1-й том охватывает месяцы сент.—дек., 2-й — янв.—февр., 3-й — март—июнь и 4-й — июль—авг. Источниками для этого издания были прежде всего «Минеи» Досифея Маргуниуса и «Жития святых» Симеона Метафраста, отпечатанные в греч. типографии Н. Гликиса в Венеции. Митр. Досифей использовал и др. греч. тексты, а также нек-рые слав. переводы, известные в Молдавии. Он упоминает ряд молдав. святых, своих современников, официально не канонизированных: Парфения из Агапии, Епифания Воронецкого, Кириака из Тазлеу, Кириака из Бисерикани и др. Хотя четырехтомник митр. Досифея являлся переводом греч. и слав. текстов, он значительно повлиял на создание молдав. и румын. Ж. л., становление письменного языка, выработку терминологии и отбор персоналий.

Из широко распространенных житий на греч. языке следует отметить Житие нмч. Иоанна Валаха (Румына), уроженца Олтении, казненного турками в К-поле в 1662 г. за отказ изменить правосл. вере и принять ислам. Он был тогда же канонизирован К-польской Патриархией. Его Житие было включено в ряд др. текстов, неоднократно публиковавшихся. Параллельно на территории Молдавии осуществлялись переводы житий и на слав. язык. Примерно тогда же, в XVII в., на слав. язык в монастыре Бисерикани было переведено Житие Андрея Критского. Следует отметить издания, посвященные и нек-рым др. святым, напр. прп. Василию Новому, прп. Никодиму.

В 1758 г. Евлогий Даскэлул из Ясс закончил работу над переводом сборника житий святых со славянского языка (не изд.). В рукописи остались и некоторые др. переводы, 2 из них находилось в б-ке Историко-археологического церковного об-ва в Кишинёве. В 1782 г. Макарием из Бистрицы с греческого языка были переведены «Жития святых» (опубл. позднее). Важным событием стала публикация 12 томов «Житий святых», выпущенных в типографии Немецкого мон-ря в 1807–1815 гг. Это был перевод, осуществленный иеродиак. Стефаном, учеником прп. Паисия (Величковского), с одного из

изданий Минеи-Четых свт. Димитрия Ростовского.

В равной мере румын. и рус. Ж. л. принадлежат Жития прп. Паисия (Величковского), написанные в 1-й пол. XIX в. Ок. 1814 г., через 20 лет после кончины подвижника, его Житие, освещающее в основном последние 30 лет земного бытия «родимца полтавского», было составлено одним из младших его учеников схим. Митрофаном (изд. впервые в 2004?). Поскольку его труд остался не вполне отредактированным, работа была поручена даскалу схим. Исааку, редакция которого (на румын. яз.), также не вполне завершена, считается в наст. время утраченной. Инок Немецкого мон-ря обратились с просьбой о написании Жития к иеродиак. Григорию (митрополит Унгро-Влахийский; 1823–1824), созданная к-рым «Краткая повесть о жизни блаженного отца нашего Паисия» была издана в обители в 1817 г. Однако она не удовлетворила слав. часть монастырского братства, по инициативе к-рой мон. Платон, состоявший ранее писцом при прп. Паисии, написал в духе традиц. агиографических норм «Житие старца Паисия, собранное от многих писателей», напечатанное в Немецком мон-ре в 1836 г. (Прп. Паисий Величковский: Автобиография, жизнеописание и избр. творения по рукоп. источникам XVIII–XIX вв. / Рус. на Афоне Св.-Пантелеимонов мон-рь. М., 2004. С. 17–19, 120–121).

В 1843 г. по инициативе Валашского митр. Григория в мон-ре Кэлдэрущани был подготовлен 1-й т. «Житий святых» (не изд.). В 1906 г. в Кишинёвской епархиальной типографии вышел 1-й т. из многотомных «Житий святых», озаглавленный «Виециле сфинцилор пе лимба молдовеняскэ. Ынтокмите пе темейул кэрцилор «Виециле сфинцилор» але сф. Димитрие ал Ростовулуй...» (Жития святых на молдавском языке. Составлены на основе книг «Жития святых» св. Димитрия Ростовского...). Текст был набран кириллицей, распространённой тогда в Бессарабии. В 1916 г. вышел 8-й т. этого издания. Объем каждого из томов составлял 500–600 с.

В соответствии с решением Свящ. Синода Румынской Православной Церкви от 28 февр. 1950 г. в окт. 1955 г. впервые канонизировали ряд правосл. румын. святых. В связи с этим были написаны Жития но-

вопрославленных святых: святителей Каллиника из Черники, Илии Иореста и Саввы Бранковича, митрополитов Трансильвании, свт. Иосифа Нового из Партоша, митрополита Баната; мучеников Виссариона Сарая, Софрония из Чоары и Николая Опри из Сэлиште. В июне 1992 г. Синод канонизировал господаря Молдавии Стефана Великого, сыгравшего огромную роль в строительстве новых церквей и мон-рей, оказавшего сильнейшее влияние на развитие церковной жизни и культуры Молдавского княжества.

Лит.: Арсений (Стадницкий), еп. Исследования и монографии по истории Молдавской Церкви. СПб., 1904; Iorga N. Istoria bisericii românești și a vieții religioase a Românelor. Vălenii-de-Munte, 1908–1909. 2 vol.; Ciobanu S. Cultura românească în Basarabia sub stăpânirea rusă. Chișinău, 1923; Popovschi N. Istoria Bisericii din Basarabia. Chișinău, 1931; Stan L. Sfinții români. Sibiu, 1945; Русев П., Давидов А. Григорий Цамблак в Румынии и в старата румынска лит-ра. София, 1966; Nestor (Vornicescu), metr. Sfinții români și apărătorii ai Legii strămoșești. Bucur., 1987; Mihail P. Mărturiile de spiritualitate românească din Basarabia. Chișinău, 1993; Păcurariu. IBOR. Vol. 2.

В. Я. Гросул

Западная Ж. л. рассматривается в 2 разделах. 1-й разд. посвящен основным векам развития лат. Ж. л. в Зап. Европе II–XVII вв. Во 2-м разд. говорится о Ж. л. на народных языках в Зап. Европе. Части этого раздела расположены по географическому принципу (англосакс. и англ., ирл. и шотл., сканд., франц., нем., итал., испан. и португ., венг., чеш., польск. Ж. л.). При необходимости дается общий обзор развития Ж. л. (как на латыни, так и на народных языках) в отдельных регионах с особым вниманием к оформлению почитания местных святых.

Основная часть лат. агиографических сочинений издана в сериях «Acta Sanctorum» и «Patrologia Latina», а также в «Monumenta Germaniae Historica». Масштабные публикации Ж. л. отдельных стран осуществлялись в рамках национальных проектов по изданию важнейших исторических источников (напр., «Regum Hungaricarum monumenta Arpadiana» в Венгрии, «Monumenta Poloniae Historica» в Польше и др.). Изданий единого корпуса Ж. л. на народных языках не существует. Основным справочником по лат. Ж. л. является «Bibliotheca Hagiographica Latina».

Латинская, подобно греческой, зародилась как повествование о му-



чениках, пример стойкости к-рых был призван пробудить в христианах готовность в случае гонений пострадать за Христа. Самыми ранними из сохранившихся памятников лат. Ж. л. являются Мученичества Сциллийских мучеников († 180) и св. Перпетуи и Фелицитаты († 203). Мученичество Сциллийских мучеников имеет форму протокола допроса. В основе Мученичества Перпетуи и Фелицитаты лежат автобиографические записи мучеников (в частности, об их видениях) и акты, которые позднее были скомпилированы и снабжены пояснительными вставками редактора и предисловием. По ряду стилистических признаков составление окончательной редакции Мученичества приписывается *Тертуллиану* (CPL, N 32; см.: *Bestiaensen A. A. Atti e Passioni dei Martiri*. R.; Mil., 1987. P. 109–110). Этот памятник Ж. л., созданный в христ. общине Карфагена, по своему значению может быть сопоставлен с греч. Мученичеством сщмч. Поликарпа Смирнского. Экзальтированность в описании видений и мученических страданий Перпетуи и Фелицитаты свидетельствует, возможно, о влиянии ереси монотаннизма (см. ст. *Монтан*). Подобные черты характерны и для др. мученичеств африканского происхождения, созданных в период гонений, напр. для Мученичества святых Марина и Иакова (CPL, N 2051), пострадавших при имп. Валериане (253–260). В IV – 1-й пол. V в. эта тенденция нашла отражение в корпусе мученичеств, созданных донаристами, к-рые воспринимали себя как «Церковь мучеников», преемнику древней гонимой Церкви (CPL, N 719–721). Акты мучеников продолжали появляться до конца эпохи гонений на христиан, напр. Акты св. Максимилиана († 295, Тевеста, Нумидия). Особняком стоят 2 версии Актов сщмч. Киприана, еп. Карфагенского, составленные на основе 2 протоколов допросов и 2 приговоров (257 г. об изгнании и 258 г. о смертной казни). После кончины сщмч. Киприана его ученик диак. Понтий составил Житие святого – 1-й пространный панегирик в лит-ре о мучениках.

Проповеди (sermões) о святых и мучениках в большом количестве начали появляться в IV–V вв., они часто встречаются в гомилетическом наследии мн. авторов – свт. *Амвросия* Медиоланского, блж. *Августина*,

свт. *Льва I Великого*. Древнейшей проповедью в честь мученика считается Беседа о св. Аркадии, пострадавшем в г. Цезарея Мавританская (сохр. в составе корпуса проповедей свт. *Зинона* Веронского – CPL, N 2059). Отличие проповеди от сочинений, написанных в жанре похвального слова, состоит в относительной краткости изложения, наличию общих мест и нравственных наставлений, не всегда связанных с темой жизни святого, тогда как в похвальном слове главный герой, к-рому посвящено сочинение, практически всегда находится в центре внимания. В рамках проповеди также создавались агиографические произведения о мучениках (см., напр., т. н. гомилиарий *Евсевия Галликана*).

Почти все лат. агиографические сочинения о мучениках эпохи гонений происходят из рим. пров. Африка (CPL, N 2049–2055), за исключением испан. Мученичества св. Фруктуоза, еп. Тарраконского (CPL, N 2056), к-рое было создано под африкан. влиянием. Особняком стоит и небольшое число Мученичеств иллирийско-фракийского происхождения: мучеников Серена Сирмийского, Ирины Сирмийского, Юлия Доростольского (CPL, N 2057–2058). Вероятно, мученичества пострадавших во время гонений нач. IV в. были созданы уже после признания христианства при имп. Константине I Великом. Стремление сохранить живую память о мучениках, чтобы она со временем не исчезла и не смешалась с вымыслом, было причиной появления большого количества мученичеств в IV–V вв. Именно в этом видели свою задачу анонимный составитель Мученичества Генесия Арелатского и свт. *Евхерий* Лугдунский, автор Мученичества Маврикия Агаунского. Эти писатели закрепили бытовавшие в их время предания о мучениках, в т. ч. и нек-рые легенды.

Христ. поэт *Пруденций* (IV–V вв.) предпринял первую попытку создать перечень мучеников и сведений о них в соч. «О венцах мучеников». Пруденций отмечал, что от нек-рых мучеников не сохранилось никаких актов, мн. протоколы были уничтожены язычниками. К рубежу V и VI вв., периоду гонений на православных в Африке со стороны вандалов-ариан, относится новый расцвет мученической агиографии. Рассказы об исповедниках вошли в состав «Ис-

тории гонений в Африканской провинции» *Виктора*, еп. г. Вита. Появился ряд самостоятельных произведений, как, напр., Мученичество 7 монахов. К этой традиции частично примыкает Житие свт. Фульгенция, еп. Руссийского, приписываемое карфагенскому диак. *Ферранду* (VI в.).

Поворотным этапом в развитии зап. Ж. л. стало появление 2 лат. переводов Жития прп. Антония Великого, из к-рых наиболее распространенным стал перевод *Евагрия* Антиохийского (выполнен до 378). Под его влиянием блж. *Иероним Стридонский* обратился к теме вост. подвижников (Жития прп. Малха, прп. Илариона Великого, прп. Павла Фивейского), а *Сульпиций Север* написал цикл произведений о свт. *Мартине* Милостивом. В «Диалогах» Сульпиций говорит о своей цели: он хотел продемонстрировать, что свт. Мартин не только подобен вост. подвижникам, но и превзошел их всех (*Sulp. Sev. Dial.* 24 sqq.). Так в лат. Ж. л. впервые появился образ епископа-подвижника (confessor), отчасти основанный на ранних житиях монахов-аскетов. Благодаря изысканному языку, выверенной композиции и особому стилю сочинения Сульпиция стали одними из лучших памятников позднеантичной лит-ры и оказали огромное влияние на лат. Ж. л. Достоверность сведений, к-рые содержатся в цикле о свт. Мартине, неоднократно ставилась под сомнение (Э. Ш. Бабю, Т. Барнс), поэтому сочинения Сульпиция остаются предметом научной полемики. В ранних галльских агиографических произведениях особое внимание уделялось аскезе, а не пастырской деятельности святого. Наиболее ярко это проявилось в галльской Ж. л. – у Сульпиция Севера, свт. *Илария* Арелатского (Житие свт. Гонората Арелатского) и особенно в анонимном Житии свт. Иуста Лугдунского. В сочинениях 2-й пол. V в. тема аскетических подвигов святых уже не является главной. Так, *Констанций* Лугдунский и *Гонорат* Массилийский сосредоточились на подробном описании епископской и общественной деятельности свт. *Германа*, еп. Автиссидурского, и свт. *Илария* Арелатского.

Памятники галльской агиографии находились под сильным влиянием произведений ранней латинской Ж. л., созданной за пределами



Галлии, прежде всего Жития свт. Амвросия Медиоланского, написанного диак. Павлином, и Жития блж. Августина, составленного еп. Поссидием. Первое было написано в Италии, 2-е — в Африке. В этих Житиях подробно рассказывалось о строгом монашеском образе жизни святых, стремившихся ввести обет целомудрия для клириков, однако акцент в повествовании был смещен на церковно-политическую деятельность свт. Амвросия и блж. Августина. В первую очередь они представлены как пастыри, проповедники, активно борющиеся с ересями. Еп. Поссидий особо отметил писательскую деятельность блж. Августина, приложив к его Житию список основных сочинений (Indiculum) (этот элемент в посл. был использован Гоноратом Массилийским). Житие блж. Августина отличается от традиций «экзальтированной» мученической африкан. агиографии и в нек-ром отношении может быть сопоставлено с Житием свт. Фульгенция Руссийского.

В нач. VI в. в Галлии появился новый жанр Ж. л. — жития (деяния) настоятелей мон-рей. Первым памятником этого типа стало Житие Юрских отцов Романа, Лупикина, Евгенда (20-е гг. VI в.), к-рое представляло собой последовательное описание жизни 3 первых настоятелей мон-рей в горах Юра. В VII в. эта традиция была продолжена в монастыре Хабенд (ныне Ремирмон, Франция) (Жития Хабендских аббатов Амата, Ромарика и Адельфия) и в мон-ре Агаун (ныне Сен-Морис, Швейцария).

В кон. V — 1-й пол. VI в., когда Галлия подверглась варварским нашествиям и была территориально поделена между варварскими и рим. правителями провинций, епископ стал изображаться не только как молитвенник и пастырь, но и как прозорливец, защитник своего города (напр., Житие св. Аниана, еп. Аврелианского). Эта тенденция отразилась и в Житии св. Геновефы (это первое в лат. агиографии житие св. подвижницы, если не считать эпифафии блж. Иеронима в честь прп. *Павлы*). В Житии св. Геновефы подробно описаны общественная и церковная деятельность св. девы, ее труды по строительству базилики сщмч. *Дионисия Ареопагита*, заботы по спасению города от голода и т. п., особо отмечены прозорливость святой и

совершенные ею чудеса. Большинство житий этого периода анонимны (напр., Жития Аниана и Авита Аврелианских, Лупа Трикасского), некоторые написаны учениками и преемниками святых (Жития святителей Евтропия Аравсионского, Маурилия Андекавского).

В более традиц. стиле жизнеописания епископа-монаха составлено Житие свт. Кесария Арелатского. В работе над этим обширным сочинением в 2 книгах (в 1-й описывается жизнь святого, во 2-й — его чудеса) участвовали 5 соавторов. На основе воспоминаний современников настоятель мон-ря Лукуллан близ г. Неаполя (Кампания) *Евгиппий* составил Житие св. Северина, аскета и политического лидера кон. V в., объединившего вокруг себя романское население придунайской пров. Норик. Видным италийским агиографом остгот. периода был свт. *Эннодий*, еп. Тицина (Папии, ныне Павия), автор Житий прп. Антония Леринского и свт. Епифания, еп. Тицинского.

С сер. VI в. в лат. Ж. л. складываются региональные агиографические школы (главные из них — итало-византийская, испано-вестготская и франко-германская). Этот процесс в значительной степени стал результатом завоевательной политики имп. *Юстиниана I* на Западе, а также усилившейся дезинтеграции регионов бывш. Римской империи. Подчинение Африканской Церкви Александрийскому Патриархату неблагоприятно сказалось на развитии там лат. Ж. л.: африкан. агиографическая традиция постепенно затухает со 2-й пол. VI в.

В Италии, оказавшейся тесно связанной с вост. провинциями, прослеживается сильное влияние вост. (и, вероятно, не только греч.) Ж. л. Наиболее значительным агиографом кон. VI в. был папа Римский свт. Григорий I Великий. Самым известным его сочинением стали «Диалоги о жизни и чудесах италийских отцов и о бессмертии души». В этом сочинении, за редким исключением (прп. *Венедикт Нурсийский*, к-рому посвящена вся 2-я кн. «Диалогов»), единственный ранний источник об этом святом), Григорий Великий не дает полного жизнеописания святых, а сообщает о множестве чудес или видений, используя их для богословских рассуждений (напр., о бессмертии души и ее загробной участи, о *чистилище*). В VII в. оформилась

римская агиографическая школа, возникшая на рубеже V и VI вв. Традиции этой школы сохранялись в Италии до кон. IX в. В рим. мон-рях, многие из к-рых были смешанными, греко-латинскими, происходило активное усвоение вост. агиографического наследия. Первоначально представители римской школы, видимо, занимались переводами греч. текстов на латынь, а с сер. VIII в. также и наоборот (напр., Римский папа *Захария* перевел с латинского на греч. яз. «Диалоги» Григория Великого — ВHG, N 1445y — 1448b). Позднее представителями этой школы было составлено множество житий древних мучеников Рима и Центр. Италии. Эти чаще всего легендарные повествования, практически однотипные, создавались по единому методу. При работе над ними использовались различные сюжеты, заимствованные из вост. житий, которые дополнялись краткими сведениями общего характера о том или ином мученике. Нередко в новое лат. житие целиком включался к.-л. памятник вост. Ж. л. Так, в основу Мученичества св. Доната, еп. г. Арреций (ныне Арrezzo), легло Житие сщмч. Доната Эврийского. Составители этих текстов не всегда заботились о хронологической точности, вслед. чего один и тот же святой в одном памятнике мог быть назван современником Римского папы *Урбана I* (1-я пол. III в.), имп. Юлиана Отступника (сер. IV в.) и остгот. кор. Тотилы (сер. VI в.). Не имея точных сведений о происхождении святого, агиографы стремились приписать ему знатное происхождение — от консула, префекта Рима и т. п., что часто порождало ошибки. Так, в ряде подобных житий рим. мч. пресв. Александр был спутан с епископом Римским *Александром I*. В кон. VIII в. появился цикл легенд об умбрийских святых разного времени, к-рых составители искусственно объединили родственными связями (*Janningus C. Tractatus praeliminaris ad t. I Iulii de sanctis XII sociis e Syria in Umbria advenis // ActaSS. Iul. T. 1. P. 1–72*). Можно, хотя и редко, встретить полный перевод греч. житийного текста, в к-ром изменено лишь имя святого. Так обстоит дело с греч. Мученичеством св. Татианы и его лат. аналогом, Мученичеством св. Мартины. Со 2-й пол. VIII в. представителями римской школы создавались жития зап. мучеников, предназна-





Житие блж. Августина,
составленное Посидием.
Англия. XII в.
(Lond. Brit. Lib. Arundel. 36. Fol. 1r)

ченные для грекоязычного читателя. Тогда же влияние этой школы обнаруживается и в сев. областях Италии (напр., Мученичество Ермагора и Фортуната Аквилейских). Лишь под франк. влиянием в Сев. Италии (в королевстве лангобардов) произошло возрождение агнографической традиции. В кон. VIII в. были составлены Жития древних местных епископов — Филастрия Бриксийского, Гауденция Новарского (по заказу еп. Льва), Зинона Веронского (сост. Нотарий Коронат), к-рые по форме и содержанию близки к жанру похвального слова.

Во 2-й пол. VI в., ко времени понтификата *Пелагия II*, в Риме появился 1-й свод жизнеописаний Римских епископов с ап. Петра, известный как *Liber Pontificalis*. Сохранившаяся версия относится к кон. IX в., дополнена в XII в. Традиция составления списков предстоятелей важнейших кафедр восходит к III в., подобные списки были известны Евсевию Кесарийскому. В Риме известен Каталог папы Либерия, в нем указаны только даты и продолжительность понтификата Римских епископов, лишь в конце памятника есть заметка о постройках епископа *Юлия I* в Риме (сер. IV в.). В *Liber Pontificalis* была сделана попытка собрать все известные сведения о папах. В Италии этот жанр привился лишь в бывш. центре визант. владений Равенне, где в IX в. мон. Агнелл из мон-ря св. Андрея составил «Книгу Равеннских понтификов» (*Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis*).

В испано-вестготской Ж. л. в VI–VII вв. сохранялся интерес к тради-

сюжетам, появились новые мученичества древних святых, однако в противоположность римской школе вестгот. авторы отличались более строгим отношением к своей работе. В большинстве случаев агнографические сочинения этого типа представляли собой расширенные прозаические переработки гимнов Пруденция (напр., Мученичество св. Евлалии Эмеритской), реже — сборники кратких сведений из устных легенд (напр., Мученичество св. Евлалии Барционской, созданное по распоряжению еп. Кирика; приписываемое свт. Браулиону «Мученичество бесчисленных Цезаравгустанских мучеников»). Кроме подвигов мучеников единственно достойным описанием считался образ подвижника-монаха (Житие прп. Емилиана, составленное Браулионом), иногда — епископа-монаха (Житие свт. Фруктуоза Бракарского, к-рое приписывается Валерию Бергиденскому (кон. VIII в.), но могло быть составлено и позднее). Особняком стоит произведение, приписываемое Эмеритскому диак. Павлу (сер. VII в., в действительности, возможно, VIII в.), — Жития Эмеритских отцов, — в котором представлена история Церкви в г. Эмерита Августа (ныне Мериди) в кон. VI — нач. VII в. (центральное место занимает описание епископата свт. *Масоны*). В памятнике также содержатся рассказы о чудесах и видениях, происшедших в Эмерите. В мосарабской Ж. л. эпохи мусульм. господства актуальным вновь стал образ мученика. Сщмч. *Евлогий Кордовский* составил «Памятную книгу святых» (*Memoriale Sanctorum*), посвященную новым *Кордовским мученикам*. После мученической кончины Евлогия его сподвижник Павел Альвар написал его Житие. В XI в. на отвоеванных у мавров территориях зарождалась новая традиция Ж. л., которая в целом хорошо вписывается в общий контекст западноевроп. агнографической традиции. Влияние *григорианской реформы* заметно в Житии св. Доминика Силосского, составленном его учеником Гримальдом (Гримоальдом). Доминик представлен как аскет и одновременно как церковный администратор, защитник прав Церкви от светской власти. В XI в. на территории христ. гос-в в Испании возникло массовое почитание древних епископов Вестготской Церкви, были составлены их жития (напр., после пе-

ренесения мощей свт. *Исидора Севильского* (Севильского) в г. Леон было создано 2 Жития — в XI в. (неправильно приписывается Луке Туденскому) и в XII в. (краткое Житие — *abbreviatum*)).

В королевстве франков во 2-й пол. VI в. среди многих в жанре Ж. л. работали свт. *Григорий Турский* и свт. *Венанций Фортунат*. Первому из них принадлежит сб. кратких жизнеописаний галльских подвижников IV–VI вв. «Житие отцов» (*Vita patrum*), а также «Восемь книг о чудесах», в т. ч. «О славе мучеников» (*De gloria martyrum*), «О славе исповедников» (*De gloria confessorum*) — краткие заметки о жизни и чудесах многих святых, в т. ч. восточных), сборники Чудес свт. Мартина Милостивого и мч. *Иулиана Бриватского*. Венанцию Фортунату принадлежит ряд разнородных прозаических агнографических сочинений (Мученичество сщмч. Дионисия, Житие свт. Илария Пиктавийского, Жития свт. Германа Паризийского и св. коринюкини Радегунды и др.) и стихотворное Житие в 4 книгах свт. Мартина Милостивого. Слава Венанция Фортуната как агнографа была столь велика, что впосл. ему стали приписывать авторство и ряда др. житий (напр., Житие свт. Медарда и проч.). *Ионе* из Боббио (сер. VII в.) принадлежит цикл житий, посвященных прп. *Колумбану* и его ученикам *Евстасию* и *Антале*, Бертульфу и Бургундофаре. В кон. VII в. анонимный составитель Мученичества св. Прейекта Арвернского назвал Иону последним из великих агнографов.

Наряду с этими значительными фигурами известен ряд второстепенных авторов, составивших жизнеописания святых V в.: Стефан Африканец по заказу еп. Авнахрия Автиссиодурского написал Житие св. Аматора, а патрикий Динамий — Житие свт. Максима Рейского. К этим памятникам близко анонимное Житие прп. Капрасия Леринского. Др. группа агнографов описывала жизнь своих современников и наставников: мон. Баудонивия составила 2-е Житие св. кор. Радегунды, Баудемунду, ученику свт. Аманда, приписывается Житие его наставника, просветителя Бельгии.

Внутренние распри во Франкском королевстве во 2-й пол. VII — 1-й пол. VIII в. привели к появлению нового типа мучеников, представителей духовенства, пострадавших от светских

правителей. Наиболее известной жертвой гос. смуты стал Августодунский еп. *Леодегарий*, умерщвленный по приказу майордома Нейстрии Эброина. Первое, анонимное Мученичество св. Леодегария было написано в мон-ре св. Симфориана в Августодуне (ныне Отён), автором 2-го стал мон. Урсин из Локотигиака (ныне Лигюже, близ г. Пуатье). После мученической кончины *Дезидерия*, архиеп. Вьеннского, вестгот. кор. Сисебут составил 1-е Житие св. Дезидерия, к-рое использовал для изложения полемики с франками (франк. переработка Жития датируется VIII в.). К истории древних мучеников обращался Варнахарий из г. Лингоны (ныне Лангр). По просьбе Керавния, еп. Паризийского, он составил 2 сочинения о древних местных мучениках — Мученичество святых Спевсиппа, Елесиппа и Мелевсиппа (II в.) и Мученичество св. Дезидерия, 3-го епископа г. Лингоны, пострадавшего во время нашествия варваров (сер. IV в.).

В VIII в. во франк. Ж. л. преобладал интерес к святым эпохи Меровингов. Появились Жития св. Дезидерия, еп. г. Кадурк (ныне Каор), св. кор. Бальтхильды, св. Элигия Нювиомагского (Нуайонского), св. Филиберта, святых Ландеберта (Ламберта) и Губерта, епископов Моза-Траектских (Маастрихтских), и др. Кон. VIII в. датируется творчество мон. Анзона Лобского. Подражая Сульпицию Северу, Анзон создал Жития 2 первых настоятелей мон-ря Лоб — св. Урсмара и св. Ермаина (кон. VII — нач. VIII в.). В целом деятели *Каролингского возрождения* (кон. VIII — IX в.) не внесли ничего принципиально нового в уже сложившийся агиографический канон. В этот период появилось множество новых житий, перерабатывались древние тексты (напр., Житие св. Геновефы). *Алкуин* написал 2-е Житие прип. Вестада (1-е было составлено Ионой из Боббио), еп. Иона Орлеанский — Житие свт. Губерта Моза-Траектского. Оттачивая стиль изложения, каролингские агиографы использовали уже сложившиеся лит. формы, обращаясь в основном к подвижникам прошлого, преимущественно меровингской эпохи (Житие свт. Виллиброрда, составленное Алкуином).

В ходе христианизации зарейнской Германии оформился новый образ святого — миссионера, устроителя Церкви, нередко мученика. Од-



Св. Губерт.
Миниатюра из Жития св. Губерта.
Ок. 1200 г. (Lond. Brit. Lib.
Yates Thompson. 26. Fol. 24r)

ним из первых и образцовых произведений Ж. л. подобного рода является Житие св. Бонифация, составленное *Виллибальдом* Айхштетским. Монахиня из Хильдесхайма (ее имя неизв.) записала Жития самого Виллибальда и его брата Виннебальда. Жития миссионеров в Германии создавались до сер. XI в., наиболее значительные из них — Житие Григория Утрехтского, составленное св. *Лиутгером* Мюнстерским, Житие св. Лиутгера, Житие свт. Ансгара, «апостола Скандинавии» (2-я пол. IX в.), Житие сщмч. Адальберта (Войтеха) (рубеж X и XI вв.).

В каролингскую эпоху сложился жанр исторического мартиролага, близкий к Ж. л. Все сохранившиеся исторические мартирологи были созданы на франк. землях в IX в. Попытка составления 1-го подобного текста принадлежит ученому англосакс. мон. *Беде Достопочтенному*, который смог заполнить половину годовых памятей. Созданный им Мартиролаг был дополнен на континенте, а в сер. IX в. полностью переработан диак. *Флорам* Лионским (первоначальный вариант текста *Беды* не сохр.). Сочинению *Беды* подражал *Рабан Мавр* (сер. IX в.). Свт. *Адон* Вьеннский, перу к-рого принадлежит ряд др. агиографических трудов (напр., 3-е Житие св. Дезидерия Вьеннского), напротив, ориентировался на совр. ему рим. традицию и составил Мартиролаг с наиболее подробными сказаниями. *Узуард* и *Ноткер Заика* пытались совместить

эти традиции. Они увеличили количество годовых памятей, однако если *Узуард* шел по пути сокращения сказаний, то *Ноткер* старался сохранять все подробности в жизнеописаниях святых. В последующую эпоху работа над мартиролагами была связана с дополнением и распространением текста *Узуарда*. *Вандальбертом* Прюмским был составлен поэтический Мартиролаг на все дни года. Поэтические парафразы житий были характерной чертой Каролингского возрождения. В X в. каноник Реймской Церкви *Флодоард* составил цикл поэм «О триумфах Христа», где краткие агиографические очерки распределены по регионам (Палестина, Антиохия, Италия).

Со 2-й пол. IX в. началось составление сказаний о перенесении мощей святых и сопутствующих чудесах, что отчасти было связано с массовым перенесением святых во время нападений норманнов, сарацин и позднее венгров. Примерно с этого времени получили распространение епископские и аббатские деяния (*gesta*). Одним из ранних памятников этого типа стали Деяния Мецских епископов *Павла Диакона* (*Paulus Diaconus. Gesta episcoporum Mettensium*); в посл. появились деяния епископов др. кафедр (напр.,



Житие
св. Леодегария Августодунского.
Лист из Пассионала.
Кентерберу. XII в. (Lond. Brit. Lib.
Arundel. 91. Fol. 47v)

Осерской — *Gesta pontificum Autisiodorensium*), однако расцвет жанра приходится на X в. (Деяния епископов Камбре; Деяния епископов Тунгров, Моза-Траекта и Леодия), осо-

бенно во Фландрии и в Лотарингии. Одним из примечательных житийных памятников X в. стало жизнеописание св. *Геральда Аврилакского*, написанное аббатом *Одоном* Клунийским. Агиограф вывел новый тип святого — благочестивого аристократа, живущего монашеской жизнью в миру. Такой образ был актуален в условиях характерного для



Начало Жития св. Галла, составленного Валафридом Страбоном. Кон. IX в. (Санкт-Галлен. Stadtbibl. Sang. 562. Fol. 3)

вое продолжение — «Хроника святого места», — к-рое, вероятно, было создано членами монашеской общины. По мере роста мон-ря аббат Госберт (816–837) обратился к Веттину, руководителю школы мон-ря Райхенау, с просьбой составить новое Житие св. Галла. Между 816 и 824 г. Веттин написал пространное Житие, снабдив текст обширными риторическими отступлениями и вставными диалогами. 2-я часть Жития полностью посвящена чудесам и почитанию святого. Возможно, Житие не удовлетворило монахов Санкт-Галлена, и аббат Госберт заказал составление нового текста ученику Веттина Валафриду Страбону. В 833–834 гг. Валафрид создал новое произведение, основанное на древнейшем Житии, тексте Веттина и описаниях чу-



Титульный лист Жития св. Галла, составленного Валафридом Страбоном. Кон. IX в. (Санкт-Галлен. Stadtbibl. Sang. 562. Fol. 2)

дес от мощей св. Галла, собранных диак. Госбертом Младшим. Композиция его Жития — классического памятника Каролингского возрождения — повторяет композицию агиографического сочинения Веттина. Оно открывается пространным прологом, в 1-й кн. приводится обширное описание жизни святого, дополненное сведениями из составленного Ионой из Боббио Жития прп. Колумбана, во 2-й собрании описания чудес. Житие завершается краткой молитвой св. Галлу. Сочинение Валафрида получило широкое распространение в рукописной традиции. В сер. IX в. на его основе было создано стихотворное Житие св. Галла. Также по заказу монахов Санкт-Галлена и на основе предоставленных ими материалов Валафрид со-

ставил Житие св. Отмара (834–838). В 835 г. в Санкт-Галлене была освящена новая базилика, куда перенесли мощи св. Галла. Это событие было описано, вероятно, странствующим ирл. книжником в «Перенесении св. Галла в новую церковь» (не сохр., известно по упом. в каталоге монастырской б-ки IX в.). С развитием в Санкт-Галлене латинской книжности местная агиографическая традиция дополнялась новыми текстами. Руководитель школы Изон († 871) составил описание чудес св. Отмара в 2 книгах, его ученик Ноткер Заика — стихотворное Житие св. Галла (*Metrum de vita S. Galli*, 885) в форме диалога между автором и учеником Гартманном. Под ирл. влиянием было создано родословие Галла, к-рое, однако, осталось неизвестным в Ирландии. Ок. 884 г. ученик Изона Ратберт составил 1-е описание истории мон-ря от св. Галла (*Casus S. Galli*), а также Песнь о св. Галле на древневерхненем. языке (сохр. в 3 лат. переложениях, выполненных в XI в. аббатом Эккехардом IV). Понижение уровня лат. словесности в Санкт-Галлене после разорения венграми (926) отражено в простом по стилю и композиции Житии св. Виборады, убитой венграми затворницы, к-рое было составлено поэтом Эккехардом I. Эккехард IV († 1060) продолжил «*Casus S. Galli*» Ратберта до 972 г., отредактировал Житие св. Галла Ноткера Заики и, возможно, Житие Виборады, которая с учетом этой редакции была причислена к лику святых (1047). Мон. Гериманн составил 2-е Житие Виборады (1072–1076), в текст к-рого введены обширные богословские рассуждения и цитаты из произведений античных авторов. Упадок книжности в мон-ре совпал с одним из следствий григорианской реформы — борьбой за инвеституру на нем. землях. Григорианская реформа 2-й пол. XI — 1-й четв. XII в., борьба с церковными злоупотреблениями и вмешательством светской власти в церковные дела привели к возникновению нового для Запада образа в Ж. л. — монаха-затворника, полностью отрешенного от мирских дел (см., напр., Жития св. Ромуальда и св. Доминика Лориката, составленные *Петром Дамиани*). Тогда же получил распространение образ святого — борца против злоупотреблений в духовной и светской сфере (Житие св. Аттона Пистойского), что нашло отражение

у *Бернарда Клервоского* (Житие св. Малахии) и в трудах его ученика *Вильгельма из Сен-Тьерри*. В серии Житий *Фомы Бекета* святой представлен как защитник Церкви от посягательств светской власти.

С XIII в. в практику Римско-католической Церкви вошли канонизационные процессы, в актах к-рых содержались сведения о жизни святых и совершенных ими чудесах (католич. святые *Елизавета Тюрингская*, *Франциск* и *Клара* Ассизские, *Доминик* де Гусман). С XV в. материалы процессов нередко заменяют собственно жития, в корпус материалов были включены более ранние агнографические произведения (в актах процесса канонизации св. *Эммы* Гуркской († 1045), проведенного при папе *Евгении IV* (1431–1447), сохр. Жития XI–XII вв.). Иногда жития составлялись уже после канонизации на основе материалов канонизационного процесса, зачастую как дань литературной традиции (Жития св. *Антонина* Флорентийского († 1459)). Для мн. святых XVI в. существовали лишь акты канонизационного процесса (напр., католич. св. *Алоизий Гонзага*).

С XIII в. получили распространение житийные сборники, особенно составленная доминиканцем *Иаковом из Варацце* († 1298) «Золотая легенда» (*Legenda Aurea*). Немного ранее *Цезарий Гейстербахский* († ок. 1240) составил «Восемь книг о чудесах». Оба автора использовали не только письменные тексты, но и фольклорные сказания. Ряд рассказов о святых вошел в «Зерцало истории» *Вицентия из Бове* (XIII в.). В XIV в. венецианский агнограф *Петр Наталис* составил «Перечень святых», в к-ром попытался собрать имена всех подвижников и сохранившиеся сведения о них. Однако механическое использование источников и отсутствие в труде исторической критики привели к противоречиям и путанице. Метод работы *Петра Наталиса* связан с традицией итал. агнографии XIII в., ярким представителем к-рой был доминиканец *Пинамонте да Брембате*, автор ряда агнографических легенд. В составленном им Житии св. *Граты* из Бергамо он объединил сведения из всех известных ему памятников, где встречалось имя святой, как древних (Мученичество св. *Александра* Бергамского, VI в.), так и новейших (эпическая поэма *Моисея Броль-*



Житие св. Северина.
Лист из *Пассионала*. *Кентенбербер*.
XII в. (Lond. Brit. Lib. Arundel.
91 Fol. 158v)

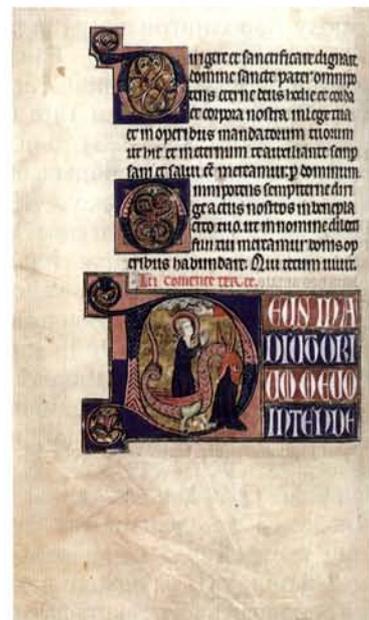
ского «Пергамин», XII в.). В результате был создан искусственный образ древней царицы, благочестивой вдовы, похоронившей мч. *Александра*, и одновременно св. девы, дочери каролингского герцога, прославившейся благотворительностью. Подобный подход в целом был характерен для итал. Ж. л. позднего средневековья, когда события, близкие по времени, месту или просто по имени святого, группировались вокруг одного лица. Вслед за *Петром Наталисом* перечни святых или легенды (сборники сказаний о святых) были составлены в XV в. *Иларионом* Миланским и *Бонином* Момбрицием. В кон. XV в. в Кёльне и Лувене были изданы сборники сказаний о святых (*Legenda Colonensis*; *Legenda Lovaniensis*), копировавшие по форме «Золотую легенду», но отличающиеся от нее по содержанию.

Для последующего изучения средневеков. Ж. л. важную роль сыграл кард. *Луиджи* Липомано (1500–1559), к-рый предпринял издание обширного сборника житий, первоначально изданного в 8 томах (*Sanctorum priscorum patrum vitae*. Venetiae, 1551–1560; 2-е изд. в 2 т.: Lovanii, 1564). Нем. картузианец *Лаврентий* Сурий (1522–1578) использовал его в качестве основы изданного им 6-томного собрания житий (*De probatis Sanctorum historiis ab Aloisio Lipomano olim conscriptis nunc primum a Laurentio Surio emendatis et auctis*. Coloniae, 1570–1577). Этот труд неоднократно переиздавался

и в свою очередь послужил базой для работы болландистов.

По поручению Римского папы *Григория XIII* кард. *Цезарь Бароний* предпринял ревизию Римского *Мартиролога* в связи с календарной реформой (1582). В качестве основного источника *Бароний* использовал *Мартиролог* *Узуарда* с дополнениями из «Диалогов» свт. *Григория* Великого и др. агнографических сочинений, в т. ч. на греч. языке. В 1589 г. в Риме был опубликован окончательный вариант *Мартиролога* (*Martyrologium Romanum, cum notationibus Caesaris Baronii*), получивший статус официального. В XVI в. возродился жанр исторического *мартиролога*. В XVII в. стали появляться исторические *мартирологи* регионального типа, где в календарном порядке помещены краткие сказания о местных святых: «Каталог святых Италии» *Ф. Феррари* (1613), «Галльский *Мартиролог*» *А. дю Соссея* (1637) и «Испанский *Мартиролог*» *Х. Тамайю де Саласара* (1655).

С XVI в. история Ж. л. на Западе связана преимущественно с деятельностью ордена *иезуитов*. Сразу после смерти *Игнатия Лойолы* (1556) при участии его сподвижника *Херонимо* *Надаля* начался сбор сведений



Житие вц. Маргариты.
Лист из *Часослова*. XIII в.
(Lond. Brit. Lib. Add. 48985. Fol. 124v)

о его жизни. В своих проповедях об *Игнатии Лойоле* *Надаль* ввел концепцию «созерцание в действии» (*in actione contemplatio*), ставшую одной из основных в иезуитской ду-

ховности. Надаль рассматривал свою задачу в создании «официального» образа наставника, к-рый мог бы служить целям морального поучения и одновременно воплощал бы вершину христ. духовности. В 1567 г. по настоянию иезуитов генерал ордена Педро Лайнес поручил составление жизнеописания Игнатия его ученику Педро де Рибаденейре, труд к-рого был первоначально издан на лат. языке (*Vita Ignatii Loiolae. Neapoli, 1572*). В 1583 г. в Мадриде был издан дополненный испан. перевод, последующие издания (до 1594) содержали разного рода прибавления. В работе над жизнеописанием Лойолы Рибаденейра использовал не только воспоминания о личном общении с католич. святым, но и архивные материалы, а также автобиографию Лойолы. Рассматривая произведение как офици. биографию основателя ордена, Рибаденейра постарался не только описать все известные события из его жизни, но и выразить личное — от лица всего ордена — благоговение перед его жизнью и деяниями. Однако, отмечая, что мистик и созерцатель Лойола умел скрывать свою внутреннюю жизнь от др. людей, биограф не смог проследить его духовный путь. Руководство ордена, в т. ч. новый генерал Эверард Меркуриан, расценивало это как серьезнейшее упущение Рибаденейры. Составление др. биографии было поручено итальянцу Джованни Маффеи, однако его соч. «О жизни и характере основателя ордена иезуитов Игнатия Лойолы» (*De vita et moribus Ignatii Loiolae, qui Societatem Jesu fundavit. Venetiis, 1585*) по лит. достоинствам заметно уступало произведению Рибаденейры и не получило широкого распространения. После беатификации (1609), а затем и канонизации (1622) Лойолы количество его жизнеописаний значительно возросло, однако все они были основаны на сочинениях самого католич. святого, архивных документах и существовавших к тому времени биографиях. Важным источником были также «неофициальные» воспоминания о Лойоле и об основании ордена (Л. Гонсалес Камара, Х. Поланко и др.). Статус официального получило обширное жизнеописание Лойолы, составленное историком ордена Д. Бартоли (*Della vita e dell'istituto di Sant'Ignazio fondatore della Compagnia di Gesù. R., 1650*). Широкое распро-

странение получили различные версии истории ордена, а также жития др. иезуитов, в т. ч. Житие Франциска *Ксаверия*. В иезуитской Ж. л. черты агиографического канона сочетались с элементами ренессансной (впосл. барочной) лит-ры и со временем растворились в новых лит. веяниях.

Следствием упадка агиографического творчества стали систематизация и изучение средневеков. Ж. л., связанные прежде всего с работой болландистов. Иезуит Г. Росвейде (1569–1629), профессор философии в коллеже г. Дуэ, работая во фламандских церковных б-ках, пришел к выводу о необходимости публикации житийных текстов в той форме, в какой они содержатся в рукописях. В 1603 г. руководство ордена иезуитов одобрило проект Росвейде, и он опубликовал план буд. труда (*Fasti sanctorum quorum vitae in belgicis bibliothecis manuscriptiae. Antverpiae, 1607*). Росвейде предполагал издать 16 томов житий святых, не считая комментариев и указателей. Первые 3 тома должны были содержать сведения о земной жизни Христа, Богородицы и об установленных в их честь праздниках, а также об особо почитаемых святых. В 12 томах содержались жития святых в календарном порядке, в отдельном томе следовало собрать различные мартирологи. В др. томе Росвейде предполагал поместить сведения о житиях и почитании святых. Он не успел подготовить к печати ни одного тома, за исключением отдельных изданий нек-рых мартирологов, сборника житий отцов-пустынников, житий католич. святых Игнатия Лойолы и Филиппа Нери. Разобрать бумаги Росвейде было поручено иезуиту Иоанну Болланду (1596–1665), к-рый продолжил задуманный его предшественником труд. Работая в церковных б-ках и переписываясь с настоятелями мон-рей по всей Европе, Болланд пытался собрать о каждом святом все возможные сведения. Значительную помощь ему оказал нем. иезуит И. Гаманс, собравший большое количество житий. Как и Росвейде, Болланд распределил собранные сведения в календарном порядке, в соответствии с Римским Мартирологом. После 14-летнего труда в 1643 г. в Антверпене были изданы первые 2 январских тома собрания «Acta Sanctorum». Помощь в подготовке издания Болланду ока-

зывали др. бельг. иезуиты, Г. Хеншен (Геншений) и Д. Папebroх (с 1659). Критический метод Хеншена, примененный при подготовке материалов о св. Аманде, оказал значительное влияние на работу Болланда. Папebroх в соч. «О различении ложного и истинного в старых пергаменах» (1675) заложил основы критического подхода к использованию древних рукописей. После публикации 3 февральских томов (1658) труд Болланда и его помощников получил высокую оценку Папского престола, болландисты были приглашены в Рим. После смерти Болланда основную работу проводил Хеншен, к-рому удалось издать 6 майских томов и подготовить материалы по следующим месяцам. Болландисты издавали календарные тома до роспуска об-ва в 1788 г. Продолжая их труд, премонстранты из мон-ря Тонгерло издали 53-й т. (окт.). Издание дальнейших томов (до 11 нояб.) и повторная публикация уже изданных связаны с деятельностью восстановленного об-ва болландистов (с 1845). Тем не менее работа болландистов остается незавершенной. В 1882 г. был основан ж. «*Analecta Bollandiana*», задуманный как приложение к сер. «*Acta Sanctorum*», в к-ром публикуются издания и исследования Ж. л. Подготовленный при участии И. Делез каталог «Латинская агиографическая библиотека» (*Bibliotheca Hagiographica Latina, 1898–1899*) является крупнейшим сводом данных о памятниках лат. Ж. л., в т. ч. об их публикациях.

Одновременно с ранними болландистами в Париже работал мавристанец Ж. Мабильон (1632–1707), к-рого считают основателем критической палеографии. Он собрал значительное количество житий святых, вошедших в сб. «Акты святых ордена св. Бенедикта» (*Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti*), 1-й том к-рого был издан в 1701 г. Коллеги Мабильона Э. Балюз, Л. С. Тиймон (Тильмон) и Ш. Дюканж занимались исследованиями в области филологии, критической церковной истории и агиографии. Как и болландисты, они подвергались критике со стороны отдельных католич. кругов, считавших их работу чрезмерно академичной, далекой от нужд католической Церкви. Недовольство вызывал и критический метод исследования, который рассматривался как шаг



к опровержению основ католич. вероучения. Однако высшие католич. церковные власти неизменно поддерживали болландистов и мавристов.

Окончательный упадок Ж. л. как жанра в Европе можно отнести к XVII в. С одной стороны, Ж. л. слилась с биографией (большинство поздних житий святых представляют собой беллетризованные биографии), с другой — ряд агиографических сюжетов проник в художественную лит-ру, драматургию и др. С XVII в. агиография в традиц. смысле слова исчезает из европ. лит-ры. Библиогр.: *Poncelet A.* Catalogus codicum hagiographicorum latinorum Bibliothecae Vaticanae. Brux., 1910; BHL; Gli studi agiografici sul Medioevo in Europa: 1968–1998 / A cura di E. Paoli. Tavarnuzze (Firenze), 2000; Bibliografia agiografica italiana: 1976–1999 / A cura di P. Golinelli et al. R., 2001; Bulletin des publications hagiographiques // AnBoll. 2001. T. 119/2. P. 410–454.

Лит.: *Delehaye H.* Les légendes hagiographiques. Brux., 1905; *idem.* Les Passions des martyrs et les genres littéraires. Brux., 1921; *idem.* Cinq leçons sur la méthode hagiographique. Brux., 1934; *idem.* L'œuvre des bollandistes à travers trois siècles (1615–1915). Brux., 1959; *Aigrain R.* L'hagiographie: Ses sources, ses méthodes, son histoire. Brux., 1953, 2000²; *Craus F.* Volk, Herrscher u. Heiliger im Reich der Merowinger: Stud. z. Hagiographie d. Merowingerzeit. Prague, 1965; *Heinzelmann M.* Translationsberichte u. andere Quellen des Reliquienkultes. Turnhout, 1979; Hagiographie, culture et sociétés, IV^e–XII^e: Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris, 2–5 mai 1979. P., 1981; «Legenda aurea», sept siècles de diffusion: Actes du colloque intern. sur la «Legenda aurea», texte latin et branches vernaculaires (Montréal, 11–12 mai 1983) / Sous la dir. de B. Dunn-Lardeau. Montréal; P., 1986; Histoire des saints et de la sainteté chrétienne. P., 1986–1988. 11 vol.; *Head T.* Hagiography and the Cult of Saints: The Diocese of Orleans, 800–1200. Camb., 1990; *idem.* Les fonctions des saints dans le monde occidental. R., 1991; Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo: Strutture, messaggi, fruizioni / A cura di S. B. Gajano. Fasano, 1990; Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale: Atti d. conv. tenuto a Trento il 27–28 ott. 1988 / A cura di A. Ceresa-Gastaldo. Bologna, 1990; Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes / Ed. M. Heinzelmann. Sigmaringen, 1992; *Dubois J., Lemaître J.-L.* Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale. P., 1993; *Nahmer D. V. D.* Die lateinische Heiligenvita: Eine Einf. in die lateinische Hagiographie. Darmstadt, 1994; Hagiographies: Histoire intern. de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550 / Sous la dir. de G. Philippart. Turnhout, 1994–2006. 4 vol.; Late Merovingian France: History and Hagiography, 640–720 / Ed. by P. Fouracre, R. A. Gerberding. Manchester; N. Y., 1996; Erudizione e devozione: Le raccolte di Vite dei santi in età moderna e contemporanea / A cura di G. Luongo. R., 2000; *Парамонова М. Ю.* Культы святых королей в Зап. и Центр. Европе // Другие Средние века: К 75-летию А. Я. Гуревича. М.; СПб., 2000. С. 267–287; *она же.* Святые правители Латинской Европы и Древней Руси. М., 2003; L'hagiographie du haut Moyen âge en Gaule du Nord: Manuscrits, textes et centres de

production / Dir. M. Heinzelmann. Stuttgart, 2001; De la sainteté à l'hagiographie: Genèse et usages de la Légende dorée / Ed. B. Fleith, Fr. Morenzone. Gen., 2001; *Арнаутова Ю. Е.* Житие как духовная биография: К вопросу о «типическом» и «индивидуальном» в лат. агиографии // Диалог со временем: Альм. интеллектуальной истории. М., 2001. Вып. 5. С. 254–278; *она же.* Перспективы изучения агиографических топосов // Minuscula: К 80-летию со дня рождения А. Я. Гуревича. М., 2004. С. 182–213; *Veyrard-Cosme Ch.* L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin: Vitae Willibrordi, Vedasti, Richarii. Firenze, 2003; *Goodich M.* Lives and Miracles of the Saints: Studies in Medieval Latin Hagiography. Aldershot, 2004; Les saints et l'histoire: Sources hagiographiques du haut Moyen âge / Éd. A. Wagner. Rosny-sous-Bois, 2004; *Kirsch W.* Laudes sanctorum: Geschichte der hagiographischen Versepie vom IV. bis X. Jh. Stuttgart, 2004. 2 Bde; Scribere sanctorum gesta: Recueil d'études d'hagiographie médiévale offert à G. Philippart / Éd. par E. Renard, M. Trigalet et al. Turnhout, 2005.

Д. В. Зайцев

Ж. л. в странах Европы. Англосаксонская и английская. Англосакс. Ж. л. (VIII–XI вв.) представлена прозаическими и поэтическими памятниками на лат. и народном (древнеангл.) языках, к-рые сохранились как в виде отдельных рукописей, так и в составе более крупных произведений и собраний — мартирологов, пассионариев, сборников проповедей. Большая часть агиографических текстов посвящена общехрист. святым, однако были широко известны и жития англосакс. святых — *Кутберта* Линдисфарнского, *Вильфрида*, еп. Эборака (ныне Йорк), *Гутлака*, кор. Нортумбрии *Освальда*, *Этельтриты*, еп. Освальда, еп. Этельвольда и др. Образцом для англосакс. житийных текстов служила континентальная Ж. л., прежде всего сочинения блж. Иеронима, свт. Афанасия Великого и Сульпиция Севера. Лат. агиографическая традиция в англосакс. Англии в целом старше, чем вернакулярная (на народном яз.). Древнейшим является анонимное лат. Житие свт. Кутберта (ок. 700). 710–720 гг. датируется Житие свт. Вильфрида, составленное его учеником Эддием Стефаном, мон. из Инрипы (ныне Рипон). Примерно к этому времени относится созданное в мон-ре Ярроу-Вермут анонимное Житие свт. Кеолфрида. В нач. VIII в. появилось также 1-е оригинальное англосакс. Житие свт. Григория I Великого. С нек-рыми допущениями к произведениям Ж. л. можно отнести трактат свт. *Альдхельма* († 709 или 710) «О девственности», написанный в 10-х гг. VIII в., в к-ром давались многочисленные поучитель-

ные примеры (exempla) из жизни девственников: ветхозаветных патриархов, апостолов, отцов Церкви, мучеников и мучениц. Важным этапом в формировании англосакс. Ж. л. стали труды прп. Беда Достопочтенного († 735): Житие свт. Кутберта, прозаическое переложение Жития сщмч. Феликса, составленное Павлином Милостивым, еп. Ноланским, отредактированная версия Мученичества св. Анастасия, ранее переведенного с греч. языка свт. *Теодором*, архиеп. Кентерберийским. На основе анонимного Жития св. Кеолфрида Беда Достопочтенный создал «Историю настоятелей Вермута и Ярроу» (Historia abbatum auctore Bede или Vita beatorum abbatum Benedicti, Ceolfredi, Eosterwini, Sigfridi atque Hwaetberthi). Им также был составлен 1-й англосакс. Матриолог, куда вошли краткие сведения о 114 святых. Существенным вкладом Беда в развитие Ж. л. были повествования о бриттских и англосакс. святых в составе «Церковной истории народа англвов». В работе над сочинениями Беда опирался как на письменные тексты (напр., на Житие свт. Германа Автиссиодурского, Житие прп. Фурсы), так и на устные свидетельства, рассказы и предания, бытовавшие в Англии его времени. Приведенные Бедой сведения стали основой для создания позднейших житийных текстов. С именем прп. Беда Достопочтенного связано зарождение лат. агиографической поэзии в Англии — в 10–20-х гг. VIII в. он написал поэму, посвященную свт. Кутберту. Свт. Альдхельм на основе одноименного трактата сочинил «Песнь о девственности». Сер. VIII в. датируются анонимная поэма о чудесах свт. *Ниниана* (Miracula S. Nynie) и Метрический календарь Йорка — поэма из 82 строк о Нортумбрийских святых. Ж. л. сер.—2-й пол. VIII в. представлена Житием прп. Гутлака, к-рое было написано в 740 г. неким Феликсом, а также Житиями англосакс. миссионеров святых Виллиброрда, Виллибальда, Виннибальда, составленными на континенте соответственно Алкуином, свт. Бонифацием и мон. Хюгебургой. Позднее Алкуин создал поэтическое переложение написанного им ранее прозаического Жития свт. Виллиброрда. С нек-рой долей условности к разряду поэтической Ж. л. можно отнести поэму «Песнь об аббатах» некоего Этельвульфа (нач. IX в.).





Деяния апостолов Петра и Павла.
Англия. Сер. X в.
(Oxford. St. John's College. 28. Fol. 2r)

В период нашествий скандинавов в IX–X вв. и последующие 50 лет лат. Ж. л. в Англии переживала упадок. От этого времени сохранилось поэтическое Житие св. Вильфрида, написанное на континенте книжником Фридегодом по заказу Кентерберийского архиеп. Одо. Поводом для написания этого сочинения, так же как и созданного в 971 г. др. книжником, Лантфредом, прозаического Жития свт. Свитуна, послужило перенесение мощей святого. Период бенедиктинской реформы (2-я пол. X в.), ознаменованный преобразованием и возрождением мон-рей, реформированных в духе Клони (см. *Клонийская реформа*), стал временем нового расцвета Ж. л. в англосакс. Англии, когда были созданы лат. Жития свт. Этельвольда (автор *Вульфстан*, еп. Вустера), св. Эдмунда, кор. Вост. Англии (автор *Аббон из Флэри*), св. еп. Освальда и св. Эгвине (автор *Бюрхтферт*), св. Дунстана (автор неизв. англосакс. клирик, живший на континенте). К сер. XI в. относятся анонимные Жития св. Неота, св. Румвольда, св. Бирина, св. Кенельма, св. Индракта и 2-е Житие св. Свитуна.

Древнейшим поэтическим памятником Ж. л. англосакс. периода на народном языке считается поэма «Юлиана», написанная Кюневульфом в числе др. поэтических сочинений на религ. темы («Христос», «Елена», «Судьбы апостолов» и др.). Первым прозаическим произведением, созданным в рамках вернаку-

лярной традиции, является Древнеанглийский Мартиролог, составленный предположительно в кон. IX в. в Мерсии. К X в. относятся поэтический Метрический календарь, анонимное прозаическое Житие прп. Гутлака, поэмы Гутлак-А и Гутлак-В. Основной корпус вернакулярных прозаических житий составляют произведения Эльфрика, настоятеля мон-ря Ившем (ок. 950 — ок. 1010). В 3-томное собрание его проповедей включено более 60 написанных ритмической прозой коротких повествований о святых. Ни в одном из них не содержатся оригинальные сведения; при их составлении Эльфрик опирался либо на сочинения Беда, либо на континентальную лат. традицию. Как и автор Древнеанглийского Мартиролога, Эльфрик проявлял определенный пуризм в отношении англосакс. святых, отобрав Жития только наиболее почитаемых — Альбана, Этельгриты, кор. Освальда, Свитуна и Эдмунда. В сочинениях Эльфрик обращался к Деяниям св. апостолов Андрея и Варфоломея (Нафанаила), из общехрист. святых к прп. Венедикту Нурсийскому, сщмч. Клименту, еп. Римскому, вмч. Георгию Победоносцу, прп. Макарию Великому и др. Помимо произведений Эльфрика от 950–



Св. Гутлак исцеляет бесноватого.
Миниатюра. Ок. 1210 г.
(Lond. Brit. Lib. Harley. Roll Y. 6.
Roundel. 10)

1150 гг. сохранилось ок. 30 анонимных древнеангл. житий (Жития свт. Августина, архиеп. Кентерберийского, вмч. Евстафия Плакиды, прп. Марии Египетской, мч. Христофора, св. Милдреды, свт. Хада и проч.). В кон. XI в. мон. Колеман († 1113) составил Житие свт. Вульфстана Вустерского, к-рое сохранилось только в лат. переводе *Уильяма из Малмсбери* (ок. 1090 — ок. 1143).

После нормандского завоевания (1066) традиция Ж. л. на народном языке пришла в упадок. Лат. агиография в кон. XI — нач. XII в., напротив, переживала подъем, что было вызвано в первую очередь стремлением англ. книжников «оправдать» англосакс. святых перед прибывшими из Нормандии церковными иерархами, к-рые часто относились к этим святым с подозрением. Развитие англ. Ж. л. в этот период связано с церковными писателями *Госцелином* († 1098), *Осберном* († ок. 1092), *Эадмером* (ок. 1060 — ок. 1128). *Госцелин*, переезжая с 1080 г. из одного англ. мон-ря в другой в поисках материалов для агиографических сочинений, составил т. о. жития святых, почитавшихся в Шерборне, Баркинге, Рамси, Или. Для *Госцелина* было характерно не критическое отношение к имевшимся в его распоряжении сведениям, тем не менее его сочинения являются ценным источником для изучения местного почитания святых в позднеанглосакс. период. В сочинениях *Осберна*, регента кафедрального собора в Кентерберии, прослеживается явная полемическая и патриотическая направленность. Написанные им Жития свт. Эльфхеаха и свт. Дунстана в большой степени способствовали возрождению офиц. почитания этих святых. Преемник *Осберна* на посту регента *Эадмер* составил новые Жития святых *Вильфрида*, *Дунстана*, еп. *Освальда* и еп. *Брегвине*. Написанное им ок. 1123 г. Житие свт. *Ансельма* Кентерберийского положило начало новому направлению в англ. Ж. л.: это была гл. обр. биография святого, составленная зачастую на основе личных воспоминаний. С XII в. жанр жития-биографии прочно занял свое место в англ. Ж. л. (см., напр., Жития св. *Годрика* (автор *Реджинальд Даремский*), св. *Гугона* Линкольнского (автор *Адам из Ившема*), св. *Фомы Бекета* (автор *Иоанн Солсберийский*)).

Уильям из *Малмсбери*, следуя примеру прп. *Беда* *Достопочтенного*, включил агиографические повествования в свои сочинения «Деяния английских королей», «Деяния английских епископов» и «О древностях Гластонберийской Церкви». Он составил также Жития св. *Дунстана* и св. *Вульфстана*. В его работах, как и в определенной мере в сочинениях *Эадмера*, продемонстрировано характерное для XII–XIII вв.

соединение агиографии и историографии: едва ли не все авторы, внесшие свой вклад в расцвет англ. хронистики этого периода, были авторами и житийных сочинений (*Гиральд Камбрийский*, Иоанн Солсберийский, *Матвей Парижский* (Мэтью Парис) и др.).

Важным событием в истории Ж. л., в т. ч. и в Англии, стало появление во 2-й пол. XIII в. собрания лат. агиографических текстов «Золотая легенда», составленного Иаковом из Вараше. Вероятно, под влиянием «Золотой легенды» в Англии стали создаваться собственно англ. собрания житий. Наиболее ранний из сохранившихся кодексов — собрание 47 житий англ. (а также нек-рых шотл., валлийских и ирл.) святых (1300) из жен. мон-ря в Ромси. Иоанн из Тайнмута (1290–1349) составил сборник 156 житий (*Sanctilogium Angliae, Walliae, Scotiae et Hiberniae*). Подобно Госцелину и Уильяму из Малмсбери, он собирал материал для своего сочинения в монастырских и кафедральных б-ках по всей Англии. Его произведение сохранилось в редакции мон.-августинца историка и теолога Дж. Капгрейва (1393–1464) под названием «Новая легенда Англии». Иногда Капгрейва называют автором собрания, но в действительности его участие ограничилось редакторской работой и изменением порядка расположения житий с календарного на алфавитный. Сам Капгрейв составил ряд житий на латыни (Житие Хамфреда, гр. Глостерского, Житие св. Августина Кентерберийского) и на среднеангл. языке (стихотворное Житие вмц. Екатерины Александрийской и прозаическое Житие св. Гильберта Семпрингемского).

В кон. XI–XIV в. в Англии активно развивалась такая разновидность Ж. л., как описание чудес, составлявшиеся в мон-рях или церквах, где хранились св. реликвии. Импульсом к формированию этого жанра Ж. л. послужило введение папой Римским *Иннокентием III* (1198–1216) офиц. процедуры канонизации. От позднесредневеков. периода сохранилось неск. *Мартирологов*, в т. ч. *Мартиролог Иоанна из Тайнмута* (сохр. во фрагментах). Большую известность получил *Мартиролог Ричарда Уитфорда* († 1555), гуманиста, соратника *Эразма Роттердамского* и *Томаса Мора*.

В XIII в. возродилась Ж. л. на среднеангл. языке, к-рая формиро-



Сцена из Жития Фомы Бекета.
Миниатюра из Псалтири. Ок. 1220 г.
(*London, Brit. Lib., Harley. S. 102. Fol. 32r*)

валась под влиянием континентальной, прежде всего франц., традиции. К этому периоду относятся анонимные Жития великомучениц Марины (Маргариты) Антиохийской, Екатерины Александрийской и мц. Иулиании Никомидийской, написанные ритмизованной прозой. Ок. 1280 г. на юге Англии, в районе Вустера или Глостера, был составлен сборник поэтических сказаний о святых, т. н. Южноанглийский легендарий. Он представляет собой собрание материалов для проповедей; в различных его редакциях содержится от 100 до 180 сказаний, к-рые расположены в порядке литургического года. Кроме житий общехрист. и континентальных святых, в основу к-рых легли тексты из «Золотой легенды», в сборник вошли переложения евангельских и ветхозаветных сюжетов, а также жития мн. англ. и кельт. святых. В целом стилистика этих произведений, содержащих красочные подробности, близка к стилистике популярного в то время жанра рыцарского романа. Особый интерес с художественной т. зр. представляют Жития св. Патрикия (Патрика), св. Брендана и св. Кенельма. Т. н. Североанглийский легендарий вошел в состав собрания проповедей, составленного ок. 1350 г. предположительно в Дареме. Он содержит 34 стихотворных сказания, гл. обр. об апостолах и о раннехрист. мучениках; из англ. святых в нем упоминается только Фома Бекет. Большой оригинальностью отличается Англо-шот-

ландский легендарий, составленный в это же время в Абердине и приписываемый Дж. Барбуру. В нем рассказы о святых расположены в соответствии с их чином (епископы, монахи и т. п.).

На рубеже XIV и XV вв. Ж. л. на среднеангл. языке испытала влияние светской философской аллегорической поэзии. К 1-й пол. XV в. относятся поэмы о святых, написанные последователями Дж. *Чосера*. Из них наибольший интерес представляют сочинения мон. Джона Литгейта (1370? — 1449?) из мон-ря Берисент-Эдмундс, посвященные Пресв. Богородице, св. Эдмунду и Фремунду, вмц. Маргарите, блж. Августину, св. Эгидию, чудесам св. Эдмунда. Ок. 1447 г. августинец Осберн Бокенхам составил агиографический сборник, в к-рый вошло 13 жизнеописаний св. подвижниц (сохр. в извлечениях). В кон. XV в. мон. Генри Брадшоу из мон-ря св. Вербурги в Честере составил обширное Житие покровительниц мон-ря, включив в их число помимо Вербурги ее родственниц — Этельтриту и Сексбургу. Особенностью вернакулярной Ж. л. XIII–XIV вв. является интерес к жен. образам, в частности к образу Девы Марии, возникший, вероятно, под влиянием светской куртуазной литературы.

В нач. XVI в. появились первые печатные издания Ж. л., в т. ч. англ. перевод «Золотой легенды» (до 1527 было 7 переизданий) и печатное издание «Новой легенды Англии».

В период Реформации в Англии за почитание святых преследовали. Тем не менее продолжали создаваться жития новых католич. мучеников (в частности, Житие Т. Мора) и *Мартирологи* (Дж. Уилсона в 1608, 1627). «Книга мучеников» протестант. проповедника Дж. Фокса (1516–1587), в к-рую были включены жизнеописания первых христ. мучеников, а также *вальденсов* и *катаров*, казненных инквизицией, и протестантов, начиная с М. *Лютера*, представляет собой 1-й образец англ. протестант. Ж. л. В XVII–XIX вв. формируется Ж. л. англикан. Церкви, ориентированная прежде всего на почитание раннехрист. и древних англ. святых. В 1690 г. Г. Уортон выпустил 2-томное собрание «Святая Англия», включившее созданные ранее жития англ. святых и епископов с VII в. до 1540 г. Католич. Ж. л. в Англии продолжала существовать.

В 1741 г. еп. Ричард Чаллонер в ответ на книгу Фокса опубликовал «Памятную книгу миссионеров, священников и других католиков обоих полов, принявших смерть и оказавшихся в заключении в Англии за свою веру, с 1577 г. до конца правления Карла II». В 1745 г. анонимно он издал более объемную работу «Святая Британия», куда вошли написанные им жития британских, валлийских, шотл., англ. и ирл. святых. В 1756–1759 гг. католич. пресв. Олбан Батлер выпустил многотомное собрание составленных им житий католич. святых, расположенных в соответствии с литургическим календарем. Книга Батлера, включавшая в момент создания неск. сот житий и периодически дополняемая, регулярно переиздается до наст. времени и занимает важное место в совр. англ. Ж. л. Из более поздних агиографических сочинений следует упомянуть «Жития английских святых», составленные по инициативе и при участии Дж. Г. Ньюмена незадолго до его перехода в католичество в 1845 г.

Лит.: Saints' Lives and Chronicles in Early England / Ed., trad. C. W. Jones. N. Y., 1947; Colgrave B. The Earliest Saints' Lives Written in England // Proc. of British Academy. L., 1958. Vol. 44. P. 35–60; Hurt J. Ælfric. N. Y., 1972; Hagiography and Medieval Literature: Proc. of the V Intern. Symp., organized by the Centre for the Study of Vernacular Literature in the Middle Ages, on 17–18 Novembre 1980 / Ed. H. Bekker-Nielsen, P. Foote et al. Odense, 1981; Bridges M. E. Generic Contrast in Old English Hagiographical Poetry. Copenhagen, 1984; Bjork R. E. The Old English Verse Saints' Lives: A Study in direct Discourse and the Iconography of Style. Toronto; Buffalo; L., 1985; Rollason D. W. Hagiographie: Angelsächsischer Bereich // LexMA. Bd. 4. Sp. 1851–1852; Görlach M. Hagiographie: Alt- u. Mittelenglisch Literatur // Ibid. Sp. 1852–1854; Lapidge M. The Sainly Life in Anglo-Saxon England // The Cambridge Companion to Old English Literature / Ed. M. Godden, M. Lapidge. Camb., 1991. P. 243–263; Thiry-Stassin M. L'hagiographie en Anglo-Normand // Hagiographies: Histoire intern. de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550 / Ed. G. Philippart. Turnhout, 1994. Vol. 1. P. 407–428; Lapidge M., Love R. C. England and Wales (600–1550) // Ibid. Vol. 3. P. 1–120; Cross J. E. English Vernacular Saint's Lives before 1000 AD // Ibid. Vol. 2. P. 413–427; Whatley E. G. Late Old English Hagiography, c. 950–1150 // Ibid. P. 429–499; Holy Men and Holy Women: Old English Prose Saints' Lives and their Contexts / Ed. P. E. Scarmach. Albany; N. Y., 1996; Smith E. L. Middle English Hagiography and Romance in XVth-cent. England: From Competition to Critique. Lewiston (N. Y.), 2002; A Companion to Middle English Hagiography / Ed. S. Salih. Woodbridge, 2006.

З. Ю. Метлицкая

Ирландская и шотландская. Первым известным лит. произведением, созданным в Ирландии, является «Исповедь» св. Патрикия († 493?) — апология христ. миссии на острове в форме автобиографии. Это прозаическое сочинение, написанное на лат. языке с многочисленными библейскими цитатами и аллюзиями, оказало влияние на творчество ирл. христ. авторов. В наст. время наиболее древними из сохранившихся ирл. агиографических текстов считаются лат. гимны в честь святых, составленные в VI–VII вв. Так, авторство гимна св. Патрикия, традиционно приписывавшееся его ученику св. Секундину, возможно, принадлежит св. Колману Эло († 611). Гимн состоит из 23 строф, каждая из к-рых начинается с определенной буквы лат. алфавита (А, В, С и т. д.). В нем содержатся восхваления святого как мис-

сии св. Бригиты, а также фрагмент лат. гимна св. Бригите (по первым словам известно как «Xristus in nostra insola...») и гимн на древнеирл. языке «Бригита вечно благая» (Brigit bé bithmaith). Автором др. древнеирл. гимна, «Победоносная Бригита не любила мир» (Ní sag Brigit), считается его ученик Броккан. За исключением последнего гимна, содержащего ряд отсылок к житийной традиции Бригиты, эти произведения представляют собой собрание абстрактных восхвалений.

Во 2-й пол. VII в. др. ученик Ултана, еп. Тирехан, составил т. н. Сборник (Collectanea) о св. Патрикии. В этом неоконченном произведении собран ряд легенд о миссионерской деятельности святого в разных частях Ирландии, легенды были объединены в описание странствий св. Патрикия по стране. Композиция Сборника и цели его составления остаются дискуссионными.

Стиль Тирехана и его лат. язык, содержащий большое количество гибри-

стихи о св. Колумбе.
Ирландия. Сер. XVI в.
(Bodl. Laud. 615. P. 37)



низмов, отличаются от стиля и языка др. ирл. лит. произведений VII в. Из несохранившейся ирл. агиографии VII в. следует упомянуть Житие св. Бригиты, написанное Айлераном из Клуан-Ирарда († 665), и книгу о чудесах св. Колумбы аббата Куммиана († 657), фрагмент к-рой был включен в Житие св. Колумбы, составленное в кон. VII в. Адамнаном, аббатом мон-ря Иона. Ко 2-й пол. VII в. относится также и Житие св. Бригиты, подписанное именем Когитос (Cogitosus) и составленное по агиографическому шаблону, к-рый впосл. стал характерным для ирл. Ж. л. Связное вначале изложение легенды о святой после описания принятия Бригитой монашеского пострига превращается в последовательность разрозненных эпизодов. Стиль Когитоса отличается высокопарностью, прикрывающей недостаток сведений о святой. В 90-х гг. VII в. Мурьху мокку Махтени под влиянием сочинения Когитоса составил Житие св. Патрикия, в к-ром представил картину триумфального шествия христианства по Ирландии (т. н. патрикианскую

сионера и аскета, истинного последователя Христа. Отсутствие конкретных сведений затрудняет датировку произведения. Особняком стоит поэма «Чудо Колума Килле» — древнейший памятник Ж. л. на древнеирл. языке (рубеж VI и VII вв.). Поэма состоит из 145 строк и представляет собой посмертный панегирик св. Колумбе († 597). Автором текста, написанного нарочито архаизированным языком, традиционно считался верховный филид Даллан Форгалл, однако в наст. время поэма приписывается анонимному монаху из основанной Колумбой обители Иона. По содержанию сочинение близко к ранним ирл. посмертным панегирикам в честь правителей, созданным вне христ. традиции (напр., «Месс Деллманн»). Первым известным ирл. агиографом считается св. Ултан († 657), еп. Ард-Брекана (ныне Ардбраккан, близ г. Наван), в основном его труды не сохранились. Ему приписываются сочинение о св. Патрикии, Жи-

легенду). Патрикий описывался как герой, сокрушавший язычество и побеждавший непокорных правителей во имя Христа. Совершенно особым произведением является Житие св. Колумбы, составленное Адамнаном. Оно представляет собой ряд рассказов из жизни святого, тематически распределенных на 3 части: о его пророческом даре, о совершенных им чудесах и о явлениях Небесных Сил. Житие отличается лит. мастерством и содержит ценные сведения о церковной и светской истории Ирландии и стране пиктов VI–VII вв. Составление протографов ряда др. агиографических текстов, сохранившихся в более поздних редакциях (напр., Житие св. Киарана), датируется VII в. Особую сложность представляет пространное Житие св. Бригиты (т. н. Vita I), в к-ром наиболее полно излагается легенда о святой (датировки Vita I колеблются от VII до VIII в.).

Последующая агиографическая традиция представлена корпусом лат. житийных текстов, значительная часть к-рых сохранилась в поздних переработках. Вероятно, массовое составление житий местных святых началось в VIII в. в связи с консолидацией Церкви и укреплением ее позиций в обществе. Образцами для ирл. агиографов служили ранние континентальные произведения — сочинения Сульпиция Севера, Констанция Лугдунского, свт. Григория I Великого. Влияние более поздней агиографии, в т. ч. меровингской и каролингской, не прослеживается. Как правило, Ж. л. этого периода отличается простотой стиля и тенденцией к распаду нарратива на разрозненные эпизоды, ее слабая текстологическая изученность препятствует выявлению оригинальных раннесредневеков. произведений. Свободное отношение к прозаическому тексту в ирл. традиции сводило к минимуму возможность сохранения текста первоначальной редакции. К VIII в. сложился своеобразный шаблон житийного текста, в к-ром персонажи действуют в наполовину вымышленной, «синтетической» реальности. Это характерно для всей раннесредневеков. ирл. лит-ры, в т. ч. для саг. Особенностью ирл. Ж. л. было обращение к кругу древних подвижников, живших в эпоху миссии св. Патрикия и в «век святых» (VI–VII вв.), что способствовало размыванию индивидуальных черт

святого, к-рый был представлен в Ж. л. как ревностный аскет, могущественный чудотворец и заступник за паству. Исключением является агиографическая традиция св. Колумбы, основанная на Житии, составленном Адамнаном, и отчасти на «Чуде Колумба Килле». Колумба представлен как сильный телом и душой человек, скорый на гнев и на милость, поэтически одаренная натура (Колумбе приписывался ряд стихотворений).

Как правило, в Ж. л. отсутствовал морализаторский пафос, главной целью являлось возвеличение святого, следствием чего было упрочение позиций основанных им церквей или мон-рей. Легче, чем лат. Ж. л. в Ирландии, датировке поддаются агиографические сочинения на народном языке, из к-рых самым ранним произведением считается Житие св. Бригиты (IX в.), переработка несохранившегося лат. текста. В IX — нач. X в. было составлено т. н. Трехчастное Житие св. Патрикия, пространное и перегруженный деталями текст, в к-ром сделана попытка свести воедино предания о просветителе Ирландии. В этих произведениях встречаются отдельные слова и целые фразы на латыни. Ж. л. на народном языке, в т. ч. проповеди, преимущественно состояла из переработок или просто переводов лат. агиографических текстов, создавались также стихотворные жития на народном языке. Особое место в ирл. агиографии занимают краткие истории на ирл. языке — т. н. анекдоты, вероятно созданные в околоцерковной среде. Они близки к фольклору и зачастую гротескны (напр., «История аббата из Друме-наха, который превратился в женщину»). Ряд анекдотов о святых, отражавших устную традицию, сохранился в глоссах (70-е гг. XII в.) на Мартиролог Энгуса. Среди др. маргинальных агиографических жанров следует назвать генеалогии святых (основной корпус составлен к X в.), а также перечни святых (наиболее ранний — «Повременной перечень святых Ирландии» (IX–X вв.)).

Кардинальные изменения в ирл. Ж. л. заметны в XII в. в связи с реформой католич. Церкви в Ирландии и влиянием континентальной культуры (нормандской Англии, Франции, Германии). Церковная реформа и англо-нормандское вторжение разрушили традиц. клерикаль-

ную среду, в к-рой создавались раннесредневеков. лит. произведения, как церковные, так и светские. Старые роды, специализировавшиеся на церковной и околоцерковной ученой деятельности, оказались в значительной мере исключены из структуры Ирландской Церкви, в к-рой возобладали иностранцы или люди с иностранным университетским образованием. Офиц. церковные круги с недоверием относились к ирл. традиции, почитание мн. святых пришло в упадок. В новых «регулярных» мон-рях проводилась ревизия Ж. л., агиографические сочинения подверглись значительной редакторской правке. В частности, из житий были удалены «лишние» подробности и сомнительные с т. зр. новой морали эпизоды, мн. тексты были сильно сокращены. Следствием этой деятельности стало составление в XIII–XV вв. сборников житий ирл. святых (Саламанкский Кодекс, Килкеннийский Кодекс и т. д.). Ряд житий вошел в англ. сборник Капгрейва «Новая легенда Англии».

Реакцией др. кругов ирл. общества, сохранивших приверженность традиции, стало массовое создание агиографических сочинений на ирл.



Житие св. Колумбы, составленное Манусом О'Доннелом. Ирландия. Сер. XVI в. (Bodl. Rawl. B. 514. Fol. 1r)

языке в XII–XVI вв. Среди житий, появившихся в это время, есть оригинальные тексты, свободные от влияния старой лат. агиографии (напр., ирл. Житие св. Колмана Эло), что свидетельствует о частич-

ном разрыве традиции и маргинализации агиографического творчества. При этом особое внимание к традиции способствовало сохранению старого агиографического шаблона. Одновременно создается ряд переводных житий (напр., Житие прп. Марии Египетской), нередко в форме проповеди. Новшеством было составление сборников житий на ирл. языке (Книга из Лисмора, нач. XV в.) и проповедей о святых (Пёстрая книга, XIV в.). Развитие ирл. агиографии завершилось Житием св. Колумбы, составленным в 1532 г. Манусом О'Доннелом. При создании этой обширной компиляции были использованы все доступные автору письменные источники и фольклорные предания.

Во время англ. Реформации и тюдоровской колонизации Ирландии основы традиц. письменной культуры пошатнулись. Множество рукописей было уничтожено или вывезено за пределы острова. В 1-й пол. XVII в. ирл. католич. церковные деятели в Лувене и Риме приступили к спасению древних лит. памятников. Терциарий Михал О'Клери в Ирландии собрал и переписал большое количество текстов, т. ч. житий святых на ирл. языке. В Лувене францисканец Дж. Колган, сотрудничавший с болландистами, издал ряд лат. агиографических произведений о святых Патрикии, Бригите и Колумбе и приступил к формированию сер. «Acta Sanctorum Hiberniae» (изд. 1-й том). В кон. XVII в. подчинение Ирландии англ. короне и введение дискриминационных законов против католиков привели к маргинализации, а затем к исчезновению традиц. лит-ры.

Сочинений Ж. л. в Шотландии сохранилось крайне мало. Наиболее древним центром агиографического творчества на территории совр. Шотландии был ирл. мон-рь Иона. Известен краткий рассказ прп. Беды Достопочтенного в «Церковной истории народа англов» о свт. Ниниане, легендарном просветителе пиктов, а также англосакс. поэма о чудесах Ниниана (VIII в.). Между X и XII вв. было составлено Житие св. Сервана, в к-ром заметно влияние ирл. саг. К XII в. относится краткий рассказ на ирл. языке о прп. Дростане, основателе мон-ря Дир, в «Книге из Дира». Др. сохранившиеся тексты, посвященные древним святым, созданы в эпоху англо-франц. влияния. Среди трудов св. Алреда, аббата

мон-ря Риво в совр. графстве Норт-Йоркшир (1147–1167), есть Житие свт. Ниниана, в основе к-рого лежит несохранившийся источник, вероятно англосакс. происхождения. По заказу Джоселина, еп. Глазго (1174–1199), цистерцианский мон. Джоселин из Фернесса († после 1214) составил Житие св. Кентигерна, к-рое стало одним из аргументов в юрисдикционных спорах между шотл. прелатами и архиепископом Йоркским. Джоселин составил также Житие св. Вальтеофа († 1159), аббата мон-ря Мелроз на англо-шотл. пограничье.

Шотл. Ж. л. XII в. отличалась высокопарным и усложненным языком, она находилась под влиянием псевдоисторических «реконструкций» (ср. творчество Гальфрида Монмутского в Уэльсе). Житие св. кор. Маргариты († 1093), составленное Турготом (Турго), архиеп. Сент-Андруса (1107–1115), близко к франц. традиции. Из Ж. л. на англо-шотл. языке (скотс) сохранилась поэма о жизни и чудесах свт. Ниниана (Sanct Niniane, XIV–XV вв.). Утерянные ныне агиографические памятники были использованы в сочинениях позднесредневек. шотл. авторов, в т. ч. в «Хронике шотландского народа» (завершена ок. 1360) пресв. Иоанна Фордунского (Джона Фордуна), «История шотландского народа» (1527) Гектора Бозция (Бойса) и др. Ценнейшим памятником является Абердинский бревиарий, составленный Абердинским еп. Вильгельмом Элфинстоном (1483–1514) и опубликованный в 1507 г. Проприи мессы и чтения на дни памяти шотл. святых содержат сведения из Ж. л., к-рые во многом расходятся с информацией Иоанна Фордунского и сохранившихся житий. Во время Реформации в Шотландии большая часть агиографических текстов была утрачена.

Лит.: *Plummer C.* Miscellanea hagiographica Hibernica. Brux., 1925; *Grosjean P.* Notes d'hagiographie celtique // *AnBoll.* 1943. Vol. 61–81; *Ó Briain F.* Irish Hagiography: Historiography and Method // *Measgra i gCúimhne Mhíchíl Uí Cléirigh* / Ed. S. O'Brien. Dublin, 1944. P. 119–131; *Peritia: J. of Medieval Academy of Ireland.* Dublin, 1982. N 1; *Picard J.-M.* Structural Patterns in Early Hiberno-Latin Hagiography // *Peritia: J. of Medieval Academy of Ireland.* Turnhout, 1985. N 4. P. 67–82; *Sharpe R.* Medieval Irish Saints' Lives: An Introd. to Vitae Sanctorum Hiberniae. Oxf., 1991; *Herbert M.* Hagiography // *Progress in Medieval Irish Studies* / Ed. K. McCone, K. Simms. Maynooth, 1996. P. 79–90; *Saints and Scholars: Studies in Irish*

Hagiography / Ed. J. Carey et al. Dublin, 2001; *Celtic Hagiography and Saints' Cults* / Ed. J. Cartwright. Cardiff, 2003.

А. А. Королёв

Скандинавская. Первые агиографические памятники в Скандинавских странах относятся к периоду христианизации региона в XI в. В сочинениях этого типа заметно влияние герм. и англосакс. Ж. л., что объясняется прежде всего деятельностью миссий из Гамбургско-Бременского архиеп-ства (преимущественно в Дании и Швеции) и англосаксонской Англии (в Норвегии и Исландии). Наиболее значительные свидетельства о ранней стадии христианизации Скандинавских стран содержатся в Житии свт. Ансария, архиеп. Гамбургско-Бременского, составленном его учеником и преемником Римбертом в 70–80-х гг. IX в., к-рое оказало влияние на местную агиографическую традицию. Ряд агиографических рассказов о деятельности миссионеров и сканд. благочестивых правителей вошел в состав «Деяний архиепископов Гамбургской Церкви» *Адама Бременского* (70-е гг. XI в.). Др. источником агиографии были традиц. устные лит. жанры — скальдическая поэзия и сага. Так, вскоре после смерти кор. *Олафа II Святого* (1030) придворный поэт Сигват Тордарсон сочинил «Поминальную трагу о св. Олафе» (*Erfidrára Óláfs helga*) и др. произведения, в к-рых уподоблял погибшего короля Христу. Скальд Торарин Славослов в «Песни спокойного моря» (*Glælognskviða*, 30-е гг. XI в.) прославлял Олафа Святого за праведную жизнь, нетление мощей и дар чудотворений. В этом произведении особенно заметно влияние англосакс. традиции, в частности проповедей Эльфрика. В 1-й четв. XII в. англосакс. мон. Эльнот составил Мученичество дат. кор. Кнуда IV Святого.

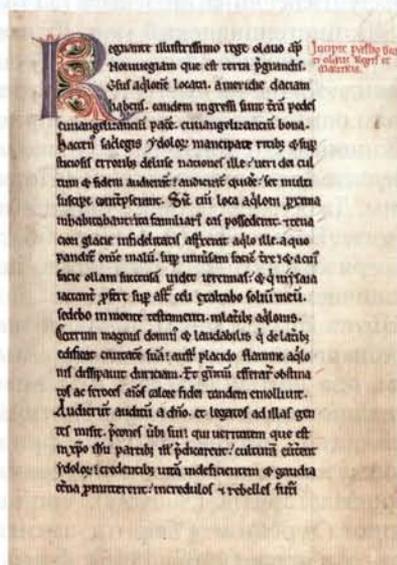
В XI–XII вв. в Нидаросе (ныне Тронхейм, Норвегия) было составлено Житие Олафа Святого, сохранившееся в краткой (*Acta S. Olavi regis et martyris*) и пространной (*Passio et miracula b. Olavi*) редакциях, идентичных по содержанию. Их точная датировка и очередность составления остаются предметом дискуссии. Описания ряда чудес от мощей Олафа в обеих редакциях приписаны Нидаросскому архиеп. Эйнстейну Эрлендссону (1161–1188). В соч. мон. Теодориха «История о древних норвежских королях» (между 1177

и 1188) и в анонимной «Истории Норвегии» (ок. 1170) ядром повествования являются рассказы о 1-м христианском кор. Норвегии *Олафе I* Трюгвасоне и об Олафе Святом. Ок. 1170 г. было составлено легендарное Житие св. Суннивы (*Acta Sanctorum in Selio*), в основе к-рого лежат предания о первых поселениях христиан в Норвегии. Вероятно, в кон. XII в. было создано сказание о гибели шведского короля Эрика Святого, однако сохранившийся текст (по 1-й строке известно как «*Gloriosi martyris Christi...*»), по мнению большинства исследователей, относится к кон. XIII в. (*Sands T. R. The Cult of St. Eric, King and Martyr, in Medieval Sweden // Sanctity in the North: Saints, Lives and Cults in Medieval Scandinavia / Ed. T. Du Bois. Toronto, 2007. P. 204–205*).

В XII в. Ж. л. появилась в Исландии. Мон. Одд Сноррасон из мон-ря Тингейпар составил лат. Житие Олафа Трюгвасона, сохранившееся преимущественно в исл. переработках (*Óláfs saga Tryggvasonar*). В этом Житии Олаф был представлен как просветитель норвежцев. На рубеже XII и XIII вв. в Тингейпаре работал агиограф Гуннлэуг Лейфссон, к-рый составил сохранившееся во фрагментах 2-е лат. Житие Олафа Трюгвасона (вероятно, переработка сочинения Одда). Созданное им лат. Житие св. Йоуна Огмуннарсона, еп. Хоулара, известно лишь в исл. переработках. Гуннлэуг участвовал в записи чудес св. *Торлака*, еп. Скаульхольта, признанного святым на альтинге 1199 г. Первое лат. Житие Торлака, от к-рого сохранился 1 фрагмент, было составлено в нач. XIII в., тогда же появилось описание его чудес на исл. языке.

Одновременно с латинской развивалась Ж. л. на народных языках в форме саг. В кон. XII в. была составлена «Древнейшая сага о св. Олафе» (*Helgisaga Óláfs konungs Haraldssonar*), сохранившаяся во фрагментах. Ее пространной версией является «Легендарная сага о св. Олафе» (1-я четв. XIII в., Норвегия). Стормир Карасон († 1245), приор исл. монастыря Видей, составил «Сагу о св. Олафе» (*Óláfs saga helga*), также сохранившуюся во фрагментах. Большое распространение получили агиографические сочинения исл. поэта и историка Снорри Стурлусона. В его эпической истории норвеж. королей «Круг земной» (*Heimskringla*,

ок. 1230) центральное место занимает «Сага о св. Олафе», в посл. выделенная автором в отдельное произведение (*Óláfs saga hins helga*). В описании св. Олафа Снорри Стурлусон



*Житие св. Олафа.
Кон. XII в. (Oxford. Corpus
Christi College. 209. Fol. 57r)*

не придерживался церковной агиографической традиции и рассказал о его деятельности как о факте политической истории Норвегии, отказавшись от упоминания о посмертных чудесах святого. Ок. 1300 г. на основе сочинения Гуннлэуга Лейфссона и «Круга земного» была составлена «Большая сага об Олафе Трюгвасоне» (*Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*). В то же время в связи с перенесением мощей св. Генриха в кафедральный собор в Або (Турку) было составлено Житие этого святого с кратким описанием его миссионерской деятельности и чудес. В 1-й пол. XIV в. каноник собора в Уппсале Израиль Эрланссон (1260–1332) составил др. редакцию Жития св. Эрика, дополнив его новыми описаниями чудес.

Как и жития св. правителей, форму саг приобрели жизнеописания епископов — т. н. саги о епископах, к наиболее ранним относится рассказ о первых исл. епископах Ислейве Гицурарсоне и Гицуре Ислейвсоне в сб. «Пробуждение голода» (*Hungrvaka*), а также переработки лат. Житий св. епископов Торлака и Йоуна. Полное исл. Житие св. Торлака сохранилось в рукописи сер. XIV в. (Copenhagen, Arnamagnaeske Institut. MS 382 4to), в нем сделан акцент на описании борьбы свя-

того за права и свободу Церкви в Исландии. Согласно прологу, основанием для составления Жития было недостаточное описание коварства врагов святого в более ранних произведениях. Оригинальным сочинением является Житие Гудмунда Доброго (*Saga Gudmundar Biskups Arasonar*), сохранившееся в 3 редакциях (наиболее древняя редакция в ркп. 1-й пол. XIV в. AM 399 4to). Житие, в котором выражена идея противостояния епископа-аскета и традиционного общества, вероятно, основано на сочинении ученика Гудмунда Ламбкара Торгильссона († ок. 1242). Из др. произведений выделяется жизнеописание Хоуларского еп. Лаврентия Кёульфссона (1324–1331) (*Laurentius saga biskups*), вероятно составленное его сподвижником Эйнармом Хафлидассоном.

В XIII в. были выполнены первые переработки иностранных житийных сочинений. Возможно, Гуннлэуг Лейфссоном был сделан перевод на исл. язык Жития свт. Амвросия Медиоланского (*Ambrósíus saga*). В посл. переводились — в прозаической форме и на простом, безыскусном языке — Мученичества вмч. Евстафия Плакиды, сщмч. Власия Севастийского, сочинения свт. Григория I Великого. Произведения XIII–XIV вв. (переработки и переводы лат. легенд о свт. Василии Великом, сщмч. Клименте и свт. Сильвестре Римских, свт. Мартине Турском, сщмч. Еразме Формийском, свт. Николае Мирликийском) относятся уже к т. н. цветистому стилю в исл. лит-ре. В нач. XIII в. появился 1-й исл. сборник сказаний об апостолах Петре, Иакове, Варфоломее, Матфее, Андрее, Павле, в основе к-рых лежали апокрифические деяния. В наиболее полном виде сборник легенд об апостолах содержится в т. н. Книге из Скарда (*Codex Scardensis*, XIV в.).

К числу оригинальных произведений Ж. л. на народном языке принадлежит фин. «Песнь о смерти епископа Генриха» (*Piispa Henrikin surtavirsi*) (вероятно, восходит к XIV в., записи XVII–XVIII вв.), независимая от лат. житийной традиции свт. Генриха, еп. Або.

Из житий новых святых получили распространение переработки англосакс. и англ. текстов о свт. Дунстане, св. Фоме Бекете, архиеп. Кентерберийском, королях Эдварде и Ос-



вальде. К XIII в. относится сборник сказаний о чудесах Богоматери (Márgu Saga). С XIV в. распространяется религ. поэзия о Деве Марии и святых: «Лилия» мон. Эйстейна Асгримссона (1350), «Свет» и «Слезы Страстей Господних» Хоуларского еп. Йоуна Арасона (1522–1550). Расцвет лит-ры в кон. XV — нач. XVI в. в условиях начавшейся Реформации не привел к созданию новой Ж. л. Единственным значительным памятником этого периода является норвеж. «Пассионал», составленный в кон. XV в. на основе «Золотой легенды» Иакова из Варацце и вскоре переведенный на исл. язык.

Реформация привела к уничтожению значительной части лат. рукописей. Религ. лит-ра была ограничена гимнами, подходившими для лютеран. богослужения. В Исландии сохранению текстов Ж. л. способствовала деятельность Хоуларского еп. Торлака Скуласона (1628–1656), Скаульхольтского еп. Бриньольфа Свейнссона (1639–1674) и др., которые организовали копирование древних рукописей и отсылали их в Данию. Плодотворной была собирательская деятельность Арни Магнуссона (1663–1730).

Лит.: Ehrhardt H. Hagiographie: Island u. Norwegen // LexMA. Bd. 4. Sp. 1855–1856; Saints and Saga: A Symp. organized by the Centre for the Study of Vernacular Literature in the Middle Ages / Ed. by H. Bekker-Nielsen, B. Carle. Odense, 1994; Andersson T. M. The Growth of the Medieval Icelandic Sagas: 1180–1280. N. Y., 2006; Sanctity in the North: Saints, Lives and Cults in Medieval Scandinavia / Ed. T. Du Bois. Toronto, 2007.

Французская. На старофранцузском (романском) языке Ж. л. появилась в форме религ. стихов (секвенций и т. п.). Самым древним лит. памятником на старофранц. языке является «Песнь о св. Евлалии» (ок. 880), составленная в монастыре св. Аманды (Сент-Аман-лез-О). К XII в. относятся краткие повествования новеллистического характера, а также драмы (мистерии) и стихотворные поэмы о святых, для к-рых характерно влияние жанра романа. Житийные сюжеты нашли отражение в поэзии трубадуров. В XIV в. трубадур и мон. Леренского (Леринского) мон-ря Раймонд Ферод составил стихотворное Житие св. Гонората, близкое к эпическому жанру и напоминавшее «Песнь о Роланде». Св. Гонорат представлен современником франк. имп. Карла Великого, по зову к-рого он вышел на борьбу с сарацинами. Прозаические произведения

средневек. Ж. л. на старофранц. языке имеют много общего с апокрифической лит-рой, в т. ч. с апокрифическими деяниями апостолов и Богоматери; ряд рассказов о чудесах был заимствован из фольклора. Особой популярностью пользовались вост. сюжеты (напр., легенда о святых Варлааме и Иоасафе). Первыми памятниками старофранц. Ж. л. стали переработки лат. переводных Житий вост. подвижниц — преподобных Евфросинии, Таисии, Марии Египетской. В старофранц. Ж. л. реалии визант. Востока адаптировались к реалиям средневек. Франции. В основе «Действа о Феофиле» (на старофранц. яз.) лежит визант. повесть о покаянии эконома Феофила. Интерес к вост. сюжетам прослеживается и в лат. Ж. л. Так, во 2-м Житии прп. Евсикия отец святого представлен как мавританский вельможа из Сарагосы, принявший крещение и переселившийся в Аквитанию; в лат. Житии св. Гемина, составленном в Италии, святой представлен сыном царя Сирии. Однако легенды с «восточным колоритом» оставались во франц. Ж. л. изолированными.

В XIII в. наряду с полуфольклорными переработками древних житий появились агиографические сочинения на старофранц. и провансальском языках, посвященные новым святым. Нек-рые жития способствовали распространению почитания святых в народе, другие имели дидактический характер. Житие кор. Франции Людовика IX Святого было написано его ближайшим советником Жаном де Жуанвилем, к-рый представил его как идеального правителя. Филиппина Порселлет вскоре после смерти католич. св. Дуцелины († 1247) составила на провансальском языке Житие подвижницы, где на примере ее жизни описан образец жен. добродетели.

Лит.: Merk J. Die literarische Gestaltung der altfranzösischen Heiligenleben bis Ende des 12. Jh. Zürich, 1946; Robertson D. The Medieval Saint's Lives: Spiritual Renewal and Old French Literature. Nicholasville (Kentucky), 1995; Suire E. La sainteté française de la réforme catholique: XVI^e–XVIII^e siècles: D'après les textes hagiographiques et les procès de canonisation. Pessac, 2001; Hagiographie et culte des saints en France méridionale, XIII^e–XV^e siècle: [37^e Colloque de Fanjeaux, 2001]. Toulouse, 2002.

Немецкая также зародилась в форме духовных песен (Lied) на народном языке. От IX в. сохранились «Песнь о Петре» на древневерхненем. языке, составленная, вероятно, во Фрайзинге, и «Песнь о св. Георгии», со-

зданная, возможно, в монастыре Райхенау. Ок. 1080 г. была написана «Песнь о св. Анноне». К кон. XI в. относится деятельность 1-й известной герм. поэтессы Авы, к-рой принадлежит цикл песен о св. Иоанне Предтече (в XII в. эти песни были переработаны в циклах Баумгартенбергского Анонима и пресв. Адельбрехта). В XII в. появились самостоятельные переработки житий древних святых на верхненем. языке — ап. Андрея, мч. Вита, св. Маргариты, св. Альбана. С сер. XII в. произведе-



Св. Омар.
Лист из Штутгартского пассионала.
XII в. (Stuttgart. 58. Fol. 118v)

ния нем. Ж. л., преимущественно стихотворные, получили широкое распространение. Ряд житий был создан клириками из обителей, связанных с почитанием местных святых. Таковы Житие св. Иулиании, составленное пресв. Арнольдом в Шефтларне, поэма «Серватий» Генриха фон Вельдеке, кустада ц. св. Серватия в Маастрихте, поэма «Ульрих» Альберта Аугсбургского, созданная вскоре после перенесения мощей св. Ульриха (1187); соч. «Генрих и Кунигунда» Эбернанда Эрфуртского было написано после канонизации герм. имп. Кунигунды в 1200 г.

В XII в. появилась придворная и бюргерская Ж. л. на нем. языке. В целом сочинения этого типа находились под влиянием эпоса и рыцарского романа. Наиболее характерные произведения 1-го типа — Житие вмч. Георгия Победоносца, сочинение Рейнбота Дюрнского, писавшего между 1231 и 1236 гг. по заказу герц. Баварии Оттона II, и Житие



Вильгельма Венденского, созданное ок. 1295 г. по заказу кор. Чехии Вацлава II Ульрихом фон Эшенбахом. Для бюргерской среды более характерным было обращение к сюжетам, связанным с древними святыми. Таковы поэмы Конрада Вюрцбургского, посвященные свт. Сильвестру, папе Римскому, прп. Алексию, человеку Божию, вмч. Пантелеимону. Авторы этих произведений видели свою задачу в духовном наставлении. Гартман фон Ауэ (автор поэтического Жития св. Григория Столпника), Вольфрам фон Эшенбах (автор Жития св. Виллехальма) и Рейнбот Дюрнский подчеркивали подлинность своих рассказов, к-рые они противопоставляли выдумкам светской придворной лит-ры. Жития новых святых в нем. Ж. л. появились в XIII в. В 1238 г. Лампрехт Регенсбургский переработал в стихотворную форму лат. Житие Франциска Ассизского, составленное Фомой Челанским. В XIV в. на нем. языке были написаны Жития католич. святых Доминика, *Екатерины Сиенской* и др. Создавались прозаические переводы лат. житий, к-рые получили локальное распространение. Характерна традиция монастыря Санкт-Галлен, который до XII в. был известен как крупнейший центр латинской словесности. С XIII в. отчасти под влиянием аббата Ноткера III († ок. 1022), оставившего обширное лит. наследие на древневерхненем. языке, санкт-галленские авторы переходят на нем. язык. В сер. XV в. Ф. Кельнер составил нем. переработки Житий местных святых — Галла, Отмара, Магна и Виборады. На нем. языке было написано соч. Кристиана Кухимайстера «Nüwe Casus Monasterii S. Galli» (Новая история монастыря св. Галла, ок. 1335), продолжение лат. «Casus S. Galli» (История св. Галла), где освещалась история мон-ря в XIII–XIV вв.

Особняком стоят немецкие легендарии — сборники кратких сказаний о святых, предназначенные гл. обр. для пастырского наставления народа. Чаще всего они основаны на лат. прототипах, хотя в подаче материала иногда сильно отличаются от них. Самые ранние легендарии фактически представляют собой гомилии (сборники проповедей). Первый нем. гомилий был составлен во 2-й пол. XII в. пресв. Конрадом и включал ряд проповедей, посвященных святым. Собственно легендарии по-

являются с XIII в., среди них — «Vaterbuch» (Книга об отцах), переработка лат. сб. «Vitae patrum», «Эльзасская Золотая легенда», переработка «Золотой легенды» Иакова из Варацце, и др. Стали появляться сборники сказаний о мучениках (Passional, Marterbuch). В кон. XIV в., вероятно в доминиканском мон-ре в Нюрнберге, был составлен сб. «Жития святых» (Der Heiligen Leben), вскоре получивший широкое распространение в Германии. В 1471 г. он был напечатан с миниатюрами и в посл. неоднократно переиздавался вплоть до начала Реформации. Лит.: Bavaria sacra: Bayerische Heiligenlegende. Münch., 1948; Klüppel Th. Reichenauer Hagiographie zwischen Walahfrid und Berno. Sigmaringen, 1980; Bischoff K. Die deutsche Otto — Vita des Konrad Bischoff aus dem Jahre 1473. Neustadt, 1982; Die Aachener «Vita Karoli Magni» des 12. Jh. Siegburg, 2002; Krönert K. Trierer Heiligenviten des 8. bis 11. Jh. Trier, 2006.

Итальянская. В Италии, а также в Испании Ж. л. на народных языках появилась не ранее сер. XIII в. В Италии этот процесс был тесно связан с деятельностью нищенствующих орденов, в первую очередь *францисканцев*. Франциск Ассизский и его сподвижница Клара Ассизская считаются основателями литературы на народном итал. языке (умбрийском диалекте). Первым произведением итал. агиографии стали «Цветочки» Франциска Ассизского, сборник рассказов о событиях из жизни святого, а также его краткие наставления. Позднее были созданы подобные сборники, посвященные Кларе Ассизской и др. В кон. XIII–XV в. появилось неск. народных сборников о чудесах католич. св. *Антония Падуанского*. На народный язык было переведено первоначально написанное на латыни Гвидо (Вито) Кортонским Житие св. Гумиляны из Черки, принадлежавшей к францисканскому Третьему ордену. Получила широкое распространение написанная в стиле Ж. л. «История брата Михаила», жизнеописание мон.-францисканца Микеле Берти из Кальчи, к-рый в 1389 г. был сожжен во Флоренции и почитался в народе св. мучеником. Из житий, изначально написанных на итал. языке, следует отметить Житие блж. Иоанна (Джованни) Коломбини. На народный язык целиком или во фрагментах были переведены известные агиографические сборники, напр. «Золотая легенда», нек-рые агиографи-



Галл падает в терновник.
Миниатюра из Жития св. Галла Каспара Хартли. 1562 г. (Санкт-Галлен. Stadtbibl. Sang. 542. Fol. 439)

ческие сборники подверглись переработке (сб. «Vitae patrum» был переработан доминиканцем Доменико Кавалька († 1342) под названием «Vite dei Santi Padri», соч. Иоанна Мосха «Луг духовный» переработал Фео Белькари († 1484) и назвал «Prato Spirituale»). В XVI–XVII вв. благодаря деятельности антиквариев и эрудитов появляются житийные сборники, посвященные месточтимым святым. Так, Л. Якобили составил 2 сборника о святых г. Фолиньо и святых Умбрии, куда были включены авторские переводы ряда лат. текстов. Его сочинения были своего рода научно-критическими исследованиями.

Лит.: Gajano S. B. Agiografia medievale. Bologna, 1976; Gordini G. D. Aspetti e problemi degli studi agiografici // La Scuola Cattolica. 1981. Vol. 108. P. 281–324; Cioffari G. Agiografia in Puglia i santi tra critica storica e devozione popolare. Bari, 1991; Bibliografia agiografica italiana: 1976–1999 / Ed. P. Golinelli e. a. R., 2001; Biblioteca agiografica italiana: Repertorio di testi e manoscritti, sec. XIII–XV / Ed. J. Dalarun, L. Leonardi et al. Firenze, 2003. 2 vol. + CD.

Испанская и португальская. На Пиренейском п-ове местная Ж. л. сложилась на каталон., кастильском (испан.) и португ. языках. Каталон. и кастильская традиции зародились приблизительно одновременно, в сер. XIII в. Самым ранним каталон. памятником считается поэма «Песнь о св. Вере» (Cançó de S. Fe; XI в.). В кон. XIII в. в Руссильоне появилась каталон. переработка «Золотой легенды». Возникновение испан. агиографической традиции чаще всего связывается с именем поэта Гонсало де Берсео, писавшего на т. н. придворном романском языке (gótico paladino). Наиболее значительным его произведением стало сти-

хотворное Житие Доминика Силосского, прозаическая переработка которого на кастильском языке была вскоре предпринята силосским мон. Перо Марином. Ок. 1235 г. в Кастилии появилось Житие прп. Марии Египетской, среди др. народных переработок восточных легенд — Повесть о святых Варлааме и Иоасафе. Были составлены также народные Жития новых святых — Франциска Ассизского, Доминика, Антония Падуанского, Педро Гонсалеса.

Интерес к древней истории и церковным деятелям вестготско-мосарабской эпохи, характерный для испан. агиографии с XI в., сказался и на вернакулярной традиции. Первое Житие свт. Ильдефонса Толедского было создано на кастильском диалекте мон. Бенедетианом из Убеды. В XV в. толедский архипресп. Альфонсо Мартинес составил прозаические Жития святителей Исидора Гиспальского и Ильдефонса (*Ystoria de la vida santa que fizo el bienaventurado Yllefonso*). К XIV–XV вв. относятся житийные сборники на испан. языке (*Vidas de Santos*). От XIV в. сохранился ряд житий древних святых, переделанных с учетом местных фольклорных и лит. традиций, напр. испан. «История кабальеро Пласида, который впоследствии стал христианином и получил имя Евстафий» является переработкой Жития вмч. Евстафия Плакиды в форме рыцарского романа.

В рамках испано-иудейской агиографической традиции на языке ладино имело место активное обращение к ветхозаветным сюжетам. Формирование этого типа Ж. л. связывается с именем Авраама *Ибн Эзры* (ок. 1092–1167). Среди подобных произведений — «История четырех пленников», в основе к-рой лежит сюжет Книги прор. Даниила, переработанный в «*Sefer ha-Kabbalah*» Авраама Ибн Сауда. Агиографический оттенок имеют паломнические рассказы Иегуды *Галеви*.

С XIV в. в Португалии, в мон-ре Алкобаса, велась деятельность по переводу памятников лат. Ж. л. для помощи проповедникам. В XV в. под испан. влиянием создавались сборники сказаний о святых. На португ. языке были составлены Жития почитавшихся в народе кор. Изабеллы (*Vida e milagros de Doña Isabel Rainha de Portugal*, XIV в.) и инфанта Фернандо (XV в.).

Лит.: Almeida Lucas M. C., de. *Hagiografia medieval portuguesa*. Lisboa, 1984; *Baños Vallejo F.* La hagiografia como género literario en la Edad Media: Tipología de doce «Vidas» individuales castellanas. Oviedo, 1989; *idem*. Las vidas de santos en la literatura medieval española. Madrid, 2003; *Velázquez Soriano I.* Hagiografia y culto a los santos en Hispania visigoda: Aproximación a sus manifestaciones literarias. Mérida, 2005; *Pratiques hagiographiques dans l'Espagne du Moyen âge et du Siècle d'or* / Éd. F. Cazal, Cl. Chauchadis et C. Herzig. Toulouse, 2005–2007. 2 vol.

Д. В. Зайцев

Венгерская. Первые памятники Ж. л. в Венгрии были созданы на лат. языке во 2-й пол. XI в. и посвящены прославлению деятелей христ. миссии при кор. Иштване I (см. *Стефан I*) (997–1038) и его преемниках. Первым датированным текстом считается лат. Житие св. отшельников Зоерада (Андрея) и Бенедикта, подвизавшихся близ г. Нитра (в совр. Словакии). Житие было составлено свт. Мавром, еп. г. Печ (1036–1070), в основу сочинения легли воспоминания самого Мавра и рассказы очевидцев. В 1083 г. Римский папа Григорий VII по просьбе кор. *Владислава I* (Ласло) канонизировал 5 венг. святых — кор. Иштвана I, его сына Эмериха (Имре), еп. *Герхарда* (Геллерта), преподобных *Зоерада (Андрея) и Бенедикта*. Совр. исследователи подчеркивают политическую подоплеку канонизации, которая была призвана легитимизировать приход Владислава к власти. Вероятно, во время подготовки к канонизации бенедиктинец из монастыря Печварад составил пространное Житие Иштвана I (*Legenda maior*). В Житии король представлен как «воин Христов», защитник и покровитель Церкви. Среди аспектов его деятельности выделены борьба с языческой оппозицией, формирование церковной орг-ции в Венгрии, укрепление королевской власти. При описании короля используется ряд топосов, вслед. чего его образ практически лишен индивидуальных черт. Исследователь Г. Кланцаи отмечал, что в пространном Житии св. Иштвана впервые появился образ правителя, к-рый достиг святости не мученическим подвигом, но благодаря своей поддержке христ. Церкви (*Klaniczay G.* *Rex Iustus: The Saintly Institor of Christian Kingship // The Hungarian Quarterly*. 2000. Vol. 41. P. 14–31).

После церемонии поднятия мощей св. Иштвана, к-рые хранились в королевской базилике г. Секешфехер-

вар, в мон-ре *Паннохальма* было составлено краткое Житие короля (*Legenda minor*) с описанием канонизационного процесса и рассказом о борьбе Иштвана с языческой оппозицией, где в т. ч. упоминались факты жестокой расправы короля с мятежниками. Ок. 1100 г. некий еп. Гартвик, к-рого исследователи отождествляют с Дьёрским еп. Ардуином, составил новое Житие Иштвана, скомпилировав сведения, взятые из более ранних сочинений. Он вычеркнул эпизоды, свидетельствовавшие о жестокости короля, и с целью оправдать его действия добавил ряд топосов хвалебного характера и ссылки на каноническое право. Еп. Гартвик первым привел легенду о даре короны Римским папой Сильвестром II св. Иштвану. Между 1109 и 1116 гг. мон. Фулькон, используя сохранившееся наставление Иштвана сыну и пространное Житие короля, составил Житие св. Эмериха, рано умершего сына Иштвана. Вероятно, из-за недостатка сведений в Житии почти нет конкретной информации об Эмерихе. Подчеркиваются его справедливость, скромность и образованность, что, по мнению Кланцаи, свидетельствует о намерении провести параллель между Эмерихом и св. Владиславом — якобы единственным законным преемником св. Иштвана. Приблизительно в это же время было составлено Житие св. Герхарда, еп. Чанадского и помощника св. Иштвана, которое сохранилось в краткой (2-й пол. XII в.) и пространной (XIV в.) редакциях. В Житии описываются миссионерская деятельность Герхарда в Трансильвании и его гибель во время языческого восстания (1046).

Все эти Жития, составленные по заказу королевской власти клириками, преимущественно иностранцами, в разной степени отражали сложное политическое положение в Венгрии в кон. XI — нач. XII в. К этой группе примыкает Житие кор. Владислава, вероятно составленное вскоре после его канонизации (1192). Святой изображен как идеальный король-рыцарь. К Житию приложено описание чудес, которые произошли на могиле короля. В XII в. на основании сочинения Гартвика было составлено не дошедшее до настоящего времени офиц. Житие св. Иштвана, хранившееся у мощей святого в Секешфехерваре (фрагмент Жития содержится

в грамоте 1349 г. в картулярии монастыря Паннонхальма).

В XIII в. получили распространение различные версии Жития св. Елизаветы Тюрингской, которая по происхождению была связана с Венгрией. Первое Житие (*Legenda vetus*) племянницы Елизаветы, св. Маргариты Венгерской, было составлено вскоре после смерти Маргариты (1271), возможно, ее духовником Марцеллом. Традиц. прославление королевской власти соединяется в Житии с учением нищенствующих орденов. Одним из центральных эпизодов является описание сопротивления святой попыткам отца, венг. кор. Бела IV, выдать ее замуж, а также примирения ею отца и брата Стефана (буд. кор. Стефан V). Во время подготовки к канонизации Маргариты (1276) были собраны сведения о чудесах святой.

В XIII в. распространились проповеди о святых, составленные на венг. языке. Так, Бенедикт, еп. Надьварада (ныне Орадя, Румыния) († 1241), составил 2 проповеди о св. Владиславе. Сохранился сборник черновицких проповедей (*Pécsi Beszédek*) кон. XIII в. из Печа, среди них — 12 проповедей о венг. святых. Вероятно, в нач. XIV в. был выполнен венг. перевод Жития св. Маргариты, к-рый в переработанном виде сохранился в копии нач. XVI в. К кон. XIV в. относится Кодекс Йокаи, где содержится венг. перевод Жития св. Франциска Ассизского. В 1358 г., возможно каноником Марком Кальчи из Секешфехервара, была составлена «Иллюстрированная хроника» (*Képes Krónika*), в к-рой основное внимание сосредоточено на деятельности кор. Владислава. В 1381 г. часть мощей прп. Павла Фивейского была перенесена из Венеции в Буду. В честь этого на латыни была написана «История перенесения мощей св. Павла Фивейского» — своеобразное продолжение Жития прп. Павла, составленного блж. Иеронимом. В фольклоре до тур. завоевания Венгрии (XVI в.) был особенно популярен образ св. Владислава, воплощавший процветание страны под властью благочестивого правителя.

Лит.: *Négyesy L.* Árpádkori compositio // *Budapesti Szemle*. Bdpst., 1913. Köt. 154. O. 188–201; *Hyman B.* A Szent László-kori Gesta Ungarorum és XII–XIII. századi leszármazói. Bdpst., 1925; *Madzar I.* A II. Géza-kori névtelen. Bdpst., 1926; *Györfly Gy.* Krónikáink és a magyar őstörténet. Bdpst., 1948; *Horoáth J.* Árpád-kori latin nyelvű irodalmunk stílusproblémái. Bdpst.,

1954; *Gerics J.* Legkorábbi gesta-szerkesztéseink keletkezésrendjének problémái. Bdpst., 1961; *A magyar irodalom története*. Bdpst., 1964. I. köt.: *A magyar irodalom története 1600-ig*. O. 60–62; *Képes G.* A magyar ősköltészet nyomairól // *Irodalomtörténeti Közlemények*. Bdpst., 1964. O. 1–22, 171–193; *Jókai-kódex: XIV–XV. század: a nyelvemlék betűhű olvasata és latin megfelelője / Bev., jegyz. P. Balázs János*. Bdpst., 1981; *Claniczay G.* Holy Rulers and Blessed Princesses: Dynastic Cults in Medieval Central Europe. Camb., 2002.

Э. П. К.

Чешская. Жития чеш. святых составляют основной корпус оригинальной слав. лит-ры Чехии и свидетельствуют о сохранении здесь кирилло-мефодиевских традиций до кон. XI в. Специфика местной слав. Ж. л. заключалась в том, что она существовала в стране с преобладанием зап. обряда богослужения и развивалась в теснейшем взаимодействии с латиноязычной агиографией. Это объясняется и тем, что главные памятники ранней чеш. Ж. л. представляют Жития, посвященные правителям, — блгв. кн. *Вячеславу* (Вацлав; 921–935) и его бабушке мц. *Людмиле*, небесным покровителям Чешского гос-ва. По преданию, чеш. кн. Борживой (870–889) принял крещение от св. равноап. Мефодия, архиеп. Паннонского. В 921 г. вдова Борживоя Людмила погибла в результате заговора, организованного ее невесткой Драгомирой. Придя к власти, внук Людмилы кн. Вячеслав сослал Драгомиру, но впоследствии убит по приказу брата, буд. кн. Болеслава I. Вероятно, во 2-й пол. X в. в среде слав. духовенства, близкой к княжескому двору, были созданы первые Жития святых Вячеслава и Людмилы. Слав. Житие кн. Вячеслава (т. н. 1-е Житие, или «Востокская легенда») не сохранилось в рукописях собственно чеш. происхождения, а представлено 3 редакциями в глаголических хорват. бревиариях кон. XIII–XV в. и в восточнослав. (древнерус.) Торжественниках и Минеях-Четьях кон. XV–XVII в. Оно же послужило источником краткого Жития и повести о перенесении мощей князя в составе древнерус. Пролога 2-й редакции. Житие отличается простотой изложения, в нем подчеркивается гармоничное сосуществование слав. и лат. традиций в Чехии.

Слав. Житие мц. Людмилы в первоначальном виде не сохранилось и известно лишь в сокращении в составе рус. Прологов XIV–XVII вв. Сопоставление проложной редак-

ции слав. текста Жития мц. Людмилы с наиболее ранней лат. версией X в. (по 1-й строке известно как «*Fuit in provincia Voemorum...*») позволяет считать, что несохранившийся памятник послужил для нее основой. По мнению ряда исследователей, на Руси Жития первых чешских князей-мучеников получили известность уже во 2-й пол. XI в. и оказали воздействие на лит. оформление церковного почитания святых Бориса и Глеба и равноап. Ольги (см.: *Якобсон Р. О.* Русские отголоски древнечешских памятников о Людмиле // *Культурное наследие Древней Руси*. М., 1976. С. 46–50).

Ранние Жития послужили основой для развития Ж. л. в Чехии. Особенно сложной и разветвленной является житийная традиция блгв. кн. Вячеслава. Вероятно, во 2-й пол. X в. было составлено его лат. Житие (по 1-й строке известно как «*Crescente fide Christiana...*»), вскоре переработанное в Баварии. В ознаменование учреждения в Праге епископской кафедры (973) герм. имп. *Оттон II* (973–983) поручил составление нового Жития кн. Вячеслава еп. Гумпольду Мантуанскому, который использовал баварскую редакцию чеш. Жития. Во 2-й пол. XI в. это Житие было переработано в Сазавском мон-ре, дополнено сведениями из 2-го лат. Жития (по 1-й строке известно как «*Crescente fide Christiana...*») и переведено на старослав. язык. Данная версия Жития («Легенда Никольского») сохранилась в 2 рус. списках XVI в. Гибель святых Людмилы и Вячеслава представлена в контексте борьбы язычества с христианством, их убийцы отнесены к языческому лагерю. В Житии были описаны посмертные чудеса кн. Вячеслава. Наибольшее распространение получила «Легенда Кристиана» — пространное лат. Житие святых Вячеслава и Людмилы (*Vita et passio S. Wenceslai et S. Ludmilae aviae eius*), составленное мон. Бржевовского мон-ря Кристианом. Житие начинается обширным прологом, в к-ром повествуется об истории чеш. земель, о Вел. Моравии, о миссии равноапостольных братьев Кирилла (Константина) и Мефодия и о принятии чехами христианства. Источниками служили не только более ранние жития, но и предания. Легенда о кн. Вячеславе получила продолжение в Житии, составленном бенедиктинцем Лаврентием из



мон-ря Монте-Кассино (Италия), и в Житии, известном по 1-й строке как «Oporet nos fratres...» (рубеж XI и XII вв.).

Широкое распространение получили Жития св. Прокопия († 1053), основателя Сазавского мон-ря. Вероятно, в 60-х гг. XI в. было составлено на латыни его 1-е Житие (*Vita S. Procopii antiqua*; по 1-й строке известно как «Tempore Henrici III imperatoris Romanorum...»). Краткое лат. Житие Прокопия (по 1-й строке известно как «Fuit itaque beatus abbas Procopius...») было составлено в Сазавском мон-ре не позднее XII в., возможно, на основании несохранившегося слав. Жития — «славянских писем» (*Mares*. 1979. Р. 134–135). Так, пролог одного из более поздних лат. Житий адресован современнику Прокопия еп. Северу Пражскому (1030–1067). Впосл. краткое Житие стало основой для составления пространного Жития св. Прокопия (*Vita maior*, XIV в.), к-рое было переработано в стихотворное и прозаическое Жития на чеш. языке. В Сазавском мон-ре, вероятно, был выполнен слав. перевод Жития прп. Венедикта Нурсийского из «Диалогов» св. Григория I Великого.

В XII в. агнографические сюжеты проникают в лит-ру исторического характера. «Легенда Кристиана» послужила одним из источников для «Чешской хроники» (*Chronica Boemorum*, 1119–1125) *Козьмы Пражского*, декана собора св. Вита в Праге. В «Сазавской хронике» на основании малого Жития св. Прокопия рассказывается о жизни святого, об истории основанного им мон-ря, о борьбе монахов за богослужение на слав. языке, о канонизации Прокопия в 1204 г. В сер. XII в. в одном из бенедиктинских мон-рей был составлен т. н. Опатовицкий сборник, куда вошло 138 проповедей, в т. ч. о кн. Вячеславе и сщмч. *Адальberte*, еп. Пражском. В эту эпоху получили распространение религиозные песнопения на старочешском языке, среди которых — песнь «Святой Вацлав» (*Svatý Václav*), известная в записях со 2-й пол. XIV в. Позднее песнь оформилась в литанию Богородице, ангелам, святым Виту, Адальберту, Людмиле и Прокопию.

В XIII в. в развитии чеш. Ж. л. наступил новый этап, связанный с проникновением в страну нем. «готической» культуры: светских лит. жанров, в т. ч. биографий и поэзии на

нем. языке, а также духовной поэзии, близкой к апокрифической традиции, и мистической лит-ры. К кон. XIII в. в Чехии получила известность «Золотая легенда» Иакова из Варацце. В эту эпоху распространилось почитание пражских святых Вячеслава и Адальберта. Герм. имп. и кор. Чехии Карл IV (1346–1378), особо почитавший кн. Вячеслава, составил его Житие (до 1353), источниками к-рого послужили «Легенда Гумпольда» и Далимилова хроника (10-е гг. XIV в.). Житие Вячеслава вошло в ряд исторических произведений, в агнографический сб. «Acta Sanctorum» и «Пассионал» на чеш. языке, созданный по инициативе Пражского архиеп. Арнольда из Пардубице (1344–1364). В «Пассионал» были также включены переводы сказаний из «Золотой легенды», дополненные Житиями почитаемых в Чехии святых Кирилла и Мефодия, Вячеслава, Прокопия и др. Сборник стал широко известен и впосл. был дважды напечатан в Праге (1480, 1495). В это же время был выполнен чеш. перевод лат. сб. «Vitae patrum».

Как свидетельство возросшего интереса к слав. традиции можно рассматривать основание по приказу Карла IV в Праге Эммаусского монастыря, церковь к-рого была освящена во имя святых Иеронима, Адальберта, Прокопия и Кирилла и Мефодия. Император пригласил в мон-рь хорват. монахов, проводивших богослужение на слав. языке и использовавших глаголицу. Связанный с эммаусским кругом канцлер Ян из Стршеды перевел на чеш. язык Житие блж. Иеронима. Вероятно, ему как автору принадлежит также лат. Житие кн. Вячеслава (по 1-й строке известно как «Ut annuncietur...»). В 1-й трети XIV в. были созданы чеш. переводы Житий святых Георгия, Алексия, человека Божия, Ансельма и др. Распространение получил «рыцарский» культ вмч. Георгия, стихотворная обработка сказания о нем, взятого из «Золотой легенды», — т. н. Брненская легенда — приписывается пресв. Якубу. В повествование введен ряд вымышленных «экзотических» деталей. Возможно, пресв. Якуб составил также Малую (Брненскую) легенду о вмч. Екатерине Александрийской. К сер. XIV в. относится Большая (Стокгольмская) легенда о святой, также на чеш. языке. Сер. XIV в. датируется стихотворное чеш. Житие св.

Прокопия, стержнем этого повествования был вопрос о богослужении на слав. языке. Центральный эпизод Жития — изгнание св. Прокопием нем. монахов, к-рому композиционно соответствует сюжет об изгнании бесов из пещеры. В Житии подчеркиваются благородное происхождение святого, чудотворная сила его молитвы, устранены непонятные для агнографа детали (напр., наличие у св. Прокопия родного сына, в Житии он представлен как сын духовный). Одним из последних произведений чеш. средневека. Ж. л. является перевод легенды о святых Варлааме и Иоасафе, выполненный в кон. XIV в. Томасом из Штитне. Сохранились также отрывки стихотворного чеш. Жития блж. Агнессы († 1282), основательницы монастыря кларисс в Праге. Оно составлено с учетом более раннего лат. Жития, созданного под влиянием Ж. л. нищенствующих орденов.

В XV в. по причине богословских споров, инициированных Яном Лусом и его сторонниками, а затем гуситских войн и Реформации Ж. л. в Чехии почти не развивалась. Ее возрождение стало возможным в эпоху Контрреформации в Чехии (с 1620) и было связано с деятельностью иезуитов. Новые агнографические сочинения создавались в русле барочной лит-ры. К ним принадлежит духовная лирика Адама Михны (ок. 1600 — ок. 1676), преподавателя иезуитской коллегии в Йиндржихув-Градеце, ряд канционалов к-рого посвящен святым Кириллу и Мефодию, Норберту и др. Иезуит Феликс Кадлинский (1613–1675), известный как автор цикла мистических гимнов Христу, создал новые Жития святых покровителей Чехии Вячеслава (Жизнь и слава св. Вацлава, изд. в 1699) и Людмилы (Жизнь св. Людмилы, изд. в 1702). Иезуитом Фридрихом Бриделем (1619–1680) были написаны Житие св. Иоанна Пустынника (1656), стихи о святых Вячеславе и Прокопии. Характерными чертами этих произведений являлись использование как стихотворного, так и прозаического текста, чередование словесных и муз. партий. Агнографы-иезуиты подчеркивали идеализированное католич. прошлое Чехии, когда страна, почитавшая своих святых, была могущественной и независимой. В этот период особое распространение получило почитание католич. св. *Иоанна Непомука*,





генерального викария Пражского архиеп-ства, убитого в 1393 г. по приказу герм. кор. Венцеслава (чеш. кор. Вацлав IV). В более поздней традиции Иоанн Непомук изображался как духовник королевы, убитый за отказ выдать тайну ее исповеди. Иезуитский историк и агиограф Богуслав Бальбин составил Житие св. Иоанна Непомука (1670). Отличавшееся драматизмом и трагическим колоритом повествования, оно было отвергнуто архиепископским капитулом как исполненное лит. вымыслов и не соответствующее историческим данным, однако болландисты включили его в изд. «Acta Sanctorum». Бальбину также принадлежит соч. «Святая Богемия, или О святых Богемии, Моравии, Силезии и Лужицы» (1682), он впервые издал «Легенду Христиана». Почитание св. Иоанна Непомука возросло после его беатификации (1721) и канонизации (1729) папой *Бенедиктом XIII*.

Иезуиты способствовали развитию духовной лирики и гомилетики, инициировали создание театральных произведений, тяготеющих к стилистике барокко (драма о св. Вячеславе, 1723) или к традициям средневековых мистерий («Игра о св. мученике Георгии» Я. Киллара). С завершением эпохи Контрреформации, которое сопровождалось вытеснением иезуитов с господствующих позиций в сфере культуры и образования, житийные произведения исчезают из чеш. лит-ры.

Изд.: *Никольский Н. К.* Легенда мантуанского еп. Гумпольда о св. Вячеславе Чешском в славяно-рус. переложении. СПб., 1909; *Vajs J.* Sborník staroslovanských literárních památek o sv. Václavu a sv. Ludmile. Praha, 1929; Сказания о начале Чешского гос-ва в древнерус. письменности / Предисл., коммент., пер.: А. И. Рогов. М., 1970; *Mares F. W.* An Anthology of Church Slavonic Texts of Western (Czech) Origin. Münch., 1979. P. 104–135; *Počátky Přemyslovců: vstup Čechů do dějin (530–935)* / D. Třeštík. Praha, 1997. S. 146–148, 225–248. Лит.: *Staroslovenske legendy českého povodu: Nejstarší kapitoly z dějin česko-ruských kulturních vztahů.* Praha, 1976; СККДР. Вып. 1. С. 181–183; *Sazava: Památník staroslov. kultury v Čechách* / K. Reichertova, E. Blahova, V. Dvořáková, V. Hunaček. Praha, 1988. S. 58–61, 67–68, 107–109; *Мочалова В. В.* Чешская литература // История литературы юж. и зап. славян. Т. 1: От истоков до сер. XVIII в. М., 1997. С. 257–336, 604–672; *Středověké legendy o českých světcích* / Ed. J. Kolár. Praha, 1998; *Парамонова М. Ю.* Семейный конфликт и братоубийство в Вацлавской агиографии: Две агиографические модели святости и мученичества правителя // *Одиссей: Человек в истории*, 2001. М., 2001. С. 104–139; *она же.* Агиографическая модель мученика в борисоглебских житиях: Мифологизация обыден-

ного и религ. апология социального страдания // Сравнительная история: Методы, задачи, перспективы. М., 2003. С. 57–92; *Kolln H.* Westkirchliches in altkirchenslavischer Literatur aus Grossmähren und Böhmen. Copenhagen, 2003. S. 52–63; *Heiligenleben zur deutschenslawischen Geschichte: Adalbert v. Prag u. Otto v. Bamberg* / Hrsg. L. Weinrich. Darmstadt, 2005; *The Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom* / Ed. B. Mortensen. Copenhagen, 2006; *Světcí a jejich kult ve středověku* / Ed. P. Kubín. České Budějovice, 2006.

А. А. Турилов, Э. П. К.

Польская зародилась в связи с почитанием сщмч. Адальберта, еп. Пражского, погибшего во время миссии среди пруссов в 997 г. До этого в Польше, официально принявшей христианство с крещением кн. Мешко I (966), не было местночтимых святых. Слабое влияние кирилло-мефодиевской традиции и ориентация на Римско-Германскую империю определили дальнейшее развитие польск. церковной культуры. Наиболее значительным церковным деятелем этого времени считался Адальберт, посетивший Польшу по пути к пруссам. Гибель св. Адальберта получила резонанс в Европе. Уже в 998–999 гг. было составлено его 1-е Житие, приписываемое мон. Иоанну Канапарию из мон-ря святых Алексия и Вонифатия в Риме, где жил Адальберт (по др. версии, составителем Жития был знакомый с Адальбертом Римский папа Сильвестр II). В наст. время считается, что Житие было составлено при имп. дворе кем-то из окружения Льежского еп. Ноткера (972–1008) (*Fried J.* Gnesen—Aachen—Rom: Otto III. u. d. Kult d. hl. Adalbert // *Polen und Deutschland vor 1000 Jahren: Die Berliner Tagung über d. «Akt der Gnesen»* / Hrsg. M. Borgolte. B., 2002. S. 236–280). В Житии использовались рассказы спутников Адальберта, свидетелей его гибели. Произведение отличается возвышенным стилем, драматизм повествования достигает кульминации в трагической сцене гибели святого. Внутреннее единство сочинения держится за счет нарастания напряженности по мере приближения к финалу, когда все более частыми становятся упоминания о мученическом подвиге, к к-рому движется святой. Основой композиции является противопоставление благополучной жизни святого в Риме его бедствиям в Чехии, а затем гибели от рук язычников. Мощи святого были выкуплены кн. Болеславом I Храбрым и положены в Гнезно, где

была основана архиепископская кафедра. В 999 г. папа Сильвестр II по инициативе имп. Оттона III канонизировал Адальберта, после чего почитание святого получило широкое распространение в Европе. В 1000 г. имп. Оттон III посетил Гнезно для поклонения гробнице святого и даровал Болеславу Храброму королевскую корону. Согласно венг. агиографической легенде XI в., Адальберт стоял у истоков христианства в Венгрии — он якобы крестил в Эстергоме венг. кн. Гезу и его сына Иштвана, к-рый впосл. стал королем Венгрии (*Legenda S. Stephani regis maior. 4–5* // *Rerum Hungaricarum monumenta Arpadiana* / Ed. S. Endlicher. St. Gallen, 1849. P. 141–143). Существовала также легенда о том, что Адальберт короновал имп. Оттона III.

В средневековой традиции сщмч. Адальберту приписывалась проповедь о прп. Алексии, человеке Божием, в к-рой содержался призыв к аскетическим подвигам и умалению себя ради достижения вечной жизни (*ActaSS. Iul. T. 4. P. 257–258*). Продолжателем дела Адальберта стал сщмч. Брунон (см. ст. *Брунон Кверфуртский*). По инициативе Оттона III папа Сильвестр II назначил Брунона, стремившегося реализовать миссионерские планы Адальберта, «архиепископом язычников». После рукоположения в Магдебурге (1004) Брунон, из-за военных действий между кн. Болеславом и имп. Генрихом II не имевший возможности проехать к язычникам, отправился в Венгрию, где, вероятно, составил 2-е Житие сщмч. Адальберта, к-рый являлся для него образцом истинного миссионера. Так же как и 1-е Житие, это произведение отличалось возвышенным стилем, обилием риторических вопросов и восклицаний, однако его композиционный замысел проще, в нем содержалось больше биографических подробностей. Потерпев неудачу в проповеди среди «темных венгров», Брунон посетил Киев (янв. 1008), проповедовал среди печенегов (кон. февр. — кон. авг. 1008) и затем прибыл в Польшу. Там он узнал о гибели от рук разбойников 5 монахов, насельников мон-ря в Мендзыжече (в совр. Любушском воеводстве), с 2 из к-рых он был знаком в Италии. Брунон составил Житие пяти братьев-отшельников (*Vita quinque fratrum eremitarum*), в к-ром изложил свои воспо-





минания о них и размышления о мученическом подвиге. В 1009 г. он был убит во время проповеди язычникам, вероятно полабским славянам, пруссам или мазовшанам. Своеобразным памятником Ж. л. является вымышленная по содержанию краткая повесть о гибели св. Брунона (*Hystoria de praedicatione episcopi Brunonis cum suis capellanis in Prussia, et martyrio eorum*), написанная от имени якобы выжившего ученика святого Виперта. В ней сообщается о сожжении епископом идолов и его немедленной казни по приказу языческого кн. Нетимера. Более достоверный рассказ о гибели Брунона содержится в «Хронике» Титмара Мерзебургского (*Thietmar Merseburgensis. Chronicon. VI 58*), а также в Житии св. Ромуальда, составленном ок. 1042 г. Петром Дамиани, где впервые засвидетельствовано почитание Брунона как мученика.

Дискуссионным является вопрос о происхождении 3-го, краткого Жития св. Адальберта (*Passio S. Adalberti martiris*), известного по рукописи из мон-ря Тегернзе (Бавария). По одной из версий, оно было составлено вскоре после 1038 г. в Польше, по др. версии — в Германии. Вероятно, Житие отчасти основано на устной традиции: так, в нем впервые со ссылкой на предание (*ut fertur*) приводится рассказ о принесении неким странником головы сщмч. Адальберта кн. Болеславу. Язык и стиль этого Жития гораздо проще, чем язык и стиль предшествующих произведений, однако автор использует элементы ритмической прозы и аллитерации.

Ранние жития святых миссионеров и мучеников оказали влияние на последующую агиографическую традицию. Это заметно в «Хронике» Галла Анонима, составленной в 10-х гг. XII в. Уделяя основное внимание политической истории страны, хронист рассказывает о св. Адальберте, деятельность которого, по его мнению, способствовала укреплению христианства в Польше, а также о встрече кн. Болеслава II с Оттоном III у мощей Адальберта в Гнезно. Оформление церковной структуры в Польше при Болеславе рассматривалось поздними хронистами как результат миссии св. Адальберта. В «Хронике» также отмечается, что святой спас жителей Гнезно от нападения язычников (*Galli Anonimi Chronica et gesta ducum sive principum Polono-*

rum. II 6). По свидетельству Галла Анонима, во время вторжения чеш. кн. Бржетислава I (1039) мощи сщмч. Адальберта были вывезены в Прагу. Однако это не привело к ослаблению почитания: в 1127 г. в гнезненском соборе были обретены якобы спрятанные клириками мощи святого. Ок. 1175 г. для храма, вероятно, в Германии были изготовлены бронзовые двери с 18 рельефными сценами из Жития Адальберта — от рождения святого до захоронения его мощей в Гнезно.

В XII в. развивалось почитание древних мучеников (Маврикия, Флориана, Сигизмунда), реликвии к-рых были доставлены в Польшу. Наиболее почитаемым польск. святым стал Краковский еп. Станислав, казненный в 1079 г. по приказу кор. Болеслава II Смелого в связи с заговором знати. Галл Аноним в лаконичной заметке об этом событии критически оценивает действия как короля, так и «епископа-предателя» (*traditor episcopus*). Однако уже Винцентий Кадлубек, еп. Краковский († 1223), писал в «Хронике» о несправедливом гневе короля, который осыпал епископа оскорблениями и приказал его, невиновного, казнить (*Magistri Vincentii Chronica Polonorum. II 20–21*). Доминиканец Винцентий из Кельце († после 1262) составил цикл агиографических произведений о еп. Станиславе. Краткое Житие (*Vita minor*), в к-ром епископ прямо не именуется святым, было создано до канонизации (1253). Житие написано простым языком, иногда автор прибегает к ритмической прозе и аллитерации. Вероятной целью создания этого памятника Ж. л. было его представление папской комиссии, рассматривавшей вопрос о канонизации. Отчасти это объясняет простоту языка и композиции, сопоставление Станислава с древними святыми, обилие деталей и отступлений исторического характера. Произведение открывается ссылкой на источники («как передают анналы властителей польских и истории их деяний»). Одной из главных целей агиографа было объяснение причин гибели Станислава и опровержение свидетельства Галла Анонима о ее политической подоплеке. Отвергая сомнительный рассказ Кадлубека о заступничестве Станислава за жен, сурово наказанных королем за измену мужьям, Винцентий приводит пространное повествование о разви-

тии конфликта между епископом и Болеславом. Согласно Житию, Станислав чудесным образом воспрепятствовал королю присвоить заветные Церкви земли, а затем отлучил его за насилие над женами подданных. После этого королевские дружинники убили епископа во время совершения мессы. Житие завершается рассказом об изгнании Болеслава из Польши и о внезапной смерти его сына. Последующий кризис и распад Польского гос-ва, лишившегося статуса королевства, агиограф объясняет Божией карой за убийство святого. Вскоре после канонизации Станислава Винцентий составил пространное Житие (*Vita maior*), основная часть к-рого содержит переработанный текст краткого Жития с добавлением рассказа о чудесах святого и истории его прославления. Более отчетливо, чем в кратком Житии, в нем выражена идея зависимости судьбы польской короны от почитания св. Станислава. Третьим сочинением Винcentия была рифмованная служба св. Станиславу (*Historia gloriosissimi Stanislai*), содержащая гимн «Радуйся, мать Польша» (*Gaude mater Polonia*), позднее ставший одним из наиболее известных польск. песнопений.

В условиях политической раздробленности обострилось противостояние между архиепископством Гнезно (Вел. Польша) и Краковским еп-ством (М. Польша), отразившееся в лит-ре. Краковские агиографы критиковали династию Пястов, покровителем которой считался св. Адальберт. В Житии св. Станислава впервые изложено предание об основании Адальбертом Гнезненского архиеп-ства (*Vita minor S. Stanislai. 19*). Между 1260 и 1292 гг. был составлен Сборник чудес сщмч. Адальберта, в котором ранние Жития дополнены легендарными сведениями, представляющими святого как просветителя Венгрии и Польши, основателя митрополии Гнезно. Военные успехи и благополучие Польши при Болеславе I, ее независимость от Германской империи связываются с небесным покровительством Адальберта. В Сборнике чудес сщмч. Адальберта упоминается и св. Станислав, после его убийства рухнуло Польское королевство, созданное молитвами Адальберта. Одновременно была составлена рифмованная служба святому. В это время в Плоцке, принадлежавшем к Мазовецкому





княжеству, предпринимались попытки начать канонизационный процесс еп. Вернера, к-рый был убит в 1170 или 1172 г., защищая имущественные права Церкви. Плоцкий еп. Петр Нидлих (1261–1270) призвал к почитанию гробницы Вернера в кафедральном соборе и поручил декану собора Иоанну составить его Житие. Это краткое произведение представляет собой смесь скудных сведений о жизни еп. Вернера, посмертных явлениях и чудесах.

В 1-й пол. XIII в. в Польше начали деятельность нищенствующие монашеские ордена, к-рые принесли новое представление об идеале христ. жизни в миру, отразившееся в Ж. л. Тогда же было составлено Житие св. Ядвиги, вдовы Силезского герц. Генриха, принявшей постриг в цистерцианском монастыре в Тшебнице (канонизирована в 1267). Житие разделено на главы, повествующие о добродетелях святой — воздержании, смирении, набожности, аскетизме и милосердии, а также о ее чудесах и даре провидения. Произведение завершается описанием многочисленных исцелений у ее гробницы. По такому же принципу (за исключением описаний чудес) построено и краткое Житие св. Ядвиги. Аналогичные мотивы, во многом почерпнутые из агиографической традиции католич. св. Елизаветы Тюрингской, присутствуют в кратком Житии св. Анны Силезской, а также в Житиях св. Саломеи, кор. Галицкой, и Кунигунды (Кинги), вдовы князя Краковского (все эти Жития были составлены на рубеже XIII и XIV вв.). Более традиц. по содержанию произведением является Житие и Чудеса св. Гиакинфа, составленное, вероятно, в 50-х гг. XIV в. доминиканцем Станиславом из Кракова. *Гиакинф* (Яцек Одровонж; ок. 1183–1257) был основателем первых доминиканских мон-рей в Польше, а также мон-ря в Киеве. В XVI в. был сделан ряд добавлений к Житию: об открытии мощей, о новых чудесах и об освящении во имя католич. святого капеллы в доминиканском мон-ре в Кракове.

Новым явлением в Польше стала Ж. л. на народном языке, важность употребления которого подчеркивалась в постановлениях ряда провинциальных синодов XIII в. В 1285 г. Гнезненский архиеп. Якуб Свинка предписал назначать на приходы только знающих польск. язык, чтобы священники произносили по-поль-

ски проповеди и некоторые литургические молитвы. На рубеже XIII и XIV вв. доминиканец Перегрин из Ополе составил сборник проповедей (*Sermones de tempore et de sanctis*), получивший широкую известность (с 1475 неоднократно изд.). Опираясь на «Золотую легенду», Перегрин включил в сборник проповеди о святых Адалберте, Станиславе и Ядвиге. По свидетельству историка Яна *Длугоша* (1415–1480), уже в XIV в. существовали польск. варианты «*Vita patrum*» и «Золотой легенды» Иакова из Варацце. В нач. XV в. были составлены «Гнезненские проповеди» (*Kazania gnieźnieńskie*), куда вошли 95 лат. и 10 польск. текстов. На рубеже XIV и XV вв. создавались эпические песни на сюжеты Житий святых Алексия, Иова, Доротеи, Екатерины, Христофора. Распространение получили религ. лирика, апокрифические произведения. Одновременно развивалась и «ученая» лат. лит-ра. В 60-х гг. XV в. краковский каноник Длугош в ряду др. агиографических сочинений составил пространное Житие св. Станислава. В рассказе о св. Адалберте, включенном в «Историю Польши» (1455–1480), Длугош писал о превосходстве поляков над чехами, к-рые причинили святому немало бед, а также сообщил о том, что Адалберт, «архиепископ Гнезненский», якобы предсказал учреждение в Кракове митрополии, независимой от Гнезно (это произошло лишь в 1925). Под 1253 г. Длугош подробно описал канонизацию Станислава, приведя соответствующие документы. В 1454 г. в краковском соборе были открыты мощи еп. Иоанна (Яна) I Прандоты (1242–1266), одного из инициаторов канонизации св. Станислава. В 1454–1456 гг. в процессе подготовки к канонизации (несостоявшейся) Иоанна Прандоты было составлено подробное описание 54 чудес от мощей, снабженное краткой биографией епископа (*Miracula venerabilis patris Prandothae episcopi Cracoviensis*).

Во 2-й пол. XV в. в связи с итал. влиянием в Польше стали распространяться гуманистические идеи. В стране жил бежавший из Рима итал. гуманист Филиппо Буонакорси (Каллимах) (1437–1496), к-рый составил «Сапфическую песнь о жизни преславного мученика св. Станислава». Ему принадлежат также жизнеописания Львовского архиеп. *Гри-*

гория (Гжегожа) из *Саюка* и кард. Збигнева Олесницкого, созданные в жанре ренессансной биографии. На фоне общего расцвета польск. лит-ры в XVI в. возникает ряд агиографических произведений на польском языке. К ним относится перевод Жития св. Станислава, выполненный Миколаем из Вильковеца († 1601), к-рый нек-рое время был проповедником в мон-ре арх. Михаила и св. Станислава на Скалке в Кракове. Получили распространение духовные романы, в т. ч. о св. Евстафии Плакиде (1529), св. Алексии, человеке Божиим, и др., характерными для этих произведений становятся взаимовлияние и переплетение жанров духовной и светской лит-ры. Среди лат. произведений следует назвать поэму о св. Гиацинте (1525) Николая Гуссовского († после 1533). Самобытный поэт Клеменс Яницкий († ок. 1542) составил стихотворные «Жизнеописания Гнезненских архиепископов» (1536–1537, изд. в 1574).

В 1564 г. кард. Станислав Хозюш пригласил в Польшу иезуитов, к-рые определили облик польск. культуры XVI–XVIII вв. и руководили богословской полемикой с протестантами и православными. Крупнейшим представителем польск. Контрреформации был богослов, полемист и проповедник Петр *Скарга* (1536–1612). Составленные им «Жития святых Ветхого и Нового Завета» (1579), основанные на собраниях Л. Липпони и Л. Сурия, — наиболее значительный памятник поздней Ж. л. в Польше. В этом компендиуме Скарга как талантливый проповедник использовал стили классической риторики и простонародного языка, подчеркивая героизм и самоотречение подвижников. «Жития святых...» Скарги приобрели широкую популярность и повлияли на лит-ру Польши и др. стран, экспрессивный стиль иезуитского писателя оказал влияние на свт. Димитрия, митр. Ростовского, при составлении *Миней-Четьих* (1684–1705). Гжегож из Самбора написал лат. поэму о жизни иезуита Станислава Костки (*Vita S. Stanislai Costuli Poloni*, 1570). Ж. л. широко использовалась в иезуитских коллегиях при создании драматических произведений (напр., незадолго до 1693 на территории Белоруссии появилась драма «Духовное причастие святых Бориса и Глеба»). Однако постепенно из духовной лит-ры





исчезает представление об агиографическом каноне, жизнеописания святых все больше приближаются к жанру биографии. Несмотря на распространение идеологии сарматизма, представлений о богоизбранности Польши, рост почитания святых и новые канонизации, агиография приходила в упадок. Возрождение религ. лит-ры в XVIII в. в Польше не повлекло за собой восстановления Ж. л.

Лит.: *Brückner A.* Literatura religijna w Polsce średniowiecznej. Warsz., 1904. Т. 3: Legendy i modlitewniki; *Woroniecki J.* Hagiografia: Jej przedmiot, trudności i zadania w Polsce. Kraków, 1940; *Hagiografia polska: Słownik bibliograficzny* / Ed. R. Gustaw. Poznań, 1971–1972. 2 t.; *Толстая С. М.* Языковая ситуация в Польше в XII–XIV вв. // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма / Отв. ред. Г. Г. Литаврин, В. В. Иванов, М., 1989. С. 280–296; *Św. Wojciech w tradycji i kulturze europejskiej* / Ed. K. Śmigł. Gniezno, 1992; *Starnawsky J.* Drogi rozwojowe hagiografii polskiej i łacińskiej w wiekach średnich. Kraków, 1993; *Lunatow A. B.* Польская литература // История литературы юж. и зап. славян. Т. 1: От истоков до сер. XVIII в. М., 1997. С. 342–394, 415–603; *Witkowska A.* Św. Wojciech: Życie i kult: Bibliografia do roku 1999. Lublin, 2002; *idem.* Staropolskie piśmiennictwo hagiograficzne: Bibliografia hagiografii staropolskiej. Lublin, 2007; *Simone F.* L'immagine di Stanislao di Cracovia nella produzione storico-letteraria tra XII e XIII secolo // Franciscana. 2004. Vol. 6. P. 24–71; *Hoffmann J.* Vita Adalberti: Früheste Textüberlieferungen der Lebensgeschichte Adalberts von Prag. Essen, 2005.

А. К.

ЖИТИН (ЖИТЕННЫЙ, ЖИТНЫЙ) ОСТАШКОВСКИЙ В ЧЕСТЬ СМОЛЕНСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ «ОДИГИТРИЯ» ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Тверской и Кашинской епархии), находится на п-ове Житном оз. Селигер г. Осташкова Тверской обл. Основан как мужской между 1720 и 1724 г. в Осташковской десятиине на о-ве Житном близ Осташковской слободы Ржевского у. Территория острова — 3 дес. 1964 кв. саж. От слободы отделен проливом в 125 сажен. Первый мост, соединивший остров с Осташковской слободой, был сооружен между 1753 и 1763 г. В 1853 г. при содействии осташковского городского головы Ф. К. Савина большая часть пролива была засыпана землей, на поверхности рукотворного вала высажены деревья и кустарники. Последний мост ликвидирован зимой 1913/14 г., и участок пролива окончательно засыпан камнями и песком. Т. о., обитель оказалась на полуострове и фактически вошла в черту Осташкова.



Житин мон-рь.

План (РГАДА. Ф. 192. Картографический отдел МГАМИД. Оп. 1. Тверская губ.)

В церковной традиции и историографии XIX–XX вв. считалось, что Ж. м. основан в 1716 г. 19 марта 1716 г. датируется указная память управителя духовных дел Ржевского у. игум. *Селижаровского во имя Святой Троицы мон-ря* Иоанкия осташковскому поповскому старосте свящ. Троицкой ц. из слободы Клименту Мокиеву с разрешением «строившуюся в Осташкове на главной улице в честь иконы Пресвятыя Богородицы Одигитрии часовню перенести на Житинный остров, поставить ее там на старом церковном месте или церквице, прирубить к ней с восточной стороны алтарь, с западной трапезу и сделать верх как и у прочих церквей и по построению и внести в нее и помянутую икону» (Описание. 1866. С. 10, 11). 17 февр. 1717 г. датируется частная вкладная запись в Ж. м. настоятеля *переславль-залесского Горицкого мон-ря* архим. Пахомия (Там же. С. 46). Однако из содержания указа от 10 марта 1719 г. Патриаршего казенного приказа, направленного игум. *Ниловой Столобенской в честь Богоявления пуст.* Паисию, следует, что храм на о-ве Житном еще не освящен, богослужения в нем совершает вдовый поп и проживавшие в кельях при храме беглые монахи. Поэтому тем же документом предписывалось «вдового попа Леонтия Иванова... сыскать и постричь в монахи в Ниловой пустыни и держать его там под крепким началом. Пришлых монахов с острова выселить

по своим их обещаниям, чтобы от них мирским людям соблазна и расколу не было» (Там же. С. 18). Конфликт был урегулирован между 1720 и 1724 г. Согласно описи 1724 г., на о-ве Житном существовал не только храм, но и разрешенный священноначалием мон-рь.

В связи с указом имп. Петра I 1724 г. о закрытии малобратственных мон-рей Ж. м. стал приходским храмом, братия, по-видимому, была переведена в Селижаровский мон-рь. Указом имп. Петра II Ж. м. был возрожден, ему были возвращены имущество и святыни. По штатам 1764 г. Ж. м. отнесен к заштатным.

Храмы и другие постройки. Согласно описи, в 1724 г. в Ж. м. находилась деревянная брусая «о 5 поясах» ц. в честь *Смоленской иконы Божией Матери «Одигитрия»* с приделом во имя святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста и деревянной 8-гранной колокольней. В храме находился 4-ярусный иконостас, в приделе был размещен 2-ярусный.

Одноименный одноглавый каменный храм был построен в 1737–1742 гг. по благословению Святей-



Собор в честь Смоленской иконы Божией Матери «Одигитрия» и колокольня. 1737–1742 гг. Фотография. Кон. XIX в.

шего Синода от 13 июня 1734 г., освящен 16 дек. 1743 г. настоятелем торопецкого Небина мон-ря архим. Авраамием. Заказчиком храма был иером. Тарасий (Валтухов). В 1746 г. был освящен теплый правый придел во имя Трех святителей; в помещении к западу от него 3 (по др. сведениям, 13) дек. 1878 г. освящен



придел во имя прп. Нила Столобенского. В архитектуре храма, построенного по типу восьмерик на 2-светном четверике с граненой апсидой, элементы нарышкинского стиля (разорванные фронтоны и т. п.) сочетались с уникальным декором в традициях XVII в. (ряды ширинок, ложные закомары). По благословению еп. Тверского Афанасия от 9 нояб. 1761 г. к храму был пристроен и 21 сент. 1762 г. освящен левый теплый придел во имя свт. Димитрия Ростовского. К западу объем придела был продолжен помещением ризничной палатки. В 1766 г. завершение храма было изменено, он стал



Интерьер собора в честь Смоленской иконы Божией Матери «Одигитрия». Фотография. Кон. XIX в.

5-главым. Сочетание пятиглавия с восьмериком, в целом встречающееся редко, было характерным для зодчества Осташкова сер. XVIII в. Восьмерик храма и его завершение не сохранились.

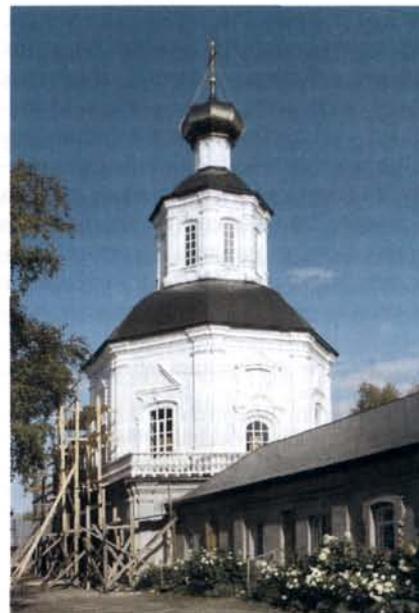
Первоначально в храме 1743 г. был поставлен иконостас из деревянной церкви. В 1758 г. его сменил иконостас из собора Ниловой Столобенской пуст., выполненный кормовым иконописцем Оружейной палаты И. Ананьиным в 1670 г. Его приобрел для Ж. м. с.-петербургский купец С. Яковлев, уроженец Осташковской слободы. В 1822 г. в Смоленском храме Ж. м. был поставлен украшенный червонным золотом иконостас (1758) работы осташковского резчика И. Ф. Киселёва, купленный в той же пустыни. Согласно описи 1912 г., по благословению архиеп. Тверского и Кашинского Саввы (Тихомирова) иконостас был позолочен, выполнена новая настенная роспись.

Над зап. входом в храм до сер. XVIII в. существовала шатровая деревянная колокольня. По контракту, заключенному в дек. 1750 г. с крепостным крестьянином дер. Рыбицы

Ржевского у. Архипом Ананьевым, принадлежавшим помещице К. С. Игнатъевой (вдове И. Ф. Игнатъева), крестьянин с помощниками «подрядился на западном каменном крыльце разобрать старую деревянную колокольню и все деревянное у крыльца и меж каменных крыльчных столбов выстроить каменную, начиная с 1 мая 1751 г.» (ГА Тверской обл. Ф. 179. Оп. 1. № 2. Л. 81–81 об., 88). Трехъярусная колокольня была возведена не ранее 1752 г. Невысокая восьмериковая постройка имеет небольшой ярус звона и завершается дополнительным восьмеричком с главкой. К 1764 г. на ней находилось 9 колоколов. Большой колокол в 64 пуда был отлит в 1753 г., 2 др. колокола весили 30 пудов и 4 пуда; вес 6 малых неизвестен. На колокольне находились большие железные часы.

В 1-й пол. XVIII в. ограды вокруг Ж. м. не существовало, имелись лишь шатровые брусяные св. ворота. В 1760–1761 гг. на средства Яковлева и др. благотворителей выстроена каменная прямоугольная в плане ограда, крытая тесом. На востоке находились св. и «въезжая» ворота, с зап. стороны — «ворота створчатая деревянные... Да на той же ограде четыре башни деревянные покрыты тесом... на них же вьюгоры (флюгеры. — А. М.) обиты жстью белой» (РГАДА. Ф. 280. Оп. 183. Л. 1). По благословенной грамоте еп. Тверского и Кашинского Гавриила (Петрова) от 29 янв. 1767 г. осташковскими купцами И. С. и А. С. Мосягиными в Ж. м. с восточной стороны устроены невысокие каменные св. ворота с ц. во имя апостолов Иоанна Богослова и Андрея Первозванного и трапезной, под к-рой на нижнем этаже находились кельи. 26 сент. 1768 г. архим. Ниловой Столобенской пуст. Феодосий (Добрый) освятил новую церковь. Храм типа восьмерик на восьмерике напоминал нек-рые церкви, выстроенные близ Торопца; стиль торопецких мастеров виден и в плоскостном барочном декоре. В 1769 г. в Иоанно-Богословской ц. осташковским цеховым М. К. Карабамовым был устроен позолоченный иконостас. В 1890 г. по благословению архиеп. Тверского Саввы (Тихомирова) храм был отремонтирован, 26 сент. того же года освящен, «возобновлены» живопись и иконостас.

Первые жилые постройки на о-ве Житном появились до основания Ж.



Надвратная ц. во имя апостолов Иоанна Богослова и Андрея Первозванного. 1767–1768 гг. Фотография. 2008 г.

м. Так, в 1717 г. в кельях проживали беглые монахи. В 1724 г. в Ж. м. было 4 деревянные кельи. В 1756 г. с сев. стороны колокольни была построена каменная братская трапезная с кухней. Согласно офицерской описи 1764 г., в мон-ре находились деревянная келья строителя, 4 монашеские кельи (2 каменные, 2 деревянные), все крытые тесом. Из хозяйственных построек упомянуты 2 деревянных погреба, 4 хлебных амбара, за оградой конюшенный двор с кельей, сарай и 2 хлева. В 1756–1757 гг. крестьянином Осташковской слободы И. Мосягиным к сев. стороне колокольни была пристроена каменная хлебня. К нач. XX в. в Ж. м. находились: к югу от собора — 2-этажный каменный настоятельский корпус (1834), к к-рому примыкал фруктовый сад, обнесенный деревянным палисадником; с юго-зап. стороны — 3 одноэтажные братские кельи (1772, 1779, 1861–1863); за зап. корпусом келий — монастырское кладбище. В сев.-вост. части Ж. м. располагались каменные конюшня, сарай для экипажей, амбар для хлеба, погреб, 2 сарая для дров, баня.

В 1751–1758 и в 1772–1801 гг. в стенах Ж. м. особый деревянный флигель был предоставлен Осташковскому ДУ. Этот флигель был выстроен в 1750 г. на деньги, собранные со священно- и церковнослужителей Осташковской десятины. Первона-



чально уч-ще находилось в Осташковской слободе, но в 1751 г. по ходатайству учителей С. Алексева и А. Постникова и с разрешения архиеп. Тверского и Кашинского Митрофана (Слатвинского) было переведено в Ж. м. С 1758 по 1772 г. уч-ще было закрыто, а флигель перешел в распоряжение монастыря. В 1772 г. уч-ще было восстановлено, но в 1801 г. окончательно переведено в Осташков. В 1774–1786 гг. в деревянной келье Ж. м. располагалась бурса на 19 учеников, учрежденная при уч-ще Тверским архиеп. *Платоном (Левшиным)*. С 1773 г. в Ж. м. находилось Осташковское духовное правление, переведенное из Селижаровского во имя Св. Троицы мон-ря. Вначале оно размещалось в кельях под трапезной пристройкой Иоанно-Богословской ц., с 1802 г. — в юго-вост. каменном флигеле мон-ря.

Святые и памятники церковной древности. В Ж. м. хранилась чтимая в Осташкове «древняя» чудотворная Смоленская икона Божией Матери «Одигитрия», в ее честь построен храм и основана обитель. Считалось, что икона спасает город во время пожаров и др. бедствий. Во 2-й пол. XVII в. образ помещался над входом в главные ворота деревянных укреплений, примыкавших к той части Осташковской слободы, к-рая находилась во владении *Иосифова Волоколамского в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ря*. В XIX–XX вв. на этом месте стояла каменная часовня, сменившая постройки 1715, 1742 и 1785 гг. После пожара деревянные укрепления 1711 г. не возобновлялись, в связи с чем выборные жителей как Патриаршей, так и Иосифовой слободы обратились к церковным властям с просьбой выстроить на главной улице слободы деревянную брусьяную часовню. Указом от 25 окт. 1715 г. строительство было разрешено. В период строительства часовни (1716) жители решили возвести для иконы церковь (впосл. соборный храм Ж. м.).

Чудотворный Смоленский образ находился в Смоленском храме слева от царских врат. В 1771 г., при строителе Амвросии (Потёмкине) и казначее иером. Левкии, на «сборные деньги» икона была украшена серебряным вызолоченным чеканным окладом, жемчужным убрисом. В XIX в. образ был «утвержден в большой дске, длиною в 2 аршина

и 5 вершков, шириною в 1 аршин и 2 вершка, с изображениями сверху Св. Троицы, а внизу разных святых». В 1853 г. был выполнен новый серебряный чеканный оклад весом 22 фунта 3 золотника. Согласно описанию нач. XX в., длина иконы «с малым киотом» составляла 14 вершков, ширина — 10.

Др. чтимая икона, список чудотворного образа, находилась слева от царских врат у придела во имя Трех святителей. Украшавший икону серебряный вызолоченный оклад (вероятно, кон. XVII в.) находился на чудотворной иконе до 1771 г. По описанию нач. XX в., «весь оклад обронный; поля или каймы его обведены с обоих краев (и дальнего, прилегающего к киоту, и ближнего, смежного с изображением) двумя параллельно идущими рубчиками, из коих дальний потолще, а ближний потоньше, что дает полям оклада вид рамки; венеч на Богоматери сверху украшен двумя с краев рельефными ангелами и несколькими в середине шестикрыльными херувимами, прорезной работы. Риза наложена на икону уже после устройства оклада полей» (ГА Тверской обл. Ф. 179. Оп. 1. № 305. Л. 1–1 об.). В трапезе Иоанно-Богословской ц. находилась «ветхая» икона Св. Троицы (длина 2 аршина и 2 вершка, ширина аршин и 9 вершков), согласно надписи пожертвованная в 1717 г.

Среди церковной утвари примечательны: серебряный вызолоченный чеканный крест с частицами мощей, переданный в 1717 г. настоятелем переславль-залесского Горицкого монастыря архим. Пахомием; серебряное кадило (1 фунт 50 золотников), вклад свящ. П. Леонтиева; неск. серебряных богослужебных сосудов, вклад XVIII в. мон. Антония, а также «по обещанию» иером. Амвросия (Потёмкина). В ризнице хранилось множество богатых облачений, в т. ч. золотого глазета, золотосеребряной парчи и др.

В храмовый праздник в честь Смоленской иконы Божией Матери 28 июля в Ж. м. совершался крестный ход из всех церквей Осташкова (ГА Тверской обл. Ф. 179. Оп. 1. № 309. Л. 2).

Книжное собрание Ж. м. к нач. XX в. составляли: напрестольное Евангелие (1663), обложенное красным бархатом, с середником и медными наугольниками, поступившее в 1-й пол. XVIII в. из Нило-

вой Столобенской пуст., Евангелие (Киев, 1703) с серебряным вызолоченным чеканным окладом и Апостол (1679) — вклад 17 февр. 1717 г. настоятеля Горицкого монастыря архим. Пахомия, «Диоптра» (1612, братская типография *виленского в честь Сошествия Св. Духа на апостолов монастыря* и 1698, Могилёвская типография Максима Вошанки), соч. архим. *Иоанникия (Галлятовского)* «Мессия Правдивый» (Киев, 1669), соч. *Иннокентия (Гизеля)* «Огородок Марии Богородицы...» (Киев, 1676), «Скрижаль» (1656), кн. «Перло многоценное» (Могилёв, 1699), составленная иером. *Кириллом (Транквилионом-Ставровецким)*, неск. томов Четых-Миней (Киев), а также Синодик (1735).

Настоятели и братия. В XVIII — нач. XX в. Ж. м. управляли строители и игумены. С 1772 по 1785 г. настоятели Ж. м. Сильвестр, Иоанникий, Иоасаф и Михаил одновременно по назначению архиереев были надзирателями Осташковского ДУ, а с 1773 г., после перевода в Ж. м. духовного правления, иногда исполняли обязанности членов правления.

В 1724 г. в Ж. м. было 10 монашествующих; в 1764 г. проживали строитель-иеромонах, казначей-иеромонах, 4 иеромонаха, 2 иеродиакона, 3 монаха; в 1817 г. — 7 монахов и священник. В 1853 г. в Ж. м. числились настоятель, казначей, 2 иеромонаха, священник, 2 диакона, 7 послушников; в 1861 г. — настоятель, казначей, иеромонах, иеродиакон, священник, диакон, 6 послушников; в 1880 г. — настоятель, 4 иеромонаха, 3 иеродиакона, монах, диакон, послушник; в 1890 г. — настоятель, 3 иеромонаха, иеродиакон, монах, священник, диакон, 3 послушника; в 1901 г. — игумен, 7 монахов, 7 послушников; в 1917 г. — настоятель, 5 иеромонахов, 3 иеродиакона, 2 указных послушника, с видом на жительство и на испытании 5 послушников.

Материальное обеспечение обители в XVIII в. отражено в офицерской описи мон-ря 1764 г. Средства «на пищу общую трапезу, на дрова и церковные потребности» поступали «из опщей кружки, в которую собирается от молебствия и от свечной продажи», дополнительные средства — «от записания в синодик», а также от сбора «и в праздничные и воскресные дни по церкви з блудом, которых денег собирается в год рублей по девяносту и более». В др.



кружку «собирается от подавания со- рокоустия, на проскомидию и мило- стыни» ок. 30 р. в год. «Хлеб и кру- па посылается от части доброхотных даятелей» (РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. № 183. Л. 10–10 об.).

После секуляризации церковных земель, проведенной в 1764 г., мона- стырь был выведен за штат и содер- жания из казны до конца XVIII в. не получал. Основным источником со- держания Ж. м. стали доходы от по- минания погребенных в мон-ре лиц, молебнов перед чудотворной Смоленской иконой и др. треб. На кладбище Ж. м. почти с основания обители погребали именитых граж- дан Осташкова, вкладчиков и бла- готворителей мон-ря. Резолюцией Тверского архиеп. Платона (Лев- шина) от 26 июля 1774 г. разреша- лось хоронить купцов и мещан Ос- ташкова с платой за место 5 р.; при Тверском еп. *Арсении (Верещагине)* плата возросла до 40 р. Половина суммы шла в доход мон-ря, а др. половина — на нужды Тверской ДС. С 1784 г. погребение в мон-ре не тре- бовало согласия приходского свя- щенника.

Как заштатный Ж. м. с 1799 г. по- лучал из казны 85 р. 71 к. серебром. По ведомости 1817 г. мон-рю выда- вали 300 р. из Осташковского казна- чейства. Из Гос. банка на содержа- ние братии отпускались проценты с капитала в 5 тыс. р. серебром, за- вешанного в 1849 г. гр. А. А. *Орло- вой-Чесменской*. Из Осташковского общественного банка Савина по за- вещанию его учредителя К. А. Сави- на на содержание братии выплачи- валось 42 р. 85 к. серебром, а на под- держание зданий мон-ря — 85 р. 71 к. серебром. Обитель также получала проценты с небольших капиталов, завещанных в разные времена на по- минание усопших. Неокладную сум- му составляли проценты с капитала графини Орловой-Чесменской, ми- лостыня, 42 р. 85 к. по завещанию учредителя Общественного банка Савина; братский доход состоял из процента с капиталов, завещанных на поминание.

Ко 2-й пол. XIX в. важное значе- ние приобретает денежное обеспече- ние, которое по ведомостям 1864 и 1883 гг. состояло из церковных сумм, складывавшихся из свечных сборов и процентов с капитала. В 1854 г. по завещанию почетной гражданки А. Ф. Мосягиной в Ж. м. поступило 2 тыс. р. серебром на устройство

придельной церкви. На 1 янв. 1917 г. Ж. м. получал доходы с процентов по непрерывно-доходным билетам (8955 р.), по билетам Гос. комиссии погашения долгов 4%-ного достоин- ства 1883 г. (450 р.), проценты по др. до- ходным билетам составляли 4595 р., по билетам Осташковского общест- венного банка Савина — 12 047 р.

Земли и угодья давали незначи- тельные доходы на содержание мо- настыря. В 1799 г. Тверская казен- ная палата отвела Ж. м. следующие «казенные земли»: пустошь Пет- ропавловскую в Осташковском у., в 40 верстах от мон-ря (30 дес. се- нокошной земли); водяную муко- мольную о 2 поставках мельницу, на р. Держе при с. Никольская Пустынь в Зубцовском у., в 200 верстах от мон-ря; оз. Каменное с рыбной лов- лей в Осташковском у., в 30 верстах от мон-ря.

Вкладами частных лиц в Ж. м. яв- лялись: пустошь Б. Святое Осташ- ковского у., в 20 верстах от мон-ря (63 дес. 2019 кв. саж. сенокосной земли и под дровяным лесом); пу- стошь Зуевка (Зуева) Осташковско- го у. (26 дес. 976 кв. саж. сенокосной и пахотной земли) с водяной муко- мольной о 2 поставках мельницей; пустошь Гатилиха Валдайского у., в 40 верстах от мон-ря (15 дес.).

1918–2008 гг. В 1918 г. в Ж. м. чис- лились игумен, казначей, 3 иеромо- наха, 4 иеродиакона, 2 монаха, рясо- форный послушник (по др. данным, игумен, 5 иеромонахов, 3 иеродиакон, 2 монаха, белец). Обитель про- должала владеть 26 дес. пашенной и 19 дес. сенокосной земли, 79 дес. леса и 11 дес. «неудобной» земли. В аренду сдавалось 42 дес., насе- лниками обрабатывалось 9 дес. зем- ли. Кошельковый сбор составлял 1314 р. 74 к., свечной — 5257 р. 61 к., от сдачи в аренду недвижимости — 560 р., «случайные» доходы — 4323 р. 17 к., пожертвования — 4552 р.; ос- таток с 1917 г. — 59 807 р. 38 к. Рас- ход в 1918 г. составил 15 358 р. 49 к., остаток наличными — 350 р. 46 к., доходными билетами — 44 098 р. 43 к.

В мае 1922 г. в монастырях и церк- вах Осташкова и уезда проводилось изъятие церковных ценностей. Все- го 1 июня того же года было отпра- влено из уезда 240 пудов серебра, зо- лота и драгоценных камней. Весной 1923 г. Ж. м. был закрыт, на 27 июня того же года община бывш. обите- ли состояла из 5 монахов и 2 свя- щенников. Все корпуса были заня-

ты рабочими и служащими, игумен- ский дом — детским приютом.

По документам 1927–1928 гг. в бывш. обители существовала цер- ковная община. В храмах соверша- лись богослужения, духовенство хо- дило по домам с чудотворной Смо- ленской иконой, вокруг соборного храма устраивались крестные ходы.



Колокольня.
Ок. 1752 г. Фотография. 2008 г.

По-видимому, в 30-х гг. храмы были окончательно закрыты, кладбище уничтожено. Впосл. в помещениях обители размещался молокозавод.

Решением Синода от 17 июля 2002 г. Ж. м. был возобновлен как женский, настоятельницей назначе- на мон. Елисавета (Евдокимова). В 2008 г. в Ж. м. проживает ок. 5 на- сельниц. Богослужения совершают- ся в домовый церкви. Восстанавли- вается надвратная ц. во имя апосто- лов Иоанна Богослова и Андрея Первозванного, сестринский корпус, построены трапезная, помещения для паломников, пекарня, баня. Возве- дены деревянный храм во имя пре- подобномучениц вел. кнг. Елисаветы и инокини Варвары и др. постройки на монастырском подворье в с. Пет- рикове, в 15 км от Осташкова.

Арх.: РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. № 183. Офицер- ская опись; ГА Тверской обл. Ф. 179. Житен- ный мон-рь.

Лит.: ИРИ. Т. 4. С. 119; *Озерецковский Н. Я.* Путешествие на озеро Селигер. СПб., 1817. С. 142–145; *Р-в Н.* Очерк Осташкова // Па- мятная кн. Тверской губ. на 1863 г. Тверь, 1863. С. 125–126; Описание Осташковского муж. Житенного мон-ря Тверской епархии. СПб., 1866; Ист.-стат. описание г. Осташкова.

Тверь, 1880; *Жизневский А. К.* Описание Тверского музея. М., 1888. С. 122, 126; *Токмаков И. Ф.* Город Осташков Тверской губ. и его уезда. М., 1906. С. 381; *Галашевич А. А.* Художественные памятники Селигерского края. М., 1983². С. 58–66; Города Тверской обл.: Ист.-архит. очерки (XI – нач. XX в.). СПб., 2000. Вып. 1. С. 236–237; *Барсегян Т. В.* Земля истока. М., 2001. С. 164–166; *Брусникина М. В.* Осташкове открывается жен. мон-рь // Тверская жизнь. 2002. 7 сент. С. 1; *Евграфова А. В.* В Осташковском Житенном мон-ре // Тверской мирянин. 2002. № 15. С. 6; Свод памятников истории и культуры России: Тверская обл. М., 2003. Ч. 1. С. 44, 45, 58, 59; *Власов Г.* Тихая обитель на Селигере // Тверские вед. 2006. № 46. С. 4; *Сычева И. Г.* Житенный Богородицкий жен. мон-рь в Осташкове. М., 2006.

А. В. Маштафаров

ЖИТОМИРСКАЯ И НОВОГРАД-ВОЛЫНСКАЯ ЕПАРХИЯ

УПЦ, учреждена летом 1940 г., с 1944 г. Житомирская и Овручская на территории Житомирской обл. Украины, с 1994 г. имеет совр. название и границы. Территория Ж. и Н.-В. е. включает Андрушевский, Барановский, Бердичевский, Житомирский, Коростышевский, Любарский, Новоград-Волынский, Попельнянский, Романовский, Ружинский, Червоноармейский, Черняховский, Чудновский. Кафедральный город — Житомир (до XV в. Житомель). Кафедральные соборы — в честь Преображения Господня (Житомир), во имя Св. Троицы (Новоград-Волынский, до 1795 город назывался Звягель). Правящий архиерей — архиеп. *Гурий (Кузьменко)*; на кафедре с 31 июля 1994, с 21 апр. 2007 в сане архиепископа). К 1 янв. 2008 г. в Ж. и Н.-В. е. насчитывался 341 приход, клир епархии составляли 248 священнослужителей (235 священников, 13 диаконов).

Православие на Житомирщине в X–XVIII вв. В период образования Древнерусского гос-ва (см. *Древняя Русь*) на территории совр. Житомирской обл. жили древляне, окончательно подчинившиеся киевским князьям к кон. X в. Племенным центром союза древлян являлся г. Искоростень (ныне Коростень, Житомирская обл.). Ок. 945 г. повторный



сбор дани в нарушение договора вынудил древлян поднять восстание против киевского кн. *Игоря*. Находки археологов подтверждают известие «*Повести временных лет*» о том, что в сер. X в. столица древлянского союза подверглась нападению, после осады была разрушена и сожжена. Центром власти киевских князей на Древлянской земле стал г. Вручий (ныне Овруч, Житомирская обл.). Попытка древлян в 977 г. при помощи кн. Олега, 2-го сына вел. кн. *Святослава Игоревича*, выйти из-под контроля Киева окончилась неудачей. В 980 г. древляне признали власть Киевского вел. кн. равноап. *Владимира (Василия) Святославича*, княжеским наместником здесь стал его сын кн. Святослав Владимирович, убитый в 1015 г. по приказу киевского кн. *Святополка Ярополковича*. После этих событий древляне лишились последних прав автономии и окончательно вошли в состав владений правителей Киевского княжества.

Вручий, по-видимому, был центром, из которого шло распространение христианства на территории совр.

Житомирской обл. Ок. 1190 г., при кн. *Рюрике (Василии) Ростиславиче*, здесь была построена каменная ц. свт. Василия (известна по реконструкции ее верхней части, сделанной в нач. XX в. архит. А. В. *Шусевым*). По мнению ряда исследователей (П. А. *Раннопорт* и др.), к ее строительству имел отношение выдающийся древнерус. зодчий Петр Милонег. Как и весь город, храм пострадал в результате монг. нашествия в дек. 1240 г., но продолжал действовать, в сер. XIV в. его протопоп пользовался покровительством киевского кн. *Владимира (Иоанна) Иоанновича*. В сер. XIV в. Вручий был центром небольшого княжения в составе *Киевского великого княжества*. Согласно судебному делу, которое в 1551 г. разбирали киевский воевода-католик Ф. Г. Пронский, потомки землян Служек, Служковичей и др. отказывались давать для храма мед из своих имений протопопу ц. св. Василия Великого в Овруче. Свой иск протопоп подтвердил ссылкой на запись в представленном им на суде пергаменном Евангелии «от славное памяти небожчика



Володимера (киевского кн. Владимира Иоанновича.— А. К.) наданное и од инших также вписане на тую церковь». В документе указано, что путивльский кн. Василий Владимирович (сын Владимира Иоанновича), в сер. XIV в. управлявший Вручским княжеством, дал в пользу храма «в месте Овручу под селом Имухоедовским остров Тростеницу, обрубный, и з оного идет десет ведер меду, и дават мают у Полохачове з земли Петниское чотыри ведр меду, а у Вербковичах ведро меду, у Гажине ведро меду, у Павловичах польведра меду, у Вуглох ведро меду». Эту медовую дань протопоп получал осенью каждого года. Данная жалованная грамота, записанная в пергаменном Евангелии, подтверждалась до кон. XVII в. (Грамоты великих князей литовских. 1868. № 37. С. 74). (Медовая дань была самым распространенным налогом на сельское население Житомирщины (см.: *Пашуто В. Т., Флоря Б. Н., Хорошкевич А. Л.* Древнерус. наследие и ист. судьбы вост. славянства. М., 1982. С. 96) и составляла значительную часть княжеских и церковных доходов.)

По археологическим данным, Житомень известен с X в. В дек. 1240 г. город был сожжен монголами. В Ипатьевской летописи отображена печальная судьба защитников г. Колодяжина на р. Случь (у совр. с. Колодяжного Романовского р-на), где до разгрома жило ок. 1 тыс. чел. На Житомирщине примером сопротивления монг. войскам является Райковецкое городище на р. Гнилопять (у с. Райки Бердичевского р-на), все население к-рого погибло обороняясь. Во всех разрушенных монголами городах Житомирщины найдено множество нательных крестов (из бронзы, мрамора и шифера), предметы церковной утвари (*Антонович.* 1895. С. 12; др. работы). Такие находки свидетельствуют о том, что население городов было в основном христианизировано уже к нач. XIII в. В сельской местности язычество существовало дольше.

До монг. нашествия территория совр. Житомирской обл. входила в *Белгородскую епархию*; после 1240 г., когда был разрушен Белгород,— в Киевскую митрополичью область (см. *Киевская епархия*). После переезда в 1299 г. Киевского митрополита в Сев.-Вост. Русь церковными делами на территории совр. Житомирщины ведали митрополичьи на-

местники, к-рыми нередко являлись настоятели *Киево-Печерского* мон-ря. После образования в 1468 г. *Западнорусской митрополии* эти земли перешли под управление ее первоиерарха.

В 60-х гг. XIV в. Киевское великое княжество было под властью литов. князей из династии вел. кн. *Гедимина*. В ходе борьбы литов. правителей с Золотой Ордой и ее наследниками Киевская земля неоднократно подвергалась нашествию кочевников, в 1399, 1469, 1482 и 1606 гг. Житомир и его округа разорялись ордынцами. Во 2-й пол. XIV в. в Житоделе и во Вручии для обороны от кочевников были построены замки. В кон. XIV в. Житомень и Вручий упоминаются среди главных городов Киевской земли (ПСРЛ. Т. 3. С. 476). В 1444 г. Житомень получил Магдебургское право. Поскольку привилегии Магдебургского права на православных не распространялись, получение его городом свидетельствует о проживании в городе значительного числа католиков, к-рые появились на Киевской земле благодаря политике Литовского вел. кн. *Витовта*, жаловавшего здесь земли Виленскому капитулу св. Станислава и католич. монашеским орденам, причем подчиненные Виленскому капитулу крестьяне нередко освобождались от гос. повинностей. Привилегированное положение католиков приводило к многочисленным жалобам со стороны православных.

В 1470 г. кор. *Казимир IV Ягеллончик* ликвидировал Киевское великое княжество, в 1471 г. было создано Киевское воеводство, Житомир и Овруч стали центрами поветов в составе воеводства. Первый киевский воевода М. Гаштольд был католиком, что вызвало недовольство населения Киевской земли, однако при поддержке войск короля Гаштольду удалось занять Киев. К нач. XVI в. замки Овруча и Житомира обветшали, в 1522 г. Житомир сторел. В 1525 г. кор. *Сигизмунд I* пожаловал Житомирский замок «на вечность» католич. Виленскому архиеп. Яну, который должен был его расширить и заново отстроить (*Малиновский.* 1901. № XI. С. 13), в 40-х гг. XVI в. укрепления на Замковой горе в Житомире были перестроены по проекту местного архит. С. Бабинского. В сер. XVI в. население города было малочисленным, здесь было 49 мещанских дворов.



Собор в честь Преображения Господня в Житомире. 1874 г. Фотография. 2008 г.

В XV–XVI вв. выразителями интересов правосл. шляхты и мещан на Житомирщине были рус. правосл. князья Глинские и Друцкие — владельцы замка в г. Звягеле, литов. правосл. князья Ружинские, владельцы замка в г. Ружине. Главными покровителями правосл. населения являлись крупные землевладельцы на Житомирщине князья Острожские, сохранявшие за собой руководство Киевским воеводством со 2-й пол. XVI в. до 1608 г. с незначительными перерывами, Вишневецкие, Сангушки (последние были державцами в Житомире в 50–60-х гг. XVI в.). В 1583 г. был основан *Тригорский в честь Преображения Господня муж. мон-рь*. На Житомирщине находились владения Киево-Печерского монастыря. В одном из них, в г. Радомысле (ныне Радомышль) Житомирского повета, архим. монастыря *Елисей (Плетенецкий)* в 1615–1616 гг. начал бумагоделательное производство для нужд монастырской типографии. В XV–XVI вв. отмечен активный переход западнорус. знати в католичество, часть магнатов и шляхты Киевщины (князья Вишневецкие, Гойские, Немиричи, Сенюты, Чапличи и др.) была увлечена движением *антитринитариев* (социниан). Центром социниан, представленных преимущественно шляхтичами и горожанами, реже крестьянами, в Житомирском повете стал г. Черняхов.





После Люблинской унии 1569 г. Киевское воеводство (кроме Мозырского повета) из Великого княжества Литовского перешло в Польское королевство, что привело к усилению давления на местное правосл. население со стороны католич. шляхты, к увеличению налогового бремени на православных, к-рые должны были отбывать повинности в пользу католич. Церкви. Расширению прав католич. Церкви на Житомирщине способствовало создание здесь католич. Житомирского деканата, к-рый в 1796 г. владел 205 селами. Не случайно в 1591–1596 гг. часть населения Житомирщины поддержала выступления казаков под рук. гетманов К. Косинского (присягнувшего весной 1593 царю *Феодору Ивановичу*), С. Наливайко, Г. Лободы и М. Шаулы против власти католич. магнатов, шляхты и городского патрициата. В 1-й пол. XVII в. в Житомирском повете, как и во всем Киевском воеводстве, были часты случаи нападения крестьян на владельцев имений, население отказывалось нести феодальные повинности. В кон. XVI — нач. XVII в. мещане и крестьяне начали активно присоединяться к казачеству, что вызвало недовольство шляхты. Для защиты своих имений и предотвращения бегства крестьян в *Запорожскую Сечь* польск. власти создали гарнизоны до Черкасс. Во время очередного выступления казаков в 1613 — нач. 1614 г. магнаты прибыли с войсками в Житомир, где потребовали возвращения казаков в Запорожье, признания ими власти короля и отказа от создания отрядов нереестровых казаков, состоявших в основном из беглых крепостных Киевского воеводства.

После принятия в 1596 г. *Брестской унии* религиозная ситуация на Житомирщине, как и на всех украинско-белорусских землях, ухудшилась. В кон. XVI — 1-й пол. XVII в. в католичество и униатство перешла бóльшая часть магнатов и значительная часть шляхты Житомирщины. Католическая шляхта всеми средствами стремилась присоединить к католичеству или унии подвластное ей православное население, что становилось причиной побегов крестьян (напр., в 1643 из мест. Торчицы, имения князей Вишневецких, сбежало ок. 200 чел.). В 1634–1636 гг. житомирский староста Я. Тышкевич основал в Житомире мон-рь кармелиток.

В 1648 г. Житомирский замок был взят войском гетмана Б. *Хмельницкого*, а в 1651 г. на северной окраине города казацьи войска полковника И. Богуна разгромили 17-тысячную польско-литов. армию кн. Четвертинского. По Андрусовскому перемирию между Россией и Речью Посполитой в 1667 г. Житомирское



Костел Св. Софии в Житомире. 1735–1744 гг. Фотография. 40-е гг. XX в. (ГПИБ)

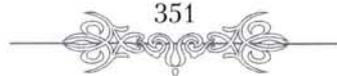
староство было возвращено Польше. В 1668 г. польск. власти сделали город адм. центром Киевского воеводства, где стали проводиться сеймы местной шляхты. В Житомир из Киева переместилась резиденция католич. Киевского епископа. В 1724 г. Киевский повет был объединен с Житомирским. В 1724–1751 гг. *иезуиты* имели в Житомире миссию. В 1724 г. ими был построен деревянный костел, в 1751–1767 гг. он был перестроен в камне (разобран в 1838). В 1735–1744 гг. орден Иисуса воздвиг в Житомире кафедральный каменный костел Св. Софии. До 1773 г. в Житомире действовала школа иезуитов с классами грамматики (с 1747), синтаксиса (с 1749), поэтики (с 1754), риторики (с 1757), в 1762 г. открылись 2-годичные курсы теологии. В 1761 г. был основан бернардинский мон-рь. В 1765 г. в Житомире действовало 5 церквей: 3 католические и 2 православные. В 1766 г. с разрешения властей в Житомире появилась российская миссия, началось строительство правосл. церкви.

Религ. и социально-экономический гнет стал главной причиной участия православных на Житомирщине в антипольск. выступлениях в XVIII в.:

в восстании под рук. С. Палея (1702–1704), в Колиивщине (1768). В последнем выступлении основную часть восставших составляли крестьяне Киевского воеводства. После подавления при помощи рус. войск в 1768 г. Колиивщины католич. шляхта избрала Житомир местом суда и расправы. В с. Кодня неподалеку от города было казнено ок. 3 тыс. участников восстания. Реакцией на народные волнения стало усиление давления на правосл. население со стороны католич. шляхты на Киевщине, в частности в Житомирском повете.

А. В. Кузьмин

Волынская и Житомирская епархия. В результате 2-го раздела Речи Посполитой (1793) Житомирщина вошла в состав Российской империи. В 1794 г. Житомир стал временным губ. городом Волыни, в 1804 г. утвержден адм. центром Волынской губ. В 1793 г. правосл. население присоединенных западнорус. земель было подчинено Минскому архиепископу, в задачи к-рого также входила поддержка начавшегося процесса возвращения униатов в Православие. 12 апр. 1795 г. в составе Минской епархии было учреждено *Житомирское викариатство* с центром в г. Остроге, где 14 мая следующего года была открыта Волынская ДС. 16 окт. 1799 г. Житомирское викариатство было преобразовано в самостоятельную Волынскую и Житомирскую епархию во главе с бывш. Житомирским викарием *Варлаамом (Шишацким)*. Первоначально резиденцией Волынских архиереев был Спасо-Преображенский мон-рь в Остроге, где размещались архиерейский дом, консистория, семинария и открытое в 1817 г. ДУ. После пожара в мон-ре в 1821 г. Волынская кафедра, консистория, ДС и ДУ были перенесены в мест. Аннополь Острожского у. В 1831 г. резиденцией Волынских епископов стал возвращенный из унии в Православие *Почаевский в честь Успения Пресв. Богородицы муж. монастырь*. В 1836–1838 гг. из Аннополя в Кременец были переведены Волынские ДС и ДУ, в 1901 г. семинария переехала в Житомир. В 1839 г. присоединилось к правосл. Церкви униат. Мелецкое ДУ (с 1894 располагалось в мест. Мациов). 1 окт. 1840 г. центр епархии переместился в Житомир. Почаевская лавра (такой статус монастырь приобрел в 1833) тогда же стала местом пребывания



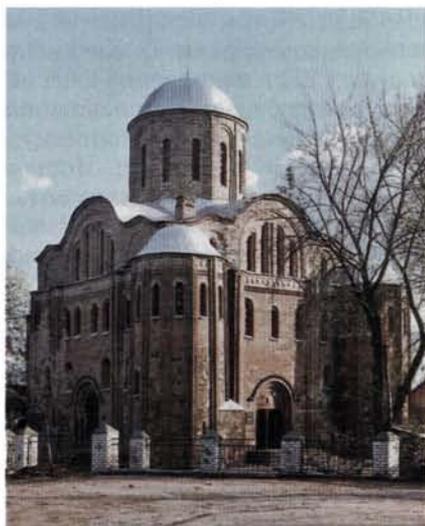
главы новоучрежденного *Острожского викариата* Волынской епархии. В 1-й четв. XIX в. в Волынской губ. насчитывалось 1580 правосл. приходских церквей и 154 униат. храма. В 1843–1860 гг. Волынская епархия была соединена с Варшавской и Новогеоргиевской епархией (см. *Варшавская епархия*), при этом правящий архиерей 2 епархий жил в Варшаве.

29 авг. 1860 г., после восстановления самостоятельности Волынской епархии, епископом Волынским и Житомирским был назначен Анто-



Крестовоздвиженская ц. в Житомире.
2-я пол. XIX в.
Фотография. Кон. XX в. (ГПИБ)

ний (*Павлинский*; с 8 апр. 1862 архиепископ). С этого времени Волынские архиереи постоянно находились в Житомире, переезжая на лето в Почаевскую лавру. Архиеп. Антоний стремился ставить на волынские приходы священников — выходцев из России, считая, что волынское духовенство находится под польск. католич. влиянием. В 1864 г. в Житомире открылись ДУ, переведенное из Белостока (существовало с 1843), и Волынское жен. уч-ще Духовного ведомства. При еп. *Агафангеле* (*Соловьёве*) в Житомире в 1867 г. началось издание «*Волынских епархиальных ведомостей*», в 1874 г. был освящен кафедральный Спасо-Преображенский собор. Архиерей устроил ремесленное училище в Почаевской лавре и общежитие при Волынской семинарии. 26 апр. 1876 г. архиепископом Волынским и Житомирским стал *Димитрий* (*Муре-*



Церковь во имя свт. Василия Великого
в Овруче. 90-е гг. XII в., 1909 г.
Фотография. 2008 г.

тов), много внимания уделявший духовно-учебным заведениям епархии. В 1871 г. в мест. Клевань Ровенского у. начало работу Клеванское ДУ, в 1881 г. в Кременце — Волынское епархиальное жен. уч-ще. Заботясь об улучшении положения духовенства, архиеп. Димитрий ходатайствовал перед министром гос. имуществ об увеличении церковных наделов из казенных земель. По инициативе архиерея была введена выборность благочинных и членов благочиннических съездов. Деятельность Волынского архиеп. *Модеста* (*Стрельбицкого*) была направлена на возобновление правосл. традиций на Волыни, в связи с чем по благословению архиерея предпринимались историко-археологические исследования, было издано подробное «Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии» Н. И. Теодоровича (Почаев, 1888–1903. 5 т.). В 1894 г. открылось Волынское церковно-археологическое об-во, в ведении которого состояли епархиальное древлехранилище и б-ка. Об-во издало 2 выпуска «Волынского историко-археологического сборника» (Почаев; Житомир, 1896–1900). Архиеп. Модест много внимания уделял монахам, возобновлению древних правосл. храмов, развитию церковно-школьного дела, братского движения. При архиеп. Модесте в епархии установился обычай внебогослужебных собраний и чтений. По ходатайству архиерея вслед. расширения в епархии религиозно-просветительной деятельности 8 июля 1891 г. было учрежде-

но *Владимир-Волынское викариатство*. Владимир-Волынские епископы первоначально пребывали в Житомире, с 1900 г. — во Владимире-Волынском. При Волынском и Житомирском архиеп. *Антонии* (*Храповицком*; 1902–1914) начало работу епархиальное миссионерское об-во. По инициативе архиерея Владимиро-Василиевское братство восстановило древний Василиевский храм в Овруче. Значительными событиями в жизни Волынской епархии стали организованные архиеп. Антонием празднования в связи с 300-летием со дня кончины защитника Православия в Западном крае кн. *Константина Константиновича Острожского* (1908) и 150-летием Холмской ДС (1910). По инициативе архиерея в Почаевской лавре в 1902 г. началось строительство храма во имя Св. Троицы — приблизительной копии Троицкого храма в Троице-Сергиевой лавре, освящение собора состоялось 9 янв. 1912 г. в присутствии имп. св. Николая II. В основанной в 1903 г. благодаря усилиям архиеп. Антония Свято-Анастасиевской ц. в цокольной части житомирского кафедрального Спасо-Преображенского собора хранилась серебряная рака с главой прмц. *Анастасии Римляныни*, считавшейся покровительницей города. В том же году указом Синода было установлено местное празднование 13 июня в память перенесения в Житомир главы прмц. Анастасии.

Во 2-й пол. XIX в. на Волыни был создан ряд братств, чья деятельность была направлена на укрепление Православия, на поддержку присоединившихся к Православию, на противодействие пропаганде католиков и сектантов. В 1865 г. приступило к работе созданное графиней А. Д. Блудовой Острожское Кирилло-Мефодиевское братство, при нем были открыты кирилло-мефодиевская школа, приготовительное женское училище, в 1875 г. — высшее женское училище им. гр. Д. Н. Блудова, б-ка, лечебница и странноприимный дом. В 1870 г. было создано Староконстантиновское братство Св. Креста, в 1873 г. — Луцкое братство, в 1880 г. — Кременецкое Богоявленское Свято-Николаевское братство, в 1884 г. — Почаевское просветительное братство, в 1888 г. — Свято-Владимирское братство (Владимир-Волынский) и Волынское Владимиро-Василиевское братство (Житомир).



Кроме городских имелись сельские приходские братства.

В нач. XX в. Волынская и Житомирская епархия, разделенная на 62 благочиннических округа, была крупнейшей в РПЦ. В 1901 г. в епархии насчитывалось 1999 храмов, из них 1243 приходских, 10 муж. и 4 жен. монар-ря (в 1914 — 11 муж. и 6 жен. монастырей). В клир епархии входили 1297 священников, 77 диаконов, 1376 псаломщиков. Действовало 29 братств, 474 церковноприходских попечительства, 1447 церковных школ.

В XIX — нач. XX в. существовала католич. Луцко-Житомирская епархия.

После начала первой мировой войны правосл. Волынский архиеп. *Евлогий (Георгиевский)* организовал при Житомирской ДС и епархиальных ДУ лазареты. В сент. 1914 г. он был назначен управляющим церковными делами в занятой рус. армией Галиции, находился во Львове. Во время отступления рус. армии в 1915 г. архиеп. Евлогий организовал эвакуацию правосл. галичан в Волынскую губ. 14 апр. 1917 г. епархиальный съезд духовенства и мирян выразил доверие Волынскому архиеп. Евлогию. В 1918 г. архиерей участвовал во *Всеукраинском православном церковном Соборе*, в дек. того же года был арестован в Киеве властями Украинской директории. 1 сент. 1918 г. в Житомире под рук. свщ. сщмч. *Аркадия (Остальского)* было создано братство свт. Николая Чудотворца, занимавшееся благотворительностью. В 1919–1921 гг., когда Волынь попеременно была занята то нем., то польск. войсками, то петлюровцами, Волынской епархией временно управлял бывш. викарный Владимир-Волынский еп. сщмч. *Фаддей (Успенский)*, противостоявший прои-скам автокефалистов (см. *Украинская автокефальная православная церковь (УАПЦ)*).

Церковная жизнь на Волыни в 1921–1944 гг. После 1921 г. по Рижскому договору большая часть Волынской губ. вошла в состав Польши. Эта часть Волынской епархии перешла под упр. бывш. викария Волынской епархии Кременецкого еп. *Дионисия (Валединского)*, в 1922 г. возведенного в сан архиепископа, в 1923 г. ставшего главой неканонически провозглашенной автокефальной православной Церкви в Польше с титулом «митрополит Варшавский и Волынский» (с пере-



Бежевская икона Божией Матери (ц. вмц. Варвары, с. Бежево Черняховского р-на Житомирской обл.)

ходом под власть митр. Дионисия не согласилась небольшая часть приходов на Волыни, к-рые остались в подчинении архиерея, находившегося в Житомире). Осенью 1921 г. в Почаевской лавре прошел Волынский епархиальный съезд, на к-ром было принято решение украинизировать Церковь, первым шагом должна была стать замена в богослужении церковнослав. языка украинским. Решения съезда были утверждены еп. Дионисием. Еще определеннее решения об украинизации правосл. Церкви были высказаны Украинским церковным съездом, прошедшим 5–6 июня 1927 г. в Луцке. Ответом на Луцкий съезд явилось Волынское епархиальное собрание представителей духовенства и мирян, созванное митр. Дионисием в Почаевской лавре 15–17 июня того же года. Собрание осудило всеобщую и зачастую насильственную украинизацию правосл. Церкви и внесло некоторое успокоение в церковную жизнь на Волыни. Националистические тенденции вновь активизировались после назначения в 1932 г. на *Луцкое викариатство* Волынской епархии *Поликарпа (Сикорского)*, при к-ром на Волыни было украинизовано ок. 30% правосл. приходов. Националисты требовали смещения митр. Дионисия и назначения на Волынь епископа-украинца. В 1933 г. митр. Дионисий отказался от управления Волынской кафедрой, которая перешла к *Алексию (Громадскому)*,

15 апр. 1934 г. ставшему архиепископом Волынским и Кременецким.

В межвоенный период существования Польского гос-ва правосл. Церковь подвергалась преследованиям, лишилась мн. храмов и почти всего имущества. На Волыни резко усилилась пропаганда униатов и католиков. В 1924 г. в Польшу был назначен католич. епископ вост. обряда Николай Чарнецкий, главной задачей к-рого было восстановление унии на Волыни. В кон. 30-х гг. XX в. польск. власти осуществляли перевод в католичество жителей Волыни с помощью армии, стремясь к тому, чтобы в приграничных с СССР областях жили только католики.

В соответствии с Рижским договором территория совр. Житомирской обл. осталась в пределах Украинской ССР, в 1925 г. Житомир получил статус центра Волынского окр., в 1937 г. — центра Житомирской обл. После ареста еп. Фаддея (Успенского) епископом Волынским и Житомирским в 1922 г. был назначен *Аверкий (Кедров)*. Вслед закрытия в 1921 г. Волынской ДС архи-



Подольская икона Божией Матери (Успенский собор, Житомир)

ерей организовал в Житомире пастырские курсы. В 1922 г. он был арестован по обвинению в сопротивлении изъятию церковных ценностей, 12 марта следующего года освобожден, вернулся в Житомир, где прилагал немало усилий, чтобы уберечь паству от церковных расколов, в первую очередь от насаждавшегося властями *обновленчества*. В дек. 1924 г. Волынский епархиальный





съезд духовенства и мирян принял решение подчиниться еп. Аверкию и считать его своим епархиальным архиереем. В окт. 1926 г. архиеп. Аверкий (возведен в этот сан в том же году) был арестован и приговорен к 3 годам ссылки в Казахстан, после досрочного освобождения в 1928 г. вернулся в Житомир, после ареста в 1929 г. еп. *Максима (Руберовского)*, в течение недолгого времени являвшегося Волынским епископом, вновь взял на себя управление Волынской и Житомирской епархией. 15 февр. 1930 г. архиеп. Аверкий был арестован, сослан и в Житомир больше не возвращался. После того как епархия осталась без епископа, ею управляли викарные Новоград-Волыньские епископы: *Николай (Пирский)* — с 13 мая 1932 г., *Вячеслав (Шкурко)* — с 13 нояб. 1932 по 5 нояб. 1934 г. Еп. Вячеслав составил акафист небесной покровительнице Житомира прмц. Анастасии. К 1937 г. в Житомире были закрыты все правосл. храмы, кроме Свято-Николаевской ц. на Смолянском кладбище, погибли или были арестованы большинство священников.

Житомирская епархия. В 1939 г., после оккупации Польши нем. войсками, Волынь была присоединена к Украинской ССР. Епархии Польской Церкви, оказавшиеся на территории СССР, вошли в юрисдикцию РПЦ. 25 июня 1940 г. были приняты в состав Русской Церкви Волынский и Кременецкий архиеп. Алексий (Громадский), 21 авг. — Волынский викарий Острожский еп. *Симон (Ивановский)*. Из воссоединившейся Волынской епархии была выделена Луцкая епархия, перешедшая под упр. Патриаршего экзарха на Украине митр. *Николая (Ярушевича)*. 9 (по др. данным, 19) авг. 1940 г. в Москве Патриарший Местоблюститель митр. *Сергий (Страгородский)* возглавил хиротонию *Дамаскина (Малюты)*, бывшего настоятеля Почаевской лавры, во епископа Житомирского. Еп. Дамаскин жил в Ковеле. В связи с переходом летом 1940 г. Сев. Буковины от Румынии к СССР Дамаскин весной 1941 г. был назначен епископом Черновицким и Хотинским. После начала Великой Отечественной войны архиерей переехал в Житомир, продолжал носить титул «епископ Черновицкий», вошел в состав епископата канонической автономной Украинской Церкви.

Организацию церковной жизни на оккупированной немецкими войсками в июне—июле 1941 г. Волыни возглавил архиеп. Алексий (Громадский). Образовалась Украинская автономная правосл. Церковь во главе с архиеп. Алексием, к-рый на прошедшем 19 июля 1941 г. в Почаевской лавре Соборе епископов был возведен в сан митрополита. Собор епископов в Почаеве постановил считать Волынь находящейся в канонической зависимости от РПЦ. Митр. Дионисий (Валединский) не признал решений Собора и в дек. 1941 г. объявил Поликарпа (Сикорского), занимавшего в тот период Луцкую и Ковельскую кафедру, главой УАПЦ.

В Житомире 1-ю церковную общину во время нем. оккупации (город был занят в июле 1941) создал нем. военный священник-католик. Правосл. богослужение в городе было возобновлено во 2-й пол. 1941 г. жившим здесь подпольно архим. *Леонтием (Филипповичем)*. 26 нояб. того же года архиереями автономной Украинской Церкви архим. Леонтий был хиротонисан во епископа Бердичевского, викария Волынской епархии, с поручением ему временного управления Волынско-Житомирской епархией. Летом 1943 г. на территории Житомирщины действовали 300 приходов автономной Церкви и ок. 100 приходов УАПЦ, были возобновлены житомирский Богоявленский муж. мон-рь, *овручский во имя свт. Василия Великого жен. мон-рь*, Свято-Георгиевский мон-рь в пос. Любаре, создана жен. обитель при Успенской ц. на Подоле в Житомире, в городе открылись краткие богословские курсы. В 1943 г. в крещенском крестном ходе в Житомире, где действовало 6 храмов, участвовали до 20 тыс. православных. В 1943—1944 гг. все епископы УАПЦ и часть епископов автономной Церкви бежали вместе с нем. войсками.

После освобождения Украины было проведено новое административно-территориальное деление республики, что повлияло и на границы епархий. Так, на территории бывш. Волынской епархии в 1944 г. были созданы 2 кафедры: Волынско-Луцкая (см. *Луцкая и Волынская епархия*) и Житомирско-Овручская, часть территории вместе с Почаевской лаврой вошла во Львовско-Тернопольскую епархию. Границы Житомирско-Овручской епархии совпадали

с границами Житомирской обл. УССР. В 1945 г. в епархии насчитывалось 300 приходов, в 1961 г. — 221, в 1970 г. — 174, в 1988 г. — 142 прихода. В 1945—1947 гг. 13 клириков епархии были награждены медалью «За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941—1945 гг.». В 1944—1949 гг. было репрессировано 29 священнослужителей. К 1947 г. был закрыт возобновленный во время войны Богоявленский мужской мон-рь в Житомире, в 1958 г. — Свято-Василиевский жен. мон-рь в Овруче, только что отремонтированный епархией. В 1-й пол. 50-х гг., при еп. *Владимире (Кобце)*, в Житомире был построен архиерейский дом при Успенской ц. на Подоле, отремонтирован кафедральный Спасо-Преображенский собор. Назначенный 23 июля 1956 г. архиепископом Житомирским и Овручским *Венедикт (Поляков)* неоднократно выступал с проповедями, в к-рых отрицательно отзывался об усиливавшейся антирелиг. кампании, призывал верующих смело переносить гонения. 8 сент. 1958 г. архиерей был уволен на покой.

Документы Совета по делам религий при Совете министров СССР свидетельствуют о продолжавшейся в 70—80-х гг. XX в. в Житомирской обл. практике снятия с регистрации правосл. общин, сноса храмов или передачи их на «социально-культурные цели». По инициативе Совета по делам религий УССР и уполномоченного Совета по Житомирской обл. была закрыта и снесена бывшая монастырская ц. Богоявления в Житомире, действовавшая после упразднения мон-ря в 1947 г. (постановление Совета по делам религий от 20 сент. 1973 — ГАРФ. Ф. 6991-Р. Оп. 6. Д. 538. Л. 43), закрыты приход в с. Горопаи Любарского р-на (постановление от 30 янв. 1974 — Там же. Д. 638. Л. 2), Крестовоздвиженская ц. в с. Заречье Барановского р-на (постановление от 27 нояб. 1975 — Там же. Д. 716. Л. 46), Преображенская ц. в с. Покрышев Коростышевского р-на (здание снесено по постановлению от 28 янв. 1977 — Там же. Д. 1119. Л. 3), приход в с. Калиновка Житомирского р-на (постановление от 28 янв. 1977 — Там же. Л. 4), Троицкая ц. в с. Непознаничи Емилчинского р-на (постановление от 29 авг. 1980 — Там же. Д. 1761. Л. 73), приход в с. Старосельцы Коростышевского р-на (здание передано под атеистический музей по постанов-





лению от 29 мая 1981 — Там же. Д. 2000. Л. 52), приход в с. Кочеров Радомышльского р-на (постановление от 20 мая 1982 — Там же. Д. 2281. Л. 132–134), приход в с. Норинск Овручского р-на (здание передано на «социально-культурные цели» по постановлению от 23 апр. 1985 — Там же. Д. 2947. Л. 34), приход в с. Устиновка Малинского р-на (здание снесено по постановлению от 23 апр. 1985 — Там же. Д. 2952. Л. 174), приход в с. Берестовка Барановского р-на (здание передано на «социально-культурные цели» по постановлению от 28 мая 1985 — Там же. Д. 2947. Л. 45), приход в с. Вольня Коростышевского р-на (здание снесено по постановлению от 26 дек. 1985 — Там же. Д. 2965. Л. 116), приход в с. Давыдовка Володарско-Волынского р-на (постановление от 26 дек. 1985 — Там же. Д. 2966. Л. 41), приход в с. Сербы Емильчинского р-на (здание снесено по постановлению от 16 сент. 1986 — Там же. Д. 3179. Л. 92), приход в с. Городковка Андрушівського р-на (здание снесено — Там же. Д. 3181. Л. 58). В кон. 80-х гг., несмотря на наметившееся улучшение отношений между Советским государством и правосл. Церковью, просьбы верующих о регистрации приходов на Житомирщине встречали сопротивление местных властей, писавших в Совет по делам религий о «нецелесообразности» открытия новых приходов (напр., в пос. Народичи; см.: Там же. Д. 3635. Л. 188–189). В пос. Дзержинске (ныне Романов) после полученного из Совета по делам религий отказа верующие все-таки добились регистрации прихода в окт. 1988 г. (Там же. Д. 3611. Л. 64; Д. 3620. Л. 62). До 1989 г. власти запрещали епархии вести ремонтные и реставрационные работы.

Несмотря на преследования, религ. жизнь на Житомирщине была активной. В 1962–1981 гг. в Житомире тайно действовал жен. мон-рь. В 1979 г. в пос. Городница вокруг приходского храма образовались муж. и жен. монашеские общины, существовавшие нелегально. В 1989 г. *городницкий во имя вмч. Георгия Победоносца мужской мон-рь* получил регистрацию. В 1992 г. открылся Тригорский в честь Преображения Господня муж. мон-рь.

30 апр. 1992 г. в Житомире в связи с раскольнической деятельностью Киевского митр. Филарета (см. *Денисенко М. А.*) состоялось совещание

архиереев, представителей духовенства, мон-рей, братств и мирян УПЦ. В его работе приняли участие *Азафангел (Саввин)*, митр. Винницкий и Брацлавский, *Иов (Тывонок)*, ар-



хиеп. Житомирский и Овручский, *Василий (Васильцев)*, еп. Кировоградский и Николаевский, *Онуфрий (Березовский)*, еп. Черновицкий и Буковинский, *Сергий (Генцицкий)*, еп. Тернопольский и Кременецкий, *Алпий (Погребняк)*, еп. Донецкий и Славянский. Совещание осудило неканонические действия Филарета, признав его клятвopеступником, и обратилось к Патриарху Московскому и всея Руси *Алексию II* и Свящ. Синоду РПЦ с просьбой о церковном суде над Филаретом в случае, если он не оставит пост предстоятеля УПЦ. К заявлению совещания телеграммами присоединились *Иоанникий (Кобзев)*, еп. Луганский и Старобельский, *Глеб (Савин)*, еп. Днепропетровский и Запорожский. Житомирское совещание предшествовало Харьковскому Собору укр. архиереев, прошедшему 27 мая 1992 г., на к-ром главой Украинской Церкви был избран митр. *Владимир (Сабодан)*, что способствовало сохранению на Украине ка-



нонического Православия. В 1992–1993 гг. в Житомирской епархии действовало *Коростенское викариатство*.

Решением Свящ. Синода УПЦ от 22 июня 1993 г. Житомирская епархия была разделена на две:

Ж. и Н.-В. е. и *Овручскую и Коростенскую епархию*. 31 июля 1994 г. во епископа Житомирского в Киево-Печерской лавре был хиротонисан Гурий (Кузьменко; с 21 апр. 2007 архиепископ). В 1993 г. в Ж. и Н.-В. е. действовало 182

Празднование 15-летия Харьковского Архиепископского Собора. В центре — митр. Киевский и всея Украины Владимир. Фотография. 2007 г.

прихода, в 1998 г. — 258, в 1999 г. — 289, в 2004 г. —

324 прихода. В марте 2002 г. епархии было возвращено здание Волынской консистории в Житомире. Стараниями архиеп. Гурия в епархии открыты 2 жен. мон-ря: житомирский во имя прмц. Анастасии Римляныни (1999) и *Рождества Христова* в пос. Червоное Андрушівського р-на (2001). В июне 2003 г. в Ж. и Н.-В. е. со Св. Горы Афон были привезены 2 иконы прмц. Анастасии Римляныни с частицами мощей. Святые хранятся в Житомире в Спасо-Преображенском соборе и в Свято-Анастасиевском монастыре. С 1998 г. на укр. и рус. языках издается ежемесячная газ. «Православная Житомирщина». При епархиальном управлении работают комиссии по канонизации, богословская, богослужebная и др. Действуют правосл. педагогическое об-во свт. Петра (Могилы), митр. Киевского (создано в 2000), православноe молодежное братство св. кн. Александра Невского (создано в 2001), Житомирское областное объединение граждан в поддержку канонического Православия

Архиеп. Житомирский Гурий и еп. Сазерский Стефан (Грузинская Церковь) с клириками и монахинями в Свято-Анастасиевском мон-ре. Фотография. 4 июня 2007 г.

«Путь православных» в честь равноап. кн. Владимира. К 1999 г. в Ж. и

Н.-В. е. было открыто 18 воскресных школ, к 2004 г. — 62 школы. В 1999 г. в Житомире прошли празднование и конференция, посвященные 200-летию Волынского-Житомирской епархии. В 2002 и 2007 гг. отмечались 10-летие и 15-летие Харьковского



Архиерейского Собора и Житомирского предсоборного совещания. Все эти торжества возглавил Блаженнейший митр. Киевский и всея Украины Владимир. Предстоятель УПЦ часто посещает Ж. и Н.-В. е. 26 янв. 2002 г. митр. Владимир освятил Свято-Троицкий кафедральный собор в Новограде-Волынском, 24 дек. 2006 г. —



ли моя печали» (в городничком Свято-Георгиевском мон-ре), прославленные до 1917 г.; почитаются списки Пряжевской иконы Божией Матери (чудотворный образ, как и церковь в с. Пряжев, где он находился, был уничтожен в годы советской власти). В дек. 2004 г. в Спасо-Преображенском соборе в Житомире и в Никольской ц. в Бердичеве находилась икона «Чернобыльский

Митр. Киевский и всея Украины Владимир в сослужении Житомирского архиеп. Гурия освящает Владимирский придел Спасо-Преображенского собора в Житомире. Фотография. 3 февр. 2008 г.

новопостроенный храм во имя апостолов Петра и Павла в Житомире, 3 февр. 2008 г. — отреставрированный Владимирский придел житомирского Спасо-Преображенского собора.

В числе постоянных забот архиеп. Гурия находятся защита канонического Православия на Житомирщине и противостояние различным укр. раскольническим движениям. В 1998 г. возродилась традиция крестных ходов, большинство из них совершается в защиту правосл. Церкви. В 2006–2008 гг. по благословению архиеп. Гурия в Житомире проводились крестные ходы к Крестовоздвиженской ц., к-рую, несмотря на неск. постановлений президента Украины, местные власти не передают УПЦ, одновременно на храм претендуют общины раскольников. 17–21 марта 2007 г. в Житомире состоялось собрание правосл. верующих, выразивших протест против поддержки властями Украины действий раскольнической *Украинской православной церкви (Киевский патриархат)*, в составе к-рой имеется Житомирская и Овручская епархия.

В Ж. и Н.-В. е. чтят чудотворные иконы Божией Матери: Подольскую (в житомирском Успенском соборе), Тригорскую (в Тригорском мон-ре), Бежевскую (в Свято-Варваринском храме в с. Бежов), Колодиевскую (до 1999 находилась в Покровской ц. в с. Колодиевка, ныне — в киевском в честь Введения во храм Пресв. Богородицы муж. мон-ре), образ «Уто-

гословению Одесского и Измаильского митр. Агафангела (Саввина) в Успенской ц. Житомира пребывал чтимый список иконы Божией Матери «Всецарица» из одесского в честь Иверской иконы Божией Матери муж. мон-ря.

Архиеп. Волыньские: еп. Варлаам (Шнищакский; 16 окт. 1799 — 20 дек. 1805), еп. Даниил (Натток-Михайловский; 2 февр. 1806 — 6 июня 1813), еп. Стефан (Романовский; 14 сент. 1813 — 24 нояб. 1828), еп. Аверсий (Морев; 1 дек. 1828 — 1 февр. 1831), архиеп. Иннокентий (Сельнокринов; 10 февр. 1832 — 20 янв. 1840, с 25 дек. 1833 в сане архиепископа), еп. Никанор (Клементьевский; 28 янв. 1840 — 4 нояб. 1848, с 17 янв. 1843 архиепископ Варшавский и Новогеоргиевский, управляющий Волынской епархией), архиеп. Арсений (Москвин; 6 нояб. 1848 — 1 июля 1860), архиеп. Антоний (Павлинский; 29 авг. 1860 — 17 июня 1866, с 8 апр. 1862 архиепископ), архиеп. Агафангел (Соловьёв; 17 июля 1866 — 8 марта 1876, с 31 марта 1868 архиепископ), архиеп. Димитрий (Муретов; 26 апр. 1876 — 20 февр. 1882), архиеп. Тихон (Покровский; 6 марта 1882 — 16 апр. 1885), архиеп. Палладий (Ганкевич; 4 мая 1885 — 25 нояб. 1889), архиеп. Модест (Стрельбицкий; 25 нояб. 1889 — 13 апр. 1902, с 15 мая 1892 архиепископ), архиеп. Антоний (Храповицкий; 22 апр. 1902 — 19 мая 1914, с 6 мая 1906 архиепископ), архиеп. Евлогий (Георгиевский; 14 мая 1914 — 15 окт. 1920, с 1918 епархией не управлял), бывш. Владимир-Волынский еп. сщмч. Фаддей (Успенский; 1919–1921).

Архиеп. управлявшие Волынской епархией в Польше: митр. Дионисий (Валединский; 1 июля 1921–1933, пер-

воначально в качестве епископа Кременецкого, с 1922 — архиепископа, с 1923 — митрополита Варшавского и Волынского, главы Польской Церкви), митр. Алексей (Громадский; 15 апр. 1934 — 7 мая 1943, первоначально в качестве архиепископа Волынского и Кременецкого в юрисдикции Польской Церкви, с 1940 в юрисдикции РПЦ, с июля 1941 управлял Волынской епархией как митрополит, глава канонической автономной УПЦ).

Архиеп. управлявшие Волынской епархией на Украине: еп. Аверкий (Кедров; 1922 — 15 февр. 1930, с перерывами), еп. Максим (Руберовский; 1929), Новоград-Волынский еп. Николай (Пирский; 1931 — 13 мая 1932, в. у.), Новоград-Волынский еп. Вячеслав (Шкурко; 13 нояб. 1932 — 5 нояб. 1934, в. у.).

Житомирские архиеп.: еп. Дамаскин (Малюта; 9(19) авг. 1940 — весна 1941), Бердичевский еп. Леонтий (Филипович; 26 нояб. 1941 — 1943, в. у.), еп. Антоний (Кротевич; 14 авг. 1944 — 1946), еп. Александр (Виноградов; 26 янв. 1947 — 19 окт. 1949), еп. Сергий (Ларин; 13 дек. 1949 — 17 марта 1950), еп. Нифонт (Сапожков; 17 марта 1950 — 7 окт. 1951), архиеп. Владимир (Кобец; 27 дек. 1951 — 23 июля 1956, с 20 июня 1954 архиепископ), архиеп. Венедикт (Поляков; 23 июля 1956 — 8 сент. 1958), архиеп. Евмений (Хорольский; 9 дек. 1958 — 25 авг. 1967), архиеп. Палладий (Каминский; 8 февр. 1968 — 6 окт. 1977), еп. Иоанн (Боднарчук; 23 окт. 1977 — 13 сент. 1989), архиеп. Иов (Тывонок; 14 сент. 1989 — 5 окт. 1994), архиеп. Гурий (Кузьменко; с 31 июля 1994, с 21 апр. 2007 архиепископ).

Монастыри. Действующие: Тригорский в честь Преображения Господня (муж., в с. Тригорье, основан в 1583, в 1723–1839 принадлежал униатам, закрыт в 1939, в годы Великой Отечественной войны один из храмов открылся как приход, возрожден как мон-рь 8 дек. 1992), во имя прмц. Анастасии Римляныни (жен., в Житомире, учрежден 30 марта 1999), Рождества Христова (жен., в пос. Червоное Андрушівського р-на, учрежден в апр. 2001).

На территории епархии находится ставропигиальный по отношению к Киевскому митрополиту городничский во имя вмч. Георгия Победоносца мужской монастырь (в пос. Городница Новоград-Волынского р-на, основан как жен. община в 1891, с 1914 муж. мон-рь, закрыт в 1923, община сложилась в 1979, в 1989 зарегистрирован мужской монастырь, с 1994 ставропигиальный).

Упраздненные монастыри: Корецкий Воскресенский (жен., в мест. Корец под Новоградом-Волынским,



основан ок. 1571, в 1762–1764 принадлежал униатам, упразднен в 20-х гг. XX в.), Ясногородский во имя Св. Троицы (жен., близ Житомира, основан в XVI в., в XVIII в. перешел в унию, в 1795 вернулся в Православие, упразднен в 1796), Белиловский во имя вмч. Георгия Победоносца (муж., близ Бердичева, основан в нач. XVII в., с сер. XVIII в. до 1795 принадлежал униатам, упразднен в 1840), во имя вмч. Георгия (в пос. Любаре, основан в 1616 как муж., в 1740–1832 принадлежал униатам, с 1873 жен., упразднен в 1922 г., был восстановлен на короткое время в 40-х гг. XX в.), Колодяженский во имя арх. Михаила (муж., на территории совр. Новоград-Волынского р-на, основан в XVII в., упразднен в 1775), в честь Богоявления (муж., в Житомире, учрежден в 1898, закрыт в 20-х гг. XX в., возобновлен в 1941–1942, закрыт к 1947). Арх.: ЦНЦ ПЭ. Ф. 3. Д. 3 [дело еп. Александра (Виноградова)], Д. 9 [дело еп. Владимира (Кобца)], Д. 25 [дело еп. Нифонта (Сапжкова)].

Ист.: Грамоты вел. князей литовских с 1390 по 1569 г. / Собр. и изд. под ред. В. Антоновича и К. Козловского. К., 1868; *Малиновский И. А.* [Сборник материалов, относящихся к истории панов-рады Великого княжества Литовского. Томск, 1901; РИБ. Т. 20, 27; ПСРЛ. Т. 2, 17, 35 (по указ.); Актова книга Житомирского миського уряду кінця XVI ст., 1582–1588 pp. К., 1965 (по указ.).

Лит.: *Антонович В. Б.* Археол. карта Киевской губ. М., 1895; *Рункевич С.* Волынская епархия // ПБЭ. Т. 3. Стб. 763–798; Список церковноприходских школ Волынской епархии за 1908 г. Житомир, 1909; *Переверзев Н. В., свящ.* Справ. кн. о приходах и мон-рях Волынской епархии. Житомир, 1914; *Русанова И. П.* Территория древлян по археол. данным // Сов. Арх. 1960. № 1. С. 63–69; она же. Языческое святилище на р. Пиллопять под Житомиром // Культура Древней Руси. М., 1966. С. 233–237; Путеводитель / Житомирский обл. архив. Житомир, 1961 (по указ.); *Раппопорт П. А.* Церковь Василия в Овруче // Сов. Арх. 1972. № 1. С. 82–97; *Свитич А. К.* Православная Церковь в Польше и ее автокефалия // Православная Церковь на Украине и в Польше в XX ст.: 1917–1950 гг. М., 1997. С. 86–298; *Гурий (Кузьменко), еп.* Ист. доклад к 200-летию образования Житомирской епархии // Правосл. Житомирщина: Газ. 1999. № 10(21). Окт.; она же. Житомирське зібрання та історичний Харківський Архієрейський Собор 1992 р. // Там же. 2002. № 9/10(55/56); *Александров И. [В.]* Тайный мон-рь в Житомире // Там же. 2000. № 6/7(28/29). Июнь–Июль; *Цыпин.* История РЦ (по указ.); *Губонин.* История иерархии. С. 170–172; *Похилевич Л. І.* Краєзнавчі праці. Біла Церква, 2007 (по указ.).

И. В. Александров, А. В. Кузьмин
Старообрядчество на территории Ж. и Н.-В. е. В Житомире располагается учрежденный 23 мая 2003 г. областной совет *Древлеправослав-*

ной поморской церкви (ДПЦ; см. также *Поморское согласие*), подчиняющийся Российскому совету ДПЦ. На территории епархии находятся наиболее компактные на Правобережной Украине поселения поморцев: в Житомире, Новограде-Волынском, Бердичеве, с. Вел. Кошарица Коростышевского р-на. Житомирская поморская община осуществляет попечение над созданной в марте 2008 г. киевской общиной.

По преданию, старообрядцы-*федосеевцы* появились на Житомирщине в XVIII в. и поначалу жили в пещерах вокруг Житомира. Со временем они перешли к практике поморского согласия. В 1825 г. поморцы купили в дер. Каракулке, ныне вошедшей в городскую черту, дом, где устроили общественную моленную в честь Покрова Пресв. Богородицы, поблизости появилось старообрядческое кладбище. Поморец К. А. Ляшков, получивший личное дворянство за возведение в 1874 г. в Житомире кафедрального Спасо-Преображенского собора Волынской епархии РПЦ и бывший до 1882 г. городским головой, добился разрешения императора на устройство на поморской моленной купола с 8-конечным крестом. После выхода в 1905 г. имп. указа «Об укреплении начал веротерпимости» в Житомире была построена старообрядческая школа. В 1914 г. при Покровской моленной возведена 20-метровая колокольня. Покровская моленная в Житомире не закрывалась. В 1907 г. в Бердичеве были зарегистрированы 2 беспоповские общины: поморская Покровская и федосеевская Вознесенская. В наст. время в городе действует поморская Покровская община. В Новограде-Волынском поморский храм, построенный в 1-й пол. XX в., не закрывался, в наст. время он посвящен Казанской иконе Божией Матери. В 2001 г. в с. Вел. Кошарица построена поморская моленная на месте разрушенной в 1963 г.

На Житомирщине представлены и др. направления в старообрядчестве: несколько общин Русской православной старообрядческой церкви (см. *Белокриницкая иерархия*), в разное время подчинявшихся Балтским, Измаильскому, Киевскому старообрядческим епископам, а также отдельные последователи Русской древлеправосл. церкви (см. *Беглоповцы*).

Лит.: *Таранец С. В.* Старообрядчество г. Киева и Киевской губ. К., 2004. С. 247–250; *Покров Владычицы над Дресьлянской землей // Меч духовный.* 2005. № 18. С. 7; *Бабичев Н. В., Безгодов А. А.* Старообрядческий храм Покрова Пресвятыя Богородицы в граде Житомире. М., 2005; *Бабичев Н. В.* Старообрядческий поморский храм Покрова Пресвятыя Богородицы в г. Житомире // *Международные Заволокинские чтения.* Рига, 2006. Сб. 1. С. 140–153.

Е. А. Агеева

ЖИТОМИРСКОЕ ВИКАРИАТСТВО

Минской епархии, создано 12 апр. 1795 г. Причиной учреждения Ж. в. послужила ситуация, сложившаяся после 3-го раздела Речи Посполитой (1795), когда Российскому гос-ву отошли территории, населенные преимущественно униатами. В церковном отношении эти земли были включены в Минскую епархию, ставшую одной из наиболее обширных епархий РПЦ. 12 апр. 1795 г. был объявлен имп. указ об образовании в составе Минской архиепископии Ж. в. Главой викариата был назначен архим. *Варлаам (Шушацкий)*. Ранее, 26 мая 1794 г., он был направлен Святейшим Синодом в распоряжение Минского архиеп. *Виктора (Садковского)*, чтобы помогать ему в деле возвращения униатов в Православие. В кон. 1794 г. архим. Варлаам прибыл в Житомир и поселился здесь «с правом управляющего делами Духовного ведомства по Изяславской и Брацлавской губерниям». Вскоре из соседних епархий было прислано более 100 священников для окормления новоприсоединенных приходов. Хиротония архим. Варлаама во епископа Житомирского состоялась в Киеве 3 июня 1795 г. С учреждением викариатской кафедры Минский архиепископ стал именоваться Минским и Волынским. В подчинение Житомирскому епископу была предоставлена Волынь. Резиденция Житомирского епископа находилась в г. Остроге, в Спасо-Преображенском монастыре, в постройках которого 14 мая 1796 г. была открыта ДС, учрежденная 12 июля 1795 г., в 1798 г. при ней была создана школа для приготовления кандидатов на рукоположение в священный сан. Житомирский викарий получил права епархиального архиерея, при нем существовали консистория и штат третьеклассной епархии. Епископ имел статус викарного, поскольку помогал Минскому архиерею в возвращении униатов в Православие на всей территории Минской



епархии. Подчиненное положение Житомирского епископа выражалось в том, что в первые неск. месяцев существования Ж. в. викарий получал указы от Синода через Минского архиерея. В 1798 г. Ж. в. включало 1076 церквей, в семинарии обучалось 257 учеников.

Указом имп. Павла I от 4 авг. 1799 г. повелевалось привести границы епархий в соответствие с границами губерний и изменить их названия в соответствии с названиями последних. В связи с этим 16 окт. 1799 г. указом Синода Ж. в., границы к-рого совпадали с границами Волынской губ., было преобразовано в самостоятельную епархию, к-рую возглавил бывш. Житомирский еп. Варлаам с титулом «Волынский и Житомирский». Лит.: Рункевич С. Г. История Минской архиепископии (1793–1832 гг.): С подробным описанием хода воссоединения западнорус. униатов с правосл. Церковью в 1794–1796 гг. СПб., 1893. С. 16, 572, XXXVIII; Губонин. История иерархии. С. 170.

Г. Э. Щеглов

В нач. XXI в. было создано Ж. в. Киевской епархии раскольнической Украинской автокефальной православной церкви, в 2005–2006 гг. им управлял Богдан Кулик, с 2006 г. его возглавляет Михаил Бондарчук.

ЖИТОМИСЛИЧ [серб. Жито-мислић], муж. монастырь в честь Благовещения Пресв. Богородицы Захумско-Герцеговинской епархии Сербской Православной Церкви. Расположен на левом берегу р. Неретвы близ г. Мостар (Босния и Герцеговина). По преданию, ок. XV в. Ж. основала семья Милорадовичей-Храбренов. В документе 1559 г. упоминается спяхия Милисав Храбрен, сын Вукашина Храбрена, обновивший обитель. В 1566 г. воеводы Петр и Иоанн Милорадовичи-Храбрени получили разрешение тур. властей на строительство новой церкви в мон-ре на месте прежней; при этом, согласно предписанию, новый храм не должен был быть больше старого. В. Чорович считает, что в XV в. существовала церковь-зادужбина Милорадовичей-Храбренов, а мон-рь возник в XVI в. (*Ђоровић В.* Српски ман-ри у Херцеговини. Београд, 1999. С. 63). В 1583 г. упоминается 1-й игумен мон-ря Иоанн. В 1602–1603 гг. в монастыре была проведена реконструкция, построены трапезная и кухня. В 1606 г. постриженник мон-ря Иларион стал игуменом мон-ря *Тврдош*, в к-ром находилась

кафедра Захумского митрополита. В 1609 г., при игум. Савве (1609–1616), на средства иером. Максима завершена роспись монастырского храма; в 1613 г. обитель окружили каменной стеной. В мон-ре действовал скрипторий, в котором с 1609 по 1618 г., скопировали более 10 книг (в т. ч. игум. Виссарионом была переписана половина текста одного из Евангелий), в 1619 г. был составлен монастырский типик по образцу типика св. Саввы Иерусалимского. В 1663 г. завершилось благоустройство источника, в 1675 г. вырезаны дубовые позолоченные царские врата. С 1-й пол. XVII в. Ж. поддерживал тесные связи с афонским мон-рем Хиландар: постриженники Ж. иером. Михаил в 1637 г. был игуменом афонской обители, насельник книгописец мон. Виктор ездил в 1652 и 1657 гг. в Россию. В 1666 г. игуменом стал Симеон (Милорадович). Несмотря на его усилия, турки забрали у Ж. близлежащие земли, после чего мн. монахи ушли из обители. В XVIII–XIX вв. Ж. вернул утраченные земли и стал одним из самых богатых мон-рей в Герцеговине. В 1707 г. Ж. посетили братья Михаил и Гавриил Милорадовичи, проживавшие в России, и передали мон-рю дары имп. Петра I, книги и иконы. В 1711 г., во время русско-тур. войны, Михаил вновь прибыл в Ж., чтобы организовать серб. восстание против турок. В 1716–1718 гг., согласно податям, уплаченным тур. властям, в обители было 4 монаха. В 1727 и 1734 гг. мон-рь посещал патриарх Печский *Арсений IV* (Там же. С. 78). В 1738 г. российский подданный, выходец из Боснии, Савва Владиславич (возможно, родственник Милорадовичей) передал в дар обители богослужебные книги и утварь. В 1751 г. на территории монастыря был похоронен скончавшийся здесь митр. Герцеговинский Филофей (Рацанович). В 1767 г. был построен братский корпус. В XIX в. Ж. посетили рус. консул А. Ф. *Гильфердинг* (1857), фотограф П. Пятницкий (1867), Н. Иларионов, потомок основателей мон-ря рус. граф Г. А. Милорадович (1883). 15 окт. 1858 г. при мон-ре была открыта духовная школа, 1-е учебное заведение подобного рода в Боснии и Герцеговине; в 1859 г. специально для нее был выстроен новый корпус. С 1858 по 1871 г. настоятель мон-ря игум. *Серафим (Перович)*; впосл. митрополит Захумско-

Герцеговинский) посетил Россию для сбора пожертвований на мон-рь и школу, к-рая до 1918 г. действовала при Ж. При игум. Серафиме в обители был основан музей, в котором хранились археологические находки, старинные картины и фотографии с изображением мон-ря.

После первой мировой войны началось возрождение мон-ря: в 1912 г. доход обители составил 12 тыс., а в 1926 г. – 80 880 динаров. 17 дек. 1926 г. мон-рь посетил глава Королевства сербов, хорватов и словенцев Александр I Карагеоргиевич и подарил большой колокол, к-рый был освящен 25 марта 1927 г. Захумско-Герцеговинским еп. Иоанном (Иличем). 26 июня 1941 г., во время второй мировой войны, хорваты-ушташи убили всех 7 насельников и настоятеля мон-ря Константина (Вучуревича) и сбросили их тела в Видоньскую яму на правом берегу р. Неретвы. Все постройки мон-ря, кроме церкви, пострадали от пожара, а б-ка, архив, ризница и музей уничтожены. В б-ке хранилось богатое собрание рукописных и печатных книг XVI–XIX вв., в т. ч. Помянник 1618–1619 гг. с именами серб. королей, архиепископов, игуменов и ктиторов мон-ря, Хронограф 1634 г. и более 50 документов, относившихся к тур. периоду истории мон-ря. В ризнице находились дары ктиторов: резной деревянный крест Вукосава Томашевича (1689), серебряная лампада Браче Витковича (1696), медное кадило Фомы Селаковича (1776), серебряный крест, подаренный Е. Л. Кудрявцевой из Москвы (1865), и др.

В 1956–1963 гг. Ж. был возобновлен как женский. В мае 1967 г. Патриарх Сербский Герман (Джорич) освятил новый жилой корпус. В 1990 г. останки житомирских монахов, убитых в 1941 г., были извлечены из земли и после проведения экспертизы 3 февр. 1991 г. в присутствии Патриарха Сербского Павла перезахоронены в мраморной гробнице в алтаре. В июне 1992 г., во время гражданской войны, Ж. был вновь разорен и разрушен хорватами; сестры во главе с игум. Евпраксией успели переехать в Сербию в мон-рь *Докмир*. 11 дек. 1993 г. еп. Захумско-Герцеговинский *Афанасий (Евтич)* посетил разрушенный мон-рь. В 2002 г. братья мон-ря Тврдош во главе с иером. Даниилом (Павловичем) начала восстановление Ж. как



муж. обители. 15 мая 2005 г. Патриарх Сербский Павел освятил восстановленные церковь с колокольной и братский корпус, а также совершил чин канонизации житомирских новомучеников.

Церковь в честь Благовещения Пресв. Богородицы (разрушена в 1992) была возведена из отесанных квадров, состояла из наоса и небольшого нартекса, объединенных 2-скатной кровлей. С запада к нартексу примыкала высокая колокольня (1891). Апсида была 3-гранной, два 8-гранных каменных столба, украшенные резными капителями, делили наос храма на 3 нефа, перекрытые цилиндрическими сводами. На сев. стене храма находилось изображение сцены охоты; на южной — геометрические узоры-розетки и 2 надписи с именем мастера Вукашина из Ораховицы и датой установки столбов (1602/03), что позволило определить время завершения строительства церкви — нач. XVII в.

Конструкция алтарной преграды — каменной в нижней части и деревянной в верхней — часто встречается в XVI–XVII вв. в Боснии и Герцеговине, но в Ж. каменное основание предназначалось не под роспись, а для размещения больших икон «Богородица с Христом и пророками» и «Деисус с апостолами», которые были написаны неизвестными сербскими мастерами в нач. XVII в. Резной деревянный позолоченный темплон и Распятие были созданы, вероятно, в 1618–1619 гг. В темплоне размещался деисусный чин с апостолами, в который были включены редкой иконографии изображения сербских святых Симеона и Саввы. Создание чина приписывается сербскому иконописцу Георгию Митрофановичу. В 1675 г. мастер Радул создал позолоченные резные царские врата со сценой Благовещения и пророками Давидом и Соломоном. В 1718 г. иконописец Михаил написал 2 новые престольные иконы — «Богородица с Христом и ангелами» и «Деисус». В нартексе находилась ктиторская фреска, на которой был изображен Милислав Храбрый с моделью храма в руках. В 1869 г. при реконструкции храма все фрески были уничтожены. В 1961 г. в нише над входом раскрыта единственная сохранившаяся фреска нач. XVII в. со сценой Благовещения.

Лит.: Милорадовић Г. А. Православни мон-рь Житомирлић у Герцеговини. Чернигов, 1890; Ђоровић В. Херцеговачки ман-ри: Манастир Житомирлић // Старинар. Београд, 1935/1936. Сер. 3. Књ. 10/11. С. 3–36; Момировић Р. Carske dveri manastira Žitomislića u Hercegovini // Naše starine. Sarajevo, 1954. Ser. 2. S. 99–112; он же (Момировић П.). Капители ман-ра Житомирлића // Богословље. Београд, 1969. Т. 13(28). Св. 1/2. С. 123–138; Ђоровић-Љубинковић М. Средњевијековни дуборез у источним областима Југославије. Београд, 1965. С. 111–113; Кајмаковић З. Зидно сликарство у Босни и Херцеговини. Сарајево, 1971. С. 230–236; Владислав (Митровић), митр. Житомирлићка духовна школа богословија (1858–1871) // Православље. Београд, 1978. Бр. 280; Којић Љ. Манастир Житомирлић. Сарајево, 1983; Ракић С. Иконе Босне и Херцеговине XVI–XIX в. Београд, 1998; Ивотије (Марковић), мон. Православни ман-ри у Босни и Херцеговини. Гацко; Београд, 2008. С. 70–79.

М. А. Герасимова

ЖИЧА [др. название — Дом Св. Спаса], жен. мон-рь в честь Вознесения Господня Жичской епархии Сербской Православной Церкви. Находится близ г. Кралево (Сербия).

История. Возведение мон-ря, название к-рого на серб. языке означает «край, богатый зерном», по образцу мон-ря *Студеница* (кон. XII в.)



Собор Вознесения Господня.
Ок. 1206–1221 гг.

ок. 1206 г. начали серб. кн. Стефан (впосл. король, см. *Симон Монах*) и его брат, мон. *Савва* (впосл. архиепископ Сербский). После получения в 1219 г. Сербской Церковью автокефалии и возведения мон. Саввы в сан архиепископа работы были ускорены, т. к. Ж. была избрана кафедрой Сербской архиепископии. В 1220–1221 гг. строительство монастыря было завершено, храм расписали мастера, приглашенные из Византии. Украшение храма завершилось к открытию в 1221 г., в день Вознесения Господня, в обители 1-го церковно-народного Собора. В Ж. состоялась коронация кн. Стефана Первовенчанного. По свидетельству *Феодосия Хиландарца*, кор. св. Сте-

фану очень понравилась великолепие храма, и он пожаловал мон-рю 3 грамоты-повели и множество даров. В одной из грамот были перечислены святые обители (частица Животворящего Креста Господня, риза и пояс Пресв. Богородицы, десница и частица главы Иоанна Крестителя, мощи др. святых), ктитория и монастырские земельные угодья. Текст грамоты первоначально был написан на сев. стене собора под куполом (оригинал не сохр.). Между 1224 и 1227 гг. кор. Стефан издал новую грамоту, дополнившую старую, текст к-рой поместили на юж. стене под куполом. В 1228–1230 гг. из монастыря Студеница в Ж. были перенесены нетленные останки св. Стефана Первовенчанного. В 1228 г. в Ж. короновали Радослава, сына Стефана Первовенчанного.

В 1233 г. архиеп. Савва на церковном Соборе в Ж. избрал своим преемником *Арсения I*, к-рый в 1253 г. утвердил Печ центром Сербской Церкви (см. *Печская Патриархия*). Тогда же в Печ были перенесены святые и б-ка. Несмотря на сложное положение Ж. в посл. четв. XIII в. из-за набегов татар, болгар и половцев, свт. архиеп. Сербский *Евстафий I* в 1285 г. возвратил кафедру архи-

епископии в Жичский мон-рь. Но его преемник архиеп. *Иаков* переехал в Печ и перенес с собой мощи умершего в Ж. архиеп. Евстафия. Возмож-

но, в это же время мощи св. Стефана Первовенчанного были переданы в мон-рь Сопочани. Ок. 1292 г. архиеп. Сербский *Евстафий II* (1292–1309) перенес кафедру обратно в Ж. и начал реконструкцию обители, продолжившуюся при кор. Милутине, архиепископах Сербских *Савве III* (1309–1316) и *Данииле II* (1324–1337), когда были восстановлены разрушенные части храма, укреплены столбы, переложена крыша, выполнены новые фрески (1310), возведена и расписана трапезная, увеличена башня, построены хозяйственные палаты.

При архиеп. Данииле II центр Сербской Церкви окончательно переместился в Печ, но Ж. продолжала



оставаться в числе основных мест паломничества сербов. В 1335 г. монастырь посетил кор. Стефан Душан и обратился к Пресв. Богородице с просьбой о помощи в борьбе с венграми. Благодаря Ее заступничеству венгры отступили (*Чоровић В.* Историја Срба. Београд, 2005. С. 224). В память об этом событии в авг. 1354 г. кор. Стефан Душан направил в Ж. патриарха Сербского *Иоанника I*, чтобы он именно в этом месте обратился с молитвой к Пресв. Богородице. В 1379 г. в Ж. побывал некий еп. Симеон (*Стојановић*. Записи. Књ. 4. № 6074), а в 1382 г. — патриарх Сербский *Спиридон*, который на территории обители подтвердил решение об основании мон-ря Дренча (ныне действует как приход). Некоторое время в Ж. была резиденция патриарха Сербского *Никона*, но в 1428 г. из-за угрозы нападений турок он покинул мон-рь (Там же. Књ. 1. № 250). Находясь в Ж., серб. деспот Георгий Бранкович (см. ст. *Бранковичи*) 11 сент. 1429 г. издал грамоту, которая объявляла афонский мон-рь Эсфигмен его ктиторийей. В 1446 г., при патриархе Печском Никодиме, в мон-рь были вложены Евангелие и Пролог. В 1455 г. мон-рь попал под власть Османской империи, и упоминания о нем прекратились до 1520 г., когда жичский игум. Феофил с монахами Иларионом и Виссарионом основали мон-рь *Шишатовца*. В сер. XVI в. Ж. находилась в запустении, согласно тур. источникам, в 1560 г. в ней проживали 2 монаха (*Милеуснић*. 2002. С. 382). В 1562 г. митр. Смередевский Захарий возродил мон-рь и подарил церкви дискос (*Васић*. 1928. С. 29). По некоторым сведениям, в 1586 г. на территории Ж. умер и был похоронен патриарх Сербский *Герасим (Соколович)*, но место его могилы неизвестно. Патриарх Сербский *Паусий (Яневац)* в 1620 г. посетил вновь запустевшую Ж. и забрал из нее Евангелие и 2 Минеи в Печ, чтобы сохранить их до восстановления мон-ря, которое началось в тот же период. В 1677 г. в Ж. приезжал патриарх Печский *Арсений III*, в 1721 г. — Арильский митр. Исаия (*Стојановић*. Записи. Књ. 2. № 2397). Его преемник митр. Иосиф в 1730 г. возвел над храмом новую крышу (Там же. № 2543). Перед 1-м серб. восстанием в Ж. был построен новый братский корпус, но в 1813 г. все здания были разрушены турка-

ми в наказание оставшим сербам. Службы совершались в ц. св. Феодора, т. к. главный храм был осквернен. В 1824 г. часть братии покинула разрушенную обитель из-за невозможности проживания в ней и отсутствия средств для ее реконструкции. В 1822 г. Ж. посетил секретарь серб. кн. Милоша Обреновича Д. Давидович, в 1828 г. в ж. «Летопись Матицы Сербской» он опубликовал очерк о состоянии мон-ря с чертежом его строений. На чертежах видно, что в храме разрушены своды, частично — купола и стены внешней припраты. Плачевным нашел состояние мон-ря писатель Й. Вуич (*Вујић Ј.* Путешествие по Србији. Будим, 1828), в 1841 г. серб. филолог Вук Караджич и рус. литераторы Д. М. Княжевич и Н. И. Надеждин также с тревогой писали о состоянии обители. В воспоминаниях о посещении Ж. историк Я. Шафарик отмечал, что прихожане в церкви горячо молились о восстановлении обители (*Шафарик Ј.* Известие о путовању по Србији 1846. г. Вальево, 1993). В 1852 г. Ж. посетил серб. кн. Александр Карагеоргиевич. В 1854 г., при Ужицко-Крушевацком еп. *Иоанникии (Нешковиче)*, началось восстановление Ж., а в авг. 1857 г. был объявлен сбор пожертвований во всех храмах и мон-рях Сербии. В 1858 г. мон-рь вновь посетил кн. Александр Карагеоргиевич, подарил колокол и 100 дукатов, а также передал обители от рус. имп. Александра II дарохранительницу, Евангелие в серебряном окладе и завесу для царских врат.

В 1881–1882 гг. и 1884 г. в Ж. провели ряд археологических и восстановительных работ археолог М. Валтрович и архитектор Д. Милутинович. 15 июня 1889 г. в храме Ж. митр. Сербский Михаил миропомазал кор. Александра Обреновича, а 9 окт. 1904 г. митр. Сербский *Иннокентий (Павлович)* — кор. Петра I Карагеоргиевича. Здесь хотел короноваться и Александр I Карагеоргиевич, к-рый неоднократно обращал внимание на плачевное состояние монастырей в Королевстве сербов, хорватов и словенцев и в 1923 г. создал комиссию по их поддержке и реставрации. После возвращения на Жичскую кафедру в 1936 г. еп. *Николая (Велимировича)* положение Ж. улучшилось: открылась духовная школа, братия насчитывала 40 монахов и 20 послушников, среди которых были

рус. художники Иван Мельников и Николай Майендорф, расписавшие ц. святителей Саввы и Николая на монастырском кладбище. В главном соборе мон-ря планировалось устроить 12 алтарей и звонницу с 12 колоколами в честь 12 апостолов. 23 сент. 1940 г. по случаю освящения в составе комплекса 9-го храма во имя св. Иоанна Крестителя в Ж. в течение суток совершалась Божественная литургия — когда в одной церкви заканчивалась служба, в другой начиналась следующая.

10 окт. 1941 г., во время второй мировой войны, Ж. подверглась бомбардировке нем. авиации, к-рая вызвала сильный пожар. Несмотря на условия военного времени, в мон-ре оставались игум. Даниил, отец Рафаил, братья Феодул и Марий и 2 послушника. В 1947 г. Ж. была обращена в жен. мон-рь. В 1950–1951 гг. в Ж. под домашним арестом находился митр. Скопский *Иосиф (Цвийович)*. В 1964–1967 гг. в соборе были отреставрированы фрески, в 1967 г. была заменена крыша. В 1978 г. в монастыре открылась иконописная мастерская «Св. Лука». К 2008 г. в монастыре проживали настоятельница игум. Елена и 40 насельниц.

В монастырском некрополе похоронены мн. выдающиеся серб. церковные деятели (останки некоторых были перенесены сюда с других кладбищ): еп. Ужицко-Крушевацкий Иоанникий (Нешкович; † 1873), епископы Жичские Василий (Костич) и Корнелий (Станкович), архим. Севастиан (Дабович) и др.

Архитектура. Комплекс мон-ря включает собор Вознесения Господня, ц. святых Феодора Тирона и Феодора Стратилата (ныне ц. святых Петра и Павла), храм, трапезную, кельи и хозяйственные помещения.

Собор Вознесения Господня является одной из первых построек в стиле т. н. рашской школы, для к-рой характерно сочетание форм визант. и западноевроп. романской архитектуры. Первоначально это было одноступенчатое строение с равным ему по ширине нартексом с запада, полуциркулярной апсидой с вимой с востока и 2 т. н. певницами с севера и юга (рукава трансепта). Наос увенчан куполом на широком полуцилиндрическом барабане; как и в Студенице, он имеет дополнительный зап. компартимент. Стена между наосом и нартексом была разобрана перед коронацией Стефана Пер-



вовенчанного или при реконструкции в кон. XIII — нач. XIV в. В подкупольном пространстве наоса рядом со стенами находились проскинитарии, в к-рых, вероятно, хранились святыни Страстей Христовых и стояли каменные троны короля и архиепископа. Певницы более высокие, чем в Студенице, увеличились и относительно размеров наоса, сблизилась с экседрами для хоров, характерными для афонской архитектуры. План собора приблизился к квадрату за счет того, что его пространство в значительной степени слилось с наосом. Одноглавые парекклисионы (купола дважды разрушались и восстанавливались) по обеим сторонам нартекса воспроизводили композицию кафоликонов афонских монастырей Великая Лавра, Ватопед и Иверский. Престолы посвящены небесным покровителям кор. св. Стефана Первовенчанного и св. Саввы Сербского — архидиака. Стефану (южный) и св. Савве Иерусалимскому (северный). Однако гипотеза о том, что парекклисионы задумывались в качестве усыпальниц основателей мон-ря, не находит подтверждений. Алтарное пространство до 1221 г. было разделено на жертвенник и диаконник. Пастофории по сторонам алтарной апсиды (восстановлены после 1987) не входили в первоначальный замысел; их пристройка связана, по всей видимости, с превращением Ж. в кафедральный собор. Детали экстерьера Ж. (формы оконных проемов, ползучие арки) навеяны романским декором Студеницы, за исключением облицовки камнем. Ок. 1230 г. кор. Радослав пристроил к собору обширный 2-этажный экзонартекс с башней-колокольней перед ним. Сооруженный европ. мастерами, он в зап. части был по типу близок к монументальным романским соборам, архитектура которых в свою очередь восходит к каролингской традиции. Нижний этаж экзонартекса разделен 4 столбами на 9 равных ячеек, перекрытых крестовыми сводами. Верхний (не сохр.) имел, по-видимому, продольный полуцилиндрический свод. Колокольня 4-ярусная, квадратная в плане, с молельней св. Саввы на 3-м этаже. Верхняя часть колокольни после 1987 г. была восстановлена в романских формах. Экзонартекс Ж. стал 1-м подобным сооружением в Сербии; вслед за ним те же мастера пристроили экзонартексы к собо-

рам мон-рей Студеница (ок. 1235) и Милешева (ок. 1236).

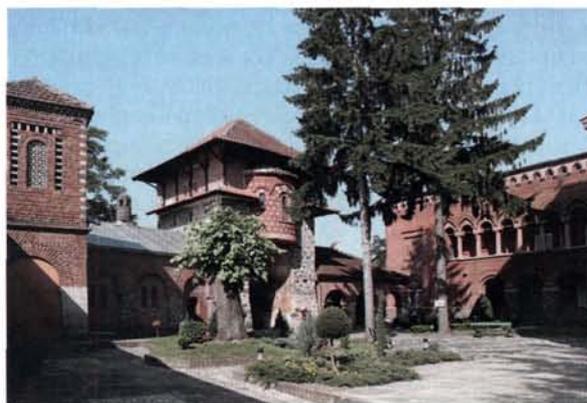
Архитектура собора оказала большое влияние на развитие сербского церковного строительства XIII в. В 1290 г. собор почти полностью был разрушен, но был восстановлен в кон. XIII — нач. XIV в. В нач. XIX в., во время тур. завоевания, здание лишилось кровель, притвор и части парекклисионов обрушились. Основная часть здания была восстановлена между 50-ми и 80-ми гг. XIX в., капитальная реставрация была произведена в 1925–1932 гг. усилиями архитекторов А. Дероко и М. Коруневича. Во время бомбардировки и пожара 1941 г. были разрушены купола; восстановление закончилось к 1953 г., стены храма по афонской традиции получили темно-красную раскраску. Новая реконструкция, приблизившая внешний вид храма к первоначальному, была осуществлена после землетрясения 1987 г.

Другие постройки Ж. Церковь святых Феодора Тирона и Феодора Стратилата находится к востоку от собора. Это перекрытое полуцилиндрическим сводом небольшое здание (сер. XIV в.) с широкой полукруглой апсидой (2-я пол. XVIII — нач. XIX в.), построенное из кирпича и больших каменных блоков. Сохранились остатки фресок на фаса-

ли возведены трапезная, келейные корпуса, надстройка над зап. воротами и др. здания, являющиеся ярким примером поисков серб. архитекторов эпохи модерна и ар-деко.

Фрески. Первоначальная роспись собора Вознесения 1220–1221 гг. сохранилась частично из-за разрушений в посл. четв. XIII в. В юж. рукаве трансепта сохранилось «Распятие», в северном — «Снятие с креста». Расположение этих сцен в нижней зоне трансепта может быть связано с тем, что перед ними находились проскинитарии со святынями Страстей Господних, по сторонам композиций — фигуры апостолов. К древнейшему слою относится изображение ангелов в люнетах над проходами в парекклисионы. Сохранившиеся фрески свидетельствуют о том, что св. Савва пригласил лучших мастеров для украшения архиепископского храма. В росписи еще заметно влияние позднекомниновского искусства, хотя уже преобладает новый монументальный стиль, характерный для визант. живописи первых десятилетий XIII в., когда столица империи была оккупирована латинянами. Композиции ясные и хорошо обозримые, рисунок крупных, гармонично сложенных фигур чист.

Между 1228 и 1234 гг. были расписаны экзонартекс и парекклисион на 2-м этаже колокольни. В экзонартексе, на юж. стене, сохранилась лишь сцена «Воздвижение Честного Креста», в парекклисионе фрески были повреж-



Внутренний двор
мон-ря Жича

дены во время пожара, но их иконографическая программа поддается прочтению. Малую апсидальную нишу занимает поясное изображение Иису-

са Христа с открытым Евангелием (Ин 8. 12), на вост. стене — «Распятие», под ним, по обе стороны Животворящего Креста, — святые царь Константин и царица Елена, рядом изображен архидиака. Стефан. На остальных стенах — образы 4 святителей (надписи сохранились только возле Григория Богослова и Иоанна Златоуста) и 2 преподобных (Савва Иерусалимский и Феодор Студит), в люнетах окон находятся медальоны с поясными изображениями

де и в люнете над входом (лики св. Феодоров).
Др. храм находится к югу от главного. Это небольшое здание с широким куполом, зап. фасад к-рого соединен переходом с корпусом келий.
Согласно археологическим данным, Ж. была обнесена стенами с башнями. Частично сохранились зап. ворота мон-ря с поствизант. фресками. При реставрации 1925–1932 гг. мон-рь был вновь обнесен невысокой каменной оградой. Тогда же бы-



Пресв. Богородицы и ангелов, над ними расположены поврежденные фигуры неизвестных святых. На крестообразном своде фрески не сохранились. Живопись этого слоя по художественному уровню слабее росписи 1220–1221 гг. Вероятно, она была также связана с заказом св. Саввы, о чем свидетельствуют изображения

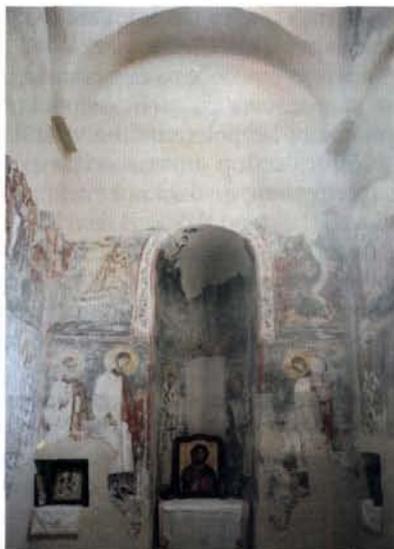


*Неизвестный святой.
Роспись собора Вознесения Господня.
Нач. XIV в.*

святых Саввы Иерусалимского и Феодора Студита, следуя примеру к-рых св. Савва составил Хиландарский и Студеницкий типики.

В кон. XIII в. собор из-за разрушений восстанавливали, и он был расписан во 2-й раз при архиеп. Печском Савве III (1309–1316) и серб. кор. св. Милутине. Мастера бережно отнесли к старым фрескам: в алтаре и наосе они поновили первоначальный слой, а остатки поврежденных фресок «похоронили» как святыню у церкви вместе с инструментами, прикасавшимися к ним.

Фрески нач. XIV в. сохранились частично. В алтаре — композиция «Поклонение Жертве», под ней — поясные изображения св. епископов Митрофана, Мефодия, Никифора, Тарасия, Иакова, брата Господня, Прокла и Фоки, заключенные в рамки наподобие икон. На боковых стенах — фигуры святых епископов, диаконов, ветхозаветных первосвященников (Аарон, Моисей и Мелхиседек), а также столпника и ангела. Поясные изображения святителей в медальонах занимают свод триумфальной арки. В куполе располага-



*Роспись парекклисиона
архидиак. Стефана. Нач. XIV в.*

лось «Вознесение», от к-рого сохранилась нижняя часть, на парусах — 4 евангелиста, между ними — Нерукотворные образы Спасителя (Мандилион и Керамион). На вост. стороне подкупольного пространства изображено «Благовещение» с Христом Ветхим денми в верхней части композиции, ниже — пророки Давид и Соломон. На юж. стене размещено «Сошествие Св. Духа на апостолов», на западной — «Тайная вечеря», на северной — «Благовестие Захарии», «Послание апостолов на проповедь» (не сохр.) и «Уверение Фомы». На всех арках — медальоны с ликами святых мучеников, на стенах — образы пророков, к-рые обычно помещаются в барабане купола. Возле иконостаса под декоративными аркадами представлены изображения Пресв. Богородицы, Иисуса Христа, святых архидиак. Стефана, великомучеников Димитрия Солунского и Георгия Победоносца, прп. Саввы Освященного. На юго-зап. подкупольном столпе в верхнем ярусе, над местом, где находился трон архиепископа, образ Божией Матери «Страстная» — один из самых ранних сохранившихся в Сербии примеров данной иконографии: Пресв. Богородице с Младенцем предстоит ангел с орудиями Страстей Христовых. В зап. части наоса находились сцены из земной жизни Спасителя (сохр. только фрагмент «Входа Господня в Иерусалим»), святых монахов и гимнографов, воинов, целителей и мучеников. Там же помещались «Собор архангелов», образы св. Иоанна Предтечи (не сохр.) и свт.

Николая Чудотворца. Почти всю зап. стену занимала композиция «Успение Пресв. Богородицы».

В апсиде юж. парекклисиона во имя архидиак. Стефана была изображена Пресв. Богородица с архангелами Михаилом и Гавриилом по сторонам, ниже — «Служба святых отцов», около апсиды — поврежденное «Благовещение». Под куполом сохранился лик одного из ветхозаветных первосвященников, на юж. стене — «Распятие». В средней зоне представлен житийный цикл архидиак. Стефана, включающий сцены испытания, побиения камнями, обретения мощей и их перенесения в К-поль. Среди многочисленных фигур святых особенной статью, как воины Царя Небесного, отличаются святые Димитрий, Георгий, Прокопий и Артемий — они изображены мучениками, одетыми в роскошные одежды.

Росписи сев. парекклисиона во имя св. Саввы Иерусалимского, в т. ч. «Успение св. Саввы» со сценами из жития, были утрачены гл. обр. во время бомбардировки монастыря в 1941 г. В алтаре была изображена композиция «Служба святых отцов», на парусах — образы ветхозаветных первосвященников, на сев. стене — «Введение Богородицы во храм», в нижнем поясе и сегодня различимы образы преподобных Саввы, Евфимия, Антония и Афанасия Афонского.

Фрески в экзонартексе практически не сохранились. До 1941 г. в вост. части можно было видеть композицию «Крещение Христова» и фигуру архидиак. Стефана. В наст. время в этой части храма можно различить лишь остаток композиции (возможно, «Лоза Иессеева»).

В проходе под колокольной на своде представлены образы 40 Севастийских мучеников, ниже — тексты из 3 грамот-хрисовулов, дарованных обители кор. св. Стефаном Первовенчанным. На арке зап. входа рядом со сценой «Будьте как дети» (Мф 18. 3) изображены апостолы Петр с церковью в руках и Павел с книгой своих посланий. На вост. стене над главным входом в храм находится пространная композиция «Что Ти принесем...», в которую включены портреты ктиторов архиеп. Саввы III и кор. св. Милутина в сопровождении сановников. Ниже помещены портреты первых ктиторов Ж., королей Стефана Первовенчанного и Радослава.



Фрагменты фресок нач. XIV в. содержат ряд особенностей и отражают процесс осмысления новой иконографической программы росписи храма. В куполе, следуя визант. традиции, принесенной в Сербию св. Саввой, было представлено «Вознесение Господне». По указанию св. Саввы под куполом были изображены (и поновлены в нач. XIV в.) сцены, связанные с событиями в Сионской горнице («Тайная вечеря», «Послание апостолов на проповедь», «Уверение Фомы» и «Сошествие Св. Духа на апостолов»). Эти сцены символизировали для 1-го Сербского архиепископа образ основанной Христом Церкви, Матери всех Церквей, которую символически обновила Сербская Церковь. Той же идее следуют изображения апостолов в нижнем поясе наоса и архиереев К-поля и Иерусалима на фресках-иконах в апсиде.

Создатели фресок в Ж. принадлежали к числу выдающихся мастеров своего времени, писавших в стиле т. н. раннепалеологовского ренессанса. Один из них в 1313 г. работал в наосе кафоликона мон-ря Ватопед на Афоне (что может указывать на его происхождение из Фессалоники). Эти же или близкие к ним по манере живописцы создали др. фрески в Сербии: в зап. травее ц. св. Апостолов в Пече (ок. 1300) и в ц. Богородицы Левишки в Призрене (1310–1313). Иконографическая программа декорации собора в Ж. послужила образцом для др. церквей обл. Рашка, напр. в Пече, сохранность к-рых могла способствовать воссозданию убранства Ж.

Лит.: *Николић В.* Жича и Студеница: Путописна црта из Србије. Земун, 1896; *Петковић В. Р.* Манастир Жича: Хисторија. Београд, 1911; *он же.* Спасова црква у Жичи: Архитектура и живопис. Београд, 1912; *Васић М.* Жича и Лазарица: Студије из српске уметности средњег века. Београд, 1928; *Малеш Б.* Жича: Пабирци о манастиру, народу и околини. Београд, 1928; *Суботић Г.* Жича. Београд, 1960; *Радојичић С.* Старо српско сликарство. Београд, 1966. С. 38–39, 96–98; *Кашић М.* Жича: Историја, архитектура, сликарство. Београд, 1969; *Кораћ В.* Рад једне скупине мајстора градитеља у Рашкој у XIII в. // ГСАН. Од. ист. наука. 1983. Књ. 4. С. 21–35; *Живковић Б.* Жича: [Цртежи фресака]. Београд, 1985; *Дурковић-Јакшић Љ.* Еп. Јоаникије (Нешковић) и обнова 1856 г. манастира Жиче: Поводом 130-годишнице обнове. Краљево, 1987; *Тодић Б.* Иконографска истраживања жичких фресака XIII в. // Саопштења Републичког завода за заштиту споменика културе. Београд, 1990/1991. Књ. 22/23. С. 25–39; *он же.* Српско сликарство у доба краља Милутина. Београд, 1998; *Чанак-Медић М.* Архитектура жичке Спасове цркве и Радослављево припрате // Саопштења Републичког завода за заштиту

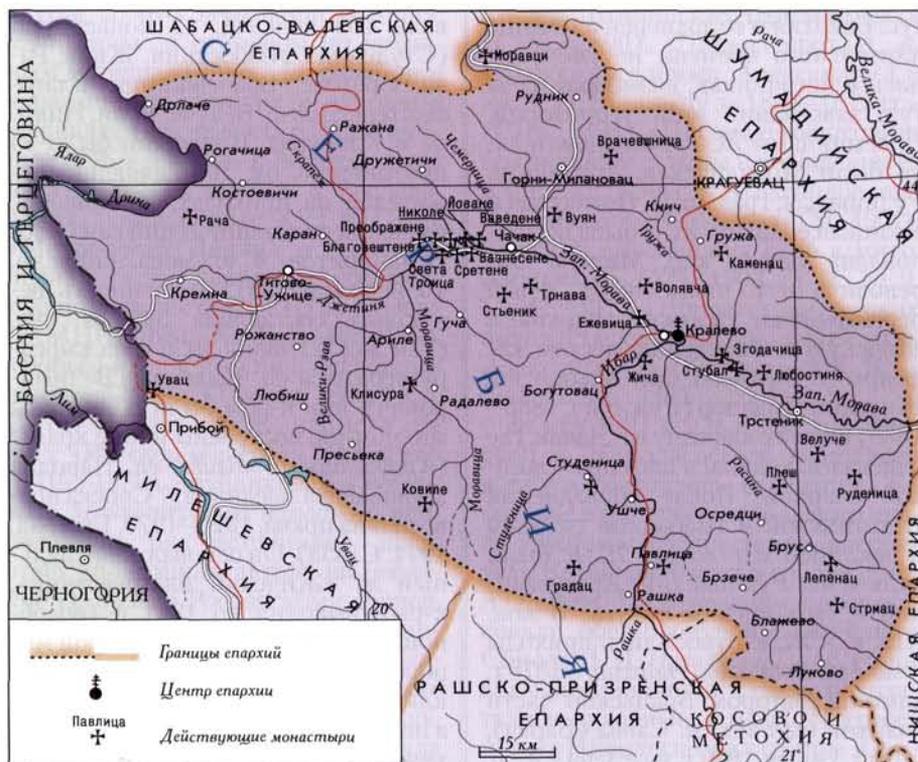
споменика културе. Београд, 1992. Књ. 24. С. 7–49; *она же.* Истраживања и обнова манастира Жича: [Господар Васин конак, 17 авг. – 10 сент. 1995]. Краљево, 1995; *она же.* Архитектура прве пол. XIII в. Београд, 1995. С. 14–116 (совм. с О. Кандић); *Радослављевић Ј.* Живот и страдања Жиче и Студенице под окупатором: 1938–1945. Манастир Хиландар, 1993; *Малцер Б. и др.* Манастир Жича: Библиограф. Краљево, 1998; *Джурић В.* Византијске фреске: Средневеке. Србија, Далмација, слав. Македонија. М., 2000. С. 92–94, 144, 359, 381–383; Манастир Жича: 36 радова / Ред. Г. Суботић. Краљево, 2000; *Милеусић С.* Манастири Србије: Велика илустрирана енциклопедија. Нови Сад, 2002. Књ. 1. С. 380–386; *Јанковић Ж.* Манастир Жича. Београд, 2006; *Маричић В.* Манастир Жича. Краљево, 2006; *Чанак-Медић М., Тодић Б.* Манастир Жича. Београд, 2007².

Б. Тодић, В. С. Путятин

ЖИЧСКАЯ ЕПАРХИЯ [серб. Жичка епархија] Сербской Православной Церкви (СПЦ). Кафедра в мон-ре Жича близ г. Краљево (Сербия). Ж. е. объединяет приходы и

ское (г. Пожега), Рачанское (г. Бана-Башта), Студеницкое (г. Рашка), Таковское (г. Горни-Милановац), Трстеницкое (г. Трстеник), Трнавское (г. Чачак), Ужицкое (г. Ужице), Црногорское (г. Косьерич), насчитывает 221 приход, 200 священнослужителей (2006).

В епархии 34 действующих мон-ря: Жича, Студеница, Градац, Трнава, Рача, Моравци, Ковиле, Овчарско-Кабларские монастыри (Благовештене, Ваведене, Вознесене, Йоване, Николе, Преображене, Света Троица, Сретене, Успене), Ежевица, Любостиня, Ново-Павлица (см. ст. Павлица), Каменац, Лепенац, Стъеник, Клисурса, Велуче, в честь Введения во храм Пресв. Богородицы жен. мон-рь (близ г. Трстеник, основан в XIV в.), Увац, в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-рь (близ г. Прибой, известен с XVII в.), Врачевшница, во имя вмч. Георгия Победо-



мон-ри на территории Златиборского, Моравичского, Рашского и неск. общин Шумадийского округов Республики Сербии. Правящий архиеп-рей — еп. Хризостом (Столич), на кафедре с 2003 г.

Ж. е. разделена на 15 наместничеств: Гужанское (с. Гужа), Драгачевское (с. Гуча), Жичское (г. Краљево), Жупское (г. Брус), Качерское (г. Лиг), Любичское (с. Коневичи), Моравичское (г. Иваница), Пожег-

носа жен. мон-рь (близ г. Горни-Милановац, XV в.), Руденица, во имя прор. Илии женский мон-рь (близ г. Трстеник, основан в 1410), Вуяц, во имя св. арх. Гавриила муж. мон-рь (близ г. Чачак, XVI в.), Волявча, во имя вмч. Прокопия женский мон-рь (с. Бресница, кон. XVII в.), Стубал, во имя св. Параскевы-Петки жен. мон-рь (близ г. Краљево, построен в 70-х гг. XX в.), Згодачица, во имя вмч. Димитрия Солунского женский





мон-рь (близ г. Кралево, основан в 1980), Плеш, во имя св. бессребреников Космы и Дамиана муж. мон-рь (близ г. Александровац, основан в 1997), Стрмац, во имя св. праведных Иоакима и Анны муж. мон-рь (близ г. Брус, XX в.), Руян, во имя вмч. Георгия Победоносца муж. мон-рь (с. Биоска, строится); в обителях проживают 211 монашествующих.

История. Ж. е. была одной из первых серб. епархий, к-рую учредил свт. архиеп. Сербский *Савва I* после получения автокефалии СПЦ в 1219 г. Название дано по мон-рю Жича, в к-ром до сер. XIII в. находилась кафедра Сербского архиепископа. Вероятно, епархия в силу своего особого статуса управлялась главой Сербской Церкви, но сведений об этом не сохранилось. После 1253 г. архиепископская кафедра была перенесена в мон-рь *Печская Патриархия*, в результате Ж. е. и мон-рь Жича утратили прежний статус. Епархия и ее архиереи в течение длительного времени не упоминались в источниках, возможно из-за тур. завоевания этой территории. Преемницами Ж. е. последовательно были Моравичская, Арильская, Рудникская, Градацкая, Пожегская и Ужицкая епархии. Ж. е. была восстановлена указом кор. Милана Обреновича от 15 июня 1884 г., к-рый переименовал Ужицкую епархию в Жичскую и определил местом кафедры г. Кралево. Но вскоре еп. Жичский Никанор (Ружичич; 1886–1889) перенес кафедру в г. Чачак, где некогда находилась кафедра Ужицкой епархии. После упразднения Неготинской и Шабацкой епархий 8 дек. 1886 г. в состав Ж. е. были включены Рудникский, Крагуевацкий и Ягодинский округа. В кон. XIX в. к Ж. е. относились приходы и мон-ри *Враньской епархии*, с 1878 г. администратором Враньской части епархии был архим. Савва (Барач), к-рый 3 июля 1889 г. возглавил Ж. е. († 17 мая 1913). При нем кафедра вернулась в Кралево, Крушевацкий округ был передан Нишской епархии, а Ягодинский – Белградской (в составе Ж. е. остались Крагуевацкий, Рудникский и Ужицкий округа). В 1889 г. вышло 5 номеров 1-го епархиального издания ж. «Жича» (Жича: Орган Удружења свештенства Жичке епархије за хришћанску поуку и потребе свештенства. Чачак). В 1891 г., по сообщению Епархиального духовного суда, Ж. е., со-

стоявшая из 63 тыс. домов с 421 тыс. жителей, объединяла 185 приходов, имела 140 церквей, 11 мон-рей (ок. 20 монашествующих), в штате епархии было 210 священников (см.: *Grujić*. 1929. S. 1334). В 1919 г. Жичским епархиальным архиереем был избран еп. *Николай (Велимирович)*, но в 1920 г. его перевели на Охридскую и Битольскую кафедру. В 1919 г. он учредил ж. «Обзор церквей епархии Жичской», к-рый выходил до 1941 г. (Преглед цркве епархије Жичке. Чачак). С 17 нояб. 1920 по 3 июня 1933 г. епархией управлял еп. *Ефрем (Бойович)*, при нем кафедра до 1931 г. временно находилась в Чачаке, епархия была поделена на 3 протопресвитерства (Чачакское, Рудникское и Ужицкое) и 9 наместничеств (Жичское, Драгачевское, Студеницкое, Моравичское, Златиборское, Црногорское, Пожегско-Арильское, Трстеникское, Грузжанское), 149 приходов; действовали 105 церквей, 12 монастырей (Студеница, Любостиня, Жича, Рача, Сретене, Врачевшница, Благовештене, Драча, Велуче, Вуян, Николе и Клисуре). В епархии было 25 протоиереев, ок. 100 священнослужителей на приходах, 26 монахов, имевших священнический сан (5 архимандритов, 4 игумена, синкелл, 16 иеромонахов). Численность верующих составляла 397 547 чел. (Там же). 21 июня 1936 г. на кафедру вернулся еп. Николай (Велимирович), при к-ром были обновлены мн. мон-ри, построены новые храмы (*Хризостом [Столић]*, еп. Народна хришћанска заједница // Српска православна црква, 1920–1970. Београд, 1971. С. 353). Он основал епархиальный ж. «Жичский благовестник», к-рый выходил до 1941 г. (возобновлен в 1997). Во время второй мировой войны еп. Николай был заключен фашистами в концлагерь, а после окончания войны коммунистические власти Югославии не разрешили ему вернуться на родину. Находясь до смерти (18 марта 1956) в эмиграции, сперва в Великобритании, потом в США, он оставался главой Ж. е., адм. управление епархией осуществляли: в 1941–1947 гг. еп. Злетовско-Струмицкий *Викентий (Проданов)*; с 1950 Патриарх Сербский), в 1947–1949 гг. еп. Шумадийский Валериан (Стефанович), в нач. 50-х гг. в течение 18 месяцев митр. Скопский *Иосиф (Цвилович)*, потом еп. Рашско-Призренский *Владимир*

(*Раич*), с 1956 г. еп. Будимский *Герман (Джорич)*, к-рый продолжил уп-равлять епархией и после своего избрания в 1958 г. Патриархом Сербским (основал офиц. издание Ж. е. «Служебный лист»). При еп. *Васулии (Костиче)*; управлял епархией с 20 мая 1961 по 25 апр. 1978) были построены епархиальный центр и неск. церквей, обновлен ряд мон-рей. Его преемником стал еп. Стефан (Боца; 23 июля 1978 – 4 февр. 2003), он продолжил развитие просветительной и издательской деятельности в епархии, организовал на приходах регулярные встречи для обсуждения вопросов о вере и Церкви. В 1986 г. в Ж. е. прошли торжества по случаю 800-летия мон-ря Студеница, в окт. 2006 г. еп. Хризостом возглавил торжества в честь 800-летия мон-ря Жича.

Лит.: *Grujić R. Žička eparhija // Stanojević S. Narodna enciklopedija srpski-hrvatsko-slovenačka. Zagreb, 1929. Knj. 4. S. 1334; Шкривашић Г. Жичко епархиско властелинство // Историјски часопис. Београд, 1952–1953. Бр. 4. С. 147–172; Дурковић-Јакишић Љ. Еп. Жички Сава Дечанац и његов преглед Жичке епархије: 1892–1896. Краљево, 1989; Пузовић П. Из историје Жичке епархије // Он же. Прилози за историју СПЦ. Ниш, 1997. С. 231–233; Жичка епархија // Енциклопедија Православља. Београд, 2002. Т. 1. С. 686; Црква: Календар Српске православне патриаршије за просту 2006 г. Београд, 2007. С. 209–233.*

П. П. Э.

ЖМАКИН Василий Иванович (12.07.1853, с. Николаевка Николаевского у. Самарской губ. – 26.05.1907, С.-Петербург), прот., магистр богословия. Род. в семье диакона, в 1875 г. окончил Самарскую ДС, в 1879 г. – СПбДА. В академии Ж. учился на одном курсе с В. В. Болотовым. За канд. соч. «Церковноучительная деятельность митрополита Даниила» был удостоен высшей студенческой премии. Московскому митр. *Даниилу* была посвящена и 1-я печатная работа Ж. «Взгляд митрополита Даниила на отношение к еретикам» (ЖМНП. 1879. № 5. С. 1–51). Переработав канд. соч., Ж. написал фундаментальный труд «Митрополит Даниил и его сочинения», за который получил степень магистра богословия и был награжден полной Уваровской премией (речь перед защитой «Черты современности в сочинениях митрополита Даниила» (ХЧ. 1882. Ч. 1. № 3/4. С. 457–466)). Содержание труда Ж. значительно шире его названия. В исследовании, основанном на большом



количестве источников, подробнейшим образом проанализированы и охарактеризованы сочинения митр. Даниила в контексте исторических событий, а также рус. общественной мысли и лит-ры кон. XV — 1-й трети XVI в. Ряд произведений митр. Даниила и нек-рых его современников был опубликован в приложениях к работе Ж. предположил, что по предсмертному распоряжению вел. кн. *Василия III Иоанновича* митр. Даниил должен был фактически руководить боярским правительством, хотя в реальности этого не произошло. Автор, находившийся под влиянием либеральных взглядов О. Ф. *Миллера* и Н. И. *Костомарова*, характеризовал идейное направление прп. *Иосифа Волоцкого* и его последователя митр. Даниила как «консервативно-формальное», чуждое «критицизму» и слепо следующее всякому церковному авторитету; направление прп. *Нила Сорского* и нестяжателей — как «критическое», «нравственно-либеральное», проникнутое «идеями свободы», признающее «право личности как нравственного существа», а последователей ереси жидовствующих — как «людей увлечений и жизненной ломки». Из-за спорности взглядов сочинение Ж. вызвало критику со стороны проф. КазДА П. В. *Знаменского*, отметившего в рецензии (ЦВ. 1884. № 27) слабость фактической аргументации автора, неопределенность понятия «критицизм» и отсутствие доказательств для подобных оценок. Отзывы на труд Ж. оставили также Вл. Качановский (ЖМНП. 1881. № 11. С. 372–392) и Е. Е. *Голубинский* (Там же. 1882. № 11. С. 8–11). Книга Ж. оказала большое влияние на современное ему и позднейшее (вплоть до 2-й пол. XX в.) литературоведение и историографию, в особенности на «Историю русской литературы» А. Н. *Пытина* (СПб., 1898. Т. 2).

С 4 окт. 1879 г. Ж. служил помощником инспектора СПбДС. 20 мая 1884 г. рукоположен во иерея к Александро-Невской ц. Николаевского кадетского корпуса в С.-Петербурге, одновременно назначен законоучителем корпуса. Также служил законоучителем в частной жен. гимназии Е. М. Гедды в С.-Петербурге. 14 мая 1896 г. возведен в сан протоиерея. Был авторитетным пастырем, хорошим проповедником и строгим, требовательным законоучителем.

Стремясь поддерживать в воспитанниках религ. настроение, устраивал поездки в различные мон-ри и церкви. Опубликовал исторический очерк об Александро-Невской ц. (Ист. очерк ц. Николаевского кадетского корпуса // ВВД. 1892. № 8–9).

С 13 сент. 1900 г. Ж. постоянно присутствовал на заседаниях Учебного комитета при Святейшем Синоде. В 1906 г. стал редактором офиц. ж. Синода «*Церковные ведомости*», сменив прот. П. А. *Смирнова*. При Ж. издание стало более актуальным и разнообразным по содержанию. На страницах журнала появлялись статьи по церковно-общественным вопросам, регулярно печатались распоряжения епархиального начальства, постановления съездов духовенства, освещались ход заседаний Предсоборного присутствия 1906 г., деятельность Госдумы и т. д.

Ж. принадлежат многочисленные статьи по рус. церковной истории, написанные в основном по архивным материалам и опубликованные в различных светских и духовных журналах (нек-рые статьи подписаны «В. Ж.» и «Ж-н»). Ж. продолжал начатые в 80-х гг. XIX в. исследования, посвященные XVI в. С кн. «Митрополит Даниил и его сочинения» были идейно и содержательно связаны статьи «Нил Полев» (ЖМНП. 1881. № 8. С. 185–199), «Борьба идей в России в первой половине XVI в.» (Там же. 1882. № 4. С. 147–161) и др. Ж. написал работу «Русское общество XVI века» (СПб., 1880), опубликовал в «*Журнале Министерства народного просвещения*» ряд источников, напр. ответ анонимного автора на послание Н. Булева Ростовскому архиеп. *Вассиану II (Санину)* под названием «Памятник русской протикатолической полемики XVI века» (ЖМНП. 1880. № 10. Отд. наук. С. 319–332). Работа «Ересь есаула Котельникова» была посвящена учению секты духовосцев, основанной Е. *Котельниковым*.

Ж. проявлял интерес к изучению придворных церемоний, особенно коронации и погребения. В серии церковно-исторических очерков «Коронации русских императоров и императриц» он рассмотрел церемонии коронации монархов — от Екатерины I до Александра II, в т. ч. сюжет о посмертной коронации Петра III. Особо интересовался эпохой

имп. Павла I, в частности проведением праздников и постов при дворе. В 1903–1904 гг. к 200-летию юбилею С.-Петербурга напечатал в «Церковных ведомостях» статьи, посвященные столичным храмам. Он также создал серию биографий церковных деятелей XVIII и XIX вв.: Новгородских и С.-Петербургских митрополитов *Гавриила (Петрова)* и *Михаила (Десницкого)*, Кишиневского митр. *Гавриила (Банулеску-Бодони)*, Пензенского еп. *Иннокентия (Смирнова)*, Тверского архиеп. *Амвросия (Протасова)*, Астраханского архиеп. *Сильвестра (Лебединского)* и др. Посвятил неск. публикаций истории княжеской семьи Ширинских-Шихматовых, в частности игум. *Аркадиевского вяземского мон-ря Августе (Ширинской-Шихматовой)*. Кроме того, Ж. издал «Материалы для истории русской богословской мысли тридцатых годов текущего столетия: Из переписки братьев князей Ширинских-Шихматовых» (СПб., 1890), «Письма прот. А. А. Самборского к имп. Александру I и кн. А. Н. Голицыну за 1806–1815 гг.» (СПб., 1894), «Письма о воспитании благородной девицы и обращении ее в мире кн. Алексея Александровича Ширинского-Шихматова» (М., 1901), «Письма высочайших особ к митр. Амвросию» (ХЧ. 1902. Ч. 2. № 9. С. 368–391), «Приветствия русских архипастырей воцарившемуся имп. Александру I» (Там же. 1903. Ч. 1. № 1. С. 136–146).

28 мая 1907 г. в Александро-Невской ц. Николаевского кадетского корпуса состоялось отпевание Ж., которое в сослужении большого числа духовенства совершил настоятель Петропавловского собора прот. А. *Дернов*. На отпевании присутствовали обер-прокурор Святейшего Синода П. П. *Извольский* и др. синодальные чиновники, а также почтители и духовные дети Ж. Погребение на Никольском кладбище *Александро-Невской лавры* совершил Нарвский еп. *Антонин (Грановский)*. Соч.: Митр. Даниил и его сочинения. М., 1881; Россия и Черногория в нач. XIX в. // ДНР. 1881. № 3. С. 407–454; Английская миссия за Байкалом: (1817–1840) // ХЧ. 1881. Ч. 2. № 9/10. С. 454–472; Церемониал погребения Феофана Прокоповича, архиеп. Новгородского // Там же. 1882. № 1/2. С. 268–272; Ересь есаула Котельникова. СПб., 1882; Амвросий Протасов, архиеп. Тверской // РС. 1882. Т. 34. С. 615–640; Амвросий Орнатский, еп. Пензенский // Там же. 1883. Т. 39. С. 129–178; Иннокентий, еп. Пензенский и Саратовский; Биограф. очерк. СПб., 1885 (То же: Обличитель



масонства: Жизнеописание свт. Иннокентия Пензенского. М., 2006); Путешествие иером. Аникиты по святым местам Востока в 1834–1836 гг. СПб., 1891; Основание рус. духовной миссии в Афинах // ХЧ. 1893. Ч. 2. № 9/10. С. 343–351; Погребение К-польского патр. Григория V в Одессе // РС. 1894. № 12. С. 198–213; Игум. Вяземского Аркадиевского мон-ря Августа (в мире княж. Ширинская-Шихматова). М., 1897; Коронация рус. императоров и императриц: Церк.-ист. очерк. СПб., 1898; Митр. Гавриил Бодони // РА. 1898. № 11. С. 309–377; № 12. С. 487–512; Начало единоверия (1780–1796) // ХЧ. 1900. Ч. 2. № 12. С. 979–1004; Эпизод из истории единоверия // Там же. 1903. Ч. 2. № 10. С. 458–485; К биограф. митр. Новгородского Гавриила // ПрибЦВед. 1901. № 3; Сильвестр Лебединский, архиеп. Астраханский // Там же. 1902. № 38; Груз. католикос Антоний II в России // ХЧ. 1905. Ч. 1. № 1. С. 101–117; № 2. С. 268–286; Ч. 2. № 10. С. 531–550.
Лит.: Сослуживец: Памяти В. И. Жмакина // Пед. сб. 1907. № 9. С. 251–255; Прот. В. И. Жмакин // ПрибЦВед. 1907. № 22. С. 885–888; Лурье Я. С. Идеологическая борьба в рус. публицистике кон. XV – нач. XVI в. М.; Л., 1960; Казакова Н. А. Очерки по истории рус. обществ. мысли: 1-я треть XVI в. Л., 1970; Плигузов А. И. Полемика в Рус. Церкви 1-й трети XVI ст. М., 2002; Тимофеева Е. С. «Церк. ведомости» (1888–1918): История издания: АКД. М., 2007.

А. А. Бовкало, А. А. Турилов

ЖОНЕТИ [груз. ჯონეთი], Преображения Господня муж. мон-рь Грузинской Православной Церкви — см. в ст. *Кутаисско-Гаенатская епархия*.

ЖОРДАНИЯ [груз. ჯორჯიანი] Гиви Георгиевич (29.12.1911, Тифлис — 3.09.2001, Кобулет), груз. историк, педагог, общественный деятель. Род. в семье юриста и этнографа Георгия Жордания и Нино Кумсиашвили, внук Ф. Д. Жордания. В 1929 г. с отличием окончил 1-ю тифлисскую среднюю школу, в 1930 г. поступил на исторический фак-т МГУ, по окончании был оставлен в аспирантуре, в 1937 г. защитил под рук. акад. С. Д. Сказкина канд. дис. «Экономическая политика правительства кардинала Ришелье». В конце того же года вернулся в Грузию, где читал курс лекций по истории Европы в Кутаисском и Горийском педагогических ин-тах. С 1940 г. доцент в Тбилисском гос. ун-те (ТГУ), с 1963 г. профессор. В 1961–1969 гг. возглавлял кафедру истории средних веков, в 1969–1991 гг. — кафедру новой истории ТГУ. В 1959 г. издал монографию по франко-русским отношениям в кон. XVI — 1-й пол. XVII в., в 1960 г. на ее основе защитил докторскую диссертацию, ввел в научный оборот мн. архивные материалы. Неск. трудов Ж. посвя-

щены истории Кавказского музея в Тбилиси (ныне Национальный музей Грузии). В 1967 г. совместно с проф. Ш. Хантадзе подготовил к изданию 3-й т. сочинения Ф. Жордания «Хроники и другой материал для истории и литературы Грузии». В 1994 г. в соавторстве с З. Гамезардашвили выпустил книгу, посвященную деятельности римско-католич. миссии в Грузии в кон. XVI — 30-х гг. XVII в., где опубликовал архивные материалы, хранящиеся в Ватикане.

Ж. изучал судьбу церковных ценностей и исторических памятников, вывезенных после революции 1917 г. из тбилисских музеев (Об-ва по распространению грамотности среди грузин, Об-ва истории и этнографии, Национального музея Грузии, Национальной галереи и т. д.), 24-летний период их пребывания во Франции, обстоятельства возвращения в Грузию, деятельность прав. *Евфимия Такашвили*. Результатом этой работы стала монография «Возвращенные сокровища» (1983). Последние годы жизни Ж. посвятил расследованию обстоятельств убийства прав. *Илии Чавчавадзе* в с. Цицамури. Изучив архивный материал, он подготовил к изданию монографию, к-рая вышла в свет после его смерти (во время летнего отдыха утонул в Чёрном м.).

Ж. присвоено звание заслуженного деятеля науки ГССР (1979), он был награжден медалью И. *Джавашвили* (1991). Похоронен в Дидубийском пантеоне общественных деятелей в Тбилиси.

Соч.: Очерки из истории франко-русских отношений кон. XVI — 1-й пол. XVII вв. Тбилиси, 1959. 2 т.; История возникновения Кавказского музея. Тбилиси, 1951 (на груз. яз.); Мехурийцы. Тбилиси, 1956 (на груз. яз.); Возвращенные сокровища. Тбилиси, 1983 (на груз. яз.); *Жордания Г., Гамезардашвили З.* Римско-католическая миссия в Грузии. Тбилиси, 1994. Ч. 1; Мученичество Мессии: Новые мат-лы к убийству И. Чавчавадзе. Тбилиси, 2005 (на груз. яз.).

Изд.: *Жордания Ф. Д.* Хроники и др. материалы по истории Грузии. Тбилиси / Изд.: Г. Жордания, Ш. Хантадзе. 1967. Т. 3 (на груз. яз.); Законы Вахтанга VI / Пер.: Д. Пурцеладзе, ред.: Г. Жордания, Я. Путкардзе. Тбилиси, 1980. (ПГП; Т. 1).

Лит.: Гиви Жордания — 90: Сб., посвящ. 90-летию со дня рождения Г. Г. Жордания. Тбилиси, 2001 (на груз., рус. и нем. яз.).

З. Абашидзе

ЖОРДАНИЯ Федор (Тедо, Тевдоре) Давидович (20.04(2.05).1853, с. Мокви Сухумского окр. Кутаисской губ. — 22.10(3.11).1916, с. Кас-

пи Горийского у. Тифлисской губ.), груз. историк, филолог, археограф, педагог, общественный деятель. Род. в семье свящ. Давида Жордания, более 50 лет служившего в церкви при мон-ре *Мокви* и внесшего значительный вклад в восстановление христианства в регионе. После кончины супруги свящ. Давид принял монашеский постриг с именем Афанасий. Брат Ж., Иосиф, по окончании Тифлисской ДС также стал монахом. Внук Ж. — историк проф. Г. Г. *Жордания*.

Ж. учился в моквской начальной приходской школе, Кутаисском ДУ (1866–1870) и Тифлисской ДС (1870–1875). В 1879 г. со степенью кандидата богословия и с «правом получить степень магистра без нового устного испытания» окончил за казенный счет 34-й курс исторического отделения МДА (Послужной список Ф. Жордания // ЦГА г. Кутаиси. Ф. 21. Ед. хр. 24124). В том же году было опубликовано его 1-е научное сочинение, посвященное отношениям гос-ва и Церкви в период Вселенских Соборов. В. О. *Ключевский*, руководивший его работой, предлагал Ж. продолжить научные изыскания в Москве. Однако Ж. вернулся в Грузию, где с 1 сент. 1879 г. преподавал географию и арифметику в Тифлиском ДУ, в 1880 г. стал смотрителем уч-ща.

Ж. принимал активное участие в общественной жизни Грузии, в т. ч. в движении за восстановление автокефалии Грузинской Православной Церкви (ГПЦ), отстаивал право грузин на обучение и издание лит-ры на родном языке. 17 сент. 1882 г. Ж. представил выполненный по поручению экзарха Грузии архиеп. *Павла (Лебедева)* проект «Об изменении постановления учебного дела в духовных училищах Грузинского Экзархата», на основании к-рого во всех духовных учебных заведениях Тифлисской и Кутаисской губерний были созданы кафедры груз. языка (Там же; *Надирадзе*. 2001. С. 20–21).

С 1883 г. Ж. преподавал церковную историю в Тифлисской ДС, в 1885 г. основал кафедру груз. языка и ГПЦ, к-рой заведовал в течение мн. лет. В 1888–1896 гг. был ведущим открывшимся *Церковным музеем Грузинского Экзархата* РПЦ, в 1889 г. вошел в состав правления Об-ва по распространению грамотности среди грузин. 27 сент. того же года назначен членом Грузинского епархиального училищного совета,



в 1890 г. ревизовал приходские школы Тифлисской губ. (ДВГЭ. 1891. № 14. С. 30–32), с 14 апр. 1893 г. член педагогического собрания правления Тифлисской ДС. В 1894 г. составил утвержденную Святейшим Синодом программу, по к-рой в духовных школах груз. языку было отведено 12 часов в неделю, русскому — 6 часов. В марте 1896 г. Ж. получил чин действительного статского советника (Указ. 1893. С. 1–5) и был назначен смотрителем приходских школ *Гурийско-Мингрельской епархии*. В 1902 г. в связи с поднятым вопросом о расхищении церковного имущества возглавил группу, приступившую по разрешению экзарха архиеп. *Алексия (Опоцкого)* к сбору церковных ценностей (ЦГИАГ. Ф. 488. Ед. хр. 22364. Л. 2; Ф. 489. Ед. хр. 46364. Л. 9; Ед. хр. 46852. Л. 1–2, 7, 10–11).

В 1907 г. Ж. вошел в состав образованного Историко-этнографического об-ва. В 1911 г. подал в отставку по болезни и поселился в г. Гори; последние годы жизни провел в Каспи, где у него был дом. Награжден орденами св. Станислава 3-й (16 июня 1889) и 2-й (6 мая 1901) степени. Похоронен в Дидубийском пантеоне общественных деятелей в Тбилиси; одна из улиц города носит его имя.

Ж. занимался сбором, изучением и публикацией груз. исторических источников, был одним из основателей груз. источниковедения. В 1902–1903 гг., используя каталоги Д. З. *Бакрадзе*, Ж. осуществил 1-е издание груз. рукописей — 2-томное описание фонда Тифлисского церковного музея (3-й т. изд. М. Джанашивили в 1908). Ж. много путешествовал по Грузии, собирал рукописи, переписывал лапидарные, чеканные и фресковые надписи, искал и описывал заброшенные церкви, занимался поиском древностей в груз. семьях, работал в фондах Об-ва по распространению грамотности и Церковного музея. На основе «Археологического путешествия» по Картли, Гурии, Имерети, Мегрелии и Кахети, содержащегося в 7 блокнотах (Фонд Ф. Жордания // НЦРГ), Ж. написал соч. «Хроники и другой материал для истории и литературы Грузии» (1893. Т. 1; 1897. Т. 2; 1967. Т. 3), до наст. времени имеющее источниковедческое значение для истории средневека Грузии и ГПЦ. В 1-м томе помещены источники до 1213 г., во 2-м — относящиеся к 1214–1699 гг.,

в 3-м — к нач. XVIII — 80-м гг. XIX в. Комментарии Ж. содержат хронологию правления груз. царей и католиков, исторических событий и христианизации Картли и др.

Ж. первым изучил структурный состав свода древнегруз. летописей «*Картлис Цховреба*» и разделил его на 9 исторических сочинений. Текстологическое исследование памятников позволило ему определить, что «Жизнеописание Багратионов» послужило источником для «*Матиане Картлисай*» (Обращение Картли); для сочинений летописца монг. периода Ж. ввел в научный оборот название «*Вековая летопись*» и выдвинул предположение, что Леонтий Мровели был не автором летописи, а редактором, и др. На основе сочинений историков св. царицы *Тамары* и св. царя *Давида IV Строителя* Ж. восполнил мн. хронологические лакуны истории Грузии: напр., установил год смерти царя *Георгия II* (1112), год женитьбы *Давида Сослана* и царицы св. *Тамары* (1189), дату *Шамхорской битвы* (1195) и т. д.

В «*Духовном вестнике Грузинского Экзархата*» Ж. опубликовал монографию о католикосе-патриархе всей Грузии *Антонии I* (Багратиони; 1744–1755, 1764–1788) с подробным описанием жизненного пути первоиерарха (1891–1892); исследование о состоянии разрушавшегося в XIX в. храма *Атени Сиони* и очерк о найденных ораре и омофоре XIV в. (1891); анализ греч. летописи VIII в., сохранившейся в груз. рукописях XI, XV и XVI вв. (1902), и 5 груз. исторических хроник (1903); «*Хроника Абхазских царей*» (1902) и др. Деятельности груз. поэта *Давида Гурамишвили* (1705–1792) посвящены статьи в газ. «*Иверия*» за 1880 г.; истории миссионерства католич. Церкви в Грузии — статья в ж. «*Кавказ*» (1885); серия очерков об араб. экспансии в Грузию в VIII в. помещена в неск. номерах газ. «*Сакартвело*» (Грузия) за 1915 г. В 1893 г. в Ставрополе была опубликована работа, посвященная хронологическому и историческому исследованию деятельности Абхазских (Западногрузинских) католиков. В 1895 г. в Москве и Тифлисе вышли 2 обзора источников по истории Грузии XI–XII вв. и «*Завещание св. царя Давида IV Строителя*, данное монастырю *Шиомгвиме* в 1123–1124 гг.»; в 1905 г. в Кутаиси — «*Краткие исто-*

рические сведения об автокефалии Грузинской Церкви».

Арх.: ЦГИА Грузии. Фонд Ф. Жордания (№ 1462). 82 ед. хр. (XIX в. — 1910); НЦРГ. Фонд Ф. Жордания. 1500 ед. хр. (кон. XIX — нач. XX в.).

Изд.: Хроники и другой материал для истории и лит-ры Грузии. Тифлис, 1893, 2004². Т. 1; 1897, 2006². Т. 2; Тбилиси, 1967. Т. 3 (на груз. яз.); Описание рукописей Тифлисского Музея Карталино-Кахетинского духовенства. Тифлис, 1902. Т. 2; 1903. Т. 1.

Соч.: Государственные сановники при Вселенских Соборах: К вопросу об отношении Церкви к гос-ву. М., 1879; Давид Гурамишвили и его время // Иверия. 1880. № 1, 2 (на груз. яз.); Святейший Синод при Петре Великом в его отношении к Правительствующему Сенату. Тифлис, 1882; Архиеп. Иосиф Самбелли и дело груз. типографии в XVIII в. // Иверия. 1884. № 2. С. 31–56; № 3. С. 61–93 (на груз. яз.); Ист. очерк пропаганды католицизма в Грузии // Кавказ. 1885. № 10 (на груз. яз.); Историко-филологическое происхождение слова «Господь» // Мцкемси [Пастырь]. 1890. № 3, 4, 6, 9, 10 (на груз. яз.); Антоний I — католикос Грузии и архиепископ Владимирский и Яропольский // ДВГЭ. 1891. № 1. С. 37–44; № 2. С. 26–32; № 4. С. 25–28; № 6. С. 6–15; № 8. С. 6–14; № 10/11. С. 3–16; № 14. С. 26–29; № 15. С. 20–24; № 16. С. 19–25; № 19. С. 17–21; 1892. № 1. С. 25–29; № 2. С. 19–24; № 4. С. 15–19; № 6. С. 22–28; Какое значение имеет наша древняя лит-ра и как должен быть составлен науч. каталог наших рукописей // Иверия. 1891. № 229, 230, 232, 233 (на груз. яз.); Состояние древнего Атенского храма // ДВГЭ. 1891. № 15; Археологические древности: орарь и омофор XIV в. // Там же. 1891. № 18; К вопросу о древних формах перстосложения для благословения // Там же. 1892. № 4. С. 22–23; Абхазские Католикосы. Ставрополь, 1893; Греч. летопись VIII в., сохранившаяся в груз. рукописях XI, XV и XVI вв. // ДВГЭ. 1902. № 19. С. 9–12; Но следует поведать и о начале и причинах сего удивительного происшествя, т. к. этого желает большинство // Там же. № 21/22. С. 32–35; № 24. С. 17–22; 1903. № 5. С. 33–37; № 6. С. 29–34; Хроника Абхазских царей // Там же. 1902. № 12. С. 11–29; № 13/14. С. 10–16; Пять грузинских исторических хроник // Там же. 1903. № 7/8. С. 23–31; № 9. С. 17–25; № 15/16. С. 25–33; Борьба за груз. язык в 1882–1910 гг. Кто защитит груз. язык в приходских школах Мегрелии. Кутаиси, 1913 (на груз. яз.); Крепостное право в Грузии // Ахали Картли [Новая Картли]. 1915. № 31, 33, 35 (на груз. яз.); То же // Самшобло [Родина]. 1915. № 82, 84, 86 (на груз. яз.); Нашествие арабов на Грузию в VIII в. // Сакартвело [Грузия]. 1915. № 108, 110, 114–117, 119, 120 (на груз. яз.).

Ист.: Чего желает груз. народ от школы? // ДВГЭ. 1891. № 14. С. 30–32; Указ Правительствующего Сената: Преподавателя Тифлисской ДС Жордания Ф. провозвести в статские советники со старшинством // Там же. 1893. № 6. С. 1–5.

Лит.: *Циавиши С. Тедо Жордания* // Сахалхо ганатлеба [Народное образование]. Тбилиси, 1946. № 53 (на груз. яз.); *Дзоцендзе Л. Тедо Жордания и древние груз. рукописи* // Вопросы древнегруз. лит-ры. Тбилиси, 1962. № 1 (на груз. яз.); *Надирадзе К.* Педагогическая деятельность Т. Жордания // Клио. Тбилиси, 2001. № 13 (на груз. яз.); она же. Тедо Жордания — исследователь истории Грузии. Тбилиси, 2004 (на груз. яз.).

К. Надирадзе



ЖОХОВ Владимир Платонович (17.05.1917, с. Чёлмохта Холмогорского у. Архангельской губ. — 23.09.1988, с. Усть-Качка Пермской обл.), митрофорный прот. Из рода потомственных дворян. В 1917 г. семья Жоховых переехала в с. Чёлмохта Архангельской губ. из Ростова-на-Дону, а через нек-рое время вернулась обратно. В 1934 г. они приехали в Ленинград. В 1935 г. отец Ж. был арестован и осужден за антисоветскую деятельность, скончался в 1943 г. в заключении в Сибири. Ж. окончил Ленинградский ин-т живописи, скульптуры и архитектуры, обучался у худож. А. И. Лактионова. Работал художником-оформителем в тресте «Ленгоркино» в Ленинграде. Одновременно служил в одном из храмов внештатным иподиаконом. В 1939 г. призван в армию. К началу Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. нес службу на зап. границе СССР. В авг. 1941 г. был ранен и контужен, демобилизован с инвалидностью 2-й группы. Решил посвятить свою жизнь служению Церкви.

С 1941 г. Ж. жил в Архангельске, где занимал должность иподиакона и чтеца в Ильинском кафедральном соборе. В апр. 1942 г. из Ленинграда в Архангельск были эвакуированы его родные, вместе с к-рыми Ж. переехал в с. Чёлмохта. Весной 1943 г. вступил в брак и вновь поселился в Архангельске. Работал художником в клубе моряков, а по выходным служил в соборе. В том же году уехал на родину жены во Владимир, служил иподиаконом в Успенском кафедральном соборе. Вместе с Владимирским и Суздальским еп. *Онисимом (Фестинатовым)*; вполн. архиепископ) был в числе членов *Поместного Собора 31 янв. — 2 февр. 1945 г.* В том же году вернулся в Архангельск.

2 авг. 1945 г. в архангельском Ильинском кафедральном соборе Архангельским и Холмогорским еп. Леонтием (Смирновым) Ж. был рукоположен во диакона, 4 нояб. того же года — во иерея. Служил в Архангельске в районе о-ва Соломбала. В марте 1946 г. по благословению еп. Леонтия направлен для пастырского служения в мурманскую общину, к-рая существовала без храма (закрыт в 1924). Ж. стремился объединить верующих, привлекая в общину интеллигенцию города, собирал средства для помощи семьям погибших бойцов. По воспоминаниям со-



Прот. Владимир Жохов.
Фотография. 1986 г.

временников, Ж. всегда ходил в рясе. В 1946 г. организовал сбор средств и приобрел в Мурманске дощатое здание под молитвенный дом, к к-рому спустя 3 месяца была пристроена колокольня. Для 3-ярусного иконостаса (сохранился и находится в Свято-Трифоновской ц. в Мурманске) Ж. написал иконы. 19 дек. 1946 г. еп. Леонтий освятил молитвенный дом во имя свт. Николая Чудотворца. В 1985 г. на этом месте был построен каменный Свято-Никольский храм, освященный 19 окт. 1986 г. С 1947 г. служение Ж. проходило в г. Котласе Архангельской обл., где он благоустроил до того закрытый храм, а затем в с. Красноборск.

В сент. 1950 г. Ж. переведен служить в Свято-Казанский храм с. Кочпон (ныне в черте Сыктывкара). В дек. 1951 г. обратился к властям за разрешением на ремонт храма и с просьбой разместить внутри на его стенах текст молитвы «Отче наш», Символ веры, заповеди десятилетия и блаженства. В 1951 г. за укрепление положения Церкви в Сыктывкаре был удостоен сана протоиерея. Благодаря церковно-просветительной деятельности Ж. и увеличению числа верующих в регионе в Коми АССР был образован благочинный округ (5-й в Архангельской епархии). Ж. стал 1-м его благочинным. В 1956 г. при участии Ж. была открыта ц. Вознесения Господня в с. Иб (ныне Ыб), молитвенные дома в с. Айкине и в г. Ухте. Он предлагал к хиротонии способных молодых людей из числа местных жителей и рекомендовал их в качестве священников в эти молитвенные дома. В 1957 г. Ж. просил разрешения властей на пристройку к храму «тамбура и подсобного по-

мещения» и, получив его, начал строительство придела во имя прав. *Прокопия Устюжского* Чудотворца при Свято-Казанской ц. В том же году против Ж. возбудили уголовное дело за «незаконное приобретение стройматериалов для Казанского храма», вскоре оно было закрыто. В 1958 г. Ж. заочно окончил Ленинградскую ДС.

В период служения Ж. в Коми АССР против него вел борьбу уполномоченный по делам религии по Коми АССР Е. Е. Рочев. В материалах доклада уполномоченного за 1959 г. сохранились сведения о том, что за последние 10 лет доходы церкви, где служил Ж., увеличились в 7 раз, количество крещений — в 5 раз, венчаний — в 11 раз, отпеваний — в 2 раза, общее число исповедей увеличилось с 6056 в 1957 г. до 7847 в 1958 г. Рочев отмечал, что Ж. неоднократно устраивал многочисленные (больше разрешенной «двадцатки») собрания прихода, организовал каску взаимопомощи, занимался благотворительностью.

Личность Ж. и его деятельность привлекали людей в храм, где он служил. По воспоминаниям сыктывкарцев, Ж. был человеком весьма образованным, собрал большую б-ку и всегда находился в центре культурной жизни города. Вечерами он импровизировал на лютне и исполнял в домашнем кругу на память мн. арии из опер. В доме Ж. собирались солисты музыкально-драматического театра, художники. Как боевой офицер он на равных общался с представителями светской власти. В 1960 г. Рочев добился лишения Ж. регистрации в Сыктывкаре. Около года Ж. ездил с женой и детьми по всей стране в поисках места службы, но везде получал отказ. На Новодевичьем кладбище в Москве Ж. встретил Председателя Президиума Верховного Совета К. Е. Ворошилова, к-рый сказал, что в его стране нет «бродячих» священников, — и дал ему бумагу: «Священника Жохова принять в любой приход страны». В 1961 г. с этой бумагой он был принят архиеп. *Сергием (Лариным)* в Пермскую епархию в клир Троицкого кафедрального собора г. Перми. С 1975 г. исполнял обязанности ключаря собора. В 1978 г. по болезни вышел за штат, но в воскресные и праздничные дни помогал соборному причту за богослужениями. По свидетельству современников, Ж. был





хорошим проповедником. В 1987 г. к конкурсу на лучший проект храма-памятника Победы на Поклонной горе в Москве представил свой чертеж, высоко оцененный комиссией. В 1993 г. по просьбе сыктывкарцев этот проект участвовал в конкурсе на лучшее архитектурное решение сыктывкарского храма во имя св. Стефана Пермского. Отпевание Ж. состоялось в Троицком кафедральном соборе Перми. Погребен на кладбище с. Усть-Качка Пермской обл. Надгробие на могиле выполнено в виде фигуры ангела.

Ж. составил родословную потомственных дворян Жоховых по Костромской линии до XIV в. (хранится в фондах Костромского музея-заповедника), ее научный уровень высоко оценил председатель археографической комиссии РАН С. О. Шмидт. С 1966 по 1970 г. Ж. работал над циклом «Библейские открытки», помещая под каждым числом месяца собственный комментарий с краткими дневниковыми записями на очередную главу Библии — от кн. Бытие до Евангелия от Иоанна. Также Ж. работал над толкованием Апокалипсиса. Правосл. священник, Ж. был главным комментатором Библии в баптист. ж. «Братский вестник». В семейном архиве сохранились переписка Ж. со мн. представителями интеллигенции того времени, принадлежащие ему стихи, литературоведческое исследование произведений У. Шекспира, уникальная коллекция марок. После смерти сына, Ж., используя Свящ. Писание и святоотеческое наследие, написал работу под названием «За пределами земного бытия».

Награжден митрой, орденами св. Владимира 3-й степени (1972), прп. Сергия Радонежского 3-й степени (1986), а также гос. орденом Отечественной войны 1-й степени и медалями.

Арх.: ГА Респ. Коми. Ф. 1451. Д. 63.

Соч.: Библейские открытки // Вера-Эском: Газ. 1992. № 29.

Лит.: Из жизни епархий: Пермская епархия // ЖМП. 1975. № 11. С. 29; Из жизни епархий: Пермская епархия // Там же. 1986. № 1. С. 28; [Некролог] // Там же. 1989. № 3. С. 39; Григорян В. Ревнители // Вера-Эском: Газ. 1991. № 2; Сизов М. Светлая память // Там же. 1992. № 29; Чугунов В., прот. По следам далеких воспоминаний: О преосв. Гаврииле, еп. Вологодском и Череповецком // Там же. 2000. Вып. 1. № 354; Вольский В., свящ. За пределами земного бытия: [Интервью] / Бесед.: В. Григорян // Там же. 2004. Вып. 2. № 459; Иванов И., Ильюнина Л. Светлый отрок // Там же. Вып. 2. № 472; Орлова Н. Ф. Его любил

и уважали прихожане // Духовный сеятель: Газ. 2005. № 4; Артеев А. Храмовый юбилей // Молодежь севера: Газ. 2006. № 36(7263). С. 5.

И. А. Маякова

ЖОХОВСКИЙ Киприан (ок. 1635 — 26.10.1693, Супрасль, совр. Подляское воеводство, Польша), униат. митр. Киевский и Галицкий, архиеп. Полоцкий. Происходил из перешедшей в униатство белорус. шляхетской семьи. Получил образование в униат. Виленской ДС в Троицком мон-ре, где принял монашеский постриг и вступил в греко-католич. монашеский орден *василиан*. В 1658–1664 гг. учился в Греческой коллегии в Риме, к-рую окончил со степенью д-ра философии и теологии. 29 апр. 1663 г. рукоположен в Риме в сан пресвитера. В 1664 г. возвратился в Речь Посполитую, где получил известность как талантливый проповедник и пропагандист унии. С 1665 г. архимандрит Спасо-Преображенского муж. мон-ря в г. Дубно (совр. Ровненская обл., Украина). В этот период сблизился с униат. Киевским митр. Гавриилом *Колендой* (одновременно занимавшим Полоцкую униат. кафедру), стал его ближайшим помощником и получил от него должность аудитора и сан архимандрита *Лещинского в честь Рождества Пресвятой Богородицы мон-ря* близ Пинска (в 1668 Ж. при помощи военного отряда, присланного литов. гетманом, захватил мон-рь у православных). В 1669 г. участвовал в конвокационном и коронационном сеймах, избравших новым королем Речи Посполитой кн. Михаила Корибут-Вишневецкого. Во время коронационных торжеств в Кракове митр. Гавриил совершил литургию визант. обряда, на к-рой Ж. произнес проповедь об объединении всех христиан под властью папы Римского (впосл. издана в Кракове под названием «Добрый пастырь»).

В 1670 г. Ж. замещал митр. Гавриила во время работы сейма, где была создана комиссия по разрешению спорных вопросов между православными и униатами, в к-рую вошел как наблюдатель от униат. стороны. В ответ на требования гетмана Петра Дорошенко, призывавшего польск. власти упразднить униатство, Ж. выступил с новым проектом объединения православных и униатов в Речи Посполитой. Согласно этому проекту, впервые изложенному Ж. в 1671 г., во время работы

на Волыни в составе комиссии сейма, униатам разрешалось сохранять Символ веры без добавления *Filioque* (но требовалось обязательное принятие католич. учения о *чистилище*), визант. обряд и каноническое право; строго воспрещался переход из вост. обряда в латинский и наоборот. Важнейшим пунктом плана Ж. было предложение подчинить всех христиан визант. обряда в Речи Посполитой юрисдикции К-польского патриарха, если тот вступит в общение с Римско-католической Церковью. При этом указывалось, что в случае отказа К-польского патриарха от данного условия из-за оппозиции Турции он должен либо перенести свою резиденцию в Речь Посполитую, либо отказаться от юрисдикции над ней, «как он это сделал по отношению к Москве». Предложенный Ж. проект не приняли ни представители православных, ни католики.

В 1669 г. по ходатайству митр. Гавриила Коленды кор. Михаил Корибут-Вишневецкий даровал Ж. грамоту на поставление епископом Витебским, викарием Полоцкого архиепископа. В ожидании разрешения Римского папы на епископское рукоположение в 1670 г. митр. Г. Коленда назначил Ж. администратором Перемышльской епархии. Епископское рукоположение Ж., к-рое возглавил митр. Гавриил, состоялось 15 марта 1671 г. в Вильно. В 1673 г. стараниями митр. Г. Коленды, желавшего видеть Ж. своим преемником, Рим утвердил его коадьютором с правом наследования униат. Киевской митрополии.

После смерти митр. Г. Коленды 18 февр. 1674 г. Ж. вступил в управление Полоцким архиеп-ством и в качестве униат. Киевского митрополита — униатской Церковью в Речи Посполитой. Поставление Ж. совпало по времени с проведением конвокационного сейма, избравшего польск. королем *Яна III Собеского*. Ж. добился на сейме подтверждения прав и привилегий униат. Церкви, в т. ч. прав на Перемышльское епископство и Лещинский мон-рь. На сейме 1677 г. король обещал Ж., что после смерти Киевского митр. *Антония (Винницкого)*, а также Луцкого епископа эти кафедры будут переданы униатам. В то же время возникли разногласия между Ж. и папским нунцием, требовавшим от сейма аннулировать привилегии, выданные в 1671 г. православным. Ж. настаивал



на пересмотре привилеев посеимо-вым королевским судом, где он добился отмены привилея, выданного еп. *Феодосию (Василевичу)* на Могилёвскую епархию.

Во время сейма 7 марта Львовский еп. *Иосиф (Шумлянский)* в присутствии Ж. тайно произнес католич. исповедание веры, о чем тот направил извещение папе Римскому *Иннокентию XI*, в к-ром объяснял намерение Шумлянского сохранить присоединение к католицизму в тайне стремлением избежать волнений и возможной потери им Львовской кафедры. 11 сент. 1677 г. папа выразил одобрение по поводу перехода еп. Иосифа в унию, но призвал его публично объявить об этом. Однако Шумлянский по договоренности с Ж. на протяжении более 20 лет держал в тайне обращение в унию, объединяя вокруг себя ее наиболее активных приверженцев. Ж. оказывал Шумлянскому содействие (в т. ч. материальное) в деле привлечения к унии видных представителей правосл. Церкви в Речи Посполитой, напр., *Иннокентия (Винницкого)*, занявшего при помощи Шумлянского Перемышльскую кафедру, а также архимандритов Варлаама (Шептицкого) и Сильвестра (Творовского).

Опираясь на поддержку кор. Яна Собеского, Ж. вновь выступил с предложением провести совместный объединительный собор православных и униатов, на к-ром король и еп. Иосиф (Шумлянский) желали обсудить вероучительные разногласия между правосл. и католич. Церквями. 12 авг. 1679 г. в Жировицах униат. епископы во главе с Ж. составили послание в Рим, в к-ром ходатайствовали о разрешении на проведение собора, а также о создании в униат. Церкви собственного Патриархата.

Решением Сената Речи Посполитой собор должен был начать работу 24 янв. 1680 г. в Люблине. Для участия в соборе в Люблин с униат. стороны прибыли Ж., Владимирский и Брестский еп. Лев *Заленский*, Смоленский еп. Митрофан Друзцкий-Соколинский, Холмский еп. Иаков Суша, Пинский еп. Маркиан Билозор и Перемышльский еп. Иоанн Малаховский, а также делегация василиан во главе с протоархим. Стефаном Мартишкевичем-Бусинским. Правосл. сторону представляли Луцкий еп. *Гедeon (Святополк-Четвертинский)*, еп. Иосиф (Шумлянский), на-

реченный Перемышльский еп. *Иннокентий (Винницкий)*, ок. 20 архимандритов и игуменов, представители белого духовенства и мирян. Из-за опоздания королевских комиссаров открытие собора перенесли на 26 янв. В этот день Ж. получил от папского нунция в Варшаве послание, в к-ром напоминалось о запрете Рима на любые переговоры, касающиеся вероучения. Одновременно король сообщил униатам, что православные не будут участвовать в переговорах с католиками без согласия К-польского патриарха. Тем не менее представители униатов и православных приняли участие в совместной трапезе, во время к-рой было зачитано послание кор. Яна Собеского, предлагавшего отложить проведение собора, т. к. послы польской правосл. шляхты из *Луцко-го братства* заявили протест против собора, созванного без участия правосл. Восточных патриархов.

После провала Люблинского собора деятельность Ж. гл. обр. была сосредоточена на попытках добиться открытого присоединения к унии еп. Иосифа (Шумлянского) и еп. *Иннокентия (Винницкого)*. 10 янв. 1681 г. по инициативе Ж. на сейме в Варшаве началось обсуждение данного вопроса. К 18 марта епископы оформили условия оглашения их перехода в унию, настаивая на отсрочке церемонии до тех пор, пока в их епархиях не будет завершена работа по привлечению к унии всей паствы, и на предоставлении им мест в Сенате Речи Посполитой. 26 марта в Варшаве состоялась церемония произнесения Львовским и Перемышльским архиереями католич. исповедания веры перед Киевским католич. еп. Станиславом Витвицким в присутствии Ж. и папского нунция, о чем на следующий день новые епископы-униаты сообщили в послании папе *Иннокентию XI*. Однако процесс вовлечения духовенства и мирян в унию занял в Перемышльской епархии еще ок. 10 лет, а во Львовской — ок. 20 лет.

При Ж. было осуществлено реформирование ордена василиан. На капитуле ордена 1674 г. униат. митрополит добровольно отказался от своего главенства в ордене, уступив его протоархимандриту, избираемому из среды монахов-василиан. На Жировицком капитуле 1675 г. Ж. гарантировал невмешательство во внутренние дела ордена. В соответствии

с новыми принципами управления протоархимандритом ордена был избран Пахомий Огилевич, к-рый ранее являлся провинциалом или генеральным викарием митрополита по делам василиан. Однако в 1679 г. капитул избрал нового протоархим. Стефана Мартишкевича-Бусинского, к-рый стремился к полной независимости от униат. митрополита, что не могло не противоречить интересам Ж.

На капитуле в Минске 1683 г., где собрались лишь сторонники митрополита, Ж. потребовал вновь избрать себя протоархимандритом и вернуть прежнюю практику управления василианами. Одновременно он попытался отстранить пожизненно избранных консульторов ордена и его генерального секретаря. Последние обратились в Рим с жалобой на действия митрополита и добились в курии отмены решений Минского капитула. Папский престол обязал Ж. и василиан провести новый капитул для избрания протоархимандрита с участием папского нунция в Речи Посполитой. В марте 1684 г. без участия нунция и вопреки его прямому запрету сторонники Ж. провели в Новогрудке капитул, но он также был признан в Риме незаконным, а результаты прошедших на нем выборов были аннулированы. При поддержке Яна Собеского в 1685 г. униат. епископы во главе с Ж. направили в Рим письмо, где отстаивалось подчинение ордена епископату и выражался протест против латинизации василианами вост. обряда. В 1686 г. в Новогрудке О. Паллавиччини, папский нунций в Речи Посполитой, подготовил новый капитул василиан, принявший решение поручить управление орденом протоархимандриту, к-рого следует избирать из простых монахов (митрополиту и епископам воспрещалось возглавлять орден). Митрополит сохранял за собой право назначать настоятелей ряда крупных униат. мон-рей и делегировать монахов ордена в помощь себе или епископам.

Ж. проявил значительную активность в деле организации издательской деятельности. В 1683 г. на совещании у папского нунция в Варшаве по инициативе Ж. было принято решение начать издание богослужебных книг для униатов, для чего была создана специальная литургическая комиссия под его руко-

водством. Митрополит намеревался создать отдельную униат. типографию, выбрав для этого Супрасльский мон-рь, но встретил сопротивление со стороны настоятеля и братии обители. Лишь после смерти в 1691 г. архим. Иосифа Михневича Ж. получил возможность устроить в Супрасльском мон-ре типографию, но не успел довести задуманное до конца. В 1695 г., через 2 года после смерти Ж., в Супрасльской типографии было закончено печатание униат. Служебника, начатое Ж. еще в типографии виленских василян. Впосл. этим Служебником как авторитетным изданием пользовалась униат. Церковь.

Соч.: Colloquium Lubelskie. Leopoli, 1680.
Лит.: *Welykij A. G.* Epistolae Metropolitanarum Kioviensium catholicorum: Zochovskyj, Zalenskyj, Vynnyckyj, 1674–1713. R., 1958. (Analecta OSBM; Sect. 3. Vol. 3); *idem.* Litterae Episcoporum historiam Ucrainae illustrantes. R., 1968. Vol. 12; 1969. Vol. 13; 1977. Vol. 14; *Wojnar M. M.* De protoarchimandrita basilianorum, 1617–1804. R., 1958; *Назарко І.* Київські і Галицькі Митрополити: 1590–1960. Рим, 1962; *Bendza M.* Tendencje unijne względem cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej w latach 1674–1686. Warsz., 1987; *Блажейовський Д.* Ієрархія Київської Церкви: 861–1996. Львів, 1996; *Великий А. Г.* 3 літопису християнської України. Рим; Львів, 2000. Кн. 5; *Лыбунцев Ю. А., Шавинская Л. Л.* Нек-рые обстоятельства и средства поддержания белорусско-украинской униатской литургической практики в XVII–XIX вв. // ДРВМ. 2000. № 2. С. 125–137.

В. И. Петрушко

ЖУАР [Йотренский мон-рь; франц. Jouarre; лат. monasterium Jotrense], бенедиктинский мон-рь во имя Богоматери и святых апостолов Петра и Павла в еп-стве Мо (деп. Сена и Марна, Франция); основан в VII в. В Житии св. Агила, 1-го настоятеля (с 636) мон-ря Ресбак (ныне Ребе, близ Парижа), сообщается, что прп. *Колумбан* из-за вражды франкского кор. Бургундии Теодориха II и его бабки Брунгильды был вынужден покинуть мон-рь Луксовий (ныне Люксей-ле-Бен), найдя убежище в имени некоего франка Аутария на правом берегу р. Матроны (ныне Марна), недалеко от г. Мельды (ныне Мо) (ActaSS. Aug. T. 6. P. 577). В благодарность Колумбан благословил хозяина и 2 его сыновей Дадона и Адона, призывая юношей посвятить жизнь служению Богу. Впосл. оба достигли видного положения при дворе франк. кор. *Дагоберта I*, но, помня о совете прп. Колумбана, оставили королевскую службу. Дадон (известный как Авду-

ен) основал мон-рь Ресбак, где 1-м настоятелем стал ученик Колумбана Агил, а Адон в др. фамильном имении основал Ж. (ок. 630–634). Ж. был двойным, т. е. муж. и жен., мон-рем. От построенной Адонем ц. св. Павла Фивейского сохранилась крипта, в к-рой впосл. были захоронены он (каменный саркофаг VII в., простой в исполнении, без изображений) и др. святые, подвизавшиеся в Ж.: св. Теодехильда, 1-я настоятельница жен. общины, ее преемницы св. Агильберта и св. Бальда, мать кор. вост. англов Эальдвульфа прп. *Гересвита* (почитается в Ж. под именем св. Озанны, впосл. монахиня в Ж.), а также свт. Агильберт, родной брат Теодехильды и двоюродный брат Адона, епископ г. Паризии (ныне Париж).

Самые ранние сведения о монастырской жизни в Ж. встречаются в сочинении *Ионы из Боббио* (Vita S. Columbani // MGH. Scr. Mer. T. 4. P. 100), а также в Житиях св. Бертилы (Vita Bertilae abbatissae Calensis // Ibid. T. 6. P. 101–109) и св. Бальтхильды (Vita S. Balthildis // Ibid. T. 2. P. 482–508). Расцвет мон-ря пришелся на 2-ю пол. VII в. При Теодехильде († ок. 668) община в Ж. стала одним из центров жен. монашества в Нейстрии. После восстановления в 657–659 гг. мон-ря Кала (ныне Шель) по приглашению кор. св. Бальтхильды туда прибыли монахини из Ж. во главе с Бертилой. Монахинь принял в основанный им мон-рь Богоматери в г. Свессииона (ныне Суасон) майордом Нейстрии Эброин. *Беда Достопочтенный* сообщает о посещении «в Кале» прп. Гересвиты ее сестрой св. Хильдой, основательницей мон-ря Стренскальк (ныне Уитби, Англия) (*Beda.* Hist. eccl. IV 23). Вероятно, Беда спутал мон-рь Кала с Ж., поскольку в это время Калы еще не существовало, а захоронение Гересвиты находится в Ж. В кон. VII в. в Ж. скончался свт. Эбрегизил, епископ г. Мельды, брат св. Агильберты. Для его захоронения к крипте св. Павла была сделана пристройка, получившая имя Эбрегизила (VIII в.).

Расположенный в лесистой местности обл. Брия (ныне Бри), Ж. в VII–VIII вв. почти целиком (кроме крипт) был выстроен из дерева. В нач. IX в. мон-рь сильно пострадал от пожара. Восстановление и реорганизация Ж. связаны с деятельностью светской аббатисы Эрментруды (с 842 жена кор. зап. франков Карла Лысого). В 839 г. аббатство

принадлежало имп. *Людovicу Благочестивому* и имело статус королевского; более чем 30-летнее управление мон-рем Эрментрудой усилило зависимость мон-ря от Каролингской династии. Муж. мон-рь Ж. был преобразован в общину клириков (секулярных каноников), крипта св. Эбрегизила, к-рая при этом была перестроена (работы завершились уже после смерти Эрментруды), стала коллегиальной церковью. В обязанности клириков входило окормление монахинь и окрестных жителей. С этой целью была восстановлена древняя ц. Богоматери и ап. Петра, к-рая использовалась как монастырская и как приходская. В распоряжении жен. обители осталась крипта св. Павла, где при проведении восстановительных работ были обнаружены саркофаги с останками Адона, Теодехильды и др. В XI в. деревянные элементы крипт были окончательно заменены каменными.

В нач. XII в. Ж. превратился в самостоятельную церковную сеньорию, постоянно конфликтовавшую с епископом г. Мо, к-рый отстаивал свои права на мон-рь, в то время как аббатисы, пользуясь королевским статусом аббатства, отвергали эти притязания. В этом конфликте монашествующие и прихожане Ж. чаще всего выступали в защиту интересов аббатисы, что нередко заканчивалось отлучениями и интердиктами со стороны епископа.

Ж. сильно пострадал во время *Столетней войны*. В 1427 г. ц. Богоматери была сожжена англо-бургундскими войсками. По окончании войны началось строительство новой церкви (2-я пол. XV в. — 1530). Сохранившаяся часть древней церкви, переделанная в капеллу св. Мартина, просуществовала до 1632 г. и была снесена по причине ветхости (во время работ частично пострадала крипта св. Эбрегизила). В 1523 г. аббатиса Магдалена Орлеанская провела в Ж. реформу в духе конгрегации *Фонтевро*. Во время Реформации в 1572 г. аббатиса Шарлотта Бурбон перешла в протестантскую веру и бежала в Германию. Возрождение аббатства наметилось в XVII в., в период управления монастырем Жанной Лотарингской (1624–1638) и Генриеттой Лотарингской (1655–1692). Последняя получила известность благодаря длительному судебному процессу против одного из деятелей

галлицизма, Жака Бениа Боскоэ, епископа г. Мо.

В 1792 г. 50 монахинь, находившихся в Ж., по распоряжению революционного правительства были вынуждены покинуть мон-рь. С 1821 г. предпринимались попытки восстановить аббатство. В 1837 г. силами монахинь, прибывших из аббатства Прадин (деп. Луара), Ж. был восстановлен. 6 окт. 1837 г. была назначена 1-я после реставрации мон-ря аббатиса Тереза де Баво. Новая монастырская церковь была освящена 13 окт. 1863 г., в праздник перенесения мощей святых Теодехильды и Агильберты. В 1903 г., после принятия франц. правительством 3-й Республики антиклерикальных законов, монахини Ж. эмигрировали в Бельгию, где обосновались в Лозанже в еп-стве Намюр. В июне 1910 г. монастырская община переехала в Ти-ле-Шато, а в 1912 г. — в Нидерланды, где в Херларе монахинь приняли местные цистерцианцы. С изменением религ. политики во Франции после первой мировой войны в Ж. было направлено 80 монахинь. В 1933 г. Ж. имел свой приорат в Уши-ле-Шато. После второй мировой войны были учреждены дочерние общины Ж. во Фле (деп. Сарта, Франция), в Бетлехеме (шт. Коннектикут, США). С 1953 г. Ж. входит в бенедиктинскую конгрегацию Пречистого Сердца Марии.

Лит.: *Le Blant E. F.* Inscriptions chrétiennes de la Gaule. P., 1856. Т. 1. P. 226. N 140, 199; *Leclercq H.* Jouarre // DACL. 1927. Vol. 7. Pt. 2. Col. 2689–2706; *Schmitz Ph.* Histoire de l'Ordre de S. Benoît. [Maredsous], 1956. Vol. 7; *L'Abbaye royale Notre-Dame de Jouarre / Éd. Y. Chaussy e. a.* P., 1961; *Montessus T. de.* Jouarre, ses cryptes, son église, son abbaye. S.-Léger-Vauban, [1985]; *Catalogus monasteriorum Ordinis S. Benedicti.* R., 1995¹⁸. P. 458; *Colinon M.* Guide des monastères: France, Belgique, Luxembourg. P., 1998¹⁴. P. 149–150.

Д. В. Зайцев

Архитектура и искусство. От комплекса первоначальных монастырских зданий сохранились т. н. меровингские крипты. В сер. VII в. за алтарем погребальной ц. св. Павла Фивейского (частично раскрыта раскопками в 1867) находилась часовня, вероятно усыпальница св. Теодехильды. Позже часовня стала криптой и туда был сделан проход под полом нового храма. Это 3-нефное сооружение с 3 колоннами в каждом ряду, имеющими вид античных спойлий; композитные белокаменные капители VII в. были привезены из Комменжа (деп. В. Гаронна).

Сейчас крипта перекрыта крестовыми сводами, но раньше они могли быть цилиндрическими. Предположительные фрагменты каменных архитравов сохранились во 2-й крипте, пристроенной к первой с юга в VIII в. для останков св. Эбрегизила.

В крипте св. Павла сохранилось 3 уникальных дороманских скульптурных надгробия, созданные разными мастерами. Надгробие св. Теодехильды (2-я пол. VII в.), стоящее в центре крипты, — кенотаф с 2-скатной крышкой, установленный непосредственно на саркофаг. С боковых сторон кенотаф украшают лат. надписи, прославляющие усопшую, и фризы из раковин гребешков. Он мог быть выполнен ломбардскими мастерами. 2-й саркофаг, в к-ром, по преданию, находятся мощи Агильберта, еп. г. Паризии, расширяется и повышается к передней стенке, на которой сохранилось наиболее раннее во Франции изображение тетраморфа. Выполненное в низком рельефе, оно хорошо сохранилось, поскольку в VIII в. саркофаг был придвинут к стене крипты. Христос изображен безбородым, в овальной мандорле. Стилистически и иконографически тетраморф Ж. близок к нек-рым восточнорист. образцам, напр. к мозаике в монастыре прп. Давида в Фессалонике (V в.). «Страшный Суд» (высокий рельеф) на боковой стенке саркофага, напротив, уникален по иконографии, представляющей собой ряд (ок. 10) выстроенных в позу орантов фигур, отличающихся выразительностью. На 3-м, т. н. надгробии св. Агильберты, сохранилось 2 рельефных орнаментальных фрагмента, принадлежавшие, вероятно, разным надгробиям.

Из средневек. построек мон-ря уцелела только колокольня кон. XI — нач. XII в., восстановленная после разрушений эпохи Столетней войны между 1525 и 1543 гг. Тогда же на ее нижнем этаже находилась мастерская, где было размещено скульптурное «Положение во гроб» работы М. Колomba, в настоящее время центральные фигуры установлены в приходской ц. св. Павла (начата ок. 1440, позднеготический 3-нефный храм с элементами Ренессанса). Нек-рые жилые корпуса мон-ря относятся ко 2-й пол. XVIII в.

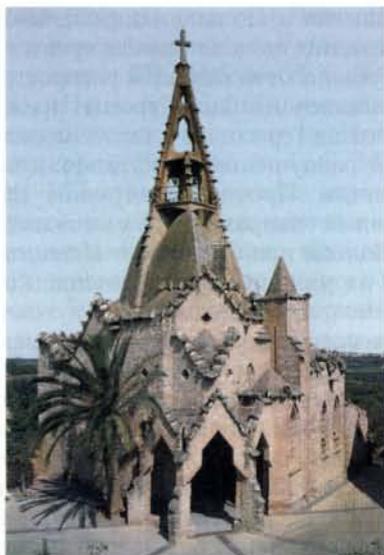
Из Ж. происходит иллюстрированный евангелиарий аббатисы Эрментруды (сер. IX в.) франко-саксон. школы.

Лит.: *Porcher J.* L'architecture et le décor sculpté // *Hubert J., Porcher J., Volbach W. F.* L'Europe des invasions. P. etc., 1967. P. 64–83; *Maillé G. A., de.* Les Cryptes de Jouarre. P., 1971; *Grabar A.* Recherches sur les sculptures de l'Hypogée des Dunes, à Poitiers, et de la crypte Saint-Paul de Jouarre // *Idem.* L'art du Moyen Âge en Occident: Influences byzantines et orientales. L., 1980.

Л. К. Масиель Санчес

ЖУЖОЛ-И-ЖИБЕР [каталон. Jujol i Gibert] Жозеп Мария (16.09.1879, Таррагона — 1.05.1949, Барселона), архит., представитель каталон. модернизма. В 1906 г. окончил Школу архитектуры в Барселоне, в 1913 г. стал ее штатным профессором, в 1924 г. — профессором Рабочей школы. С 1906 г. тесно сотрудничал с *A. Гауди*; их совместная деятельность продолжалась вплоть до гибели последнего в 1926 г. Занимаясь в основном декоративной стороной работ, Ж.-и-Ж. проявил себя как самостоятельный мастер, умеющий ценить деталь, отмеченную человеческим прикосновением, и способный превращать подручные материалы — при минимальном вмешательстве в их природные свойства — в совершенные композиции. Он оказался единственным последователем «органической готики» Гауди. Творчество Ж.-и-Ж. отмечено глубокой религиозностью. Скромные постройки, возводившиеся зачастую лишь силами прихожан, отражают стремление к утраченной цельности средневек. христ. мирозерцания, свойственное мн. архитекторам эпохи модерна.

В 1926 г. Ж.-и-Ж. занял место муниципального архитектора в Сан-Джоан-Деспии, пригороде Барселоны, где ранее создал здания, к-рые отличаются смелыми пространственными и декоративными решениями (Яичная, или Крестовая, башня, 1913–1916; дом Негре, 1915–1926), сближающими их архитектуру с явлениями органического мира. Черты указанных построек в полной мере проявились в ц. Св. Сердца Иисусава в Вистабелье близ Таррагоны (1918–1924), возведенной из кирпича и местного камня. Карнизы оформлены плоскими необработанными кусками, чередующимися в горизонтальной и вертикальной позициях. Оконные проемы пропускают свет сквозь тонкие пластины алебаstra. По форме здание напоминает готические постройки. Храм в плане близок к квадрату, при этом вход расположен по диагонали. Общий абрис здания имеет вид пирамиды: высокий свод образован 2 взаимно пере-



Церковь Св. Сердца Иисусова
в Вистабелье близ Таррагоны.
1918–1924 гг.

секающимися параболическими арками, над ним возвышается открытая звонница. Росписи интерьера, выполненные Ж.-и-Ж. и Р. Фарре, пострадали в 30-х гг. XX в.

Главным произведением Ж.-и-Ж. стал храм Богородицы Монсерратской в Монферри в окрестностях Таррагоны (1926 – 30-е гг. XX в., 1990–1999). Здесь Ж.-и-Ж. вновь обратился к образам готики, но в манере, близкой к манере Гауди (см., напр., проект церкви для колонии Гуэля, 1898). Храм, построенный из гравия и цемента, стоит на холме, вокруг которого простираются виноградники и сады миндальных деревьев. В плане он похож на корабль, обращенный к горе Монсеррат: пересекающиеся параболические арки образуют многочисленные обтекаемые конусообразные объемы, напоминающие гребень горы Монсеррат. Среди них возвышается центральная башня высотой 33 м, символизирующая Христа (как в соборе Саграда Фамилия А. Гауди, 1883–1926); она увенчана железным крестом-флюгером. Капелла для поклонения Богородицы Монсерратской размещена в заалтарном 8-гранном башнеобразном объеме, также увенчанном крестом.

После 1930 г. Ж.-и-Ж. выполнял в основном небольшие частные и церковные заказы.

Лит.: *Sola-Morales Rubiy I., de, et al. Jujol. N. Y., 1991; Dollens D. L. J. M. Jujol: Five Major Buildings, 1913–1923. N. Y., 1994; Ligtelijn V., Saariste R. J. M. Jujol. Rotterdam, 1996.*

Л. К. Масиель Санчес

ЖУЗЕ Пантелеймон Крестович [араб. Бандали ибн Салиба аль-Джаузи] (20.07.1870, Иерусалим – 20.01.1942, Баку), историк, исламовед, миссионер. Род. в семье правосл. арабов, в детстве остался сиротой. Окончил гимназию *Православного миссионерского общества* в Назарете, переехал в Россию. В 1889–1892 гг. учился в Вифанской ДС, в 1892 г. поступил в МДА, в 1895 г. переведен в КазДА, к-рую окончил в 1896 г. со степенью кандидата богословия. Ж. остался в академии практикантом на кафедре араб. языка и обличения мухаммеданства до 1916 г., одновременно с 11 окт. 1899 до 1913 г. преподавал франц. язык. 6 мая 1899 г. утвержден в степени магистра богословия за продолжавшее канд. работу соч. «Мутазилиги: Догматико-историческое исследование в области ислама» (Каз., 1899). При обсуждении диссертации автора обвиняли в объективистском подходе, отсутствии критики ислама, нек-рые профессора академии выступили против присуждения магист. степени. 16 дек. 1899 г. Ж. принял присягу и стал российским подданным. За время службы в КазДА был командирован в Египет в 1897 и 1909–1910 гг. Одновременно в 1901–1903 гг. был преподавателем Казанских миссионерских курсов, с 1 окт. 1912 по февр. 1917 г. – цензором Казанского временного комитета по делам печати (цензурировал мусульм. книги и периодические издания), с 1 нояб. 1913 г. – штатным преподавателем французского языка в КазДС, в 1914–1917 гг. – военным цензором.

В 1911 г. баллотировался на должность профессора кафедры арабского языка и обличения мухаммеданства, но проф. М. А. Машанов выступил против, обвинив Ж. в светском характере его научных интересов и нежелании заниматься противомусульм. полемикой; избрание не состоялось. Неудачно окончилась и попытка Ж. возглавить кафедру татар. языка и этнографии поволжских инородцев. На заседаниях совета КазДА его критиковали за активное участие в общественной жизни христиан Ближ. Востока, вмешательство в «борьбу партий» Антиохийской и Иерусалимской Православных Церквей. В результате Ж. уже в 1912 г. пытался уйти из академии, в июле был назначен инспектором народных уч-щ Екатеринославской губ., но отказался от назначения. Поки-

нул КазДА в 1916 г. 20 апр. того же года, продолжая службу в семинарии, стал приват-доцентом юридического фак-та Казанского ун-та, читал курс мусульм. права. К нач. 1917 г. имел чин статского советника. Был награжден орденами св. Станислава 3-й степени, св. Анны 3-й степени, св. Владимира 4-й степени.

После закрытия КазДС в кон. 1917 г. Ж. продолжал работать в светских вузах Казани. В 1917–1919 гг. преподавал арабский язык и мусульмановедение в Казанском северо-восточном археологическом и этнографическом ин-те, в 1919–1920 гг. был профессором фак-та общественных наук Казанского ун-та. В 1920 г. приглашен в новооткрытый Азербайджанский ун-т, где до 1937 г. был профессором кафедры арабского языка и лит-ры. Одновременно в 1922–1926 гг. был деканом Восточного фак-та ун-та. 10 июля 1921 г. утвержден в ученой степени доктора араб. языка и словесности. В 1938–1942 гг. был научным сотрудником Ин-та истории Азербайджанского филиала АН СССР. Работая в Баку, Ж. продолжил изучение ранней истории ислама в Закавказье периода араб. господства, перевел на рус. язык и опубликовал ряд араб. сочинений о Закавказье.

Араб. язык был для Ж. родным, в Палестине он овладел греч., рус., франц. языками, в Казани изучил татарский, в Баку – азербайджанский. Кроме того, владел нем., англ. языками, ивритом, латынью, фарси, хинди. В 1901–1902 гг. издал учебник русского языка для арабов, а в 1903 г. – полный русско-араб. словарь в 2 частях, также предназначенный для арабов, за что получил одобрительный отзыв обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева. Изучал Коран, анализировал его содержание и язык, библейские, евр. элементы в тексте. Ж. был специалистом по мусульм. праву, истории христианства у арабов, Антиохийской и Иерусалимской Православных Церквей. В работе «Из истории Иерусалимской Церкви» (Каз., 1910) писал о конфликте между православными арабами и греч. церковными иерархами, о неправомерном положении арабов Палестины по сравнению с положением греков, влияние к-рых в регионе до XVI в. практически отсутствовало. Арабы не могли занимать высшие ступени церковной

иерархии, наравне с греками получать образование. В конфликте, который достиг апогея в нач. XX в., Ж. отстаивал права арабов и приветствовал уступки в их пользу, на к-рые пошла К-польская Церковь. Ж. не терял связи с родиной, в 1892–1910 гг. опубликовал много статей в церковных (не только православных) и светских научно-популярных и публицистических арабских журналах «Аль-Хилаль», «Аль-Муктаф», «Маркан-Нажах», «Аль-Ихрам» и др. Ему также принадлежит неопубликованная работа «Мидия и мидяне» (рпк. хранится в ф. 112 архива СПБФВ РАН).

Арх.: ЦГИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 1330; НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 9380, 9594а, 9709, 10005, 10047а, 10101, 11210, 11505; Ф. 116. Оп. 1. Д. 1532; Ф. 420. Оп. 1. Д. 110, 251; Ф. 977. Оп. Совет. Д. 13262; Оп. Юридический фак-т. Д. 1366, 1389; ГА Азербайджана. Ф. 1610. Оп. 1. Д. 27. Л. 173.

Соч.: Смерть мусульманина и допрос его в могиле // Казанский телеграф. 1896. № 904, 906; Положение христиан в мусульм. гос-вах: Публ. лекция // ПС. 1897. Ч. 2. С. 318–340; Ислам и просвещение // Там же. 1899. Ч. 3. С. 529–579; Из истории коммунистического движения в исламе. [СПб., 1899]; Полн. рус.-араб. словарь. Каз., 1903. 2 ч.; Источники мусульм. права // ПС. 1904. Ч. 2. С. 190–208, 407–437; Грузия в XVII ст. по изображению патр. Макария. Каз., 1905; Мухаммед Меккский и Мухаммед Мединский. Каз., 1906; Из Сирии // СИППО. 1906. Вып. 1. С. 110–113; Вып. 2. С. 292–306; 1907. Вып. 1. С. 268–279 и др.; Происхождение правосл. жителей Сирии и Палестины // Там же. 1906. Т. 17. Вып. 2. С. 161–182; Устав Антиохийской Церкви // Там же. 1907. Т. 17. Вып. 1. С. 23–42; Ливан, его кр. история и совр. состояние // Там же. 1908. Т. 18. Вып. 1. С. 1–24; Начало христ. письменности у арабов // Там же. С. 487–503; Епархии Антиохийской Церкви // СИППО. 1911. С. 481–498; Мусульм. печать в России. СПб., 1911; Коран. Каз., 1914; Папак и Папакиды // Изв. Бакинского гос. ун-та. 1921. № 1; *Thesaurus linguarum turcorum*. [Баку, 1928]; К вопр. о науч. терминологии у совр. арабов // Изв. Азербайджанского гос. НИИ. Баку, 1930. Т. 1. Вып. 3; К выяснению значения слова «тат». Баку, 1930; Мутагаллибы в Закавказье в IX–X вв.: К ист. феодализма в Закавказье // Мат-лы по истории Грузии и Кавказа. Тбилиси, 1937. Вып. 3. С. 159–214.

Пер.: Очерки древней истории Церкви на Востоке. Каз., 1912; *Хюг В.* К первоначальной истории Ханаана. Каз., 1914; Баладзори: Кн. завоевания стран // Мат-лы по истории Азербайджана. Баку, 1927. Вып. 3; *Якуби.* История // Там же. Вып. 4; Мат-лы по истории Азербайджана из Тари-аль-Камиль (Полного свода истории) Ибн-Аль-Асира. Баку, 1940. Лит.: Протоколы заседаний Совета КазДА за 1911 г. Каз., 1912; *Крачковский И. Ю.* Очерки по истории рус. арабистики. М.: Л., 1950. С. 185, 243, 306; *Алимирзоев Х. О.* Азербайджанский гос. ун-т за 50 лет: Ист. очерк. Баку, 1969. С. 48–49; *Шауки А.* История ислама и вост. областей Халифата в работах П. К. Жузе: Канд. дис. Баку, 1992; *Салам М.* Выдаю-

щийся ученый Бандали Салиба Джаузи // Россия и араб. мир: Сб. ст. СПб., 1994. С. 74–77; *Хабидуллин М. З. М. А. Машанов* — проф. КазДА, миссионер и исламовед. Каз., 2006. С. 95–127, 157–161.

М. А. Кострюков

ЖУКОВИЧ Платон Николаевич (26.09.1857, г. Пружаны Гродненской губ., ныне Брестской обл., Белоруссия — 13.12.1919, Петроград),



П. Н. Жукович.
Фотография. Ок. 1916 г. (РГБ)

историк Церкви, педагог. Сын протоиерея, настоятеля Александро-Невского собора г. Пружаны, из потомственных дворян. Ж. получил образование в Кобринском ДУ (1867–1871, был одним из 3 лучших выпускников), затем в Литовской (Виленской) ДС (1871–1877). В 1877 г. поступил в СПбДА, где тогда преподавали Т. В. Барсов, В. В. Болотов, М. О. Коялович, И. Е. Троицкий, В. И. Ламанский. Окончил академию в 1881 г. со степенью кандидата богословия церковно-исторического отделения.

Научные интересы Ж. сложились в студенческие годы под влиянием профессоров Троицкого и в особенности Кояловича. Главной темой исследований Ж. стала история *Западнорусской митрополии* в XVI–XVII вв. и церковная жизнь Западного края в кон. XIX — нач. XX в. Его дис. «Кардинал Гозий и Польская Церковь его времени» (СПб., 1882) посвящена начальной периоду Реформации и Контрреформации в Польше. Ж. показал, что польское католич. духовенство, несмотря на высокое положение в гос-ве, в 1-й пол. XVI в. не могло препятствовать проникновению в Польшу протестант. идей, что стало следствием сословной вражды между духовенством и усиливавшимся протестантски настроенным дворянством,

развития в Польше национального движения под влиянием гуситства и гуманистических идей, распространившихся из Зап. Европы, прежде всего из Германии, а также моральной распушенности католич. духовенства. Протестант. группы различных направлений умножились в Польше при *Сигизмунде II Августе*, но их раздоры и объединение консервативной части католич. духовенства вокруг еп. Станислава *Гюзия* привели к тому, что католикам удалось не допустить консолидации польск. протестантов и взять перевес над Реформацией в правление *Стефана Батория*. 17 янв. 1883 г. Ж. был удостоен степени магистра богословия за это сочинение в его расширенном варианте (магист. речь Ж.: О Реформации в Польше // ХЧ. 1883. Ч. 1. С. 465–471; публ. переработанной и дополненной 3-й главы диссертации см.: «Христианское исповедание католической веры», изданное от имени Петровского синода 1551 г. // Там же. 1885. Ч. 1. С. 642–669; Ч. 2. С. 50–81, 293–334).

По окончании СПбДА Ж. преподавал арифметику и географию в Полоцком ДУ (1881–1883). С 13 окт. 1883 до 2 марта 1884 г. занимал должность помощника смотрителя Виленского ДУ, со 2 марта 1884 г. преподавал церковную историю в Литовской ДС и в Виленском жен. уч-ще Духовного ведомства.

Ж. первым среди отечественных историков обратился к истории образования в Западном крае, находившегося преимущественно в руках униатов и римо-католиков. Католич. образованию в Вильне Ж. посвятил статьи: «Об основании и устройстве главной духовной семинарии при Виленском университете (1803–1832 гг.)» (Там же. 1887. Ч. 1. С. 237–286; отд. отт.: СПб., 1887), «О профессорах богословского факультета Виленского университета в настоящем столетии» (ХЧ. 1888. Ч. 1. С. 367–409, 556–595), а также отзыв об опубликованном в Вильне отчете ректора С.-Петербургской римско-католич. академии Ф. А. Симона за 1887/88 уч. г. (*Academia Caesarea Romano-Catholica Ecclesiastica Petropolitana anno academico. 1887–1888* // Литовские Ев. 1888. № 11; отд. отт.: Вильна, 1888). В статьях «Сенатор Новосильцев и Виленский профессор Голуховский (эпизод из истории Виленского университета 1823–1824)» (ИВ. 1887. Т. 29. № 9.



С. 603–619), «Попечитель Новосильцев в сетях базилианской интриги» (Литовские Ев. 1888. № 39. С. 333–334), «Первый русский попечитель Виленского учебного округа (Новосильцев)» (ХЧ. 1892. Ч. 1. С. 362–398) Ж. проанализировал отрицательное, на его взгляд, влияние католичества и польского элемента в Виленском учебном округе. По оценке Ж., Виленский ун-т при имп. Александре I стал центром колонизации в Западном крае в большей степени, чем при польск. владычестве. Ж. ратовал за создание в Вильне высшего православного духовно-научного просветительского центра, в т. ч. и «для общего укрепления и прояснения православно-русского народно-государственного самосознания» (Записка о духовной академии в Вильне. СПб., 1914. С. 22).

8 окт. 1891 г. совет СПбДА единогласно избрал Ж. доцентом кафедры рус. гражданской истории на место умершего 23 авг. 1891 г. проф. Кояловича (Ж. произнес речь на похоронах последнего). 16 сент. 1894 г. Ж. был избран экстраординарным, 7 мая 1901 г. — ординарным профессором СПбДА. Неоднократно выходили литографированные издания лекций Ж. по рус. гражданской истории. В протоколах совета СПбДА (прил. к ХЧ) напечатаны отзывы Ж. о научно-лит. деятельности архиеп. *Димитрия (Самбикина)*, на докт. диссертацию В. З. *Завитневича* (А. С. Хомяков. К., 1902. Т. 1), на 17 магист. диссертаций: С. Г. *Рункевича* (История Минской архиепископии. СПб., 1893; отд. отт. отзыва: СПб., 1896), А. В. *Ярушевича* (Ревнитель Православия князь Константин Иванович Острожский (1461–1530) и православная Литовская Русь в его время. Смоленск, 1897), Г. Я. *Киприановича* (Жизнь Иосифа Семашки. Вильна, 1897²; отд. отт. отзыва: СПб., 1899), К. В. *Харламовича* (Западнорус. правосл. школы XVI и нач. XVII в. Каз., 1898; отд. отт. отзыва: СПб., 1902), П. С. *Смирнова* (Внутренние вопросы в расколе в XVII в. СПб., 1898), А. А. *Завьялова* (Вопрос о церковных имениях при имп. Екатерине II. СПб., 1900), Д. И. *Абрамовича* (Исслед. о Киево-Печерском патерике. СПб., 1902) и др. Ж. написал ок. 50 рецензий.

13 апр. 1901 г. ученому была присуждена степень д-ра церковной истории за соч. «Сеймовая борьба православного западнорусского дворян-

ства с церковной унией (до 1609 г.)». Эту публикацию предворяли работы Ж.: «Борьба против унии на современных ей литовско-польских сеймах (1595–1600)» (СПб., 1897) и «К вопросу о виновности экзарха Никифора... в турецком шпионстве» (ХЧ. 1899. Ч. 1. С. 573–590). Продолжением исследования данной темы стала серия из 6 выпусков «Сеймовая борьба... (с 1609 г.)», опубликованных в ж. «Христианское чтение» в 1903–1912 гг. (отд. отт.: Вып. 1: (1609–1614 гг.). СПб., 1903; Вып. 2: (1615–1619 гг.). 1904; Вып. 3: (1620–1621): Восстановление иерархии. 1906; Вып. 4: (1623–1625). 1908; Вып. 5: (1625–1629). 1910; Вып. 6: (1629–1632). 1912). В ходе исследования Ж. использовал большой неизвестный архивный материал, в частности польск. документы, хранящиеся в с.-петербургской Публичной б-ке; в посл. они были переданы в Польшу и погибли во время второй мировой войны.

В 1-м разд. работы Ж. остановился на принятии в 1573 г. «Варшавской религиозной конфедерации», провозгласившей свободу совести в Польше. Ж. установил роль некоторых католич. деятелей в подготовке унии, в т. ч. кард. Исполита Альдобрандини (в посл. папа *Климент VIII*). Причины соглашения правосл. епископов в Белзе 20 июня 1590 г. о принятии унии с католической Церковью Ж. видит исключительно в личных амбициях архиереев. К 1595 г. относятся первые протесты против унии, исходящие, по словам Ж., от «передового шляхетского класса». Ж. подробно рассмотрел процесс подготовки универсала кор. *Сигизмунда III Вазы* о соединении «людей греческой веры» с Римской Церковью, изданного 24 сент. 1595 г., и протест против него участников правосл. Брестского Собора 1596 г. (см. *Брестские Соборы*) во главе с экзархом К-польского патриарха *Никифором*, вскоре незаконно арестованным польск. властями и мученически скончавшимся в заключении (1599). 2-й разд. труда Ж. посвящен событиям церковной и гражданской истории Зап. России в 1595–1600 гг.: Брестскому Собору 1596 г. (см. *Брестская уния 1596 г.*) и причинам неудачи православных в борьбе с унией на сеймах 1596 и 1597 гг. 3-й разд. посвящен событиям 1601–1609 гг., когда сеймы признали права на существова-

ние и постепенное восстановление правосл. церковной иерархии, что было вызвано во многом внешне-политическими трудностями Польши (по мнению рецензента С. Т. *Голубева* (Отзыв о сочинении проф. П. Н. Жуковича «Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией до 1609 г.» (СПб., 1901). СПб., 1904), Ж. преувеличил положительные итоги данного периода для православных). Ж. рассмотрел процесс формирования общественного взгляда, отвергавшего преемство униат. иерархии по отношению к иерархии древнерус. Киевской митрополии. Ученый отметил, что после 1610 г. проявляется заинтересованность вопросами веры со стороны казачества, роль к-рого в церковных делах в дальнейшем возрастала.

Поставив своей целью охарактеризовать борьбу правосл. дворянства на сеймах против унии и глубоко раскрыв эту тему, Ж. вышел за ее рамки, фактически осветив мн. очень важные вопросы жизни Западнорусской митрополии. Историк опубликовал решения Брестского Собора 1591 г. — важнейший источник о состоянии правосл. общества перед унией, протестацию 1621 г., стоявшую у истоков всей правосл. полемической лит-ры 20-х гг. XVII в., материалы для истории Киевского и Львовского Соборов 1629 г., содержащие важные сведения об отношении разных слоев правосл. общества к планам «примирения» Церквей, выдвигавшимся властями Речи Посполитой. Работы Ж., в первую очередь его цикл исследований «Сеймовая борьба...», стали продолжением и развитием выводов, сделанных Голубевым в исследовании, посвященном митр. св. *Петру (Могила)*, 1-й том к-рого увидел свет в 1883 г., когда Ж. начинал свою научную деятельность (*Голубев С. Т.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. К., 1883–1898. 2 т.). В работе Голубева было сделано много для характеристики положения правосл. Церкви и правосл. общества прежде всего в центре митрополии — Киеве. В исследовании Ж. наряду с характеристикой действий правосл. дворянства налицо весьма содержательные характеристики действий православного духовенства, а с 1620 г. и правосл. иерархии в защиту Церкви и православного населения Польско-Литовского гос-ва.



Как работа Голубева, так и исследования Ж. содержат обильный материал, характеризующий политику власти по отношению к православному в самых разных ее аспектах.

В 1893–1901 г. Ж. являлся сотрудником «Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона» и написал ряд статей для этого издания. Принимал участие в составлении 2-го тома ПБЭ (1901). С 16 апр. 1904 г. состоял в Комиссии по разбору и описанию Архива Святейшего Синода. 11 авг. 1911 г. уволен с должности ординарного профессора СПбДА за выслугой лет, впоследствии числился сверхштатным ординарным профессором. В 1912 г. избран почетным членом СПбДА, в 1916 г. — заслуженным профессором академии, членом правления. Со времени открытия в 1910 г. общества духовной и материальной взаимопомощи бывших питомцев СПбДА входил в его совет и являлся товарищем председателя.

После 1912 г. Ж. обратился к изучению истории Церкви в Новое время, в частности во 2-й пол. XVIII в., на основе материалов имп. Публичной б-ки и Архива Синода. В «Журнале Министерства народного просвещения» ученый в 1914–1916 гг. опубликовал ряд статей, посвященных управлению, суду, сословному составу населения и школьному делу в Зап. России в царствование *Екатерины II Алексеевны* и общему состоянию края при имп. *Павле I Петровиче* (Управление и суд в Зап. России в царствование Екатерины II // ЖМНП. 1914. № 2. С. 264–315; № 3. С. 88–120; № 4. С. 314–355; № 5. С. 1–60; Сословный состав населения Зап. России в царствование Екатерины II // Там же. 1915. № 1. С. 76–109; № 2. С. 257–321; № 5. С. 130–178; Школьное дело в Зап. России в царствование Екатерины II // Там же. № 12. С. 296–344; Зап. Россия в царствование Павла I // Там же. 1916. № 6. С. 183–226; № 8. С. 207–263; № 10. С. 186–275). По поручению Комитета для устройства празднования 300-летия Дома Романовых Ж. редактировал юбилейное изд. «Россия под скипетром Романовых: Очерки из русской истории за время с 1613 по 1913 г.» (СПб., 1912), вышедшее тиражом 1 млн экз. Ж. подготовил также популярный очерк «Смутное время и воцарение Романовых» (М., 1913). Статьи Ж. публицистического характера выходили

в «Церковном вестнике», «Виленском вестнике» и др.

Ж. являлся почетным членом имп. Археологического института, действительным членом имп. Рус. исторического об-ва и состоявшей при об-ве особой Комиссии для обсуждения мер, касающихся порядка сохранения местных архивных материалов, членом имп. Московского археологического института им. имп. Николая II, Русского географического об-ва, Русского библиологического об-ва, Об-ва библиотековедения, почетным членом Полтавской церковной историко-археологической комиссии, пожизненным членом Владимирской губернской ученой архивной комиссии. В 1915 г. принимал участие в составлении издания, посвященного 50-летию Русского исторического общества, и написал главы «Основание, состав и собрания общества», «Научно-издательская деятельность общества». С 1903 г. работал в качестве члена-основателя в Галицко-Русском благотворительном об-ве в С.-Петербурге. В 1916 г. избран почетным членом Холмского правосл. братства. Проявил себя как активный деятель Западнорусского товарищества, 2 белорус. ученых сообществ.

В янв. 1915 г. Ж. был командирован обер-прокурором Синода В. К. *Саблером* в занятую рус. войсками Галицию с целью подготовить законопроект о правосл. причтах в условиях начавшегося процесса воссоединения с правосл. Церковью местных униат. приходов. В докладах «Об общем положении церковных дел в Галиции» (Пг., 1915) и «Об униатском приходском духовенстве в Галиции» (Пг., 1915) Ж. признал недостаточно интенсивным переход униат. приходов в Православие в 3 галицких епархиях (к 1 марта 1915 присоединился 81 приход из 1874), несмотря на естественный, исходивший от народа характер воссоединительного движения. По мнению Ж., гонимые австр. властями рус. силы в Галиции, прежде всего духовенство и интеллигенция, не получили должной поддержки рус. военно-гражданской власти, «всцело поглощенной заботами о соблюдении принципа корректности в отношении всех вероисповеданий», что превратилось в практическом своем осуществлении «в противодействие успехам православия» (Об общем положении церковных дел в Галиции. С. 2).

Не учитывались местные церковно-бытовые особенности, как и то, что, по словам Ж., «так называемое украинство (мазепинство) имело в Галиции в крестьянском населении широкое распространение», поскольку поддерживалось денежными субсидиями от краевого галицкого и центрального австр. правительства и из прусской казны. Соединение «украинства» и униатства, осуществлявшаяся, в частности, митр. Андреем *Шентницким*, представлялось Ж. особенно опасной для рус. власти тенденцией. Ж. последовательно выступал сторонником «русского народного единства», укрепления связи Зап. Руси с общерус. гос. центром. В «Записке о духовной академии в Вильне» (СПб., 1914) Ж. указывал, что «врагами единства России в наши дни подготавливается еще новая для нее опасность — так называемое белорусинство по подобию малорусского украинства. Пока это только еще нарождающееся явление, но дальнейшему его развитию готовы уже всячески помогать и поляки, и украинцы» (С. 21–22).

В конце жизни Ж. вернулся к вопросу о землевладении в Северо-Западном крае, к-рый он затронул еще в речи, произнесенной 17 февр. 1895 г. на акте в СПбДА, — «О русском землевладении в Северо-Западном крае со времени присоединения его к России» (СПб., 1895). Его работа «Инвентарный вопрос и начало крестьянской реформы в Белоруссии» была предназначена для сб. «Белоруссия» (1917) Белорусского вольно-экономического об-ва, членом которого ученый состоял. Ж. описал период с 1839 до 1857 г. — начало реформ. Для Белорусского об-ва Ж. в последние месяцы жизни составил библиографию по белорус. истории (на основании изд.: *Finkel L., Sawczyński H. Bibliografia historyi polskiej. Kraków, 1891. Cz. 1; 1895. Cz. 2; 1906. [Cz. 3]; Dodatek 2. Zesz. 1: Obejmujący lata 1901–1910. Kraków, 1914*), завершив выписки накануне кончины. В 1916 г. Ж. трудился в комиссии Гос. думы по делам православной Церкви. В 1917–1918 гг. историк принимал участие в работе всех сессий *Поместного Собора Православной Российской Церкви*. Будучи членом комиссии по вопросу о введении нового стиля, Ж. придерживался мнения о невозможности немедленного перехода на григорианский календарь.



30 нояб. 1918 г. Ж. был избран членом-корреспондентом АН по Отделению рус. языка и словесности. По возвращении из Москвы в Петроград 10 янв. 1919 г. Ж. обратился в Публичную б-ку с просьбой определить его на службу в бывш. б-ку СПбДА, 23 янв. был назначен на должность «начинающего научного сотрудника» в Рукописном отд-нии, 1 мая назначен научным сотрудником. В том же году Ж. скончался, его могила утрачена. Б-ка ученого в 1921 г. была приобретена для Минского ун-та, в устройстве к-рого Ж. принимал участие; в наст. время находится в фондах Гос. б-ки Белоруссии.

Ист.: РНБ ОР. Ф. 341. Д. 468; Ф. 354. Д. 55; Ф. 558. Д. 86, 120, 121; Ф. 574. Оп. 2. Д. 65; Ф. 874. Оп. 1. Д. 33; ЦГАЛИ СПб. Ф. 97. Оп. 1. Д. 63, 64.

Соч.: Письмо Яна Абрамовича виленскому воеводе Х. Радзивиллу 10 дек. 1593 г. // Виленский вестн. 1897. № 221; Брестский Собор 1591 г.: (По новооткрытой грамоте, содержащей деяния его) // ИОРЯС. 1907. Т. 12. Кн. 2. С. 45–71 (отд. отт.: СПб., 1907); Кн. Константина Константиновича Острожский в борьбе с церковной унией // ПрибЦВед. 1908. № 8. С. 353–362; Несколько мыслей о западнорусских церковных делах // ЦВ. 1908. № 3. С. 69–72; Жизнеописание митр. Иосифа-Вельямина Рутского, составленное митр. Рафаилом Корсаком, и сочинение Рутского об улучшении внутреннего состояния униатской Церкви // ХЧ. 1909. Ч. 2. С. 1089–1108; Протестация митр. Иова (Борецкого) и других западнорусских иерархов, составленная 28 апр. 1621 г. // Статьи по славяноведению. СПб., 1909. Вып. 3 (отд. отт.: СПб., 1909); Полтавская битва и Польша // ЖМНП. 1909. № 6. С. 353–386; Казацкий разгром и Куруковский договор 1625 г. // ХЧ. 1909. Ч. 1. С. 515–532, 769–789; Первый польский сейм после Куруковского разгрома казаков // Там же. Ч. 2. С. 907–932; О неизданных сочинениях Иосафата Кунцевича // ИОРЯС. 1910. Т. 14. Кн. 3 (отд. отт.: СПб., 1910); Начало научной разработки Ватиканского архива Академией наук // ПрибЦВед. 1910. № 2. С. 173–192; № 3. С. 334–351; Материалы для истории Киевского и Львовского Соборов 1629 г. // ЗИАН. 1911. Т. 8. № 15 (отд. отт.: СПб., 1911); Записка об открытии духовной академии в Вильне // Вестн. Виленского правосл. Св.-Духовского братства. 1914. № 5. 2-я паг. С. I–V; Пятидесятилетие высочайше утвержденной Комиссии по разбору и описанию архива Святейшего Синода, 1868–1915. Пг., 1915. С. 333–335 [автобиогр.].

Лит.: Проводы П. Н. Жуковича // Литовские Ев. 1891. № 46; *Извеков Н., свящ.* История Литовской духовной семинарии. Вильна, 1892. С. 434, 485; *Гомолицкий И., свящ.* Пятидесятилетний юбилей прот. Николая Жуковича // Литовские Ев. 1900. № 1/2. С. 5–6; Тридцатилетний юбилей проф. П. Н. Жуковича // ЦВ. 1911. № 36. Стб. 1115–1117; *Пальмов И. С.* Записка об ученых трудах проф. П. Н. Жуковича // ИАН. 1919. Сер. 6. № 1. С. 6–7; *Тураева Е. Ф.* П. Н. Жукович: (Некролог) // Дела и дни. 1920. Кн. 1. С. 597–599; *Бенешиевич В. Н.* Скорбная летопись // РИЖ. 1921. № 7. С. 234;

Харламович К. В. Платон Миколаевич Жукович: (Биопр. нарис) // Українська АН. Зап. Іст.-філол. відділу. 1925. Кн. 6. С. 247–258; *Сенько П. Н.* Русские церковные деятели — члены Академии наук. СПб., 1995. С. 178–179, 258; *Матвеева И. Г., Опалинская М. А.* Российская Публичная библиотека — Государственная Публичная библиотека в Ленинграде, 1918–1930. СПб., 1999. С. 286–287; *Телдова В. А.* П. Н. Жукович (1857–1919 гг.): Становление историка: (К 150-летию со дня рождения) // <http://sobor.by/zhukovich.htm>.

Свящ. Александр Берташ, Г. Э. Щеглов

ЖУКОВСКАЯ Лидия Петровна (5.04.1920, г. Мещовск Калужской губ.— 7.01.1995, Москва), палеограф, лингвист, исследовательница церковнослав. памятников, член бюро *Археографической комиссии* АН СССР. В 1929 г. переехала с родителями из



Л. П. Жуковская.
Фотография. 40-е гг. XX в.
(РГБ)

пос. Костерёво (ныне город во Владимирской обл.) в Москву. В 1937 г. поступила на фак-т русского языка и лит-ры Московского городского педагогического ин-та (МГПИ), который окончила с отличием в 1941 г. До кон. 1943 г. жила в эвакуации в Свердловске (ныне Екатеринбург). После возвращения в Москву поступила в аспирантуру МГПИ, ее научным руководителем являлся Р. И. Аванесов. На формирование научных интересов и выбор темы для канд. диссертации Ж. оказали влияние палеографы-слависты акад. М. Н. Тихомиров и М. В. Щепкина. Диссертационная работа Ж., посвященная палеографическому и фонетическому описанию *Галичского Евангелия* 1357 г., была защищена в 1953 г. (публ.: Из истории языка Сев.-Вост. Руси сер. XIV в.: (Фонетика галичского говора по мат-лам Галичского евангелия 1357 г.) // Тр. Ин-та языкознания АН СССР. 1957. Т. 8. С. 5–106). С 1947 г. Ж. являлась научным

сотрудником, в 1959–1988 гг. — старшим научным сотрудником Ин-та рус. языка (ИРЯ) АН СССР, в 1988–1994 гг. — старшим, затем главным научным сотрудником Отдела рукописей ГБЛ (ныне РГБ).

В начале работы в ИРЯ Ж. входила в группу авторов, составлявших «Атлас русских народных говоров центральных областей к востоку от Москвы» (М., 1957. Ч. 1). В 50-х гг. она опубликовала несколько работ о *берестяных грамотах*, введенных в научный оборот в 1951 г. (Палеография // Палеограф. и лингвист. анализ новгородских берестяных грамот. М., 1955. С. 13–78; Тексты грамот и переводы с разночтениями // Там же. С. 189–204; Новгородские берестяные грамоты. М., 1959).

На протяжении мн. лет в центре научных интересов Ж. находились вопросы текстологии слав. списков Евангелия-апракос. Изучив более 500 рукописей XI — нач. XV в. из хранилищ СССР, Болгарии и Югославии, исследовательница предложила собственные классификацию слав. евангельских лекционариев, концепцию развития в церковнослав. книжности данного типа текста (Ж. были неизвестны результаты работ чикагской школы учеников Э. К. Колуэлла по изучению греч. служебных Евангелий, проводившихся в 30–60-х гг. XX в.; см. о них: *Wikgren A.* Chicago Studies in the Greek Lectionary of the New Testament / Biblical & Patristic Studies in memory of R. P. Casey. Freiburg, 1963. P. 96–121). Итогом изучения Ж. данной темы стали десятки статей, докт. дис. «Древнерусские пергаменные рукописи как лингвистический источник: (Археографическое, текстологическое и лингвистическое исследование)», защищенная в 1970 г. в Ленинградском ун-те, а также 2 монографии (Типология рукописей древнерус. полного апракоса XI–XIV вв. в связи с лингвист. изучением их // Памятники древнерус. письменности: Язык и текстология: [Сб. ст.]. М., 1968. С. 196–332; Текстология и язык древнейших слав. памятников. М., 1976).

Ж. выделила 3 типа слав. Евангелий-апракос: краткий, воскресный (праздничный) и полный. Общим для всех типов является наличие чтений на субботние и воскресные дни и на все дни Страстной седмицы. Различия заключаются в наличии или отсутствии чтений: на



дни от Пасхи до Пятидесятницы (есть в кратком и полном апракосах, отсутствуют в воскресном), на дни от Пятидесятницы до новолетия (есть в полном апракосе, отсутствуют в кратком и воскресном), на дни от новолетия до Великого поста (есть в полном апракосе, отсутствуют в кратком и воскресном). Краткий апракос представлен *Ассеманиевым*, *Архангельским*, *Остромировым* Евангелиями, *Саввиной книгой* и др., всего ок. 50 списков. Воскресный апракос отразился в единичных относительно поздних списках, но происхождение его, как считала Ж., могло быть древним. Для Ж. особый интерес представлял полный апракос. Данному типу текста, содержащему преимущественно в восточнослав. списках, посвящены основные работы исследовательницы. Ж. считала, что эта разновидность служебного Евангелия сложилась в XII в. на Руси (вопреки мнению М. Н. Сперанского, убедительно доказавшего его более раннее болг. происхождение; см.: *Сперанский М. Н.* К истории слав. перевода Евангелия // РФВ. 1899. Т. 41. С. 198–219). Большое значение имеет установленный Ж. факт разнородности евангельских чтений в составе полного апракоса. Так, одно и то же чтение, помещенное в *Мстиславовом Евангелии* на разные дни, может значительно варьироваться текстологически. В 1963 г. Ж. описала ранее неизвестный, отсутствующий в греч. традиции НЗ тип сверхкраткого апракоса, в котором соединены чтения из Евангелий и Апостола. В отличие от краткого апракоса сверхкраткий тип текста содержит чтения в период от Пасхи до Пятидесятницы только на субботу и воскресенья (без будних дней). Наукой не была принята т. зр. Ж. о том, что сверхкраткий апракос является тем первоначальным литургическим текстом, к-рый был переведен равноапостольными *Кириллом (Константином)* и *Мефодием* (Об объеме первой слав. книги, переведенной с греческого Кириллом и Мефодием // Вопросы слав. языкознания. 1963. Вып. 7. С. 73–81). Значительным недостатком работ Ж., посвященных текстологии Евангелия, является игнорирование зависимости типов богослужебных книг от типов богослужебных уставов, что было обусловлено почти полным прекращением изучения проблем литургики и библеистики в

советское время. Благодаря исследованиям Ж. были созданы предпосылки для восстановления традиции библеистики в России.

Ж. была одним из редких лингвистов, много занимавшихся проблемами текстологии. Большую ценность имеет составленный ею список лингвистических элементов, значимых с т. зр. текстологии (Лингвистические данные в текстологических исследованиях // Изучение рус. языка и источниковедение. М., 1969. С. 3–26). Благодаря Ж. была кодифицирована терминология лингво-текстологического метода исследования рукописных памятников. Исследовательница настаивала на разграничении понятий «памятник» (произведение), «список» (рукопись), «редакция» (применительно к памятнику), «извод» (применительно к языку списка), активно защищала термин «старославянский язык» применительно к древнейшему периоду существования слав. лит. языка (кирилло-мефодиевская эпоха) в противовес болгарским исследователям, употребляющим понятие «древнеболгарский (старобългарски) язык» (см.: *Венедиктов Г. К.* Материалы к советско-болгарской дискуссии по некоторым вопросам совр. палеославистики // Славяноведение. 2007. № 2. С. 59–62, 65–76, 91–94).

В 80–90-х гг. Ж. активно занималась вопросами текстологии Пролога, изучив ок. 400 списков. Исследовательница ставила себе задачи: дать классификацию списков и их текстологическую характеристику, выяснить лингвистическую историю сборника. В ходе работы были достигнуты предварительные результаты, отразившиеся в ряде докладов и статей, часть к-рых была опубликована посмертно (Текстологическое и лингвистическое исследование Пролога: (Избр. визант., рус. и инослав. статьи) // Слав. языкознание: IX Междунар. съезд славистов, Киев, 1983: Докл. сов. делегации. М., 1983. С. 110–120; Списки Пролога Гос. архива Калининской обл. и их использование для истории рус. языка // Среднерус. говоры: Межвуз. тематический сб. науч. тр. Калинин, 1986. С. 96–116; Двести списков XIV–XVII вв. небольшой статьи как лингвистический и ист. источник (статья Пролога о построении ц. во имя Георгия Ярославом Мудрым) // Ист. традиции духовной культуры народов СССР

и современность. К., 1987. С. 33–63; Древнерус. Спасо-Прилуцкий Пролог II редакции // Зап. ОР РГБ. М., 2008. Вып. 53. С. 551–555; Еще о начальной редакции и о весенне-летней половине древнерус. Пролога // Там же. С. 562–566; К текстологии проложных статей об ап. Андрее // Там же. С. 567–569 и др.). Большое значение имеет предпринятая в статьях Ж. классификация восточнослав. редакций и разновидностей Стишного пролога.

В ходе изучения Пролога Ж., будучи убежденной в самодостаточности русской культуры, пришла к отрицанию феномена «второго южнославянского влияния» (см. *Южнославянские влияния на древнерусскую культуру*) (О втором южнослав. влиянии // Die slawischen Sprachen. Salzburg; W., 1982. Bd. 2. S. 131–144; Грецизация и архаизация рус. письма 2-й пол. XV — 1-й пол. XVI в. (Об ошибочности понятия «второе южнославянское влияние») // Древнерус. лит. язык в его отношении к старославянскому: [Сб. ст.]. М., 1987. С. 144–176). Вопреки мнению исследователей кон. XIX — сер. XX в. (*А. И. Соболевский*, *В. А. Мошин*, *Д. С. Лихачёв* и др.) Ж. игнорировала наиболее важный — литературный — аспект этого масштабного и сложного культурно-исторического явления, сводя его исключительно к графико-орфографическим признакам, к-рые стремилась объяснить (отчасти под влиянием гипотезы амер. слависта Д. Ворты) как результат архаизации и грецизации орфографии рус. рукописей в XV в. Несостоятельность этого тезиса Ж. продемонстрирована в новейших работах М. Г. Гальченко, изучившей сплошной массив восточнослав. рукописей 2-й пол. XIV — 2-й пол. XV в. (*Гальченко М. Г.* Книжная культура. Книгописание. Надписи на иконах Др. Руси: Избр. работы. М.; СПб., 2001. (Тр. ЦМиАР; Т. 1)). При исключительной любви к рус. национальной культуре, особенно в ее церковной форме, Ж. нередко в исследованиях руководствовалась чувством ложно понимаемого патриотизма. С этим связаны характеристика ею кириллической части *Реймского Евангелия* (представляющей отрывок скромного по оформлению рядового кодекса) как рукописи, принадлежавшей дочери кн. *Ярослава (Георгия) Владимировича* Мудрого франц. кор. Анне (Реймское еван-



гелие: История его изучения и текст. М., 1978), и попытка отождествления царя Симеона, упоминаемого в копийной выходной записи кирилло-белозерского списка Изборника 1073 г. и в предисловии к «Златострую» пространной редакции, с вел. кн. Московским *Симеоном Иоанновичем* Гордым (Изборник 1073 г.: Судьба книги, состояние и задачи изучения // Изборник Святослава 1073 г. М., 1977. С. 5–31).

Ок. 20 лет, вплоть до смерти, Ж. являлась ответственным редактором славяно-рус. серии «Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР» (работа начата в 1960 по инициативе акад. Тихомирова), вошла в коллектив авторов инструкции по описанию славяно-рус. рукописных книг для «Сводного каталога...», остающейся одним из самых удачных действующих археографических руководств (Рекомендации для определения языка (извода) древних слав. рукописей // Методическое пособие по описанию слав.-рус. рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1973. Вып. 1. С. 1–42). Заслугой Ж. является значительное расширение описательных статей справочника. Под редакцией Ж. и при ее непосредственном участии вышел в свет том, посвященный славяно-рус. рукописям XI–XIII вв. (М., 1984), начата работа над каталогом рукописей XIV в. В 1971, 1973 и 1979 гг. Ж. принимала участие в проведении в Ленинграде все-союзных конференций, посвященных вопросам изучения и описания рукописного наследия, организаторами к-рых были Археографическая комиссия и Б-ка АН.

Много сил Ж. отдала разработке принципов научного издания древних рукописей. Свои идеи она воплотила при публикации Мстислава, Реймского, Архангельского и Остромирова Евангелий, *Изборника Святослава 1073 г.*, за что была награждена Гос. премией РСФСР по науке и технике за 1988 г. Несомненной заслугой ученого является определение на основании языкового и палеографического анализа как фальсификата «*Влесовой книги*» при 1-й попытке введения ее в научный оборот. Ж. воспитала десятки исследователей, под ее рук. было защищено 11 канд. диссертаций.

Соч.: Типы лексических различий в диалектах рус. языка // ВЯ. 1957. № 3. С. 102–111;

Юбилей Остромирова евангелия // Там же. № 5. С. 154–156; О переводах Евангелия на слав. язык и о «древнерусской редакции» славянского Евангелия // Слав. языкознание: Сб. ст. М., 1959. С. 86–97; Значение и перспективы изучения Остромирова евангелия: (В связи с 900-летием памятника) // Исслед. по лексикологии и грамматике рус. языка: [Сб. ст.]. М., 1961. С. 14–44; Развитие слав.-рус. палеографии: (В дореволюционной России и СССР). М., 1963; Научное факсимильное издание древних рукописей // Проблемы науч. описания рукописей и факсимильного издания памятников письменности: Мат-лы все-союз. науч. конф., 1979 г. Л., 1981. С. 48–61; Стоишие Евгении в Прилепском Прологе кон. XIV в. // Прилози / МАНУ. Одделение за лингвистика и лит. наука. Скопје, 1984. С. 11–22; Некоторые замечания об орфографии Острожской библии // Федоровские чт., 1981. М., 1985. С. 103–109; Проложное житие Афанасия и Кирилла Александрийских: (Наблюдения над текстом и языком списков) // Источники по истории рус. языка XI–XVII вв.: [Сб. ст.]. М., 1991. С. 60–72; Душа и слово: Сб. ст. / Ред.-сост.: Г. В. Сорокина. М., 2006.

Изд.: Апракос Мстислава Великого / Подгот. изд., отв. ред., вступ. ст.: Л. П. Жуковская. М., 1983; Архангельское Евангелие 1092 г.: Исследование / Изд. подгот.: Л. П. Жуковская, Т. Л. Миронова; отв. ред.: Т. Л. Миронова. М., 1997. Лит.: Даскалова А. Жуковская, Лидия Петровна // КМЕ. Т. 1. С. 704–706; Дерягин В. Я., Лёвочкин И. В. Л. П. Жуковская: (К 70-летию со дня рождения) // Зап. ОРГБЛ. 1990. Вып. 49. С. 249–262 [Библиогр.]; Черных В. А., Шеламанова Н. Б. К юбилею Л. П. Жуковской // АЕ за 1990 г. М., 1992. С. 172; Мошиньски Л. Л. П. Жуковская // Palaeobulgarica. 1995. N 4. С. 122–123; Алексеев А. А. Л. П. Жуковская // Slovo. Zagreb, 1996. Br. 44/46. С. 205–210; Лёвочкин И. В. Лидия Петровна Жуковская // АЕ за 1994 г. М., 1996. С. 370–371, 308–309 [список печатных трудов Ж.]; Аксёнова Г. В. Труды Л. П. Жуковской в области палеографии // Румянцевские чт.: Мат-лы науч.-практ. конф. по итогам науч.-исслед. работы РГБ. М., 1996. Ч. 2. С. 15–17; Богатова Г. А. Древнерус. библейские традиции в трудах Л. П. Жуковской // Там же. С. 5–10; Камчатнов А. М. Л. П. Жуковская как библист // Там же. С. 17–24; Крутова М. С. Л. П. Жуковская как основатель лингвотекстологии // Там же. С. 12–15; Панин Л. Г. Лидия Петровна Жуковская (1920–1995) // Филолог. 2000. № 1; Чуждестранна българистика през XX в.: Енцикл. справ. София, 2008. С. 196–197.

А. А. Турилов

ЖУКОВСКИЙ Василий Андреевич (29.01.1783, с. Мишенское Белёвского у. Тульской губ.—12(24).04.1852, Баден-Баден, Германия), поэт, переводчик. Внебрачный сын помещика А. И. Бунина и плененной турчанки Сальхи (после крещения — Е. Д. Турчанинова). Фамилию получил от восприемника при крещении холостого дворянина А. Г. Жуковского (грамота на дворянство Ж. получена в 1795). Воспитывался в семье Буниных, с 1792 г. — в тульском доме своей единокровной сестры и крестной матери В. А. Юшковой.

В 1797–1800 гг. учился в Благородном пансионе при Московском ун-те, где приобщился к лит. деятельности (1-я публикация — стихотворение «Майское утро» (1797)). Испытал влияние личности директора ун-та И. П. Тургенева, подружился с его сыновьями Андреем и Александром, проникся общей атмосферой пансиона, где господствовали нравственно-религ. и лит. интеллектуалы, почитались сочинения европ. мистиков. В речах и стихотворениях, с к-рыми Ж. выступал на пансионских актах, отразилось увлечение идеями нравственного самосовершенствования, всечеловеческого единства и т. п. («Добродетель» («Под звездным кровом тихой ночи...»), «Добродетель» («От Света светов луч излился...») (оба 1798), «Мир» (1800) и др.). Одно из ранних стихотворений — «Платону неподражаемому, достойно славящему Господа» (1800) было откликном на «Слово на день Рождества Христова» Московского митр. Платона (Левшина) (Ж. присутствовал при его произнесении в Троице-Сергиевой лавре 25 дек. 1800).

Окончив пансион с серебряной медалью, Ж. в течение 1801 г. числился на службе в московской Главной соляной конторе. Вместе с Андреем Тургеневым и А. Ф. Мерзляковым стал основателем «Дружеского литературного общества» (январь–ноябрь 1801). Целью об-ва было служение «истине и добродетели» посредством «изящной словесности», в его планы входили популяризация малоизвестных в России достижений европ. лит-ры (преимущественно немецкой и английской), создание «теории изящных искусств». Отчасти во исполнение этих замыслов Ж. перевел романы А. Коцебу («Мальчик у ручья», «Королева Ильдегерда»), осуществил 1-й русский перевод «Дон Кихота» М. Сервантеса (с франц. переделки Ж. П. Флориана, изд. в 1804–1806). В 1802 г. вышло «Сельское кладбище», вольный перевод элегии Т. Грея, позднее Вл. С. Соловьёв назвал «Сельское кладбище» «началом истинно человеческой поэзии в России», «родиной русской поэзии». В переводе Ж. смягчил свойственные оригиналу суровость, уныние и тревогу перед лицом смерти, акцентировал внимание на мысли о справедливом воздаянии и примирении за гробом, о бессмертии и спасении души, что



особенно отчетливо выражено в заключительной строфе эпитафии на могиле юноши: «Прохожий, помолись над этою могилой; / Он в ней нашел приют от всех земных тревог; / Здесь все оставил он, что в нем греховно было, / С надеждою, что жив его Спаситель-Бог».

В 1802–1807 гг. Ж. жил у родных в Тульской губ., занимался самообразованием, изучал и конспектировал труды европ. теоретиков литературы и искусства (Ж. Ф. Лагарп, Ш. Баттё, И. Г. Зульцер, И. И. Эшенбург, Х. Блер и др.), начал вести дневники с целью «познать самого себя», выработать собственные принципы. В некоторых записях рассуждал о вере и о разуме, о свободе воли и о божественном «предзнании», о молитве и об отношении человека к Творцу (см.: ПСС и писем. Т. 13. С. 21, 34–36, 45, 59, 80, 137–139, 158–159). В 1806 г. сочинил элегию «Вечер» и патриотическую «Песнь барда над гробом славян-победителей» (отклик на Аустерлицкое сражение 1805), в 1808 г. написал 1-ю балладу «Людмила» (вольная переделка «Леноры» Г. А. Бюргера). Эти стихотворения упрочили известность Ж. В 1808–1811 гг. он сотрудничал в ж. «Вестник Европы» (до сер. 1809 был его единоличным редактором, до дек. 1810 — соредактором М. Т. Каченовского, в 1811 — только автором). Помимо стихов опубликовал здесь прозаические повести («Три пояса», «Марьяна роща»), литературно-критические опыты («О басне и баснях Крылова», «О сатире и сатирах Кантемира» и др.) и ряд статей и переводов теоретического характера: об отношении писателя к светскому обществу («Писатель в обществе») и поэзии — к нравственности («О нравственной пользе поэзии» (из И. Я. Энгеля)), о задачах и принципах лит. критики («Письмо из уезда к издателю», «О критике», «Два разговора о критике») и др.

В авг. 1812 г. Ж. добровольно вступил в Московское ополчение (в чине поручика), в день Бородинской битвы находился в резерве. Позднее участвовал в составлении бумаг для М. И. Кутузова, в янв. 1813 г., переболев горячкой в виленском госпитале, оставил армию. Поэтическими откликами Ж. на военные события стали стихотворение «К старцу Кутузову» (1812, позднее заглавие — «Вождю победителей») и гимн «Певец во стане русских воинов» (1812,



Портрет В. А. Жуковского.
Худож. А. П. Елагина с оригинала
Ф. Т. Гильдебранда. 1841 г. (ГМИИ)

опубл. в 1813), в котором поименно прославлено более 20 героев войны. В антифонном по построению гимне (на слова певца откликаются воины) выразил не только высокие помышления, но и «сердечные» переживания современников. Воинскую доблесть Ж. осмысляет в категориях христ. этики как жертвенное служение, награда которому не «слава», а «бессмертье». Так, в героико-патриотический гимн вошли характерные для Ж. религиозно-дидактические мотивы: «Бессмертье, тихий, светлый брег; / Наш путь — к нему стремленье. / Покойня, кто свой кончил бег! / Вы, странники, терпенье!» Гимн принес автору огромную популярность. В чуть позже написанных стихотворениях Ж. война с Наполеоном получила религ. осмысление, хотя не вполне ортодоксальное. В послании «Государыне императрице Марии Федоровне» (1813) одержанная победа истолкована как плод любви и молитвы имп. семьи, предданный Творцом еще при рождении «защитника Царств», «Спасителя» имп. Александра I (рискованная евангельская аналогия — «Владыка-сын пред Матерью-Царицей» и т. п. — проходит через все стихотворение). В обширном послании «Императору Александру» (1814, опубл. в 1815) и гимне «Певец в Кремле» (1816), аналогичном по форме «Певцу во стане русских воинов», политические события осмыслены с т. зр. христ. эсхатологии. Так, в послании «Императору Александру» отчет событий ведется с падения охладевшего «к отечеству, ко славе, к вере» трона франц. королей и возвышения Наполеона, когда «питомец ужасов, безвластия и брани...

взорами на мир ужасно засверкал». Развязка наступает там же, в Париже, в день торжественного богослужения рус. войск на месте казни кор. Людовика XVI («И се!.. подымется спасения сосуд... / И звучно грянуло: воскреснул Искупитель!»), после чего служатся благодарственные молебны в Казанском и Петропавловском соборах С.-Петербурга, где «испытанный народ», «преобразованный, исполнен жизни новой», приносит обет верности благочестивому монарху: «Всё в жертву за Царя!»

С 1815 г. Ж. часто приглашают к имп. двору, он принимает на себя обязанности чтеца имп. Марии Федоровны. В 1815–1816 гг. в 2 томах выходят «Стихотворения Василия Жуковского». В дек. 1816 г. поэту за его «труды и дарования» назначена пожизненная пенсия (4 тыс. р. в год). В те же годы он переживает личную драму: не состоялся брак Ж. с Марией Протасовой, к-рому решительно воспротивилась ее мать Е. А. Протасова (единокровная сестра Ж.). В 1817 г. Мария была выдана за И. Ф. Мойера, профессора медицины в Дерпте. Здесь Ж. продолжал ее навещать до самой ее смерти. Последней встрече посвящено стихотворение «9 марта 1823 г.» («Ты предо мною / Стояла тихо...»). Невозможность соединения с возлюбленной стала биографическим подтекстом мн. лирических стихотворений и ряда баллад Ж., в которых проводится мысль о тайном сродстве душ, предназначенных к соединению не «здесь», а в ином мире, «где жизнь без разлуки, где все не на час» («Эолова арфа», 1814): «Есть лучший мир; там мы любить свободны; / Туда моя душа уж все перенесла; / Туда всечасное влечет меня желанье; / Там свидимся опять; там наше воздаянье...» («Песня» («О милый друг! теперь с тобою радость!..»), 1811). К сер. 10-х гг. XIX в. сосредоточенная на «жизни души» лирика Ж. проникается нравоучительным пафосом: нужно стойко перенести страдания и несчастья, неразлучные с земной жизнью, но зато и заканчивающиеся вместе с ней («Нам счастья нет; зато и мы не вечны») («Тургеневу, в ответ на его письмо»), 1813). Земная жизнь получает значительность и красоту лишь в свете надежды на жизнь будущую («С сей сладкой надеждой я выше судьбы, / И жизнь мне земная священна...»



(«Теон и Эсхин»), 1814). «Там» вера, любовь и надежда не останутся без награды, если только «здесь» им не изменить, не ослабеть душою («Друг, на земле великое не тщетно; / Будь тверд, а здесь тебе не изменят; / О милый, здесь не будет безответно / Ничто, ничто: ни мысль, ни вздох, ни взгляд» («Голос с того света»), 1817). Всем «добрым» и смиренным уже готовятся «пир в небесной стороне» («Песня бедняка», 1816, из И. Л. Уланда), райское блаженство («Там, в долине рая, / Жизнь для нас иная / Розой расцветет» («Песня» («Розы расцветают...»), 1815)). Религ. умонастроение наполняет послание «К Восейкову» (1814), в к-ром описывается пасхальное богослужение евангелической нем. общины в Сарепте, совершающееся на кладбище; элегию «Славянка» (1815), в к-рой среди парков Павловска поэту предстает видение ангела с горящей над его главой «звездой преображенья», и др. Религиозно-дидактическим характером отличаются переводы Ж. этого времени: стихотворение «Библия» (1814, из Л. де Фонтана), стихотворные повести «Аббадона» (1814, из 2-й песни «Мессиады» Ф. Г. Клопштока), «Деревенский сторож в полночь», «Тленность», «Красный карбункул» (все 1816, из И. П. Гебеля), кантата «Смерть Иисуса» (1818, из К. В. Рамлера) и др.

Баллады Ж., поразившие современников романтическими inferнальными «ужасами», прежде неизвестными рус. лит-ре (большинство из них переводные), как правило, содержат нравоучение. Часто речь в них идет о неотвратимости возмездия за злодеяние («Ивиковы журавли», 1813, из Ф. Шиллера), о небесной каре избежавшему земного суда преступнику («Варвик», «Баллада, в которой описывается, как одна старушка ехала на черном коне вдвоем и кто сидел впереди» (обе 1814, из Р. Саути)) и т. п. В отличие от мн. европ. романтиков Ж. не представляет человека игрушкой в руках враждебных ему потусторонних сил: выбор между добром и злом делает он сам, спасаясь или обрекая себя на адские муки, т. е. балладный мир Ж. «справедлив», назидателен и в конечном счете не так уж страшен, к тому же действие обычно отнесено к далеким от читателя временам и странам. В «русских» же балладах торжествуют мотивы счастья, спасительного чуда. «Светлана» (1808–

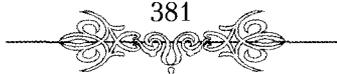
1812), в к-рой Ж. в оптимистическом ключе переделал использованный в «Людмиле» сюжет о мертвом женихе, завершается жизнеутверждающей моралью: «Благ Зиждителя закон; / Здесь несчастье — лживый сон; / Счастье — пробужденье». В составленной из 2 баллад («Громобой» и «Вадим») поэме «Двенадцать спящих дев» (1810–1817, по мотивам романа Х. Г. Шписа) рассказывается о Громобое, продавшем дьяволу свою душу, а потом и своих дочерей. Но даже его спасение оказывается возможным благодаря их невинности, делам покаяния самого Громобоя, подвигам идеального богатыря Вадима и божественному милосердию. Заканчивается поэма апофеозом небесного ликования «в светлый час земли преображенья»: «...сквозь занавес зари / Блестит крест; слияны / Из света зрятся алтари; / И, яркими венчанны / Звездами, девы предстоят / С молитвой их святыне, / И Серафимов тьмы кипят / В пылающей пучине».

В 1817 г. Ж. был приглашен учителем рус. языка к невесте вел. кн. Николая Павловича (см. имп. *Николай I Павлович*) буд. имп. Александры Феодоровне. Для занятий с ней в 1818 г. он издает 5 выпусков альманаха «Für Wenige» (Для немногих) с текстами нем. поэтов и собственными переводами (среди них — «Лесной царь» и «Рыбак» И. В. Гёте, «Горная дорога» и «Граф Гапсбургский» Шиллера и др.). Ж. адресует ей послание «Государыне великой княгине Александре Федоровне на рождение в. кн. Александра Николаевича» (1818), сочиняет на предложенную ей тему стихотворение «Цвет завета» (1819). В 1821–1822 гг. в свите вел. кн. Александры Феодоровны путешествует по Германии. Мн. программные стихотворения Ж. в 1818–1824 гг. связаны с имп. семьей: элегия «На кончину ее величества королевы Виртембергской» (1819) (на смерть вел. кн. Екатерины Павловны), завершающаяся 3 утешительными строфами о таинстве Евхаристии («Внемли ж: когда молчит во храме пеньё / И вышних сил мы чувствуем исход; / Когда в алтарь на жертвоисхождение / Сосуд Любви сияющий грядет...»), 2 послания имп. Марии Феодоровне с описанием парков Павловска («От Вашего Величества давно...» (1819) и «Подробный отчет о луне» (1820)) и др. К недописанной «павловской поэме» примы-

кает и «отрывок» «Невыразимое» (1819) — эстетический манифест Ж.: для «блестящей красоты» природы у него «есть слова», но о том, что скрывается за «яркими чертами», «лишь молчание понятно говорит». Здесь тоже возникает образ Евхаристии: «Сия сходящая святыня с вышины, / Сие присутствие Создателя в создание...» В лирике этих лет все больше таинственного, неопределенно-возвышенного. Само вдохновение у Ж. теперь понимается как религ. воодушевление, поэзия — это «святая Поэзия», «Гений чистой красоты», посещающий человека лишь «в чистые мгновенья бытия» и приносящий «откровенья, благотворные сердцам» («Лалла Рук», 1821). О вдохновении как об озарении свыше идет речь и в ст. «Рафаэлева Мадонна», написанной Ж. после посещения Дрезденской галереи (опубл. в 1824).

«Мистицизм» поэзии Ж. 1818–1824 гг., порицавшийся мн. современниками (П. А. Вяземский сетовал, что Ж. «вдался в какую-то христианскую выпренность», «слишком уж мистицизирует» (Остафьевский архив. СПб., 1899. Т. 1. С. 220, 305)), стал пределом развития принципов его ранней элегической лирики. Он, как и прежде, говорил о «жизни души», но уже причастной к сокровенному смыслу бытия, а значит, тоже таинственной и неизъяснимой, как и то, чем эта душа взволнована, — Надежда, Любовь, Дума, Поэзия, Предчувствие («Таинственный посетитель», 1824). Ж. пытался выразить «невыразимое» состояние, когда «душа полна понятного ей Бога» («На кончину ее величества королевы Виртембергской»). Однако этот период мистической экзальтации скоро закончился. После 1824 г. лирика в творчестве Ж. отошла на 2-й план (определенный итог был подведен 3-томным изданием «Стихотворений» в 1824). В кон. 20-х — нач. 30-х гг. XIX в. Ж. написал последние баллады, по большей части выбирая сюжеты, основанные на подлинных средневек. легендах: «Королева Урака и пять мучеников», «Суд Божий над епископом» (обе 1831, из Саути), «Старый рыцарь» (1834, из Уланда) и др.

В 1826 г. Ж. был назначен наставником наследника престола вел. кн. Александра Николаевича (см. имп. *Александр II Николаевич*). В обязанности Ж. входило составление планов занятий, инспектирование



классов и др., а также преподавание ему истории и лит-ры. В дневнике за 1828 г., когда началось обучение наследника, Ж. размышлял о своей миссии, к-рую видел в его воспитании в духе любви и уважения к народу («не уважать народ свой есть совершенное безумство в Государе, есть что-то чудовищное, похожее на сумасшествие»), в искренней преданности национальным традициям, но и в желании, «чтобы Русские наравне с другими народами могли пользоваться всеми благами гражданства, даруемыми единым просвещением». Ж. надеялся внушить буд. монарху уважение к человеческому достоинству и свободе подданных и смиренное сознание ограниченности самодержавной власти: «Самодержец, ты думаешь, что ты всемогущ! Нет! ты в заблуждении. Ты властен произнести только слово повелительное — но произнося его, ты предаешь его на волю твоих рабов...» (ПСС и писем. Т. 13. С. 302–303). Эта не чуждая либерализма программа на практике, конечно, корректировалась, тем более что и взгляды Ж. со временем становились все более консервативными, а отношение к европ. просвещению — все более настороженным. Итоговая формула Ж. о самодержавии и поставленных ему пределах дана в письме вел. кн. Александру Николаевичу от 30 авг. 1843 г.: «Самодержавие есть только высшая степень покорности Божьей правде».

Ж. оказался причастен к истории с законоучителем наследника прот. Герасимом Павским, отставленным от этой должности в 1835 г. на основании 2 отзывов митр. Московского свт. Филарета (Дроздова) о его книге. В докладной записке имп. Николаю I Ж. пытался доказать, что в преподавании прот. Г. Павского не было имеющихся в его книжке пропусков и двусмысленностей и что оно ни в чем не повредило «чистоту веры Его Высочества», но безуспешно. Ж. удалось лишь поспособствовать материальному вознаграждению прот. Г. Павского. В этой истории, впервые поставившей Ж. перед лицом догматических и церковно-правовых вопросов, ему «пришлось быть скорее недоумевающим зрителем, нежели действующим лицом» (Загарин. 1883. С. 458). В 1837 г. Ж. сопровождал вел. князя в путешествии по России, с мая 1838 по июнь 1839 г. — по Европе. В 1840 г. выехал

с ним в Германию к невесте наследника буд. имп. Марии Александровне, преподавал ей рус. язык. На этом служба Ж. закончилась, в 1841 г. он вышел в отставку в чине тайного советника.

Политическая лирика Ж. 30-х гг. XIX в. посвящена прославлению мощи России и незыблемости ее самодержавных устоев и носит во многом офиц. характер. К ней относятся 2 отклика на Польское восстание 1830–1831 гг. («Старая песня на новый лад» (вышла под одной обложкой с одами А. С. Пушкина «Клеветникам России» и «Бородинская годовщина») и «Русская слава»), «Бородинская годовщина» (1839) и «1-ое июля 1842», где история Руси представлена как прошедшая под особым покровительством вмч. Георгия Победоносца. В нояб. 1833 г. по поручению имп. Николая I Ж. пишет слова гос. гимна на музыку А. Ф. Львова: «Боже, Царя храни! / Сильный, Державный, / Царствуй на славу нам, / Царствуй на страх врагам, / Царь Православный! / Боже, Царя храни!» (Первый вариант гимна под заглавием «Молитва русского народа» Ж. опубликован еще в 1813: «Боже, Царя храни! / Славному долги дни / Дай на земли! / Гордых смирителю, / Слабых хранителю, / Всех утешителю — / Все ниспошли!» При имп. Александре I этот вариант был широко известен, но Николай I отверг его, назвав «размазней» (РА. 1909. № 12. С. 528), в результате чего и понадобился новый текст.) В 1834 г. по случаю присяги вел. кн. Александра Николаевича Ж. сочинил еще неск. стихотворений, предназначенных для хорового исполнения («Песнь на присягу Наследника», «Многолетие», «Народная песня», «Песня русских солдат», «Трянем песню круговую...»).

Самое значительное из написанного Ж. в этот период — стихотворная повесть «Ундина» (1831–1836, изд. в 1837; переложение прозаической повести Ф. де Ла Мотт Фуке) и драматическая поэма «Камозэнс» (1839, вольный перевод поэмы Ф. Гальма), где Ж. в принадлежащих ему формулах говорит об отношении поэзии к религии: «Поэзия — небесной Религии сестра земная», она «лекарство душ, безверием крушимых», «поэзия есть Бог в святых мечтах земли». Последнюю сентенцию Ж. пояснил в 1849 г. в письме вел. кн. *Константину Николаевичу*: «Бог есть истина, к этой истине ведет вера, ко-

торой цель за границами здешнего мира», а поэзия «есть мечта истины, т. е. ее земной образ, если только эта мечта есть мечта святая. Но эта мечта может быть и не святою... тогда она антипоэзия — дух тьмы в мечтах земли развратных». В тот же период Ж. перевел лат. гимн «Stabat Mater» (1838).

21 мая (2 июня) 1841 г. женился на дочери худож. Г. В. Рейтерна Елизавете (лютеранке по вероисповеданию). Свящ. Иоанн Певницкий дал супругам благословение в рус. посольском храме вмч. Екатерины в Штутгарте, после чего в Канштатте был совершен лютеран. обряд венчания. Ж. поселился в Германии, в посл. не раз планировал вернуться в Россию, но не смог этого осуществить. По словам А. О. Смирновой-Россет, отчасти именно семейные обстоятельства побудили Ж. всерьез заняться «теорией религии», а «до тех пор вся его религия была практическое христианство, которое ему даровано Богом» (В. А. Жуковский в восп. современников. 1999. С. 248). Он стал изучать богословскую литературу, вел переписку по религиозным вопросам с Н. В. Йоголем и А. С. Стурдзой. В 1844 г. у него появился духовник — свящ. Иоанн Базаров, разделивший заботы Ж. о подготовке жены к переходу в Православие (это произошло в сент. 1852, уже после смерти Ж.).

В 1845 г. Ж. перевел со слав. языка на русский НЗ, завершив перевод 31 дек. как подарок ко дню рождения сына Павла, к-рый позднее опубликовал текст в Германии (Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа / Пер. В. А. Жуковского. Берлин, 1895; см. также частичное переиздание: Странник. 1902. № 4. С. 621–635). Сохранились черновики перевода первых 8 глав Евангелия от Матфея и первых 6 псалмов (опубл.: Христианство и рус. лит-ра. СПб., 1994. [Сб. 1]. С. 128–156). В 2007 г. в Славяно-балтийский отдел Публичной б-ки Нью-Йорка поступил автограф всего перевода с правкой Ж.

В стихотворных повестях 40-х гг. XIX в. Ж. использовал библейские сюжеты, христианские нравоучительные притчи, различные религ. легенды. «Капитан Бопп» (1843) — рассказ о предсмертном покаянии жестокого грешника, тронутого заботой юнги и чтением Евангелия. «Две повести. Подарок на Новый год издателю «Москвитянина»» (1844)



включают перевод рассказа А. Шамиссо, основанного на талмудической легенде об Александре Македонском у врат Эдема, и повесть-притчу о том, как по велению царя мудрец Керим путешествует в поисках ответа на вопрос: «С чем можем мы сравнить земную жизнь и свет?» (не удовлетворившись ни одним из ответов, Керим находит свой: «...наша жизнь есть странствие по свету, / Такое ж, как мое, во исполнение / Верховной воли Высшего Царя»). «Выбор креста» (1845, из Шамиссо) — притча о свободном выборе человеком жизненного креста, к-рым оказывается уже данный ему Создателем. «Повесть об Иосифе Прекрасном» (1845) — обработка библейского сюжета, «Египетская тьма» (1846) — переложение 17-й гл. Книги премудрости Соломона. Цели «поучать, забавляя» подчинены поздние стихотворные сказки Ж.: «Кот в сапогах» (из Ш. Перро), «Тюльпанное дерево» (из сборника нем. сказок, составленных братьями Гримм), «Сказка о Иване-царевиче и Сером волке» (по мотивам рус. народных сказок) (все 1845) (первые сказки Ж. — «Сказка о царе Берендее» и «Спящая царевна» — были написаны еще в 1831 в творческом состязании с Пушкиным).

В 40-х гг. XIX в. Ж. выступал прежде всего как эпический поэт. Он перевел поэмы «Наль и Дамаанти» (1837–1841, изд. в 1844) — переложение отрывка 3-й книги древнеинд. эпоса «Махабхарата», «Рустем и Зораб» (1846–1847, изд. в 1849) — вольный перевод соч. персид. поэта Фирдоуси «Шахнаме» (источником обеих поэм послужили нем. переводы Ф. Рюккерта). Главный труд Ж.-переводчика — «Одиссея» Гомера — был осуществлен им со специально сделанных для него нем. подстрочников (1842–1849, изд. в 1849). Гоголь, в этот период самый близкий Ж. человек из числа литераторов, в ст. «Об «Одиссее», переводимой Жуковским», вошедшей в «Выбранные места из переписки с друзьями», возлагал большие надежды на это его сочинение, к-рое благотворно «подействует на пищу нашу братию», «на развитие эстетического чувства», «на очищение языка», «освежит критику» и «произведет впечатление на современный дух нашего общества вообще». «В «Одиссее» услышит сильный упрек себе наш девятнадцатый век...» (Гоголь Н. В. ПСС в 14 т. М., 1952. Т. 8. С. 236–

244). Не чужд этих надежд был и сам Ж. Перевод «Одиссеи» стал для него способом напомнить вечные истины о мире и человеке, укрыться от «сатанинского визга нашего времени» (письмо Стурдзе от 10 марта 1849).

На революционные события в Европе в 1848 г. Ж. откликнулся в 2 статьях («О стихотворении «Святая Русь»» Вяземского и «О происшествиях 1848 года») и в стихотворении «К Русскому великану» (1848), противопоставляя революционному Западу верную правосл. Церкви и самодержавию России, последний оплот христ. цивилизации, подобный «утесу твердому» среди «ревушего океана»: «Стой среди всевозмущенья / Недоступен, тих, один» (с этими стихами перекликается стихотворение Ф. И. Тютчева «Море и утес»). Единственный путь спасения Европы и Франции, когда-то первой излившей на мир «цареубийства ужас, безверия чуму и безнравство разврата», Ж. видел в возвращении к вере и истинной Церкви — «спасенья чаше» («Четыре сына Франции», 1852).

В те же годы Ж. выступал как религ. мыслитель и публицист. В ст. «Две сцены из «Фауста»» (1849) Ж. комментировал 1-й ст. Евангелия от Иоанна и утверждал веру в «торжество смирения и покаяния над силою ада и над богоотступною гордостью человеческою». В ст. «О меланхолии в жизни и поэзии» (1846, изд. в 1856) унынию языческих поэтов древности и новейших романтиков он противопоставлял «христианскую скорбь», которая «не мрачит жизни, а животворит ее, дает ей сильную деятельность и стремится к свету». В диалоге с «Выбранными местами из переписки с друзьями» Гоголя написаны статьи «О смерти», «О молитве», «О поэте и его современном значении» (все 1848). Вторя Гоголю, Ж. говорил об ответственности поэта за свое дело («...Что скрыто внутри его души, то будет вложено тайно, безнамеренно и даже противунамеренно и в его создание. Если он чист, то и мы не осквернимся, какие бы образы нечистые или чудовищные ни представлял он нам как художник; но и самое святое подействует на нас как отравка, когда оно нам выльется из сосуда души отравленной»). Из своих «философских отрывков», внесенных в записную книжку в 1844–1847 гг., Ж. составил сб. «Мысли и замечания»,

который в 1849 г. хотел издать отдельной книгой, но получил цензурный запрет (его мотивы объяснены в офиц. отзыве Л. В. Дубельга: «Вопросы его духовные слишком жизненны и глубоки, политические слишком развернуты, свежи, нам одновременны, чтобы можно было без опасения и вреда представить их чтению юной публики...») (ПСС и писем. Т. 14. С. 293–328).

Последнее большое сочинение Ж. — поэма «Странствующий жид» («Агасфер») (1851–1852, изд. в 1857), в к-рой он, по его словам, выразил «последние мысли своей жизни». Это оригинальная обработка легенды об Агасфере, к-рый у Ж. от душевного ожесточения и демонической злобы приходит к покаянию и становится христианином. Пережив разрушение Иерусалима, после бесплодных скитаний он оказывается в рим. цирке среди христ. мучеников, где получает наставление от св. Игнатия Антиохийского: «Смирись, живи и жди». На о-ве Патмос он принимает крещение от ап. Иоанна Богослова, раскрывающего перед ним «грядущего судьбу». В поэму включены переложения из Апокалипсиса, к-рый Ж. тогда же задумал полностью переложить стихами. Работа над переложением, составившим отдельное произведение «Из Апокалипсиса» (1851–1852, изд. в 1857), и поэмой «Странствующий жид» была прервана смертью поэта. Последние его стихотворения — «Царскосельский лебедь» и «Розы» («Розы цветущие, розы душистые, как вы прекрасно...»).

Ж. был членом Российской академии (1818), академиком ОРЯС С.-Петербургской АН (1841). Награжден орденами св. Станислава 1-й степени (1833), св. Анны 1-й степени (1835), св. Владимира 2-й степени (1839), Белого орла (1849), а также мн. иностранными орденами.

Скончался Ж. в ночь с пятницы на субботу Фоминой недели, за 2 дня до этого исповедавшись и причастившись Св. Таин. Свящ. И. Базаров оставил воспоминания о последних днях его жизни и сохранил свидетельство близких поэта о его последних словах: «В пятницу... он подзывает к себе маленькую дочь свою, Сашу, и говорит ей: «Поди скажи матери: я теперь нахожусь в ковчеге и высылаю первого голубя — это моя вера, другой голубя мой — это терпение». Уже поздно вечером, когда





он находился в забвении и с трудом узнавал своих, он заметил подле себя тещу свою и говорит ей: «Теперь остается только материальная борьба; душа уже готова!» И это было последнее слово Жуковского...» (В. А. Жуковский в восп. современников. 1999. С. 455–456). Похоронен в *Александро-Невской лавре*.

Арх.: РНБ ОР. Ф. 286; ИРЛИ. Ф. 475; РГАЛИ. Ф. 198; РГБ ОР. Ф. 104.

Соч.: Соч.: В 6 т. СПб., 1878; ПСС: В 12 т. СПб., 1902; Собр. соч.: В 4 т. М.; Л., 1959–1960; Соч.: В 3 т. М., 1980; ПСС и писем: В 20 т. М., 1999. Т. 1–14; Переписка В. А. Жуковского с законоучителем покойного государя прот. Г. П. Павским // РА. 1887. Кн. 2. № 7. С. 310–326; Письма В. А. Жуковского к А. И. Тургеневу. М., 1895; Письма В. А. Жуковского, М. А. Мойер и Е. А. Протасовой. М., 1904. (Уткинский сб.; 1); Неизданные письма В. А. Жуковского к А. П. Елагиной и А. П. Зонтаг // В. А. Жуковский. СПб., 1910; Переписка П. А. Вяземского и В. А. Жуковского (1842–1852) / Публ. и предисл. М. И. Гиллельсон // ПКНО, 1979. Л., 1980. С. 34–75; Из неизд. переписки В. А. Жуковского с рус. литераторами 1810–1820-х гг. // Ежег. РО ПД. 1980. Л., 1984. С. 78–110; Стихотворения: В 2 т. Л., 1939–1940. (Б-ка поэта); Зарубежная поэзия в переводах В. А. Жуковского: В 2 т. М., 1985; Эстетика и критика. М., 1985; В. А. Жуковский-критик. М., 1985; Розы Мальзерб: Европ. новелла в переводах В. А. Жуковского. М.; П.; Псков, 1995; Статьи. М., 2001. (Проза поэта).

Лит.: *Зейдлиц К. К.* Жизнь и поэзия В. А. Жуковского. СПб., 1883; *Заарин П., псевд. [Полливанов Л. И.]*. В. А. Жуковский и его произведения. М., 1883; *Соловьёв М. П.* НЗ в переводе В. А. Жуковского // РВ. 1889. Т. 203. № 7. С. 358–362; *Сиземский Л.* Поэт-христианин В. А. Жуковский. СПб., 1902; *Веселовский А. Н.* В. А. Жуковский: Поэзия чувства и «сердечного воображения». СПб., 1904. М., 1999; *Резанов В. И.* Из разысканий о сочинениях В. А. Жуковского. СПб., 1906–1916. 2 ч.; *Кмитарева Я. Н.* Вопросы религии и морали в рус. худож. лит-ре: Жуковский // Пед. сб. 1911. Кн. 537. Сент. С. 191–218; *Чистяков И. В.* А. Жуковский и его религ. воззрения // Вир. 1916. № 11. С. 1323–1343; *Kobylinski-Ellis L. W. A. Joukovsky: Seine Persoenlichkeit, sein Leben und sein Werk.* Paderborn, 1933; *Ehrhard M. V. A. Joukovski et le preromantisme russe.* P., 1938; *Вольне Ц. С.* Жуковский // История рус. лит-ры. М.; Л., 1941. Т. 5. С. 355–391; *Жуковский Г. А.* Пушкин и рус. романтики. Саратов, 1946. М., 1995; *Зайцев Б. К.* Жуковский. П., 1951. М., 2001; *Eichstadt H.* Zukovskij als Übersetzer. Münch., 1970; *Семенко И. М.* Жизнь и поэзия Жуковского. М., 1975; *Иезуитова Р. В.* Жуковский в Петербурге. Л., 1976; *она же.* Жуковский и его время. Л., 1989; Б-ка В. А. Жуковского в Томске. Томск, 1978–1988. 3 ч.; *Лобанов В. В.* Б-ка В. А. Жуковского: (Описание). Томск, 1981; *Афанасьев В. В.* Жуковский. М., 1986. (ЖЗЛ); Жуковский и рус. культура. Л., 1987; Жуковский и лит-ра кон. XVIII–XIX вв. М., 1988; *Капунова Ф. З.* Вопросы мировоззрения и эстетики В. А. Жуковского. Томск, 1990; *Pein A.* Schiller and Zhukovsky: Aesthetic Theory in Poetic Translation. Mainz, 1991; Учить добродетели, или Как поэт В. А. Жуковский был наставником наследника престола – буд. имп. Александра II. М.,

1996; В. А. Жуковский в восп. современников. М., 1999; «Ein Denkmal schuf ich mir...». Tüb., 2000; *Капунова Ф. З., Айзикова И. А.* Нравственно-эстетические искания рус. романтизма и религия: (1820–1840-е гг.). Новосиб., 2001; *Айзикова И. А.* Жанрово-стилевая система прозы В. А. Жуковского. Томск, 2004; *Эймонова Р. Г.* Из истории религ. вектора рус. мысли: В. А. Жуковский // ОИ. 2004. № 3. С. 140–148; *Витицкий И. Ю.* Дом толкователя: Поэтическая семантика и ист. воображение В. А. Жуковского. М., 2006; *Янушкевич А. С.* В мире Жуковского. М., 2006; *Рейфман И.* Автограф НЗ в рус. пер. В. А. Жуковского в Публ. б-ке Нью-Йорка // Новое лит. обозр. 2008. № 89.

В. Л. Коровин

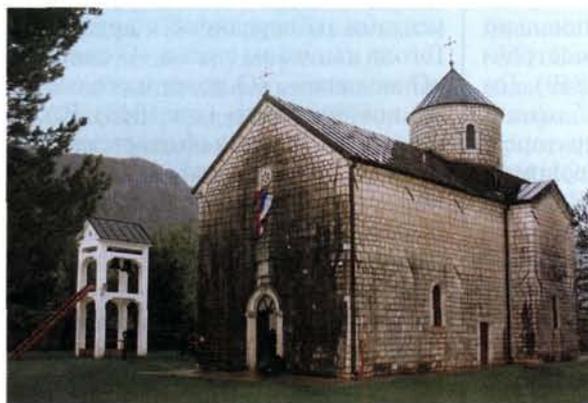
ЖУПА [др. название – Жупа Никшицкая], жен. мон-рь во имя св. ап. Луки Будимлянско-Никшицкой епархии Черногорско-Приморской митрополии Сербской Православной Церкви. Находится на левом берегу р. Грачаницы близ г. Никшич (Черногория). По преданию, Ж. была основана в XIII в. потомками серб. кн. *Вукана*. Изначально мон-рь располагался на правом берегу р. Грачаницы. По легенде, был разрушен камнепадом и восстановлен зетскими князьями Черноевичами. В 1-й четв. XVII в. церковь и кельи монастыря были перенесены на левый берег р. Грачаницы местным зодчим Йовицей. Надгробие на его могиле (1627), расположенное близ Ж., содержит первое письменное упоминание об обители. После 1809 г. мон-рь пришел в запустение, в 1853 г. сожжен турками. Во время осады Никшича черногорскими военными отрядами в ходе русско-тур. войны в июле–авг. 1877 г. в мон-ре размещался лазарет. После окончания войны по заказу черногорского кн. Николая I Петровича Негоша (в па-

в мон-ре *Морача*) был обновлен, о чем сообщается в надписи над входом в храм, тогда же был создан дубовый иконостас. В 1928 г. был построен конак, в 1933 г. обустроен источник к югу от церкви. Во время второй мировой войны настоятель мон-ря архим. Никодим (Янушевич; † 1941) и один из насельников, иером. *Гавриил (Дабич; † 1942)*, мученически погибли. В 1942 г. их останки были перезахоронены на монастырском кладбище. После окончания войны Ж. долгое время находилась в запустении и была возрождена как жен. мон-рь только в 1997 г. В 2007 г. в мон-ре проживало 12 насельниц, настоятельница – игум. Евфимия (Никчевич). В храме хранится ковчег с частицей мощей св. ап. Луки. Лит.: *Щербак А. В.* Черногория и ее война с турками в 1877–1878 гг. СПб., 1879–1880. Вып. 2; *Раичевич С.* Споменници у старој жупи Оногонг. Београд, 1992. С. 48; *Пејовић Т.* Манастири на тлу Црне Горе. Нови Сад; Цетинье, 1995. С. 173–176; *Цомић В.* Страдање Српске Цркве од комуниста. Цетинье, 1997. С. 89–90, 127–129; Нови светеномученици и мученици Православне Цркве просијавше у православном српском народу. Цетинье, 2000. С. 88–89.

М. А. Герасимова

ЖУРАВЛЁВ Андрей Иванович (Андрей Иоаннов; 9.08.1751, Москва – март 1813, С.-Петербург), прот., деятель *единоверия*, один из первых исследователей *старообрядчества*. Из старообрядцев-*федосеевцев*. После присоединения к православной Церкви был рукоположен во иерея, с 1787 г. служил в ц. во имя Св. Троицы на Б. Охте в С.-Петербурге (церковь разобрана в 1836, убранство перенесено в возведенный на ее месте Свято-Духовский храм, который был освящен в 1844). Присоединил к правосл. Церкви значительное число старообрядцев-*беглоповцев*, преимущественно в *Стародубье*. Члены

Храм мон-ря Жупа.
1881 г.



мать его дяди кн. Даниила) в 1881 г. монастырский храм (однонефный с поперечным трансептом и куполом, был построен, вероятно, по образу ц. Успения Пресв. Богородицы

стародубского *дьяконова согласия*, последователи инока *Никодима*, стремившегося к примирению с Русской Церковью, во главе с иноком Пафнутием 4 нояб. 1787 г. прибыли в столицу и передали митр. Новгородскому и С.-Петербургскому *Гавриилу (Петрову)* прошение, в котором выразили желание иметь «благо-





Прот. Андрей Журавлёв.
Гравюра. 1794 г. (РГБ)

словенное (канонически поставленное.— Е. А.) священство». В их деле принял участие и Ж., посоветовавший им приготовить общее послание Святейшему Синоду о «благословенном священстве» с подписью мн. лиц и передавший его по назначению. Также Синоду была представлена просьба старообрядцев стародубского Климова посада (ныне пос. Климово Брянской обл.) о направлении им священника в Успенскую ц. Результаты стали позволение Синода правосл. священникам совершать богослужение в стародубских слободах по старопечатным книгам и направление в Стародубье Ж. (1787).

8 нояб. 1788 г. Ж. прибыл в стародубские слободы, где поначалу был радушно принят. Затем началась борьба между «согласными и несогласными» на единоверие старообрядцами. Особенно остро стоял вопрос о преобразовании в правосл. церкви старообрядческих часовен в Климовом посаде, в слободах Зыбкой (ныне г. Новозыбков), Злынке и в Покровском и Малиноостровском мон-рях. Ж. пришлось выдержать жестокие нападки противников, что нашло отражение в одном из его писем: «Ей, духу моего недостает к терпению, верьге, и сердце от страха несказанно ноет» (*Верховский Т. А., прот.* Исторический очерк единоверия. СПб., 1867. С. 31). Однако действия Ж. были успешными. 23 февр. 1789 г. он освятил в Климовом посаде ц. в честь Успения Пресв. Богоро-

дицы, куда ранее ходили инокини старообрядческого климовского Казанского мон-ря, желавшие иметь священство. Богослужение Ж. совершал по старопечатным книгам. Прихожан было не много, даже «согласные» на единство с РПЦ опасались новшеств; затем число молящихся увеличилось. В том же году были основаны 2 единоверческие церкви: в Злынке — в честь Вознесения Господня и в Зыбкой — в честь Преображения Господня, освященные соответственно в 1794 и 1795 гг. В 1791 г. Ж. освятил ц. во имя Живоначальной Троицы в бывш. беглопоповской Успенской Никодимовой пуст., переименованной в Свято-Троицкую. Осенью 1791 г., перед возвращением в С.-Петербург, Ж. был возведен в сан протоиерея. Вернувшись в столицу, продолжал служить в Свято-Троицкой ц. на Б. Охте. Дело, начатое Ж., развивалось, и в 1794–1795 гг. в Стародубье было заложено или освящено 6 единоверческих церквей.

Все годы служения Ж. собирал источники и предания о центрах и согласиях старообрядчества, на основании которых составил «Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольниках, т. н. старообрядцах, собранное из потаенных старообрядческих преданий, записок и писем» (1-е издание: Полное историческое известие о старообрядцах, их учении, делах и разногласиях, собранное из потаенных старообрядческих преданий. СПб., 1794. 3 ч.; во 2-м издании (СПб., 1795. 4 ч.) добавлены сведения о *стригольниках*; последнее издание — СПб., 1890⁶). В этом труде, в наст. время не потерявшем своего значения, опубликован ряд утраченных источников по истории старообрядчества, напр. фрагменты постановления собора в Новгороде 1692 г., приведен обзор, часто краткий и не всегда достоверный, всех известных тогда старообрядческих согласий, к к-рым автор относил духовных христиан и последователей др. сект. Сочинение завершается сведениями о единоверческих приходах и «Краткой повестью о обращении из раскола многогрешного Ксенофонта, а по поставлении в иночество Киприана, писанной им самим». Сочинением Ж. пользовались старообрядцы. Так, «Сказание о Павле, епископе Коломенском, и о соборе 1656 г.», приписываемое Андрею Денисову (см. *Де-*

нисовы), *беспоповцы* цитировали со ссылкой на Ж. (*Гнусин С. С.* Пандекта. Ч. 4 — РГБ. Егор. № 1382. Л. 212–212 об.). Старообрядцы — противники единоверия составили в XIX в. «Обличение на протопопа Андрея Большой Охты» (ГИМ. Хлуд. № 302).

Незадолго до смерти Ж. закончил «Древний и новый исторический фетатрон, содержащий краткие хронологические известия о римских, греческих и российских императорах, царях и великих князьях, также Константинопольских патриархах, папах Римских, Всероссийских митрополитах и патриархах, Московских и Киевских митрополитах и архиепископах от Рождества Христова до 1812 г.», вышедший в свет после кончины Ж. (СПб., 1814). Митр. *Евгений (Болховитинов)* сообщает, что ученый протоиерей намеревался продолжить этот труд каталогом патриархов др. вост. престолов. Кроме того, Ж. составил «Полный месяцеслов святых, и собственно Российской Церкви, с кратким описанием житий их, почерпнутых из печатных и рукописных книг» (не опублик.).

Лит.: *Верховский Н. И., прот.* Согласные и несогласные в черниговских посадах в кон. XVIII ст. // Страничник. 1863. № 4. С. 17–66; № 5. С. 88–124; *Смирнов П. С.* Внутренние вопросы в расколе в XVII в. СПб., 1898. С. LXXXVIII, 049; *Евгений.* Словарь. С. 39–40; В. Т. Журавлев А. И. // Отечественная история: Энцикл. М., 1996. Т. 2. С. 197.

Е. А. Агеева

ЖУРАВЛЁВ Григорий Николаевич (1858, с. Утёвка Бузулукского у. Самарской губ., ныне Нефтегор-



Г. Н. Журавлёв.
Фотография. Нач. XX в.

ского р-на Самарской обл.— 2.02. 1916, там же), иконописец. Сохранились воспоминания жителя с. Утёвка С. В. Трайкина, записанные местным краеведом К. Е. Даниловым: «В то время, когда родился Гриша убогим (без рук и ног.— А. М.), мать

очень плакала и хотела на себя от великого горя наложить руки, вместе с собой умертвить и Гришу, но Трайкин Петр Васильевич, мой дедушка и отец матери Гриши, убедил не делать этого, говоря, что Гришу будет растить сам и возьмет его на свое обеспечение. Так он и сделал». Когда Ж. было ок. 9 лет, дед устроил внука в школу, куда зимой возил его на салазках, летом носил на руках. Земский учитель Троицкий, обучавший мальчика грамоте, был поражен его одаренностью. С кончиной деда занятия Ж. в школе прекратились. За 2 года он научился читать, начал писать и рисовать, держа карандаш зубами. В 15-летнем возрасте Ж. обратился к проживавшему в Самаре живописцу Травкину с просьбой показать, как работать с красками



*Спас Нерукотворный.
Икона. Нач. XX в.
Иконописец Г. Н. Журавлёв
(Паисиев Галицкий мон-рь)*

ми, и через несколько дней, купив краски и кисти, вернулся в Утёвку. Помощником в обучении живописи была его бабушка, к-рая усаживала Ж. за стол с особыми приспособлениями, чистила кисти, готовила краски.

Ж. был веселым и общительным, односельчане тянулись к нему, певчие брали с собой на службу. По просьбе односельчан рисовал их портреты, писал за неграмотных письма и прошения.

В 1878 г. Ж. подарил несколько своих икон высокопоставленным лицам Самары, после чего стал получать заказы. Вскоре губ. земское собрание назначило ему ежегодную пенсию в размере 60 р. Весть о художнике-самоучке дошла до цар-



*Икона Божией Матери
«Млекопитательница».
1910 г. Иконописец Г. Н. Журавлёв
(Самарский областной историко-краеведческий музей им. П. В. Алабина)*

ского двора: «...в конце прошлого года (1884. — А. М.) Журавлёв, изготовив икону свт. Николая Чудотворца, обратился к самарскому губернатору... с просьбою представить икону Его Императорскому Величеству, Государю Наследнику Цесаревичу. Желание его было исполнено, и в конце декабря... Цесаревич милостиво принял икону, писанную крестьянином Журавлёвым, соизволил пожаловать ему единовременное пособие в сто рублей из собственной Его импера-



*Христос Спаситель.
Рисунок. Нач. XX в.
Иконописец Г. Н. Журавлёв*

торского Величества суммы» (Самарские ГВ. 1885. № 1. Ч. неофиц.).

Как явствует из писем иконописца, в 80-х гг. XIX в. только по просьбе самарского губернатора А. Д. Свербеева он написал более 10 икон (РГАЛИ.

Ф. 472. Оп. 1. Ф. 528), большинство из них золотофонные. Для поднесения имп. Александру III в память о спасении имп. семьи во время крушения поезда (17 окт. 1888) близ ст. Борки, самарские дворяне заказали Ж. икону, о чем свидетельствуют документы, хранящиеся в Гос. архиве Самарской обл., в к-рых также указано, что за ее написание иконописцу было выплачено 50 р.

Для иконостаса строившегося в Самаре кафедрального собора во имя Христа Спасителя (1866–1894, разрушен в нач. 30-х гг. XX в.) по поручению губернатора Свербеева Ж. написал икону свт. Алексия, митр. Московского, покровителя Самары. Образ поместили в освященном (1892) во имя этого святого нижнем храме. 1892 годом датируется выполненная Ж. икона св. Льва I Великого, папы Римского (ЦАК МДА). На тыльной стороне доски написано: «Сию икону писал зубами крест. Григорий Журавлёв Самарской губернии Бузулукского уезда с. Утёвки, июля 30.1892 года». Похожие надписи присутствуют на иконах «Свт. Николай» (ГЭ) и «Святые Кирилл и Мефодий» (1885, поступила в Самарский епархиальный музей в 1999 из храма г. Хромтау, Казахстан). Написанные Ж. иконы находятся также в Самарском областном историко-краеведческом музее им. П. В. Алабина (образы Божией Матери «Млекопитательница», Божией Матери Смоленской и вмч. Димитрия Солунского), в ц. во имя Св. Троицы с. Утёвка («Жены-мироносицы», 1910), в Самарском епархиальном музее (напр., образ Божией Матери «Взыскание погибших», 1888, выполненный в меру и подобие чудотворной иконы из Раковского во имя Св. Троицы жен. монастыря, передан из ц. апостолов Петра и Павла, Самара), у жителей Самары и Самарской обл. Таков образ, именуемый «Утёвская Мадонна». Это семейная реликвия односельчанки Ж. — А. М. Подусовой, после смерти к-рой икона перешла к самарским родственникам бывш. владелицы. Икона «Святые Кирилл и Мефодий», написанная Ж. и датированная 2 июля 1885 г., обнаружена в 1963 г. историком З. Каймаковичем в с. Пурачич близ Тузлы (Босния и Герцеговина).

Иконы Ж., выполненные в масляно-темперной технике, отмечены влиянием крестьянского искусства

и академической живописи. В этой же манере были созданы его карандашные альбомные эскизы (ц. во имя Св. Троицы, с. Утёвка).

Среди старожилов с. Утёвка бытовала легенда, будто Ж. был приглашен в столицу имп. Николаем II, к-рый назначил ему пожизненную пенсию в размере 25 р. в месяц и приказал самарскому губернатору выдать Ж. иноходца с летним и зимним выездами.

В с. Утёвка при участии художника была построена ц. во имя Св. Троицы (1885–1892), к-рую он с помощниками расписал по собственным эскизам. Скончавшегося от скоротечной чахотки Ж. похоронили у стен Троицкого храма по благословению Самарского еп. Михаила.

Лит.: Во имя Христа Спасителя: Кафедральный соборный храм в Самаре. Самара, 1894. С. 47; Косцова А. С., Побединская А. Г. Русские иконы XVI — нач. XX в. с надписями, подписями и датами. Л., 1990. С. 65; Малиновский А. С. Радостная встреча. Самара, 2007.

А. С. Малиновский

ЖУРАКОВСКИЙ Анатолий Евгеньевич (4.03.1897, Москва — 3.12.1937, урочище Сандормох близ пос. Медвежья Гора, ныне г. Медвежьегорск, Карелия), свящ. Из семьи педагога. Начальную школу посещал в Тифлисе, с 1911 г. проживал в Киеве. Учась в гимназии, сблизился с прот. В. В. Зеньковским, председателем Киевского религиозно-философского об-ва и приват-доцентом Киевского ун-та. В 1915 г. окончил 7-ю киевскую гимназию и поступил на историко-филологический фак-т Киевского ун-та. В том же году получил золотую медаль за работу «Жозеф де Местр и Константин Леонтьев». С 1916 г. служил в Земском союзе, затем был мобилизован в железнодорожный батальон. Преподавал математику и физику в батальонной школе. В 1916–1917 гг. написал первые богословские работы, опубликованные позже В. И. Экземплярским в ж. «Христианская мысль» («К вопросу о вечных муках», «Тайна любви и таинство брака», «Литургический канон теперь и прежде»). Осенью 1917 г. демобилизован по состоянию здоровья, вернулся в Киев. В 1920 г. окончил Киевский ун-т, весной того же года заболел туберкулезом и уехал в дер. Красногорку близ мест. Бородеянка Киевской губ. 18 авг. 1920 г. рукоположен во иерея в Успенском соборе Киева, служил в храмах с. Андреев-

ка и дер. Красногорки. С 1921 г. настоятель домового ц. Марии Магдалины в Киеве, организовал и возглавил сестричество при храме. В 1922 г. выступал на многочисленных лекциях и диспутах против теософии, участвовал в диспуте на тему «Наука и религия» вместе с единомышленниками математиком Б. Н. Делоне и философом В. Ф. Асмусом; читал публичный доклад «Христос и мы» в Христианском студенческом союзе. По распоряжению властей ц. Марии Магдалины была закрыта под пред-



Свящ. Анатолий Жураковский.
Рисунк. Нач. 20-х гг. XX в.
Худож. Г. П. Светицкий

логом «близости от детского учреждения». С 1922 г. настоятель ц. Иоанна Златоуста бывш. Киевского религиозно-просветительного об-ва. Активно боролся с обновленчеством.

В ночь на 4 апр. 1923 г. арестован в Киеве по обвинению в «подрыве советской власти путем проповедей», заключен в Бутырскую тюрьму в Москве. 16 мая 1923 г. приговорен Комиссией ОГПУ по адм. высылкам к 2 годам ссылки в Марийскую автономную обл. Отбывал ссылку в г. Краснококшайске (ныне Йошкар-Ола) вместе с киевским архим. Ермогеном (Голубевым; вполн. архиепископ), тайно совершал богослужения на дому. Выступал против обновленцев, за что был арестован в нач. 1924 г., освобожден из тюрьмы через 3 месяца. После досрочного освобождения из ссылки (в кон. нояб. 1924) вернулся в Киев, где служил настоятелем ц. св. вмц. Варвары при храме Николы Доброго на Подоле, по-прежнему возглавлял сестричество; как пастырь был очень популярен у киевской интеллигенции и студенчества. После публикации «Декларации» 1927 г. осуждал действия Заместителя Патриарше-

го Местоблюстителя митр. Сергия (Страгородского; вполн. Патриарх Московский и всея Руси). Осенью 1927 г. был одним из авторов Обращения киевлян к митр. Сергию с призывом изменить избранный им курс церковной политики (т. н. Киевское воззвание). В сент. 1928 г. в числе 6 киевских священнослужителей обратился с коллективным письмом к экзарху Украины митр. Михаилу (Ермакову) с протестом против его Декларации в духе политики митр. Сергия. Они заявили, что порывают с митр. Михаилом и вступают в общение с иосифлянским еп. Димитрием (Любимовым). Ж. возглавил киевских иосифлян. В сер. окт. 1928 г. встречался в Ленинграде с главным иосифлянским идеологом прот. Феодором (см. Андреев Ф. К.). С кон. 1928 по окт. 1930 г. служил в Преображенской ц. Киева. Вместе с молодежью общины совершал паломничества в Дивеевский, Саровский и др. монастыри. Весной 1930 г. передал за рубеж ряд материалов о гонениях на Церковь в СССР.

14 окт. 1930 г. арестован в Киеве по обвинению в шпионаже в пользу Польши и антисоветской агитации. 23 окт. привлечен к следствию по делу «Всесоюзного центра Истинно-Православной Церкви». Ок. года находился в московских Лубянской и Бутырской (с 23 нояб. 1930) тюрьмах. 3 сент. 1931 г. приговорен Коллегией ОГПУ к расстрелу с заменой 10 годами ИТЛ. 28 сент. отправлен по этапу в Карелию. Отбывал срок в Свирском ИТЛ: с 3 окт. 1931 г. — в Бажанах, а с янв. 1932 г. — в Свирьстрое. 7 нояб. 1932 г. переведен в Соловецкий ИТЛ, до нояб. 1933 г. занимался канцелярской работой в г. Кемь. В 1934 г. отправлен в Беломоро-Балтийский ИТЛ на строительство канала: отбывал срок в Парандове, Выгозере, Качкане, Сосновце, с мая по нояб. 1934 г. — в Тунгуде, со 2 нояб. 1934 по 15 июня 1937 г. — в Надвоицах и с 18 июня 1937 г. — в Уросозере. В лагере работал на лесоповале, был сторожем, пильщиком, экономистом, делопроизводителем, плетельщиком корзин. В свободное время писал стихи. 14 окт. 1937 г. взят под стражу в лагере по обвинению в антисоветской агитации. 20 нояб. Особой тройкой УНКВД Карельской АССР приговорен к расстрелу. Приговор приведен в исполнение, Ж. расстрелян вместе с большой группой заключенных (1-й Соловецкий



этап). Похоронен в общей безвестной могиле.

Арх.: ЦА ФСБ РФ. Д. 100256; Архив УФСБ по Респ. Карелия. Д. П-13738; Архив СБУ. Д. 38183фп; Информ. центр МВД Карелии. Карточка Соловецкого лагеря. Карточка личн. д. № 2507; ЦДАГОУ. Ф. 263. Оп. 1. Д. 65744. Соч.: К вопросу о вечных муках // Христ. мысль. 1916. № 7/8. С. 78–93; № 9. С. 52–69; Тайна любви и Таинство брака // Там же. 1917. № 1. С. 61–75; № 3/4. С. 34–54; № 5/6. С. 41–51; № 7/8. С. 15–29; Из дум о братстве в Церкви // Там же. 1917. № 5/6. С. 142–149; Литургический канон теперь и прежде: К вопросу о церк. реформе. В ограде верных // Там же. 1917. № 9/10. С. 3–26; С.-Петербургские Ев. 1991. № 1. С. 24–28; «Солнце здесь не вечернее. Оно не знает заката» // Сев. просторы. 1992. № 1/2. С. 27–31; № 3/4. С. 28–33; «О Тебе радуется, Благодатная, всякая тварь» // Рус. пастырь. Джорд., 1997. № 28/29. С. 5–8; «Много званных, но мало избранных» // Там же. 2000. № 37/38. С. 18–20; «Мы должны все претерпеть ради Христа...»: Проповеди, богосл. эссе, письмо из ссылки к своей пастве. М., 2008.

Лит.: Свящ. Анатолий Жураковский: Матлы к житию. П., 1984; Резникова И. А. Православие на Соловках. СПб., 1994. С. 73, 74, 78, 79, 99, 100; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 428, 438–439; Шкаровский М. В. Истинно-Православная Церковь против радянської владі: укр. сторінки // Людина і світ. 1997. № 8. С. 40, 41, 43; он же. Истинно-православные на Украине // Правосл. жизнь. Джорд., 1998. № 9. С. 3–11; он же. Иосифлянство: течение в РПЦ. СПб., 1999. С. 70, 91–96, 103, 112, 117, 124, 125, 152, 365, 366, 375; Цытин. История РПЦ. С. 209, 661; Остпова И. И. «Сквозь огонь мучений и воды слез...». М., 1998. С. 13, 40–42, 86, 90, 93, 94, 307; Semenenko-Basin I., Procenko P. Anatolij Zhurakovskij. Mil., 1999.

М. В. Шкаровский

«ЖУРНАЛ ДЛЯ ВСЕХ», иллюстрированный литературно-художественный и научно-популярный ж., выходивший в С.-Петербурге в 1895–1906 гг. ежемесячно. Основан в марте 1895 г., 1-й, пробный номер вышел в сент. того же года, с янв. 1896 г. выходил регулярно. С 1895 по осень 1897 г. его издавал и редактировал Д. А. Геник, с осени 1897 по 1906 г. — В. С. Миролюбов.

По замыслу редакции «Ж. д. в.» должен был дать широкому кругу читателей «занимательное чтение, которое... могло бы иметь воспитательное и образовательное значение». Кроме того, в журнале намеревались регулярно публиковать практические сведения, «необходимые для создания... лучших способов домоводства и сельского хозяйства» (1896. № 1. С. 1). Издание делилось на 4 отдела: религиозно-нравственный, исторический и литературный, естественнонаучный, хозяйственный. В религиозно-нравственном отделе были опубликованы статьи

о Тихвинской иконе Божией Матери (1895. № 1), о первых подвижниках Киево-Печерского монастыря (1896. № 2), Житие св. Стефана Пермского (1896. № 4), материалы о св. угодниках-нищелюбах (1896. № 7), о свт. Феодосии (Углицком), архиеп. Черниговском (1896. № 9–11), о свт. Игнатии (Брянчанинове), еп. Кавказском (1897. № 2–4, 8), о свт. Макарии, митр. Московском (1897. № 6). В историческом и лит. отделе представлены биографии русских государственных деятелей и писателей (А. П. Ермолов, И. Л. Горемыкин, Ф. М. Достоевский, А. Н. Майков и др.), стихотворения и рассказы. Кроме того, в издании публиковались материалы по библиографии, музыке, кулинарии, домашней медицине и гигиене, охоте, а также месяцеслов, репродукции с картин и фресок на религ. темы рус. и европ. художников, частные объявления.

Осенью 1897 г. бывш. оперный певец Миролюбов, собиравшийся заняться издательской деятельностью, выкупил «Ж. д. в.» у Геника. Официально право на издание было передано преподавателю Театрального училища П. В. Голяховскому. 2 сент. 1898 г. Миролюбов стал офици. соиздателем журнала, а 25 февр. 1899 г. — его единственным владельцем, за Голяховским было сохранено право «совещательного голоса в делах редакции». Миролюбову удалось значительно повысить популярность издания, сделав его очень дешевым и ориентированным на широкие круги «провинциальной публики»: если к кон. 1896 г. тираж составлял 10 тыс. экз., а в сер. 1897 г. — 5 тыс., то в 1901 г. он достиг 78 тыс., в 1902–1904 гг. — 80–90 тыс. экз. Миролюбов реорганизовал издание: появился большой научный отдел, где печатались материалы по истории, этнографии, психологии, биологии, геологии, астрономии, был значительно расширен отдел библиографии. Постоянным разделом стала политическая хроника, содержащая «иностранные обозрения» и «внутреннее обозрение». «Иностранное обозрение» до лета 1901 г. вел В. А. Поссе (под псевд. Вильде). С дек. 1901 по февр. 1902 г. отдел беллетристики возглавлял А. И. Куприн, участие в редакционной работе принимали публицисты Е. Н. Тарновский (1903) и М. А. Энгельгардт (1906). В «Ж. д. в.» стали сотрудничать педагог и психолог П. Ф. Кантерев, ис-

торики В. О. Ключевский, А. А. Кизеветтер, П. Н. Милоков, писатели и поэты А. П. Чехов, Л. Н. Андреев, А. К. Боане, Л. И. Андрусон, А. В. Амфитеатров, М. Горький, И. А. Бунины, Ю. К. Балтрушайтис, К. Д. Баль-



«Журнал для всех». 1902 г. № 1. Обложка (ГПИБ)

монт, лит. критики А. Г. Горнфельд, Д. Н. Овсянко-Куликовский, Е. А. Соловьёв (под псевд. В. Мирский, Андреевич и др.). В нач. 1900-х гг. вокруг журнала сложился кружок во главе с Миролюбовым. В его состав входили М. П. Арцыбашев, В. В. Башкин, В. В. Муйжель, Скиталец, А. Н. Толстой, С. С. Юшкевич и др. По субботам участники кружка устраивали лит. чтения, а Миролюбов, «сам ничего не писавший, «учил» писать» (Скиталец. Повести и рассказы. Восп. М., 1960. С. 444).

В нач. 1900-х гг. Миролюбов увлекался богоискательскими идеями. Он сблизился с Д. С. Мережковским и Э. Н. Гиппиус и вместе с ними активно участвовал в работе Религиозно-философских собраний в С.-Петербурге (1901–1903). Увлечение редактора-издателя привело к изменению редакционной политики «Ж. д. в.»: научный отдел стал сокращаться, повышенное внимание уделялось совр. лит-ре и искусству. Миролюбов привлек к участию в журнале поэтов-символистов А. А. Блока, В. Я. Брюсова, Гиппиус, Вяч. И. Иванова, Ф. Сологуба и др., художественных критиков С. Глагофа, С. К. Маковского, Д. В. Филофова. В кон. 1903 г. редактор-издатель пригласил в «Ж. д. в.» лит. критика А. С. Глин-



ку (Волжского). Его 1-я ст. «Литературные отголоски» (1903. № 12. Стб. 1481–1492) была посвящена анализу кн. С. Н. Булгакова «От марксизма к идеализму (1896–1903)» (СПб., 1903). Критик выступил как сторонник «абсолютного, метафизического и религиозного» идеализма «с открытой, хотя и слишком еще рационалистической верой» в «трансцендентную реальность Бога-добра, облеченного могуществом Бога-силы, творческим божественным всемогуществом». Эта статья вызвала возмущение писателей-реалистов, сотрудничавших в журнале. В янв. 1904 г. Андреев, И. А. Белоусов, В. В. Вересаев, В. И. Дмитриева и А. С. Серафимович обратились с письмом к Миролюбову. Они утверждали, что статья Глинки (Волжского) с «проповедью Бога» неуместна в «Ж. д. в.», и пригрозили уйти из издания, «если и в будущем не исключается возможность появления... подобных статей» (История рус. лит-ры: В 10 т. М.; Л., 1954. Т. 10. С. 507). Статья Глинки (Волжского) «О некоторых мотивах творчества М. Горького» (1904. № 1. С. 49–56; № 2. С. 109–116) еще более осложнила ситуацию в журнале. В февр. 1904 г. Глинка (Волжский) поехал в Москву, чтобы урегулировать конфликт с писателями-реалистами. Переговоры с Андреевым и Вересаевым не привели к компромиссу, и литературный критик был вынужден уйти из журнала. Несмотря на это, Миролюбов не собирался отказываться от религиозно-философских публикаций в «Ж. д. в.». В письме Андрееву он утверждал: «Искание Бога, истина для меня всегда будет определять мою дальнейшую деятельность в ведении журнала» (Лит. архив: Мат-лы по истории лит-ры и обществ. движения. М.; Л., 1960. Вып. 5. С. 106).

С началом революционных событий в 1905 г. на первом плане в издании была общественно-политическая проблематика: регулярно освещались жизнь деревни, рабочее движение, революционные события, деятельность Гос. думы, появились оппозиционные статьи. Эти публикации привели к столкновениям с цензурой. В сент. 1906 г. издание «Ж. д. в.» в адм. порядке было закрыто, против Миролюбова возбуждено уголовное дело. Все его попытки возобновить издание под др. названием не имели успеха. Его новые журналы «Народная весть» (нояб.—

дек. 1906), «Трудовой путь» (1907) и «Наш журнал» (февр. 1908) были закрыты, и он из-за судебного преследования был вынужден уехать за границу. Драматург Н. А. Архипов, заручившись согласием Миролюбова, с 1908 по 1916 г. издавал в С.-Петербурге «Новый журнал для всех» при участии Боане, Андрусона, Поссе и Я. Д. Николаева.

Лит.: Поссе В. А. Мой жизненный путь: Дореволюционный период (1864–1917). М.; Л., 1929; А. С. Серафимович: Исслед. Восп. Мат-лы. Письма. М., 1950; Муратова К. Д. Сопутники: (В. Вересаев и М. Горький) // М. Горький и его современники: Сб. ст. Л., 1968. С. 51–78; Дейч А. И. День нынешний и день минувший: Лит. впечатления и встречи. М., 1969; Коляда Е. Г. «Журнал для всех» // Лит. процесс и рус. журналистика кон. XIX — нач. XX в.: 1890–1904: Социал-демократ. и общедемократ. издания. М., 1981. С. 309–352; Манфред Ш. Лит. объединения Москвы и Петербурга 1890–1917 гг.: Слов. М., 2004.

В. Л. Семизин

ЖУРНАЛИСТИКА ЦЕРКОВНАЯ В РОССИИ. До 1917 г. перед церковной периодической печатью ставились преимущественно информационные и духовно-просветительские задачи. Редакторами и сотрудниками церковных изданий в этот период были, как правило, представители духовенства.

Первоначально церковные журналы (см. *Журналы духовные*) издавались при духовно-учебных заведениях («Христианское чтение» при СПбДА, «Православный собеседник» при КазДА, «Воскресное чтение» и «Труды Киевской Духовной Академии» при КДА, «Прибавления к творениям святых отцов в русском переводе» и «Богословский вестник» при МДА и др.). Они имели научный или научно-популярный характер, в них размещались святоотеческие творения, богословские, исторические и др. статьи, хроника академической жизни, иногда отклики на последние события в России и в мире. Редакторами и авторами в основном были преподаватели духовных академий и семинарий. Правительственные распоряжения по духовному ведомству с 1858 г. публиковались в ж. «Духовная беседа», издававшемся при СПбДС, с 1875 г.— в ж. «Церковный вестник» при СПбДА. В 1888 г. появился отдельный печатный орган Святейшего Синода — ж. «Церковные ведомости», состоявший из офиц. части и прибавлений.

Особым явлением в церковной прессе стали *епархиальные ведомости*, начавшие выходить в 60-х гг.

XIX в. и охватившие почти все регионы. В состав редакций входили представители духовно-учебных заведений, консисторий, духовенства епархиальных городов. Епархиальные издания выходили по единому образцу и обычно состояли из офиц. и неофиц. частей. В официальной публиковались манифесты, указы императоров, определения Синода, распоряжения епархиального начальства и др.; в неофициальной — проповеди, хроника, исторические,



Никон (Рождественский), архиеп. Вологодский. Фотография. Нач. XX в.

краеведческие и др. статьи, биографии, некрологи, библиографические справки. Отчасти программа и структура епархиальных ведомостей были заимствованы у светских региональных изданий — губ. ведомостей.

Во 2-й пол. XIX в. появились духовно-просветительские журналы, выходившие по частной инициативе священников и мирян, к-рые поставили целью донести позицию Церкви до широкой аудитории. Здесь печатались статьи популярного характера, проповеди, жития святых, письма и воспоминания церковных деятелей, освещались текущие события, связанные с Церковью. Нек-рые из изданий («Душеполезное чтение», «Православное обозрение», «Странник» и др.) по популярности конкурировали с ведущими светскими. С 1885 г. стал выходить 1-й церковный массовый иллюстрированный ж. «Русский паломник».

С кон. XIX в. издавались популярные православные журналы и газеты для народа. В них публиковались

отрывки проповедей, пояснения к молитвам и богослужению, жития святых. В 1879 г. послушник *Троице-Сергиевой лавры* Николай Рождественский (впоследствии архиеп. Вологодский *Никон*) основал издание «*Троицких листков*», к-рые представляли собой маленькие брошюры, продавались по 1 к. или раздавались бесплатно. По образцу «Троицких листков» печатались «*Киевские листки*» (с 1884), «*Почаевские листки*» при «*Волынских епархиальных ведомостях*» (с 1886) и др. В 1900 г. архим. Никон (Рождественский) был удостоен Макариевской премии за издание «Троицких листков». Некоторые правосл. издания для народа, созданные в нач. XX в. по частной инициативе духовенства, были ориентированы на борьбу с пьянством. В 1913 г. для объединения и планомерного развития издательской деятельности Церкви (в т. ч. периодических изданий) был создан Издательский совет при Святейшем Синоде, в 1913–1916 гг. его возглавлял архиеп. Никон.

До 1917 г. существовало не менее 640 правосл. журналов и газет. Абсолютное большинство из них было закрыто после Октябрьской революции 1917 г. Лишь в немногих регионах страны (в основном там, где власть еще не принадлежала большевикам) до окончания гражданской войны продолжали выходить местные епархиальные издания. В 1930 г. Заместитель Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергий (Страгородский)* получил разрешение на выпуск офиц. органа РПЦ «*Журнала Московской Патриархии*» и стал его издателем и главным редактором. Журнал выходил в 1931–1935 гг. и с 1943 г., долгие годы был единственным периодическим церковным изданием в РСФСР. С 1960 г. печатался альманах «*Богословские труды*» — единственное научное церковное издание.

В 70–80-х гг. XX в. в самиздате выходили нелегальные правосл. издания: ж. «*Вече*» В. Н. Осипова, «*Московский сборник*» Л. И. Бородина, журналы «*Мария*» Т. М. Горичевой, «*Надежда*» З. А. Крахмальниковой, «*Община*», «*Выбор*» и др.

Развитие российской церковной журналистики после 1917 г. продолжилось за границей, где духовные журналы стали средством единения эмигрантов. Рус. культурно-религ. центры, созданные за границей,



Патриарх Московский и всея Руси
Сергий (Страгородский).
Фотография. 1943 г.

вели активную издательскую деятельность. В 20–30-х гг. XX в. там выходило неск. десятков религ. изданий, в которых сотрудничали рус. философы, богословы, публицисты. В изд-ве «ИМКА-Пресс» выходил ж. «*Путь*», *Русское студенческое христианское движение* издавало «*Вестник*» (впоследствии «*Вестник Русского христианского движения*»), РПЦЗ выпускала газ. «*Православная Карпатская Русь*» (впосл. «*Православная Русь*»). Характер изданий во многом определялся ограниченными материальными возможностями беженцев. Чаше выходили альманахи, сборники, к-рые можно было выпускать по мере накопления материала и средств независимо от времени.

Помимо издания печатных СМИ в рус. эмиграции стали применяться новые формы журналистики. В 1979 г. появилась 1-я правосл. радиостанция, вещающая на рус. языке, — «*Голос Православия*». Идея ее создания принадлежала Е. П. и Е. Е. Поздеевым и протопр. Б. *Бобринскому*. Студия радиостанции находилась в Париже, вещание велось на коротких волнах первоначально из Африки, а затем из Португалии и покрывало часть территории СССР. Радиостанция получила поддержку *Православного богословского института прп. Сергия Радонежского, Свято-Владимирской семинарии ПЦА*. В программу вещания входили проповеди, беседы (в т. ч. Сурожского митр. *Антония (Блума)*), записи книг, передачи с объяснением богослужения, праздников, детские катехизаторские передачи.

С кон. 80-х гг. XX в. началось возрождение церковной журналистики

в СССР. В новых условиях церковные СМИ стали ориентироваться не только на духовное просвещение, но и на катехизацию, миссионерскую деятельность, диалог со светской аудиторией на доступном ей языке, борьбу с враждебной Церкви идеологией и т. д. Принятый в 1990 г. закон «*О свободе совести и религиозных организациях*» дал юридические основания для расширения церковной деятельности, в т. ч. в области распространения информации. В 1994 г. вместо действовавшего ранее Издательского отдела МП был создан Издательский совет МП, который стал отвечать за информационную политику Церкви, обеспечивать подготовку кадров, координировать деятельность правосл. изд-в и журналистов. Председателями совета были архим. Даниил (Воронин) (1994–1995), Бронницкий еп. *Тихон (Емельянов)* (1995–2000), прот. В. Силловьев (с 2000).

С нач. 90-х гг. XX в. велась профессиональная подготовка в области церковной журналистики, к-рая складывалась как особая специализация внутри журналистики. Церковные журналисты, в начале этого периода представлявшие собой обособленную группу, постепенно стали неотъемлемой частью журналистского сообщества России. В 1991–1995 гг. на фак-те журналистики МГУ им. М. В. Ломоносова действовала группа церковной журналистики. В 1996 г. на базе Издательства МП был создан Ин-т церковной журналистики и издательского дела во главе с еп. Тихоном. Был введен 2-годичный цикл обучения, занятия устраивались по вечерам и в выходные дни, практику студенты проходили в «*Журнале Московской Патриархии*» и газ. «*Московский церковный вестник*». В 1998 г. ин-т был преобразован в отд-ние церковной журналистики при филологическом фак-те *Российского православного университета св. ап. Иоанна Богослова*. Отд-ние возглавляли еп. Тихон (1998–2000), свещ. В. Виглянский (2001–2003), Г. В. Прутцков (2003–2005), А. С. Георгиевский (с 2005). Студенты изучают богословские дисциплины, церковное право, древние и новые языки, различные отрасли журналистики, экономику издательского дела, проходят практику в церковных СМИ. В 2001 г. на базе «*Православной юношеской газеты*» работала Школа юного право-



славного журналиста. В 2006 г. при Издательском совете МП были созданы Школа церковной журналистики (курсы повышения квалификации для журналистов) и исследовательский центр «Церковь в информационном обществе». В том же году факт церковной журналистики открылся в Черновицком правосл. богословском ин-те (Украина). В 2007 г. на богословском фак-те Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (ПСТГУ) был впервые прочитан курс «Церковь и СМИ». 6 марта 2008 г. в Москве состоялось подписание соглашения между ПСТГУ и Издательским советом МП, к-рое предусматривало сотрудничество в издательской деятельности, журналистике, организации курсов повышения квалификации для церковных издателей и журналистов. В 2008 г. проведены первые курсы повышения квалификации для сотрудников епархиальных пресс-служб и церковных СМИ епархий Центрального федерального округа. В февр. того же года Калужское ЕУ совместно с городской орг-цией Союза журналистов России объявило набор на курсы правосл. журналистики, обучение на них проводилось в течение месяца.

В 1990–2000-х гг. сформировалась сложная система правосл. СМИ. В 1990 г. было зарегистрировано 12 правосл. периодических изданий, к кон. 2006 г. количество изданий различных учреждений РПЦ составило 200 наименований, частных — 193. К центральным печатным органам РПЦ относятся «Журнал Московской Патриархии» и газ. «Церковный вестник», к-рая начала выходить в 1989 г. под названием «Московский церковный вестник». С кон. 80-х гг. XX в. возрождаются епархиальные периодические издания (в основном газеты), журналы при духовных школах, выходит богословская, церковно-общественная, миссионерская, катехизаторская и другая периодика.

Первая православная радиостанция в России «Радонеж», созданная об-вом «Радонеж», вещает с 1990 г., объем вещания в 2008 г. составлял 4 ч. в сутки. В 1999 г. С.-Петербургская митрополия открыла радиостанцию «Град Петров» с объемом вещания 6 ч. в сутки (в 2006 перешла в FM-диапазон и увеличила объем до 18 ч.). В 2007 г. в Н. Новгороде началось вещание радио «Образ»

в УКВ-диапазоне. Принципы работы радиостанций во многом схожи: на них выходят религиозные, культурно-просветительные, музыкальные, детские программы. Передачи транслируются в т. ч. через Интернет в режиме реального времени.

В 90-х гг. XX в. развитие правосл. телевизионных проектов было свя-



Запись телепрограммы «Православная энциклопедия». 2005 г.

зано с деятельностью Православного информационного телевизионного агентства (ПИТА). К нач. 1998 г. ПИТА выпускало 5 еженедельных и ежедневную программу на 4 основных российских телеканалах, но после финансового кризиса 1998 г. прекратило существование. Часть программ была закрыта, остальные перешли в Информационное агентство РПЦ, к-рое впол. в основном организовывало трансляции праздничных богослужений, а программы правосл. тематики стали готовить небольшие производящие компании.

В 2008 г. на центральных каналах выходило 4 правосл. программы: «Слово пастыря» («1-й канал», производитель — ПИТА-ТВ), «Православная энциклопедия» (ТВЦ, производитель — телекинокомпания «Православная энциклопедия»), «Библейский сюжет» («Культура», производитель — студия «Неофит») и «Русский взгляд» (вещатель и производитель — ТРВК «Московия»). Старейшая правосл. телепрограмма «Слово пастыря» выходит с 1994 г., в ее основе — краткие беседы Смоленского митр. Кирилла (Гундяева) о духовной жизни, об истории Церкви, о правосл. традициях и праздниках, о христ. взгляде на совр. события. «Православная энциклопедия» (с 2002) — единственная правосл. телепрограмма, к-рая выходит в прямом эфире. Это интерактивный

телеальманах с гостями в студии и сюжетами энциклопедического характера о Православии в России и за рубежом, об истории и о культуре, а также о последних событиях церковной жизни. Программа «Русский взгляд» выходит с 2003 г., в формате ток-шоу — с осени 2006 г. Она носит миссионерский характер, ее цель — донести до широкой аудитории позицию РПЦ по общественным и духовно-нравственным проблемам. Программа «Библейский сюжет» посвящена влиянию Библии на мировую культуру.

В 2005 г. в российском эфире появилось 4 православных спутниковых телеканала: «Спас», «Благовест», «Глас» (на укр. яз.) и «Союз». В 2008 г. начал работу семейный правосл. телеканал «Радость моя». Все они являются частными, кроме «Союза», к-рый был учрежден Екатеринбургской епархией РПЦ и стал 1-м в России правосл. телеканалом с 17-часовым эфиром в сутки, а позже перешел на 24-часовое вещание. Религ. вещание на канале представлено еженедельной трансляцией богослужений из храмов Екатеринбурга, ежедневными блоками утренних и вечерних молитв, беседами со священнослужителями. Мн. передачи носят историко-культурный, краеведческий, воспитательный характер. На телеканале представлены программы ряда епархиальных телестудий, а также телеканала «Радость моя». Задачей общественного православного телеканала «Спас» является популяризация традиц. правосл. ценностей. Наряду с передачами правосл. тематики в эфире представлены светские новости, познавательные программы, художественные фильмы, политические и общественные ток-шоу и проч. Объем вещания составляет 16 ч. Все правосл. телеканалы осваивают вещание через Интернет, в т. ч. размещая записи передач на собственных сайтах.

Начало развития правосл. сегмента русскоязычного Интернета относится к 1996 г. В 2008 г. электронный каталог «Православное христианство» (<http://www.hristianstvo.ru/>) содержал более 5 тыс. ссылок на православные сайты. Официальные ресурсы представлены сайтами МП (<http://www.patriarchia.ru/>), Службы коммуникаций ОВЦС (<http://www.mospat.ru/>) и др. Получили распространение интернет-аналоги печатных периодических изданий,





а также чисто сетевые СМИ. Интернет-журнал *московского в честь Сретения Владимирской иконы Божией Матери мон-ря* «Православие.ру» (<http://www.pravoslavie.ru/>) публикует новости и комментарии, исторические материалы, проповеди, еженедельные обзоры прессы. В рамках сайта действуют проекты «Поместные Церкви», «Православный календарь». Интернет-журнал «Православие и мир» (<http://www.pravmir.ru/>) размещает на своих страницах различные статьи, авторские колонки, информацию о церковных праздниках, видеоролики с церковными песнопениями, фрагментами богослужений, сюжетами из телепередач. Сайт 2 раза входил в «народную десятку» главного российского конкурса сайтов «Премия Рунета». ЦНЦ «Православная энциклопедия» представлен в Интернете информационным порталом «Седмица.ру» (<http://www.sedmitza.ru/>).

Региональные церковные медиахолдинги, объединяющие разные виды СМИ, сложились в Екатеринбург и Н. Новгороде. В С.-Петербурге формируется холдинг на основе ж. С.-Петербургской митрополии «Вода живая», при к-ром создано информационное агентство.

Проводятся фестивали, конференции правосл. СМИ. В рамках Рождественских образовательных чтений традиционно работает секция, посвященная актуальным проблемам правосл. журналистики. В разные годы проходил ряд фестивалей: «Православие на телевидении и радиовещании» (1995), «Православие и СМИ» (2002), фестиваль правосл. кино-, теле- и радиопрограмм «Радонеж» (2003), Межрегиональный фестиваль православных кино- и видеопрограмм «Свет, побеждающий тьму» (2007), фестиваль правосл. прессы Юга России «Свет веры» (2007), фестиваль духовно-патриотических программ «Возрождение» (2008) и др. В марте 2000 г. Издательским советом МП был проведен конгресс православной прессы «Христианская свобода и независимость журналистики», в к-ром приняли участие ок. 450 чел. из 71 епархии РПЦ и 10 зарубежных стран. В 2004 г. по инициативе Издательского совета был проведен Международный фестиваль правосл. СМИ «Вера и слово», 2-й фестиваль состоялся в 2006 г. Начали появляться профессиональные журналистские объединения. В 2001 г. бы-

ла создана Гильдия религ. журналистики Медиасоюза. В 2002 г. на секции правосл. журналистики XI Рождественских чтений был основан Клуб правосл. журналистов, объединивший главных редакторов и ведущих журналистов основных правосл. СМИ.

Среди проблем, связанных с церковной журналистикой, выделяется вопрос о профессионализме. Мн. издания занимаются преимущественно перепечаткой ранее опубликованных в др. СМИ материалов, слабо освещают актуальные проблемы, на начальном этапе развития находится правосл. телевидение. Ряд изданий, называющих себя православными, выпускаются раскольническими или сектантскими группами, на их страницах постоянно критикуется позиция РПЦ. Насущным для печатных СМИ остается вопрос распространения изданий.

Лит.: Пискунова М. И. Православие в журналистике и правосл. журналистика (кон. 80-х — нач. 90-х гг. XX в.); Канд. дис. М., 1993; *Кашицкая Л. В.* Печать РПЦ. М., 1996; *она же.* Религ. печать // Типология периодической печати: Учеб. пособие для вузов / Под ред. М. В. Шкондина, Л. А. Реснянской. М., 2007. С. 144–155; *Костикова Н. А.* Типологические характеристики правосл. печати. М., 1996; *Андреев.* Христианская периодика; Издательское и библиогр. дело Рус. Зарубежья: (1918–1998 гг.); Учеб. пособие / Г. В. Михеева и др. СПб., 1999; Религ. печать // Система СМИ России: Учеб. пособие для вузов / Под ред. Я. Н. Засурского. М., 2001; *Бакина О. В.* Совр. правосл. журналистика России. Киров, 2003; *Журналистика рус. зарубежья XIX–XX вв.: Учеб. пособие / Под ред. Г. В. Жиркова.* СПб., 2003; *Иванова Т. Н.* Совр. рус. правосл. периодическая печать: Типология, осн. направления, жанровая структура: Канд. дис. М., 2003; *Религия в информационном поле рос. СМИ.* М., 2003; Итоговый докт-т секции «Правосл. журналистика» XI Рождественских образовательных чтений // ЦВ. М., 2003. № 3(256); *Кашеяров А. Н.* Печать РПЦ в XX в.: Очерки истории. СПб., 2004; Каталог правосл. прессы. М., 2004; Вера и слово: Мат-лы 1-го междунар. фестиваля правосл. СМИ 16–18 нояб. 2004 г. / Ред.-сост.: С. В. Чапнин. М., 2005; *Совр. религ. печать России (1990–2006): Кат. / Сост.: А. С. Прутцова.* М., 2007; *Лученко К. В.* Правосл. интернет: Справ.-путев. М., 2007; *Чапнин С. В.* Церковь и масс-медиа: Особенности коммуникации в совр. мире // *ЦиВр.* 2008. № 1(42). С. 27–39.

А. С. Прутцова, С. В. Чапнин

«ЖУРНАЛ МИНИСТЕРСТВА НАРОДНОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ»

(ЖМНП), офиц. издание Мин-ва народного просвещения, выходившее в 1834–1917 гг. ежемесячно (всего было опубл. 434 части, каждая включала неск. номеров). Мин-во народного просвещения начало выпускать свой печатный орган на основании Предварительных правил на-

родного просвещения 1803 г. по инициативе министра П. В. Завадовского. В 1803–1819 гг. издавалось «Периодическое сочинение о успехах народного просвещения», в 1821–1824 гг.— «Журнал Департамента народного просвещения», в 1825, 1827 и 1829 гг.— «Записки, издаваемые от Департамента народного просвещения». ЖМНП был основан в 1834 г. по инициативе министра народного просвещения гр. С. С. Уварова. Печатался в типографии С.-Петербургской АН. Редакторами журнала были К. С. Сербинович (1834–1856), А. В. Никитенко (1856–1860), К. Д. Ушинский (1860–1861), Ю. С. Рехневский (1862–1867), И. Д. Галанин (1867), А. И. Георгиевский (1868–1870), Е. М. Феокистов (1871–1882), Л. Н. Майков (1883–1890), В. Г. Васильевский (1891–1899), Э. Л. Радлов (1899–1917), П. И. Лебедев-Полянский (1917).

В 1-м номере в программной статье (1834. № 1. С. I–IV) сообщалось, что «наставляемое повелениями монарха, неусыпно пекущегося о пользе Богом врученной ему страны, министерство вменяет себе в прямую и священный долг давать, по мысли и сердцу его, полезное направление читателям своего Журнала, да удовлетворится истинных сынов Отечества справедливое желание знать, каким образом они могут лучше содействовать высоким намерениям Отца России». В этом же номере было опубликовано циркулярное предложение Уварова от 21 марта 1834 г. «начальствам учебных округов о вступлении в управление министерством», в к-ром провозглашалась идеологическая триада: «Общая наша обязанность состоит в том, чтобы народное образование... совершалось в соединенном духе Православия, Самодержавия и народности» (Там же. С. XLIX–L). По воспоминаниям сотрудника ЖМНП А. В. Старчевского, Уваров сам разработал план издания, его структуру, пригласил сотрудников из профессоров ун-тов, учителей гимназий и проч., установил суммы гонораров за статьи (*Старчевский А. В.* Восп. старого литератора // ИВ. 1888. № 10. С. 110).

Вначале в ЖМНП было 6 отделов: «Действия правительства» (публиковались указы, постановления и распоряжения по Мин-ву народного просвещения), отдел словесности, науки и художеств (оригинальные



и переводные статьи по религии, философии, истории, филологии, правоведению, педагогике), «Известия о ученых и учебных заведениях в России» (сведения о трудах академий, ун-тов и ученых об-в, о публичных актах и лекциях, о состоянии учебных и ученых заведений), «Известия об иностранных учебных и ученых заведениях», «История просвещения и гражданского образования» (история образования в России и др. странах, биографии знаменитых деятелей просвещения), «Новости и смесь». В журнале печатались библиографические обзоры и рецензии на научные труды и художественные произведения, с 1837 г. — указатели и анонсы выходящих в России и за границей книг, с 1848 г. — «Указатель замечательнейших открытий по математическим, физическим и естественным наукам» М. С. Хотинского. ЖМНП был ведущим научно-популярным изданием в стране, освещал научную жизнь России и Запада, последние открытия, состояние просвещения в разных странах, особое место отводилось педагогике, истории и филологии.

Первый редактор Сербинович одновременно был директором канцелярии обер-прокурора Святейшего Синода и Хозяйственного управления при Синоде. При нем ЖМНП до 1849 г. получал ежегодную правительственную субсидию в 10 тыс. р. Затем основным источником финансирования журнала стали доходы от подписки (было 600 обязательных подписчиков). Никитенко считал, что Сербинович, работавший в Синоде, не в состоянии уделять должное внимание журналу, он докладывал в Мин-во народного просвещения, что «журнал не пользуется уважением и доверенностью читателей» (Арх. К. Д. Ушинского. Т. 1. С. 361). С апр. 1855 г. Никитенко по инициативе министра народного просвещения А. С. Норова стал фактическим редактором ЖМНП, 24 янв. 1856 г. вступил в должность. Новый редактор попытался улучшить качество ЖМНП, при нем впервые стали печататься художественные произведения (напр., трагедия О. Ф. Миллера «Конрадин, последний из Гогенштауфенов»), а также статьи по философии, теории словесности и т. п.

Однако в этот период ЖМНП слабо освещал педагогическую тематику. В 1859 г. инспектор Смольного



«Журнал Министерства народного просвещения». 1904 г. Январь. Обложка (ГПИБ)

ин-та благородных девиц Ушинский обратился к министру народного просвещения Е. П. Ковалевскому с просьбой разрешить издание критико-философского педагогического и психологического ж. «Убеждение». Вместо этого министр решил сделать Ушинского редактором ЖМНП, положив в основу издания программу, разработанную для ж. «Убеждение». В представлении об утверждении Ковалевский писал: «Журнал министерства народного просвещения в настоящем своем виде не занимает в русской литературе места, которое принадлежит ему по праву как органу правительственного учреждения» (Там же. С. 11). Министр надеялся, что педагогические и философские взгляды Ушинского будут иметь полезное влияние на воспитание юношества. Ушинский поставил целью «из журнала совершенно бесхарактерного, в котором в продолжение около тридцати лет помещались статьи, не принимаемые другими журналами... сделать специальный журнал министерства, то есть говорить о том предмете, которым министерство занимается, — о народном образовании» (Там же. С. 51). В связи с этим с июля 1860 г. структура издания изменилась: появилось 4 отдела («Педагогика и дидактика», «Вспомогательные науки», «Критика и библиография», «Известия и смесь»), стали печататься критические разборы педагогических сочинений, учебников, книг для

детей, а также научных трудов и художественных произведений, статьи по психологии, о физическом воспитании; исторические статьи затрагивали проблемы народного образования. Офиц. часть, состоящая из правительственных распоряжений, выходила с отдельной пагинацией. В ЖМНП был напечатан «Проект устава низших и средних училищ ведомства Министерства народного просвещения» для замечаний со стороны общественности (1860. № 3. Отд. 1. С. 83–163). Ушинскому удавалось отстаивать позицию и программу журнала, пока министром оставался Ковалевский. Сменивший его в 1861 г. министр Е. В. Путятин решил преобразовать печатный орган в периодическое издание прежнего типа, посвященное всем наукам. Ушинский подал в отставку. Однако отставка самого Путятина в дек. 1861 г. позволила новому редактору Рехневскому сохранить педагогическое направление ЖМНП. Следующий министр А. В. Головин предлагал Ушинскому вернуться в редакцию, но тот отказался.

Существенную роль в работе издания в кон. 60-х–70-х гг. XIX в. играл Георгиевский, в т. ч. после ухода с поста редактора, когда он стал председателем Ученого комитета мин-ва. В 1871 г. он был командирован за границу для изучения систем реального и классического образования, в посл. написал статьи: «О реальном образовании в Пруссии, Саксонии, Австрии, Баварии и Швейцарии» (1871. № 12. Отд. 3. С. 97–237), «О государственных экзаменах в Германии и Австрии» (1878. Отд. 4. № 1. С. 1–57; № 3. С. 83–143).

В ЖМНП уделялось внимание и естественнонаучным дисциплинам, печатались работы по астрономии, физике, математике, химии, медицине, биологии. Напр., была опубликована ст. «Полное затмение Солнца в Пензе» проф. Казанского ун-та Н. И. Лобачевского (1843. № 8. Отд. 2. С. 65–96). Значительно больше места занимали исторические статьи. Н. В. Юголь, преподававший историю в Патриотическом ин-те в С.-Петербурге, напечатал в журнале статьи «Отрывок из истории Малороссии» (1834. № 4. Отд. 2. С. 1–15), «О малороссийских песнях» (Там же. С. 16–26), а также «План преподавания всеобщей истории» (1834. № 2. Отд. 2. С. 189–209).



Он добивался назначения на кафедру всеобщей истории в открывавшемся Киевском ун-те св. Владимира и составил этот план для представления Уварову. Однако устроиться в Киев не удалось, и Гоголь в 1834 г. был назначен адъюнкт-профессором С.-Петербургского ун-та. Его 1-я лекция, имевшая большой успех у студентов, также была опубликована в ЖМНП под названием «О Средних веках» (1834. № 9. Отд. 2. С. 409–427). По рус. истории здесь печатались статьи И. И. Срезневского («Обзор материалов для изучения славяно-русской палеографии» (1867. № 1. Отд. 2. С. 76–115)), М. П. Погодина («Стрелецкие бунты» (1873. № 12. Отд. 2. С. 193–240; 1874. № 10. Отд. 2. С. 182–210; 1875. № 3. Отд. 2. С. 48–75)), П. Н. Милокова («Государственное хозяйство в России в связи с реформами Петра Великого» (1890. Отд. 2. № 9. С. 1–107; № 10. С. 301–357; № 11. С. 1–79; 1891. Отд. 2. № 1. С. 1–47; № 3. С. 30–146; № 8. С. 289–393; № 10. С. 408–482; 1892. Отд. 2. № 1. С. 65–124; № 2. С. 261–347)), И. А. Тихомирова («Обозрение состава Воскресенского летописного свода» (1894. № 12. Отд. 2. С. 237–254), «Обозрение состава московских летописных сводов, 1425–1533 гг.» (1895. № 8. Отд. 2. С. 416–451)), А. Е. Преснякова («Новые данные для изучения московских летописных сводов» (1895. № 6. Отд. 2. С. 466–475)), Н. П. Павлова-Сильванского («Иммунитеты в удельной Руси» (1900. № 12. Отд. 2. С. 318–365)), И. А. Вышнеградского, Я. К. Грога, А. С. Лапто-Данилевского, К. А. Неволина, С. Ф. Ольденбурга, С. В. Рождественского, П. М. Строева, Н. Г. Устрялова, Е. Ф. Шмурло и др. С. Ф. Платонов, который до 1896 г. являлся помощником редактора ЖМНП, напечатал в журнале статьи: «Заметки по истории московских земских соборов» (1883. № 3. Отд. 2. С. 1–20), «Новая повесть о Смутном времени XVII в.» (1886. № 1. Отд. 2. С. 50–67), «Московские волнения 1648 г.» (1888. № 6. Отд. 2. С. 279–289), «Как возникли чети?: (К вопросу о происхождении московских приказов-четвертей)» (1892. № 5. Отд. 2. С. 158–171), «К истории опричнины XVI в.» (1897. № 10. Отд. 2. С. 260–276), а также рецензии, в т. ч. на кн. Д. И. Иловайского «История России» (1891. № 3. Отд. 2. С. 180–199). В ЖМНП вышел выдающийся труд А. А. Шахматова «Об-

щерусские летописные своды XIV и XV вв.» (1900. Отд. 2. № 9. С. 90–176; № 11. С. 135–200; 1901. № 11. Отд. 2. С. 52–80).

В журнале печатались статьи Васильевского по истории Византии и России: «Византия и печенеги» (1872. Отд. 2. № 11. С. 116–165; № 12. С. 243–332), «Варяго-русская и варяго-английская дружина в Константинополе XI и XII веков» (1874. № 11. Отд. 2. С. 105–144; 1875. Отд. 2. № 2. С. 394–451; № 3. С. 76–152), «Русско-византийские отрывки» (1875. № 12. Отд. 2. С. 270–315; 1876. Отд. 2. № 3. С. 117–187; № 6. С. 368–434; 1877. Отд. 2. № 1. С. 41–82; № 2. С. 157–185; № 6. С. 283–329; 1878. Отд. 2. № 1. С. 86–154; № 2. С. 277–306; № 3. С. 128–181). В 1881 г. были опубликованы найденные Васильевским «Советы и рассказы византийского боярина XI в.» (Отд. 2. № 6. С. 242–299; № 7. С. 102–171; № 8. С. 316–357). По истории Византии также публиковались работы А. А. Васильева, Г. С. Де-стуниса, Ф. И. Успенского, по истории Др. Греции и Рима — И. М. Гревса, Ф. Ф. Зелинского, М. С. Куторги, В. В. Латышева, В. И. Модестова, М. И. Ростовцева, Э. Р. фон Штерна; по истории народов Востока — Г. Е. Грум-Гржимайло, Д. М. Позднеева, Ростовцева, Б. А. Тураева; по истории стран Европы и Америки — П. Н. Ардашева, Р. Ю. Винтера, Д. М. Петрушевского; по истории славян — М. В. Довнар-Запольского, П. А. Кулаковского.

В 1872 г. в ЖМНП появился отдел классической филологии, который приобрел мировую известность. В 90-х гг. им руководил филолог-классик и византинист В. К. Эрнштедт. Здесь публиковались статьи по вопросам классической древности С. А. Жебелёва, Латышева, Ростовцева, Ф. Ф. Соколова, И. И. Толстого и др., а также переводы из древних классиков.

Из литературоведческих публикаций следует выделить работы А. Н. Веселовского «Византийские повести и Варлаам и Иоасаф» (1877. № 7. Отд. 2. С. 122–154) и «Мелкие заметки о былинах» (1885. № 12. Отд. 2. С. 166–198; 1888. № 5. Отд. 2. С. 74–90; 1889. № 5. Отд. 2. С. 32–46), И. Н. Жданова «Василий Буслаевич и Волх Всеславьевич» (1893. Отд. 2. № 9. С. 187–240; № 10. С. 287–320; № 12. С. 199–258; 1894. Отд. 2. № 2. С. 189–412; № 3. С. 88–134),

С. К. Шамбинаго «Старины о Святогоре и поэма о Калеви-поэге» (1902. № 1. Отд. 2. С. 49–73), М. Г. Халанского «К истории поэтических сказаний об Олеге Вещем» (1902. № 8. Отд. 2. С. 287–356; 1903. № 11. Отд. 2. С. 1–40), М. И. Броссе, П. И. Кеппена, Никитенко, П. А. Плетнёва, А. И. Соболевского. В ЖМНП появилась 1-я публикация И. Ф. Анненского — рецензия на грамматику А. Малецкого (1881. № 3. Отд. 2. С. 170–179), а затем и его статьи по истории античной лит-ры, переводы трагедий Еврипида. Языковед Н. Я. Марр напечатал в журнале исследование «Возникновение и расцвет древнегрузинской светской литературы» (1899. № 12. Отд. 2. С. 223–252).

В ЖМНП выходили статьи по философии проф. МДА А. И. Введенского, Н. Н. Ланге, Э. Л. Радлова, В. В. Розанова и др. С. М. Соловьёв в ст. «Прогресс и религия» (1868. № 9. Отд. 2. С. 700–719) выступал против обоготворения прогресса, доказывая, что христианство, обладающее абсолютной истиной, не может устареть. Его сын Вл. С. Соловьёв опубликовал в журнале незаконченную работу «Философские начала цельного знания» (1877. Отд. 2. № 3. С. 60–99; № 4. С. 235–253; № 6. С. 199–233; № 10. С. 79–109; № 11. С. 1–32), в которой впервые охарактеризовал свой принцип всеединого сущего.

В издании постоянно выходили материалы по богословию, истории Церкви и религиоведению. Публиковались творения св. отцов, в частности блж. Августина и свт. Амвросия, еп. Медиоланского. Из статей по нехрист. исповеданиям и ересям выделяются публикации В. П. Полисадова «Христианство и неоплатонизм» (1853. Отд. 2. № 2. С. 81–118; № 3. С. 179–277), В. П. Васильева «Религии Востока: Конфуцианство, даосизм, буддизм» (1873. Отд. 2. № 4. С. 239–310; № 5. С. 29–107; № 6. С. 260–293), В. Миллера «Ведийские этюды» (1876. № 6. Отд. 2. С. 279–325), Н. Н. Зезюлинского «Еврейская синагога и ее функция (преимущественно по учению Мишны)» (1887. № 1. Отд. 2. С. 1–10).

Различные сюжеты истории Церкви освещали в ЖМНП В. А. Бильбасов («Римские папы и славянские первоучители» (1868. № 5. Отд. 2. С. 327–377)), архим. Арсений (Иващенко; в посл. епископ Кирилловский) («Церковный и политический быт православных сербов и волохов



в Австрийских землях с IX ст. до настоящего времени» (1870. № 10. Отд. 2. С. 197–251), «Готская епархия в Крыму» (1873. № 1. Отд. 2. С. 60–86), П. Васильев («Причины и характер чешского религиозного движения» (1876. Отд. 2. № 7. С. 90–123; № 8. С. 234–280)), Ю. С. Анненков («Чешские сочинения Гуса и время их написания» (1877. № 8. Отд. 2. С. 253–266)), Успенский («Философское и богословское движение в XIV в.: (Варлаам, Палама и их приверженцы)» (1892. Отд. 2. № 1. С. 1–64; № 2. С. 348–427)), А. М. *Иванцов-Платонов* («К исследованиям о Фотии, патриархе Константинопольском» (1892. Отд. 2. № 3. С. 121–148; № 5. С. 1–72; № 6. С. 299–315; № 9. С. 1–60; № 10. С. 205–251)) и др.

Истории Церкви в России были посвящены работы Н. В. Терещенко «О трудах Максима Грека» (1834. № 8. Отд. 2. С. 243–278), Д. Извекова «Отношение русского правительства в 1-й пол. XVIII в. к протестантским идеям» (1867. № 9. Отд. 2. С. 59–81) и «Отношение русского правительства к католической пропаганде в 1-й пол. XVIII в.» (1870. № 9. Отд. 2. С. 61–74), К. И. Костенкова «Распространение христианства у калмыков» (1869. № 8. Отд. 4. С. 103–159), А. Р. Забелина «О распространении христианства между бурятами» (1870. Отд. 4. № 1. С. 17–33; № 2. С. 206–232), А. П. Демьяновича «Иезуиты в Западной России (с 1569–1772 г.)» (1871. Отд. 2. № 8. С. 181–236; № 9. С. 1–46; № 10. С. 250–279; № 11. С. 40–86; № 12. С. 181–231), М. О. *Кояловича* «Ясон Смогоржевский, Полоцкий униатский архиепископ, впоследствии униатский митрополит» (1873. № 1. Отд. 2. С. 31–59), Ф. М. Керенского «Древнерусские отреченные верования и календарь Брюса» (1874. Отд. 2. № 3. С. 52–79; № 4. С. 278–342; № 5. С. 99–135), Н. М. Востокова «Святейший Синод и отношение его к другим государственным учреждениям при императоре Петре I» (1875. Отд. 2. № 7. С. 52–85; № 8. С. 153–198; № 12. С. 358–378), А. Д. Галахова «Обзор мистической литературы в царствование императора Александра I» (1875. № 11. Отд. 2. С. 87–175), Жданова «Материалы для истории Стоглавого собора» (1876. Отд. 2. № 7. С. 50–89; № 8. С. 173–225), Е. Е. *Голубинского* «Христианство в России до Владимира святого» (1876. Отд. 2. № 9. С. 46–84; № 10. С. 133–

169) и «Обращение всей Руси в христианство Владимиром и совершенное утверждение в ней христианской веры при его преемниках» (1877. Отд. 2. № 3. С. 100–163; № 5. С. 26–47), И. Панова «Ересь жидовствующих» (1877. Отд. 2. № 1. С. 1–40; № 2. С. 253–295; № 3. С. 1–59), Т. В. *Барсова* «О светских фискалах и духовных инквизиторах, учрежденных Петром I» (1878. № 2. Отд. 2. С. 307–400), В. Попова «О Святейшем Синоде и об установлениях при нем в царствование Петра I» (1881. Отд. 2. № 2. С. 222–263; № 3. С. 1–51), Н. А. *Астафьева* «Опыт истории Библии в России в связи с просвещением и нравами» (1888. Отд. 2. № 7. С. 50–81; № 8. С. 296–335; № 10. С. 260–320; № 12. С. 208–231; 1889. Отд. 2. № 2. С. 254–293), П. О. Бобровского «Русская греко-униатская Церковь в царствование имп. Александра I» (1889. Отд. 2. № 6. С. 282–338; № 7. С. 20–56; № 8. С. 259–304; № 9. С. 85–123; № 10. С. 214–266; № 11. С. 66–134; № 12. С. 305–379) и др. Широкий отклик имела ст. «Состояние Православной Церкви в Российской Америке» (1840. № 6. Отд. 5. С. 15–58) прот. Иоанна Вениаминова (см. свт. *Иннокентий*, митр. Московский), приехавшего в С.-Петербург с Аляски. Обер-прокурор Синода Д. А. *Толстой* напечатал в журнале ст. «Иосиф, митрополит Литовский, и воссоединение униатов с Православной Церковью в 1839 г.» (1869. Отд. 2. № 7. С. 72–83; № 8. С. 251–271; № 9. С. 1–23; № 10. С. 217–234).

В ЖМНП постоянно поднимались проблемы образования, в т. ч. духовного. Здесь вышел «Очерк истории народных школ в Германии» Рехневского (1860. Отд. 1. № 10. С. 1–35; № 12. С. 117–156). Подробно рассматривались история учебных заведений в России (рецензия на «Историю Киевской духовной академии» (СПб., 1843) иером. *Макария* (*Булгакова*; вполн. митрополит Московский) (1844. № 5. Отд. 6. С. 57–75), статьи «Братья Лихуды: Эпизод из истории русского просвещения в конце XVII столетия» И. Я. *Образцова* (1867. № 9. Отд. 2. С. 736–753), «О заслугах покойного митрополита Литовского Иосифа в деле русского образования в Западной России» *Кояловича* (1868. № 12. Отд. 2. С. 896–905)) и их совр. состоянии («О преподавании церковно-славянского языка в средних учебных заве-

дениях» Ф. И. *Буслаева* (1867. № 1. Отд. 2. С. 58–75), «Школа для первоначального обучения детей крещеных татар в Казани» Н. И. *Ильминского* (1867. № 6. Отд. 4. С. 293–328), «О преподавании Закона Божия в учительской семинарии Северо-Западного края России» свящ. М. Ивановского (1869. № 7. Отд. 3. С. 1–7)). Вопросы педагогики и воспитания часто подавались в тесной связи с христианскими идеалами. Попечитель Одесского учебного округа Н. И. *Литогов* в ст. «Вопросы жизни» (1856. № 9. Отд. 2. С. 339–380) рассуждал о целях и задачах воспитания в свете христ. антропологии. По мнению автора, христ. истины делают осмысленным существование человека, определяют цель и задачи педагогической деятельности. Эта публикация имела общественный резонанс.

Последний номер журнала (нояб.–дек. 1917) вышел под редакцией Лебедева-Полянского. Его открывало обращение народного комиссара просвещения А. В. *Луначарского*, к-рый наметил «общее направление просветительской деятельности» нового правительства: «Всякая истинно-демократическая власть в области просвещения в стране, где царят безграмотность и невежество, должна поставить своей первой целью борьбу против этого мрака. Она должна добиться в кратчайший срок всеобщей грамотности путем организации сети школ, отвечающих требованиям современной педагогики, и введения всеобщего обязательного и бесплатного обучения; а вместе с тем, устройства ряда таких учительских институтов и семинарий, которые, как можно скорее, дали бы могучую армию народных педагогов, потребную для всеобщего обучения населения необъятной России» (1917. № 11/12. С. 3–4). Луначарский призывал всех учителей сотрудничать с советской властью. Офиц. часть последнего номера содержала распоряжения Совета народных комиссаров. Здесь также было опубликовано извещение, что с 1918 г. вместо ЖМНП раз в 2 недели будет выходить ж. «Народное просвещение» — социалистический, общественно-политический, педагогический и научный орган, издаваемый Народным комиссариатом просвещения.

К изданию в разные годы выпускались приложения, которые рассылались подписчикам бесплатно.



Галанин составил «Указатель к официальной части повременных изданий Министерства народного просвещения за 1803–1853 гг.» (СПб., 1854), «Указатель к неофициальной части повременных изданий Министерства народного просвещения за 1803–1853 гг.» (СПб., 1856) и «Указатель к повременным изданиям Министерства народного просвещения с 1803 по июнь 1864 г.» в 2 ч. (СПб., 1864–1865). Позже вышли «Алфавитный указатель к неофициальной части ЖМНП с нач. 1866 по 1872 г. включительно» (СПб., 1873), «Указатель статей, помещенных в неофициальной части ЖМНП за время с 1867 по 1891 г.» А. И. Лященко (СПб., 1894), «Указатель статей, помещенных в неофициальной части ЖМНП за время с 1892 по 1900 г.» (СПб., 1902), «Указатель статей, помещенных в неофициальной части ЖМНП за время с 1901 по 1910 г.» (СПб., 1911).

Арх.: ИРЛИ. Ф. 205; РГИА. Ф. 733. Оп. 5. Д. 138.

Лит.: ЖМНП // ЭС. Т. 12. С. 71; Петрова В. ЖМНП // На путях к новой школе. 1927. № 10. С. 94–98; Равич Л. М. Библиография в ЖМНП // Тр. Ленинградского библиотечного ин-та. 1959. Т. 5. С. 47–67; Арх. К. Д. Ушинского. М., 1959–1960. 2 т.; Титова З. Указ. ст. по византиноведению в ЖМНП // ВВ. 1963. Т. 23. С. 307–318; Восток на страницах ЖМНП: 1834–1917 г.: Аннот. библиогр. / Сост.: Н. Н. Бекир-заде, А. Ю. Иманкулиева. Баку, 1991; Кармазина О. В. Преподавание античности в России в 30-е гг. XIX в.: (По мат-лам ЖМНП) // Античность и средневековье Европы. Пермь, 1998. Вып. 4. С. 113–120; Юрьев Б. И. ЖМНП // Отечественная история с древнейших времен до 1917 г. М., 1996. Т. 2. С. 200; Чумаков В. Т., Замостьянов А. А. Старейший журнал России. М., 2003; Никитенко А. В. Записки и дневник: В 3 т. М., 2005.

А. М. Феофанов

«ЖУРНАЛ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ» (ЖМП), офиц. печатный орган РПЦ, выходивший в 1931–1935 гг. и с 1943 г. После закрытия в 1918 г. ж. «Церковные ведомости» в Российской Церкви некоторое время не было своего печатного органа. В 1930 г. Заместитель Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергей (Страгородский) получил разрешение на издание офиц. журнала, который стал единственным церковным изданием в СССР в 30-х гг. В условиях существования в Церкви раскольнических группировок выбор названия должен был подчеркнуть, что журнал «является выразителем истинно церковного самосознания».

С начала выхода журнал был заявлен как ежемесячное издание, однако в 1931 г. вышло только 6 номеров, в 1932–1934 гг. — по 3 номера, в 1935 г. — 1 номер. Выпуски имели сплошную нумерацию, всего в 1-й период существования ЖМП вышло 16 номеров (последний — № 23/24), из них 8 были сдвоенными. Объем журнала составлял 8–14 с., тираж — 3 тыс. экз. Издателем журнала указан митр. Сергей, редакторами были П. Остроухов (до № 3 за 1931) и архим. (затем епископ Коломенский) Сергей (Воскресенский) (с № 4 за 1931 до 1935).

В 30-х гг. в ЖМП публиковались определения Свящ. Синода (наряду с текущими печатались и некоторые постановления за 1928–1930), касающиеся организационных вопросов, богослужебной практики, канонической дисциплины, дисциплинарных проступков священнослужителей. Материалы свидетельствуют о продолжавшейся, несмотря на репрессии, церковной жизни. Одновременно были заметны падение церковной дисциплины в епархиях, понижение уровня богословской подготовки и канонических знаний в среде пастырей и архиереев, не прошедших академической школы. По этой причине большое место в синодальных определениях отводилось мотивировке принимаемых решений, некоторые из определений превращались в богословские экскурсии, например «О мироварении» от 29 марта 1932 г. (1932. № 9/10. С. 8–9). Содержание журнала также составляли послания, письма и резолюции митр. Сергия по различным вопросам церковной жизни, в т. ч. связанные с расколами и разделением, происходившими в Русской Церкви. Кроме того, было опубликовано 20 статей митр. Сергия, некоторые из них заняли значительное место в отечественном богословии («Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам» (1931. № 2. С. 5–7; № 3. С. 3–6; № 4. С. 3–7), «Почитание Божией Матери по разуму Святой Православной Церкви» (1932. № 11/12. С. 8–11), «Воскресение Христово в отличие от воскресения Лазаря» (1933. № 16/17. С. 4–7), «Значение апостольского преемства в инославии» (1935. № 23/24. С. 3–11) и др.). Печатались также статьи прот. А. Лебедева. Большинство текстов не были подписаны. В номерах журнала регулярно публиковался церковный



«Журнал Московской Патриархии». 1943 г. № 2. Обложка

календарь (издавать его отдельно не было возможности).

В 1935 г. с усилением в СССР гос. давления на религ. орг-ции издание было прекращено. Во время Великой Отечественной войны политика государства изменилась. 4 сент. 1943 г. на встрече И. В. Сталина с митрополитами митр. Сергей (Страгородский) среди проблем Церкви назвал отсутствие периодического издания. Сталин согласился с необходимостью издания церковного журнала. 1-й номер возобновленного ЖМП вышел 12 сент. 1943 г., в день восшествия митр. Сергия на Патриарший престол. Вплоть до кон. 80-х гг. журнал оставался единственным правосл. периодическим изданием на территории РСФСР и объединял всех, кто писал на церковные темы. С момента возобновления он выходил ежемесячно (за исключением 1994–1996). Кроме того, было подготовлено 6 специальных выпусков: в 1948 г. (в связи с юбилейными торжествами по поводу 500-летия автокефалии РПЦ и Московским совещанием Предстоятелей и представителей Поместных Православных Церквей), 1963 г. (к 50-летию архиерейского служения Патриарха Алексия I), 1968 г. (к 50-летию восстановления Патриаршества в РПЦ; номер был напечатан в 1971), 1995 г. (к 5-летию Патриаршего служения Алексия II), 1997 г. (в связи со 125-летием Среднеазиатской епархии и ее посещением Предстоятелем РПЦ) и 1999 г. (к 70-летию со дня рождения Патриарха Алексия II). Тираж 40-х гг. составлял 15 тыс. экз. и постепенно увеличивался, в 1989 г.





достиг 32 тыс. экз.; в последующие годы в связи с экономическими трудностями тираж снизился: в 1995 г. он составил 3 тыс. экз.; далее вновь начал возрастать (в 2008 — 9 тыс. экз.).

Главными редакторами журнала были Патриарх Сергей (1943–1944), Патриарший Местоблюститель, впоследствии Патриарх Алексий I (1944–1946), Крутицкий митр. Николай (Ярушевич) (1946–1960), Подольский еп. (впосл. Ярославский архиеп.) Никодим (Ротов) (1960–1961), архим. (впосл. Волоколамский митр.) Питирим (Нечаев) (1962–1994), Бронницкий еп. (впосл. архиепископ) Тихон (Емельянов) (1995–2000), прот. В. Силовьев (с 2001). Обязанности ответственного секретаря выполняли прот. А. П. Смирнов (1943–1949), Л. Н. Парийский (1949–1950), А. И. Георгиевский (см. *Георгиевские*) (1950–1953), А. В. Ведерников (1954–1962), Е. А. Карманов (1963–1981), В. П. Овсянников (1981–1985), К. М. Комаров (1986–1994), Е. С. Полищук (1995–1996), М. В. Жилкина (с 1996). В 1943 г. в редколлегиях помимо Патриарха Сергея входили Ленинградский митр. Алексей (Симанский), Киевский митр. Николай (Ярушевич) и Горьковский архиеп. Сергей (Гришин). В 60-х гг. XX в. в редколлегиях состояли протоиереи Виталий Боровой и Всеволод Шпиллер, свящ. Николай Иванов, А. Ф. Шишкин и др. В 1985–1994 гг. зав. редакцией была А. Г. Чулюкина. Активное участие в редактировании ЖМП в 50–90-х гг. принимал ответственный секретарь ОВЦС А. С. Буевский, в 60–90-х гг. — П. В. Уржумцев.

В годы Великой Отечественной войны публикуемые в ЖМП материалы призывали к самоотверженному труду, утешали скорбящих, воодушевляли защитников страны примерами из истории России, широко освещали патриотическую деятельность РПЦ. В это время выходили статьи митр. Алексия (Симанского) «Св. благоверный великий князь Александр Невский — покровитель Северного края» (1943. № 2. С. 27–29) и «Христианство и война с гитлеризмом» (1943. № 3. С. 18–19), митр. Николая (Ярушевича) «Танковая колонна Русской Православной Церкви имени Димитрия Донского» (1943. № 2. С. 30–32), «О русских женщинах-патриотках» (1944. № 1. С. 16–18) и др. Освещались и важные события возрождения церковной жизни в 40-х гг.:

возобновление Патриаршества, избрание Патриархов Сергия и Алексия I, открытие духовно-учебных заведений, первые заграничные поездки церковных делегаций и др.

К 50-м гг. определились основные рубрики ЖМП: офиц. часть, богословский отдел, проповеди, «Церковная жизнь» (с подрубриками «Из жизни епархий», «Вечная память» и др.), «Из жизни Православия». В 1949–1988 гг. существовала рубрика «В защиту мира», с 1989 г. — «За мир и выживание человечества», где публиковались статьи, демонстрирующие поддержку РПЦ миролюбивых начинаний различных стран: запрещения ядерного оружия, установления добрососедских отношений между гос-вами; часто выходили материалы с критикой капиталистических стран как «поджигателей войны».

После вступления в 1961 г. РПЦ во ВСЦ появилась рубрика «Экуменические проблемы» («Вопросы христианского единства»), к-рая существовала до 1991 г. С развитием экуменических контактов возрос интерес к ЖМП за рубежом. С нояб. 1971 г. издание выходило также на англ. языке под названием «The Journal of the Moscow Patriarchate». В 1971 г. вышло 2 номера, в 1972–1991 гг. — по 12, в 1992 г. — 6, в 1993 г. — 5, в 1994 г. — 1 номер. В целом англ. издание ЖМП было идентично русскому, хотя нек-рые материалы помещались только в англ. или только в рус. издании. Ответственными редакторами англ. версии в разные годы были В. П. Овсянников, Т. А. Волгина, В. В. Зайцев. Рус. версия ЖМП распространялась в 40 странах мира, английская — в 54. Кроме того, отдельные материалы переводились и широко использовались в церковных журналах «Православный вестник» в Киеве (на укр. языке), «Голос Православия» в Берлине (на нем. языке), «Вестник Русского Западно-европейского Патриаршего экзархата» в Париже (на рус. и франц. языках), «Единая Церковь» в Нью-Йорке (на англ. языке), «Православный канадский вестник» в Эдмонтоне (на англ. языке), «Церковная хроника» в Будапеште (на венг. языке).

Изменение политики гос-ва во 2-й пол. 80-х гг. открыло новую эпоху для ЖМП: стали появляться статьи, посвященные осмыслению исторического прошлого Русской Церкви, путей возрождения Православия в России, обсуждению общественных проб-

лем с правосл. позиций, печатались материалы о мучениках и подвижниках благочестия XX в., статьи о религ. взглядах деятелей рус. культуры. Появились новые рубрики, напр. «Вера и знание», в к-рой помещались статьи апологетического характера. Под рубрикой «Наши публикации» стали выходить материалы из наследия русской богословской и философской мысли XX в. (в т. ч. сочинения авторов русской эмиграции). В рубрике «Церковь и общество» печатались статьи, посвященные всем сферам социального служения Церкви: благотворительности, взаимодействию с Вооруженными силами, работе с молодежью, миссионерской деятельности и др. Рубрики «Советы старостам» и «Юридическая консультация» были призваны помочь делу восстановления храмов, возрождения приходской жизни.

С нач. 1993 г. для более оперативного информирования читателей о событиях церковной жизни и постановлениях священноначалия, а также для расширения возможностей публикации статей на богословские, церковно-общественные темы журнал разделился на 2 части: помимо ЖМП со старым названием стал выходить «Журнал Московской Патриархии. Официальная хроника». Всего было издано 11 номеров — от № 0 (пробного) за 1993 г. до № 1/3 за 1994 г. Главным редактором этого издания был митр. Питирим (Нечаев), с № 5 за 1993 г. — Е. В. Комаров. С 1995 г. блок офиц. материалов вновь стал частью единого ЖМП.

В связи с реорганизацией Издательского отдела МП на Архиерейском Соборе РПЦ 1994 г. выпуск ЖМП временно приостановился. За первые 9 месяцев 1995 г. вышло только 2 номера: № 5 (к Пасхе) и спецвыпуск. Усилиями нового главного редактора еп. Тихона (Емельянова) за неск. месяцев недостающие номера были подготовлены и долг перед подписчиками ЖМП ликвидирован. Существенно изменилось художественное оформление журнала: иллюстрации стали цветными, их количество значительно увеличилось.

К нач. 2008 г. вышло 792 номера ЖМП (с учетом 11 номеров «Официальной хроники»), было опубликовано ок. 30 тыс. статей, которые распределялись по основным рубрикам («Церковная жизнь» — 15 416 (в т. ч. в подрубриках «Из жизни епархий» — 7185, «Вечная память» —





3061, наречения и хиротонии — 438, духовное образование — 424), офиц. часть — 4893 (в т. ч. определения Свящ. Синода — 312), миротворческая деятельность — 2441, проповеди — 2021, экуменическая деятельность — 1625, «Из жизни Православия» — 1406, богословский отдел — 1015, библиография — 682).

С изданием сотрудничали выдающиеся богословы, литургисты, искусствоведы, историки Церкви. Вслед офиц. характера ЖМП значительная часть авторских статей принадлежала священноначалию — Патриархам Сергию, Алексию I, Пимену и Алексию II; митрополитам *Антонию (Блуму)*, *Варфоломею (Городцову)*, *Вениамину (Федченкову)*, *Никодиму (Ротову)*, *Николаю (Ярушевичу)*, *Питириму (Нечаеву)*, *Филарету (Вахромееву)*, *Ювеналию (Поляркову)*; свт. *Луке (Войно-Ясенецкому)*, архиеп. Симферопольскому. Также большое количество статей опубликовали архим. *Макарий (Веретенников)*; протоиереи *А. Ветелев*, *П. Гнедич*, *А. Кравченко*, *Г. Нефёдов*, *А. Остапов*, *Н. Радковский*, *С. Савинский*, *А. Сергеев*, *Н. Харьзов*, *В. Шпиллер*; профессора *А. И. Георгиевский*, *Н. П. Доктусов*, *А. И. Иванов*, *К. М. Комаров*, *Л. Н. Парийский*, *К. Е. Скурат*, *Л. А. Успенский*, *Н. Д. Успенский*, *И. Н. Шабатин* (*Н. Волнянский*), а также *А. В. Ведерников*, *М. В. Жилкина*, *А. Н. Игнатьев*, *А. Л. Казем-Бек*, *Е. А. Карманов*, *В. А. Никитин*, *Е. С. Полищук*, *Г. Ф. Троицкий*, *П. В. Уржумцев*, *И. Н. Хибарин*.

На страницах ЖМП регулярно публикуются патриаршие послания, приветствия, указы, определения Свящ. Синода, сообщения о важнейших событиях церковной жизни, материалы офиц. хроники. Традиционно помещаются сообщения о богослужениях Предстоятеля РПЦ, наречениях и хиротониях епископов, их биографии. Начиная с 1990 г. детально освещались пастырские визиты Патриарха Алексия II (418 статей), а также его встречи с церковными, гос. и общественными деятелями.

Широко представлена информация о епархиальной и приходской жизни: рассказывается об архиерейских служениях, о рукоположениях священников и диаконов, о награждениях священнослужителей, о реставрации и строительстве храмов, об освящении новых престолов. ЖМП освещает паломнические поездки



«Журнал Московской Патриархии». 2008 г. № 1. Обложка

делегаций РПЦ в различные страны. Публикуются статьи о святых Русской Церкви, материалы о жизни монастырей, духовных школ и зарубежных учреждений РПЦ. Много статей посвящено выдающимся деятелям Церкви: пастырям, богословам, композиторам, иконописцам, духовным писателям, большое внимание уделяется проповедничеству. В разное время в ЖМП были опубликованы проповеди на все основные праздники церковного календаря, а также посвященные важнейшим христ. добродетелям, основам правосл. вероучения и правилам христ. жизни. Большинство из этих тем освещалось многократно. Печатались не только сочинения св. отцов и иерархов Церкви, в круг авторов входили миряне-богословы и студенты духовных академий. Так, публиковались проповеди на праздник Успения Пресв. Богородицы, составленные митр. Николаем (Ярушевичем) (1946. № 9. С. 22–26; 1955. № 8. С. 25–28), прот. Леонидом Кузьминовым (1964. № 8. С. 30–31), митр. *Антонием (Вакариком)* (1979. № 8. С. 47–48), митр. *Симоном (Новиковым)* (1981. № 8. С. 45–46), архиеп. *Димитрием (Муретовым)* (1983. № 8. С. 40–43), прп. *Иоанном Дамаскином* (1987. № 8. С. 49–51; № 9. С. 41–42; 1991. № 8. С. 63–71; 1992. № 8. С. 52–64), митр. *Иоанном (Венландом)* (1989. № 8. С. 43), Патриархом Алексием II (1991. № 12. С. 6–7), прот. *Г. Нефёдовым* (1993. № 8. С. 21–22), прот. *Александром Шмеманом* (1994. № 9/10. С. 27–29), свт. *Филаретом (Дроздовым)*, митр. Московским (2002. № 12. С. 65–68), и др.

Постоянно публикуются святоотеческие творения, чаще всего — труды святителей *Иоанна Златоуста*, *Василия Великого*, *Григория Богослова*, *Кирилла*, еп. Иерусалимского, *Димитрия (Савича (Туттало))*, *Тихона Задонского*, *Филарета (Дроздова)*, *Феофана Затворника* и *Игнатия (Брянчанинова)*, преподобных *Ефрема Сирина*, *Варсонофия Великого*, *Максима Исповедника*.

Журнал внес заметный вклад и в развитие современной богословской мысли, опубликовав ряд статей, посвященных православной догматике (230 статей, из них 129 — по экклезиологии), литургике (169), нравственному и пастырскому богословию (73), агиологии (56), канонике (48). Именно ЖМП начал знакомить читателей СССР с работами богослова *В. Н. Лосского* («Образ и подобие» (1958. № 3. С. 53–64)). Здесь же начали публиковаться работы свящ. *Павла Флоренского*, которые в России после 20-х гг. не издавались («Дух и плоть» (1969. № 4. С. 72–77)). В 1977–1993 гг. в постоянной рубрике «Из богослужебной практики» выходили статьи (всего 237) по вопросам богослужебного устава, историческим и богословским основам правосл. богослужения, совершения чинопоследований церковных таинств (применительно к практическим особенностям совр. приходской жизни). Постоянными авторами этой рубрики были протоиереи *А. Сложеникин*, *В. Войнаков*, *В. Ригин*, *Г. Нефёдов*.

ЖМП часто обращается к вопросам церковной истории, как всеобщей, так и Русской Церкви. Во многих статьях рассматриваются проблемы христ. искусства: иконописи, церковного пения, храмовой архитектуры. В 1988–1995 гг. в рубрике «Из духовной поэзии» печатались правосл. стихи русских поэтов XVIII–XX вв. Неизменно важной темой для ЖМП являются межправосл. отношения: журнал систематически знакомит читателей с историей, с агиологией, с духовным опытом, со служением и с богословием Поместных Православных Церквей, с их святынями. Среди освещающих эту тему авторов — Предстоятели, иерархи и богословы различных православных Церквей, настоятели их подворий в России. В журнале публиковались материалы о Болгарской (267 статей), о Сербской (193), о К-польской (131), о Румынской (124), о Чехословацкой (106), об Американской (99),



об Эллладской (93) и др. Поместных Православных Церквях, о РПЦЗ (54). Освещаются участие РПЦ в межрелиг. диалоге, ее миротворческие инициативы.

Важной частью ЖМП является библиографический разд., в котором печатаются рецензии на вышедшие правосл. издания, публикуемые в России и за рубежом, в т. ч. на зарубежную правосл. периодику. Выходили обзоры содержания таких журналов, как болгарские «Църковен вестник» (20 рецензий) и «Духовная культура» (11), румынские «Богословские исследования» (15), «Православие» (15) и «Румынская Православная Церковь» (5), чешский «Православная мысль» (9), серб. «Гласник» (6), польск. «Церковный вестник» (6), а также греч., канад., нем., венг. и др. журналов.

Содержание ЖМП отражено в годовых указателях, помещенных в каждом 12-м номере. С 1957 г. детально расписывались определения Свящ. Синода, офиц., экуменическая и миротворческая хроника, а в 1957–1960 гг. и некрологи. В 1988–1992 гг. годовые указатели не печатались, а когда в 1993 г. они были восстановлены, то уже не содержали подробной информации. Кроме того, в нескольких номерах выходил указатель к высказываниям св. отцов, помещенных на страницах издания (1982. № 12. С. 160; 1983. № 12. С. 80; 1984. № 12. С. 78; 1985. № 12. С. 80). Существует также ряд машинописных указателей к ЖМП. Студентами кафедры гомиетики МДА был составлен указатель за 1944–1978 гг. (т. 1 — офиц. часть, т. 2 — проповеднический и богословский отделы). Протоиак. Борис Лаврушин подготовил указатель за 1943–1978 гг., Я. Фомин — тематический указатель за 1931–1935 и 1943–1980 гг., в *Псково-Печерском в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ре* был составлен систематический указатель проповедей и статей в 7 томах за 1943–1993 гг. Был опубликован «Систематический библиографический указатель к ЖМП за 1931–1935 и 1943–1983 гг.» (сост. И. Н. Судоса, под ред. А. С. Бувеского) (М., 1984; изд. на ротапринте ограниченным тиражом). Тексты номеров журнала за 1931–1935 гг. были изданы отдельной книгой (ЖМП в 1931–1935 гг. М., 2001). Все номера с 1994 г., а также некоторые более ранние размещены на сайте Издательства МП

<http://www.jmp.ru/>, здесь же представлен наиболее полный указатель статей, являющийся частью «Библиографии публикаций в центральных периодических изданиях Русской Православной Церкви (1931–2007)».

Лит.: К годовщине издания ЖМП // ЖМП. 1944. № 9. С. 5; *Харьозов Н., прот.* К 3-летию издания ЖМП // Там же. 1946. № 9. С. 43–44; 1943–1953: (К 10-летию ЖМП) // Там же. 1953. № 9. С. 3–4; К 20-летию ЖМП // Там же. 1963. № 9. С. 62–64; *Карманов Е. А.* «The Journal of the Moscow Patriarchate». (ЖМП на англ. яз.) // Там же. 1972. № 8. С. 78; Три 10-летия // Там же. 1973. № 10. С. 9–11; *Новак Г., прот.* Православие в Чехословакии и ЖМП // Там же. 1974. № 4. С. 51–54; *Кочмаров К. М.* 40 лет Издательскому отделу МП // Там же. 1985. № 3. С. 11–18; *Питирим (Нечаев), митр.* Об издательской деятельности МП // Там же. 1990. № 2. С. 24–31; ЖМП — 50 лет // Там же. 1993. № 9. С. 2–6; ЖМП в 1931–1935 гг. М., 2001; ЖМП — 70 лет // ЖМП. 2002. № 3. С. 21–22; *Силовьев В., прот.* Доклад [на праздновании 70-летнего юбилея ЖМП] // Там же. С. 22–29; *Любартович В. А.* У истока возрождения издательского дела МП // Там же. 2003. № 9. С. 6–11.

Е. С. Полищук

ЖУРНАЛЫ ДУХОВНЫЕ, христ. периодические издания, к-рые выпускаются церковными учреждениями или с их участием, научными или общественными орг-циями, фондами, а также частными лицами. К Ж. д., с одной стороны, примыкают церковные и церковно-общественные газеты, листки, бюллетени, отличающиеся в основном формальными признаками (формат, отсутствие обложки и, как правило, более высокая периодичность выхода), а также большей актуальностью публикаций; с другой — непериодические продолжающиеся издания (нумерованные сборники статей, труды и доклады регулярных конференций и т. п.), серийные издания с низкой периодичностью (ежегодники, альманахи), календари, богослужебные указания, регулярные книгоиздательские и книготорговые каталоги.

В Европе и Сев. Америке. Предшественниками повременных христ. изданий были многочисленные религ. «летучие» листки и брошюры, появившиеся вскоре после изобретения книгопечатания и выпускавшиеся в большом количестве на новых европ. языках и латыни в эпоху Реформации и Контрреформации. В нач. XVII в. появились регулярно выходившие и сходно оформленные листки новостей, т. е. газеты. Вскоре после возникновения универсальных по содержанию регу-

лярных научных периодических изданий, «Journal des savants» (издается в Париже с 1665) и «Acta eruditorum» (Lpz., 1682–1731), в XVIII в. появились богословские журналы. 1-й из них, «Altes und Neues aus dem Schatz theologischer Wissenschaften», был основан лютеранским пастором В. Э. Лёшером и выходил в Виттенберге (1701) и Лейпциге (1702–1720, под заглавием «Unschuldige Nachrichten von alten und neuen theologischen Sachen»). Его преемниками стали «Fortgesetzte Sammlung von alten und neuen theologischen Sachen» (1720–1750) и «Neue Beyträge von alten und neuen theologischen Sachen» (1751–1761) с тематическими приложениями, кумулятивными и указателями, выходившими каждые 10 лет. Вслед за этими изданиями во мн. европ. странах в XVIII в. появились богословские, практические (напр., проповеднические), нравоучительные (в т. ч. пиетистские) журналы, а также посвященные новостям церковной жизни отдельных земель. Бурный рост протестант. и католич. периодических изданий в Зап. Европе происходил на протяжении XIX в. В 70-х гг. в Европе и Сев. Америке появились специализированные богословские журналы, а также периодические издания рецензий и обзоров богословской лит-ры.

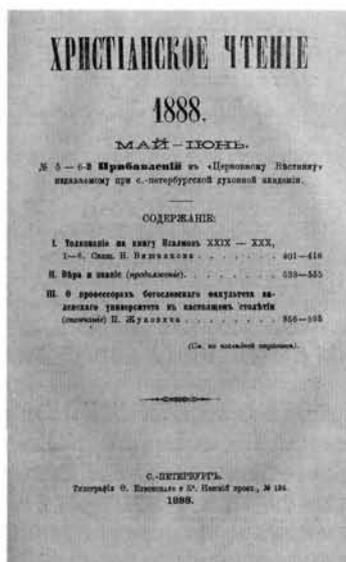
В XX в. мн. научные богословские и религиоведческие журналы имели международный и межконфессиональный статус. Особое значение имели в области библеистики и библейской археологии «Journal of Biblical Literature» (Missuola, 1881–1889; Phil., 1890–.), «Biblische Zeitschrift» (Paderborn etc., 1903–1939, 1957–.), «Biblica» (R., 1920–.), «Biblical Archaeologist» (New Haven, 1938–1997), «The Catholic Biblical Quarterly» (Wash., 1939–.), «Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments» (Basel; Zürich, 1943–.), «Vetus Testamentum» (Leiden, 1951–.), «New Testament Studies» (L.; Camb., 1954–.), «Novum Testamentum» (Leiden, 1956–.); церковной истории и патристики — «Zeitschrift für Kirchengeschichte» (Stuttg. etc., 1877–.), «Church History» (Chicago etc., 1932–.), «Journal of Ecclesiastical History» (L. etc., 1950–.), «Studia patristica» (Oxf.; B., 1957–.), «Patristics» (Baltimore, 1972–1992; далее «Journal of Early Christian Studies»); агиографии — «Analecta Bollandiana» (Brux., 1882–.); литургики — «Archiv

für Liturgiewissenschaft» (Regensburg; Freiburg, 1950–); религ. философии — «Revue de théologie et de philosophie» (Lausanne, 1868–), «Revue Thomiste» (Toulouse etc., 1893–), «Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie» (B., 1959–), «International Journal for Philosophy of Religion» (The Hague, 1970–); общие богословские и религиоведческие журналы — «Revue de l'histoire des religions» (P., 1880–), «Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft» (B., 1886–1939), «Journal of Theological Studies» (Oxf., 1899–), «Revue d'histoire et de philosophie religieuses» (Strasbourg, 1921–), «Journal of the American Academy of Religion» (Boston, 1933–), «Kairos» (Salzburg, 1959–), «History of Religions» (Chicago, 1961–). Несколько журналов были посвящены библиографии текущей богословской лит-ры, напр. основанный А. фон Гарнаком и Э. Шюрером «Theologische Literaturzeitung» (Lpz., 1878–), «Zeitschrift für Theologie und Kirche» (Tüb., 1891–), «Harvard Theological Review» (Camb. (Mass.), 1908–). Основными указателями статей и рецензий из западноевроп. богословских журналов являются 3-томный «Catholic Periodical Index» (N. Y., 1930–1966), продолжающий его ежегодник «Catholic Periodical and Literature Index» (Haverford (Pa.), 1967–), «Guide to Social Science and Religion in Periodical Literature» (Flint (Mich.), 1964–) и «Religion Index One: Periodicals» (Chicago, 1953–). Наиболее крупная электронная база данных создана Американской ассоциацией богословских библиотек (<http://www.atla.com/>).

В XIX в. в Православных Поместных Церквях появились печатные органы церковных учреждений (напр., с 1900 издавались «Гласник» (Белград) и «Църковен вестник» (София)) и духовно-просветительные журналы, в XX в. — общие и специальные богословские. В наст. время во мн. странах издаются сотни правосл. центральных, епархиальных, монастырских, миссионерских и др. Ж. д. Из богословских журналов, издающихся до сих пор, выделяются «Ἐκκλησιαστικὸς φῶς» (Ἀλεξάνδρεια, 1908–), «Γρηγόριος ὁ Παλαμάς» (Θεσσαλονίκη, 1918–), «Θεολογία» (Ἀθήνα, 1930–), «Ἐκκλησία καὶ θεολογία» (L., 1980–), «Православна мисао» (Београд, 1958–), «Теолошки погледи» (Београд, 1968–),

«Годишник на Софийския университет. VI: Богословски факултет» (София, 1924–1949; с 1951 «Годишник на Духовната академия «Св. Климент Охридски»), «*Studii theologice*» (Bucur., 1949–), «Greek Orthodox Theological Review» (Brookline (Mass.), 1954–), «St. Vladimir's Theological Quarterly» (N. Y., 1957–), «Orthodoxes Forum» (Münch., 1987–).

В России. XIX — нач. XX в. В XVIII — нач. XIX в. в Зап. Европе издавались мистические журналы



«Христианское чтение». 1888. Май—июнь. Обложка (ГПИБ)

с отрывками из аскетических, пие-тистских, визионерских, масонских сочинений зап. писателей. Переводы этих текстов наполняли значительную часть рус. духовной лит-ры, издаваемой гражданским шрифтом в посл. четв. XVIII в. и 1-й четв. XIX в. Первые русские религ. журналы — «Утренний свет» (СПб., 1777–1779; М., 1779–1780) и «Вечерняя заря» (М., 1782) Н. И. Новикова, а также «Сионский вестник» (М., 1806, 1817–1818) А. Ф. Лабзина — целиком принадлежали к мистическому направлению. К христ. Ж. д. могут быть с большим основанием причислены «Беседы с Богом, или Размышления в утренние часы на каждый день года» (М., 1787–1789), издававшиеся под ред. прот. Иоанна Харламова и состоявшие из переводов с немецкого языка книг К. Х. Штурма и И. Ф. Тиде; «Духовный год жизни христианина» (СПб., 1816) и «Вседневное беседование с Богом в утренние часы» (СПб., 1820), также содержавшие исключительно переводные тексты; мора-

лизаторский ж. «Друг юношества» (М., 1807–1815; в 1813–1815 «Друг юношества и всяких лет»), издававшийся М. И. Невзоровым.

Первым российским богословским журналом и 1-м изданием, выпускавшимся в стенах духовно-учебного заведения (если не считать рукописного «Семинарского вестника» Владимирской ДС в 1810–1815), был журнал СПбДА «Христианское чтение», основанный ректором архим. Григорием (Постниковым; в посл. митрополит Новгородский и С.-Петербургский). Журнал стал самым длительным по времени выпуску периодическим изданием в России (1821–1917), в 1875–1916 гг. выходил как приложение к ж. «Церковный вестник». В 20 — нач. 30-х гг. XIX в. также публиковались «Известия о действиях и успехах Библейских обществ в России и других государствах» (СПб., 1824) и «Радуга» (Ревель, 1832–1833). Вскоре появились новые журналы при духовных школах. В 1837–1912 гг. КДА издавала еженедельник «Воскресное чтение», в котором наряду с назидательными статьями печатались научные исследования. С началом выхода «Трудов Киевской духовной академии» (1860–1917) научные материалы переместились в это издание. МДА вместе с книжками «Творений святых отцов в русском переводе» (М., 1843–1865, 1871–1872, 1880–1891) издавала ж. «Прибавления к творениям святых отцов в русском переводе», затем его сменил «Богословский вестник» (Сергиевский посад, 1892–1918). КазДА издавала «Православный собеседник» (1855–1917), в к-ром много внимания уделялось вопросам миссионерства, изучению мусульманства, буддизма, язычества, старообрядчества, сектантства, а также специальные миссионерские журналы «Миссионерский противомусульманский сборник» (Каз., 1873–1914) и «Иностранное обозрение» (Каз., 1912–1916). В академических журналах публиковались новые переводы святоотеческих творений, деяний Соборов, а также журналы или протоколы заседаний советов академий, отчеты и др. офиц. документы академических корпораций, их подразделений и состоявших при них учреждений (б-к, музеев, кабинетов, обществ, братств), обзоры, рецензии и аннотации текущей российской и зарубежной богословской литературы.



4 духовные академии до 1918 г. выпускали 19 периодических изданий, еще 2 журнала выходили при академических комиссиях и братствах.

Дореволюционные духовные семинарии издавали 5 богословских и еще неск. специальных журналов. Из них не уступал академическим журналам по научному уровню и широте содержания лишь харьковский богословско-философский ж. «*Вера и разум*» (1884–1917), основанный Харьковским еп. Амвросием (Ключарёвым). Самыми ранними семинарскими духовно-назидательными журналами были «*Училище благочестия*» (Рига, 1857–1867), «*Духовная беседа*» (в 1858–1862 выходил при СПбДС), «*Руководство для сельских пастырей*» (К., 1860–1917), «*Духовный дневник*» (Х., 1864–1866).

В 60-х гг. XIX в. появились богословско-публицистические журналы, основанные общественными организациями или частными лицами и призванные, по словам основателя и 1-го редактора ж. «*Странник*» (СПб., 1860–1917) прот. Василия Гречулевича (впосл. Могилёвский еп. Виталий), не только удовлетворять запросы «любителей духовного чтения, но и возбуждать охоту к такому чтению в тех, кто считает его скучным или даже несоответствующим современному направлению общества». К таким изданиям можно отнести «*Домашнюю беседу*» (СПб., 1858–1877) В. И. Аскоченского, «*Душеполезное чтение*» (М., 1860–1917), «*Дух христианина*» (СПб., 1861–1865) свящ. А. Гумилевского, «*Духовный вестник*» (Х., 1862–1867), «*Чтения в Обществе любителей духовного просвещения*» (М., 1863–1917). Наряду с оригинальными и переводными богословскими и философскими статьями, аскетическими творениями и церковно-историческими исследованиями в этих Ж. д. публиковались проповеди и поучения, Жития святых, жизнеописания подвижников благочестия, очерки церковного быта, стихи духовного содержания, обзоры совр. духовной и светской лит-ры, отклики на текущие события. Для церковной публицистики 60–70-х гг. было характерно смелое обсуждение церковных и церковно-общественных проблем, ранее не допускавшееся в печати.

Офиц. церковные издания сначала появились на епархиальном уровне. *Епархиальные ведомости* выходили в 1860–1922 гг. и охватывали



«Русский паломник». 1917. № 7. Обложка (ГПИБ)

почти все епархии. Как правило, они состояли из офиц. и неофиц. отделов. С 1875 г. ж. «*Церковный вестник*» (СПбДА) был «в официальной части официальным органом Святейшего Синода и состоящих при нем центральных учреждений». В 1888 г. появился отдельный печатный орган Святейшего Синода — ж. «*Церковные ведомости*», состоявший из офиц. части и прибавлений и выходивший до 1918 г. К центральным офиц. церковным журналам относились также «*Вестник военного духовенства*» (СПб., 1890–1917; с 1911 «*Вестник военного и морского духовенства*»); «*Церковно-общественная мысль*» (К., 1917–1918), «прогрессивный орган военного и морского духовенства»; «*Народное образование*» (СПб., 1896–1917), ж. Училищного совета при Синоде.

По примеру светских иллюстрированных развлекательных изданий, получивших распространение в кон. XIX — нач. XX в., в это же время появился ряд популярных духовно-назидательных журналов: «*Русский паломник*» (СПб., 1885–1917), «*Воскресный день*» (М., 1887–1917) прот. Симеона Уварова, «*Кормчий*» (М., 1888–1917), «*Приходская жизнь*» (Ярославль, 1899–1918), «*Сеятель*» (Уфа, 1913–1917) и др. Часть подобных Ж. д. выходила при правосл. монахах, к-рые выпускали до 1918 г. более 30 периодических изданий (включая листки), из них 8 — *Почаевская в честь Успения Пресв. Богородицы лавра*, 4 — *Троице-Сергиева лавра*, 8 — рус. обители Афона и их подворья (в т. ч. 4 — *Русский вми. Пантелеимона мон-рь*). В духовно-

назидательных журналах богословские и церковно-общественные вопросы отступили на 2-й план, а главное место заняли духовные рассказы, описания паломнических поездок, миссионерских путешествий. В нач. XX в. церковными братствами и об-вами трезвости, а также частными лицами выпускалось ок. 40 наименований журналов и листов, посвященных борьбе с пьянством и пропаганде трезвого образа жизни, в т. ч. «*Друг трезвости*» (СПб., 1900–1901), «*Отдых христианина*» (СПб., 1901–1917), «*Трезвая жизнь*» (СПб., 1905–1914), «*Трезвые всходы*» (СПб., 1908–1914), «*Заря трезвости*» (Воронеж, 1914–1917). Нек-рые из духовно-назидательных журналов по примеру светских изданий имели множество тематических приложений в виде книг, брошюр и листов.

В посл. четв. XIX в. и особенно в нач. XX в. возникло немало специальных Ж. д. Из миссионерских изданий выделяются «*Миссионер*» (М., 1874–1879), еженедельно выпускавшийся *Православным миссионерским обществом*; «*Братское слово*», основанное проф. Н. И. Субботиным и посвященное изучению старообрядчества (М., 1875–1876, 1883–1899, 1906–1917); «*Миссионерский сборник*» (Рязань, 1891–1918), издававшийся братством св. Василия, еп. Рязанского; противосектантский ж. «*Миссионерское обозрение*» (К., 1896–1916), основанный и редактировавшийся В. М. Скворцовым. Христ. апологетике были посвящены журналы «*Вера и Церковь*» (М., 1899–1907) прот. Иоанна Соловьёва, «*Православно-русское слово*» (СПб., 1902–1906; в 1906–1907 гг. «*Церковный голос*»), «*Голос истины*» (СПб., 1909–1916) Скворцова, «*Ревнитель*» (Х., 1911–1916) Л. З. Кунцевича, «*Голос Церкви*» (М., 1912–1918) И. Г. Айвазова и архим. Арсения (Жадановского); впосл. епископ Серпуховской). Лучшие журналы по церковной педагогике выходили в основном в Юго-Зап. России: «*Церковно-приходская школа*» (К., 1887–1906), «*Западно-русская начальная школа*» (К., 1906–1917), «*Законоучитель*» (Житомир, 1912–1917). Всероссийский законоучительский союз успел издать только 7 номеров ежемесячного ж. «*Религия и школа*» (Пг., 1917–1918). Выпускались и Ж. д. для детей, напр. «*Божия шва*» (Сергиевский посад, 1902–1917) с приложением «*Зернышки*» (1903–1917)





Вологодского архиеп. *Никона (Рождественского)*, «Маленький христианин» (Сергиевский посад, 1909–1916), «Незабудка» (СПб., 1914–1917) прот. Аполлинария *Темномерова*.

Некоторые издания были посвящены памятникам церковного искусства: «Христианские древности и археология» (СПб., 1862–1877) с приложением «Русские древности» (1871–1876), «Изограф» (СПб., 1882–1885), «Светильник» (М., 1913–1915); церковной музыке и пению (см. *Журналы церковнопевческие*). Более чем в 20 епархиях церковно-археологическими или историческими обществами, комитетами или музеями выпускались ежегодники или продолжающиеся сборники, посвященные изучению местной церковной старины: «Труды Комитета для историко-статистического описания Подольской епархии» (Каменец-Подольск, 1876–1916), «Чтения в Церковно-археологическом обществе при Киевской ДА» (1883–1916), «Калужская старина» (1901–1911. 6 т.), «Тобольское церковное древлехранилище» (1902–1909), «Воронежская старина» (1902–1916), «Минская старина» (1909–1913), «Труды Бессарабского церковного историко-археологического общества» (Кишинёв, 1909–1933) и др. Христ. памятники Востока и паломничества в Св. землю стали темой изданий *Палестинского православного общества «Православный палестинский сборник»* (СПб., 1881–1916), «Сообщения Православного Палестинского общества» (СПб., 1891–1917), а также издания Имп. АН «Христианский Восток» (СПб., 1912–1922).

Текущей библиографии российской и в меньшей степени иностранной богословской и церковно-исторической литературы были посвящены «Листок духовной библиографии и журналистики» (К., 1872–1875), «Богословский библиографический листок» (К., 1883–1916) и «Новости богословской литературы» (Сергиевский посад, 1904–1906).

1918–1935 гг. После 1917 г. количество Ж. д. стремительно сокращалось. В 1918 г. продолжала выходить лишь 1/4 часть церковной периодики, выпускавшейся в 1917 г., на протяжении 1918–1920 гг. перестали издаваться почти все дореволюционные журналы. Нек-рые новые издания возникли на территориях, занятых белыми войсками: «Вестник Омской церкви» (1919), «За родную

землю» (Уфа, 1918), «За Русь святую» (Омск, 1919), «Знамя веры» (Челябинск, 1919), «К свету» (Барнаул, 1918–1919), «Свободное слово христианина» (К., 1918), «Сибирский благовестник» (Омск, 1919), «Церковные ведомости» (Таганрог, 1919), «Церковь и жизнь» (Р-н/Д., 1919). На советской территории во время гражданской войны появились издания «Благовестник» (М., 1918), «Возрождение» (М., 1918), «Современная проповедь» (Н. Новг., 1918) и др. В 1918–1931 гг. в стране выходило ок. 100 новых церковных периодических изданий на рус. и укр. языках, почти все они были недолговечными, ок. половины составляли издания раскольнических групп, прежде всего обновленцев: «Живая Церковь» (М., 1922–1923), «Соборный разум» (Пг., 1922–1923), «Церковное обновление» (Рязань, 1922–1926), «Христианин» (М., 1924), «Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви» (М., 1925–1931; с 1928 «Вестник Священного Синода Православных Церквей в СССР»), «Голос православной Украины» (Х., 1925; в 1925–1928 «Український православний благовісник»), «Церква і життя» (Х., 1927–1928) и неск. десятков епархиальных изданий.

В 30-х гг. XX в. был основан офиц. орган РПЦ «Журнал Московской Патриархии» (М., 1931–1935), который после закрытия обновленческих журналов оставался единственным церковным изданием в СССР, но выходил недолго.

Прот. Александр Троицкий 1943–1989 гг. События Великой Отечественной войны предопределили перемены в политике Советского гос-ва в отношении РПЦ. В сент. 1943 г. возобновился выпуск «Журнала Московской Патриархии», до 1989 г. остававшегося единственным церковным журналом в РСФСР. Он был рассчитан на духовенство, его функция заключалась в передаче информации: освещении событий церковной жизни (в т. ч. в епархиях и за границей), публикации постановлений Свящ. Синода, указов и посланий Патриарха и проч. Также на страницах ЖМП печатались проповеди, исследования на богословские и церковно-исторические темы и др. В 1971–1994 гг. издание выходило и на англ. языке (The Journal of the Moscow Patriarchate). «Православний вісник» (Львов, 1948–1962,

1968–1970; К., 1971–1991, 1996 – на укр. яз.) издавался Киевской митрополией и стал аналогом ЖМП для Украины. Журнал сыграл большую роль в становлении укр. языка как богословского. В Латвии была сделана попытка выпуска бюллетеня Рижской епархии «Вести» (Рига, 1948–1950. 4 номера), издание возобновилось уже в 1989 г. под названием «Вестник Рижско-Латвийской епархии».

После возрождения МДА возник вопрос о возобновлении научно-богословского ж. «Богословский вестник». Однако от Совета по делам религий было получено разрешение лишь на издание ежегодного сб. «Богословские труды», начавшего выходить с 1960 г. Задачей издания была публикация научных трудов правосл. авторов по догматическому, апологетическому, сравнительному и нравственному богословию, библеистике, литургике, патрологии, церковной истории, искусству и археологии, церковному праву, философии, много внимания уделялось переводам творений св. отцов. Сборник был единственным научным церковным изданием до 1989 г. С 1967 г. ОВЦС МП выпускал «Информационный бюллетень Отдела внешних церковных сношений МП» (до 1998 в форме машинописного пресс-релиза для служебного пользования, с 1999 – ежемесячно в полиграфическом варианте). Бюллетень не имел строгой периодичности и размещал информацию о международных церковных контактах, наиболее значимых событиях в РПЦ и др. Поместных и инославных Церквях, а также дайджесты статей, опубликованных в зарубежной церковной периодике, и др.

В условиях отсутствия миссионерских, духовно-просветительных изданий некоторые верующие нелегально готовили Ж. д. в самиздате. Среди них были ж. «Надежда» (М., 1977–1985; за границей выходил до 1994), литературно-философский ж. «Выбор» (М., 1987–1992), катехизаторский и миссионерский ж. «Амвон» (М., 1988–1990), «Бюллетень христианской общественности» (М., 1988–1989), «Слово» (М., 1988–1989), правосл. жен. ж. «Мария – Марфа» (М., 1991), «Царь-колокол» (М., 1990) и др. Эти журналы, как правило, печатались на ротапинтере ограниченным тиражом и без строгой периодичности.



В России и СНГ. 1989–2008 гг.
В кон. 80-х гг. отношение гос-ва к Церкви принципиально изменилось, что привело к стихийному возрождению Ж. д. В 1990 г. выходило 12 правосл. журналов, а всего за 1990–2007 г. возникло 256 новых изданий журнального типа. Многие из них прекращали существование после выхода неск. номеров или изменяли название, тип и форму издания (напр., «Свет Православия в Казахстане» в 1993–2000 издавался как газета, с 2001 — как журнал), периодичность выхода и т. п. Издателями Ж. д. выступали как офиц. церковные орг-ции (Синодальные отделы МП, епархии, учебные заведения, мон-ри), так и частные общественные объединения и лица. В наст. время число изданий обеих групп примерно одинаково.

В 90-х гг. основными темами большинства Ж. д. были миссионерство, катехизация, пастырское окормление новообращенных, религиозное образование, обновление приходской жизни. К 2000-м гг. выделились основные типы Ж. д.: официальные информационные, научно-богословские, церковно-исторические, просветительно-катехизаторские (в т. ч. молодежные, детские, женские, военные и др.), педагогические, литературно-художественные, общественно-политические, экономические, а также издания по церковному искусству и проч.

С кон. 80-х гг. XX в. возрождались епархиальная периодика. В 1989 г. стали выходить «Самарские ЕВ» (Куйбышев, 1989–1992), «Минские ЕВ», затем «Благовестник Пермской епархии» (1990–1992), «Вестник Белорусского экзархата» (Минск, 1990–) и др.

Одними из первых стали возобновляться богословские и церковно-исторические журналы при учебных заведениях: «Вестник Ленинградской духовной академии» (1990; с 1991 «Христианское чтение»), «Богословский вестник» при МДА (1993–), «Труды Киевской духовной академии» (1997–), «Православный собеседник» при КазДС (2000–), «Вера и разум» при Харьковской ДС (2000–). Возрожденные издания не соответствовали своим дореволюционным предшественникам ни по периодичности (почти все они до сих пор выходят нерегулярно), ни по объему и научному уровню публикуемых материалов. Возникшие по-

сле 1990 г. новые богословские учебные заведения и кафедры теологии ун-тов стали издавать свои журналы богословско-академического направления: «Труды Высшей религи-



«Вестник церковной истории». 2008. № 1(9). Обложка

озно-философской школы» (СПб., 1992–), «Духовный мир» (сб. работ учащихся Московских духовных школ) (Серг. П., 1994–1997), «Ученые записки Российского Православного университета св. Иоанна Богослова» (М., 1995–2000), «Страницы» ББИ им. ап. Андрея (М., 1996–), «Богословский сборник» ПСТБИ (М., 1997–2005; далее «Вестник ПСТГУ»; с 2004 формируется по тематическим сериям: «Богословие, философия», «История, История Русской Православной Церкви», «Филология», «Педагогика, психология», «Музыкальное искусство христианского мира»), «Вестник Русского христианского гуманитарного института» (СПб., 1997–), «Труды Минской духовной академии» (2002–), «Труды Нижегородской духовной семинарии» (2003–), «Богословско-исторический сборник» при Калужской ДС (2003–), «Ученые записки Тульской духовной семинарии» (2005–) и др. Появились журналы правосл. средних учебных заведений, напр. «Источниковедение в школе» при правосл. гимназии во имя прп. Сергия Радонежского в Новосибирске (1997–), «Вестник Тульской православной классической гимназии» (1998–).

Богословские и церковно-исторические журналы издавались также Синодальными отделами МП и их подразделениями: «Известия Библейских комиссий» (Л., 1990–1991),

«Церковь и время» при ОВЦС МП (М., 1991–1992, 1998–), «Вестник Патриаршей Синодальной библейской комиссии» (М., 2000), «Вестник церковной истории» при ЦНЦ «Православная энциклопедия» (М., 2006–); епархиями: «София» Новгородской епархии (1997–), «Богословский сборник Ивановской епархии» (1998–), «Богословский сборник Новосибирской епархии» (2005–) и др.; мон-рями: «Троицкое слово» при Троице-Сергиевой лавре (Серг. П., 1990–1995), «Даниловский благовестник» при Даниловом во имя прп. Даниила Столпника московском мон-ре (М., 1991–); братствами: «Православная община» (М., 1991–



«Даниловский благовестник». 1998. Вып. 9. Обложка

2000), «Вышенский паломник» (Рязань, 1996–2001, 2004–); научными учреждениями РАН: «Православный палестинский сборник» при ППО (М., 1992–), «Православие и русская народная культура» (М., 1993–) и «Традиции и современность» (М., 2002–) при Ин-те этнологии и антропологии РАН, «Христианский Восток: Новая серия» (СПб.; М., 1999–); общественными организациями: «Христианос» при фонде им. прот. А. Меня (Рига, 1991–), «Церковно-исторический вестник» при Об-ве любителей церковной истории (М., 1998–), «Глинские чтения» при об-ве «Наследники Александра Невского» (М., 2004–). Ж. «Альфа и Омега» при Об-ве для распространения Свящ. Писания в России (М., 1994–), задуманный как издание строго библейской направленности, расширил тематические рамки и стал публиковать

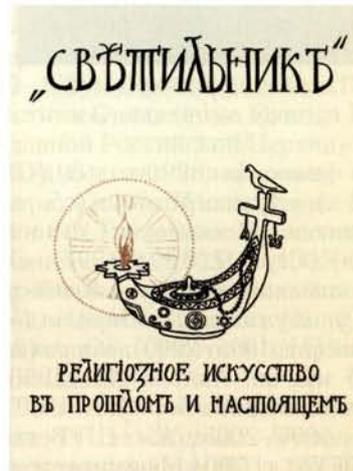
материалы по всем направлениям богословия, церковной истории и духовной жизни.

Если в 90-х гг. в научно-богословских журналах помещались преимущественно перепечатки статей из до-революционных и эмигрантских изданий, то в 2000-х гг. значительно выросло число новых публикаций. Большое внимание стало уделяться изданию документальных материалов, расширялось число переводов с греч., вост. и др. языков.

Основной объем в репертуаре правосл. периодики занимали Ж. д. религиозно-просветительского, миссионерского, катехизического направления. Их выпускали мн. духовно-учебные заведения («Просветитель» при РПУ (М., 1994–1995), «Встреча» при МДА (Серг. П., 1996–), «Ступени» при Минской ДС (2000–), «Семинарский вестник» при Казанской ДС (2001–), «Вера» при Самарской ДС (2001–), «Семинария» при Тобольской ДС (2005–), «Дамаскин» при Нижегородской ДС (2006–) и др.). Ряд журналов сочетал в себе типы академических и просветительских («Мир Библии» при ББИ (М., 1993–), «Андреевский вестник» при Одесской ДС (2000–)). Синодальные отделы МП и их подразделения издавали «Путь Православия» при ОРОК (М., 1993–1996/1997), «Миссионерское обозрение» при Миссионерском отделе Свящ. Синода (Белгород, 1995–), «Православный паломник» при Паломническом центре ОВЦС (М., 2001–). В регионах просветительскую функцию частично выполняли епархиальные издания, во мн. городах выпускались и отдельные издания по этой тематике: «Православный христианин» (Калуга, 1991–), «Вера и жизнь» (Рига, 1995–), «Воронежская беседа» (Воронеж, 1995–), «Духовный собеседник» (Самара, 1995–), «Сеятель» (Н. Новг., 1992–1997). Духовно-просветительские и катехизические журналы также издавались мон-рями: «Крымский Афон» при *Бахчисарайском в честь Успения Пресв. Богородицы* (Бахчисарай, 1996–), «Встреча» при *минском во имя мц. вел. кнг. Елисаветы* (пос. Новинки (Белоруссия), 2001–), «Мгарский колокол» при *Мгарском в честь Преображения Господня* (Лубны, 2002–); приходами: «Православный духовный вестник» Саракташского благочиния (Саракташ, 1999–), «Приходская

жизнь» при общине Благовещения Пресв. Богородицы в Бортничих (К., 2002–), «Симеоновский вестник» (Челябинск, 2002–) и др.; братствами: «Верую» (блгв. кн. Александра Невского в с. Картмазово Владимирской обл.; 1995–), «Добродетель» при Марфо-Мариинском сестричестве милосердия (Белгород, 2005–); общественными организациями: «Православная беседа» (М., 1991–), «Мир Божий» (М., 1996–), «Фома» (М., 1996–), «Благодатный огонь» (прил. к ж. «Москва») (М., 1998–), «Спасите наши души!» (Днепропетровск, 1998–), «Нескудный сад» (М., 2001–), «Светоч» (Пермь, 2004–), «Русский инок» (М., 2006–) и мн. др.

Постепенно расширялся репертуар изданий, ориентированных на



«Светильник».

2002. Ноябрь—декабрь. Обложка

определенные группы читателей: молодежь, детей, женщин, представителей различных профессий и др. Среди молодежных Ж. д. выделяются «Дорога вместе» (М., 2000–), «Сретение» при Отделе по делам молодежи Свящ. Синода (М., 2000–), «Молодежь и Православие» (Воронеж, 2001–), «Православный просветитель» (Тюмень, 2001–), «Собрание» (Каз., 2002–), «Новый ковчег» Белгородской и Старооскольской епархии (Белгород, 2002–), «Наследник» при *Новоспаском московском в честь Преображения Господня мон-ре* (М., 2005–). Особенно велико разнообразие детских Ж. д.: «Пчелка» (М., 1991–), «С нами Бог» (М., 1993–), «Духовный родник» (Екатеринбург, 1995–), «Купель» (М., 1996–), «Божий мир» (М., 1997–), «Колокольчик» при *Псково-Печерском в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ре* (Печоры, 1997–),

«Зорька» (М., 1997–), «Лучик» (с. Семёновка (Марий Эл), 2000–), «Свет Рождества» (Черновцы, 2000–), «Незабудка» (Кременчуг, 2001–), «Отрок» при *киевском Ионинском во имя Св. Троицы мон-ре* (2001–), «Православная радуга» (Самара, 2002–), «Православный сибирячок» (Тюмень, 2003–), «Светлячок» при Оренбургской епархиальной правосл. гимназии (2003–), «Купина» (М., 2003–), «Ангелочек» (Волгоград, 2005–), «Божья коровка» (СПб., 2006–), «Солнечный заяц» при Издательском отделе С.-Петербургской епархии (СПб., 2006–).

Круг Ж. д., ориентированных на профессиональные группы, невелик, но непрерывно возрастает. К числу новых изданий относится, напр., «Филолог» Об-ва правосл. культуры Новосибирского гос. университета (2001–). Отдельную группу составляют журналы, посвященные проблемам правосл. образования, педагогики, воспитания: «Информационный вестник» при ОРОК МП (М., 1996–2001; далее «Православное образование»), «Глагол» (Печоры, 1999–), «Вестник церковной педагогики» (Волгоград, 2001–), «Детский дом» (М., 2001–), «Духовно-нравственное воспитание» (прил. к ж. «Воспитание школьника») (М., 2001–), «Воскресная школа: открытый урок» (М., 2004–), «Зерно горчичное» (СПб., 2006–) и ряд др. Военным адресованы издания «Вера и мужество» (М., 1993–1996; далее «Отечество и вера»), «Вестник военного и морского духовенства» при Синодальном отделе МП по взаимодействию с Вооруженными силами и правоохранительными учреждениями (М., 2004–). Вопросам экономики церковной жизни посвящены «Вестник православных товаропроизводителей» (М., 2001–), «Приход: Православный экономический вестник» (М., 2001–). Популярны периодические издания, посвященные церковному искусству и музыке: «Храм» (М., 1991), «Златоуст» при Товариществе рус. художников (М., 1992–1993), «Хоругвь» (М., 1993–), «Школа знаменного пения» (М., 1999–2000), «Русская икона» (М., 2001–), «Светильник» (М., 2001–), «Убрус: Церковное шитье» (СПб., 2003–), «Регентское дело» (Севастополь, 2004–) и др.

В регионах России выходят Ж. д. на национальных языках, напр. «Ве-

стник Барнаульского духовного училища» (2003–) на алтайском языке, «Мироносец лудыш» (Йошкар-Ола, 1997–) на марийском языке. На Украине широко представлены Ж. д. на укр. языке: «Благовіст» (Кіровоград, 1997–), «Дух і літера» (К., 1997–), «Лествица» (Львів, 1999–), «Вісник православної педагогіки» (К., 1999–), «Джерела» (Луцьк, 2000–), «Божа нивка» (Львів, 2001–), «Вертоград» (К., 2001–), издание для военных «Віра і честь» (К., 2001–), «Вісник прес-служби УПЦ» (К., 2001–); в Белоруссии — на белорус. языке: «Праваслаўе у Беларусі і у сьвеце» (Мінск, 1993–1995; в 1996–1998 «Праваслаўе»), «Ортапрэс» (Мінск, 1995–1998).

Мон. Елена (Хилоская)

Русские журналы за границей. Неск. рус. Ж. д. издавались в XIX — нач. XX в. за границей: «Американский православный вестник» (Н.-Й., 1896–1918, 1922–1929; в 1930, 1936–1973 «Русско-американский православный вестник»), «Известия Братства Православной Церкви в Китае» (Харбин; Пекин, 1904–1907), «Китайский благовестник» (Пекин, 1907–1919, 1922–1939, 1946–1951), «Православная Урмия» (Джюльфа, 1905–1906, 1911–1914), «Ревнитель Православия» (Н.-Й., 1913–1918), «Церковная правда» (Берлин, 1913–1914) и др. Большинство из них не выпускались после 1918 г. В епархиях Русской Церкви, оказавшихся за границей после 1918 г., были возобновлены или созданы вновь несколько офиц. и церковно-общественных журналов: «Литовские епархиальные ведомости» (Каунас, 1923–1924; в 1924–1940 гг. «Голос Литовской Церкви»), «Вера и жизнь» (Рига, 1923–1940), «Воскресное чтение» (Варшава, 1924–1939), «Вестник Братства православных богословов в Польше» (Варшава, 1934–1938), «Утренняя заря» (Сортавала, 1926–1941; в наст. время издается только на фин. языке под названием «Aamun Koitto»).

Прот. Александр Троицкий

С 20-х гг. XX в. в других странах, ставших центрами эмиграции из России, возникло множество новых Ж. д. Значительный географический разброс русских общин и церковные юрисдикционные разделения помешали созданию единой системы рус. периодики за рубежом. РПЦЗ издавала центральные официальные журналы «Церковные ведомости» (Сремски-Карловци, 1922–

1930) и «Церковная жизнь» (1933–1944 в Югославии, 1947–1950 в Мюнхене, далее в США), в к-рых публиковались послания Соборов и Синода РПЦЗ и др. документы; епархи-



«Вестник Русского Западноевропейского Патриаршего Экзархата». 1985. № 114. Обложка

альные: «Святая Земля» при Русской духовной миссии в Иерусалиме (Иерусалим, 1934–1940), «Сим победиши» Бразильской епархии (Сан-Паулу, 1955–1967), «Церковное слово» Австралийско-Новозеландской епархии (Кройдон, 1955–), «Церковный голос» Западноевропейской епархии (Версаль, 1955–1957), «Вестник Западноевропейской епархии Русской Зарубежной Церкви» (Женева, 1974–1991; с 1978 г. «Вестник Западноевропейской епархии Русской Церкви за рубежом»), «Вестник Германской епархии Русской Православной Церкви за границей» (Мюнхен, 1986–), «Православный вестник Нью-Йоркской и Канадской епархий» (Н.-Й.; Монреаль, 1987–1993). Духовно-просветительные журналы издавались монастырями и приходами РПЦЗ: «Православная Русь» при джорданвиллском во имя Св. Троицы мон-ре (Ладомирова, 1928–1940 (в 1928–1934 выходил как газ. «Православная Карпатская Русь»); Джорд., 1949–), «Хлеб небесный» при харбинском в честь Казанской иконы Божией Матери мон-ре (Харбин, 1926–1946), «Путь Христов» (Харбин, 1929), «Православная жизнь» (прил. к ж. «Православная Русь») (Джорд., 1950–), молодежный ж. «Православный благовестник» (Сан-Франциско, 1962–1969),

детский ж. «Детство во Христе» (прил. к ж. «Православная Русь») (Ладомирова, 1935–1940; с 1939 «Детство и юность во Христе»), возобновилось издание ж. «Русский паломник» (Чико (США); М., 1990–). Выпускались также богословские, пастырские и миссионерские Ж. д.: «На страже Православия» (Лондон, 1939), «Православный путь» (богословско-философский ежегодник, прил. к ж. «Православная Русь») (Джорд., 1951–), «Православное обозрение» (Монреаль, 1960–1986), «Русский пастырь» при Свято-Троицкой джорданвиллской духовной семинарии (Сан-Франциско, 1988–2003).

Приходы, находившиеся в юрисдикции митр. Евлогия (Георгиевского) (впосл. К-польского Патриархата), издавали офиц. ж. «Церковный вестник Западноевропейской епархии» (П., 1927–1940, 1946–1959; с 1947 «Церковный вестник Западноевропейского православного Русского экзархата»), богословский ж. «Православная мысль» Православного Богословского института при Сергия Радонежского (П., 1928–1957, 1971), духовно-просветительные «Сергиевские листки» (Мёдон, 1928–1939), «Духовные беседы» (Мёдон, 1944–1947), «Христианская жизнь» (Льеж, 1946–1957), «Вечное» (Аньер, 1948–1992).

Приходы Московской Патриархии за рубежом выпускали ж. «Православие» (П., 1933), а затем «Вестник Русского Западноевропейского Патриаршего экзархата» (П., 1947–1989), к-рый сочетал функции официального и научно-богословского. В образованных после Второй мировой войны зарубежных епархиях МП издавались также епархиальные журналы, вначале на рус., а позже на местных национальных языках: «Голос Православия» Германской епархии (Берлин, 1952–1954; с 1961 «Stimme der Orthodoxie»), «Голос православия» Чешской епархии (Прага, 1950–1955; далее «Hlas Pravoslavi» — орган Правосл. Церкви в Чехословакии) и др.

Существовали также издания без четкой юрисдикционной принадлежности, их основной задачей было поддержание культурных и религ. контактов в рус. зарубежье. Среди них выделялись «Духовный мир студенчества» (Прага, 1923–1925), «Вестник Русского христианского движения», первоначально орган Русского студенческого христианского движения (П., 1925–1939, 1945–),

искусствоведческий ж. «Наследие» (Саутбери (США), 1968–1969). В религиозно-философских изданиях «София» (Берлин, 1923) и «Путь» (П., 1925–1940), выходивших под ред. Н. А. Бердяева, «Новый град» (П., 1931–1939) и др. авторы обсуждали текущие события на Западе и в СССР, пытались осмыслить причины российской катастрофы, найти место правосл. ценности в совр. мире. Особое место занимали журналы, к-рые готовились в «религиозном подполье» в СССР, но окончательно оформлялись за рубежом, напр. «Беседа» (П., 1983–1991).

Мон. Елена (Хиловская)

Лит.: Троицкий С. В. «Журналы духовные» // ПБЭ. Т. 5. Стб. 605–610; Kippenberg O. Zeitschriften, theologische // PRE. 1913. Bd. 24. S. 662–691; Briggmann K. Presse // LTK. 1963. Bd. 8. Sp. 726–730; Schweertner S. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete: Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben. В.: N. Y., 1974; Krentz E. Periodical Literature // The Encyclopedia of Religion. N. Y.; L., 1987. Vol. 11. P. 243–246; Андреев Г. Л., Троицкий А. Н., свящ. Христ. периодические издания на рус. яз.: Библиогр. обзор // Христианство: Энцикл. словарь. М., 1995. Т. 3. С. 528–559; Кашишская Л. В. Печать РПЦ. М., 1996; она же. Религ. печать // Типология периодической печати. М., 2007. С. 144–155; Андреев. Христианская периодика; Андреева С. Г. Издательская деятельность Рос. правосл. духовной миссии в Пекине (кон. XIX – 1-я треть XX в.) // Общество и гос-во в Китае: XXIX науч. конф. М., 1999; Соловьев И. В. 10-летие ж. «Церковь и время» // ЦиВр. 1999. № 3(16). С. 301–304; Исаков С. Г. Правосл. периодические издания // Рус. национальное меньшинство в Эстонской Республике (1918–1940). Тарту, 2000. С. 263–266; Лит. энциклопедия рус. зарубежья, 1918–1940. М., 2000. Т. 2: Периодика и лит. центры; Нецаева М. Ю., сост. Христ. периодика России кон. XVIII–XX вв.: Кат. изданий. Екатеринбург, 2000; ЖМП в 1931–1935 гг. / Под общ. ред. прот. В. Силовьева. М., 2001; Журналистика. Церковь. Просвещение / СПбГУ. Фак-т журналистики; под ред. Г. В. Жиркова. СПб., 2002. 2 вып.; Религия в информационном поле рос. СМИ / Сост.: А. С. Джемашвили. М., 2003; Кашеваров А. Н. Печать РПЦ в XX в.: Очерки истории. СПб., 2004; Попов А. В. Церк. периодические издания // Новый журнал = New Review. Н.-Й., 2004. № 236. С. 191–213; она же. Зарубежные церк. периодические издания // Она же. Рос. правосл. зарубежье: История и источники: С прил. сист. библиогр. М., 2005. С. 18–37; Дунаев А. Г. От редактора // Богословие и история Церкви: Аннот. указ. статей центральных периодических изданий РПЦ (1947–2000). М., 2006. С. 3–13; Нетужилов К. Е. Церк. периодическая печать в 60–70-е гг. XIX в.: Проблемы развития // Вестн. СПбГУ. Сер. 2. 2006. Вып. 4. С. 91–102; она же. Периодические издания Свят. Синода в XIX–XX вв. // Там же. Сер. 9. 2007. Вып. 4. Ч. 2. С. 47–52; Совр. религ. печать России (1990–2006): Кат. / Сост.: А. С. Пруцкова. М., 2007.

**Прот. Александр Троицкий,
мон. Елена (Хиловская)**

ЖУРНАЛЫ ЦЕРКОВНОПЕВЧЕСКИЕ, рус. периодические издания кон. XIX – нач. XX в., преимущественно либо частично посвященные церковному пению.

«Музыка и пение», ежемесячный ж., публиковавший ноты для одноголосного и хорового пения, фортепиано и др. инструментов и статьи о музыке. Издавался в С.-Петербурге с 1894 по 1917 г. Первоначально имел подзаголовок «Ежемесячный журнал для пения одноголосного и хорового, фортепиано и других инструментов», с 1906 г. – «Литературно-музыкальный журнал для пения одноголосного, хорового, фортепиано и других инструментов». Подписной год длился с 15 нояб. по 15 окт. следующего года (т. е. 1-м номером считался ноябрьский).

Главная контора журнала находилась при книжно-муз. магазине П. К. Селиверстова (Садовая ул., 22). Владелец магазина, бывш. воспитанник Придворной певческой капеллы, был 1-м издателем и редактором журнала. После его смерти, с № 12 за 1905 по № 1 за 1909 г. журнал редактировала его жена А. С. Селиверстова. С № 10 за 1908 по № 5 за 1914 г. редактором был М. А. Гольмисон; с № 5 по № 9 за 1914 г. – В. С. Иванова. С № 9 до последних номеров журнала, вышедших в янв. и февр. 1917 г., редактором был Н. И. Привалов.

Журнал выполнял музыкально-педагогическую и просветительскую функции. По замыслу издателей он должен был дать возможность любителям музыки и начинающим музыкантам за самую скромную плату изучать лучшие образцы вокальной и инструментальной музыки как классических, так и совр. авторов. Подписчикам предлагалось приобрести ноты на 90% дешевле их стоимости в розничной продаже. Первоначально годовой экземпляр «Музыки и пения» составлял ок. 400 страниц. Журнал выходил тетрадами до 35 страниц большого формата (33×24,7 см). В нем печаталось до 150 муз. сочинений в год: гимны, пьесы для хорового пения, пьесы для фортепиано – легкие и средней трудности, танцы и романсы, материалы о певч. аппарате и постановке голоса, а также очерки по истории и теории музыки, некрологи, рассказы и биографические статьи о выдающихся русских музыкантах, заметки о культурных и музыкаль-

ных событиях, объявления о международных музыкальных конкурсах.

Лит. часть журнала формировалась постепенно. Небольшие заметки и новости муз. жизни с 1895 г. стали публиковать в разд. «Музыкальное эхо». «Краткий обзор новейшей духовно-музыкальной литературы» свящ. Михаила Лисицына печатался с нояб. 1898 по сент. 1901 г.; здесь в алфавитном порядке по фамилиям авторов перечислялись опубликованные произведения более 70 рус. духовных композиторов с кратким разбором и оценкой их авторского стиля. Его сменил библиографический раздел, появившийся в февр. 1901 г. С № 6 за 1902 г. периодически публиковались письма читателей на злободневные темы.

С нояб. 1902 г. лит. часть состояла из сформировавшихся ранее разделов и включала исторические, критические, теоретические, научно-муз. статьи, очерки и заметки по светской и духовной тематике. 2-я часть журнала состояла из 4 отделов: «Церковное, школьное и хоровое пение», «Арии и романсы для пения с фортепиано», пьесы для фортепиано в 2 руки, пьесы для смычковых и духовых инструментов.

С № 5 за 1904 г. в журнале был создан разд. «Ответы редакции», благодаря к-рому начинающие композиторы могли познакомиться с рецензиями на свои произведения, отосланные в журнал с целью публикации, а начинающие музыканты – получить ответы на вопросы, связанные с музыкой.

С № 9 в 1905 г. в лит. части появился разд. «Музыка в беллетристике», в к-ром помещались небольшие очерки, рассказы, этюды. С № 6 по № 12 в 1909 г. здесь были напечатаны «Воспоминания о Придворно-певческой капелле» Д. Т. Рослякова, бывшего малолетним певчим в капелле в 1803 г.

В кон. 1906 г. в лит. части журнала «в помощь регентам небольших хоров» появился разд. «Церковно-хоровое дело». Здесь помещались рассказы о певч. коллективах, работавших в малоодоходных приходах, сообщалось о том, в чем нуждались эти коллективы. «Музыка и пение» уже несколько лет считался самым распространённым муз. журналом в России и имел множество подписчиков за рубежом. К 1908 г. в 12 номерах журнала содержалось ок. 400 произведений современных и клас-

сических композиторов и 200 страниц текста.

Периодически издавались приложения к журналу. Так, в 1896 г. читателям была предложена «Новая рациональная метода пения» Н. И. Брянского, а в нояб. 1896 и сент. 1897 г. — «Нотная грамота» А. Н. Карасёва. В № 3, 7, 8, 9, 11, 12 за 1898 г. в качестве приложения вышли муз. произведения С. А. Зайцева, В. Л. Лирина и Д. С. Бортнянского. В 1900 г. в приложениях к № 5 и № 11 были напечатаны песнопения Литургии св. Иоанна Златоуста М. С. Панфилова. В № 4 за 1901 г. вышло довольно большое по объёму приложение с духовными произведениями Бортнянского и свещ. Лаврентия Карпенко. В ноябрьском и декабрьском номерах за 1901 г. редакция предложила подписчикам духовные произведения Ф. М. Максименко. С нояб. 1902 г., идя навстречу пожеланиям читателей, редакция предоставила им право заменять муз. отделы журнала приложениями по выбору. Это могли быть клавиры опер или альбомы для церковного, школьного и хорового пения. В 1912 г. в приложениях к № 12 были напечатаны духовные сочинения Г. Я. Ломакина, свещ. Василия Старорусского, М. П. Строккина и архим. Феофана (Александрова). Бесплатное декабрьское приложение за 1914 г. представляло собой полное собрание песнопений Литургии свт. Иоанна Златоуста под ред. Привалова.

Бессменными сотрудниками журнала были композиторы и муз. деятели свещ. (впосл. протоиерей) Михаил Лисицын, Г. А. Казаченко и Гольгисон. Музыковед и публицист Н. А. Зинченко тесно сотрудничал с журналом в 1-й год его издания, опубликовав неск. очерков по истории музыки, в т. ч. краткий очерк по истории духовного пения в России. Неск. работ по истории рус. музыки опубликовал в журнале Н. Ф. Финдейзен. В № 8 за 1900 г. был напечатан его призыв к основанию всеобщего союза рус. музыкантов.

Прот. Михаил Лисицын был одним из самых активных сотрудников журнала. Его «Очерки из истории русской церковной музыки» (печатались также в ж. «Народное образование») выходили с нояб. 1899 по сент. 1900 г. В № 2 за 1900 г. и № 3 за 1901 г. исследователь опубликовал анализ «Идеи грамматики мусикийской» Н. П. Дилецкого (на

основе московской редакции) и объяснил используемую им систему гексахордов.

Вопросу возрождения древнерусского церковнопевч. искусства посвящен опубликованный в журнале доклад прот. Димитрия Аллеманова «К восстановлению церковнопевческой старины», составленный для Наблюдательного церковнопевческого совета при Синодальном уч-ще церковного пения в Москве (1912. № 10 — 1913. № 3) и очерк Привалова «Из области церковной археологии» о с.-петербургском исследователе В. Г. Дружинине и его коллекции рукописей (1914. № 6–8, 10). В работе Привалова опубликованы *духовные стихи* (без нотации): «Слезы ливши о Сионе», «Стих о святом Николае Чудотворце», «Взираи с прилежанием», «Стих о всемирном потопе» (выговский), «Стих о Вавилонском пленении» или «О последнем благочестии» и «Стих о Варлааме» (об Иоасафе Царевиче).

Более 20 лет журнал публиковал статьи, очерки и рассказы об истории Российского национального гимна «Боже, царя храни» и о его авторе А. Ф. Львова. В муз. части предлагались различные хоровые и инструментальные переложения гимна, печатались национальные гимны др. стран, а лит. очерки рассказывали о происхождении, характере и значении гимна как торжественного, хвалебного жанра.

Журнал живо реагировал как на события, происходившие в мире светского искусства, так и на события духовно-муз. жизни России. С 1908 г. в издании печатались письма читателей и отзывы редакции на заседания, доклады и резолюции Всероссийских съездов регентов и хоровых деятелей в Москве. Судя по этим публикациям, отношение к съездам было скептическое, а в нек-рых случаях негативное. Писали о неудачах и даже провалах съездов, объясняя их плохой организацией, малым количеством интеллектуальных докладов и отсутствием на заседаниях с.-петербургских деятелей. В № 10 и 12 за 1908 г. была помещена небольшая публикация Гольгисона, содержащая общие, крайне осторожные рассуждения на тему полезности съезда, а также представлен краткий обзор принятых на нем резолюций. В № 9 за 1909 г. было напечатано письмо прот. Димитрия Аллеманова, в к-ром содержался

решительный отказ быть председателем на 3-м съезде хоровых деятелей. В № 6 за 1913 г. в рубрике «Церковно-хоровое дело» было дано краткое объявление об отмене предполагавшегося в С.-Петербурге Всероссийского съезда хоровых деятелей по причине «несочувствия музыкантов».

В 1906 г. началась полемика вокруг личности А. А. Архангельского. В опубликованных в журнале письмах утверждалось, что Архангельский «и не музыкант и не композитор, а компилятор дурного тона, и при том четвертого разряда» (№ 7). В ст. «Полиция на клиросе» (№ 6) автор «Си-ми-ля» назвал Архангельского «известным хоровым дисциплинатором», а в ст. «Успехи клиросной жандармерии» (№ 8) — «генерал-жандармом от клироса». В № 4 за 1908 г. напечатаны отзывы Гольгисона о прекрасном пении хора под упр. Архангельского («Юбилейный концерт А. Архангельского»), в № 4 за 1913 г. его же сообщение, что Архангельский «является родоначальником русского серьезного хорового дела и единственным хоровым дирижером, равного которому нет в Европе». Вероятнее всего, бурное обсуждение личности и профессиональных качеств Архангельского было связано с тем, что в 1906 г. он был назначен главным инспектором Святейшего Синода по устройству и инспектированию церковных хоров.

Журнал в целом отражал рост интереса к церковнопевческому искусству и регентскому делу в нач. XX в. В лит. части широко обсуждались проблемы профессионализма регентов и певчих церковных хоров, их социальный статус и материальное положение. Поднимались вопросы об участии народа в правосл. богослужении как о способе борьбы с сектами. Библиографический отдел не только описывал количество церковнопевч. изданий, но и представлял свои страницы прот. Михаилу Лисицыну для музыковедческого анализа произведений совр. духовных композиторов. Критические отзывы зачастую вызывали несогласие авторов и приводили к полемике, в процессе к-рой освещались новые интересные темы.

Журнал «Музыка и пение» издавался более 20 лет, что является рекордным сроком для литературно-муз. издания в России. В начале первой мировой войны журнал еще



издавался, несмотря на трудности с типографией. Он прекратил существование лишь после февральских событий 1917 г.

Лит.: *Беляева Л. Н., Зиновьева М. К., Никифоров М. М.* Библиография периодических изданий в России: 1901–1916. Л., 1959. Т. 2.

С. К. Никитина

«Русская музыкальная газета» (РМГ) впервые вышла в 1894 г. в С.-Петербурге. Последним был № 11/12 за 1918 г. Основатель, издатель и главный редактор – музыковед, муз. критик и общественный деятель Н. Ф. Финдейзен. Во вступительной статье к № 1 он обозначил основные задачи издания, указывая на недостаточность освещения в прессе выдающихся явлений российской муз. культуры, к которым он отнес прежде всего рус. национальную оперу и народную музыку (1894. № 1. С. 1–2). Журнал предоставил широкие возможности для публикации исследований в этих и др. областях муз. науки: РМГ стала одним из лучших дореволюционных муз. изданий и по широте охвата событий, и по качеству публикуемых материалов, поскольку в газете сотрудничали известные российские муз. критики и мн. музыканты-профессионалы.

С 1894 по 1898 г. издание было ежемесячным. В 1894 и 1896 гг. вышло по 12 тетрадей, в 1895 и 1898 гг. – по 11 тетрадей (сдвоены номера 5 и 6), в 1897 г. – по 10 тетрадей (сдвоены номера 5 и 6, 7 и 8). С 1899 г. РМГ стала выходить еженедельно (52 номера), а в летний период печатались сдвоенные номера. В последние 2 года существования РМГ количество номеров сокращалось. В 1917 г. вышло 36 номеров, в 1918 г. – 12 номеров (6 сдвоенных тетрадей).

В работе редакции активное участие принимали Финдейзен, А. В. Оссовский и Е. М. Петровский, среди сотрудников издания были др. видные муз. деятели.

Структура РМГ на протяжении всего периода ее существования не менялась. 1-й разд. включал развернутые статьи и очерки, 2-й составляла хроника муз. жизни, 3-й – «Библиография», с 1913 по 1917 г. он выходил в качестве приложения к РМГ под названием «Библиографический листок».

Тематика 1-го раздела обширна: статьи, посвященные творчеству композиторов, исполнителей и муз. деятелей, обзор деятельности театров

и концертных орг-ций, исторические очерки, муз.-теоретические работы, статьи этнографического характера, отклики на муз. явления современности. В отдельной рубрике «Периодическая печать о музыке» публиковался краткий обзор нек-рых муз. материалов из др. изданий. В конце раздела помещались некрологи.

Среди исторических материалов РМГ – статьи, посвященные жизни и творчеству композиторов, как отечественных, так и зарубежных. Особую ценность представляют подборки писем и документов, многие из которых публиковались впервые. Это письма А. Н. Серова, В. В. Стасова, А. Н. Верстовского, А. С. Даргомыжского, М. П. Мусоргского, А. П. Бородин, Г. Берлиоза, Ф. Шопена, Ф. Листа, Р. Шумана, материалы к биографиям Бортнянского и прот. Димитрия Разумовского и других. М. И. Глинке была посвящена специальная рубрика «Глинкиана», содержащая письма и материалы к биографии композитора.

Публиковались очерки о жизни композиторов и выдающихся исполнителей и муз. деятелей, пользовалась популярностью рубрика «Современные музыкальные деятели».

Развернутые исторические очерки знакомили читателей с муз. культурой России и др. стран. Печатались статьи об истории творческих организаций и филармоний (публикации к юбилею С.-Петербургской филармонии, Мариинского театра и др.), о связи музыки с художественной лит-рой (произведениями А. С. Пушкина, Н. В. Гоголя, Л. Н. Толстого), об истории отдельных инструментов.

В ряде статей и критических очерков подробно рассказывалось о жизни и творчестве В. А. Моцарта, Л. Бетховена, Шопена, Шумана, И. Брамса, Р. Вагнера. Вышло неск. специальных выпусков: это номера, посвященные творчеству отдельных композиторов (И. С. Баха, Бородин, Брамса, А. К. Глазунова, Глинки, К. Ю. Давыдова, А. К. Лядова, Моцарта, Мусоргского, Э. Ф. Направника, А. Г. Рубинштейна, В. А. Сенилова, С. И. Танеева, П. И. Чайковского, Н. Н. Черепнина, Шопена), исполнителей (Ф. И. Шаляпина), а также тематические («В. Шекспир в музыке», «Дирижеры в России», «50-летие Московской консерватории», «100-летие Отечественной войны 1812 года», «Современные композиторы», «Современные испан-

ские композиторы», «Современные польские композиторы», «Современные русские композиторы»). Было опубликовано неск. переводов статей зарубежных авторов: Ш. Гуно, Вагнера, Г. Римана, О. А. Клаувеля.

Большое внимание уделялось музыкально-теоретическим проблемам («Мажор и минор с физической точки зрения» И. Львова (1902. № 20/21. Стб. 545–553; № 22/23. Стб. 577–584), «О персо-арабской гамме» В. И. Петра (1905. № 33/34. Стб. 769–776; № 35/36. Стб. 807–808), новым стилевым музыкальным течениям («О совр. стремлениях к новой музыкальной (тональной) системе» Н. Н. Черкаса (1917. № 1. Стб. 11–14; № 2. Стб. 33–37; № 3. Стб. 60–64; № 4. Стб. 93–96; № 5. Стб. 127–129), «Музыка футуристов» И. В. Липаева (1914. № 44. Стб. 779–782; № 45. Стб. 813–815; № 46. Стб. 836–841; № 48. Стб. 897–900; № 49. Стб. 915–917; № 50. Стб. 931–937; № 51/52. Стб. 965–967)).

Широко освещались вопросы муз. фольклористики: исследования рус., башкир., укр. и груз. народной музыки (Финдейзена, М. А. Баланчивадзе, А. Л. Маслова и др.), а также рубрика «Народно-певческое дело».

Печатались статьи и очерки о церковнопевческой традиции. Вопросам церковной жизни, деятельности церковных хоров посвящены статьи Петра «О современном состоянии церковного пения в Киево-Печерской лавре» (1903. № 27/28. Стб. 631–642; № 45/46. Стб. 119–1124) и др. Публиковались научные статьи: А. В. Преображенского «Из «Словаря русского церковного пения»: Духовные композиторы и писатели по церковному пению» (1897. № 1. Стб. 101–112; № 3. Стб. 405–414), «Реформа богослужебного пения в католической Церкви» (1897. № 10. Стб. 1287–1296; № 11. Стб. 1517–1532), «Придворная капелла 150 лет назад: (По Штелину)» (1902. № 11), «О сходстве музыкального письма с греческим в певческих рукописях XI–XII вв.» (1909. № 8–10); прот. Василия Металлова «Синодальные, бывшие патриаршие певчие» (1898. № 10. Стб. 845–851; № 11. Стб. 945–950; № 12. Стб. 1041–1049; 1901. № 17/18. Стб. 489–494; № 19/20. Стб. 513–521; № 21/22. Стб. 586–591; № 23/24. Стб. 606–611; № 25/26. Стб. 636–645); С. В. Смоленского «Чтения из истории русского церковно-певческого искусства» (1910.





№ 3. Стб. 71–76; № 4. Стб. 110–127; № 11. Стб. 273–279; № 12. Стб. 314–318), «Несколько новых данных о так называемом кондакарном знамени» (1913. № 44. Стб. 973–977; № 45. Стб. 1007–1010; 46. Стб. 1039–1044; № 49. Стб. 1132–1136); Н. М. Соловьёва «Богослужбное пение древней христианской Церкви» (1905. № 25/26. Стб. 639–646; № 27/28. Стб. 673–677; № 29/30. Стб. 704–711; № 31/32. Стб. 733–743); Н. И. Компанейского ««Задостойник» Турчанинова и «Достойно» Чайковского» (1902. № 17. Стб. 481–487; № 18/19. Стб. 514–519), «О значении рукописных нот для церковных хор» (1902. № 38. Стб. 846–850; № 39. Стб. 910–913), «Современное демество» (1902. № 6. Стб. 161–170; № 47. Стб. 878–895; № 49. Стб. 1227–1235; № 50. Стб. 1258–1264), «Влияние сочинений Глинки на церковную музыку» (1904. № 19/20. Стб. 494–503), «Староболгарское церковное пение: Литургия» (1905. № 51/52. Стб. 1274–1276), ««Чертог Твой» П. Г. Чеснокова» (1905. № 45. Стб. 1093–1096), «Демественные собрания» (1907. № 12. Стб. 341–345); прот. Михаила Лисицына «Г. Ф. Львовский как композитор (1895. № 3. Стб. 191–198) и др. В журнале обсуждались проблемы обучения певчих, напр. в статьях автора До-ре-ми-соль (псевдоним свящ. Василия Лебедева) «Несколько слов в защиту регентских классов и о средствах распространения истинного церковного пения» (1896. № 1. Стб. 75–80), В. Рклицкого «О постановке пения в церквях при духовно-учебных заведениях» (1896. № 6. Стб. 671–674), С. Е. Панова «Еще к вопросу об улучшении церковно-певч. дела» (1902. № 7. Стб. 199–201); была создана специальная рубрика «Церковно-певческое дело».

В разд. «Музыка в провинции» помещались корреспонденции из разных городов России о церковно-певческой жизни: духовных концертах, регентах, жизни духовных хоров, церковнопевческих обществах.

Проблемам муз. образования наряду с отдельными публикациями была посвящена рубрика «Музыка и пение в наших учебных заведениях». Широко обсуждались вопросы реформирования муз. образования в России, освещались новые законы в области музыки, в частности проблемы авторского права.

Раздел «Хроника» включал неск. подразделов: о муз. жизни С.-Петербурга, Москвы и провинции, значительные известия. Здесь помещались рецензии на концерты и театральные постановки и обсуждались важные события музыкальной жизни, деятельность оперных трупп (их состав, репертуар, характеристика отдельных исполнителей). Особое внимание в «Хронике» уделялось деятельности отд-ний РМО: публиковались сведения о персональном составе дирекции, проводимых концертах и мероприятиях, печатались отчеты о работе отд-ний РМО за год.

В рубрике «Музыка за границей» публиковалась краткая информация о наиболее важных событиях муз. жизни в странах Европы и Америки. В виде отдельного раздела печатался обзор «Русская музыка за границей», в котором речь шла о деятельности рус. артистов и исполнении сочинений рус. композиторов за рубежом.

Разд. «Библиография» содержал информацию о новых муз. книгах и нотных изданиях и рецензии на них. Лит.: Петровская И. Ф. Источниковедение истории рус. муз. культуры XVIII – нач. XX вв. М., 1983. С. 183–184; Протопопов В. В. Рус. церковное пение: Опыт библиогр. указателя. М., 2000. С. 69–125; Космовская М. Л. Н. Ф. Финдейзен и его дневники // Финдейзен Н. Ф. Дневники: 1892–1901. СПб., 2004.

Н. В. Остроумова

«**Баян**», общедоступный журнал, выходил в Тамбове ежемесячно с янв. 1907 по авг. 1909 г. Издавался на средства Попечительства о народной трезвости. Редактор-издатель — П. Н. Бигдаш-Богдашёв. Печатался в типографии Н. Бердоносова и Ф. Пригорина. Подзаголовок журнала менялся: в № 1–8 за 1907 г. — «музыкальный народно-певческий журнал»; с № 9 за 1907 г. — «ежемесячный общедоступный музыкально-литературный журнал»; с 1908 г. — «музыкальный народно-певческий журнал». Издание распространялось по подписке (за год с доставкой и пересылкой 1 р. 20 к., без доставки — 1 р., отдельный номер 15 к.), а также бесплатно (для певчих и регентов в провинции).

Постоянными авторами журнала были: А. Ф. Пащенко (в 1909 соредактор), А. Н. Карасёв, Н. И. Компанейский, К. Г. Стеценко, М. В. Анцев, А. М. Покровский, свящ. Василий Лебедев, Ф. Е. Степанов, Г. А. Поздняков и др.

В прошении на имя губернатора о разрешении издания Бигдаш-Бог-

дашёв определил программу журнала следующим образом: 1) статьи и заметки по музыке и пению и народно-певческому делу; 2) очерки из истории музыки и пения; 3) критика; 4) хроника; 5) фельетоны; 6) муз. обозрение; 7) новости муз. лит-ры, рус. и иностранной; 8) записки и воспоминания; 9) библиография; 10) музыка и пение в учебных заведениях; 11) церковнопевч. дело; 12) выдержки и перепечатки из муз. газет и журналов; 13) биографии; 14) музыка и пение в провинции: уездных городах, селах и деревнях; 15) корреспонденции; 16) некрологи; 17) вопросы и ответы; 18) музыка и пение у слав. и др. народов; 19) разные известия; 20) объявления.

В подборе материалов Бигдаш-Богдашёв выступал продолжателем идей Глинки (на титульном листе № 1 помещено посвящение по случаю 50-летия со дня кончины композитора) и «Могучей кучки» о необходимости возвращения в музыку к рус. национальным истокам, в первую очередь к народной песне, которая должна стать главным средством воспитания в подрастающем поколении художественного вкуса.

Основные темы журнала: музыкальное образование (учебно-методический аспект), социальная проблематика, массовое музыкальное просвещение.

Вопросы муз. образования ставились в неск. аспектах. Во-первых, это материалы, направленные на расширение общего кругозора читателей: «Очерки истории церковного пения» Покровского, статьи по истории музыкальных инструментов, обзорные экскурсии Н. А. Гринченко в укр. музыку и сведения о ее представителях, материалы о Глинке, биографии композиторов Бортнянского, Даргомыжского, Чайковского, А. С. Аренского, Н. А. Римского-Корсакова, Глазунова, М. М. Ипполитова-Иванова, а также хоровых деятелей Карасёва, А. Д. Городцова, Бигдаш-Богдашёва, свящ. Василия Лебедева. Во-вторых, это учебно-методические материалы. Так, корреспондент из Рыбинска Г. С. Серебряков не раз давал практические советы по вопросам постановки голоса у церковных певчих, определения их тембров. С. Молчанов рекомендовал, как лучше устроить музыкально-литературные вечера в учебных заведениях, предлагал программы таких вечеров. В-третьих, это публикации





о состоянии преподавания светского и церковного пения в учебных заведениях, в т. ч. в Тамбовской губ. Значительное место заняло обсуждение идеи общедоступности муз. образования. Так, со временем появилась рубрика «Музыка и пение в школе». В-четвертых, это вопросы повышения квалификации руководителей хоров, информация о курсах и школах регентов.

На страницах журнала важное место занимали социальные проблемы: бесправное положение и нищенское существование церковных певчих, особенно детей, в полной мере материально и творчески зависимых от регентов и церковных старост. На эту тему редактор часто помещал статьи Компанейского из РМГ и «Музыкального труженика», а также письма певчих и регентов из провинции. Дискутировались вопросы о необходимости созыва Всероссийского съезда церковнопевч. деятелей и об открытии церковнопевч. об-ва. Бигдаш-Богдашёв и Компанейский отстаивали право женщин на участие в церковных хорах (1907. № 1/2, 7/8), полемизируя со свящ. Василием Лебедевым, анонимно выступившим в Тамбовских ЕВ (Нововведение в Варваринском храме // Тамбовские ЕВ. 1907. № 47; повторено в: Баян. 1907. № 2. С. 30–31) против участия в церковных службах руководимого Бигдаш-Богдашёвым смешанного хора Тамбовского казенного винного склада (после чего в № 3 Лебедев объявил о прекращении сотрудничества с журналом).

Просветительские задачи решались весьма последовательно и целенаправленно. Бигдаш-Богдашёв считал необходимым информировать читателя о концертной жизни столичных городов и провинции. Наибольшее внимание уделялось исполнению новых сочинений отечественных композиторов. Постоянное место занимала рубрика «Местная музыкальная хроника», в к-рой отражались события муз. жизни Тамбова в 1907–1909 гг., программы гастролей крупнейших музыкантов и оперных трупп. Бигдаш-Богдашёв предложил публиковать информацию об истории хорового исполнительства. В редакционную статью (1907. № 4. С. 49–50) он включил анкету для нового разд. «Материалы по истории народного и церковнопевческого дела в России» со следующими вопросами: 1) время основа-

ния хора; 2) инициаторы и первые его организаторы; 3) деятельность хора в прошлом и настоящем: пение в церкви, концерты, муз. вечера; 4) средства на его организацию и содержание; 5) состав хора; 6) репертуар; 7) постепенное его развитие или упадок; 8) отношение к хору местного общества и лиц начальствующих. Однако эта рубрика не стала постоянной.

Со страниц журнала звучали призывы к музыкально-эстетическому воспитанию детей и взрослых, например через подвижные игры с использованием рус. народных песен в лицах. Дискуссию вызвали статьи В. В. Уварова-Надина о целесообразности применения в храмах пения с инструментальным сопровождением и Серебрякова с предложением к духовным композиторам давать программное толкование своих сочинений с целью лучшего понимания регентами художественного образа и донесения его до слушателя. Лит. отдел не был постоянным.

С 1908 г. печаталось нотное приложение (духовные и светские хоровые сочинения, романсы и песни, обработки народных песен Глинки, А. Е. Варламова, А. Т. Гречанинова, Н. В. Лысенко, Архангельского и др.).

Недостаток материальных средств и ухудшение состояния здоровья вынудили Бигдаш-Богдашёва в 1909 г. закрыть журнал, всего было выпущено 32 номера в 26 книжках. Призыв музыканта продолжить начатое им дело не нашел отклика.

Лит.: Козляков В., Скворцова И. П. Н. Бигдаш-Богдашёв: Жизнь. Творческая деятельность. Тамбов, 2001. С. 37–42, 59, 63, 66–70; Казьмин О. А. «Баян» // Тамбовская энциклопедия. Тамбов, 2004. С. 54.

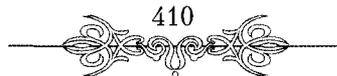
Е. О. Казьмина, В. В. Козляков, И. П. Скворцова

«Гусельки яровчаты», музыкально-лит. ж. с нотным приложением. Как и ж. «Баян», издавался в Тамбове (1907–1909), а затем в Новгороде (1910–1914), был адресован регентам, певчим, учителям пения. Такая профессиональная направленность провинциальных изданий была уникальным и в то же время характерным именно для этого времени явлением. Редактором журнала был свящ. Василий Лебедев, издатель — свящ. Петр Рождественский. Журнал выходил 9 раз в течение учебного года. Объем номера — от 19 до 27 страниц, формат 18×26 см. Как и «Баян», журнал печатался на плохой бумаге в мягком переплете. Его годовая подписка стоила 1 р. 50 к.

«Гусельки яровчаты» и «Баян» были во многом схожи по содержанию: эти издания дополняли друг друга, пропагандировали музыкально-хоровое искусство, предоставляли свои страницы для обмена мнениями по вопросам муз. воспитания и образования, содействовали распространению педагогического и регентского опыта, отражали социальные проблемы профессионалов хорового дела, способствовали развитию муз. просвещения в губернии, воспитывали любовь к вокально-хоровому искусству, служили своеобразным методическим пособием для учителей пения и регентов. Объединяет издания и наличие рубрик «Корреспонденция», «Библиография», «Местная музыкальная жизнь».

Журнал состоял из 2 постоянных отделов — музыкального и литературного. 1-й комплектовался материалами образовательно-просветительского характера. В течение 2 лет печатался «Исторический очерк православно-русского церковного пения» Н. М. Соловьёва, а также история итальянской музыки под названием «Звезды первой величины» М. Михайлова. Публиковались статьи С. И. Миропольского «Об эстетическом образовании народа», свящ. Василия Лебедева «Пение и музыка как средство эстетического развития народа».

Постоянными рубриками муз. отдела были: «Народно-певческое музыкальное дело» или «Музыкальное образование», где помещалась информация о прошедших и предстоящих в столице и провинции регентских и певч. курсах, о работе Народной консерватории в Москве и др.; «Репертуар» или «Программа церковных хоров» — о столичных концертах (в т. ч. духовных), о лекциях-концертах, о выступлениях хора Архангельского, о Московской симфонической капелле В. А. Бульчёва. Об организации муз. кружков рассказывали рубрики «Музыкально-просветительское дело», «Учебно-просветительское дело», «Хоровое дело» или «Хоровое церковное пение». Учебно-практическую направленность имела рубрика «В помощь народному искусству», к-рая знакомила читателей с положительными и отрицательными сторонами изобретений Д. А. Митропольского — «митрофона», «подвижной ноты», «транспозитора». Была опубликована подборка С. Чистякова фрагмен-





тов из рус. лит-ры о жизни отечественных певцов, инструменталистов, регентов под заголовком «Музыкально-просветительские типы в нашей литературе».

Лит. отдел журнала включал беллетристику, зарисовки педагогического характера, обзор педагогических журналов, библиографию. В приложении были выпущены «Теория музыки» М. Н. Дёмина, «Благослови, душе моя» Ф. Е. Степанова (тамбовского регента), «Гимн Гоголю» (без автора), «Новгородская былинка» Покровского.

Журнал был куплен регентом Покровским и стал выходить в Новгороде (1910–1914) также с нотным приложением, но уже ежемесячно. Лит.: *Казьмина Е. О.* Спецкурсы по муз. краеведению как форма актуализации учебного процесса // Актуальные проблемы муз. воспитания и образования: История, теория, практика: Межвуз. сб. науч. тр. / Под общ. ред. Г. М. Цыпина. Тамбов, 2002. С. 59–60; *она же.* «Гусельки яровчатые» // Тамбовская энциклопедия. Тамбов, 2004. С. 153.

Е. О. Казьмина

«Музыка и жизнь» издавалась в Москве с 1908 по 1912 г. между 1-м и 10-м числом каждого месяца. Главная контора и редакция журнала располагались по адресу: Тверской бульвар, д. 60, кв. 9. Редакторы журнала — А. Л. Маслов и Д. И. Аракишвили (Аракичев) (соредактор); с № 2 за 1909 г. — Маслов. Издатель: К. Д. Алексеев, с 1911 г. — Маслов. Объем от 16 до 40 страниц. Формат 30,5×23,5 см, с янв. 1910 г. был уменьшен до 25,5×18 см.

Основные авторы — Маслов (под псевдонимом А. Ливин), Аракишвили, А. В. Никольский. С журналом сотрудничали: А. М. Архангельский, Ф. В. Владимирский, М. М. Клечковский, Компанейский, С. Н. Кругликов, Липаев, Г. В. Шварц, К. Р. Эйгес, Н. А. Янчук, авторы, писавшие под псевдонимами *Nomina sunt odiosa* и П-в.

№ 1 вышел 10 февр. 1908 г. В программной ст. «Музыка и жизнь» Янчук объяснил выбор названия журнала ссылкой на изречение В. А. Жуковского: «Жизнь и поэзия — одно» — и кратко изложил цели, к-рые ставила перед собой редакция. Заявляя, что «высшее искусство» не может быть достоянием лишь привилегированных классов, что «для человека бедного и менее культурного музыка имеет воспитательное значение», журнал видел свою задачу в пропаганде устройства общедоступных

народных консерваторий и театров, концертов, учебных курсов, муз. съездов, выставок, в популяризации музыкального «искусства со всесторонним освещением музыкальной жизни, как русской, так и иностранной». Журнал отстаивал идею свободы муз. творчества, как светского, так и духовного, и независимость от цензуры.

Лит. часть журнала являлась основной и наиболее значимой и имела несколько отделов (№ 4 за 1908 вышел без лит. части). В библиографическом отделе печатались отзывы о сочинениях по теории музыки, о музыкальных произведениях, светских и духовных; при этом указывались не только художественные достоинства или недостатки муз. пьес, но и уровень их трудности или легкости при исполнении; оговаривалась степень пригодности хоровых произведений для хоров разных составов и сил. Библиографический отдел дополнял отдел «Новости музыкальной литературы».

Сообщения о мероприятиях, проводившихся в различных учреждениях, об открытии новых общественных организаций в городах России и за рубежом помещались в отделе «В музыкальных обществах и ученых учреждениях».

В отделе «Новости» публиковались материалы о докладах в различных ученых музыкальных обществах и кружках, а также вкратце сообщалось о выставках, экскурсиях, конкурсах, присуждениях премий.

Отдел «Критика» не только формировал о культурных событиях, но и оценивал их.

Кроме критико-библиографических статей, журнал печатал статьи педагогические и научно-муз., затрагивающие теорию искусства, теорию и историю музыки, муз. археологию и этнографию. В нотном отделе, открытом с целью пробуждения интереса к творчеству молодых композиторов, печатались лучшие произведения совр. авторов, в т. ч. духовные: «Отче наш» грузинского распева в передложении Аракишвили (1908. № 5), Херувимская песнь Никольского (1908. № 10).

С сер. 1908 г. в журнале всесторонне освещались Всероссийские съезды регентов и хоровых деятелей, проходившие в Москве. Журнал приветствовал это начинание как «способ общения музыкальных тружеников» и с № 5 не только

публиковал материалы, документы и резолюции, принимаемые на съездах, но и предлагал подписчикам познакомиться с различными мнениями рус. музыкальных деятелей об этом мероприятии.

С № 3 за 1909 г. появились отделы «Музыкальная жизнь провинции» и «За-границей», в к-рых сообщалось о наиболее значительных культурных событиях в небольших городах России и за рубежом. В этом же году периодически выходили критические обзоры школьной лит-ры. Авторы статей на школьные темы пытались решить вопрос о введении пения в качестве обязательного предмета в школьное образование, обсуждали воспитательные ценности эстетики и важность разъяснения эстетических понятий в школах, рассказывали, как поставлено школьное дело в Болгарии, Москве и т. д.

В 1910 г. в отделе «Народно-певческое дело» печаталась информация о съездах учителей. С № 3 в этом отделе публиковался проект программ уроков пения в начальной школе на 1-й ступени обучения, рассчитанный на 4-летний курс. Программы были разработаны специалистами-педагогами в одной из подкомиссий учебного отдела при Имп. Об-ве распространения технических знаний.

В 1910 г. были объединены номера 5 и 6, 7 и 8. В № 12 редакция сообщила подписчикам, что временно приостанавливает свою деятельность по причине «безотрадного положения музыкального дела», к-рое, по мнению издателей, находится «не в надлежащих руках». Однако сочувственные письма с просьбами не оставлять начатое дело побудили редакцию продолжить издание журнала. В 1911 г. вышли сдвоенные номера 1/2, 6/7, 11/12. Журнал издавался еще полтора года и в 1912 г., после выхода № 6, прекратил существование.

В 1908–1911 гг. печатались нотные приложения к журналу: сборники пьес для пения, хора, фортепиано и др. инструментов (по 4–6 страниц), а также несколько более объемных учебных пособий по муз. теории, истории и практике, составленных Масловым, М. А. Олениной-Д'Альгейм, О. Фейсом.

Лит.: *Беляева Л. Н., Зиповьева М. К., Никифоров М. М.* Библиография периодических изданий в России: 1901–1916. Л., 1958–1961. Т. 2.

С. К. Никитина





«Хоровое и регентское дело», ж., издававшийся в 1909–1917 гг. в С.-Петербурге ежемесячно, каждый номер включал от 16 до 32 страниц. Редактор и издатель — П. А. Петров-Бояринов, педагог, автор духовно-муз. и светских сочинений. Журнал посвящен вопросам церковного и отчасти светского пения. Публиковались статьи и заметки прот. Дмитрия Аллеманова, Н. Ф. Букреева, Е. М. Витошинского, Владимирского, Гречанинова, М. Ф. Гривского, Х. Н. Гвоздева, В. И. Дановского, С. В. Делищева, Д. И. Зарина, А. Д. Кастальского, А. В. Касторского, Н. М. Ковина, А. П. Коптяева, свящ. Василия Лебедева, Липаева, Никольского, Пашенко, В. Г. Петрушевского, Преображенского, С. А. Пузенкина, Смоленского, П. Г. Чеснокова и др.

Деятельность журнала была посвящена проблемам церковнопевческого дела в стране: повышению музыкально-образовательного уровня регентов, учителей церковного пения, певчих, художественно-эстетическому воспитанию средствами церковнопевч. искусства.

В основном разделе публиковались статьи о состоянии церковного пения в России, об улучшении образования регентов, учителей церковного пения, деятельности профессиональных учебных заведений, регентских, регентско-учительских курсов, классов и т. д.; о достижениях отечественной и зарубежной педагогики; аннотации к учебно-методическим пособиям по церковному пению и к научным исследованиям по истории церковного пения; о творчестве духовных композиторов; о совр. деятелях церковнопевч. искусства, в частности о Смоленском, В. С. Орлове, с публикацией их научных работ и воспоминаниями современников. Приводились также сведения о юбилеях, некрологи деятелей в области церковного пения.

Вспомогательные рубрики «Хроника» и «Корреспонденции», «Разные известия», «Библиография», «Новые книги и музыкальные сочинения» и др. содержали информацию о церковнопевч. деле в России.

В многочисленных заметках, в т. ч. в отделах «Хроники» и «Корреспонденции», обсуждался вопрос о неудовлетворительном состоянии церковного пения в России. Так, Дановский сообщал о проблемах церковного пения в Тифлисе: низком жаловании регентов, третировании со стороны

духовенства, спорах по поводу развития груз. церковного пения и отрицательном отношении к 4-голосию, посредственном пении в Александро-Невском соборе (1909. № 2. С. 58–59; № 3. С. 86–88; № 6. С. 161–163; 1912. № 1. С. 21–22). В заметке о «Церковно-певческом деле в Баку» Владимирский отмечал, что в городе только один хороший соборный хор — Кирилло-Мефодиевского братства любителей церковного пения (1909. № 9. С. 234–236). Подобные сообщения, свидетельствующие об общем низком уровне церковного пения, можно обнаружить во мн. номерах журнала (см.: 1909. № 6. С. 150–154; 1912. № 11. С. 216; 1910. № 12. С. 316–317; 1910. № 2. С. 38–40; 1913. № 1. С. 12; 1916. № 11/12. С. 228; 1914. № 12. С. 225–227).

Такие проблемы регентов, как бедность, непонимание со стороны духовенства, рассматриваются в статьях Дановского «В чем наше горе» (1916. № 1. С. 4–9), свящ. Петра Тихова «Отрицательные особенности характера русского регента» (1913. № 7/8. С. 118–120), Д. Максимова «Мой первый дебют» (1909. № 6. С. 154–160). Витошинский в ст. «Благое пожелание» предложил создать музыкально-образовательную инспекцию для разрешения разногласий в связи с выбором репертуара (1913. № 3. С. 48–50). Публиковались материалы о положении певчих. Так, сообщалось, что певчие церкви братства св. Серафима Саровского в С.-Петербурге и Варваринской ц. в Тамбове бастовали по причине отсутствия платы (1910. № 5/6. С. 140–146) и т. д.

В ст. «Духовенство и церковная музыка» (1909. № 1. С. 102–105) Е. Вишин критиковал безграмотность духовенства в вопросах церковного пения и предлагал ввести изучение истории и теории церковного пения в духовных академиях. Отрицательную оценку деятельности духовенства дал председатель Саратовского певч. об-ва Н. М. Дмитриев в ст. «Audiatur et altera pars» (1915. № 7/8. С. 141–146). Ответом на критику стала ст. «Из жизни» (1910. № 3. С. 67–70), в которой сообщалось о том, что священники заняты воцерковлением и борьбой с сектами.

Вероятно, благодаря публикациям в журнале с 10-х гг. XX в. положение церковного пения в епархиях изменилось в лучшую сторону, что было

отмечено в периодике. В ст. «Из жизни» К. Казанский подробно описал речь еп. Тихвинского Андроника (Никольского) на епархиальном съезде духовенства Смоленска о мерах по улучшению церковного пения (установление цензуры для церковных сочинений, сохранение древних распевов, исполнение стихир певческих, а не читком, и т. д.) (1912. № 2. С. 28–35). В посл. в журнале в рубриках «Известия и заметки» и «Корреспонденции» сообщалось о положительных результатах в этом направлении: напр., в 1913 г. еп. Андроник при посещении Новгородской епархии отметил порядок в церковном пении (1913. № 1. С. 12); архиеп. Антоний (Храповицкий) в харьковском кафедральном Успенском соборе ввел монастырские напевы, для хоров и регентов установил экзамен по знанию церковного пения (1915. № 2. С. 46); архиеп. Новгородский Арсений (Стадницкий) рассмотрел вопрос о правах и обязанностях духовенства при разрешении духовных концертов (1915. № 3. С. 70–72); в Одессе с введением нового устава о приходах особое внимание было уделено чтению и пению церковному, общему пению прихожан (1916. № 4. С. 116); в Черниговской епархии по инициативе архиеп. Василия (Богоявленского) была открыта церковно-муз. певч. школа со специальным регентским курсом для мальчиков (1916. № 11–12. С. 230) и т. д.

Журнал периодически помещал материалы о муз. образовании. К этому времени существовали Синодальное уч-ще церковного пения в Москве, Придворная певческая капелла в С.-Петербурге, в 1907 г. там же было основано Регентское училище, а с 1908 г., согласно рекомендации I Всероссийского съезда регентов, были организованы повсеместно регентские и регентско-учительские курсы. В этот период в журнале помещались сведения об учебно-методической лит-ре, статьи известных деятелей церковного пения. Напр., были опубликованы многие статьи Н. М. Ковина, выпускника Синодального уч-ща, регента, преподавателя Регентского уч-ща, в т. ч. исторический очерк «Регентское образование» (1911. № 3. С. 66–69; № 4. С. 81–85; № 5. С. 109–115) и «Заметки регента» (1909. № 1. С. 13–16; № 2. С. 44–48; № 3. С. 76–79; № 4. С. 109–110; № 5. С. 137–138; № 9. С. 222–226; № 10. С. 244–248), ст.





«Управление хором» Смоленского, в к-рой отражены идеи его несохранившейся программы по обучению регентов (1912. № 5/6. С. 109–117), заметки Компанейского о неграмотных выпускниках капеллы и Синодального уч-ща «Где же «тормоз»?» (1909. № 2. С. 49–52), ряд заметок «Управление хором» (с муз. примечаниями и схемами) (1915. № 1. С. 7–15; № 2. С. 39–44; № 4. С. 81–92; № 5/6. С. 108–120; № 7/8. С. 129–140) и др. Актуальными были статьи о вокальной работе с певчими, напр.: Зарина «Что такое музыкальный слух?» (1909. № 7/8. С. 183–219), О. С. Меев-ровича «Узелки голосовых связок» (1914. № 4. С. 68–70).

В 1910 г. в Учебном комитете при Святейшем Синоде была создана комиссия по пересмотру программ духовных семинарий и уч-щ и улучшению преподавания в церковных школах (1910. № 2. С. 48–49; № 10. С. 258; 1912. № 12. С. 226–228).

Журнал уделял внимание вопросам профессионального образования в основных центрах церковнопевч. культуры. В большей мере это касается московского Синодального уч-ща церковного пения (МСУЦП), отметившего свой 25-летний юбилей в 1911 г. В программу торжеств входило чтение прот. Василием Металловым очерка «Синодальное училище церковного пения в его прошлом и настоящем», юбилейный концерт Синодального хора под упр. Данилина и др. мероприятия (25-летний юбилей МСУЦП — 1911. № 11. С. 233–237). В дальнейшем журнал опубликовал исторический очерк об этом учебном заведении (Из истории МСУЦП — 1911. № 12. С. 251–260). Были опубликованы подготовленные в Синодальном уч-ще «Программа музыкально-учебных предметов для испытания на звание регента частного хора» (1911. № 9. С. 200–202) и «Новая программа музыкальных предметов» самого уч-ща (1916. № 1. С. 20–23).

Обучению пению в школе посвящены статьи Смоленского, в к-рых он доказывал приоритет церковного пения над светским: «Церковное пение, народная песня и школьные хоры» (1915. № 2. С. 25–36; № 3. С. 57–64) и др. Иная т. зр. была изложена в статье П. Андреева «Церковному или светскому пению учить в школе» (1914. № 2. С. 27–31; № 3. С. 45–48; № 4. С. 65–68). В неск. номерах журнала печаталось учебное

пособие Ковина «Пение в школе» (1910. № 1. С. 13–17; № 2. С. 30–38; № 4. С. 90–97; № 5/6; № 7/8. С. 191–199; № 9. С. 214–223; № 10. С. 237–248). Об обучении народному пению в школе писал К. Казанский в ст. «Народная песня в школе» (1916. № 1. С. 9–13) (о «Школе народных искусств» в С.-Петербурге). В журнале публиковались новые методики обучения детей, напр. проф. И. Морелли по замене в школах хорового пения на сольное (Казанский К. Из жизни — 1913. № 3. С. 52–55) и т. д.

Сообщалось об организации и работе регентских курсов, напр. московских летних регентско-учительских курсов (1909. № 9. С. 226–233; 1910. № 10. С. 250–256), курсов под рук. Петрова-Бояринова в С.-Петербурге, устроенных Регентским уч-щем (1911. № 1. С. 20–22; № 2. С. 54–56; № 3. С. 75; № 4. С. 98–99; № 12. С. 274–275; 1913. № 12. С. 206–208), московских полугодовых пастырских курсов (с 1910), курсов головщиков для управления народными хорами в местном братстве святителей Петра, Алексия и Ионы, летних регентских курсов, организованных Н. С. Буйловым в Вильне, певч. курсов при Новгородской ДС, краткосрочных педагогических курсов по церковному пению в Архангельске (1910. № 4. С. 105; № 9. С. 230–232; № 10. С. 260–262), бесплатных регентских курсов при Ярославском муз. училище для учителей и учительниц начальных классов. Также освещалась деятельность курсов для учителей церковноприходских школ в Кишинёве, Уфе, Могилёве, Костроме, Рязани, Одессе, Новгороде, курсов пения, устроенных Об-вом религиозно-нравственного просвещения в С.-Петербурге с 1910 г., регентско-учительских курсов при муз. уч-ще Е. М. Самойловой в Севастополе, 3-летних курсов для подготовки преподавателей духовного и светского пения при всех муз. уч-щах РМО (1912. № 9. С. 174) и др.

Немаловажную роль для повышения образовательного уровня регентов и учителей церковного пения выполняли публикации о вышедших в свет книгах по церковному пению, учебных пособиях: в 1909 г. появились сообщения и рецензии на издания прот. Димитрия Аллеманова, свящ. Василия Зиновьева, Н. Д. Кашкина, Никольского, А. М. Покровского, С. В. Протопопова,

печатавшиеся в рубрике «Отзывы о новых книгах и музыкальных сочинениях» (1909. № 1; № 2. С. 62–63; № 3. С. 93–94; № 4. С. 199; № 5. С. 143; № 7/8. С. 209–211; № 9. С. 212–288), Кастаньского (1910. № 2. С. 53–54; № 9. С. 231–232; № 10. С. 265; № 11. С. 292), Преображенского, свящ. Петра И. Тихова, П. И. Смирнова, Н. М. Соловьёва (1911. № 1. С. 23; С. 76; № 6/7. С. 164. № 8. С. 186; № 11. С. 250), Л. А. Саккетти, А. Ф. Селиванова (1913. № 5/6. С. 77; № 10. С. 166–167; № 11. С. 193–194), свящ. Василия Лебедева (1917. № 12. С. 58–60).

Журнал уделял внимание творчеству совр. духовных композиторов. Так, Никольский писал о проблеме сохранения традиции в ст. «О церковности духовно-муз. сочинений» (1909. № 3. С. 74–75; № 11. С. 263–269), Витошинский в ответной статье «О церковности духовно-муз. сочинений» высказывал мысль о необходимости появления творческой личности, способной развить традиции (1910. № 2. С. 25–30). Н. Букреев в ст. «К вопросу о церковности духовно-музыкальных сочинений» оспаривал критерии «церковности» Никольского и отдавал предпочтение авторскому сочинительству, но поддерживал использование старинной диатонической мелодики, гармонии без диссонансов и контрапунктической обработки мелодии (1910. № 4. С. 83–89). На эту тему см. также статьи В. Беляева «О «церковности» духовной музыки» (1910. № 7/8. С. 171–185), «К вопросу о церковности музыки» (1911. № 3. С. 59–65), «Новые задачи православной церковной музыки в России» (1913. № 5/6. С. 80–85), Владимирского «О «новой» церковно-музыкальной литературе» (1911. № 2. С. 33–38) и др.

Освещались события, связанные с составлением певч. репертуара. Святейший Синод создал комиссию при Синодальном уч-ще с представителями от мон-рей под председательством прокурора Московской Синодальной канцелярии Ф. П. Степанова, в к-рую вошли также Кастаньский и прот. Василий Металлов. В результате ее работы был утвержден список из 20 основных сочинений, допущенных к богослужебному исполнению (1911. № 6/7. С. 149–159). Никольский рассматривал вопрос об издании переложений, в частности праздничных стихир (1911. № 9. С. 189–193). Помещались сообщения





о новых духовно-музыкальных сочинениях и рецензии на них.

Публиковалась информация о конкурсах. Так, было сообщено о возобновлении советом Об-ва любителей церковного пения выдачи премии в 100 р. (с 1909) за лучшее переложение древних напевов Русской Церкви (большой знаменный распев) (1909. № 5. С. 141). Владимирский предложил ввести поощрения для певцов-клириков, пополнив кассу «общества взаимопомощи регентов церковных хоров» сбором средств по всем приходам (по 30 р. с каждого прихода, в целом 30 тыс. р. в год) (1910. № 2. С. 36–37).

Журнал уделял большое внимание известным представителям церковнопевческой культуры. Начиная с 1909 г. выходили многочисленные публикации о Смоленском: «К кончине С. В. Смоленского» (1909. № 7/8. С. 168) и «Воспоминания» Преображенского (Там же. С. 168–171), «Смоленский и его последнее учительство» (1909. № 12. С. 295–298) и «С. В. Смоленский и его роль в новом направлении русской церковной музыки» Никольского (1913. № 10. С. 151–156), прот. Димитрия Аллеманова, Кастальского, А. А. Петрова (1909. № 7/8. С. 173–175).

Печатались сведения о регентах, подвижниках церковного пения, педагогах, внесших вклад в развитие церковнопевч. искусства кон. XIX — нач. XX в. В сообщении В. Ельчина «25 лет служения школе» (1911. № 10. С. 226) говорится о регентско-педагогической работе И. П. Духавина, помощника регента Исаакиевского собора, работавшего ранее в церковно-учебных заведениях Тамбова. В небольшой заметке «К 30-летию хора А. А. Архангельского» (1913. № 2. С. 33–36) сообщаются подробные сведения о хоре, организованном в 1880 г., его репертуаре и т. д.

Публиковались научные исследования, напр. статьи Смоленского «О русской церковно-певческой литературе с пол. XVI в. и до начала влияния приезжих итальянцев» (1910. № 1. С. 2–7; № 3. С. 57–61; № 5/6. С. 113–121), «Вступительная лекция по истории церковного пения» (1911. № 6/7. С. 139–149) и др. Были опубликованы нек-рые научные работы Никольского, напр.: «Напев пасхального тропаря в его подлинной редакции и обработке» (1912. № 1. С. 1–10), «Крюковая система, ее смысл и значение» (1912.

№ 3. С. 41–49; № 4. С. 65–72), «Формы русского церковного пения» (1915. № 1. С. 2–6; № 2. С. 32–36; № 64–69; № 7/8. С. 146–150; № 9. С. 163–167; № 10. С. 180–184; № 12. 222–225; № 12. С. 219–225), «Краткий очерк истории церковного пения в период I–X вв.» (1916. № 5/6. С. 123–140; № 7/8. С. 155–156). Журнал сотрудничал с Преображенским: в первые годы выпуска ХРД им были подготовлены к публикации письма кн. В. Ф. Одоевского к А. Ф. Львову (1909. № 2. С. 39–41), письмо прот. Димитрия Разумовского к Смоленскому (1910. № 2. С. 3). Впосл. в журнале была помещена статья Преображенского «Два погребных труда С. В. Смоленского: «Музыкальная грамматика» Николая Дилецкого» и «Значение XVII в. и его «кантов» и «псалмов» в области современного церковного пения так называемого «простого напева»» (1911. № 2. С. 38–41), опубликована его же речь на заседании об-ва «Музыкально-теоретическая библиотека» 11 дек. 1911 г. «С. В. Смоленский в его историко-археологических работах по церковному пению» (1912. № 7/8. С. 147–152) и др.

В журнале отмечалось решение нек-рых проблем сохранения и изучения певч. наследия. Так, прот. Димитрий Аллеманов обратился в Наблюдательный совет при Синодальном уч-ще с докладом «К восстановлению церковно-певческой старины» (Там же. С. 125–138), содержащим предложения о введении в церковную практику древнерус. напевов (до 1-й пол. XVI в.), изучения греко-визант. пения VIII–XIII вв., использовании сравнительного метода исследования греч. и рус. пения IX–XII вв., изучения ладов и звукорядов греч. церковного пения, публикации исследований зап. и рус. ученых по этому вопросу. При поддержке Святейшего Синода было решено сосредоточить в б-ке Синодального уч-ща крюковые и нотные рукописи из подведомственных Святейшему Синоду учреждений (1913. № 4. С. 71).

В составе номеров «Хорового и регентского дела» до 1915 г. издавались «Музыкальные приложения», в к-рые вошли произведения Боршнянского, Владимирского, С. Глинского, Делищева, А. А. Егорова, свящ. Георгия Извекова, Ф. Кашина, Ковина, А. Курдыкина, Н. Д. Лебедева, А. Ф. Львова, М. Ф. Маттисона,

А. Н. Несмелова, В. Несмелова, Никольского, Петрова-Бояринова, диак. С. Попова, Смоленского, П. Н. Драгомирова (Толстякова), М. М. Хмылева, А. Г. Чеснокова, а также отдельно «Литургия св. Иоанна Златоуста» (Ор. 31) Никольского.

Лит.: Петровская И. Ф. Источниковедение истории рус. муз. культуры XVIII — нач. XX в. М., 1983. С. 187; Протопопов В. В. Рус. церковное пение: Опыт библиогр. указ. М., 2000. С. 101–125.

Т. М. Зацепина

«Церковное пение», старообрядческий журнал. Выходил ежемесячно с 1 янв. по 12 дек. 1909 г. в издательстве «Знаменное пение» в Киеве (типография С. В. Кульженко). В течение года соблюдалась сквозная пагинация. Редактор — Л. Ф. Калашников. Цель журнала, по определению редакции, — «дать любителям церковного пения возможность ознакомиться с его историческим происхождением и современным положением как в старообрядчестве, так и вне его» (№ 8. С. 235). С 1910 г. преобразован в более общий по содержанию ж. «Старообрядческая мысль», к-рый имел приложение «Церковное пение», выходящее с 1910 по 1915 г. С № 8 за 1910 г. издавался в Москве.

Темы публикаций — история и теория знаменного пения, проблемы совр. состояния старообрядческих хоров, народное образование, обзор певч. книг, информация о концертах и др. Периодически печатались письма читателей и ответы редакции, некрологи об известных деятелях певч. искусства. В качестве приложения предлагались за дополнительную плату певч. книги этого же изд-ва (для старообрядцев попковского согласия). В журнале сотрудничали Л. В. Быстров, Е. Т. Поспелов, Я. А. Богатенко, С. И. Быстров, И. Ф. Пучков, П. В. Цветков, диак. Феодор Гусляков, Г. М. Карабинович, И. С. Карпов, А. Лебедев, автор под псевдонимом Поморец (вероятно, В. З. Яксанов) и др.

В журнале публиковались статьи, посвященные теоретическим основам знаменного пения («Крюковое осмогласие» (1909. № 1. С. 10–18) и «Церковное знаменное пение» Поспелова (1909. № 2. С. 33–42), «О «крюках» знаменного распева» Л. В. Быстрова (1914. № 2. С. 9–16; № 4. С. 17–35)), статьи о демественном распеве («О демественном пении» С. Г. Алексеева (1909.





№ 6. С. 162–164), «Забывтый распев» Л. В. Быстрова (1909. № 11. С. 286–292)). Печатались проблемные статьи о хомовом и наречном пении, напр.: Поспелова «Два напева» (1909. № 1. С. 5–10), С. И. Быстрова «Взгляд протопопа Аввакума на «хомовое» пение» (1909. № 4/5. С. 135–142), диак. Феодора Гуслякова «Хомовое или наречное» (1909. № 8. С. 211–224). В нескольких номерах обсуждалась тема *аненаек* в знаменном распеве: «Нененайки» Поспелова (1909. № 4/5. С. 98–100; № 12. С. 326–329), «А не не на а ни» Цветкова (1909. № 9/10. С. 254–255; 1910. № 12. С. 202–206), «Анененайки» свящ. Иоанна Шадрина (1910. № 9. С. 153–157), «К вопросу о пении «нененаек»» Богатенко (1910. № 10. С. 170–183). В № 3 и 12 за 1909 г. была опубликована ст. С. В. Смоленского «Об указаниях оттенков исполнения и об указаниях музыкально-певческих форм в крюковом письме» (С. 65–83, 314–317).

Примечательны публикации, посвященные описаниям певч. рукописей, напр. Лебедева «Сведения о рукописях знаменного пения» (1909. № 11. С. 292–295; № 12. С. 329–333; 1910. № 2. С. 25–31), Богатенко «Певчая азбука прошлого столетия» (1909. № 11. С. 296–302; № 12. С. 317–322), и совр. изданиям певч. книг (статьи Калашникова «Наш ответ» (1911. № 1. С. 3–5), «О издании книг» (1911. № 5. С. 81–83), Кушнова «К вопросу о пересмотре певчих книг» (1911. № 3. С. 40), Л. В. Быстрова «К вопросу о певч. книгах» (1912. № 5–6. С. 616–618)).

Частой темой для заметок и очерков было совр. состояние старообрядческих хором (напр., «Поморца» «К современному положению хороваго знаменного пения в старообрядческих приходах» (1909. № 2. С. 48–57)); нередко подвергалось критике клиросное пение (напр., Сметанина «Хорошо ли?» (1909. № 6), автора с подписью «Х.» «Молитва или праздное развлечение?» (1911. № 3. С. 35–39)).

В журнале помещались популярные образовательные статьи, напр.: Л. В. Быстрова «Как учить старообрядческому пению» (1909. № 2. С. 43–48) и «Хоровое пение» (1910. № 4. С. 62–74), диак. Феодора Гуслякова «Каким должно быть церковное пение» (1910. № 1. С. 1–14), С. И. Быстрова «Характер исполнения церковных песнопений по уче-

нию отцов церкви» (1910. № 8. С. 125–130). Публиковались практические наставления по развитию голоса: Н. К. «Постановка голоса» (1909. № 6. С. 142–147), Цветкова «Методические указания о приемах постановки голоса» (1911. № 1. С. 5–9). В 1911 г. был напечатан «Учебник знаменного и демественного пения» Л. В. Быстрова (1911. № 7. С. 91–106; № 9. С. 108–122; № 10. С. 123–139).

Нередко в рамках статей публиковались песнопения с крюковой нотацией, напр. херувимская «иргизского напева» (Поспелов. О новых напевах (1909. № 4/5. С. 92–98; по мнению автора статьи, она является подобном напева «Милость мира» киевского распева), великое славословие (Калашников. Славословие великое (1913. № 1. С. 103–130)).

Одной из спорных тем стала «напевка» (устная традиция пения); см., напр., статьи Поспелова о возможности устройства в старообрядческих приходах одинакового церковного пения» (1909. № 4/5. С. 128–131), Богатенко «Единими усты – единым сердцем» (1909. № 6. С. 147–154) и др.).

Широко освещалась в журнале концертная деятельность старообрядческого Морозовского хора (см.: Поморец. Знаменное пение и хор А. И. Морозова как этап в его развитии (1909. № 1. С. 24–26); Н. Старообрядческий духовный концерт (1909. № 2. С. 61–64); Поморец. Концерт Морозовцев (1910. № 2. С. 45–48), В. Культурное значение морозовского хора (1911. № 1. С. 1–2) и др.). В № 4/5 за 1909 г. появилась статья Богатенко «С душевной болью» о 3-м концерте хора, в к-рой подвергалась критике отступление от унисона. Автор высказывал опасение за сохранность старообрядческого стиля (С. 114–128). В защиту хора его руководитель Цветков поместил в № 6 ст. «Моим обвинителям» (С. 154–162); его возражения были прокомментированы в № 7 Богатенко (С. 192–207) (подробнее см. ст. Морозовский хор). № 4 за 1911 г. был посвящен Цветкову в связи с его кончиной (опубликованы воспоминания о нем, некролог Л. Туманова, доклад, прочитанный Цветковым на старообрядческом духовном концерте в Московской консерватории).

С появлением грамофонных записей Морозовского хора журнал опубликовал ряд полемических статей и заметок: Н. Д. Зенина «О грамма-

фонах», предлагавшего и распротранявшего новые пластинки хора (1910. № 9. С. 159–163), свящ. Евфимия Карнышева «Открытое письмо Н. Д. Зенину по поводу статьи его «о грамофонах», в котором отражено отрицательное отношение к подобным записям (1910. № 12. С. 208–210), Ф. В. Анкудинова «На письмо свящ. Евфимия Карнышева», опровергнувшего выводы священника (Там же. С. 210–213).

В журнале отражена актуальная для современников тема женского пения на клиросе (см. ст. без указания автора «Новшество» (1910. № 1. С. 14–23; № 2. С. 36–45)).

Печатались также статьи о местных традициях церковного пения – бессарабской (Логинов И. Очерк старообрядческого пения в Бессарабии (1909. № 2. С. 57–60)), гуслицкой (Поспелов. Мои заметки (1910. № 8. С. 130–138)) и др.

Заметки и статьи, связанные с церковным пением, публиковались также в др. старообрядческих журналах, напр.: «Церковь» (иллюстрированный еженедельник, изд. с 1908 г. в Москве), «Старая Русь» (рижский 2-недельный журнал, изд. с дек. 1911 по сент. 1912), «Слово Церкви» (еженедельный иллюстрированный журнал старообрядцев белокрыницкого согласия, 23 нояб. 1914 – 1917, 52 номера в год).

Лит.: Hauptmann P. Heidelberg Slavistische Forschungen. Heidelberg, 1988. Bd. 1. S. 65–80; Вознесенский А. В., Мангулев П. И., Починская И. В. Книгоиздательская деятельность старообрядцев (1701–1918): Мат-лы к словарю. Екатеринбург, 1996. С. 37; Вургафт, Ушаков. Старообрядчество; Протопопов В. В. Рус. церковное пение: Опыт библиогр. указ. от сер. XVII в. по 1917 г. М., 2000; Денисов Н. Г. Стрельниковский хор Костромской земли: Традиции старообрядческого церковного пения. М., 2005. С. 195–204.

И. В. С.

ЖУТИЧ [серб. Жутић] Никола (род. 14.08.1952, Госпич, Хорватия), историк, автор работ о политике Ватикана на Балканах. В 1979 г. окончил историческое отделение философского фак-та Белградского ун-та. Преподавал историю в средних школах, в 1984–1995 гг. работал в Архиве Югославии. В 1993–1995 гг. доцент на фак-те общественных наук ун-та им. Н. Теслы в г. Книн (Хорватия), в наст. время научный сотрудник Ин-та совр. истории (Белград). На философском фак-те Белградского ун-та защитил магист. дис. «Физическая культура в Королевстве





Югославия, 1929–1941» (Физичка култура у Краљевини Југославији, 1929–1941. Београд, 1987) и докт. дис. «Государство и Римско-католическая Церковь в Королевстве Югославия, 1918–1935» (Држава и Римокатоличка Црква у Краљевини Југославији, 1918–1935. Београд, 1992).

Первые свои исследования Ж. посвятил истории т. н. соколов — молодежной спортивной орг-ции. В ст. «Сокол Королевства Югославия и Римско-католическая Церковь» (Сокол Краљевине Југославије и Римокатоличка Црква: (1929–1934) // 36МСИ. 1990. Бр. 42. С. 57–86) он впервые затронул тему католич. пропаганды в серб. молодежной среде, а в дальнейшем большую часть своих исследований посвятил изучению деятельности католич. Церкви на Балканах. Следуя традициям серб. историографии и расценивая влияние католич. Церкви как крайне агрессивное и антисербское, Ж. высказал ряд весьма радикальных утверждений. Напр., в монографии «Римокатолическая Церковь и хорватство от иллирийской идеи до великохорват. реализации, 1453–1941» (Римокатоличка Црква и хрватство: Од илirске идеје до великохрват. реализације, 1453–1941. Београд, 1997) Ж. высказал мнение, что создание усташами при поддержке немцев в начале второй мировой войны Независимого гос-ва Хорватия стало результатом целенаправленной политики Ватикана. В кн. «Сербы-католики или так называемые хорваты: «Сербы все и всюду»: Хорват. земли без хорватов» (Срби римокатолици такозвани хрвати: «Срби сви и свуда»: Хрватске земље без хрвата. Земун, 2006), исходя из отсутствия упоминаний этнонима «хорваты» в ранних исторических источниках, автор поставил под сомнение происхождение хорват. этноса и предположил, что Ватикан на протяжении длительного периода намеренно искажал источники с целью создать «исконно католическую нацию» среди правосл. балканских народов.

Посвятил неск. публикаций распространению влияния Ватикана в Албании, Македонии, Косове и Метохии в предвоенный период (Ватикан и Албанци у првој пол. XX в. (до 1941). Београд, 2000; Католич. Церковь и православие в Албании, Македонии, Косове и Метохии в период между 1-й и 2-й мировыми войнами // Balcanica. Београд, 2003. Књ. 34.

С. 341–356). Влияние католич. Церкви на рост хорват. национализма Ж. продемонстрировал на примере биографий 2 видных католич. деятелей — архиеп. Загребского Антуна Бауэра († 1937) и беатифицированного в 2003 г. боснийца Ивана Мерза (1896–1928), основателя хорват. антивоенной молодежной орг-ции (Хрватски митр. Антун Бауер // Istorija XX. v. Београд, 1990. Год. 8. Бр. 1/2. С. 175–188; Иван Мерз — светитель хрватства // Там же. 2005. Год. 23. Бр. 1. С. 45–62). В монографии «Ватикан, Сербия и Югославия, 1853–1935» (Ватикан, Србија и Југославија, 1853–1935. Београд, 2008) Ж. высказал мнение, что принятие 9 сент. 1853 г. кн. Александром Карагеоргиевичем (см. *Карагеоргиевичи*) закона о свободе вероисповеданий христ. конфессий, учреждение католич. общества в Белграде и проведение в целом либерально-буржуазной политики сербской династией *Обреновичей* (кон. XIX в.) способствовали усилению влияния Римской Церкви в Сербии, а также — подписанию в 1935 г. конкордата между Королевством Югославия и Ватиканом и последовавшему в 1935–1937 гг. острому конкордатскому кризису в югославском обществе. Соч.: Краљевство Југославија и Ватикан: Однос југослов. државе и римске Цркве, 1918–1935. Београд, 1994; Верски либерализм и политичка активност Српске православној Цркви у Краљевини Југославији // Istorija XX. v. 1995. Год. 13. Бр. 2. С. 51–62; Римокатоличка Црква и хрватство: Настанак и развој великохрватске идеје // Војноисторијски гласник. Београд, 1996. Год. 44. Бр. 1/2. С. 74–90; Преговори Србије и Ватикана око конкордата 1914. г. и Аустроугарска // Istorija XX. v. 1997. Год. 15. Бр. 1. С. 35–46; Хрватска и Хрватство у југословенским и хрватским уџбеницима и историографској лит-ри // Десети конгрес историчара Југославије, Београд, 15–17 јан. 1998: 36. радова. Београд, 1998. С. 693–700; Ватикан, Хабзбурговци и Мусолинијева Италија на Косову // Српске органске студије. Београд, 1999. Бр. 1. С. 113–122; Југославенство римокатоличке Цркве: Илиризам, аустроравизам и римокатоличко југославенство // Српска слободарска мисао. Београд, 2000. Год. 1. Бр. 2. С. 235–250; Римокатоличка Црква и хрватство у Црној Гори и Боки у првој пол. XX. в. // Istorija XX. v. 2001. Год. 19. Бр. 2. С. 35–46; Римокатолицизам и хрватство у Банату, Бачкој и Барањи у првој пол. XX. в. // Међународни научни скуп «Балкан и Панонија кроз историју», Нови Сад, Сремска Митровица, 9–10 јуна 2005: 36. радова. Нови Сад, 2006. С. 347–358; 160 година владавине права: Врховни суд Србије, 1846–2006. Београд, 2006; Либерализам и Срби у првој пол. XX в.: Из историје идеологије грађанског либерализма. Београд, 2007.

Лит.: Жутич Н. // Енциклопедија српске историографије. Београд, 1997. С. 387–388.

Н. Стоишич

ЖЭНЬ [древнекиит. — гуманность, человечность, человеколюбие, милосердие, доброта], одна из основополагающих категорий кит. философии и традиц. духовной культуры. Совмещает 3 смысловых аспекта: морально-психологический — «[родственную] любовь / жалость к людям» (ай жэнь), «должную справедливость» (и), этико-ритуальную «благопристойность» (ли), «разумность» (чжи), «благонадежность» (синь); социально-этический — совокупность всех видов правильного отношения к др. человеку и обществу; этико-метафизический — симпатически-интегративную взаимосвязь отдельной личности со всем сущим, включая неодушевленные предметы.

Этимологическое значение Ж. — «человек и человек» или «человек среди людей». Хотя иероглиф «жэнь» в значении «доброта правителя к подданным» присутствовал в текстах канонизированной конфуцианцами доконфуцианской классики («Шу цзин», «Ши цзин»), это не отменяет возможности того, что он был не только терминологизирован, но и искусственно создан *Конфуцием*, а затем включен в указанные тексты.

В конфуцианстве понятие «Ж.», определявшееся, с одной стороны, как спокойно-самодостаточная «любовь к людям», рождающая правильный баланс любви и ненависти (Лунь юй. IV 2, 3; VI 21; XII 22; Мэн-цзы. IV Б28), с другой — как «преодоление себя и возвращение к [ритуальной] благопристойности» (кэ цзи фу ли), стало центральной категорией. Ж. реализовывала «золотое правило» морали: «не навязывать другим того, чего не желаешь себе», «упрочивать других в том, в чем желаешь упрочиться сам, и подвигать их на то, на что желаешь подвигнуться сам» (Лунь юй. VI 28; XII 1).

У Конфуция Ж. представлялась специфическим атрибутом «благородного мужа» (цзюнь цзы), не присутствующим «ничтожному человеку» (сяо жэнь) (Там же. VI 5; XIV 7, 30), но уже у его ближайших последователей Ж. стала универсальным началом, образующим человеческую личность (Чжун юн. 20; Мэн-цзы. III А4; VII Б16; Ли цзи. 7). Мэн-цзы усматривал источник Ж. в реагирующем с чувственной непосредственностью соболезнающем и сострадающем «сердце» (синь), без которого человек перестает быть человеком (Мэн-цзы. II А6; VI Б2; VII Б31). Следствием





«гуманного [отношения к] людям» (жэнь минь) Мэн-цзы считал «любовь [к миру] вещей» (ай у), т. е. ко всему сущему. Он также обобщил суждения «Лунь юя» о социально-политической значимости Ж. в понятии «жэнь чжэн» (гуманное правление), ставшем впоследствии идеологическим штампом конфуцианской ортодоксии.

В раннем даосизме понятие «Ж.» подверглось критике как искусственное образование, несвойственное природе («небу и земле»), явившееся результатом деградации дао и дэ. В «Дао дэ цзине» (§ 8) Ж. признана благотворной основой общения людей, а в «Чжуан-цзы» (гл. 12; см. *Чжуан-цзы*) распространилась и на неживую природу. Дун Чжун-шу (II в. до Р. Х.) сделал шаг к онтологизации «гуманности», объявив ее воплощением «воли Неба» (тянь чжи) в человеческом теле и результатом «трансформации» (хуа) «пневмы» (ци) крови. В позднем, т. н. религиозном, даосизме, философии «учения о таинственном» (сюань-сюэ) и буддизме (см. ст. *Буддизм*) Ж. стала играть роль одной из важнейших добродетелей – милосердия, преодолевающего барьер между «я» и «не-я».

Неоконфуцианцы под влиянием Хань Юя (VIII–IX вв.) расширили онтологическое содержание понятия «гуманность». Чэн Хао, Чжан Цзай, Ван Ян-мин и др. трактовали ее как атрибут Неба (тянь), органичную единую сущность индивида со всем мирозданием, уподобляя отсутствию Ж. физическому параличу (бу жэнь) (букв. смысл выражения – «негуманность»). Ван Ян-мин утверждал, что Ж. «образует единое тело (ти) с камнем и черепицей».

Неоконфуцианские мыслители конца Империи трактуют Ж. сквозь призму зап. научной мысли. Тань Сы-тун в первом в кит. философии специально посвященном Ж. исследовании «Жэнь сюэ» (Учение о гуманности) соотносил эту категорию с общеприродной «силой любви» (ай ли) и константным, всеобъемлющим проявлением мировой субстанции – эфира (итай). Кан Ю-вэй, разделяя эту т. зр., связывал Ж. с напряжением электромагнитного поля.

Философы XX в., интерпретировавшие классические кит. доктрины, считали, что Ж. в изначальном конфуцианстве была сознательным следованием этическим нормам (Ху

Ши) или спонтанной нравственной интуицией (Лян Шу-мин), а в неоконфуцианстве – «моральной метафизикой» (даодэ ды синшансюэ), выражающей самосозидающее личностное начало (Фэн Ю-лань, Моу Цзун-сань, Ду Вэй-мин).

Лит.: *Chan Wing-tsit*. The Evolution of the Confucian Concept Jen // *Philosophy East and West*. Honolulu, 1955. Vol. 4. N 4. P. 295–319; *Tu Wei-ming*. The Creative Tension between Jen and Li // *Ibid*. 1968. Vol. 18. N 1/2. P. 29–39; Древнекитайская философия: [Собр. текстов]. М., 1972–1973. 2 т.; *Lin Yü-sheng*. The Evolution of the Pre-Confucian Meaning of Jen and the Confucian Concept of Moral Autonomy // *Monumenta Serica: J. of Orient. Stud.* 1974/1975. Vol. 31. P. 172–204; *Каранетьяниц А. М.* Первоначальный смысл основных конфуцианских категорий // *Конфуцианство в Китае*. М., 1982. С. 11–35; Древнекитайская философия. Эпоха Хань: [Антология]. М., 1990; *Цзун-ми*. О началах человека: (Юань жэнь лун) / Вступ. ст., пер. с кит. и коммент: Торчинов Е. А. // *Буддизм в переводах*. СПб., 1992. Вып. 1. С. 72–100; *Зиновьев Г. В.* Трактат Лю Шао «Жэнь у чжи» («О человеческом существе») III в., в контексте современной ему политико-филос. традиции Китая: АКД. М., 1999; *Кобзев А. И.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002; *Невилл Р. К.* Осознанное и неосознанное место ритуала (ли) в гуманности (жэнь) // *Китай в диалоге цивилизаций*. М., 2004. С. 652–660.

А. И. Кобзев

ЖЮЖИ [франц. Jugie] Мартен (мирское имя Этьен; 3.05.1878, Обазин, Франция – 29.11.1954, Лорг, там же), католич. пресв., богослов, историк-византист. В 1895 г. окончил гимназию, принадлежавшую монашеской конгрегации *ассумпционистов*; изучал философию, теологию, а также рус. язык в Иерусалиме. В 1897 г. принес монашеские обеты и вступил в конгрегацию *ассумпционистов*, 21 дек. 1901 г. рукоположен во пресвитера. С 1902 г. преподавал богословие Восточной Церкви в греко-слав. *ассумпционистской* ДС в пригороде Стамбула Кадыкёе (греч. Халкидон). В 1914–1917 гг., во время первой мировой войны, служил во французской армии. С дек. 1917 г. преподавал в *Восточном папском ин-те* в Риме. Под рук. архиеп. Акилле Ратти (впосл. папа Римский *Пий XI*) исследовал рус. фонды Ватиканской б-ки. С 1932 г. профессор восточнохрист. богословия Латеранского ун-та в Риме и католич. фак-та Лионского ун-та. Во время второй мировой войны жил в Лионе. С 1948 г. профессор атенеума Пропанды веры и преподаватель в Латеранском ун-те, с мая 1952 г. на пенсии. В 1953 г. награжден орденом Почетного легиона Франции.

Автор 30 монографий и более 300 статей по истории Византии, восточнохрист. и католич. богословию, патристике. В 1914–1918 гг. Ж. опубликовал большое количество гомилий, посвященных Пресв. Богородице. Наиболее важные его труды: 5-томная монография «Догматическое богословие восточных христиан, отделившихся от католической Церкви», «Византийская схизма», «Успение и взятие в Небесную Славу Пресвятой Девы». Последняя работа послужила одним из теологических оснований для принятия догмата о взятии в Небесную Славу Пресв. Девы Марии, который был провозглашен 1 нояб. 1950 г. папой *Пием XII*. Монография «Непорочное зачатие в Священном Писании и в восточной традиции» была написана в преддверии 100-летия установления догмата о непорочном зачатии в Римско-католической Церкви. Совместно с Л. Пти осуществил 5-томное издание сочинений К-польского патриарха *Геннадия II Схолария*.

Ж. был одним из основателей и редакторов ж. «*Échos d'Orient*» (1902–1917); занимал должности консультанта Конгрегации по делам Вост. Церкви (1935–1954) и квалификатора Конгрегации *Sacrum Officium* (1949–1954); был членом Французского ин-та визант. исследований, Русского археологического ин-та в К-поле и Белградской богословской академии. Ж. одним из первых католич. ученых на Западе начал изучать восточнохрист. богословие, что послужило толчком к развитию экуменического движения. Сочинения Ж. пробудили интерес зап. ученых к *исихазму*.

Соч.: *Histoire du canon de l'Ancien Testament dans l'Église Grecque et l'Église Russe*. P., 1909. Lpz., 1974; *Nestorius et la controverse nestorienne*. P., 1912; *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*. P., 1926–1935. 5 vol.; *Le schisme byzantin: Aperçu historique et doctrinal*. P., 1941; *La mort et l'assomption de la S. Vierge: Étude historico-doctrinale*. Vat., 1944; *L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et la tradition orientale*. R., 1952.

Лит.: *Laurent V.* L'œuvre scientifique du R. P. Jugie // *REB*. 1953. T. 11: *Mélanges M. Jugie*. P. 7–32; *Stiemon D.* Necrologion P. M. Jugie // *Apollinaris*. R., 1954. Vol. 27. P. 443–444; *idem*. L'œuvre mariale du P. M. Jugie (1878–1954) // *Marianum: Ephemerides mariologiae*. R., 1955. T. 17. P. 384–389; *Salaville S.* Le R. P. Martin Jugie (1878–1954): Son œuvre mariale // *Ibid*. P. 147–151; *Biskupski L.* L'Institut Française d'Études byzantines et son activité scientifique et littéraire. Istanbul, 1970. P. 89–172.

К. И. Лобовикова





ЖЮМИЛЬЯК [франц. Jumilhac] Пьер Бенуа де (1611, замок Сен-Жан-Лигур, близ Лиможа – 21/22.03 (по др. сведениям, 21.04).1682, аббатство Сен-Жермен-де-Пре, Париж), франц. церковный деятель, музыковед, исследователь *григорианского пения*. В 1629 г., после учебы в Бордо, присоединился к бенедиктинской конгрегации св. Мавра (Сен-Мор). 6 апр. 1630 г. принял постриг в монастыре Сен-Реми в Реймсе. После обучения в Реймсе долго жил в Риме. В 1647 г. назначен приором аббатства Сен-Жюльен в Туре. В 1651 г. Ж. стал настоятелем ц. Сен-Никола в Реймсе, а через 2 года – настоятелем аббатства Нотр-Дам-де-Шель. С 1654 г. Ж. – визитатор Бретани и пров. Тулуза, с 1657 г. – помощник генерала ордена св. Бенедикта. В 1660 г. был назначен приором Сен-Корнея (Компъень) и Сен-Фиакра. В 1666 г. Ж. удалился на покой в мон-рь Сен-Жермен-де-Пре (Париж).

После 1666 г. Ж. написал трактат, озаглавленный «Наука и практика церковного пения, где все относящееся к практике основано на принципах науки и подтверждено свидетельствами древних философов, отцов Церкви и знаменитейших музыкантов, среди которых – Гвидо Аретинский и Иоанн Мурсийский; [творение] некоего монаха-бенедиктинца конгрегации св. Мавра». В ранних источниках трактат приписывали Жану Леклерку, однако в посл. отказались от этой версии (*Fetis*. BUM).

В трактате систематизированы теоретические и исторические сведения о григорианском пении, даны основы методики вокального искусства (один из немногих примеров в музыкально-теоретической литературе XVII в.). «Наука и практика» состоит из 8 частей: 1-я – вступление, 2-я (4 главы) посвящена свойствам звука, интервалам, ладам и оттенкам, 3-я – обозначениям длительности звука, 4-я (11 глав) – описанию модусов и транспозиции, 5-я – кратким сведениям о каденциях и паузах, 6-я – вопросам певч. практики и сольмизации, 7-я и 8-я – комментариям и цитатам, а также нотным примерам, относящимся к 6 предыдущим частям. Наиболее важные темы, изложенные в трактате, – мензурация и модальность. Ж. подробно рассматривает систему длительностей, уделяет особое внимание роли акцента в песнопениях, предлагает собственную систему нотации для

более корректной ритмической записи певч. материала, объясняет принципы модальной системы, состоящей из 12 модусов. Кроме того, Ж. считал необходимым ввести 7-й слог в систему сольмизации.

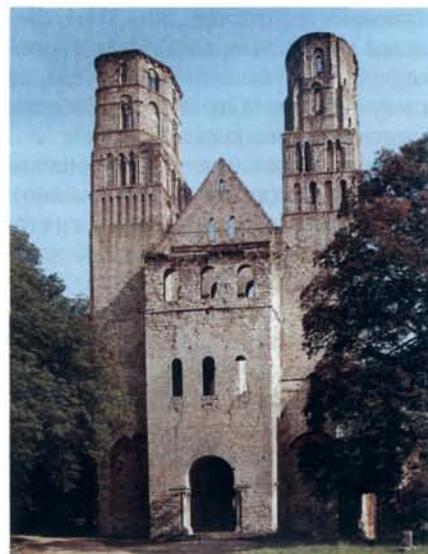
Сочинения Ж. отличаются критическим подходом к исследованию источников, использованием исторической методологии. Трактат, являющийся выдающимся памятником бенедиктинской муз. мысли, был популярен вплоть до XX в.

Соч.: Règles communes et particulières pour la congrégation de Saint-Maur. S. I., 1663; La science et la pratique du plain-chant, où tout ce qui appartient à la pratique est établi par les principes de la science, et confirmé par le témoignage des anciens philosophes, des pères de l'Église, et des plus illustres musiciens. P., 1673; Idem / Enrichie de notes critiques et de tables par T. Nisard et A. Leclerc. P., 1847².

Лит.: *Tassin R. P.* Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur. Brux., 1770; *Fetis*. BUM. Т. 4. P. 457–458; *Arbellot F., Boys A.* Biographie des hommes illustres de l'ancienne province du Limousin. Limoges, 1854. Gen., 1971; *Nisard T.* Biographie de Dom Benoît de Jumilhac. P., 1865; *Aubry P.* Dom Jumilhac // *Idem.* La musicologie médiévale. P., 1900. P. 15–29; *Brenet M.* [De *Bobillier Marie*]. Additions inédites de Dom Jumilhac à son traité de «La science et la pratique du plain chant». P., 1902; *Schneider H.* Die französische Kompositionslehre in der ersten Hälfte des 17. Jh. Tutzing, 1972; *Lawray D.* La musique religieuse en France du Concile de Trente à 1804. P., 1993; *Vendrix P.* Aux origines d'une discipline historique: La musique et son histoire en France aux XVII et XVIII siècles. Gen., 1993; *Duron J., éd.* Plainchant et liturgie en France au XVII^e siècle. P.; *Klincksieck*, 1997; *Cohen A.* Jumilhac P. B. // *NGDMM*. Vol. 13. P. 283; *Davy-Rigaux C.* Dom Pierre-Benoît de Jumilhac, promoteur et gardien de la science du chant de l'Église // *Revue Mabillon*. N. S. P., 2002. Т. 13. P. 89–105.

А. Ю. Вовк

ЖЮМЬЕЖ [лат. Gemmeticum; франц. Jumièges], мон-рь в архиепископстве Руан (Нормандия, Франция), основан в 654 г. прп. *Филибертом*; упразднен во время Французской революции (1790). Легендарная традиция находит отражение в Житии св. Австреберты (VIII–X вв.) (*ActaSS Bened.* Т. 3/1. P. 28–39), которое связывает основание Ж. с именем кор. *Дагоберта I* (623–639) и относит это событие к 15-му году его правления (638). В действительности мон-рь был основан при поддержке сына Дагоберта, кор. Хлодвиг II (638–657). История основания обители наиболее полно отражена в Житии прп. Филиберта (*Vita Filiberti* // *MGN. Scr. Mer.* Т. 5. P. 583–606), составленном в кон. VII в. Прп. Филиберт принял постриг в мон-ре Ресбак (ныне Ребе) между 636 и



Зап. фасад ц. Богородицы мон-ря Жюмьеж. Ок. 1040–1067 гг.

638 гг., стал настоятелем обители, но в посл. оставил должность и начал вести жизнь странствующего монаха, посещая мон-ри, в основном связанные с деятельностью прп. *Колумбана*: *Боббио* (Италия), *Луксовий* (ныне Люксей-ле-Бен, Франция). В 654 г. прп. Филиберт получил в дар от кор. Нейстрии Хлодвиг II и его жены св. Батхильды (Бальхильды) участок земли в устье Секваны (ныне Сена), где основал Ж. (*Vita Filiberti*. 6). На этом месте находились развалины рим. крепости, к-рые были использованы для возведения монастырских зданий. С именем прп. Филиберта связано основание 3 церквей в Ж. Главной была ц. Богоматери с приделами во имя св. Иоанна Крестителя (возможно, баптистерий) и прп. Колумбана, выстроенная в форме креста, алтарь к-рой был богато украшен на средства кор. Батхильды. С сев. и юж. сторон главного храма находились церкви во имя святых Дионисия и Германа Паризийских и ап. Петра. К последней был пристроен ораторий во имя св. Мартина. Эти ранние постройки не сохранились. В посл. благотворителем мон-ря выступил могущественный майордом Нейстрии Эброин († 680 (681?)). Прп. Филиберт был вынужден покинуть аббатство из-за ссоры со свт. Авдуеном, архиеп. Ротомаским (Руанским), за покровительство Эброина (*Vita Filiberti*. 25–26). После этого мон-рь перешел под упр. архиеп. Авдуена, который назначил настоятелем мон. Хродеберта, однако тот вскоре скончался. Его преемником



стал архидиак. Авдуена Рагентрамн, ок. 680 г. избранный на епископскую кафедру г. Абринкаты (ныне Авранш). В это время умер Эброин, что послужило поводом для примирения свт. Авдуена и прп. Филиберта, вернувшегося в Ж. Последние годы жизни преподобный находился в разъездах, в 684 г. скончался в основанном им мон-ре Хериона (ныне Нуармутье), поручив незадолго до смерти управление Ж. прп. Айхарду, настоятелю мон-ря Квинциака (ныне Кенсе), который был аббатом Ж. до 698 г. Согласно Житию Айхарда, составленному в XI в., в эти годы мон-рь переживал расцвет и насчитывал до 900 чел. братии. После смерти Айхарда мон-рем управлял настоятель Центулы (ныне Сен-Рикье) Госхин (Годин). В 714 г. в Ж. принял постриг свт. *Евхерий*, еп. Аврелианский (Орлеанский), в 718 г. — племянник франк. майордома Карла Мартелла Гугон († 731), впоследствии архиепископ Ротомагский и с 724 г. аббат Ж. Аббат Дроктегауд дважды посещал Рим по поручению кор. Пипина Короткого (в 753 и 758). В 794 г. в мон-рь были сосланы родственники имп. Карла Великого — герц. Баварии Тассилон III и Теудон, к-рые скончались в Ж. и были погребены в зале собраний капитула. При перестройке мон-ря в 934 г. их останки были перезахоронены в ц. св. Петра. К XII в. оформилась легенда о «жюмьезских близнецах», к-рая имеет черты рыцарского романа. По легенде, кор. Хлодвиг II, отправляясь в паломничество на Св. землю, поручил королевство 2 сыновьям под надзором кор. Батхильды. Однако сыновья пожелали править самостоятельно, отстранили мать от управления и провозгласили себя королями. Батхильда сообщила об этом мужу. Тот по возвращении собрал войско, разбил сыновей и взял их в плен. В Париже состоялся суд баронов, к-рые при участии Батхильды приговорили их к смерти. Мятежным королевичам перебили голени, посадили их в лодку и пустили вниз по Сене. Волны прибили лодку к берегу близ Ж., где их нашел прп. Филиберт. В его мон-ре они провели остаток жизни в молитве и покаянии. В XII в. у гробницы Тассилона и Теудона была помещена плита с лат. четверостишием на сюжет легенды.

В 1-й пол. IX в. в Ж. утвердился устав прп. *Венедикта Нурсийского*,

пришедший на смену уставу прп. Колумбана, тогда же обитель достигла наивысшего материального благополучия. Однако после многочисленных нападений норманнов (841, 842, 844, 850 и 851) обитель была полностью разорена, монахи бежали в Аспр близ г. Камбре. Попытку восстановить мон-рь предпринял герц. Нормандии Вильгельм Длинный Меч, к-рый в 928 г. пригласил монахов из мон-ря св. Киприана в Пуатье. После гибели Вильгельма (943), спровоцировавшей феодальную усобицу и восстание против кор. Людовика IV Заморского, мон-рь был захвачен королевским войском и разрушен (945). Лишь в 993 г. была освящена восстановленная ц. св. Петра.

В XI в. Ж. принял участие в движении за монастырскую реформу, к-рая была проведена в обители в 1004 г. *Вильгельмом* из Вольпиано, аббатом мон-ря св. Бенигна (Сен-Бенинь) в Дижоне. В нач. XII в. Ж. участвовал в клюнийской реформе, мон-рю оказывали поддержку представители герцогского дома Нормандии. В 1067 г. Руанский архиепископ в присутствии герц. Вильгельма II Завоевателя освятил новую ц. Богоматери, к-рая строилась с 1040 г. Окрепи культурные и религ. связи с мон-рями Англии, в 1045 г. аббат Роберт II Кампарт получил епископскую кафедру Лондона. В XI—XII вв. Ж. стал центром лит. деятельности. Мон. Вильгельм Калькул создал «Деяния герцогов Нормандии», между 1170 и 1220 гг. были составлены Жюмьезские анналы (*Ex Annalibus Gemmeticensibus* // MGH. SS. T. 26. P. 491, 493, 495, 497, 499–500, 508–511), а также «Песнь о монастыре Жюмьез» (*Carmen de monasterio Gemmeticensi* // PL. 138. Col. 393–398). В это же время мон-рь пережил ряд потрясений, связанных с разорением обители в ходе феодальных усобиц, а также с внутренними нестроениями в монастырской жизни. К 1154–1169 гг. относится конфликт монахов с аббатом Петром, присланным из мон-ря *Клюни*, который был улажен только преемником Петра Ругерием (Роже) из Бека (1169–1176). Во время *Столетней войны* Ж. был разорен (1358), монахи удалились в Руан. Через 10 лет началось восстановление обители. В 1409 г. аббат Симон де Боск добился от антипапы *Александра V* перехода Ж. в папскую юрисдикцию. Из-за военных действий с 1415 по

1421 г., когда братия укрывалась в Руане, возрождение обители началось лишь после окончательного присоединения Нормандии к Франции (1449). В 1464 г. в Ж. был введен режим *комменды*, аббатство получило статус королевского. При коммендатарном аббате кард. Филипп Люксембургский (1511–1517) проводил в Ж. масштабные строительные работы. В 1562 г. мон-рь был разграблен *гугенотами*. В 1618 г. Ж. присоединился к конгрегации св. Мавра (см. *Мавристы*). Между 1650 и 1732 гг. часть построек в обители была восстановлена. Во 2-й пол. XVIII в. мон-рь окончательно пришел в упадок. Во время Французской революции решением муниципалитета Жюмьежа от 3 мая 1790 г. аббатство было упразднено, имущество и монастырские постройки распроданы.

Лит.: Histoire de l'abbaye royale de St.-Pierre de Jumièges / Éd. J. Loth. Rouen, 1882–1885. 3 vol.; *Leclercq H.* Jumièges // DACL. T. 8. Pt. 1. Col. 412–420; *Taralon J.* L'abbaye de Jumièges. P., 1979; *Deshayes Ch.* Histoire de l'abbaye royale de Jumièges. S.-Pierre-de-Salerno, 1980; *Michiels G.* Jumièges // DHGE. T. 28. Col. 571–574.

Д. В. Зайцев

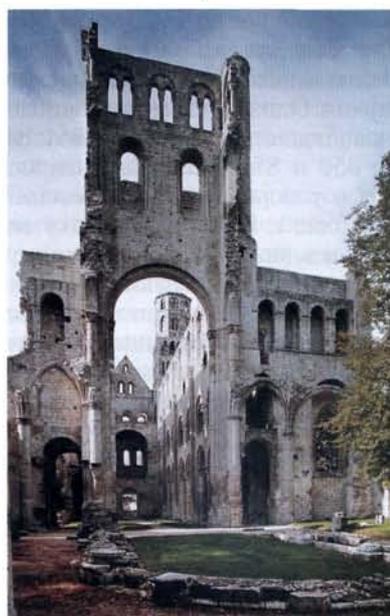
Архитектура и искусство. Самое древнее здание мон-ря — ц. св. Петра. Ее зап. фасад и 2 зап. трапеи датируются кон. VIII — нач. IX в. Вероятно, этот храм был восстановлен по приказу герц. Вильгельма Длинного Меча в 942 г. На это указывают 2-башенный фасад с хорами над входом, трифорий, кладка из тесаного известняка, к-рые характерны для периода расцвета романской архитектуры Нормандии. Готические части храма относятся к XIII в. (вост. трапеи) и XIV в. (хор).

Монастырская ц. Богоматери (ок. 1040–1067) является одним из знаковых произведений романской архитектуры Франции. Храм представляет собой огромную 3-нефную базилику с трансептом (длина 88 м, высота нефа 25 м, высота башен 46 м). От первоначального здания сохранились его зап. часть, стены главного нефа и зап. стены трансепта, а также башни над средокрестием. Композиция зап. фасада близка к вестверкам в оттоновской Германии: выступающий входной объем фланкирован 2 башнями и завершен треугольным фронтоном. Башни прямоугольные в плане, имеют многогранные завершения. Их верхние части украшены аркатурами, в чем отразилась характерная

для сер. XI в. тенденция усиления «стенной пластики». Храм был перекрыт деревянной кровлей. Огромная кубическая башня над средокрестием покоилась на 4 мощных арках. Характерными для оттоновских храмов чертами ц. Богоматери в Ж. являются обширный зал над входом, открывающийся в неф аркой, а также 2-ярусные рукава трансепта. Новшеством, получившим дальнейшее развитие в Нормандии, стали проходы на уровне верхних окон трансепта. Галерея трифория, устроенная над крестовыми сводами без нервюр, переходила в пространства верхних ярусов рукавов трансепта и затем, вероятно, огибала хор. Над галереей, открывающейся в неф тройными окнами, расположен ярус клеристория с большими одинарными окнами. В храме впервые архитектурными средствами поддержана система пропорционирования, согласно к-рой ячейке центрального нефа соответствуют 2 ячейки боковых (всего в Ж. их 8). Границы травей боковых нефов отмечены колоннами, центрального — массивными квадратными столбами с полуколоннами с 4 сторон; на полуколонны, поднимающиеся в центральном нефу на высоту 2 ярусов, опирались перекинутые через него арки. Т. о., монотонное протяженное пространство базилики оказалось разбитым сильными вертикальными акцентами на одинаковые модули; в дальнейшем эта система позволит создавать здания еще большей протяженности. В храме почти полностью отсутствует скульптурный декор, на капителях сохранились следы раскраски.

Церковь Богоматери претерпела ряд перестроек. Ок. 1267–1270 гг. был сооружен новый готический хор, от к-рого частично сохранились 2 капеллы. В 1688–1692 гг. вместо деревянной кровли был возведен ложноготический свод на нервюрах. После закрытия мон-ря храм быстро обветшал. В 1802 г. был взорван хор, остальное здание использовалось как каменоломня до 1824 г. Заботы о консервации руин проявила семья Лепель-Куанте, владевшая храмом с 1852 г. К кон. XIX в. Ж. становится знаменитым благодаря В. Гюго, назвавшему его «самой прекрасной руиной Франции». С 1947 г. Ж. принадлежит гос-ву.

Помимо церквей в Ж. сохранились руины зала монастырской гостиницы (1-я пол. XII в.) с геометри-



Вид с востока на трансепт и главный неф ц. Богоматери мон-ря Жюмьеж. Ок. 1040–1067 гг.

ческими фризами и масками на зап. фасаде, привратничьяя с готическим сводом XIII–XIV вв., остатки клуатра, сооруженного в XVI в., и дом аббата XVIII в.

Из скриптория Ж. происходит много рукописей X–XII вв. (в т. ч. ряд англосакс. манускриптов), хранящихся в наст. время в муниципальной б-ке Руана.

Лит.: *Anfray M.* L'architecture normande, son influence dans le nord de la France aux XI^e et XII^e siècles. P., 1939²; *Jumièges: Congrès scientifique du XIII^e centenaire.* Rouen, 1955. 2 vol.; *Conant K. J.* Carolingian and Romanesque Architecture: 800 to 1200. Baltimore, 1959. P. 278–280; *Liess R.* Der frühromanische Kirchenbau des 11. Jh. in der Normandie. Münch., 1967; *Musset L.* Normandie romane. St.-Léger Vauban, 1974. Vol. 2: La Haute-Normandie. P. 61–123; *L'architecture normande au Moyen Âge.* Condé-sur-Noireau, 1997. 2 vol.; *Le Maho J.* L'abbaye de Jumièges. P., 2001; *L'architecture normande en Europe: Identités et échanges du XI^e siècle à nos jours /* Éd. M. Meade, W. Szambien. Marseille, 2002.

Л. К. Масиель Санчес

ЖЮСТЕЛЬ [франц. Justel] Анри (1620, Париж — 24.09.1693, Лондон), канонист, издатель. Род. в кальвинист. семье. Его отец Кристоф Жюстель (1580–1649) был секретарем франц. кор. *Генриха IV*, а после смерти последнего — секретарем герцога Буйонского. Будучи знатоком истории Церкви первых веков, К. Жюстель опубликовал ряд работ: «Codex canonum Ecclesiae universae» (Канонический кодекс вселенской Церкви; P., 1610), «Codex canonum Ecclesiae Africae» (Канонический кодекс

Африканской Церкви; P., 1615), «Nomocanon Photii, patriarchae, cum commentariis Theodori Balsamonis» (Номоканон патриарха Фотия с комментариями Феодора Вальсамона; P., 1615), «Le Temple de Dieu, ou discours de l'Église chrétienne, de son origine et de l'excellence des perfections de l'Église chrétienne» (Храм Божий, или Рассуждение о христианской Церкви, ее возникновении и о высшей степени совершенства христианской Церкви; Sedan, 1618), «Codex canonum ecclesiasticorum Dionysii Exigui» (Канонический кодекс Дионисия Малого) и там же «Epistola Synodica S. Cyrilli et concilii Alexandrini contra Nestorium, Dionysio Exiguo interprete» (Соборное послание св. Кирилла и Александрийского Собора против Нестория, в изложении Дионисия Малого; P., 1628).

Собрав труды отца, Ж. вместе с Гийомом Вёллем, теологом из Сорбонны, издал в 1661 г. в Париже «Bibliotheca juris canonici veteris in duos tomos distributa...» (Библиотека древнего канонического права в двух томах...). Кроме названных кодексов в Библиотеку вошли «Breviarium Fulgentii Ferrandi ac Cresconii» (Бревиарий Фульгенция Ферранда и Крескония), «Martini Bracarenensis collectio canonum orientalium» (Собрание восточных канонов [еп.] Мартина Брагского), «Cresconii concordia canonum» (Согласование канонов Крескония), «Graecis canonum collectores» (Греческие собиратели канонов), а также своды канонов свт. Иоанна Антиохийского, *Иоанна III Схоластика*, патриарха К-польского, Алексия *Аристина*, *Симеона Логофета* и др. канонические документы. Библиотека, включающая древние греч. и лат. канонические тексты и представляющая, т. о., обширный канонический материал, вместе с тем «страдает в отношении критики» (*Никодим [Милаш]*, *еп.* Право. С. 220. Примеч. 6).

В 1674 г. Ж. послал в Оксфордский ун-т греч. рукопись VII в. «Канонов вселенской Церкви» (опубл. его отцом), что наряду с писательскими и издательскими заслугами принесло ему в 1675 г. степень доктора гражданского права. Его дом в Париже часто посещали Дж. Локк, Г. Лейбниц, буд. архиеп. Кентерберийский Уильям Уэйк, Дж. Коулл и др., среди них было много англичан, что нашло отражение в его ст. «The beginnings of Anglophilia

in France» (Начало англофилии во Франции). После возобновления преследования гугенотов кор. *Людвиком XIV* Ж., несмотря на занимаемую должность королевского секретаря, был вынужден покинуть Францию. В 1681 г. Ж. получил приглашение от кор. *Карла II* и переехал в Лондон, где занял должность помощника королевского библиотекаря в офиц. резиденции англ. коро-

лей Сент-Джеймс. 7 дек. того же года был избран в Королевское об-во. Только в 1689 г. он получил должность хранителя королевской б-ки. Эту должность мог занимать человек образованный, ученый, способный принимать активное участие в международных делах и вести переписку с различными людьми. Он переписывался с Локком, Р. Бойлем, Лейбницем, А. Арно и др. Был одним

из главных членов Республики ученых (République des Lettres), как называл эту группу П. Бейль; в нее входили и католики, и протестанты.

Ж. издал сборник рассказов о путешествиях, в к-рый вошли рассказы франц. авторов и переводные с английского и португальского: «Recueil de Divers Voyages Faits en Afrique et en l'Amerique» (1674).

Л. В. Литвинова





З, буква всех алфавитов, основанных на кириллице. В церковнославянском и болгарском — 8-я, в русском, белорусском, сербском и македонском — 9-я, в украинском — 10-я. Русское совр. название буквы «зэ» употребляется как существительное среднего рода (прописное З). Старослав. и церковнослав. название — «земля» (существительное женского рода).

Во мн. древнейших слав. азбучных *акростихах* З связано со словом «земля», напр., в молитвах «Аз есть всему миру свет»: «Землю на водах основах» (1-я редакция), «Земля подножие ногам моим» (2-я редакция) (Демкова, Дробленкова. 1968. С. 55, 56; Кобяк. 1987. С. 155); «Аз преже о Господе Боже начинаю вещати»: «Землю и воздух оумному естеству поручил есть» (Демкова, Дробленкова. 1968. С. 58; Кобяк. 1987. С. 148), в др. редакции: «Землю и воздух многому естеству поручил есть» (Петров. 1894. С. 18); «Аз есмь Бог»: «Землю на водах основах» (Демкова, Дробленкова. 1968. С. 59); «Аз от начала повествую с тобою, евреяине»: «Земля Сенарьска тяготю безстудства их возопи к Богу» (Петров. 1894. С. 19; Кобяк. 1987. С. 149); «Аз есмь, Израилю, изведыи тя из дому работы»: «Землю благу обещах» (Петров. 1894. С. 20; Кобяк. 1987. С. 151); «Аз любях вы и без числа отдаая»: «Землю же свою потом наследисте» (Петров. 1894. С. 21; Кобяк. 1987. С. 152); «Аз ти благодарю Бог»: «Землю обещанную похвалившее, халев возлюбии»; «Аз превечен в Троицы»: «Земли даст плод и вселенная приносить воздание свое по словеси Моему» (Кобяк. 1987. С. 153, 154). Значительно реже в азбучных акростихах З соотносится со словами: «заповедь» — в мо-

литве «Аз есмь Бог первый»: «Заповеди Моя» (Демкова, Дробленкова. 1968. С. 59), «зачало» — в молитве «Аще хощеш мудрости святых»: «Зачало премудрости — страх Господень» (Кобяк. 1987. С. 145), «заблуждшаго» — в молитве «Аз Тебе припадаю, милостиве»: «Заблуждшаго прими мя, Христе» (Соболевский. 1902. С. 33, 35; то же в др. редакции — Кобяк. 1987. С. 146). В азбучной молитве свт. *Константина* Преславского З соотносится со словом «закон»: «Закон Твои — свет стьзам того» (Степанов. 1997. С. 421, 423).

В рус. и церковнослав. языках З обозначает звуки [з] и [з']: заря, **зна́мене**, зима, **кна́зь**. После букв, обозначающих согласные звуки, парные по твердости-мягкости, З обозначает твердость этих звуков: отзвук, взять, **взира́ти**, **де́рзость**. В рус. языке в позиции перед буквами, обозначающими глухие согласные звуки, и на конце слова З обозначает звуки [с] и [с']: сказка, мазь. В сочетаниях с некоторыми согласными в рус. языке З обозначает др. звуки, образовавшиеся в результате ассимиляции (уподобления). Сочетание «зш» произносится как долгий шипящий звук [ш]: низший, сочетание «зж» — как долгий шипящий звук [ж]: изжарить, без жены, а в отдельных словах (напр., ежжу, брезжит) в речи нек-рых людей, преимущественно представителей старшего поколения, может произноситься как долгий мягкий согласный [ж']. Сочетания «зч», «здч» читаются как долгий мягкий [ш'] или как сочетание [ш'ч]: извозчик, объездчик, звездчатка.

Начертание З в кириллице восходит к униальному варианту греч. буквы «дзета» (Ζ), к-рая представляет собой видоизмененный финик.

знака «зайн» Γ. В древнейших слав. памятниках XI в. З имеет геометрическую форму, сходную с греч. Ζ. Различие начертаний определяется местом пересечения основной линии и нижнего штриха, а также формой нижнего штриха. Средняя главная черта может пересекаться с нижним штрихом ниже линии строки (*Супрасльский сборник, Хиландарские листки, листки Ундольского, Македонский листок*) либо на линии строки (*Саввина книга, Энинский Апостол*). Известны следующие варианты начерков нижнего штриха: нижний штрих спускается овальной линией, утончаясь книзу: **з̣**; нижний штрих идет вправо по строке, затем поворачивает вниз, утончаясь: **з̣**; нижний штрих идет слегка вправо по строке, затем круто поворачивает вниз с постепенным утончением: **з̣**; хвостик идет по строке направо, затем делает крутой поворот под букву, образуя узкую петлю: **з̣**.

Z-образное начертание сохраняется в уставных и полууставных почерках еще в XVII в. Но существуют и отклонения от этого основного типа. С XIII в. основная линия становится изогнутой, вслед. чего угол между этой линией и хвостом буквы превращается в закругление: **з̣** (напр., Апостол 1220 г., Псалтирь «княгини Марины» (2-я четв. XIV в., не позднее 1343)). В новгородских *берестяных грамотах* нижние штрихи разной формы могут пересекаться с основной наклонной чертой не только в ее нижней точке, но и гораздо выше, образуя развилку: **з̣** **з̣** **з̣** **з̣** **з̣** **з̣** **з̣** **з̣** **з̣**. На основе подобных начертаний развиваются Ъ-образные варианты З: **з̣** **з̣** **з̣** **з̣** **з̣**. В грамотах есть и своеобразные начерки верхнего штриха буквы со значительным выступом вправо: **з̣** **з̣** **з̣** **з̣**.



Со 2-й пол. XIV в. в новгородских грамотах встречаются змеевидные начертания З: Ƶ ƶ Ʒ, которые будут представлены в скорописи XV в. (*Зализняк*. 2000. С. 168–169). К Z-образному начертанию восходят вариант буквы, напоминающий цифру 7, и его зеркальное видоизменение типа Г, к-рые встречаются в памятниках боснийской эпиграфики 2-й пол. XIV – XV в. (*Томовић*. 1974. С. 20).

С 1-й четв. XV в. вместо старых геометрических типов появляются и негеометрические начертания, приближающиеся к написанию тройки: 3 3 3 3 3 (см., напр., Евангелие РГБ. Ф. 304. III. № 5/М. 8655, 10-е гг. XV в.). В южнослав. почерках подобное начертание распространяется значительно раньше. Оно есть в среднеболг. Апостол-Евангелии 1-й пол. XIV в. из старого собрания НБ Сербии в Белграде, № 91/146 (*Лавров П. А.* Палеографическое обозрение кирилловского письма. Пг., 1915. С. 118. Сн. 116), в Минее праздничной того же времени из того же собрания, № 139/434 (Там же. С. 160–161. Сн. 157–159), в «Маргарите» 3-й четв. XIV в. (*Ath. Zogr.*, № 168; см.: *Райков Б., Кожухаров С., Миклас Х., Кодов Х.* Каталог на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света Гора. София, 1994. Табл. 170) и др.

Т. о., к началу книгопечатания буква З существовала в 2 основных начертаниях – Z-образном и Z-образном. Это различие в некоторых письменных традициях (особенно на Украине) приобрело орфографическое значение: Z-образное начертание употреблялось в начале слов, а Z-образное – в середине и в конце. Оба варианта присутствуют во всех шрифтах московских анонимных изданий 50–60-х гг. XVI в., в шрифтах Ивана *Фёдорова* использовались произвольно. Позднейшие укр. церковнослав. издания вплоть до кон. XIX в. строго соблюдали различие между данными начертаниями. В великорус. изданиях различие начертаний наблюдалось до сер. XVIII в.: Z-образный знак встречался в качестве 2-й буквы из 2 рядом стоящих З (воззвати, беззаконник и т. п.).

Скорописные начертания З в XV в. представляют собой видоизменения указанных типов – Z-образного и Z-образного: ƶ Ʒ Ƹ ƹ ƺ. В московской скорописи XVI–XVII вв. З, как правило, пишется в виде тройки: 3 3 3 3 3 3 3 3 3, реже имеет

змеевидную форму: ƶ ƶ. В укр. скорописи этого времени З подвергается максимальному упрощению – преобладают змеевидные начертания, которые превращаются в волнистую или изогнутую черту: ƶ ƶ ƶ. Для белорус. скорописи характерны начертания на основе З и Z с петлями в верхней либо нижней части: ƶ ƶ ƶ ƶ ƶ.

Начертание печатной кириллической буквы до XVIII в. воспроизводило рукописный полуустав. Такое начертание З, характерное для рус. книгопечатания XVII в., было взято за основу при создании гражданского шрифта в нач. XVIII в. В этом состоит отличие совр. варианта начертания З от начертания подавляющего большинства остальных букв на базе канцелярского курсива и ренессансного шрифта «антиква». Отличающиеся друг от друга совр. рукописные начертания строчной и прописной букв ƶ Ʒ – ведут происхождение от московской скорописи XVIII в.

В глаголице, согласно наиболее распространенной т. зр., начертание буквы ƶ восходит к греч. букве «дзета» в ее минускульно-скорописном варианте ƶ. По др. версии, прототипами глаголического начертания могли служить знаки эфиоп. алфавита ƶ («we»), ƶ («цу»), грузинского ƶ («тхан»), армянского ƶ («ра»). Варианты начертания буквы в глаголице различаются между собой формой корпуса и его положением. Существует 2 основных варианта корпуса, приблизительно симметричные: 4-угольный: ƶ (2-й почерк *Бычковско-Синайской Псалтири*, *Клоцев сборник*, *Синайский Евхологий*) и ромбовидный: ƶ (1-й почерк *Бычковско-Синайской Псалтири*, *Зографское Евангелие*). В остальных памятниках представлены разного рода асимметричные трансформации этих типов. В нек-рых случаях буква может быть сильно наклонена налево: ƶ ƶ (*Ассеманиево Евангелие*, *Клоцев сборник*, *Синайский Евхологий*), реже – направо (*Охридские глаголические листки*). Черта в середине корпуса бывает либо горизонтальной (2-й почерк *Бычковско-Синайской Псалтири*, *Охридские глаголические листки*, *Мариинское Евангелие*, *Зографское Евангелие*), либо с подъемом вправо.

В пермской азбуке, созданной свт. *Стефаном* в посл. четв. XIV в. для обращения в христианство финно-

угорских народов, буква З пишется как четырехугольник: ƶ ƶ ƶ ƶ, т. е. представляет собой стилизованный вариант верхней части кириллической буквы Z-образной формы (горизонтальная черта вверху и почти вертикальный стержень), дополненный горизонтальной чертой внизу и вертикальной слева.

В глаголице, в к-рой числа обозначались буквами в порядке их следования в азбуке, ƶ имеет числовое значение 9. В кириллице же, следующей за греко-визант. цифровой системой, З обозначает число 7. В церковнослав. письменности в числовом значении буква употребляется с дополнительными знаками – титлом и обозначениями цифровых рядов: ƶ – 7, ƶ – 7000.

В церковнослав. тайнописи, в системе простой литорей («тарабарская азбука»), основанной на взаимозамене согласных букв, одинаково отстоящих от начала и конца алфавита, З передается через ƶ («ферт»). В числовой тайнописи, т. н. византийской, основанной на взаимозамене букв, имеющих числовое значение и составляющих в сумме предел порядка, З передается через Г («глаголи», числовое значение – 3) (7 + 3 = 10). В тайнописи «Лаодикийского послания» – «литорей в квадратах», – смысл соотношения алфавитных рядов к-рой неясен, З 1-го ряда алфавита соотносится с ƶ 2-го ряда, а ƶ 2-го ряда – с К 1-го ряда.

В церковнославянском языке наряду с буквой З звуковое значение [з] и [з'] имеет и др. буква – ƶ (сѣлъ, наречие со значением «очень», «много»), к-рая употребляется в ограниченном списке слов: сѣръ, сѣръдѣ, сѣлѣ, сѣлъ, сѣлѣ, сѣлѣ, а также в производных от них (в слове сѣлница допускается написание как ƶ, так и ƶ). ƶ – 8-я буква церковнослав. алфавита, 10-я буква македон. алфавита. В старослав. азбуке звуковое значение ƶ отличалось от З: ƶ обозначало звонкую свистящую аффрикату [дз'], изменившуюся затем в мягкий свистящий [з'].

В древнейших славянских азбучных акростихах ƶ соотносится преимущественно со своим названием «зело», напр., в азбучной молитве свт. Константина Преславского «Аз словом сим молюся Богу»: «ƶело бо есть святильник жизни» (*Степанов*. 1997. С. 421); в одной из редакций молитвы «Аз преже о Господе Бозе начинаю вещати»: «ƶело бо закон

Его и свет стезям моим» (*Кобяк*. 1987. С. 148; *Демкова, Дробленкова*. 1968. С. 58); в молитвах «Аз есмь Бог»: «Село дивна створих»; «Азбука об Адаме»: «Село убо горце рыдая, вопиаше» (Там же. С. 59, 60); «Аз есмь, Израилю, изведыи тя из дому работы»: «Село возлюбих вы и любимая подах»; «Аз ти благодарю Бог»: «Село угрозившая вам лютость хананейскую потреби»; «Аз превечен в Троицы, начала и конца не имыи»: «Село бо щедроты Моя и милость Моя на вся изливаю» (*Кобяк*. 1987. С. 150, 153, 154). Реже **Ѕ** соотносится со словом «зло» и производными от него, напр., в молитвах «Аз есть всему миру свет»: «**Ѕ**ло будет законопреступником» (1-я редакция), «**Ѕ**ло законопреступником» (2-я редакция) (*Демкова, Дробленкова*. 1968. С. 55, 56; *Кобяк*. 1987. С. 155); «Аще хошеши мудрости святых»: «**Ѕ**ло есть неведение»; «Аз от начала повествую с тобою, евреяните»: «**Ѕ**ло безумствоваше, высокою гордынею одержими» (*Кобяк*. 1987. С. 145, 149); «Аз любях вы и без числа отдаи»: «**Ѕ**ле постражете 60 лет в Вавилоне» (Там же. С. 152).

В древнейшей кириллице буква «зелo» имела неск. начертаний. Самым распространенным было начертание **Ѕ**, к-рое использовалось для обозначения числа 6 (Саввина книга, Супрасльская рукопись, Остромирово Евангелие, *Изборник Святослава 1073 г.*, *Галицкое Евангелие 1144 г.*, *Успенский сборник XII–XIII вв.* и др.). Это начертание восходит к греч. лигатуре «стигма» $\zeta\zeta$, употреблявшейся в числовом значении 6. Зеркальное видоизменение этого начертания **ѧ**, возникшее под влиянием формы глаголической буквы **Ѣ**, встречается реже. При этом если в рус. памятниках **ѧ** (как и **Ѕ**) служило только для передачи числа 6 (*Архангельское Евангелие 1092 г.*, *Минея 1097 г.*, *Юрьевское Евангелие 1120 г.*, *Стихирарь 1157 г.* и др.), то в южнослав. памятниках употреблялось также и в словах: *стратици* (*Охридский Апостол*, кон. XII в.), *обговенсь нива* (*Боянское Евангелие*, 1-я пол. — сер. XIII в.) и др. памятники кон. XII — XIII в. (Слепченский Апостол, Орбельская Триодь, Псалтирь Григоровича, Дечанское Евангелие).

Только в написании слов в южнослав. памятниках использовалось еще одно начертание «зелo», представляющее собой видоизмененный вариант буквы «земля» с крючком

справа в середине — **ѧ**: *мънози* (Хиландарские листки, XI в.), *вози* (Болонская Псалтирь, 1230–1241), *ѧввр. ѧѧмъ* (Погодинская Псалтирь, 2-я пол. XIII в.), *ѧвѣрие* (Охридский Апостол) и др. (Боянское Евангелие, Евангелие Сречковича (XIII в.), Пражский Македонский Апостол (XIII в.), Псалтирь Григоровича (2-я пол. XIII в.), Дечанское Евангелие (2-я пол. XIII в.), молд. Венское Четвероевангелие 1502 г.). В южнослав. и рус. рукописях попадает особый вид такого начертания — перечеркнутая буква «земля»: **ѧ̅** (южнослав. списки: Листки Ундольского XI в., Мирославово Евангелие ок. XI в., Слепченский Апостол кон. XII в., Хроника Георгия Амартола 1388–1389 гг.; рус. списки: Евангелие учительное Константина Болгарского (2-я пол. XII в.) и др.). Такое начертание «зелo» употребляется только в словах.

В новгородских берестяных грамотах представлены различные варианты буквы «зелo»: **ѧ**-образное начертание преобладает во все периоды, наряду с ним в XI–XIII вв. встречается начертание в виде перечеркнутой буквы «земля»: **ѧ̅**, в XII в. — в виде перечеркнутых **ѧ** и **ѧ̅**; в XIII–XIV вв. распространяется **ѧ**-образный начерк. В грамотах засвидетельствованы также единичные примеры особых моделей: «зелo» в виде восьмерки: **ѧ̅** (XII в.) и горизонтального, лежащего на строке **ѧ** (кон. XIV в.) (*Зализняк*. 2000. С. 166–167).

В результате 2-го южнослав. влияния (см. *Южнославянские влияния на древнерусскую культуру*) буква «зелo» как в виде **ѧ** и **ѧ̅** (с рубежа XIV и XV вв.), так и в виде **ѧ̅** (с 10-х гг. XV в.) начинает использоваться в древнерус. рукописях для обозначения звука [з] (Паренесис прп. Ефрема Сирина кон. XIV в., московская Триодь Цветная ок. 1403 г., Сборник с поучениями аввы Дорофея 1414 г. из Троице-Сергиева мон-ря, Лествица прп. Иоанна Лествичника 1420–1421 гг. и др.). Впосл. начертания **ѧ̅** и **ѧ̅** выходят из употребления, а написание **ѧ̅** в соответствии с [з] закрепляется в древнерус. письменности и книгопечатании.

В уставных и полууставных почерках начертания **ѧ̅** и **ѧ̅** отличаются устойчивостью, ср.: Устав XI–XIII вв. — **ѧ̅ ѧ̅ ѧ̅ ѧ̅ ѧ̅ ѧ̅**, полуустав XIV–XV вв. — **ѧ̅ ѧ̅ ѧ̅ ѧ̅ ѧ̅**. Из этих видов **ѧ̅** развились и скорописные

начертания XV в.: **ѧ̅ ѧ̅**. Наряду с ними в скорописи XV в. появился еще один вариант — **ѧ̅** горизонтальное, лежащее на строке: **ѧ̅**. В скорописи XVI–XVII вв. представлены начертания в виде **ѧ̅** или основанные на **ѧ̅** с незначительными видоизменениями: **ѧ̅ ѧ̅ ѧ̅ ѧ̅ ѧ̅ ѧ̅**, а также **ѧ̅**, лежащее на строке: **ѧ̅**.

Поскольку в древнерусских текстах с XV в. буквы «земля» и «зелo» функционируют как омофоничные, орфографические руководства дают рекомендации, направленные на дифференциацию их употребления. Орфографический трактат XVI в. «Сила существу книжнаго писания» предписывает употреблять букву «зелo» в словах, производных от «зло»: «...слобу всякую и злое и злым пиши зелом» (*Ягич*. 1896. С. 439). В некоторых орфографических сочинениях XVI–XVII вв. посредством оппозиции букв **ѧ̅** и **ѧ̅** реализуется принцип *антистиха* — противопоставляются омонимичные формы ед. и мн. ч. Так, в «Буковнице» Герасима Ворбозомского (1592) буква **ѧ̅** представлена в формах ед. ч., **ѧ̅** — в формах мн. ч.: *жизнодѧ̅телемь — жизнѧ̅дѧ̅телемь, жинѧ̅нодѧ̅телимь — жинѧ̅дѧ̅телимь* (цит. по: *Живов*. 1995. С. 292). Противоположная рекомендация — использовать **ѧ̅** в ед. ч., а **ѧ̅** во мн. ч. — дается в анонимной орфографической статье XVII в.: «**ѧ̅** — единственному имени, **ѧ̅** — множественному и честнейшему» (*Ягич*. 1896. С. 402). В грамматиках церковнослав. языка Лаврентия Зизания (1596), Мелетия (Смотрицкого) (1619, 1648, 1721), Ф. Максимова (1723) правила, регламентирующие употребление **ѧ̅** и **ѧ̅**, отсутствуют. В 1-м издании «Грамматики» Мелетия (Смотрицкого) (Евье, 1619) содержится лишь указание на «заимствованный» характер буквы «зелo» и ее избыточность в слав. языке: «Сие писмя числа деля точию з греческаго ζ , шесть знаменующаго, привзяся, славенскому языку излишное, долг его — **ѧ̅** навѣршающу» (л. 11 об. — 12).

В первоначальном варианте рус. гражданского шрифта (1708) из 2 букв с одним звуковым значением [з]/[з'] Петр I сохранил букву **ѧ̅**, исключая **ѧ̅**, что является проявлением его лагифильской ориентации: выбрана буква, соответствующая лат. алфавиту. Во 2-й версии гражданского шрифта, учебной азбуке 1710 г., буква **ѧ̅** была восстановлена, а **ѧ̅** упразднена. Оба варианта



азбуки имели параллельное хождение до 1735 г., когда в результате орфографической реформы, осуществленной АН, буква **Ѕ** была окончательно отменена.

Активная полемика вокруг букв **З** и **Ѕ** продолжалась в сер. XVIII в. В. Е. Алодунов в грамматическом очерке «Anfangs-Gründe der Rußischen Sprache» (1731) и В. К. Третьяковский в орфографическом трактате «Разговор между чужестранным человеком и российским об орфографии» (1748) предлагают исключить из рус. гражданской азбуки букву **З** и последовательно использовать вместо нее **Ѕ**. Третьяковский придерживался этой орфографии, при издании «Разговора...» для книги было изготовлено прописное **Ѕ**. Активным противником использования буквы «зело» выступил А. П. Сумароков, критиковавший орфографические рекомендации Третьяковского в ст. «О правописании» (1768–1771): «А г. Третьяковской извергал литеру **З** и водил **Ѕ**, оснуясь на Азбуке, выданной при государе Петре I. Но сей Азбуке, соображающейся с начертанием латинских литер, во типографиях хотя и следовали, однако отошли от не свойственного нам латинского начертания нечувствительно и пристали ко своему, данному нам от греков, откуда и римляне свое начертание получали, и прилепились мы к подлиннику, отстав от преобразенного списка» (цит. по: Живов. 1996. С. 80–81). Приверженность Третьяковского букве «зело» высмеивается Сумароковым в стихотворной «Эпистоле о русском языке» (1748): «Зело, зело, зело, дружок мой, ты искусен, Я спорить не хочу, да только склад твой гнусен» — и в комедии «Тресотиниус» (1750), где автор заставляет Тресотиниуса, прообразом к-рого является Третьяковский, спорить с подьячим, настаивая на употреблении **Ѕ**.

В серб. гражданской печати, орфография которой была более (по сравнению с русской) близка к церковнославянской, буква **Ѕ** изредка использовалась до сер. XIX в. В ново-создаваемый македонский алфавит буква **Ѕ** была введена 4 дек. 1944 г. по результату голосования членов «филологической комиссии по установлению македонской азбуки и македонского литературного языка», причем в македон. азбуке **Ѕ** следует за **З**, тогда как в старослав. и церковнослав. алфавитах порядок об-

ратный. Звуковое значение **Ѕ** в македон. языке — аффриката [dz].

Происхождение формы глаголической буквы **Ѕ** недостаточно ясно. Некоторые исследователи возводят глаголическое начертание к знакам эфиоп. алфавита **ϩ** («цы») и **ϩϩ** («це»). В рукописях корпус буквы мог иметь трапециевидную форму: **ϩ** (Мариинское Евангелие, Рильские листки) или треугольную: **ϩ** (Зографское Евангелие, Синайская Псалтирь, сборник Клоца, Охридские листки); существуют также переходные варианты между ними (Ассеманиево Евангелие, Боянское Евангелие). Верхняя петля либо отделена от корпуса: **ϩ** (Зографское и Ассеманиево Евангелия, 1-й почерк Бычковско-Синайской Псалтири, Охридские листки, Боянское Евангелие), либо касается его: **ϩ** (Мариинское Евангелие, сборник Клоца, 2-й и 3-й почерки Бычковско-Синайской Псалтири). Петля могла быть развернута налево (такой вариант начертания признается первоначальным): **ϩ** (Ассеманиево Евангелие, Рильские листки, Бычковско-Синайская Псалтирь, Охридские листки) — или направо: **ϩ** **ϩ** (Мюнхенский и Парижский алфавитарии).

В азбуке свт. Стефана Пермского буква **Ѕ** пишется как прямая вертикальная черта, похожая на «i» десятиричное: **і і**. В др. варианте начертания примерно от середины стержня отходит черта под острым углом вверх: **і**.

В глаголице **ϩ** имеет числовое значение 8, в кириллице **Ѕ** имеет числовое значение 6. В церковнослав. кириллической письменности в числовом значении буква употребляется с дополнительными знаками — титлом и обозначением цифровых разрядов: **ѣ** — 6, **ѣѣ** — 6000.

Церковнослав. тайнопись, система простой литореи («тарабарская азбука»), оставляет **Ѕ** без замены. В числовой тайнописи, т. н. византийской, **Ѕ** передается через **Д** («добро», числовое значение — 4) (6+4=10). В тайнописи «Лаодикийского послания» — «литореи в квадратах» **Ѕ** 1-го ряда алфавита соотносится с **Д** 2-го ряда, а **Ѕ** 2-го ряда — с **і** и **В** 1-го ряда.

Лит.: Петров А. К истории букваря // Рус. школа. 1894. № 4. С. 18–21; Ягич И. В. Рассуждения южнослав. и рус. старинны о церковнослав. языке. СПб., 1896; Соболевский А. И. Славяно-рус. палеография. СПб., 1902. Курс 2. С. 56–57; он же. Церковнослав. стихотворения IX–X вв. и их значение // Тр. XI Археол. съезда, Киев, 1899. М., 1902. Т. 2. С. 33, 35;

Карский Е. Ф. Слав. кирилловская палеография. Л., 1928. С. 189–192, 254; Сперанский М. Н. Тайнопись в югослав. и рус. памятниках письма. Л., 1929. С. 74–75; Селищев А. М. Старослав. язык. М., 1951. Ч. 1. С. 39–41; Черетин Л. В. Рус. палеография. М., 1956. С. 154–156, 243–244, 248–249, 361–362, 365–366, 378–381; Шницал А. Г. Рус. гражданский шрифт, 1708–1958. М., 1959. С. 110, 112–114; Демкова Н. С., Дробленкова Н. Ф. К изучению слав. азбучных стихов // ТОДРЛ. 1968. Т. 23. С. 27–61; Томовић Г. Морфологија ћириличких натписа на Балкану. Београд, 1974; Кобяк Н. А., Поздеева И. В. Славяно-рус. рукописи XV–XVI вв. Науч. 6-ки МГУ. М., 1981. С. 143; КМЕ. Т. 1. С. 581–582, 706–708; Кобяк Н. А. Азбуки толковые в сборнике XVII в. из собр. МГУ № 1356 // Из фонда редких книг и рукописей Науч. 6-ки Моск. ун-та. М., 1987. [Вып. 4]. С. 142–156; Алитий (Гаманович), иером. Грамматика церковнослав. языка. М., 1991^р. С. 18; Лурье Я. С., Григоренко А. Ю. Курицын Федор Васильевич // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 504–510; Живов В. М. Буквица 1592 г. и ее место в истории рус. грамматической мысли // The Language and Verse of Russia: In Honor of Dean S. Worth. М., 1995. С. 291–303; он же. Язык и культура в России XVIII в. М., 1996. С. 76–81; Шветнева А. А., Кравецкий А. Г. Церковнослав. язык. М., 1996. С. 159–160; Успенский Б. А. К истории одной эпиграммы Третьяковского // Он же. Избр. тр. М., 1996. Т. 2: Язык и культура. С. 287–288, 314; он же. Доломоновский период отеч. русистики: Алодунов и Третьяковский // Там же. 1997. Т. 3: Общее и слав. языкознание. С. 618; Степанов Ю. С. Константы: Словарь рус. культуры: Опыт исслед. М., 1997; Щепкин В. Н. Рус. палеография. М., 1999^р. С. 123, 138–139, 142–143, 157; Зализняк А. А. Палеография берестяных грамот и их внестратиграфическое датирование // Янин В. Л., Зализняк А. А. Новгородские грамоты на бересте. М., 2000. Т. 10: Из раскопок 1990–1996 гг. С. 152–217; Гальченко М. Г. Второе южнослав. влияние в древнерус. книжности // Она же. Книжная культура, книгописание, надписи на иконах Древней Руси: Избр. работы. М., 2001. С. 366–368. (Тр. ЦМиАР; Т. 1).

Е. А. Кузьмина

ЗААМВОННАЯ МОЛИТВА

[εὐχὴ ὁμολογιώδης, в рукописях также встречаются наименования εὐχὴ ἐπιθωμόδης или τῆς ἀπολύσεως], молитва, читаемая священником в конце Божественной литургии, перед Пс 33. 3. м. является напутственным обращением к Господу о покидающем храм после совершения службы народе (в этом ее сходство с главопреклонной молитвой после «Отче наш», в древности служившей отпуском для непричащающихся верных — см.: Taft. Precommunion. P. 193). Для чтения 3. м. священник выходит из алтаря, спускается к народу и лицом к востоку (в совр. греческой практике священник становится не напротив царских врат, а немного в стороне, перед иконой Спасителя) произносит слова молитвы. Чтение 3. м. предваряется





возгласом диакона «Господу помолимся» и ответом хора «Господи, помилуй».

Название молитвы связано с тем, что в древней практике К-поля предстоятель для ее чтения всходил на амвон — возвышение в центре храма (или же обходил амвон вокруг, что менее вероятно — см.: *Jacob. 1981; Taft. Toward the Origins. 2006. P. 13–30*). В отличие от древней традиции при совр. *архиерейском богослужении* или при сослужении неск. священников, З. м. читает не епископ и не старший священник, а, как правило, самый младший из священников по хиротонии. Вероятно, это связано как с изменением статуса З. м. в чине литургии, так и с тем, что традиция предписывает поручать чтение З. м. новорукоположенному священнику, что некогда понималось как предоставление ему особых преимуществ. Происхождение З. м. не вполне ясно. Одним из ее прообразов может быть последняя молитва литургии из VIII кн. «Апостольских постановлений», составленных ок. 380 г.; Р. Тафт полагает, что в к-польский евхаристический чин она вошла в VIII в. (или немногим ранее) под влиянием древнего *иерусалимского богослужения*, где существовали сходные молитвы отпуста в конце литургии и др. служб, но свое наименование «заамвонной» получила уже в К-поле (см.: *Taft. Toward the Origins. 2006. P. 307–330*).

Согласно общепринятым изданиям литургических книг, литургии святителей Иоанна Златоуста и Василия Великого имеют одну и ту же З. м., начинающуюся со слов: Ὁ εὐλογῶν τοὺς εὐλογοῦντάς σε, Κύριε καὶ ἀγαθῶν τοῦς ἐπὶ σοὶ πεποιθῶτας (Благословляя благословящих тѧ, гдѧ, и усщѧяя на тѧ рѧповѧющыя). В нек-рых древнейших рукописях эти начальные слова отсутствуют; следующая за ними 1-я часть З. м., опирающаяся на стихи Пс 25 и 27, текстуально близка к молитве 2-го антифона *энаркиса* литургий святителей Иоанна Златоуста и Василия Великого (что позволяет предположить либо зависимость одной молитвы от другой, либо единство их происхождения; см.: *Ibid. P. 324–327*). 2-я часть молитвы имеет параллели с одной из священнических молитв визант. чина утрени (см.: *Ibid.*); в ней священник, воздавая славу Пресв. Троице, молится о том, чтобы Господь даровал мир Церквям, священ-

никам (букв. «иереям» — в древности это наименование подразумевало в первую очередь епископов), царям, воинству и всему народу. Тем самым З. м., завершающая собой службу и напутствующая молящихся, посвящает свои прошения миру, в к-рый возвращаются участники евхаристического собрания.

Собственную З. м. имеет литургия Преждеосвященных Даров (нач.: Δέσποτα Παντοκράτορ, ὁ πάσαν τὴν κτίσιν ἐν σοφίᾳ δημιουργήσας, βλῆκο *всעדержи-телю, иже всю тварь премудростию созда-вый*). В этой молитве отражена связь между совершением литургии Преждеосвященных Даров и временем *Великого поста*. Священник просит для всех, кто подвизается «добрым подвигом», победы над невидимыми врагами и достойной встречи пасхального дня святого Воскресения.

З. м. полных литургий и литургии Преждеосвященных Даров имеют постоянный текст в офиц. правосл. изданиях богослужбных книг. Но в истории богослужения визант. традиции были известны и З. м., текст к-рых мог изменяться в зависимости от типа литургии. Литургия свт. Иоанна Златоуста, литургия свт. Василия Великого, литургия Преждеосвященных Даров, неконстантинопольские литургии ап. Марка, ап. Иакова, ап. Петра имели свой вариант З. м. Однако наибольшее разнообразие З. м. было связано с принадлежностью к различным праздникам или особым дням церковного года, а также к дням памяти святых, поэтому такие З. м. получили в научной лит-ре наименование праздничных З. м. В праздничных З. м. раскрывалось значение праздника, его богословские особенности. Эти молитвы встречаются в ряде рукописей Евхология и Служебника, они расположены или сразу после текста чинопоследования литургий, или в виде отдельных статей в др. частях Евхология. Число известных праздничных З. м. исчисляется десятками; их греч. тексты издавались А. А. Дмитриевским (*Дмитриевский. Описание. Т. 2*) прот. М. Орловым (*Орлов. 1909*), Т. Миниши (*Minisci. 1948–1950*) и А. Жакобом (*Jacob. 1966; Idem. 1967; Idem. 1972*).

Праздничные З. м. наиболее часто встречаются в древнейших рукописях. Они имеются во мн. известных греч. Евхологиях позднее XII в., в частности: в рукописях из б-ки Ватикана *Vat. Barber. gr. 336*, кон.

VIII в. (см. *Барберини Евхологий*), и *Vat. gr. 1833*, X в. (см.: *Jacob. 1966*); в Евхологиях X в. из б-ки мон-ря Гроттаферрата *Crypt. Г. β. IV, VII, X*; в Евхологиях XI в. из б-ки Синайского мон-ря *Sinait. gr. 958, 959, 961, 962* и др. В Евхологии РНБ. Греч. № 226, X в. (см. *Порфирия Евхологий*) содержится 28 праздничных З. м., среди них 3 З. м. на Успение Пресв. Богородицы, 2 — на Рождество Христово, 2 — на Богоявление, З. м. на каждое из воскресений Великого поста, на Пасху, Антипасху, Вознесение Господне, Пятидесятницу, Сретение Господне и др. праздники (*Jacob. 1972*).

Греч. рукописи, сохранившие праздничные З. м., как правило, появились на периферии византийского мира; в рукописях к-польского происхождения праздничных З. м. нет, исключение составляет знаменитый к-польский Евхологий *Paris. Coisl. 213, 1027 г.* (см. *Стратигия Евхологий*), содержащий неск. таких молитв.

С течением времени праздничные З. м. встречаются в рукописях все реже и постепенно выходят из употребления; к XV в. они оставались известны лишь среди греков Юж. Италии, причем в нек-рых поздних итало-греч. манускриптах отмечен широкий набор праздничных З. м. Такое разнообразие может свидетельствовать о том, что З. м. составлялись в рамках этой локальной традиции до XV–XVI вв. Большинство праздничных З. м. сохранилось в единичных списках, лишь нек-рые (в первую очередь З. м. на Пасху) известны сразу по мн. рукописям. С повсеместным распространением печатных изданий богослужбных книг чтение праздничных З. м. окончательно вышло из практики. В XX в. нек-рые исследователи истории богослужения призывали возродить традицию использования праздничных З. м., но она была воспринята только отдельными общинами.

Наряду с греч. оригиналами праздничные З. м. сохранились в груз. и слав. рукописях. В частности, среди слав. Служебников праздничные З. м. встречаются только в нек-рых древнерус. рукописях. Как и в случае с греч. Евхологиями, древнерус. Служебники, содержавшие праздничные З. м., относятся к наиболее ранним рукописям (но следует отметить, что помимо праздничных З. м. в слав. Служебниках также содер-





жится особая З. м. для литургии свт. Василия Великого, к-рая имела весьма широкое распространение, в т. ч. и среди поздних списков; см.: БТ. 2007. Сб. 41. С. 292–297). Наиболее полный каталог праздничных З. м., состоящий из 15 молитв, сохранился в Служебнике N. Y. Publ. Lib. Slav. 1, 2-й пол.— 3-й четв. XIV в. (см.: Ковалив. 1960). Это молитвы на Рождество Христово, Богоявление, Сретение Господне, Благовещение, Вербную



Заамвонная молитва. Фотография. 2008 г.

неделю, Пасху, Антипасху, Преполовление Пятидесятницы, Вознесение Господне, Пятидесятницу, Преображение Господне, Успение Пресв. Богородицы, Рождество Пресв. Богородицы, Воздвижение Креста Господня (см.: Тафт. 2006b). По др. Служебникам известно значительно меньшее число молитв; чаще всего встречаются З. м. на Пасху и на Рождество Христово; помимо них в Служебниках XIII–XV вв. имеются праздничные З. м. на Преображение Господне и на Богоявление, заупокойная З. м., а также особая З. м., в одной из рукописей указанная как воскресная, в др.— как З. м. на вса празнники, в третьей оставленная без названия. В рукописях XVI в. продолжает часто выписываться лишь З. м. на Пасху, причем в одних Служебниках она еще названа заамвонной, а в др. перенесена в состав чина пасхальной вечерни (см.: Слуцкий. 2005. С. 184–201). Особняком стоят 13 молитв по ѡпѡстѣк из Требников XIV в. ГИМ. Син. № 675 и 900, имеющих соответствие среди молитв Евхология Виссарияна (Там же. С. 202–211). Лит.: Орлов М. И., прот. Литургия св. Василия Великого. СПб., 1909; Minisci T. Le preghiere

ὁπὸσθιβονοὶ dei codici criptensi // BollGrott. 1948. Vol. 2. P. 65–75, 117–126; 1949. Vol. 3. P. 3–10, 61–66, 121–132; 1950. Vol. 4. P. 3–14; Ковалив П. Молитовник (Служебник): Памятка XIV столетия. N. Y., 1960; Jacob A. Les prières de l'ambon du Barber. gr. 336 et du Vat. gr. 1833 // Bull. de l'Inst. hist. Belge de Rome. 1966. Vol. 37. P. 17–51; idem. Nouveaux documents italo-grecs pour servir à l'histoire du texte des prières de l'ambon // Ibid. 1967. Vol. 38. P. 109–144; idem. Les prières de l'ambon du Lening. gr. 226 // Ibid. 1972. Vol. 42. P. 109–139; idem. Où était récitée la prière de l'ambon? // Byz. 1981. Vol. 51. P. 306–315; Слуцкий А. С. Заамвонные молитвы в рукописных слав. Служебниках // Византинороссика. СПб., 2005. Т. 3. С. 184–211; Тафт R. F. Toward the Origins of the Opisthambonos Prayer of the Byzantine Eucharistic Liturgies // OCP. 2006. Vol. 72. P. 5–39, 305–331; idem. Proper Slavonic Opisthambonos Prayers // Studi sull'Oriente Cristiano. R., 2006. Vol. 10. P. 133–166.

А. С. Слуцкий

ЗАБАЙКАЛЬСКАЯ ДУХОВНАЯ МИССИЯ, правосл. миссия в Забайкалье в 1861–1918 гг. В 30-х гг. XVIII в. в Забайкалье прекратила работу *Даурская духовная миссия*. С нач. XIX в. церковные власти рассматривали идею учреждения новой миссии для активизации проповеди среди бурят, эвенков и др. местных народов. Деятельность миссионеров в Забайкалье активизировалась с 1814 г. при Иркутском еп. *Михаиле (Бурдукове)*. В 20–30-х гг. XIX в. миссионерским делом в селениях по берегам рек Уда, Она, Чесан, Кижинга, Хилок, Селенга и др. заведовал свщ. Александр Бобровников, составивший грамматику бурят. языка. В 1830 г. при Иркутской епархии был создан Комитет по делам духовной миссии. Из-за нехватки средств и сотрудников, а также активизации буддизма успех миссионеров оказался незначительным.

Для создания полноценной миссии многое сделал Иркутский архиеп. *Нил (Исакович)*. Он неоднократно посещал Забайкалье, предлагал местным приходским священникам-миссионерам открывать церковно-приходские школы в «инородческой» среде, в 1845 г. основал в Тункинской долине Нилову Столобенскую пуст. При участии архиеп. Нила было подготовлено положение для буддистов Вост. Сибири от 13 мая 1853 г., согласно к-рому количество штатных лам ограничивалось 285 (с хуvaraками — 320). Позже была отменена присяга Пандито хамбо-ламы Российской империи, в которой он обязывался поддерживать и распространять ламаизм в России. Архиеп. Нил написал соч. «Буддизм, рас-

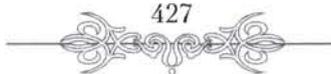
сматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири» (СПб., 1858) и ряд статей. Изучив бурят. язык, он вместе с крестным сыном (бывш. ламой Кыренского дацана) прот. Николаем Доржиевым перевел на бурятский язык литургию, вечерню, утреню, все песнопения Обихода, Часослов, воскресную службу, а позднее воскресные чтения из Евангелий и апостольские чтения. Первое богослужение на бурят. языке состоялось в авг. 1852 г. при освящении в Тункинской долине Гужирской Николаевской ц., настоятелем к-рой был прот. Н. Доржиев. 11 апр. 1854 г. в Богоявленском кафедральном соборе Иркутска прошло богослужение на 3 языках: свщ. Г. Шастин читал на бурятском, свщ. Н. Копылов — на якутском, а свт. *Иннокентий (Вениаминов)*, архиеп. Камчатский, — на алеутском. Однако, несмотря на усилия миссионеров, мн. буряты продолжали считать буддизм своей исконной религией, а к Православию относились как к религии русских.

Иркутский архиеп. Парфений (Попов), познакомившись с работой *Алтайской духовной миссии*, подал ходатайство об открытии на территории его епархии 2 отдельных миссий — Иркутской и Забайкальской. 25 мая 1861 г. для «озарения светом евангельским сидящих во тьме и сени смертной язычников обширной Забайкальской области» были созданы



Вениамин (Благоправов), архиеп. Иркутский. Литография. 60-е гг. XIX в.

Селенгинское викариатство Иркутской епархии и З. д. м. с центром в *Посольском в честь Преображения Господня мон-ре*. Начальником миссии по должности становился епископ



Селенгинский, он же возглавлял Забайкальское отд-ние *Православного миссионерского общества*, к-рое взяло на себя финансирование миссии. Хиротония 1-го Селенгинского еп. *Вениамина (Благонравова)* состоялась 20 мая 1862 г., тогда же он официально стал начальником З. д. м. Епископ считал, что миссионерская деятельность должна сочетаться с русификацией бурят, что приведет к повышению их жизненного уровня и уменьшит влияние буддийских лам, большую роль в этом процессе он отводил школам. Еп. Вениамин пригласил к сотрудничеству опытных людей, в состав миссии вошли 11 миссионеров, 8 послушников и 3 причетника, кроме того, миссионерские обязанности выполняли 4 приходских священника. В местах, заселенных бурятами и эвенками, было создано ок. 10 миссионерских станом. При них строились церкви (иногда перестраивались из уже существовавших часовен), открывались церковноприходские школы, священники обязывались проповедовать христианство среди ламаистов и шаманистов. В Баргузинской долине распространению Православия помогали владельцы золотых приисков. Здесь был открыт стан при слиянии рек Витимкана и Чины с отд-ниями в Улюнском и Курумканском станах (позднее они стали самостоятельными), к 1880 г. было крещено ок. 1 тыс. эвенков. После землетрясения 1861 г. и наводнения, когда 5 бурят. улусов оказались под водой, стан был основан во вновь построенном сел. Корсакове, к 1885 г. крещено более 4 тыс. чел. В стане близ Закаменской инородческой управы к 1885 г. удалось окрестить только 200 чел. Селенгинский стан был основан при Селенгинской степной думе, сложность работы заключалась в том, что здесь действовали 12 буддийских мон-рей и резиденция Пандито хамбо-ламы Российской империи. Стан на оз. Баянт был открыт в местности, где у эвенков ежегодно происходили общественные собрания (сугланы) и ярмарки. Тугнуйский стан находился в центре кочевий бурят, в отдалении от др. станом. Анинский стан возник близ Хоринской степной думы, в районе наиболее плотного расселения бурят.

В Посольском мон-ре в 1862 г. было открыто миссионерское уч-ще для подготовки мальчиков-бурят к миссионерскому служению. В 1868 г.

в уч-ще обучалось 20 чел., в 1879 г. было открыто отд-ние для девочек. По качеству обучения и количеству учеников уч-ще превосходило все школы при миссионерских станах, из его стен вышло немало учителей и священнослужителей. При Посольском мон-ре за стенами ограды была открыта миссионерская богадельня с полным содержанием на 20 чел. для больных, престарелых и убогих из новокрещеных. В миссии издавались религиозно-нравственные сочинения на бурятском языке. Среди миссионеров, сподвижников еп. Вениамина, выделялись иером. Платон (Данилов), священники Николай Благообразов, Феодор Альбицкий, Петр Митропольский, Алексей Малков, Иннокентий Шастин. Прот. Н. Доржиев предложил Святейшему Синоду объединить Забайкальскую и Иркутскую миссии, работавшие с бурятами, но Синод не принял эту программу.

Пребывание центра З. д. м. при Посольском мон-ре существовало в первую очередь христианизации населения в устье Селенги и соседних районах (Селенгинский, Верхнеудинский и Баргузинский уезды), состоявшего преимущественно из местных крещеных бурят и незначительного количества пришедших русских. Еп. Вениамин писал: «За двести лет пред сим дальние сибирские дауры были странною язычества, но Бог повелел быть свету среди тьмы неведения... вера христианская сделалась господствующею, грады и веси украсились св. храмами Божиими, а в наши дни уже самые пустыни Забайкалья оглашаются учением Христовым и инде уже радуются посещению благодати и цветут яко крин». В то же время «многие не испытывавшие подвигов миссионерского служения воображают, что не стоит труда обличить нелепость ламаизма, убедить ламаитов к принятию истинной веры Христовой, но ближайшее ознакомление с направлением и суевериями язычников, обитающих в пределах Забайкальской области, достаточно убедило, что христианство нелегко прививается к ним...» (Иркутские ЕВ. 1863. № 17. С. 235).

К кон. 1868 г. З. д. м. оказалась под угрозой закрытия из-за прекращения финансирования от Совета Православного миссионерского об-ва. По ходатайству Иркутского архиеп. Парфения и ген.-губернатора Вост.

Сибири М. С. Корсакова министр гос. имуществ А. А. Зеленой выделил для миссии 500 дес. земли и 7 рыболовных казенно-оброчных ловель. Однако немногочисленный штат миссии остался прежним. В 1878–1889 гг. главой миссии был свт. *Мелетий (Якимов)*, еп. Селенгинский. Он отмечал упадок ее деятельности, в частности в Чите, из-за того, что «миссионеры поставлены в одиночное положение». Еще будучи миссионером Тугнуйского стана, Мелетий считал главной задачей выделение земли новокрещеным и «привитие» рус. правосл. быта в бурят. среде. Он добился выделения земли вокруг своего стана и начал селить на ней крещеных бурят. При нем центром миссии и вик-ства с 1879 г. стала Чита, в к-рую переместилось миссионерское уч-ще при Посольском мон-ре. При еп. Мелетии было крещено ок. 4 тыс. ламаистов и шаманистов. Основанная в 1886 г. читинская жен. Богородицкая община определением Синода от 12–22 янв. 1887 г. была призвана заниматься воспитанием девочек-сирот (в основном из семей духовенства) и призреванием больных, находящихся на попечении З. д. м. Основательницей общины стала А. К. Якимова, мать еп. Мелетия. В 1893 г. община была преобразована в Читинский жен. мон-рь (с 1914 Покровский). При обители существовали 2 церковно-приходские школы, приют для детей-сирот, дом трудолюбия (богадельня) для пожилых женщин с приютом при нем, амбулатория (1902), в которой велся бесплатный прием больных, санаторий для воинов им. герц. Евгении Ольденбургской (1904).

12 марта 1894 г. из состава Иркутской и Нерчинской епархии была выделена самостоятельная Забайкальская и Нерчинская епархия с центром в Чите. Первым епископом Забайкальским стал *Георгий (Орлов)*, с 1893 бывший епископом Селенгинским, начальником З. д. м. Селенгинское вик-ство ликвидировалось, упразднялась и должность начальника миссии, его функции передавались правящему архиерею. Забайкальская епархия стала полем деятельности З. д. м., хотя объем полномочий миссии сократился. Большинство миссионерских станом перешли в разряд приходских церквей, но по-прежнему именовались станами. Став кафедральным архиереем, еп. Георгий не оставлял миссию сво-

ими заботами. 20 авг. 1905 г. по инициативе Забайкальского еп. *Мефодия (Герасимова)* должность начальника З. д. м. была восстановлена, ее занял свящ. Епифаний Кузнецов (см. *Ефрем*, сщмч., еп. Селенгинский). В новой инструкции начальнику вменялось «просвещение новокрещенных инородцев, стоящих на низкой ступени как духовного, религиозно-нравственного и умственного, так и внешне культурного развития». Главными средствами просвещения признавались школа и миссионерская лит-ра.

В 1895 г. в Забайкальской епархии числились 400 147 православных, 164 780 ламаистов, 40 860 старообрядцев, 6181 иудей, 5941 «язычник», 1914 мусульман и т. д. В 1911 г. православных было ок. 70%, буддистов (в т. ч. ламаистов) — 21, старообрядцев — 6,4, иудеев — 1,7, мусульман, католиков, лютеран, шаманистов вместе — ок. 1%, также было незначительное число последователей новых сект и протестант. течений. Еп. Георгий и его преемники занялись открытием новых миссионерских станов: в нач. XX в. их общее число в Забайкалье достигло 41. Строились новые храмы, часовни и молитвенные дома, основывались новые мон-ри. В 1911 г. была создана Мысовская Успенская жен. община, в 1917 г. преобразованная в мон-рь; в 1915 г. — Селенгинский Спасский муж. мон-рь (переведен из Чикойского Иоанно-Предтеченского монастыря). В 1911 г. Синод принял определение об открытии муж. мон-ря на базе Иргенского миссионерского стана, однако из-за нехватки земли он не был создан.

Увеличивалось число священно- и церковнослужителей и миссионеров в епархии. Кадры высшего звена готовились в КазДА, где было специальное монголо-бурят. отд-ние. Священников и миссионеров обучали в Иркутской ДС, Нерчинском ДУ (в 1900 переведено в Читу), открыть ДС в Чите удалось лишь в 1917 г. В читинском миссионерском уч-ще помимо курса церковноприходских школ преподавались методы миссионерской работы, бурятский язык. В 1903 г. совет уч-ща возглавлял свящ. Е. Кузнецов, в том же году для уч-ща построили 2-этажное каменное здание на территории архиерейского подворья. В 1903–1904 гг. уч-ще было преобразовано в 4-классное и из начальной школы превра-

тилось в низшее учебное заведение Ведомства правосл. вероисповедания. При нем действовала образцовая школа с одноклассной церковноприходской программой. В 1907 г. для уч-ща было выстроено отдельное здание. Кроме того, существовали жен. учебные заведения, в к-рых обучались бурятки: Забайкальское епархиальное жен. уч-ще, Иркутское уч-ще девиц духовного ведомства, уч-ща при *иркутском в честь иконы Божией Матери «Знамение» мон-ре* и при читинской жен. Богородицкой общине. С 80-х гг. XIX в. открывалось большое количество церковноприходских школ, где обучались «инородцы», в т. ч. дети из семей ламаистов и шаманистов. В духовно-учебных заведениях было подготовлено немало священников и миссионеров из числа бурят. К нач. XX в. численность священно- и церковнослужителей — бурят была не менее 150 чел. Среди них выделялись прот. Афанасий Виноградов, настоятель нового Казанского кафедрального собора в Иркутске, редактор *«Иркутских епархиальных ведомостей»*, священники-миссионеры Алексей Норбоев, Роман Цыренпилов, Михаил Языков, Василий Тарбаев, Николай Гармаев, Михаил Махачкеев, Адриан Клюкин (его жена В. И. Миронова первой из забайкальских буряток, получила образование в ДУ и работала учительницей в школах при миссионерских станах). Много богословской и литургической лит-ры переводили и издавали на бурят. языке. К этой работе привлекались крещенные буряты (не только священнослужители).

Особой формой миссионерской деятельности стала благотворительность. В Забайкалье были учреждены местные (епархиальные и приходские) отд-ния общероссийских благотворительных орг-ций: попечительства о тюрьмах, о детских приютах, Об-ва попечения о семьях ссыльнокаторжных, Комитет по оказанию помощи переселенцам на Амур, епархиальное попечительство о бедных и сиротах духовного звания, Об-во попечения о начальном образовании в Нерчинске, Кяхтинское городское попечительство о детских приютах, Читинское попечительство о доме трудолюбия и др. После того как в июле 1897 г. в Забайкалье произошло большое наводнение, 30 июля был образован Комитет по оказанию помощи постра-

давшим под председательством еп. Георгия. В адрес комитета поступали деньги, продукты, пострадавшим выдавали пособия в размере от 10 до 200 р. В 1907 г. забайкальское духовенство открыло в Чите «школу грамоты для нищих детей» с проживанием на полном обеспечении. Архиеп. и священники участвовали в работе этих учреждений. Отдельные обители были ориентированы на социальную помощь. Читинский Богородицкий мон-рь опекал девочек-сирот и больных. В Мысовской Успенской общине стали заниматься воспитанием девочек. В Чикойском Иоанно-Предтеченском монастыре в 1897 г. начали собирать мальчиков-сирот, к-рые после обучения могли получать места псаломщиков в приходах епархии. Посольский Преображенский мон-рь (с 1900 женский) содержал на свои средства одиноких, престарелых и больных, сирот и подкидышей. При нек-рых приходских церквях открывались богадельни для обездоленных, престарелых и больных людей, больницы.

Др. формой миссионерства стали религ. торжества, крестные ходы, паломничества к святыням и др. Центрами паломничества были *Селенгинский во имя Св. Троицы*, Посольский и Чикойский мон-ри. В Иргенский миссионерский стан устраивались крестные ходы из соседних сел, паломники приезжали со всего Забайкалья и соседних губерний, чтобы поклониться местным святыням: чудотворной иконе вмц. Параскевы Пятницы, могилам воинов-землепроходцев из отряда воеводы А. Ф. Пашкова, построивших Иргенский и Нерчинский остроги в XVII в. Также почитались икона Божией Матери «Споручница грешных» из Троицкосавска-Кяхты, св. крест 1690 г. из Староселенгинска и др.

Отдельные миссионеры (в частности, с кон. XIX в.) применяли насильственные методы христианизации местного населения. Указы о веротерпимости, прежде всего манифест от 17 апр. 1905 г., разрешавший новообращенным переходить из Православия в исповедания, к к-рым они ранее принадлежали, ослабили позиции З. д. м. Пандито хамбо-лама выступил с инициативой подчиняться не генерал-губернатору, а непосредственно министру внутренних дел, мн. крещенные буряты выразили желание перейти в ламаизм. Свящ. Е. Кузнецов старался проповеднической



работой ослабить отход бурят от Православия, регулярно публиковал статьи о миссионерской деятельности в Забайкалье. Оставаясь начальником З. д. м., он в 1909 г. принял постриг с именем Ефрем и был возведен в сан архимандрита, а в 1916 г. (после восстановления Селенгинского викариата в составе Забайкальской епархии) стал епископом Селенгинским.

З. д. м. была также связана с распространением Православия в Монголии. В открытой при российском консульстве в г. Урга (ныне Улан-Батор) Троицкой ц. в 1864 г. состоялось 1-е богослужение, с 1893 г. богослужения велись постоянно до 20-х гг. XX в. Среди священников, служивших в Монголии, было неск. забайкальских миссионеров.

В нач. XX в. в Забайкалье стали активно переселяться корейцы. Первые сведения об их крещении относятся к 1895 г., процесс проходил очень медленно (не более 5 чел. в год). Начальником *Корейской духовной миссии* в Сеуле стал в 1904 г. иером. Павел (Ивановский; в посл. епископ Уссурийский), к-рый ранее был миссионером в Иргенском стане. Во время русско-япон. войны 1904–1905 гг., когда Корея была аннексирована Японией, он пребывал в Чите. Иером. Павел занимался переводом богослужебных книг на корейский язык, благодаря его трудам крещение корейцев приняло массовый характер. Власти Забайкальской обл. по ходатайству еп. Мефодия (Герасимова) разрешили корейцам, не имевшим паспорта, получать билеты на право проживания в России. В 1910 г. корейская диаспора в регионе насчитывала 1728 чел., из к-рых 1279 приняли российское подданство. 29 авг. 1910 г. на р. Читинке архим. Ефрем (Кузнецов) впервые в Забайкалье крестил более 100 корейцев. Они составили самостоятельную общину в Чите, при к-рой открыли школу с изучением корейского и рус. языков для детей и вечерние курсы для взрослых, также при ней имелось общежитие для детей из пригородов Читы. В 1915 г. эта школа была зарегистрирована как одноклассная церковноприходская с наименованием Иннокентьевской миссионерской, она стала центром корейской диаспоры. В 1913 г. руководителем читинской общины был назначен корейский священ. Константин Ким,

помощником стал псаломщик и катехизатор Н. Цой, к-рый преподавал Закон Божий в корейской школе Читы. В том же году священ. К. Ким был переведен в Иргенский миссионерский стан, объединявший много корейцев, а читинскую общину возглавил др. кореец, священ. Авраамий Ликан. Окормляя общину в Забайкалье, он совершал поездки к корейцам, живущим в Иркутске и на различных приисках. В 1911 г. корейцы организовали издание на своем языке ж. «Православие», который оказывал влияние на диаспоры в Забайкалье, на Дальн. Востоке, в Китае и Японии.

В 1918 г. был арестован и расстрелян глава З. д. м. еп. Ефрем, после чего деятельность миссии прекратилась. Попытки возродить З. д. м. в России не предпринимались. В 1996 г. был открыт 1-й в совр. Монголии правосл. приход во имя Св. Троицы в Улан-Баторе, вошедший в юрисдикцию Московской Патриархии. В его организации участвовали представители *Читинской и Забайкальской епархий*.

Арх.: ГА Читинской обл. Ф. 8, 282; НАРБ. Ф. Р–248.

Ист.: Забайкальская духовная миссия в 1866 г. // Иркутские Ев. 1867. № 12; Отчет о состоянии Забайкальской правосл. миссии за 1873 г. Иркутск, 1874; Забайкальская духовная миссия в 1878 г. Чита, 1878; Отчет о состоянии и деятельности Забайкальской духовной миссии за 1880 г. Иркутск, 1881; Труды правосл. миссий Вост. Сибири. Иркутск, 1883–1886. 4 т.; Отчет о состоянии Забайкальской духовной миссии за 1904 г. Чита, 1905; То же, за 1907 г. Чита, 1908; *Вениамин (Благонравов), архиеп.* Письма из Посольского мон-ря // Свет Христов просвещает всех! (Сб). Новосибир., 2000. С. 292–348.

Лит.: *Ухтомский Э. Э.* О состоянии миссионерского вопроса в Забайкалье. СПб., 1892; Забайкальская правосл. миссия в царствование имп. Александра II. М., 1893; *Токмаков И. Ф.* Ист.-стат. и археол. описание Св.-Троицкого Селенгинского муж. мон-ря Забайкальской обл. М., 1895; *Кузнецов Е., священ.* Деятельность Забайкальской духовной миссии за 40-летие ее существования (с 1860 по 1899 гг.). М., 1902; *он же.* Характеристика бурят с т. зр. способности их к принятию христианства и общевроп. культуры. Чита, 1905; *он же.* В защиту правосл. противоязыческой миссии. Чита, 1907; Борьба правосл. миссии с ламанизмом и его сторонниками: (Ист. обзор деятельности Забайкальской духовной миссии) // Забайкальские Ев. 1902. № 14. С. 3–10; № 15. С. 3–9; № 16. С. 11–15; № 17. С. 6–11; № 18. С. 1–8; № 22. С. 1–5; *Никольский А., прот.* Забайкальская духовная миссия: (1681–1903). М., 1904; Миссионерская поездка катехизатора Забайкальской миссии корейца А. Е. Ликанга // Правосл. благовестник. 1914. № 1; *Косых В. И.* Забайкальская епархия накануне и в годы 1-й рос. революции. Чита, 1999; *он же.* Забайкальская епархия, 1908–

1923 гг. Чита, 2007; *Шагжина З. А.* Миссионерская деятельность РПЦ в Забайкалье: (2-я пол. XVII — нач. XX в.): АКД. Улан-Удэ, 2000; *Жалсараев А. Д.* Поселения, правосл. храмы, священнослужители Бурятии XVII–XX столетий: Энцикл. справ. Улан-Удэ, 2001; *он же.* Правосл. Церковь в Бурятии // Ист. вестн. 2001. № 1(12). С. 80–114; *он же.* Становление и развитие церковно-адм. системы РПЦ в Забайкалье: Сер. XVII — нач. XX в.: АКД. Улан-Удэ, 2006; Православие в Забайкалье: История и современность. Чита, 2004; *Беломестнова Л. П.* Миссионерская деятельность РПЦ в Забайкалье: (сер. XIX — нач. XX в.) // Вопр. гуманит. наук. 2004. № 1. С. 16–18; Деятельность РПЦ в Забайкалье: История и современность: 2-е Ефремовские чт.: Мат-лы регион. науч.-практ. конф. Улан-Удэ, 2005; *Лялина Т. Н.* Правосл. Церковь и старообрядцы в Забайкалье // Молодая наука Забайкалья: Аспирантский сб. Чита, 2006. Ч. 1. С. 57–64.

А. Д. Жалсараев

ЗАБАЙКАЛЬСКАЯ ЕПАРХИЯ — см. *Читинская и Забайкальская епархия*.

«ЗАБАЙКАЛЬСКИЕ ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ВЕДОМОСТИ», офиц.

издание Забайкальской и Нерчинской епархии, выходившее в Чите с янв. 1900 по нояб. 1919 г. 2 раза в месяц. Часто 2, 3 или 4 номера публиковались одним выпуском, в 1905–1906 гг. вышло по 21 номеру, в 1908 г. — 22, в 1919 — 20 номеров. С 1894 г. материалы о жизни новой Забайкальской епархии печатались в «*Иркутских епархиальных ведомостях*», к-рые распространялись по приходам епархии. Издание «З. е. в.» было разрешено в 1899 г. указом Святейшего Синода по ходатайству Забайкальского и Нерчинского еп. *Мефодия (Герасимова)*.

Журнал редактировали священ. Михаил Колобов (1900–1901), В. М. Сибирский (1901–1904), М. А. Злобин (1905–1906), священ. Сергей Старков (в посл. еп. Арзамасский *Софроний*) (1907–1908), прот. Елифаний Кузнецов (см.: *Ефрем*, сщмч., еп. Селенгинский) (1908, 1913), Н. А. Соколов (1908–1909), Н. П. Стуков (1909–1913, с перерывами), священ. Иннокентий Иванов (1910–1911, 1913). С № 19 за 1913 до кон. 1917 г. священ. И. Иванов был редактором офиц. отдела; за неофиц. часть с № 19 за 1913 по № 7 за 1917 г. отвечал архим. (с дек. 1916 епископ) Ефрем (Кузнецов), далее до кон. 1917 г. отделом руководил редакционный совет в составе священников С. Старкова, Феодора Титова и И. Иванова. Этот же совет редактировал офиц. и неофиц. отделы в 1918–



1919 г. С № 8 за 1917 по 1919 г. издателем журнала было Забайкальское епархиальное церковное братство святителей Кирилла и Мефодия.

В офиц. отделе печатались общецерковные постановления и гос. документы, имеющие отношение к Церкви, а также епархиальная документация: предложения правящего архиерея на имя консистории; журналы епархиальных съездов и правлений учебных заведений; списки священников, назначенных к произнесению проповедей в храмах епархии; списки награжденных и получивших благодарности; списки служащих в консистории, миссии, учебных заведениях (напр., «Краткие биографические сведения о начальствующих и учащихся в Читинском ДУ» (1901. № 1)), учеников ДУ и воспитанниц епархиального жен. уч-ща, воспитанников Иркутской ДС, жертвователей и благотворителей, членов *Палестинского Православного общества* и т. п.

В неофиц. отделе публиковались проповеди и речи правящих архиереев и клириков епархии, статьи к юбилеям, некрологи и поминальные речи, духовные стихотворения; существовали рубрики «Епархиальная хроника», «Иноепархиальные известия» (перепечатки из др. ЕВ), «Известия и заметки» (обзор духовной и светской печати, рецензии и аннотации на новые книги и статьи).

Мн. публикации были связаны с миссионерской деятельностью среди бурят, эвенков и др.: ежегодные отчеты о состоянии Забайкальской духовной миссии (напр., за 1901 г. — 1902. № 19. С. 5–13; № 20. С. 1–6), статьи о ней: «Из Цакирского миссионерского стана» свящ. Василия Лахина (1901. № 13. С. 4–9), «По дацанам и улусам хоринских бурят: (Из миссионерских записок иером. Серафима)» (1902. № 7. С. 1–6), «Борьба православной миссии с ламаизмом и его сторонниками: (Ист. обзор деятельности Забайкальской духовной миссии)» (1902. № 14. С. 3–10; № 15. С. 3–9; № 16. С. 11–15; № 17. С. 6–11; № 18. С. 1–8; № 22. С. 1–5), материалы о миссионерской проповеди иером. Спиридона (Кислякова) в тюрьмах Забайкалья, напр. «Из Алгачинской тюрьмы» (1904. № 7/8. С. 99–103; № 10. С. 168–170), «Характеристика бурят с точки зрения способности их к принятию христианства и общев-

ропейской культуры» свящ. Е. Кузнецова (1904. № 22/23. С. 310–330; № 24. С. 346–368), «Миссионерская поездка сотрудника Забайкальской духовной миссии священника... Никандра Титова в Усть-Олгондоконскую тайгу по р. Витиму» (1905. № 1/2. С. 1–7; № 3/4. С. 17–36), «Миссионерская поездка к вероотступникам» свящ. И. Сукнева (1915. № 18. С. 583–590) и др. В 1906–1910 гг. печатались многочисленные статьи и заметки полемического характера свящ. Иннокентия Серышева: «Несколько слов о нашей миссии» (1907. № 5. С. 23–25) и др., к-рые вызвали ответную критику со стороны руководства миссии. Некоторые миссионерские тексты печатались с переводом на бурят. язык, напр. «Искра Божия» (статья о благодатном огне в переводе свящ. Иоанна Харитонов) (1901. № 12. С. 17–21), «Правдивое слово к бурятам» (1902. № 22. С. 6–12; № 23. С. 15–20). Ряд материалов был посвящен миссионерству за пределами епархии, напр. «Из Хайлара» свящ. Александра Челпанова (1901. № 12. С. 10–16), «Поездка священника по Монголии» свящ. Феодора Парнякова (1915. № 2. С. 51–59; № 3. С. 92–97; № 5. С. 154–162).

Публиковались статьи по истории ламаизма в Сибири: «Очерки по истории буддизма: История северного буддизма» (1900. № 1, 3, 5–13, 15–18), «Правда о дацане в г. Чите» (1904. № 7/8. С. 90–97) и др.; о старообрядчестве: «О расколе в Забайкалье» К. Люкшина (1900. № 22–24; 1901. № 1, 3, 5, 8–10), «Старообрядцы с. Тарбагатая» свящ. Григория Говядина (1907. № 9. С. 141–147). Печатались и этнографические материалы: «Из области народной медицины» свящ. Н. Виноградова (1900. № 16. С. 10–13), «Из быта инородцев» (1902. № 22. С. 6–12; № 23. С. 15–19), «Нет ли и нам дела» Злобина (1906. № 11. С. 131–139; № 12/13. С. 156–166; № 16. С. 194–201; № 19. С. 245–252), «Верования, обряды и обычаи корейцев» Уссурийского еп. Павла (Ивановского) (1915. № 7/8. С. 237–243; № 9. С. 292–297; № 10. С. 318–323) и др.

В неофиц. отделе были также представлены материалы по истории Церкви в Забайкалье и Сибири, напр. «Забайкальские архипастыри: (Краткий обзор XVII–XIX вв.)» Якутского еп. *Никанора (Надеждина)* (1900. № 12. С. 12–15), «Воспо-

минание о преосв. Мелетии [Якимове], еп. Селенгинском, викарии Иркутской епархии» (1902. № 8/9. С. 1–5; № 11. С. 1–7), «Записка о преосв. Михаиле [Бурдукове], архиеп. Иркутском, Нерчинском и Якутском» А. Тараторина (1902. № 10; № 12/13. С. 10–17; 1904. № 9. С. 112–116; № 10/11. С. 121–144), «О проезде в 1891 г. через Забайкальскую область и Иркутскую губернию наследника Цесаревича: (Из письма архиеп. Иркутского Вениамина [Благодорова]... К. П. Победоносцеву)» (1914. № 24. С. 990–998), «Где могила митр. Арсения Мацеевича?» архим. Ефрема (Кузнецова) (1915. № 3. С. 85–91).

Местной образовательной системе были посвящены статьи свящ. М. Колобова «К вопросу о церковно-школьном образовании в Забайкалье» (1900. № 5. С. 15–16; № 6. С. 14–16; № 7. С. 14–18; № 8. С. 12–16), А. Попова «Исторический очерк церковно-школьного дела в Забайкалье» (1907. № 17. С. 366–373; № 18/19. С. 398–408; № 20. С. 423–436). Ряд публикаций освещал актуальные события: «О долге сибирских священников пред Церковью, Царем и Отечеством в виду проведения Сибирской железной дороги» свящ. С. Старкова (1900. № 20–21), «По вопросам церковной реформы: О выборном начале» (1907. № 10. С. 178–207), статья Читинского еп. Иоанна (Смирнова) «Из военной и мирской жизни» (1915. № 1. С. 11–15) и «Об избрании, положении и власти архиерея» (1915. № 5. С. 145–153) и др. В 1917–1919 гг. в «З. е. в.» отражались события церковной жизни революционных лет, публиковались документы и воззвания Поместного Собора и св. Патриарха Тихона, статьи «Церковный Собор по вопросу о правовом положении Церкви в государстве» (1918) и др. Особый интерес представляют публикации о церковной жизни в Сибири, напр. «Выписки из постановлений Сибирского церковного совещания в г. Томске, бывшего в ноябре 1918 г.» (1919. № 5/8. С. 4–19).

В качестве приложения к «З. е. в.» были изданы журналы епархиальных съездов Забайкальской епархии за 1901, 1903, 1915–1917 гг., годовые отчеты о состоянии церковных школ, учебные материалы, отдельные проповеди и воззвания, брошюры и листки, в т. ч. «Школьный листок» (1913. № 1/2–5/6, и. о. редактора Стуков).

2 июля 1921 г. епархиальное собрание духовенства и мирян решило возобновить издательскую деятельность. С 18 сент. 1921 по 22 окт. 1922 г. в Чите издавалась газ. «Забайкальский церковно-общественный вестник» (всего 31 номер), которая перед закрытием оставалась единственным известным епархиальным периодическим изданием РПЦ на советской территории.

После воссоздания в 1994 г. Читинской и Забайкальской епархии вновь стала выходить местная церковная периодика. С сент. 1997 г. в Чите издается общепархиальная газ. «Православное Забайкалье» (с 2004 еженедельно), с 2000 г. в Улан-Удэ газ. Бурятского благочиния «Православная Бурятия». В 2001–2003 гг. выходил ежегодный альманах Свято-Троицкого храма в Улан-Удэ «Троицкое слово Забайкалья», свои издания имеют нек-рые др. приходы епархии. Лит.: Тараторин А. Чем должны быть ЕВ? // Забайкальские ЕВ. 1904. № 13. С. 185–200; Рункевич С. Г. «Забайкальские ЕВ» // ПБЭ. Т. 5. Стб. 618; Андреев. Христианская периодика. № 231, 822; Этнография бурят. народа: Библиогр. указ, 1768–2002. М., 2006; Косых В. И. Забайкальская епархия, 1908–1923 гг. Чита, 2007.

Прот. Александр Троицкий

ЗАБАРЕЛЛА [Дзабарелла; итал. Zabarella] Франческо (10.08.1360, Падуа, Италия — 26.09.1417, Констанц, Германия), кард., средневеков. канонист, участник *Констанцкого Собора*. Сведения о жизни и деятельности З. сохранились в неизданных автобиографических заметках (Vindob. Cod. lat. 5513. Fol. 200r–209v), обширной переписке, а также в свидетельствах современников. Род. в знатной семье. В 1378–1382 гг. З. изучал право в Болонье, в т. ч. у канониста Иоанна из Леньяно. Получив степень лиценциата канонического права, преподавал в Болонье. После смерти наставника по приглашению канцлера Флоренции гуманиста К. Салютати, к-рый в это время проводил реформу Флорентийского ун-та, З. в 1383 г. переехал во Флоренцию, очевидно вопреки клятве, данной Болонскому ун-ту (перед экзаменом на степень лиценциата студенты клялись получить степень д-ра только в Болонье). Поскольку степень лиценциата Болонского ун-та не давала права на преподавание за пределами Болоньи, З., вероятно, сдал экзамен по рим. праву и в 1385 г. стал д-ром права (канонического и римского). Он

возглавил кафедру канонического права, читал лекции по «Liber Sextus» папы *Бонифация VIII*, по «Constitutiones Clementinae», а с кон. 1386 г. — по *Декреталиям Григория IX*. В 1390 г. или в нач. 1391 г., возможно, по протекции благоволившего к нему герц. Франческо Новелло да Каррара З. получил кафедру в Падуе, где преподавал ок. 20 лет. Среди учеников З. был канонист Никколо деи Тудески (Палермец).

З. как юрист консультировал и исполнял дипломатические поручения правителя Падуи (зимой 1404/05 участвовал в переговорах с франц. кор. Карлом VI о союзе против Венеции), а после присоединения Падуи к Венецианской республике (кон. 1405) — и властей Венеции. В 1406 и 1408 гг. был юридическим советником посольств, к-рые вели переговоры о мире с Генуей (после того, как в 1408 студенты Падуанского ун-та выразили недовольство по поводу отсутствия преподавателя и нарушения учебного процесса, сенат Венеции освободил З. от этого поручения). В 1409 г. З. был привлечен к переговорам о покупке Венецией г. Задара (Далмация). Как и др. профессора-юристы Падуанского ун-та, З. участвовал в городском судопроизводстве (с 1391 входил в состав городской коллегии судей, исполнял функции апелляционного судьи в герцогском суде, а также третейского судьи).

В 1385 г. З. получил в качестве бенефиция должность викария Флорентийского еп. Анджело Аччаюоли. По протекции городских властей Флоренции также в качестве бенефиция получил приход Санта-Мария ин Импрунета под Флоренцией. В кон. 1397 г. папа *Бонифаций IX* вызвал З. в Рим для совета о способах преращения *схизмы в католической Церкви* (1378–1417). Во время этой поездки З. прочитал публичную лекцию в соборе св. Петра, предметом к-рой было толкование на канон «Liber Extra», — «Dilectus filius G. clericus» (X 3. 5. 27) (текст выступления сохр. — Vat. Ross. 695. Fol. 20v — 30v). В 1398 г. в качестве бенефиция З. получил должность архипресвитера кафедрального собора Падуи. В 1409 г. избран епископом Падуи, но под давлением Венеции папа *Григорий XII* назначил на кафедру венецианца Пьетро Марчелло. Антипапа *Иоанн XXIII*, к-рый был знаком с З. и благоволил к нему,

утвердил его избрание на Флорентийскую кафедру (избран 18 июля, утвержден 16 сент. 1410) и, сделав своим референдарием, призвал в Римскую курию. Однако во епископа З. рукоположен не был (вероятно, он не имел и сана пресвитера). До возведения в кардиналы именовался electus Florentinus (избранный епископ Флорентийский), в завещании З. называл себя clericus beneficiatus (клирик-бенефициарий). На консистории 6 июня 1411 г. Иоанн XXIII возвел З. в достоинство кардинала-диакона ц. святых Космы и Дамиана на Римском форуме. В этот период кардиналы-диаконы, как правило, не рукополагались во епископа. В 1413 г. исполнял обязанности казначея коллегии кардиналов.

З. принял участие в Римском Соборе (1412–1413), созванном для преодоления церковной схизмы. На открытии Собора он выступил против учения Джона *Уиклифа*, книги к-рого Собор постановил сжечь как еретические. В окт. 1413 г. Иоанн XXIII отправил З. и кард. Антонио де Шаллана легатами к герм. имп. *Сигизмунду I* для переговоров о продолжении работы Собора; тогда была достигнута договоренность о созыве нового Собора 1 нояб. 1414 г. в Констанце. Осенью 1414 г. З. сопровождал туда Иоанна XXIII. Как его представитель с нояб. 1414 г. принимал активное участие в работе Собора, председательствовал на заседаниях. После того как Иоанн XXIII отказался отречься от Папского престола и бежал из города (20 марта 1415), З. остался на Соборе и вел переговоры с ним. 29 мая 1415 г. Констанцкий Собор вынес решение о низложении Иоанна XXIII (папа Григорий XII добровольно отрекся от Римского престола, антипапа *Бенедикт XIII* был лишен власти по решению Собора). Новый папа *Мартин V* был избран Собором 21 нояб. 1417 г. З. принимал участие в составлении декрета «Haec sancta» (1415), одного из программных документов *Соборного движения*. Участвовал в судебных разбирательствах по делам Яна *Гуса*, *Иеронима Пражского*, *Иоанна Малого*.

Траурный кортеж на похоронах З. возглавил имп. Сигизмунд I. Сначала З. был похоронен во францисканской церкви в Констанце, затем его тело было перенесено в кафедральный собор Падуи.



Сочинения. Главным сочинением З. считается трактат «De schismatibus auctoritate imperatoris tollendis seu De schismate pontificum tractatus» (Трактат о схизматиках, которых надлежит устранить властью императора, или О схизме пап). Сочинение состоит из трактатов, написанных в разное время (1402, 1405, 1406, 1408), и содержит предложения по преодолению схизмы католич. Церкви в духе Соборного движения (в историографии З. относят к представителям умеренного концилиаризма). Первый трактат, где излагалась соборная теория прекращения схизмы, был написан для герцога да Каррара. В 1404 г. З. добавил к нему введение и описание 5 путей (modi) для объединения католич. Церкви. В нояб. 1408 г. он присоединил 1-ю и 3-ю части: 1-я ч. представляла собой толкование на декрет *Латеранского III Собора* (1179) о папских выборах (X 1. 6. 6), в 3-й ч. З. развил теорию о соборном пути преодоления схизмы. Канонист обратился к идеям франц. богослова Жана Жерсона о Церкви как о сообществе верующих, возглавляемом Римским папой и обладающем полнотой власти (plenitudo potestatis), которая в период схизмы или вакансии Папского престола делегируется Вселенскому Собору. Для преодоления схизмы христ. народы не должны повиноваться конкурирующим папам. Участникам Вселенского Собора надлежит осудить упорствующих в схизме пап, объявить их еретиками и лишить власти. После чего Собор имеет право избрать нового, единого, папу. «Трактат о схизматиках...» получил широкое распространение. В наст. время известно более 30 его списков, не считая рукописей с комментариями З. на Декреталии Григория IX, куда обычно вставлялась и 1-я ч. трактата. Из-за отстаиваемого в сочинении тезиса о верховенстве Собора над Римским папой в посл. оно было включено в *Индекс запрещенных книг*. Доктрина, разработанная З., стала юридической основой *Пизанского Собора* (1409).

Юридические сочинения З. сохранились в многочисленных списках, во 2-й пол. XV–XVI в. неоднократно издавались. В основном они посвящены декретальному праву: пространные комментарии на «Clementinae» («Lectura super Clementinis», 1402) и Декреталии Григория IX («Commentaria in V libros decretalium», между

1404 и 1410), в которых З. обобщил достижения предшественников. «Lectura...» впоследствии широко использовалась декреталистами для дополнений ординарной глоссы (см. *Glossa ordinaria*) на «Clementinae» *Иоанна Андреа*. История текста комментариев З. на Декреталии не исследована. В 1502–1602 гг. вышло 4 издания, однако все они содержали неоконченную, сокращенную редакцию. Большой практический опыт З. нашел отражение в сборниках «Consilia» (Советы; анализ правовых казусов, юридические консультации; сохр. 1 из 2 сборников, состоит из 154 текстов), «Repetitiones» (Повторения; развернутые толкования отдельных законов и глав юридических сводов), «Quaestiones» (Вопросы; связанный с традицией университетских диспутов жанр учебной лит-ры: толкование реальных или гипотетических казусов и правовых проблем с приведением аргументов pro et contra). З. является автором трактатов по риторике («De arte metrica»), логике и моральной философии («De natura rerum diversarum», «De felicitate libri III»), теологии («De corpore Christi»). Сохранилось обширное эпистолярное наследие З., а также его речи и проповеди (Vindob. Cod. lat. 5513. Fol. 88–216). Судя по количеству списков, его труды были популярны. З. не принадлежал к кругу гуманистов, но состоял в переписке с К. Салютаги, Дж. Ф. Поджо Браччолини и др., некие из них написали сочинения на смерть З.

Соч.: *Lectura super Clementinis*. R., 1477; *Consilia*. Pescia, 1490; *Commentarius in V libros decretalium*. Venetia, 1502. 5 t.; *De ejus temporis schismate tractatus*. [Strasbourg], 1608; *Consilia, responsiones allegationesque...* // *Muratorum L. A. Rerum Italicarum Scriptores*. Mediolani, 1730. Vol. 16. Col. 243–248; *Sartore T.* Un discorso inedito di Francesco Zabarella a Bonifacio IX sulla autorità del Papa // *Rivista della storia della chiesa in Italia*. R., 1966. Vol. 20. P. 375–388; *Schneyer J. B.* Konstanzer Konzilspredigten // *Zschr. f. die Geschichte des Oberrheins*. Karlsruhe, 1965. Bd. 74(113). S. 377–386; *Hain L.* Repertorium bibliographicum. Stuttgart; P., 1838. T. 2. Pars 2. N 16250–16262; *Copinger W. A.* Supplement to Hain's Repertorium bibliographicum. L., 1895. T. 1. N 16252–16256; 1902. T. 2. Pars 2. N 5612 [указатели раннепечатных изданий]; *Hurter H.* Nomenclator literarius theologiae catholicae, theologos exhibens aetate, natione, disciplinis distinctos. Oeniponte, 1906. T. 2. P. 766–769; *Finke H.* Ein Gutachten Zabarellas über die Absetzung des römischen Königs Wenzel // *MGH*. 1890. Bd. 11. S. 631–633.

Ист.: *Vedova G.* Memorie intorno alla vita ed alle opere del cardinale Francesco Zabarella. Padova, 1829; *Gloria A.* Monumenti della Università di Padova (1318–1405). Padova, 1888. Bologna,

1972. Vol. 1; *Epistolario di Pier Paolo Vergerio* / A cura di L. Smith. R., 1934. Torino, 1969.

Лит.: *Kneer A.* Cardinal Zabarella (Franciscus de Zabarellis, Cardinalis Florentinus), 1360–1417: Ein Beitr. zur Geschichte des grossen abendländischen Schismas. Münster, 1891. T. 1; *Zardo A.* Francesco Zabarella a Firenze (il Cardinale Fiorentino) // *Archivio storico Italiano*. Ser. 5. Firenze, 1898. Vol. 22. P. 1–22; *Sabbadini R.* La metrica e prosodia latina di Francesco Zabarella // *La Bibliotheca delle Scuole Italiane*. N. S. 1904. Vol. 9. N 2. P. 3–5; N 12. P. 5–8; *Zonta G.* Francesco Zabarella (1360–1417). Padova, 1915; *Ullmann W.* Cardinal Zabarella and his Position in the Conciliar Movement // *Idem*. The Origins of the Great Schism. L., 1948. P. 191–231; *Morrissey Th. E.* The Decree «Haec Sancta» and Cardinal Zabarella: His Role in its Formulation and Interpretation // *AHC*. 1978. Vol. 10. P. 145–176; *idem*. Franciscus Zabarella (1360–1417): Papacy, Community, and Limitation Upon Authority // *Reform and Authority in the Medieval and Reformation Church* / Ed. G. F. Lytle. Wash., 1981. P. 37–54; *idem*. Emperor-elect Sigismund, Cardinal Zabarella and the Council of Constance // *Catholic Hist. Rev.* Wash., 1983. Vol. 69. P. 353–370; *idem*. The Call for Unity at the Council of Constance: Sermons and Addresses of Cardinal Zabarella, 1415–1417 // *Church History*. [Chicago etc.], 1984. Vol. 53. P. 307–318; *idem*. Cardinal Franciscus Zabarella (1360–1417) as a Canonist and the Crisis of his Age: Schism and the Council of Constance // *ZKG*. 1985. Bd. 96. S. 196–208; *Piaia G.* La fondazione filosofica della teoria conciliare in Francesco Zabarella // *Scienza e filosofia all'Università di Padova nel Quattrocento* / Ed. A. Poppi. Trieste, 1983. P. 431–461; *Belloni A.* Professori giuristi a Padova nel sec. XV: Profili bio-bibliografici e cattedre. Fr./M., 1986; *Kuttner S.* Francesco Zabarella's Commentary on the Decretals: A Note on the Editions and the Vatican Manuscripts // *Bull. of Medieval Canon Law*. N. S. R., 1986. Vol. 16. P. 97–101; *Merzbacher F.* Die ekklesiologische Konzeption des Kardinals Francesco Zabarella (1360–1477) // *Idem*. Recht–Staat–Kirche. W., 1989. S. 341–353; *Brandmüller W.* Das Konzil von Konstanz. Paderborn etc., 1991–1997. 2 Bde; *Girgensohn D.* Francesco Zabarella aus Padua: Gelehrsamkeit und politisches Wirken eines Rechtsprofessors während des grossen abendländischen Schismas // *ZSRG.K*. 1993. Bd. 79(110). S. 232–277.

Е. В. Казбекова

ЗАБЕЛИН Иван Егорович (17.09.1820, Тверь – 31.12.1908, Москва), историк, искусствовед, археолог, коллекционер, один из основателей *Исторического музея* (ныне Государственный Исторический музей (ГИМ)), автор более 250 работ, посвященных средневеку, периоду русской истории, прежде всего истории Москвы. Род. в семье чиновника Тверской казенной палаты. Отец З. происходил из сельского духовенства, после окончания семинарии выбрал светскую карьеру. В 1821 г. Забелины переехали в Москву, отец З. умер, когда мальчику было 7 лет. Юный Иван прислуживал в ц. вмц. Параскевы Пятницы (Божедомской) недалеко от Пречистенского бульвара, где



изучил основы церковнослав. языка и искусство колокольного звона. В 1832 г. был принят в Преображенское уч-ще при Екатеринбургском сиротском доме — Московским гос. приюте для детей-сирот (ныне ул. Стромынка, 32), к концу 1-го уч. г. был первым учеником в классе. Программа Преображенского уч-ща давала возможность его выпускникам поступать во 2-й или 3-й класс гимназии, однако З. не имел средств продолжить образование. 12 нояб. 1837 г. он был принят на службу канцелярским служителем 2-го разряда в Оружейную палату, где хранились дворцовые архивы — одно из богатейших собраний рус. документов XVI—XVII вв. Это назначение определило дальнейшую судьбу З. В 1848 г. он получил должность помощника архивариуса, в 1856 г. стал архивариусом Московской дворцовой канцелярии. Одновременно с канцелярской работой, овладев навыками чтения скорописи, З. изучал документы дворцового архива, также рус. древности (оружие, одежду, предметы обихода), стал экскурсоводом, а затем и консультантом ученых посетителей Оружейной палаты. З. собирал и обрабатывал архивные материалы для историков И. М. Снегирёва и П. М. Строева.

В 1842 г. в «Прибавлении к «Московским губернским ведомостям»» была опубликована 1-я статья З. — о поездках царей на богомолье в Троице-Сергиев мон-рь (Приб. к Моск. ГВ. 1842. № 17. С. 367–370). В этой работе обозначилась одна из главных тем последующей научной деятельности З. — быт и жизнь царского двора, в особенности правосл. обычаи и обряды. Подобным сюжетам был посвящен ряд статей и заметок З., опубликованных в периодических и научных изданиях: «Некоторые придворные обряды и обычаи царей московских в праздник Рождества Христова» (Моск. вед. 1846. № 155. 26 дек. С. 1074–1075; Приб. к Моск. ГВ. 1847. № 50. С. 607–610; № 51. С. 615–617), «Вербное воскресенье в старину» (Москвитянин. 1850. Кн. 8. Отд. 5. С. 163–172), «Царский выход в день Богоявления» (Там же. 1850. Кн. 1. Отд. 5. С. 19–26) и др. Вскоре работы З. привлекли внимание широкой публики и специалистов оригинальностью тем, большим количеством сведений, взятых автором из архивных источников, независимостью и самобытностью суждений,

выразительной манерой изложения. На молодого исследователя обратили внимание М. П. Погодин, С. П. Шевырёв, Т. Н. Грановский, К. Д. Кабелин и др. Поддержку З. оказывал



И. Е. Забелин.
Литография. 70-е гг. XIX в. (ГПИБ)

попечитель Московского учебного округа и председатель имп. Об-ва истории и древностей российских при Московском ун-те (ОИДР) гр. С. Г. Строганов (см. *Строгановы*). В 1847 г. З. был избран членом-соответчиком ОИДР, в 1851 г. стал действительным членом Об-ва.

Восполняя пробелы в образовании, в 40-х гг. З. прослушал неск. лекционных курсов в Московском ун-те, в т. ч. курс рус. истории проф. Грановского, оказавший на него большое влияние. В 50-х гг. З. принимал участие в подготовке изд. «Древности Российского государства». Много сил он отдал составлению выписок из дел архива Оружейной палаты для издания дополнений к «Дворцовым разрядам». Вел. кнг. Елена Павловна поручила З. составить «Проект обозрения московской старины» (историческое объяснение плана Москвы). В 1853–1869 гг. З., несмотря на незавершенное образование, читал курс рус. истории и археологии в Константиновском межевом ин-те и в школе межевых топографов. Лекции дополнялись практическими занятиями по палеографии.

В июне 1859 г. З. в чине титулярного советника был переведен в имп. Археологическую комиссию. Новым опытом для исследователя стали раскопки скифских курганов и античных городов на юге России. Находки захоронений скифских царя и царицы (множество изделий из золота, серебра и бронзы) в кургане

Чертомлык в 22 км к северо-западу от Никополя и захоронения жрицы богини плодородия Деметры в кургане Б. Близица на Тамани, сделанные З. в 1862–1863 гг., были переданы в имп. Эрмитаж. Результаты археологических изысканий З. были изложены им в работах: «Скифские могилы. Чертомлыкский курган» (Древности: Тр. МАО. 1865. Т. 1. Вып. 1. С. 71–90), «Древности Геродотовой Скифии» (Сб. описаний и археол. раскопок и находок в Черноморских степях. СПб., 1872. Вып. 2) и др. В 1864 г. З. был награжден орденом св. Станислава 2-й степени. Дважды в связи с пребыванием председателя Археологической комиссии гр. Строганова за границей З. управлял делами комиссии и руководил Керченским музеем древностей. В 1876 г. З. ушел в отставку в чине действительного статского советника, в прошении об отставке он писал, что его истинное призвание — «ученый и архивный кабинетный труд».

В 60-х гг. вышли в свет труды историка, посвященные повседневной жизни царского двора, — «Домашний быт русских царей в XVI–XVII столетиях» (М., 1862) и «Домашний быт русских цариц в XVI–XVII столетиях» (М., 1869), в посл. неоднократно переиздававшиеся. Обе работы являлись первыми в предполагавшейся З. серии книг о домашнем быте рус. народа в эпоху Московского царства и утверждали его понимание народа как совокупности мн. социальных типов. Начиная исследование с царского двора, З. предполагал впоследствии создать обширное полотно истории повседневной жизни всего народа, что было частично реализовано в его позднейших работах. Исследование «Домашний быт русских царей» было удостоено большой серебряной медали имп. Русского Археологического об-ва и Демидовской премии. Книга «Домашний быт русских цариц» награждена половиной Уваровской премии и золотой медалью Имп. АН. В 1872 г. оба тома «Домашнего быта...» были переизданы с дополнениями и награждены серебряной и золотой медалями имп. Русского Археологического об-ва.

Начиная с 50-х гг. З. публиковал работы по истории рус. искусства и архитектуры. Он издал «Материалы для истории русской иконописи» (ВОИДР. 1850. Кн. 7. С. 1–128), монографию «Историческое описа-



И. Е. Забелин.
Худож. В. А. Серов. 1892 г.
(ГИМ)

ние московского ставропигиально-го Донского монастыря» (М., 1865, 1893²), ст. «Благовещенский собор и его древняя стенопись» (Моск. вед. 1884. № 119. С. 5). В 1871 г. З. выступил в Московском об-ве любителей художеств с концептуальным докладом «Черты самобытности в древнерусском зодчестве», к-рый в посл. трижды издавался. Анализируя такие памятники, как деревянные церкви в Кижях, Дмитриевский собор во Владимире, Спасо-Преображенский храм в Вел. Новгороде, церкви в Коломенском и в Дьякове, З. доказывал, что в XVI в. на основе традиций деревянного зодчества сложился самобытный рус. стиль в архитектуре, образцом к-рого является Покровский собор (храм Василия Блаженного) в Москве. В 1873 г. З. был включен в комиссию по наблюдению за реставрацией Правильной и Книгохранительной палат в Кремле. С этого времени он входил почти во все подобные комиссии по реставрации важнейших памятников архитектуры. Ему принадлежит ведущая роль в восстановлении облика соборов XII в. во Владимире. За труды по реставрации *Благовещенского собора* в Кремле ученый был награжден в 1896 г. орденом св. Владимира 2-й степени.

В 1872–1873 гг. З. издал 2-томник «Опыты изучения русских древностей и истории», в к-ром объединил свои лучшие статьи и очерки, написанные на основе архивных документов. В сборник вошли такие работы З., как «Детские годы Петра Великого», «Три неизвестных гробницы в московском Архангельском соборе», «Московские сады в XVII столетии», «Хроника общественной жизни в Москве с половины XVIII столетия» и др. В 70-х гг. вышли в свет сочинения З. «Большой боярин в его вотчинном хозяйстве» (М., 1871. 2 ч.), «Кунцово и древний Сетунский стан» (М., 1873) и др. исследования, в к-рых реализовался его основной тезис, что «с народом нельзя иначе знакомиться, как только посредством мелочей его жизни».

В 1871 г. ун-т св. Владимира в Киеве в знак уважения к научным заслугам З. присудил ему степень доктора рус. истории. С 1884 г. ученый являлся членом-корреспондентом, с 1907 г. — почетным членом имп. АН, в 1879–1888 гг. был председателем ОИДР. З. состоял действительным и почетным членом мн. науч-

ных учреждений и об-в, включая Московское Археологическое об-во, имп. Об-во поощрения художеств, Об-во любителей естествознания, антропологии и этнографии, губ. ученые архивные комиссии и др. Но его положение в научном мире оставалось неоднозначным. Со стороны академического сообщества в адрес историка неоднократно раздавались упреки в отсутствии систематического образования, непоследовательности теоретических воззрений. З. в полной мере не примкнул ни к одной из существовавших в его время исторических школ. Восхищение личностью Петра I сближало его с западниками, любовь к допетровской старине, церковному искусству и книжности — со славянофилами (см. *Славянофильство и западничество*). Большое влияние на него оказала гос. школа, в первую очередь труды Кавелина.

Взгляды З. на историю соответствовали «органической теории» исторического процесса. В рус. истории и государственности он видел продукт естественного развития общества как целостного организма. Попыткой изложить собственные теоретические представления стал труд З. «История русской жизни с древнейших времен» (М., 1876–1879. 2 ч.). Сочинение, направленное против норманнской теории, не встретило сочувствия у российских историков. Критика, даже самая доброжелательная, указывала на несостоятельность рассуждений З. о раннем периоде рус. истории и призывала обратиться к темам, в которых он был признанным знатоком. Тем не менее З. не отказался от попытки сформулировать свое видение отечественной истории и обратился к одному из ключевых ее процессов —

становлению Московского царства. В 1881 г. он издал фундаментальную ст. «Взгляд на развитие московского единодержавия» (ИВ. 1881. Т. 4. Кн. 2. С. 233–268; Кн. 3. С. 489–523; Кн. 4. С. 735–782). Полемизируя с Н. М. Карамзиным, Н. И. Костомаровым и др. исследователями, З. считал процесс собирания земель вокруг Москвы закономерным, вытекавшим из политических и экономических интересов всего народа, а не следствием притязаний московских князей. В кн. «Минин и Пожарский: Прямые и кривые в Смутное время» (1883, 1901⁴) З. утверждал, что в эпоху феодальной раздробленности на Руси гос. власть олицетворяла собой дружинное начало, основанное на стремлении властвовать. Князь принадлежал одновременно к дружине и земству и постепенно его значение как хозяина земли, попечителя об общем земском благополучии стало преобладать над значением, которое придавали старым дружинным связям. В столкновении земских и дружинных основ в период ослабления царской власти З. видел причину Смуты в нач. XVII в. (см. *Смутное время*), зародившейся в верхах общества и преодоленной теми силами, к-рые служили «общим земским целям, общему земскому добру». Для З. Минин и кн. Пожарский были «святыми образами» этого всенародного движения.

Труды З. сыграли важную роль в популяризации знаний по истории Москвы и русского средневековья. В 1881 г. был опубликован очерк З. «Москва-матушка — золотые маковки», в котором в доступной широкому читателю форме рассказывалось о древнем периоде в истории города. В том же году З. по предложению Московской думы начал работу над историей Москвы. Ученый считал необходимым раскрыть в работе все стороны развития города. Первым шагом к решению этой задачи стала публикация архивных документов по истории древней столицы: «Материалов для истории, археологии и статистики города Москвы» (М., 1884–1891. 2 ч.). Первая часть, составленная по материалам архивов Патриарших приказов, была посвящена истории московских храмов. Масштабный замысел З. реализовывался в осуществлявшихся им параллельно исследованиях по частным темам московской истории. Так появились кн. «Преображенское, или

Преображенск, московская столица достославных преобразований первого имп. Петра Великого» (М., 1883), статьи: «Опричный дворец Ивана Васильевича» (Археол. изв. и заметки. 1893. № 11. С. 399–416), «Построение первой на Руси церкви в честь Пречистой Богородицы «Неопалимой Купины»» (Там же. 1893. № 1. С. 4–12), «Подземные хранилища Московского Кремля» (Там же. 1894. № 2. С. 33–44) и др.

В 1902 г. был издан 1-й том «Истории города Москвы», посвященный истории Кремля. В работу вошел большой раздел о жизни Патриаршего двора в XVI–XVII вв., по сути являвшийся частью задуманного З. обширного исследования о быте рус. народа. Вплоть до последних дней жизни З. не прекращал работать над 2-м т. «Истории города Москвы», к-рый остался незавершенным. После смерти ученого рукопись в течение неск. лет готовилась к изданию его дочерью М. И. Забелиной, но революционные события 1917 г. помешали осуществлению этого проекта. В огромном научном архиве З. черновики «Истории города Москвы» оказались разрознены и долгое время считались утраченными. В нач. 2000-х гг. 2-й т. «Истории города Москвы» был реконструирован, опубликован в 2003 г. В этой книге историк вновь обратился к теме собирания русских земель и становления российской государственности в XII–XV вв. Один из фрагментов 2-го т. посвящен царствованию *Иоанна IV Васильевича*, в к-ром историк отмечает особое значение религии в жизни царя.

В последних работах З. наиболее полно выразились его представления о роли Православия в средневек. Руси, были сформулированы историко-философские и религ. концепции. Будучи, по собственному признанию, «по рассудку» человеком неверующим, как исследователь он осознавал неразрывность материальных и духовных проявлений в средневек. обществе, высоко оценивал социальную и политическую роль Церкви в Др. Руси. З. почитал митр. св. *Петра*, к-рого называл «сокровищем народной жизни». В рус. святых для З. воплощались одновременно духовная и политическая добродетели. По мысли ученого, даже монахи являлись людьми исторического делания, поскольку они молились о прощении грехов правите-

лей, которые силой и жестокостью создавали земское единство — залог благоденствия народа.

В 1874 г. З. вошел в состав комиссии по постройке здания Российского Исторического музея, сооружение к-рого продолжалось ок. 10 лет. З. не вполне одобрял академический принцип показа памятников, вызывал его возражения и проект здания, созданный архит. В. О. Шервудом. В 1875 г. З. подал в комиссию записку, в к-рой указывал на несоответствие проекта канонам древнерус. архитектуры, после чего в оформленные фасады были внесены изменения. В 1884 г. «во внимание к долголетней учено-литературной деятельности и трудам по устройству Исторического музея» З. был удостоен ордена св. Станислава 1-й степени.

После смерти гр. А. С. Уварова З. вступил в должность товарища председателя музея, к-рую занимал с 6 апр. 1885 г. до своей кончины. Несмотря на прошлые разногласия с гр. Уваровым, З. сохранил принципы устройства музея, заложенные предшественником. Ученый прекрасно проявил себя на адм. поприще, успешно решив ряд важных организационных вопросов существования музея: были введены «Правила для руководства и управления» (1887), «Положение о музее» (1888), упорядочены штаты и финансовые дела музея. За годы директорства З. были открыты новые залы, посвященные памятникам Вел. Новгорода и Пскова, Владимира и Владимиро-Суздальской земли, Москвы (до времени *Иоанна III Васильевича*), Ростово-Ярославской земли. К 1905 г. была закончена отделка 5 залов, посвященных эпохам *Иоанна Грозного*, *Бориса Феодоровича Годунова* и Смутному времени, но экспозиция в них при жизни З. не была завершена.

Главным делом З. в музее стало пополнение коллекций. Ему удалось добиться ежегодных ассигнований из казны в 10 тыс. р. на закупку вещей. В одной из работ З. писал, что Исторический музей создается «для утверждения русского самосознания и для развития российского самопонятия». Решить эту задачу, по мысли историка, можно было через показ многообразия деятельности и повседневной жизни человека. Этот подход определил сложившиеся при З. принципы комплектования коллекций Исторического му-

зея, к-рые включали и уникальные памятники искусства, культуры и письменности, и типовые предметы быта различных эпох и сословий. В музей также поступали многочисленные дары. Среди дарителей были: З., московские купцы-коллекционеры П. И. *Шукин* (предметы быта и искусства, старинное оружие, документы — более 30 тыс. предметов) и А. П. *Бахрушин* (см. *Бахрушины*) (церковные древности, рукоделия, фарфор, миниатюры, лубок и проч. — более 2 тыс. предметов), сотрудники и друзья музея — В. А. *Городцов*, А. В. *Орешников*, В. Н. *Щепкин*, Д. Н. *Анучин*, Е. В. *Барсов*, П. И. *Бартенев*, Д. И. *Иловайский*, Н. П. *Лихачев*, Д. А. *Ровинский*, И. В. *Цветаев*, художники А. Н. *Бенуа*, братья *Аполлинарий* и *Виктор Васнецовы*, В. В. *Верещагин*, В. Д. *Поленов* и др. Коллекции музея при З. выросли более чем в 200 раз. Исторический музей стал центром научной и культурной жизни Москвы. Здесь проходили лекции, концерты, археологические и этнографические выставки. Для занятий и консультаций музей посещали И. С. *Тургенев*, гр. Л. Н. *Толстой*, И. Е. *Ретин*, В. И. *Суриков*, К. Е. *Маковский*, Н. К. *Рерих*, Бенуа и др. писатели, художники, деятели искусства. Посещаемость музея к нач. XX в. достигала 39 тыс. чел. в год. В 1891 г. З. был пожалован чин тайного советника, в 1908 г. — чин действительного тайного советника.

З. имел огромный опыт и вкус к коллекционированию старинных вещей и документов, к-рым он начал заниматься в годы службы в Дворцовом ведомстве, посещая толкучие рынки и антикварные лавочки. Изначально историк проявлял интерес к предметам быта, что диктовалось не столько скудостью его средств, сколько идеями о значении быта как основы для общественной и культурной жизни. В то же время научные интересы З. обусловили его внимание к старинным рукописям и старопечатным книгам. В составе документальной коллекции З. сохранилась часть архива Донского монастыря, отражающая архитектурное развитие и административно-хозяйственную деятельность обители в кон. XVII–XVIII в., выписки из документов архива Московской консистории по истории московских и подмосковных церквей и их копии. Личная коллекция З., поступившая в Исторический музей в 1909 г. по

завещанию историка, включала более 950 рукописей XV–XIX вв., редкие карты, иконы, иконные прорисы, церковные древности, предметы быта, научный архив и б-ку в 10 825 томов (книжное собрание ученого стало основой созданной в 1938 Гос. публичной исторической б-ки). На проценты с капитала в 70 тыс. р., завещанного З. Историческому музею для приобретения коллекций, в разные годы были куплены Евангелие-апракос XIII в., летописец XVI в., неск. лицевых рукописей и предметы старинного быта, 5 портретов семьи Пушиных и мн. др. Историк похоронен на Ваганьковском кладбище в Москве. С 1990 г. ежегодные научные чтения, проходящие в ГИМ, именуются Забелинскими. С 90-х гг. XX в. труды З. активно переиздаются в России.

Арх.: ОПИ ГИМ. Ф. 440. Оп. 1. Ед. хр. 1, 11, 13–16, 27–174, 245–249, 271, 275–288, 1006, 1013–1019, 1100–1126, 1276; Оп. 3. Ед. хр. 1–37, 114–117, 124–200 и др.

Соч.: Записные книжки. 50-е гг. XIX в. / Публ.: Н. А. Каргаполова // Российский архив: История Отечества в свидетельствах и док-тах XVIII–XX вв. М., 1994. Т. 5. С. 123–138; Воспоминания о жизни / Публ.: И. В. Белозерова // Река времен: Книга истории и культуры. М., 1995. С. 11–60; История г. Москвы: По изд. 1895 г. М., 1996; Домашний быт рус. народа в XVI и XVII ст. Т. 1: Домашний быт рус. царей в XVI и XVII ст. 2 ч. М., 2000; Т. 2: Домашний быт рус. царей в XVI и XVII ст. М., 2001; Дневники. Записные книжки: [1837–1908] / Сост.: Н. А. Каргаполова. М., 2001; Трон, или царское место, Грозного в московском Успенском соборе // Антология науч. тр. ГИМ: В 2 ч. М., 2002. Ч. 1. С. 11–32 [в соавт. с В. Н. Щепкиным]; История г. Москвы: Неизд. труды / Сост.: Н. Б. Быстрова, М. В. Катагощина. М., 2003; Черты московской самобытности / Вступ. ст., сост.: В. Б. Муравьев. М., 2007.

Библиогр.: И. Е. Забелин: Библиогр. указ. / Сост.: О. Ф. Бойкова. М., 1988.

Лит.: Кузьминский К. С. И. Е. Забелин и его печатные труды. М., 1912; *Сперанский М. Н.* Собрание рукописей И. Е. Забелина // Отчет ГИМ за 1916–1925 гг. Прил. 2. М., 1926; *Формозов А. А.* Историк Москвы И. Е. Забелин. М., 1984; *Сахаров А. Н.* И. Е. Забелин: Новая оценка творчества // ВИ. 1990. № 7. С. 3–17; *он же.* Народ – разгадка всего: И. Е. Забелин // *Историки России, XVIII – нач. XX в.* М., 1996. С. 315–333; И. Е. Забелин: 170 лет со дня рождения: Мат-лы науч. чт. ГИМ, 29–31 окт. 1990 г. / Отв. ред. А. Д. Яновский. М., 1992. 2 ч. (Тр. ГИМ; Вып. 81); *Катагощина М. В.* Философские взгляды И. Е. Забелина в его неизданных трудах // Исторический музей – энциклопедия отечественной истории и культуры: Забелинские науч. чт. 1995–1996 гг. М., 1999. С. 8–25. (Тр. ГИМ; Вып. 103).

М. В. Катагощина

ЗАБЕЛИОС [Зампелиос; греч. Ζαμπέλιος] Спиридон (1813, о-в Лефкада – 1881, о-в Керкира), греч. историк и писатель. Род. в семье

судьи и известного драматурга Иоанниса Зампелиоса. По окончании курса юриспруденции в Ионической академии на о-ве Керкира З. путешествовал по Европе, учился в Болонском и Пизанском ун-тах, в Гейдельбергском ун-те посещал семинары Гегеля. Завершив образование, вернулся на Керкиру.

После неск. лет работы по сбору фольклорных произведений опубликовал 1-й научный труд «Народные песни Эллады» (*ἄσματα δημοτικὰ τῆς Ἑλλάδος*. Керкίρα, 1852). Во введении З. доказывал глубокую связь народной поэзии с историческим развитием греч. этноса. Как последователь романтического направления в историографии, З. обратился к средневеку. истории Греции для выявления связи с народной поэзией, став одним из первых собирателей греч. фольклора. Через изучение устной традиции он пытался показать преемственность визант. и новогреч. истории, воссоздать исторический образ эпохи через личность безымянного автора народной песни. Позднее, с развитием фольклористики и этнографии, труд З. подвергся критике за искажение подлинного фольклорного материала, но значение работы З. как одной из первых попыток научного поиска в этом направлении сохранилось.

Основные исследовательские идеи З. содержатся в монографии «Византийские исследования» (*Βυζαντινὰ μελέται*. Ἀθήναι, 1857). Дискутируя с первым поколением греч. просветителей, к-рые воспринимали Византию как вост. деспотическое гос-во, чуждое «эллинскому духу», З. впервые выдвинул концепцию единой истории греч. народа и попытался «обнаружить эллина под маской ромея». Применив 3-частную периодизацию мировой истории (античность, средневековье и Новое время) к истории Греции, он доказывал непрерывность развития и единство греч. культуры, народа и гос-ва. За этим подспудно следовал также вывод о необходимости восстановления Греции в границах бывш. Византийской империи.

Среди др. работ З.: «Италоэлленика» – исследование греч. средневек. рукописей Неаполитанской б-ки (*Ἰταλοελληνικά*. Ἀθήναι, 1868), работы «Как появилось слово «петь» в народном языке?» (*Πόθεν ἡ κοινὴ λέξις τραγουδοῦ*. Ἀθήναι, 1859), «Основание патриархии в России» (*Καθί-*

δρουσις πατριαρχείου ἐν Ρωσσίᾳ. Ἀθήναι, 1859). З. написал и неск. художественных произведений, в числе к-рых «Исторические декорации» (*Ἱστορικὰ σκηνογραφήματα*. Ἀθήναι, 1860) и «Критские свадьбы» (*Οἱ Κρητικὸὶ γάμοι*. Ταύρινοσ, 1871).

З. был одним из первых греч. ученых, обратившихся к изучению Византии, в совр. Греции он считается основателем греч. византиноведения. В общественной жизни Греции своего времени, в спорах о нормах общенационального лит. греч. языка З. выступал сторонником народного языка (димотики), считая, что этот вопрос имеет не филологическое, а политическое значение. Народный язык, по его мнению, должен был обеспечить единство греч. гос-ва. Лит.: *Κυρβανος Γ. Λ.* История Византии: Историография. Л., 1975. С. 70–71; *ОНЕ*. Т. 5. Col. 1190–1191; *Beaton R.* Romanticism in Greece // *Romanticism in National Context* / Ed. R. Porter, M. Teich. Camb., 1988. P. 92–108; *Jusdanis Gr.* Belated Modernity and Aesthetic Culture. Minneapolis, 1991. P. 42–43; *Николай Н. Г.* Краткий словарь новогреческой литературы. Серг. П., 1997. С. 73; *Roudometof V., Robertson R.* Nationalism, Globalization and Orthodoxy: The Social Origins of Ethnical Conflict in the Balkans. Westport, 2001. P. 107–113.

К. И. Лобовикова

ЗАБЕЛЬСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ (день празд. не установлен), чудотворный образ. По преданию, в сел. Забелы близ Слуцка (ныне дер. Забелы Слуцкого р-на Минской обл., Белоруссия) во время эпидемии, приведшей к падежу скота, крестьянину по прозвищу Забелло в видении явилась Богоматерь и повелела для избавления от беды отдать шкуру вола, единственного в хозяйстве этого бедняка, для написания на ней Ее образа. Крестьянин исполнил указанное: заколов вола, он отправился с его шкурой в Слуцк с намерением найти там иконописца. У ворот города крестьянина встретил незнакомец, оказавшийся художником. Он не потребовал платы и, не слушая разъяснений крестьянина, написал икону, запечатлев на ней Богоматерь, какой Она явилась Забелло. Когда икона была принесена в деревню, падеж скота прекратился.

По-видимому, З. и. была написана не позднее сер. XVII в. Во 2-й пол. XVII в. она находилась в забельской ц. во имя Рождества Пресв. Богородицы и свт. Николая Чудотворца, о чем свидетельствуют составленные в 1666, 1676, 1678 гг. перечни



драгоценных украшений иконы, вписанные в напестрытое Евангелие этого храма. Согласно описи 1765 г., во 2-й пол. XVIII в. обветшавшая церковь была разобрана. В период возведения нового храма З. и. находилась в униат. часовне, выстроенной на фундаменте первоначальной церкви. Перед образом располагался престол с cibорием (дарохранительницей), иконостаса не было. В описи перечислены драгоценные украшения З. и.: цельный серебряный оклад, 2 серебряные чеканные позолоченные короны и 2 серебряные короны без позолоты (свидетельство коронации иконы?), многочисленные вотивные подвески — серебряные крестики, украшенные драгоценными камнями, таблички, чеканные из серебра изображения сердец, ножек, множество ниток кораллов и бус, золотых и серебряных колец и перстней (Wizita cerkwey powogrodzkiego wojewodstwa. R., 1765 // Архив МДБК. Ф. 2. Л. 90–92). Постройка нового храма в Забелах, освященного по правосл. обряду в честь Успения Пресв. Богородицы, была завершена в 1837 г., в 1866 г. церковь перестраивалась. Сведений о местонахождении З. и. в XIX в. не сохранилось, неизвестна ее судьба и в наст. время.

Судя по фотографии рубежа XIX и XX вв. из архива Н. П. Кондакова (Архив РАН (СПб.). Ф. 115. Оп. 2. Д. 12. Л. 131), образ (142×169 см), написанный на воловьей коже и укрепленной на доске, выполнен в традициях случкой иконописи XVII в.: пропорции фигур слегка вытянуты, лики характерной овальной формы трактованы живописно. Иконография З. и. представляет собой пространственный вариант композиции «Сретение». В центре (формат вытянут по горизонтали) изображена стоящая на облаке Богоматерь с Младенцем на левой руке (тип «Одигитрия»), правой рукой Она указывает на Сына. За спиной Богоматери, в левой части композиции, изображен сонм святых, сходящих с облаков к арочному входу храма, который расположен в правой части иконы. Предположительно это образы праведных Иоакима, Анны, Елисаветы и апостолов. На крыльце храма — встречающий небесную процессию епископ в крещатой фелони с Евангелием в руках, очевидно, свт. Николай Чудотворец. Между ним и Богоматерью с сонмом святых — парящий

на облаке большой 8-конечный Голгофский крест. Изображения праведных Иоакима, Анны и свт. Николая Чудотворца соотнесены с посвящением старинной церкви в Забелах. Усложненное иконографическое решение З. и. имеет много общего с теологическими исканиями XVII в., определявшими устроения киево-могилянского литературно-художественного круга, а также связанного с Киевом случского правосл. духовенства и художников.

Лит.: *Николай, архим.* Ист.-стат. сведения о чудотворных иконах и благочестивых обычаях в Минской епархии. СПб., 1864. С. 72; Описание церквей и приходов Минской епархии. Минск, 1879. Ч. 3: Случкий у. С. 108; *Поселянин Е.* Богоматерь. С. 778; *Миронович А.* Kult Ikon Matki Bożej na Białorusi // Białostocki Przegląd Kresowy. Białystok, 1996. T. 5. S. 141; *Chomił P.* Kult ikon Matki Bożej w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI–XVIII w. Białystok, 2003. S. 150–151.

Ю. А. Пискун

ЗАБЛУДУВ [польск. Zabłudów], г. в центре Подляского воеводства на востоке Польши с населением ок. 3 тыс. чел. Возник в нач. XVI в. в зап. части Великого княжества Литовского как собственность правосл. магнатов Ходкевичей, основавших здесь одну из своих резиденций. В дальнейшем принадлежал именитым семействам, в т. ч. Радзивиллам. Со 2-й пол. 60-х гг. XVI в. в З. работала правосл. типография, в которой первопечатники Иван Фёдоров и Петр Тимофеев Мстиславец выпустили ряд изданий, в т. ч. Заблудовское Евангелие (1569). Позднее на нек-рое время З. стал одним из центров восточноевроп. Реформации. С 1807 г. вошел в состав Российской империи, к началу второй мировой войны основное население его составляли евреи, к-рые были уничтожены во время нем. оккупации.

Православный приход в З. основан в 1507 г., позднее здесь возник и мон-рь Успения Пресв. Богородицы, основательницей к-рого стала молдав. кнж. Мария, жена кн. Януша Радзивилла. Борьба православных с униатами за право на церковную собственность не затронула мон-рь, в к-ром в сер. XVII в. подвизалось 12 правосл. монахов. Несмотря на противодействие местных католиков, мон-рь вел собственное храмовое строительство, организовал школу и открыл больницу. Он находился в юрисдикции виленских, а затем случких архимандритов, с 1807 г. и до момента упразд-

нения в 1824 г. — Минского архиепископа. В 1847 г. в З. начинается строительство новой каменной церкви Успения Пресв. Богородицы, существующей и в наст. время. Она — главный храм обширного правосл. прихода, насчитывающего ок. 5 тыс. чел. Польской Автокефальной Православной Церкви. На зап. окраине З. расположена дер. Зверки — родина младенца мч. *Гавриила*, в честь к-рого здесь создается мон-рь.

Лит.: *Łabyncew J., Szczawińska L.* W mieście zwanym Zabłudowem. Białystok, 1995; *Popławski Andrzej, ks.* Zarys dziejów Prawosławia w Zabłudowie // Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. 2007. N 9. S. 16–17.

Ю. А. Лыбинец, Л. Л. Щавинская

ЗАБОЛОТНАЯ Наталия Викторовна (род. 26.06.1957, Харьков), музыковед, исследователь рус. церковного пения и богослужбной книжности, педагог, д-р искусствоведения (с 2002). Окончила историко-теоретический фак-т Харьковского гос. ин-та искусств (1980), аспирантуру Киевской консерватории (1983, научный руководитель Н. А. Герасимова-Персидская). С 1980 г. преподаватель Харьковского ин-та искусств; с 1985 г. сотрудник Российской академии музыки (РАМ) (с 1991 доцент, с 2004 профессор). В течение ряда лет была проректором по научной работе РАМ, возглавляла исследование древней муз. культуры (научный редактор-составитель сборников статей, руководитель работ молодых исследователей). В 2001–2006 гг. научный сотрудник Гос. ин-та искусствознания, с 2003–2006 гг. заведовала отделом музыки. С 2007 г. главный редактор электронного изд. «Вестник РАМ им. Гнесиных».

В выборе темы научных исследований З. в нач. 80-х гг. XX в. сыграли роль первые фундаментальные работы в области *партестного концерта* Герасимовой-Персидской, В. В. Протопопова, Т. Ф. Владышевской, А. С. Цалай-Якименко. Исследования З., выполненные на материалах архивных фондов Киева (ИР НБУВ), Москвы (ГИМ; РГБ), С.-Петербурга (РНБ), выявили специфику партесного концерта, многообразная жанровая сфера к-рого объединила, как казалось, несовместимые стилистические признаки музыки средневековья и Нового времени. В партесных композициях сочетаются стабильные (устойчивая, индивидуальная для каждого концерта последова-



тельность тематически выразительных звеньев) и мобильные (развитие материала) черты. Осуществленное З. сопоставление ряда концертов с общей текстовой первоосновой выявило различные формы авторского подхода в условиях (преимущественно анонимного) партесного творчества — от переделок одного и того же концерта до создания различных сочинений на один текст. Рассматривая редакции концертов как сознательную, целенаправленную их переработку, З. раскрыла смысл таких методов редактирования, как фактурное обновление, связанное с изменением хорового состава, стилистическая редакция — внесение новых мелодических, гармонических и др. деталей, композиционно-драматургическая перестройка целого — свободная компоновка уже существующего материала. З. исследовала обработки напева *Киево-Печерской лавры* XVII–XVIII вв. и его параллели с западноевроп. духовной музыкой (Г. Шютц); собранный материал составил основу учебного пособия по хоровому многоголосию (1993).

Используя многочисленные источники в архивных фондах Москвы, С.-Петербурга, З. изучала церковнопевч. книжность эпохи *Студийского устава*. Текстологический подход позволил ей раскрыть ряд особенностей комплекса певч. книг XI–XIV вв., к-рый в то время был унифицирован в значительно меньшей степени, чем в последующий период. З. охарактеризовала структуру и состав книг, описала нормы текстологии и муз. семиографии, а также показала, как изменялось взаимодействие их элементов в зависимости от исторического периода и типологии певч. центров Др. Руси. Одним из основных положений работы стало разделение корпуса книг на 2 группы: «служебно-певческие» (ненотированные и частично нотированные — *Минеи, Триоди, Октоихи*) и «образцово-певческие» (преимущественно нотированные — *Кондакари, Ирмологии* и прежде всего *Стихирари* как «ядро нотированной книжности»). Различные этих групп, по мнению З., было обусловлено функционально: ненотированные (и частично нотированные) книги использовались при пении за богослужением, нотированные выполняли роль «образцовых» собраний напевов — «справочных пособий» для распев-

щика. Обе формы записи песнопений предполагали значительную роль устной традиции в их бытовании. По ненотированным книгам — исполнение на память по устоявшимся в разных жанрах гласовым моделям, а по нотированной книге необходимо «предварительное знание песнопения, что позволяло при виде нотации возобновить, оживить звучащий в памяти напев» (Древнерус. церковнопевч. книжность XI–XIV вв. в историко-функциональном аспекте: Докт. дис.). Положения работ З. относительно древнерус. певч. книжности были в посл. развиты Н. Б. Захарьиной, Ю. В. Артамоновой, Е. В. Плетнёвой.

Изд.: Русское хоровое многоголосие XVII–XVIII вв.: Хрестоматия / Сост.: Н. В. Заболотная; РАМ. М., 1993.

Библиогр.: Рус. церковное пение XI–XX вв.: Исслед., publ. 1917–1999: Библиогр. указ. / Сост.: И. Е. Лозовая и др.; науч. ред.: мон. Елена (Хиловская). М., 2001. С. 15, 50, 55, 85, 102, 108, 121, 144, 164, 178.

Соч.: Триодь Моисея Киянина в аспекте историко-типологического изучения древнерус. певч. рукописей // *Musicae ars et scientia*. К., 1999. С. 100–109. (Наук. вісник НМАУ; 6); Методы информатики в источниковедении древнерус. церк. пения // *Гимнология*. М., 2000. Вып. 1. С. 447–453; Принципы организации каталога древнерус. песнопений // *Монастырская традиция в древнерус. певч. искусстве*. СПб., 2000. С. 243–256 (совм. с Ю. В. Артамоновой); О соотношении певч. книг эпохи Студийского устава: Триоди, Постные Стихирари и богослужебные певч. сборники // *ЕжБК*. 2000. С. 514–520; Отражение устной истории древнерус. певч. искусства в курсе истории музыки // *Муз. образование в контексте культуры: Мат-лы науч.-практ. конф. Москва, 27–29 окт. 1998 г.* М., 2000. С. 77–83; Церковно-певч. рукописи Древней Руси XI–XIV вв.: основные типы книг в историко-функциональном аспекте. М., 2001, 2005; Древнерус. певч. рукописи эпохи Студийского устава как источник сведений о богослужебном пении // *Церк. древности: VIII Рождеств. чт.: Сб. докл. конф. (27 янв. 2000 г.)*. М., 2001. С. 272–284; Древнерус. церковнопевч. книжность XI–XIV веков в историко-функциональном аспекте: Докт. дис. / РАМ. М., 2002; Функциональные особенности богослужебных певч. книг эпохи Студийского устава // *Гимнология*. М., 2003. Вып. 3. С. 53–63; Древнерус. певч. рукописи Студийской эпохи в их отношении к богослужебному уставу // *Там же*. Вып. 4. С. 100–115; Региональные аспекты изучения древнерус. певч. книжности // *Муз. образование в контексте культуры: Мат-лы науч.-практ. конф.*, 25–27 окт. 2000 г. М., 2003. С. 108–118; *Муз. культура Др. Руси в певч. рукописях XI–XIV вв.: Учеб. пособие* / РАМ. М., 2004; Специфика древнерус. певч. книжности XI–XIV веков // *Рус. муз. культура: Совр. исслед.* М., 2004. С. 5–25. (Сб. тр. РАМ; 164); Церковно-певч. искусство // *БРЭ*. [Т. :] Россия. М., 2004. С. 778–780; Диахронические аспекты древнерус. певч. искусства: о преемственности в монастырском церковном пении // *Муз. образование в контексте культуры: Мат-лы науч.-практ.*

конф., 20–22 ноября 2002 г. М., 2004. С. 111–122; О взаимодействии устной и письменной традиции в древнерус. певч. искусстве XI–XIV вв. // *Музыка России: От средних веков до современности*. М., 2004. С. 5–25; Об устройстве певч. дела домонг. Руси // *Звуковое пространство православной культуры*. М., 2008. С. 52–61. (Сб. тр. РАМ; 173).

Е. Ю. Шевчук

ЗАБОЛОТСКИЙ Николай Анатольевич (22.01.1924, дер. Бор, ныне Валдайского р-на Новгородской обл. — 4.01.1999, Женева), проф., консультант ОВЦС. Род. в семье священника, репрессированного в 1937 г. Окончил среднюю школу (1942), в 1944–1945 гг. служил в армии, в тыловых частях. В 1946 г. был принят в 3-й класс Ленинградской ДС, которую окончил в 1948 г. по 1-му разряду. В 1952 г. окончил Ленинградскую ДА со степенью кандидата богословия за соч. «Древнерусская проповедь в ее главных представлениях». В 1952–1957 гг. преподавал в Саратовской ДС, исполнял обязанности секретаря правления семинарии и был регентом семинарского хора. Автор «Учебных записок по церковному пению, составленных применительно к семинарской программе (для 1–2, 3–4 классов)» (Саратов, 1957. Маш.). В Ленинградских ДАиС преподавал с 1958 г. церковное пение (был также регентом хора), в 1960–1977 гг. и 1983–1990 гг. — историю древней Церкви, историю зап. исповеданий, византологию, логику, историю Древних Восточных Церквей. Составил учебные пособия по академическому курсу «Древние Восточные Церкви» (1972, переработанные и дополненные в 1973, 1974, 1983, 1989) и кн. «Хринология: Предварительная часть курса академического предмета «Древние Восточные Церкви (экспериментальная)» (Л., 1983), дополнил курс проф. А. И. Иванова «Византология» (1969). С 1963 г. доцент Ленинградской ДА. 17 сент. 1969 г., защитив диссертацию на тему «Кафоличность — проблема экуменизма», получил степень магистра богословия и был утвержден в звании профессора.

С 1962 г. З. был привлечен к деятельности в ОВЦС, с февр. 1963 г. назначен его сотрудником, с 1964 по 1984 г. был консультантом отдела. В 1977–1983 гг. находился в командировке в Женеве и работал в штабе ВСЦ. Активно участвовал в международных конференциях, симпозиумах, богословских диалогах и форумах,

посвященных экуменической и миротворческой тематике. Публиковал по этим темам многочисленные статьи в «Журнале Московской Патриархии». З. был членом Комиссии Свящ. Синода РПЦ по подготовке *Всеpravославного Собора*. Участвовал в беседах с Епископальной Церковью США, представителями т. н. Церкви братьев США (1971, прочитал доклад «Богословие революции» (маш., в б-ке СПбДА)), профессорами-богословами Афинского ун-та в Ленинграде, представителями Всемирной студенческой христианской федерации; был участником беседований между РПЦ и Евангелической Церковью Германии «Арнольдсхайн-II», «Арнольдсхайн-VII». Участвовал в диалогах с Римско-католической Церковью, Евангелическо-лютеранской Церковью Финляндии (см. *Диалоги богословские Русской Православной Церкви*), во 2-м и 3-м Конгрессах богословских школ, во Всемирной конференции «Религиозные деятели за прочный мир, разоружение и справедливые отношения между народами», в 3-й Международной конференции в Ленинграде по подготовке празднования 1000-летия Крещения Руси, в 4-й и 5-й Ассамблеях ВСЦ и в работе различных Комиссий ВСЦ. Внес большой вклад в развитие православно-дохалкидонского диалога. Участвовал в 3-й Неофициальной консультации между православными и ориентальными богословами, состоял членом Всеpravославной комиссии по диалогу с Древними Восточными Церквами. Опубликовал ряд работ по различным проблемам Древних Восточных Церквей.

Участник 2-го Всехристианского мирного конгресса (Прага, 1964), член Международной комиссии ХМК, работал в смешанной группе по диалогу между ХМК и КЕЦ, в течение 20 лет состоял членом Совещательного комитета КЕЦ, участвовал в работе 4–8-й (1964–1979) Генеральных ассамблей КЕЦ «Ниборг», присутствовал на всех заседаниях Президиума и Совещательного комитета в качестве консультанта, на 4 консультациях КЕЦ, посвященных поддержке Хельсинкских соглашений и оценке их выполнения на международном уровне. З. был делегатом от РПЦ на 4-й (1968, Уппсала; был вице-председателем 4-й секции) и 5-й (1975, Найроби) Ассамблеях ВСЦ. Статьи, связан-

ные с работой в ОВЦС, вошли в сборник З. «Единство Церкви — единство человечества: ответственное христианское участие» (1982).

В 1982 г. З. овдовел. По его просьбе М. Кармилов написал Экуменическую симфонию «Во имя жизни» (In the Name of Life) и посвятил ее памяти жены З. — Валерии Васильевны. В Женеве была выпущена пластинка с записью исполнения симфонии камерным оркестром им. Н. А. Римского-Корсакова Ленинградской гос. консерватории под упр. Ю. Алиева (зятя З.), рисунок на обложке выполнила Л. Алиева (дочь З.).

В 1983 г. З. вернулся к работе в Ленинградской ДА, читал лекции в Софийской ДА, экуменическом ин-те Боссе (Швейцария), папском *Григорианском ун-те* в Риме, Эрлангенском ун-те (ФРГ), на семинарах военных капелланов стран НАТО. В 1984 г. снова женился, в 1990 г. по состоянию здоровья уволился и переехал на постоянное жительство в Женеву, продолжал контакты с Представительством Московского Патриархата при ОВЦС. Приходом ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы (РПЦ) в Женеве З. был избран и назначен членом приходского совета и регентом храма.

Награжден орденами св. Владимира 3-й (1969) и 2-й (1974) степени, прп. Сергия Радонежского, орденами др. правосл. Церквей, Патриаршими грамотами, медалью «За победу над Германией в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.» и др. Соч.: В Саратовской ДС // ЖМП. 1954. № 9. С. 72–73; Начало 1954/55 уч. г. в Саратовской ДС // Там же. № 11. С. 69–70; Перспективы рус.-англиканских богосл. беседований после конф. 1956 г. // Там же. 1963. № 4. С. 53–58; № 5. С. 43–46; Об энциклике «*Racem in terris*» [«Мир на земле»] // Там же. № 6. С. 74–80; Папа Иоанн XXIII: (Некр.) // Там же. № 7. С. 75–79; О богословии св. Григория Паламы: (Сокр. текст лекции, прочит. в ЛДА 7 марта 1963 г.) // Там же. № 8. С. 62–71; Встреча студентов-богословов // Там же. 1964. № 3. С. 41–50; Итоги Одесской сессии Исполнительного комитета ВСЦ // Там же. № 4. С. 39–46; Экуменический диалог о Церкви: (О кн. еп. Л. Ньюбигина «*Божие Домостроительство*») // Там же. № 4. С. 47–50; № 5. С. 47–53; К «Ниборгу-IV» // Там же. № 7. С. 61–66; № 8. С. 59–63; Оценка соборной деятельности Церкви в правосл.-евангелическом диалоге // Там же. № 10. С. 35–42; Конференция «Ниборг-IV» // Там же. № 12. С. 58–64; Проблема единства Вост. Церкви: (По поводу конф. Патриархов нехалкидонских Церквей в Аддис-Абебе) // Там же. 1965. № 5. С. 56–64; Примирение Божие и мир между народами // Там же. № 9. С. 61–64; Солидарность и сотрудничество для мира и прогресса // Там же. № 10. С. 51–53; Богосл. консультация

в Африке // Там же. № 12. С. 50–54; Соборы Др. Церкви и экуменическое движение // Там же. 1966. № 2. С. 58–64; № 3. С. 53–55; Экуменическое богословие о правосл. экклезиологии: (О кн. Р. Сленки «*Вост. Церковь и Экумена*») // Там же. № 4. С. 41–43; Сессия ЦК ВСЦ 1966 г. в Женеве // Там же. № 6. С. 55–59; Перспективы экуменизма в Дохалкидонских Церквях // Там же. № 9. С. 41–46; Форум христиан в Женеве // Там же. С. 65–69; Новая жизнь в древней Церкви // Там же. 1967. № 2. С. 62–67; Служение миру — задача христиан Европы // Там же. № 5. С. 49–52; Заседание Комиссии по изучению междунар. проблем Христ. мирной конф. в Граду (ГДР) // Там же. № 6. С. 31–33; РПЦ в новых соц. условиях // Там же. № 7. С. 33–38; К «Ниборгу-V» // Там же. С. 54–59; Сессия ЦК ВСЦ в Тераклионе // Там же. № 11. С. 66–68; ЦК ВСЦ в Тераклионе и междунар. дела // Там же. С. 68–71; Экуменические перспективы Упсалы // Там же. 1968. № 6. С. 51–59; День Пятидесятницы и соборность // Там же. С. 66–70; Франклин Кларк Фрай: [Некр.] // Там же. № 9. С. 60; За мир и справедливость в междунар. делах // Там же. № 10. С. 48–57; Молитва о христ. единстве // Там же. 1969. № 1. С. 63–65; Десять дней в Италии: [Заседание Президиума КЕЦ в Равелло] // Там же. № 3. С. 54–61; Мир и соц. справедливость // Там же. № 4. С. 46–52; Кафоличность — проблема экуменизма: [Речь перед защитой магист. дис.] // Там же. № 11. С. 68–70; Богословские и экклезиологические значения Вселенских и Поместных Соборов в Др. Церкви // БТ. 1970. Сб. 5. С. 244–254; К диалогу о Халкидонском Соборе // ЖМП. 1970. № 1. С. 38–45; Президиум КЕЦ в Виндзоре // Там же. С. 45–48; Церкви Европы призывают создать мир // Там же. № 2. С. 57–59; Президиум и Совещательный комитет КЕЦ в Голландии // Там же. № 10. С. 55–59; Тейяр де Шарден и церковно-учительная традиция // ВРЗЕПЭ. № 72. 1970. С. 266–287; Кафоличность — проблема экуменизма // БТ. 1971. Сб. 6. С. 220–225; К диалогу с нехалкидонскими Церквами Востока // ЖМП. 1971. № 1. С. 52–58; К Ассамблее КЕЦ «Ниборг-VI» // Там же. № 4. С. 55–59; Природа и человек-христианин // Там же. 1972. № 4. С. 44–48; Правда, справедливость и мир в Европе // Там же. № 5. С. 60–63; Межцерковный диалог в Европе // Там же. № 8. С. 58–61; Вьетнам — символ справедливости и мира // ЖМП. 1973. № 6. С. 37–43; Прот. П. С. Соколовский: [Некр.] // Там же. № 4. С. 19–24; Апостольское наследие и нек-рые вопросы совр. экклезиологии // Там же. № 9. С. 45–53; Слово Президиума и Совещательного комитета КЕЦ к Церквам-членам // Там же. № 12. С. 55–58; Ист. связи Рус. и Эфиопской Церквей // Там же. 1974. № 3. С. 54–60; «Слава в вышних Богу, и на земли мир, в человецех благоволение»: (Лк. 2, 14) // Там же. № 7. С. 26–34; Заседание Президиума КЕЦ на Крите — подготовка к ассамблее «Ниборг-VII» // Там же. С. 40–45; «Церковь и общество — 1974» // Там же. № 11. С. 45–53; Работа Ассамблеи «Ниборг-VII» // Там же. № 12. С. 57–64; Что нужно для единства: (Докл. на богосл. консультации в Экуменической акад. на Крите в марте 1975 г.) // Там же. 1975. № 6. С. 52–54; Заседание Президиума и Совещательного комитета КЕЦ в Эльзасе в обновленном составе // Там же. № 9. С. 58–62; Христология Др. Вост. Церквей в богословии Севира Антиохийского // Там же. № 10. С. 66–70; № 11. С. 64–67; № 12. С. 56–61; Новый аскетизм — христ. ответ на изменение обстановки // Там



же. 1976. № 3. С. 48–53; Развитие мира в богосл. отображении Найроби // Там же. № 7. С. 54–60; Конф. Европ. Церквей и Хельсинкские соглашения // Там же. С. 61–66; Церкви Европы и гуманизм // Там же. № 10. С. 52–60; Служение христианина благо человеческого об-ва // Там же. 1977. № 3. С. 54–58; Во имя религиозных идеалов — служение человечеству // Там же. № 9. С. 43–47; Диалог в об-ве // Там же. № 10. С. 63–68; Ответственность Церкви в современном мире // Там же. 1978. № 4. С. 62–67; Возрастание в католичности через диалог веры, надежды и любви — путь к единству // Там же. № 10. С. 57–62; Церковь — исповедующая община // Там же. № 11. С. 50–55; № 12. С. 60–62; Развитие в совершенствовании — экуменическая тема? // Там же. 1979. № 6. С. 57–61; Диакония и соц. ответственность Церкви // Там же. 1979. № 8. С. 60–65; Общество будущего — справедливость, всеобщее участие и жизнестойчивость // Там же. 1981. № 1. С. 61–69; F. M. Dostoyevsky Today // Scottish. J. of Theology. Edinb., 1984. Vol. 37. P. 41–57; Дни слав. письменности и культуры в Новгороде [май 1988 г.] // ХЧ. 1999. № 17. С. 173–184; The Kingdom of God and Society: An Inquiry into the Meaning of the 17th Ecumenical Council for Today // GOTR. 1993. Vol. 38. P. 297–308. Пер.: Теофилос Абуна, Патр. Эфиопской Церкви. Исповедание веры во время интронизации 9 мая 1971 г. в Аддис-Абебе // ЖМП. 1972. № 6. С. 68–69; № 7. С. 52–56. Лит.: [Награжден орденом св. кн. Владимира 3-й степени] // ЖМП. 1969. № 6. С. 5; *Ириней (Середний)*, иером. Проблема экуменизма — тема диссертации // Там же. № 11. С. 20–21; *Августин (Никитин)*, архим. Вопросы христианского единства в деятельности Петербургской — Ленинградской Духовной школы (1809–1984) // БТ. 1986. Сб.: 175-летие ЛДА. С. 35–95; *Стойков В., прот.* Памяти Н. А. Заболотского // ЖМП. 1999. № 6. С. 62–63; *он же.* Некролог // ХЧ. 1999. № 17. С. 184–188; Преемство: [Из истории духовного образования. Сб.] / Отв. ред., предисл.: прот. В. Сорокин; сост.: А. К. Галкин, А. А. Бовкало. СПб., 2007.

А. А. Бовкало

ЗАБУТА Николай Петрович (род. 13.03.1951, г. Бахмач Черниговской обл., Украина), прот., ректор КДА, председатель Отдела внешних церковных сношений (ОВЦС) УПЦ. Род. в семье железнодорожника, в 1968 г. окончил среднюю школу в Бахмаче с серебряной медалью, в 1973 г. — фак-т романо-герм. филологии Черновицкого гос. ун-та, преподавал там же англ. и лат. языки. Призван на военную службу, с июля 1980 по февр. 1981 г. находился в составе контингента советских войск в Афганистане на офицерской должности. В 1981 г. переехал в Киев, занимался преподавательской и переводческой деятельностью.

В сент. 1990 г. З. поступил на учебу в Киевскую ДС, окончил ее экстерном в 1992 г. по 1-му разряду как бакалавр богословия. Одновременно с сент. 1990 г. преподавал в семина-

рии укр., англ. и лат. языки. Состоял секретарем правления ДС. 28 июля 1992 г. рукоположен во диакона, 2 авг. того же года — во иерея митр. Киевским и всея Украины *Владимиром (Сабоданом)*. В июне 1993 г. возведен в сан протоиерея. С 1992 г. исполнял обязанности помощника инспектора, затем инспектора КДАиС. 19 окт. 1993 г. назначен исполняющим обязанности ректора КДАиС, 27 окт. 1994 г. утвержден в должности. В 1994 г. стал доцентом кафедры основного богословия КДА. Преподавал основное богословие, историю католицизма и протестантизма, историю экуменизма. 27 июня 1999 г. назначен на должность профессора, заведующего кафедрой. Ректорство З. пришлось на трагическое время расколов в Православии, экспансии униат. Церкви и распространения на Украине различных сект. З. приложил усилия, чтобы киевские духовные школы избежали влияния этих тенденций. За годы ректорства руководил большим количеством работ на соискание ученой степени кандидата богословия, дипломных работ. Являлся главным редактором «*Труды Киевской Духовной Академии*» и ж. «*Православный вiсник*», постоянным представителем Предстоятеля УПЦ во Всеукраинском совете Церквей, секретарем Учебного комитета при Свящ. Синоде УПЦ, членом Богословской комиссии при Свящ. Синоде, Ученого совета Национального Киево-Печерского историко-культурного заповедника. С февр. 2003 г. возглавил укр. представительство ЦНЦ «Православная энциклопедия». Исполнял послушания духовника Киевского дворянского собрания, а также Казачьего войска Запорожского низового.

В нояб. 2005 г., сохранив должность ректора, был назначен председателем ОВЦС УПЦ. В 2007 г. З. был освобожден от должности ректора КДАиС и назначен ректором Полтавской ДС с сохранением должности председателя ОВЦС. 1 июля 2007 г. подал рапорт об увольнении на покой в связи с состоянием здоровья, в окт. того же года выведен за штат. Продолжает научную и общественную деятельность.

Награжден орденом Красной Звезды (1981), укр. орденами «За мужество» 3-й степени (1999) и «За заслуги» 3-й степени, 6 церковными орденами, в т. ч. св. Владимира 2-й степени.

Соч.: Киево-Могилянська колегія як праматір КДА // Правосл. вiсник. 1996. № 1. С. 29–31; Укр. православие на рубеже тысячелетий // Персонал. 2001. № 1. С. 13–18; И мон-рь тот подобен небу. К., 2005.

ЗАВАДЖ [джаваз, никах, урс], брак в исламе; согласно *шариату*, носит характер договора и не имеет религиозного значения. Супружество в араб. языке (никах) означает «соединение», «собрание», а также фактическое вступление в супружеские отношения. Порядок З. в исламе сложился на основе доислам. семейно-правового комплекса и был разработан в первые века ислама. Брак в исламе считается делом богоугодным (Коран, сура XVI. 72; XXX. 21) и дозволен каждому, даже несовершеннолетнему и недееспособному, за которых принимают решение хозяева или опекуны. Мусульманин может вступать в брак с христианкой или иудейкой, брак с язычницей или атеисткой невозможен. Мусульманка может выйти замуж только за мусульманина.

Женщин, с которыми брак запрещен, называют «махрам». З. запрещен с кровными и молочными родственницами (женщина-кормилица приравнивается к матери): матерью, матерью матери, матерью отца; дочерью, дочерью сына, дочерью дочери; сестрой; дочерью сестры; дочерью брата; сестрой матери; сестрой отца; с родственницами жены, жены сына, жены отца от повторного брака, матерью жены, матерью матери жены, матерью отца жены; дочерью жены от предыдущего брака; женой отца (мачеха); женой сына (невестка). До тех пор пока сохраняется брак, З. запрещен с сестрой жены (свояченицей); сестрой матери жены; сестрой отца жены; дочерью сестры жены; дочерью брата жены. Запрещен брак со своими рабом или рабыней, но допускается сожителство господина с рабыней. С чужими рабами брак возможен, так же как и брак между рабами, но только с разрешения хозяев.

При 1-м браке согласие невесты не требуется, достаточно согласия отца или опекуна, а вдова или разведенная дает согласие сама через доверенное лицо. Опекуном может быть совершеннолетний мужчина из числа родственников по линии отца: отец, дед, сын, дядя и т. д.

Первый этап З.— сговор, сватовство (хиба), когда жених сам или через доверенное лицо обращается



к отцу, опекуну или доверенному лицу невесты за разрешением на брак. Тогда же договариваются об имуществе, выделяемом мужем жене (махр), и о др. условиях, к-рые входят в брачный договор (сига). Второй и третий этапы – передача невесты в дом жениха (зифаф) и свадебное торжество (урс, валима). Они могут меняться местами: в том случае, если невеста еще ребенок, передача откладывается до достижения ею 13–15 лет. Во время валимы оглашается сига и выплачивается махр, форму к-рого выбирает невеста – в качестве махра могут выступать как материальные средства, напр. деньги или украшения, так и нематериальные, напр. обещание жениха совершить *хадж* вместе с буд. супругой.

На всех этапах З. может быть приостановлен без к.-л. последствий, кроме прямых издержек и компенсации невесте. Последний этап – фактическое вступление в брачные отношения (никах). Обязательными условиями З. считаются уплата махра, содержание жены, исполнение супружеских обязанностей и содержание детей.

Жен, состоящих в равноправном браке, т. е. таких, к-рым выплачивается махр, может быть не более 4. Если у мужчины более одной жены, он должен относиться к женам в равной степени справедливо, не обделяя вниманием ни одну из них по сравнению с другими (Коран IV. 3). Муж обязан проводить с каждой из жен равное количество времени, на его усмотрение оставлено определение длительности периода времени, назначение очередности между женами; мужу разрешается проводить с одной из жен больше времени, чем это было условлено, но только с разрешения той жены, к-рая должна будет пропустить свою очередь. Если же муж задержался у одной из жен, то он обязан возместить пропущенное время той жене, с к-рой должен был находиться. Если муж захотел совершить поездку с одной из жен, то выбор жены должен осуществляться только по жребию. В таком случае он не должен возмещать время, проведенное в путешествии, женам, оставшимся дома. Относительно совершения большого паломничества (хаджа) вместе со всеми женами или нек-рыми из них действует то же самое законоположение, касающееся поездки. С мужем отправляется та, на к-рую пал «выбор судьбы».

Если при бракосочетании оговаривается его временный срок, то такой брак считается недействительным. С этим согласны все мусульм. богословы, кроме отдельных богословско-правовых школ шиитского толка (см. ст. *Шииты*). Для заключения такого брака (мута) достаточно упомянуть махр и оговорить срок брака. Присутствие свидетелей и опекуна на церемонии бракосочетания не является обязательным условием. Наследственные обязательства в случае скоропостижной смерти одного из супругов отсутствуют, а завершается этот брак без процедуры развода. Как правило, такой брак практикуется во время длительного отсутствия на родине (в путешествии, военном походе).

Согласно представлениям мусульманских богословов, брак предпочтителен и желателен для того, кто в этом нуждается. Мужчина, стремящийся к супружеству, должен быть материально обеспечен, если же он не имеет для этого средств, т. е. не может выделить жене положенное ей по закону имущество, то ему следует воздержаться от брака. Не рекомендуется вступать в брак мужчине, у которого есть средства для вступления в брак, но он не ощущает в этом необходимости по причине половой слабости либо хронической болезни.

В наст. время в большинстве мусульм. стран брак должен регистрироваться брачным нотариусом (мазуном). Развод (*талак*) допустим, но рассматривается шариатом как крайняя мера.

Ист.: Мавсу'ату фатава-н-набийи. Бейрут, 1992. Т. 1–2; *Наср бин Мухаммад бин Ибрахим*. Бустан-уль-'арифин. Бейрут, 1992; Хидоя: Комментарий к мусульманскому праву. Ташкент, 1994; *Я'куб бин ас-Саййид 'Али*. Мафатих-уль-джинан фи шархи шир'ат-иль-ислям. Стамбул, 1999.

Лит.: *Мухаммад Ахмад Кан'ан*. Основы супружеских отношений. Бейрут, 1992; *Мухаммад 'Али ас-Сабуни*. Мусульманское бракосочетание. Джидда, 1995; *Schirmacher C., Spuler-Stegemann U.* Frauen und die Scharia: Die Menschenrechte in Islam. Münch., 2004.

П. Э. Р.

ЗАВАДОВСКИЙ Петр Васильевич (10.01.1738 (по др. данным, 1739), с. Красновичи Стародубского полка, ныне Унечского р-на Брянской обл. – 10.01.1812, С.-Петербург), гр., министр народного просвещения. Из малороссийского дворянского рода, отец – бунчуковый товарищ З. окончил иезуитское училище в г. Орше,



Граф П. В. Завадовский.
Гравюра. 1883 г. (ГПИБ)

в 1760 г. – КДА, в том же году поступил на службу повытчиком в Малороссийскую коллегию в г. Глухове, с 1767 г. – в секретарской должности. В 1768 г., во время русско-тур. войны, назначен управляющим секретной канцелярией главнокомандующего 2-й действующей армией ген.-аншефа П. А. Румянцева. С 1769 г. премьер-майор, с 1773 г. полковник, служил в отряде под командованием А. В. Суворова. В 1774 г. принимал участие в редактировании условий Кючук-Кайнарджийского мирного договора с Османской империей.

В 1775 г. З. был рекомендован Румянцевым имп. Екатерине II и назначен кабинет-секретарем. В 1776 г. генерал-адъютант Ее Императорского Величества, исполнял разные поручения императрицы. С 28 июня 1776 г. генерал-майор, с 1 янв. 1780 г. тайный советник. 1 янв. 1780 г. назначен сенатором и членом совета Воспитательного об-ва благородных девиц. С 1781 г. управлял учрежденным по его проекту С.-Петербургским дворянским банком, провел ревизию присутственных мест, обнаружив много нарушений в делопроизводстве. В 1784 г. З. назначен председателем Особого комитета для выработки положения о порядке канцелярского делопроизводства, к-рый под его рук. разработал «Проект о сокращении канцелярского порядка». В 1784–1796 г. состоял председателем конторы строения *Исаакиевско-го собора*. 5 февр. 1785 г. З. было поручено обозреть систему преподавания в Пажемском корпусе и во всех школах ведомства Придворной конюшенной конторы, дворцовой и обер-егермейстерской канцелярий. Составил план обучения в них, а 26 февр. того же года был назначен заведующим Пажемским корпусом.



В 1782 г. З. вошел в состав Главной комиссии уч-щ. В результате ее деятельности в 1783 г. было открыто Главное народное уч-ще в С.-Петербурге, в 1786 г. из него выделена Учительская семинария, переименованная в 1803 г. в Учительскую гимназию, а в 1804 г. — в Учительский ин-т. Значительную часть учащихся этих заведений по прямому требованию комиссии составили студенты духовных академий и семинарий. В 1784–1797 гг. З. возглавлял Комиссию об учреждении народных уч-щ. Устав народных уч-щ от 5 авг. 1786 г., разработанный комиссией, предусматривал создание заведений 2 типов: 4-классных главных народных уч-щ с 5-летним сроком обучения в губ. городах и 2-классных малых народных уч-щ — в уездных. В том же году главные народные уч-ща были открыты во мн. губерниях России. З. переписывался с Киевским митр. *Самуилом (Миславским)* о передаче в ведение комиссии учащихся духовных школ, необходимых для нужд народного образования. 30 окт. 1786 г. договорился с Новгородским и С.-Петербургским митр. *Гавриилом (Петровым)* о командировании ок. 100 учащихся из КДА, Черниговской и Переяславской семинарий и др. духовно-учебных заведений. Часть воспитанников была послана в Великобританию для усовершенствования в знаниях. По окончании учебы за границей они были направлены учителями во вновь открытые главные народные уч-ща. На педагогическую работу уходило так много воспитанников духовных школ, что в 1804 г. Новгородский и С.-Петербургский митр. *Амеросий (Подобедов)* был вынужден отказать З. в просьбе о переводе студентов из СПбДА в ведомство Мин-ва народного просвещения.

В 1786 г. З. стал управляющим учрежденным по его проекту Гос. заемным банком (с 1794 — главным директором), 31 авг. 1787 г. — членом Совета при Е. И. В., 29 янв. 1791 г. — председателем Комиссии для обсуждения вопроса о заготовке и снабжении солью внутренних губерний России. В 1793 г. (по др. данным, в 1794) имп. Свящ. Римской империи Франц II даровал З. титул графа Свящ. Римской империи, позже имп. Павел I также возвел его в графское достоинство. 1 янв. 1795 г. З. получил чин действительного тайного советника. 8 авг. 1798 г. назначен

главным директором Ассигнационного банка. Был инициатором преобразования Медико-хирургической школы в академию (1798), принял участие в разработке ее устава. По его предложению российские медики были отправлены за границу для стажировки. 6 нояб. 1799 г. уволен со службы вслед хищения, совершенного сотрудником Ассигнационного банка, выслан в свое поместье с. Ляличи Малороссийской губ. под присмотр полиции. После прихода к власти имп. Александра I опала закончилась. 18 апр. 1801 г. З. вошел в состав Непременного совета и стал сенатором, 5 июня того же года назначен председателем Комиссии составления законов (до 1803). В 1801 г. дважды рекомендовал А. Н. *Радищева* в члены комиссии, ходатайствовал о повышении ему жалованья и о возвращении ордена св. Владимира 4-й степени. В результате Радищеву был возвращен орден, 6 авг. 1801 г. он был назначен членом комиссии.

8 сент. 1802 г. З. стал 1-м в истории России министром народного просвещения. В ведении мин-ва находились С.-Петербургская АН, Российская академия, ун-ты, гимназии и др. учебные заведения, включая низшие и начальные. Кроме того, оно курировало цензуру, периодические издания, типографии, б-ки, музеи. С 1803 г. по инициативе З. издавалось «Периодическое сочинение о успехах народного просвещения» — 1-й печатный орган мин-ва. При З. 12 дек. 1802 г. был открыт Дерптский (ныне Тартуский) ун-т. 4 апр. 1803 г. Главная Виленская школа (на базе Виленской академии) была преобразована в Виленский ун-т. 18 июля того же года при нем по ходатайству З. была учреждена Главная семинария для католич. и униат. духовенства, 12 дек. 1805 г. был принят ее устав. В зап. губерниях открылось большое количество католич. начальных школ. В 1803 г. на съезде католич. духовенства в Луцке учреждение приходских уч-щ было признано составляющим «первую надобность», духовенство обязалось устроить уч-ща при каждом костеле и ассигновало на них значительные средства. В том же году в Ярославле было открыто Демидовское уч-ще высших наук. В 1805 г. при помощи З. было получено разрешение Александра I на открытие в Нежине гимназии высших наук на средства

гр. И. А. Безбородко. 24 янв. 1803 г. вышли «Предварительные правила народного просвещения», 5 нояб. 1804 г. — университетский устав и устав учебных заведений, подведомственных ун-там. Согласно этим документам, ун-ты получили широкую автономию и стали центрами учебных округов, им были подчинены низшие и средние учебные заведения: одноклассные приходские уч-ща, 2-классные уездные уч-ща и 4-классные гимназии. Обучение было бесплатным и всесловным. 1 или 2 церковных прихода в зависимости от числа прихожан и «отдаления их жительств» должны были иметь по крайней мере 1 приходское уч-ще, к-рое содержалось за счет местного населения. Уч-ща в помещичьих имениях представлялись на попечение помещиков, на казенных землях — приходских священников или «почтеннейших жителей». В уездных и приходских уч-щах должен был преподаваться Закон Божий, по возможности священно- или церковнослужителями. Чтобы поднять престиж гимназического образования, З. отдал своих сыновей в гимназию, считая, что совместная учеба должна сблизить людей различных социальных слоев. Однако этот поступок вызвал недовольство столичной аристократии. При непосредственном участии З. в 1804 г. был принят либеральный «Устав о цензуре», согласно к-рому цензура вверялась цензурным комитетам из профессоров и магистров при ун-тах во главе с Главным правлением уч-щ Мин-ва народного просвещения. Печатная продукция не должна была содержать ничего «против Закона Божия, правления, нравственности и личной чести какого-нибудь гражданина».

11 апр. 1810 г. З. был уволен с должности министра и назначен председателем Департамента законов Гос. совета. Избирался почетным любителем АХ (1794), почетным членом Харьковского ун-та (1804), Медико-хирургической академии (1808). Награжден орденами св. Георгия 4-й степени (1775), св. Владимира 1-й степени (1786), св. Александра Невского (1786), св. Анны 1-й степени (1797), св. Андрея Первозванного (1797) и алмазными знаками к нему (1805), св. Иоанна Иерусалимского (1799). Похоронен на Лазаревском кладбище *Александро-Невской лавры*. Надгробное слово 17 янв. 1812 г. произнес



ректор СПбДА архим. св. *Филарет (Дроздов)*; впоследствии митрополит Московский). Отмечая «истинное любознательное», он говорил: «Екатерина предпринимает озарить Север благотворными лучами просвещения — и обретает в нем надежнейшего спешника в деле, требующем толикой прозорливости, духа и силы. Александр хочет воссоздать свет наук во всем пространстве своего владычества — и избирает его первым своим светоносцем» (*Филарет (Дроздов)*). Соч. С. 168).

Арх.: РГИА. Ф. 1343. Оп. 46. Д. 1208. Лит.: *Партура К. М.* Ода на кончину гр. П. В. Завадовского. СПб., 1812; *Филарет (Дроздов)*, архим. Слово, говоренное при отпевании... тела... гр. П. В. Завадовского. СПб., 1812 (то же: Соч.: Слова и речи. М., 1873. Т. 1. С. 164–169); *Сняднецкий И.* Биограф. гр. Завадовского // Сев. арх. 1822. Ч. 1. № 4. С. 287–299; *он же.* Память гр. П. В. Завадовскому // Отеч. зап. 1830. Ч. 42. № 121. С. 142–161; *Мартынов И. И.* Биограф. гр. П. В. Завадовского // Сын Отечества. 1831. Т. 19. № 17. С. 138–154; № 18. С. 186–204; № 19. С. 238–257; *Листовский И. С.* Гр. П. В. Завадовский // РА. 1883. Кн. 2. № 3. С. 81–174; *Голубцов В. В.* К биограф. гр. П. В. Завадовского // Там же. 1887. Кн. 1. № 1. С. 118–128; Отставка гр. Завадовского: Указ Сенату имп. Павла I // РС. 1895. № 10. С. 128; *Корнилов И. Р.* [Из переписки 1805 г.]: Гр. П. В. Завадовский и Ф. Чацкий // Там же. 1898. № 2. С. 428–430; *Хотеев В. Ф., Чернета В. Г.* 1-й министр народного просвещения Рос. империи П. В. Завадовский. М., 1998; *Знаменский П. В.* Духовные школы в России до реформы 1808 г. СПб., 2001. С. 593, 597; *Шилов Д. Н.* Гос. деятели Рос. империи, 1802–1917: Биобиблиогр. справ. СПб., 2002. С. 273–276.

А. М. Феофанов

ЗАВАДСКИЙ Василий Григорьевич (60-е гг. XIX в., Одесса — 1-я пол. 30-х гг. XX в.), дирижер, регент, преподаватель пения, композитор. Отец З. был регентом церкви при Новороссийском ун-те в Одессе. З. получил домашнее муз. образование. С 1890 г. преподавал пение в Одесском коммерческом училище, создал детский хор, был регентом церковного хора. С 1881 г. в Русском, затем в Новом театре в Одессе ставил детские оперы Н. П. Брянского, Ф. Абта и др., руководил труппой оперы «Феерия», организовал Детскую капеллу, Русский национальный хор из 45 муж. и детских голосов (в 1907–1915 назывался «Русская хоровая капелла», состоял из 40 исполнителей (с женщинами вместо мальчиков; певцы выступали в рус. национальных костюмах)).

С кон. 90-х гг. З. гастролировал по мн. городам России: побывал в Николаеве, Херсоне с детской оперой

(1897), в Кишинёве — с Детской капеллой (1905), с концертным хором совершил турне по Крыму, Кавказу, приволжским городам (1905). Выступал с концертами в Тамбове (1907), в Житомире, в Ковно (ныне Каунас, Литва), в Н. Новгороде (1908), в Иркутске, в Полтаве, в Вологде (1910), в Харбине, во Владивостоке, в Хабаровске (1913), в Юрьеве (ныне Тарту, Эстония). С 1915 г. жил в г. Валуйки Воронежской губ.

В репертуар капеллы входили произведения русских композиторов, как светские (А. С. Даргомыжского, А. П. Бородина, Ц. А. Кюи, П. И. Чайковского, А. Е. Варламова, Н. А. Римского-Корсакова, А. Г. Рубинштейна, А. Т. Гречанинова, В. С. Калинникова, С. В. Рахманинова и др.), так и духовные (А. А. Архангельского «Гласом моим», собственные сочинения З. — «Разбойника благоразумного», «Отче наш», «Многая лета»), а также духовные сочинения католич. традиции — «Ave Verum» В. А. Моцарта, № 35 из оратории Й. Гайдна «Семь слов Спасителя на Кресте» и др.

Хоровые коллективы под упр. З. пользовались неизменным успехом. По свидетельству прессы, З. стремился к высокому профессиональному уровню исполнения и хотел, чтобы капелле присвоили звание художественной (в совр. терминологии академической). Критики отмечали, что у З. «хорошая постановка хора», профессиональное обучение детей.

З. последовательно выступал за национальную постановку муз. образования в учебных заведениях России. Выдвинутая им идея организации в деревне народно-певч. и народно-оркестровых общин, одобренная Мин-вом народного образования, была осуществлена им в Валуйском у. Воронежской губ. Он создал методику обучения пению и успешно использовал ее в педагогической и концертной практике. В «Кратком изложении простейших приемов обучения в школе нотной грамоте» (Валуйки, 1916. Вып. 1) З. писал о соединении пения с элементарной теорией музыки, о введении игровых приемов в методику обучения, делился опытом вокально-хоровой работы, включавшей упражнения на развитие дыхания, на улучшение дикции певцов, в т. ч. чтение стихотворений с разных тонов с выделением согласных, что развивает силу голоса и слух.

З. оставил большое муз. наследие, в т. ч. переложения для хора из опер Дж. Верди, А. Н. Верстовского, А. Н. Серова, обработки народных песен, 3-голосные аранжировки церковных песнопений «Царю Небесный», «Преблагий Господи, низпосли нам благодать Духа Твоего», «Спаси, Господи, люди Твоя», которые, он считал, «можно петь непосредственно переходя от одной к другой, задавая тон только для первой» (Школьный праздник. С. 41). В молитвах использовались приемы речитации, аккордовая фактура гармонизации, особо отмечалось, что при исполнении длительных муз. фраз необходим навык цепного дыхания.

Арх.: РГАЛИ. Ф. 1666. Ед. хр. 1640. Л. 1. Муз. соч.: Кантата в память имп. Екатерины II «Гром победы: Для однородного хора с оркестром. Од., 1896; «Отче наш», «Слава... Единородный Сыне», Ектения сугубая, «Хвалите имя Господне», «Слава Страстем» и «Разбойника благоразумного», Херувимская песнь // Духовно-муз. соч. К.: [Чоколов], б. г.; Школьный праздник: Сб. пьес для муж. и жен. гимназий и нар. уч-щ с прил. молитв перед учением: На 3 голоса (без сопровожд.). Од., 1890. Соч.: Метод наглядного обучения в школе чтения нот В. Г. Завадского. Валуйки, 1915. 3 вып. Лит.: Одесские новости. 1890. № 1522. С. 3; № 1538. С. 3; № 1545. С. 3; 1891. № 1827. С. 3; № 1967. С. 5; № 2101. С. 3; 1893. № 2573. С. 3; № 2575. С. 3; № 2587. С. 3; 1894. № 2584. С. 3; 1895. № 3259. С. 3; 1897. № 3851. С. 3; № 3951. С. 4; 1900. № 4838. С. 3; № 4911. С. 3; 1905. № 6539. С. 3; № 6540. С. 3; № 6541. С. 5; № 6547. С. 4; № 6663. С. 6; № 6664. С. 4; *Габрилович А. С.* Муз. календарь: Справ. и зап. кн. на 1896 г. СПб., 1896. С. 198, 228, 297; Афиша: [О концертах З. в Тамбове] // Тамбовский край. 1907. № 220. С. 1; № 222. С. 1; № 224. С. 1; *Нелидов К., Лебедев В., свищ.* Обзор детской, школьной и хоровой муз. лит-ры. Тамбов, 1907. С. 45–46; *Д.* Музыка в провинции. Житомир // РМГ. 1908. № 46. Стб. 1036; Музыка в провинции. Ковно // РМГ. 1908. № 15/16. Стб. 394; *Инкогнито.* Музыка в провинции: Корр. из Саратова // РМГ. 1909. № 4. Стб. 120; *Любитель церковного пения.* Корр. Иркутск // ХРД. 1910. № 5/6. С. 145; *С.* Музыка в провинции. Вологда // РМГ. 1910. № 3. Стб. 87–88; Разные известия // РМГ. 1913. № 10. Стб. 256; То же // Там же № 13. Стб. 348; Корр. Бендеры // ХРД. 1914. № 2. С. 58; *Старый регент.* Шаг назад // Там же. № 6/7. С. 140; *Нагибин В.* Корр. Харьков // ХРД. 1915. № 11. С. 209; *Казьмина Е. О.* Муз. культура Тамбовского края (1700–1917): Канд. дис. М., 2000. С. 256.

Т. М. Зацепина

ЗАВАЛА, муж. мон-рь в честь Введения во храм Пресв. Богородицы Захумско-Герцеговинской епархии Сербской Православной Церкви. Расположен в долине Попово-Поле на склоне горы Острог, в 40 км от Требине (Босния и Герцеговина). По преданию, 1-ю церковь на этом месте воздвиг имп. Константин Ве-



ликий. Сначала храм хотели построить на холме Петковица, но поставленная на нем икона Божией Матери неск. раз чудесным образом перемещалась ко входу в пещеру Ветреница, где и разместили храм. Первое письменное свидетельство о З. относится к 1514 г., оно сообщает о покупке винограда и упоминает игум. Серапиона. В 1587 г., возможно при участии семьи Милорадовичей-Храбренов, тур. власти разрешили построить новый храм при условии, что он не будет больше прежнего. В нач. XVII в. З. владела обширными земельными угодьями, в XVI–XVII вв. в мон-ре работала книжная мастерская (*Суботин-Голубовић Т.* Српско рукописно наслеђе од 1557 г. до сред. XVII в. Београд, 1999. С. 135–137). В 1619 г., согласно сохранившимся надписям, церковь расписал хиландарский мон. Георгий (Митрофанович) на средства неск. ктиторов, в т. ч. ювелирных дел мастера Николы Мариашевича и иером. Иосифа. В 1621 г. послушником З. стал юноша Стоян, буд. свт. *Василий Острожский*. В XVII – нач. XVIII в. З. неск. раз пострадала в ходе венецианско-тур. войны, в 1722 г. была разрушена, но восстановлена игум. Исаией (Шоичем; 1816–1839). При игум. Христофоре (Михайловиче) в 1876 г. был построен новый братский корпус, в 1886 г. открыта школа, в 1899 г. вместо деревянной была возведена каменная колокольня. Во время второй мировой войны монастырь сильно пострадал, его имущество было уничтожено. В 1950 г. З. была объявлена памятником архитектуры, в 1958–1960 гг. проводилась реставрация. Во время Гражданской войны 1992–1995 гг. обитель оказалась в зоне боевых действий, были разрушены все здания, кроме храма. В 2000–2002 гг. мон-рь был полностью восстановлен, в 2003 г. объявлен национальным архитектурным памятником Боснии и Герцеговины.

Церковь в честь Введения во храм Пресв. Богородицы была построена на фундаменте предшествующего храма. Она вплотную примыкает к горе, сев. и зап. стенами служит естественный склон скального массива. Юж. и вост. стены сложены из каменных блоков. Первоначально к церкви вел 15-метровый проход, вырубленный в скале. Церковь является одностолпным строением с полукруглой апсидой. Наос перекрыт полуциркульным сводом и поделен на

3 части широкими пристенными арками. Над зап. частью наоса находилось небольшое помещение, проход в к-рое в посл. был заложен.

Сохранившийся в церкви фресковый ансамбль нач. XVII в. считается одной из лучших работ мон. Георгия (Митрофановича) и примером монументальной живописи османского периода в Боснии и Герцеговине. Роспись выполнена в технике «аль секко» (водяными красками по сухой штукатурке). В иконографической программе росписи выделяется Страстной цикл с редкой иконографией Распятия (Христос пронзается копьем, отсутствуют образы Пресв. Богородицы и ап. Иоанна), на своде представлено 4 образа Спасителя: Ветхий денми, Пантократор, Еммануил и Ангел Великого Совета. Сохранились фрагменты иконостаса XVII в., созданного неизвестным мастером: царские врата, Деисус с апостолами и Распятие.

Лит.: *Ђорђевић В.* Манастир Завала // Старице. Београд, 1923. Књ. 2. С. 210–212; *Здравковић И., Сковрач А.* Манастир Завала // Наше старине. Сарајево, 1959. Књ. 6. С. 37–62; *Сукимић Р.* Конзерваторски радови на живопису у Завали // Наше Старине. Сарајево, 1964. Књ. 9; *Кајмаковић З.* Зидно сликарство у Босни и Херцеговини. Сарајево, 1971. С. 200–208, 357–361; *Зиројевић О.* Цркве и манастири на подручју Пећке патријаршије до 1683 г. Београд, 1984. С. 24–35; *Шутич М.* Споменници српског црквеног градитељства XVI–XVII в. Београд, 1991. С. 86–87; *Шево Љ.* Православне цркве и манастири у Босни и Херцеговини до 1878 г. Бања Лука, 2002; Православни манастири у Босни и Херцеговини. Београд, 2008. С. 24–35.

М. А. Герасимова

ЗАВДА [Замвда; греч. *Ζαβδάς*; лат. *Zambdas, Zabda*], свт. (пам. зап. 19 февр.), еп. Иерусалимский (кон. III в. – до 303). В «Церковной истории» *Евсевий* Кесарийский (258–265 – 339/40) сообщает, что З. занял кафедру после Именей, вскоре скончался и его преемником стал *Ермон*. В «Хронике» *Евсевий* указывает, что З. был 39-м епископом Иерусалима и управлял Церковью в течение 10 лет. Согласно лат. переводу «Хроники», сделанному блж. *Иеронимом Стридонским* († 420), З. был избран 37-м епископом в 15-й год правления имп. *Диоклетиана* (284–305) и оставался им 3 года. В арм. версии «Хроники», написанной Самуилом Анийским (XII в.), З. назван 38-м предстоятелем Церкви, занимавшим кафедру в течение 2 лет с 14-го года правления имп. *Диоклетиана*. Прп. *Феофан Исповедник* († 818) в «Хронографии»

называет З. 29-м (в др. месте 30-м) епископом Иерусалима, в течение 10 лет управлявшим Церковью, начало епископского служения З. он относит к 296 г. *Евтихий*, патриарх Александрийский (933–940), сообщал, что З. (*Zebedaeus*) вступил на кафедру в 18-м году правления имп. *Диоклетиана* и занимал ее в течение 10 лет.

У свт. *Епифания Кипрского* (ок. 315–403) З. назван 37-м епископом с искажением имени (греч. *Βαζάς*).

В списке Иерусалимских патриархов из рукописи Великого синаксаря, переведенного прп. *Георгием Святоторцем* (НЦРГ. А 222, XII в.), епископство З. датируется 327–332 гг. (*Кекелидзе*. Канонарь. С. 192).

Ист.: *Euseb. Hist. eccl.* VII 32. 29; *idem. Chron.* T. 2. P. 186; *Niceph. Chronogr.* P. 125. 9; *Epiaph. Adv. haer.* [Panarion]. LXVI 20; *Theoph. Chron.* P. 8, 11; *Eutyph. Annales* // PG. 111. Col. 998; *ActaSS. Febr.* T. 3. P. 129; *MartRom.* P. 69; *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria* / Ed. B. T. A. Evetts // PO. P., 1904. T. 1. Fasc. 2. P. 206; *Die Chronik des Hieronymus* / Hrsg. R. Helm // *Eusebius Werke.* B., 1956. Bd. 7. S. 308–309. (GCS; 47).

Лит.: *Le Quien.* OC. T. 3. P. 153–154; *Sauget J.-M.* *Zambdas (Zabdas)* // *BibISS.* Vol. 12. P. 1458.

Т. А. Артохова, Л. В. Луховицкий, Д. В. Зайцев

ЗАВЕСА [евр. *זָבֻדָּ*; греч. *καταπέτασμα*; церковнослав. *завѣса*, реже *катапетасма*].

В Ветхом Завете З. — один из важных предметов *ветхозаветного богослужения*, представлявший собой ткань из голубой, пурпуровой и червленной шерсти и крученого виссона (согласно толкованию *Иосифа Флавия*, «четыре рода материалов, из которых была соткана завеса, [соответствовали] четырем стихиям» — *Ios. Flav. Antiq.* 3. 7. 7) с изображениями *херувимов* на ней. З., висевшая на массивных столбах, отделяла святилище ветхозаветных скинии и затем храма от *Святого Святого* (см., напр.: *Исх* 26. 31–37; 1 *Макк* 4. 51; *Евр* 9. 3). Поскольку стена между Святое Святых и святилищем во Втором храме была толщиной в локоть, было решено вешать 2 З. — с внутренней и внешней стороны входа в Святое Святых: внешняя откидывалась направо, внутренняя — налево. «Великие ворота» храма также закрывались снаружи З., висевшей на золотом пруте; она была тех же 4 цветов, что и З. Святое Святых, на ней было изображение небесных звезд. *Иосиф Флавий* называет выделку этой З. вавилонской (*Ios. Flav. Antiq.* 14. 7. 1;



Idem. De bell. 5. 5. 4). В праздничные дни, когда в храм приходило множество народа, З. притвора поднималась, чтобы народ мог видеть внутренность святилища (*Ibidem*). Согласно апокрифическому «Прото-евангелию Иакова», Пресв. Дева прежде Благовещения была избрана для того, чтобы участвовать в прядении З. Святое Святых (*Protev. Jac. 10*).

Евангельские повествования о страданиях и смерти Господа Иисуса Христа упоминают, что З. Святое Святых разорвалась во время смерти Спасителя, что имело важное символическое значение (Мф 27. 51; Мк 15. 38; Лк 23. 45; об этом же событии говорится и в правосл. гимнографии — см., напр., тропари 7-х песней воскресных канонов 1-го и 3-го гласа).

Духовный смысл ветхозаветной З. в полноте раскрывается в *Еврейял Послании* (в Евр 10. 20 З. называется плоть Христова, скрывавшая Его Божество).

В богослужении христианской Церкви З. может отделять алтарную часть храма от наоса. В различных богослужебных традициях христ. Востока З. появилась не позднее VI в. (с этим связано и включение особых молитв о З. в состав ряда вост. литургий). Установление практики отделять алтарь З. со временем было приписано свт. Василию Великому — в его Житие мог включаться рассказ о том, что святитель повелел устроить З. после того, как однажды один из сослужавших ему диаконов отвлекся от совершения литургии, смотря на некую женщину в толпе мирян. Тем не менее в К-поле использование З. до X в. не фиксируется, и лишь после XI в. она стала одним из неперенных атрибутов правосл. храма; на Западе З. вовсе не получила распространения. Разновидностью З., донныне встречающейся в афонских и нек-рых др. храмах, являются занавеси *кивория*, закрывающие св. престол со всех или только с 3 сторон. Символическое толкование З., по мнению Николая и Феодора Андидских, состоит в том, что она прообразует плащаницу Спасителя (*Theodor. Andid. Comment. liturg. // PG. 140. Col. 445*), свт. Симеон Фессалоникийский считал, что она прообразует З. небесной скинии (*Sym. Thessal. De templ. // PG. 155. Col. 341, 348, 704*). З., представляющая собой красивую ткань (в греч. практике, как правило, бархат пурпурового цвета; в рус. практике до-

пускаются З. различного цвета), часто с вышитым на ней крестом, вешается у св. (царских) врат так, чтобы полностью закрывать их просвет со стороны алтаря.

Правила об отвержении и о закрытии З. во время богослужения согласно совр. рус. традиции приведены в 23-й гл. принятого ныне в РПЦ Типикона. В частности, З. должна быть отверзта во все время вечерни, утрени и молебна (в последнем случае на практике З. отверзается не везде), а во время Божественной литургии — от ее начала (и даже ранее, с момента каждения после проскомидии) до великого входа, от возгласа *Двѣри, двѣри: до возгласа Сѣѣла сѣѣмъ* и от начала причащения мирян до окончания литургии (за *архиерейским богослужением* или в случае наличия у служащего соответствующей церковной награды З. закрывается лишь на время причащения священнослужителей, после возгласа *Сѣѣла сѣѣмъ*; в день Пасхи и во всю Светлую седмицу З. не закрывается вовсе). В совр. греч. практике приняты неск. иные правила отвержения и закрытия З.; в дониконовской рус. традиции они также отличались от совр. русских.

В византийском придворном церемониале существовали особые З., отделявшие нек-рые залы имп. дворца и т. д. (см.: *Kazhdan A. Velum // ODB. 1991. Vol. 3. P. 2157–2158*), но для их обозначения использовался не отсылающий к Свящ. Писанию термин *καταπέτασμα*, как для литургической З., а термин *βήλον* (от лат. *velum*; в Вульгате именно это слово передает евр. פֶּרֶקֶה, но в языке LXX такое заимствование не зафиксировано).

Э. П. Л.

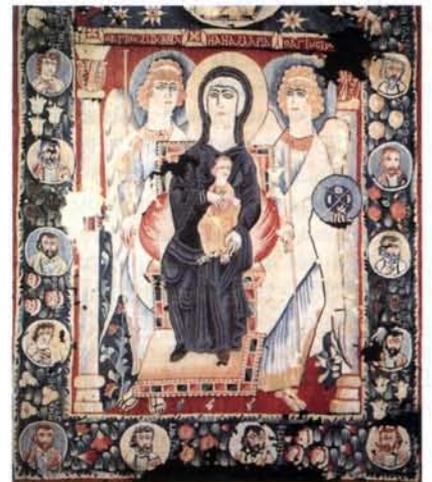
Иконография. Символическое осмысление рукоделия Богоматери, т. е. ткачества, возможно, повлияло на технику выполнения первых З.; о наиболее ранних З. известно, что они были полностью ткаными, несмотря на сложнейший рисунок.

По мнению Г. С. Добронравова, в ранний период наиболее распространены были З., закрывавшие только престол, о чем свидетельствует, напр., мозаика в ц. вмч. Георгия в Фессалонике (IV в.), на к-рой изображен киворий «над святым престолом на 4 столбах с куполообразным верхом. Между столбами этого кивория и повешены 8 завес, в каждом пролете по 2 половинки,

так что в известные моменты завешивался лишь один престол; весь же алтарь с горним местом и престолом был всегда виден всем присутствующим в храме» (*Добронравов. 1912. С. 7*). Судя по письменным источникам и памятникам изобразительного искусства, первоначальные формы З. (З. кивория и З. алтаря) появились, существовали и развивались независимо друг от друга с IV в.

С VI в. известны З. со сложным композиционным построением и иконографической программой. Одна из таких З. вместе с изображениями подробно описана в «Экфрасисе Св. Софии» (VI в.) *Павла Силенциария*. В Св. Софии К-польской, украшенной имп. Юстинианом, З. (ансамбль, состоящий из центральной и 2 др. З.) укрывался только киворий, тогда как весь алтарь оставался открытым.

О З. в Св. Софии К-польской говорится, что они «распускались» или «разворачивались» священнослужителями (*Иерусалимская. 1988. С. 10*). О них упоминает русский паломник свт. Антоний, архиеп. Новгородский († 1232), который в описании Св. Софии К-польской оставил свидетельство только о З. (катапетасмах) кивория и даже сам киворий назвал катапетасмой (*Добронравов. 1912. С. 8; Путешествия... 1872. С. 73*). Свиде-



Богоматерь с Младенцем и архангелами. Апостоль.

Фрагмент тканой егип. завесы. VI в. (Кливлендский художественный музей, США)

тельство архиеп. Антония Новгородского указывает на то, что З., присутствующие только на кивории, сохранялись в Св. Софии до XIII в. З. в др. визант. храмах устраивались по образцу З. Св. Софии К-польской. Вероятно, и на Руси, в первых церк-

вах Киева — Десятинной и Софийском соборе, — были кивории с З., но «получил большее распространение обычай устраивать «небо», в особенности в церквах приходских; киво-



Христос Великий Архиерей
с служащими святителями и ангелами.
Фрагмент Хиландарской завесы. 1399 г.
(мон-рь Хиландар, Афон)

рии же остались принадлежностью лишь городских соборных церквей, и сооружение их считалось делом настолько большим и важным, что стало отмечаться в летописях», из к-рых видно, что на устройство кивория, столбов и З. стали смотреть только как на украшение, поскольку он появлялся гораздо позже престола, тогда как по греч. представлениям во времена свт. Симеона Солунского в новом храме считалось все законченным только после утверждения кивория над престолом (Там же. С. 17).

Указание на З. у кивория сохранилось в описании церкви XVII в.: «Вокруг престола под сенью завеса тафтяная алая» (Там же. С. 18), при этом отмечены признаки редуцированной З. «в виде узких полотнищ из шелковой ткани, прилегающих к столбам кивория и служащих теперь только украшением. Наконец, самый деревянный раззолоченный подзор сени, несколько спускающийся по углам вниз, представляет собою не что иное, как слабые следы той же когда-то необходимой утвари» (Там же).

Вместо кивория с сенью могло быть устроено нечто их напоминающее — т. н. небеса. З. «в большинстве русских храмов стала помещаться, как и в Греции, по линии алтарной

преграды» (Голубинский. 1904. С. 176), к-рая первоначально имела вид маленькой стенки с колоннами или даже без них с космитом сверху, ут-верждавшимся на колоннах или упиравшимся в стены алтарной арки. З. привешивалась в таком случае к космиту и закрывала весь алтарь. «До XVII в. она исполняла свое назначение... служа даже кое-где заменой святых дверей довольно долгое время» (Доброураов. 1912. С. 18).

В XVIII в. З. не предавалось прежнего значения. Ее символическое осмысление упоминается только в толковании свт. Симеона Солунского (гл. 6), согласно которому З. — это «небесная при Боге скиния, где находятся лики святых ангелов и от-



Двунадесятые праздники. Пророки.
Завеса мон. Ашны (Ашши). XVI в.
(Музей Сербской Православной Церкви,
Белград)

шедшие к Богу святые»; встречаются др. варианты ее названия, связанные со способами открывания З.: «Завеса в Уставе... называется внутренней сущюю, т. е. внутреннюю дверь. А так как эта завеса в иных местах опускалась сверху вниз, то и называется еще горнею дверью, или горними дверями» (Венцимин. Новая скрижаль. 1999. С. 25). По мере развития иконостаса, и особенно с появлением царских врат, роль З. умахалась.

Изменения З. обусловлены в первую очередь применением ее в церковном обиходе. Это развитие раскрывается в многообразии предметов литургического текстиля (большие и малые воздұхи, плащаница, кото-

рые произошли от З.), их символики и иконографии. Иконография немногих дошедших до наст. времени З. связана преимущественно с текстом т. н. молитвы катапетасмы (Успенский. 2003. С. 224), содержащей смиреннейшую просьбу о принятии евхаристического Дара.

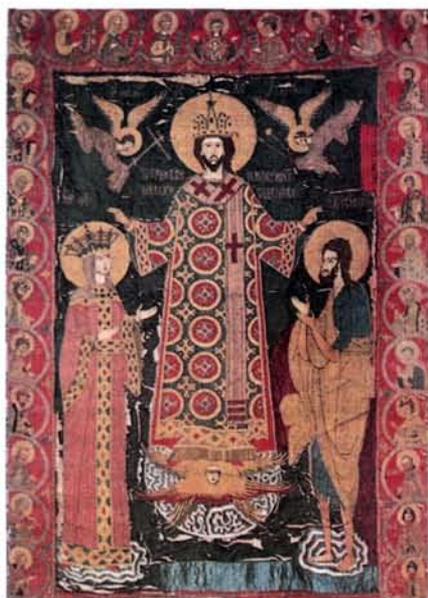
Для типологии З. и развития иконографических вариантов ее оформления наиболее важны ранние образцы.

В экфрасисе Павла Силенциария в описании З. собора Св. Софии в К-поле (1-я четв. VI в.) 50 строк посвящено описанию техники изготовления и сюжетов. Последние подробно проанализированы в работе А. А. Иерусалимской, где предложена следующая реконструкция. Между колоннами в верхней части кивория располагались полихромные ткани, изготовленные на многоцветном станке. Материалом для основ и утков служили шелковые нити. «Утки были разноцветными, причем, как следует из дальнейшего изложения, среди них были окрашенные в разные оттенки тирского и сидонского пурпура, использованы золоченые нити» (Иерусалимская. 1988. С. 10). В центре передней З. помещена композиция «Traditio legis» (Передача закона), где изображены стоящие под арками Спаситель и апостолы Петр и Павел. Выше и ниже располагались 2 каймы со сценами в меньшем масштабе: на верхней кайме — жилые постройки, больницы и храмы, что, по мнению Иерусалимской, подразумевает прославление богоугодной деятельности имп. четы — Юстиниана и Феодоры. О вытканых на нижней кайме З. сценах чудес Христа подробные сведения не приведены. Краткие описания 2 др. З. алтаря (ктиторских, прославляющих имп. чету под защитой Христа и Богоматери): имп. чета изображена на одной из З. соединяемой руками Богоматери, на другой — руками Христа (Там же. С. 16).

Египетская тканая З. (Кливлендский худож. музей, США) представлена в каталоге музея как егип. тканая икона VI в. Ее иконография и размер (178,7×110,5 см) позволяют предположить первоначальное использование ее в качестве З. В центре композиции изображена на престоле Богоматерь с Младенцем, за к-рым по сторонам стоят архангелы Михаил и Гавриил. Над ней изображение, занимающее ок. трети

общего размера ткани: Христос на престоле с поднятой благословляющей десницей в мандорле в окружении 2 ангелов и со звездами у подножия. Кайма З. выткана растительными мотивами с изображениями апостолов в медальонах по нижней части каймы до линии, отделяющей верхний сюжет (Pelikan. 1990. Р. 16).

Хиландарская З. 1399 г. мон. Евфимии (жены деспота Углеши) —



«Предста Царица одесную Тебе...». Завеса царицы Анастасии. 1556 г. (мон-рь Хиландар, Афон)

одна из наиболее известных. Сюжет вышит серебряными и шелковыми нитями на тяжелом красном шелковом атласе. Позднее З. была обшита вокруг широкой каймой из шелковой цветной ткани (Миркович. 2003. С. 29–32). Спаситель (по типу Великий Архиерей), облаченный в полное архиерейское облачение XIV в., совершая литургию, стоит на подножии, руки подняты в благословляющем жесте. По сторонам Спасителя изображены сослужащие Ему святители Василий Великий и Иоанн Златоуст. В руках у них свитки с текстами литургических молитв: у свт. Василия Великого — текст молитвы из написанной им литургии, читаемой священником во время преклонения главы перед причастным стихом («Владыка, Отче щедрот и Боже, всякие утехи преклоньши Тебе свои главы...»), у свт. Иоанна Златоуста на свитке начало молитвы, читаемой священником во время Херувимской, названной в александрийском списке литургии свт. Григория Богослова молитвой ката-



Императоры Андроник и Роман. Завеса. 1673 г. (мон-рь Ксиропотам, Афон)

петасмы («Никтоже достоин от свяжавших...»). За святителями стоят 2 ангела в диаконских стихарях и держат древние короткие 4-угольные рипиды с трижды вышитым «Аггос». Вкладная надпись-молитва вышита мон. Евфимией у стоп образа Спасителя.

На З. мон. Анны (Агнии) (размер 176×124 см) в центре вышит золотой нитью крест, по сторонам к-рого — буквы «ИС ХС Н К». Вокруг креста — 12 праздников, от них по 3 сторонам размещены фигуры ветхозаветных пророков (сверху поясные, по сторонам ростовые) со свитками в руках с текстом соответствующих пророчеств. Под центом «Успение Пресв. Богородицы» — имя вышивальщицы: «монахиня Анна» (Там же. С. 34), по др. источникам — Агния (Там же. Примеч. 32; в каталоге музея Сербской Православной Церкви З. мон. Анны названа работой мон. Агнии и датирована XVI в. — Милеуснић С. Музеј Српске Православне Цркве. Београд, 2001).

Русская З. 1556 г. царицы Анастасии (1-й жены царя Иоанна Грозного) в мон-ре Хиландар на Афоне (размер 242,5×168 см) в центре имеет изображение Деисуса, где Спаситель, представленный как Великий Архиерей, с надписью: «Ты есть иерей вовек по чину Мельхиседекову», в саккосе, благословляет обеими руками. Справа от Спасителя Пресв. Богородица в царских одеждах с короной на голове, согласно изводу «Предста Царица одесную Тебе...» (Пс 44. 10), слева — св. Иоанн Предтеча. Фигуры представлены в рост на облаках, под ногами Спасителя 6-крылый серафим, что буквально

соответствует т. н. молитве катапетасмы: «...на Престоле херувимском носимый» (Успенский. 2003). Над Богородицею и св. Иоанном Предтечей изображены летящие архангелы Михаил и Гавриил с орудиями Страстей, что необычно для такого Деисуса. На кайме З. — Богородица Оранта и 30 погрудных изображений пророков, апостолов, святителей, среди которых — Савва и Симеон Сербские, князья, мучеников, преподобных (см.: Смирнова. 2000). Судя по надписи, содержащей также дату (видимо, окончания работ) «20 ноября в лето 7064» (1556), З. была шита по воле «царя государя и великого князя Ивана Васильевича» при «великой княгине Анастасии и при их сыне благородном царевиче Иване Ивановиче».

З. 1673 г. из мон-ря Ксиропотам на Афоне упомянута Н. П. Кондаковым: на ней «изображены императоры Андроник и Роман, с неграмотною надписью, которая назначена пояснить такое соединение». В руках императоров модель обители, «вокруг них из двух кантаров подымаются разводы виноградной лозы, представляющей образ процветающей обители и покрытой тюльпанами, колокольчиками и иными фантастическими цветами», нехарактерными для визант. орнамента. По мнению Кондакова, это «благочестивая монастырская подделка, во вкусе пышных завес и надгробных покровов молдавских господарей, если даже не от них и происходит» (Кондаков. 1902. С. 248).

Древние образцы З. представляют собой попытки создания символического богословского и изобразительного единства. В З. позднего периода эта тенденция отсутствует, что, вероятно, обусловлено утратой понимания символики и места предмета в литургическом действе. В совр. шитье изображения на З. носят преимущественно декоративно-орнаментальный характер, хотя наблюдается возрастающий интерес к созданию сюжетных произведений.

Ю. Г. Матвеева

Лит.: Paul. Silent. S. Sophia; Симеон Солунский, свт. Разговор о священнодействиях и таинствах церковных // Соч. СПб., 1856. С. 186–189, 195–196; Филимонов Г. Д. Церковь св. Николая Чудотворца на Липне близ Новгорода: Вопрос о первоначальной форме иконостасов в рус. церквях. М., 1859. С. 29, 63; Стасов В. В. Заметки о древней рус. катапетазме // ИИАО. 1863. Т. 4. Вып. 6. С. 534–541; Путешествия Новгородского архиеп. Антония в Царьград / Предисл. и примеч.: П. Савваитов. СПб., 1872; Красносельцев Н. Ф. Объяснение литургии,



сост. Феодором, еп. Андидским // ПС. 1884. Т. 1. С. 397–398; он же. Сведения о нек-рых литург. рукописях Ватиканской б-ки. Каз., 1885; Кондаков Н. П. Памятники христ. искусства на Афоне. СПб., 1902; Голубинский. История РЦ. М., 1904. Т. 1. 2-я пол. С. 175; он же. Археологический атлас ко 2-й пол. 1 т. Истории РЦ. М., 1906. Л. 46. Рис. 1; Доброправов Г. С. История катанетасмы. М., 1912; Иларион (Троицкий), архим. История плащаницы // БВ. 1912. Февр. С. 362–393; Millet G. Broderies religieuses de style byzantin. P., 1939. Vol. 1: Album; 1947. Vol. 2: Texte; Du Cange Ch. Du F. Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitati. Graz, 1958; Johnstone P. The Byzantine Tradition in Church Embroidery. L., 1967; НКС. 1983. Т. 4; Иерусалимская А. Л. Ткани собора Св. Софии в К-поле (в поэме Павла Силенциария) // Вост. Средиземноморье и Кавказ IV–XVI вв.: Сб. ст. Л., 1988. С. 8–19; Pelikan J. J. Imago Dei: The Byzantine Apologia for Icons. Wash.; Princeton, 1990; Смирнова Э. С. Катанетасма 1555 г.: К иконогр. программе окаяймления // Осам векова Хиландара: История, духовни живот, книжевност, уметност и архитектура. Београд, 2000. С. 495–503; Миркович Л. Искусство церк. шитья: Завесы царских врат (катанетасмы) // Убрус: Церк. шитье: История и современность. СПб., 2003. № 1. С. 29–36; Успенский Н. Д. Визант. литургия: Анафора. М., 2003.

ЗАВЕТ [евр. ברית, *barîṭ*; греч. διαθήκη], в Библии формы установленный между Богом и человеком: заповеди, повеления, соглашения, договоры.

Этимология и словоупотребление. Значение слова «завет» в рус. переводе ВЗ связано с греч. термином διαθήκη — договор, завещание, ставшим в переводе Септуагинты главным эквивалентом евр. слова *barîṭ* — договор, соглашение. Др. термины, обозначающие «договор» в ВЗ (*'ēdūt, dābār*), также обычно переводятся словом διαθήκη. Смещение значения слова «договор» к смыслу слова «завет» стало возможным благодаря многозначности греч. слова, но решающим фактором в этом процессе явилась интерпретация текста ВЗ в раннехрист. экзегезе.

Пока не найдена убедительная этимология евр. слова *barîṭ*. В науке рассматривалось неск. предположений.

1. Оно является производным от евр. глагольного корня *bry I* — есть и первоначально имело значение «трапеза»; это предположение основано на том, что заключение договора в Др. Израиле, как и в др. странах древнего Ближ. Востока, в нек-рых случаях сопровождалось совместной трапезой договаривающихся сторон (ср.: Быт 26. 28–30; 31. 44–54), ср. греч. σπονδή — возлияние, договор.

2. Это слово — производное от глагольного корня *bry II* — смотреть, не зафиксированного в древнееврей-

ском, но имеющегося в аккад. (*barû*) и в араб. (евр. *istabra'* — рассматривать) языках; предположение основано на сопоставлении *barîṭ* со словом *hōzē (hazût?)* — договор (Ис 28. 15, 18), производным от евр. глагольного корня *hzy* — смотреть.

3. *barîṭ* — заимствование из аккадского, ср.: аккад. *birît* — между; предполагается, что исходное аккад. слово в древнеевр. языке претерпело семантические трансформации: первоначально употреблявшееся как предлог, оно стало функционировать как наречие, а затем как существительное; эта этимология основана на наблюдении, что заключение договора может быть связано с рассечением тел жертвенных животных и нахождением договаривающихся сторон «между» рассеченными половинами. В связи с этой этимологией представляет интерес аккад. выражение *hāram qatālum birît X u birît Y*, обозначающее «зарезать осленка [в знак мирного договора] между X и Y», ср.: *hāram ša salimim qatālum* — «зарезать осленка мира» (т. е. мирного договора). Аккад. *birtu (bertu)*, являющееся вариантом слова *biritu I* (разделение, разделительная стена, межа), по-видимому, может также быть рассмотрено в рамках этой гипотезы; в пользу этого предположения говорит то, что иногда заключение договора было связано с разделом территории и установлением границ (Иаков и Лаван, Быт 31. 44–54).

4. Евр. *barîṭ* является заимствованием с семантической трансформацией из аккадского, ср.: аккад. *biritu II (birittu)* — застежка, кандалы; сходное семантическое развитие наблюдается в аккад. *riksu* — связка, пояс, соединение, а также договор, соглашение; в араб. *'aqd* — соединение, связывание, контракт, ср. также лат. *vinculum fidei*. Как указывает М. Вейнфельд, греческие термины, связанные со значением «договор», первоначально обозначали и связь: συνθήκη — сочетание, связывание; соглашение, договор, ἀρμόνία — скрепление, связь, скрепа, соглашение, договор (Weinfeld. 1975).

В связи с происхождением слова *barîṭ* рассматривались тексты сер. 2-го тыс. до Р. Х. из Катны (Сирия), в которых встречается выражение TAR *be-ri-ti*. Поскольку круг значений шумерограммы TAR связан с идеей разрезания, рассечения (аккад. *parāsu*), У. Олбрайт предложил сравнить это выражение с евр. *kārat*

barîṭ — заключать договор (букв. — разрезать договор). Однако не исключено, что в текстах из Катны слово *beritu* является заимствованием из какого-то западносемит. языка, близкого к древнееврейскому (это мнение выражено, в частности, в: A Concise Dictionary of Akkadian. 2000).

Предположение 4 получило наибольшее признание, его вслед за Вейнфельдом, одним из наиболее авторитетных исследователей ветхозаветной традиции, связанной с понятием «договор», поддерживают мн. ученые.

Употребление слова *barîṭ* и понятийно связанных с ним слов в ВЗ (*'ēdūt, dābār*) можно разделить на 3 основные группы: обозначение различных договоров и соглашений между людьми и группами людей; обозначение договора Бога с народом Израиля; метафорическое употребление. Наибольшее смысловое разнообразие понятия *barîṭ* отмечается в 1-й группе. Тексты ВЗ показывают, что разнообразные договоры и соглашения, являвшиеся повседневной реальностью в Др. Израиле, как и в др. странах древнего Ближ. Востока, обозначались словом *barîṭ* или выражением *kārat barîṭ*. Точно такая же терминология употребляется и по отношению к договорам между Богом и людьми. В 1-й группе принято выделять 2 типа договоров: договоры между равными и договоры между лицами на разных ступенях социальной иерархии.

К договорам между равными относятся прежде всего международные договоры, напр. между Соломоном и Хирамом, царем Тира (3 Цар 5. 12), между царем Иудеи Асой и арам. царем Венададом (3 Цар 15. 19), между царем Израиля Ахавом и Венададом (3 Цар 20. 34). К этой подгруппе примыкают договоры между племенами и конфедерациями племен: между Израилем и хананеями (предостережение от заключения договоров с ними в Исх 23. 32), между Израилем и жителями Гаваона (Нав 9. 18). Договоры между Авраамом и Авимелехом (Быт 21. 22–34), Исааком и Авимелехом (Быт 26. 12–31), Иаковом и Лаваном (Быт 31. 43–54) по сути являются договорами между группами людей (кланами или семейными общинами). Возможно, единственным упоминаемым в ВЗ договором между 2 частными лицами является договор между Давидом



и Ионафаном (1 Цар 18. 3). В ряде случаев более или менее очевидно, что договаривающиеся стороны не совсем равны, нередко одна из сторон занимает более сильную позицию (Ахав по отношению к Венададу, Израиль по отношению к жителям Гаваона и др.); в таких случаях инициатором заключения договора обычно выступает более слабая сторона. Характер указанных договоров далеко не всегда ясен, но, как правило, они предполагают мирные обязательства, в частности не нарушать границ, узаконивают право на владение нек-рой территорией, являются гарантией экономической взаимопомощи или обеспечивают право на торговлю в определенной местности. Перечисленные условия договоров показывают, что за терминологическим единообразием (все они обозначаются термином *bərît* или выражением *kāraṭ bərît*) стоит довольно большое разнообразие юридических трансакций. Судя по Мал 2. 14, брачный договор мог также именоваться *bərît*.

Общую область употребления термина *bərît* составляют тексты, где речь идет о договоре между Богом и людьми. Это, в частности, З. с Ноем (Быт 9. 8–17; Ис 54. 17), с Авраамом (Быт 15. 18; 17. 1–16), с народом Израиля на горе Синай (Исх 19. 5; 24. 3–8; 34. 10; Втор 4. 13; Ис 56. 4 и др.). К этой группе текстов примыкают упоминания З., в к-рых с одной стороны выступает Бог, а с другой — вожди и цари Израиля вместе с народом Израиля (Иодай, 4 Цар 11. 17; Езекия, 2 Пар 29. 10; Иосия, 4 Цар 23. 3), а также договор Бога с Ездрой и народом Израиля (1 Езд 10. 3). В упомянутых текстах главным условием З. является обязательство царя и народа соблюдать закон Господа и быть верным только Ему. З. Бога с Давидом не может быть поставлен в этот ряд, поскольку здесь на 1-й план выступает обещание Господа сохранять династию Давида на троне (Пс 88. 4–5; 131. 11). Отдельную группу составляют пророческие тексты, в к-рых помимо З. говорится о т. н. новом завете (*bərît ḥādāšā*) с народом Израиля на совершенно новых условиях. Среди текстов пророков (Ис 42. 6; 49. 8; 55. 3; Иер 32. 40; 50. 5; Иез 16. 60; 20. 37), в к-рых употребляется слово «З.», выделяется Иер 31. 31–40 как основополагающий текст; у малых пророков отмечено единственное упоминание З. в Ос 2. 18–23.

Для определения области значений евр. *bərît* необходимо учитывать сравнения древнеевр. договоров с древнегреческими, и прежде всего с месопотамскими, договорами. Вейнфельд выдвинул предположение, что типологически синайский З. Бога с Израилем соответствует договору-обязательству (*obligatory covenant*) или собственно договору (*treaty*), а договор Бога с Авраамом и Давидом соответствует договору-обещанию (*promissory covenant*) или дарственному акту (*grant*). В 1-м случае речь идет об обязательствах вассала по отношению к господину (*treaty* и синайский договор), во 2-м случае — об обязательствах господина по отношению к своим подданным или вассалам (договоры с Авраамом и Давидом). Теория Вейнфельда была очень влиятельной в 70–80-х гг. XX в., в 90-х гг. появились работы, подвергшие сомнению правомерность таких аналогий (Гэри Кнопшерс и др.).

А. К. Лявданский

Ветхий Завет. З. с первым человеком. Начало З. было положено еще в раю. Согласно Книге премудрости Иисуса, сына Сирахова, Господь дал



Сотворение Адама.

Миниатюра из Киевской Псалтири.
1397 г. (РНБ. ОЛДП. Ф. 6. Л. 171 об.)

людям «смысл, язык и глаза, и уши и сердце для рассуждения, исполнил их пронизательностью разума и показал им добро и зло. Он положил око Свое на сердца их, чтобы показать им величие дел Своих, да прославляют они святое имя Его и возвещают о величии дел Его... вечный завет поставил с ними и показал им

суды Свои» (Сир 17. 5–8, 10). Этот 1-й по времени З. был нарушен *гребхонадением* человека (Быт 3), но как «вечный», а потому неизменный был восстановлен через обетование «семени жены» (ср.: Быт 3. 15), к-рое победит диавола и возвратит людям утраченное блаженство.

З. с Ноем. Такой же всемирный характер, как и З. с Адамом, имеет З. Бога с праотцем *Ноем* (здесь впервые в библейском повествовании встречается термин *bərît*). Из развращенного человечества перед его гибелью Господь избирает прав. Ноя (Быт 7. 1) и Сам спасает его от вод потопа. С родоначальником нового человечества, его потомством и со «всякою душою живою» (Быт 9. 10) Бог утверждает великий З. мира (Быт 9. 9–17) как знак Своего *благословения* к обновленному после потопа человечеству. Гарантируя сохранение естественного порядка, смену времен года, дней и ночей, плодородие земли, сохранение жизни людей и животных (Быт 8. 21–22), этот З. способствует приговору человека к буд. откровениям о спасении, т. к. вносит в жизнь людей начала законности (ср.: Быт 9. 3–6). Более близкое отношение к делу спасения данный З. приобретает через благословение Ноем *Сима* (Быт 9. 26).

Тема З. Бога со всем творением присутствует во мн. библейских книгах (напр.: Ис 11. 6–9; 24. 3–5; 33. 8–9; Иер 5. 22–25; 14. 20–22; 33. 20–22; Иез 34. 25–30; 37. 26; Ос 2. 18), где, по мнению нек-рых совр. исследователей, подразумевается либо З. Бога с Ноем, либо вера евреев в изначальный «завет с творением» и с Адамом (в чем традиц. христ. экзегеза никогда не сомневалась — ср.: *Поснов.* 1902. С. 4–5; также Ис 54. 10) (*Dell.* 2003).

З. с Авраамом. Круг хранителей откровения сужается в З. Бога с *Авраамом*. Вместе с идеей спасения оно делается теперь достоянием не всего племени Сима, а одного рода, исходящего от Авраама через *Исаака* (Быт 17. 19) и от Исаака через *Иакова* (Быт 28. 4). Ветхозаветные патриархи, избранные сохранить правильное понятие о Боге, утверждают в представлении о Боге как о личном, премирном существе и получают уверение, что такой же З. будет заключен с их потомками (Быт 17. 7, 19). Народ, к-рый произойдет от них, будет источником благословения, спасения для всех племен земли (Быт 12. 3; 22. 18; 28. 14).



История Ноя.

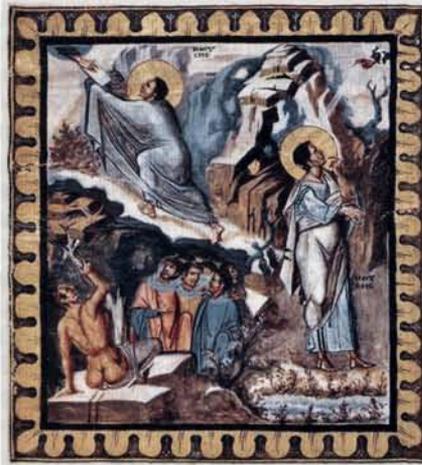
Роспись ц. свт. Николая Чудотворца
(Никола Надеина) в Ярославле. 1641 г.

Согласно 1-му З., заключенному Яхве с Авраамом, его потомки должны получить в обладание «землю сию, от реки Египетской до великой реки, реки Евфрата» (Быт 15. 18–20). Описанный здесь же ритуал жертвоприношения, видимо, объясняет смысл употребления глагола כָּרַת (букв. — отрезать), выражающего идею заключения З. Позднее Господь подтвердил Свой «завет вечный» с Авраамом, дав обетование о том, что тот станет отцом множества народов, а Господь будет Богом Аврааму и его потомкам, рожденным от Сарры (Быт 17. 1–8). Как знамение З. Бог установил *обрезание* всякого младенца муж. пола (Быт 17. 9–14). Сын Авраама от служанки *Измаил* был обрезан вместе с др. домочадцами Авраама муж. пола (Быт 17. 23–27). Но прежде чем это произошло, Бог вновь повторил обетование о сыне Аврааму и Сарре, объясняя, что не в Измаиле исполнится Его обетование. Об Измаиле Бог говорит: «...Я благословлю его... и Я произведу от него великий народ. Но завет Мой поставлю с Исааком...» (Быт 17. 20–21).

Заключенный, согласно Быт 17, З. окончательно утверждается в рассказе об испытании веры Авраама, к-рый должен принести в жертву единственного сына Исаака (Быт 22. 1–19, особенно 16–18). После испытания готовности Авраама «ходить непорочно» перед Богом (Быт 17. 1) Он Сам клянется Аврааму исполнить данные ему обетования, и прежде всего обетование о благословении народов (Быт 12. 1–3).

В более поздней библейской лит-ре З. с патриархами неизменно понимается как «вечный» (עד עולם), и, когда Израиль совершает греховные преступления, Бог наказывает его, чтобы помочь ему, потому что Он не хочет «разрушить завет» (Лев 26. 44). В уверенности, что Яхве «вечно помнит завет Свой, слово, [которое] заповедал в тысячу родов» (Пс 104. 8), Израиль не раз в своей истории взывал к Нему: «Призри на завет Твой...» (Пс 73. 20). В 1 Пар 16. 15–18 царь Давид повторяет слова этого псалма, побуждая народ помнить «вечно завет Господа... то, что заветал Аврааму, и в чем клялся Исааку, и что поставил Иакову в закон и Израилю в завет вечный, говоря: «тебе дам Я землю Ханаанскую, в наследственный удел вам»».

З. на Синае. Исполнением обетования Аврааму стал синайский З. Бога с потомками Авраама, Исаака



Прор. Моисей получает скрижали завета
на горе Синай.

Миниатюра из Парижской Псалтири.
2-я пол. X в. (Paris. gr. 139. Fol. 442v)

и Иакова. Евреи, бывшие рабами в Египте, воззвали к Господу, и Бог услышал «стенание их, и вспомнил... завет Свой с Авраамом, Исааком и Иаковом» (Исх 2. 24). Частично обетование З. было уже исполнено: потомки Авраама через Исаака и Иакова стали большим народом. Но обетование также включало и наследование ими земли Ханаана, поэтому оно становится основанием для освобождения Израиля, к-рый теперь должен не вернуться в землю как «пришелец», но получить ее во владение. Обетование Господа освободить народ из рабства (Исх 6. 6–8) указывает на то, что Бог по-прежнему Тот, Кому принадлежит инициа-

тива в заключении З. и в тех событиях, к-рые являются исполнением этих обетований, однако теперь З. неотъемлемым образом подразумевает и ответ со стороны народа.

На горе Синай Господь велит Моисею передать евреям слова, выражающие сущность Его З. с Израилем: «Итак, если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завет Мой, то будете Моим уделом из всех народов, ибо Моя вся земля, а вы будете у Меня царством священников и народом святым...» (Исх 19. 5–6). Израиль должен отделиться от др. народов и признать, что он принадлежит только Яхве. Народ более не находится под властью к.-л. др. народов, как это было в Египте. Теперь Израиль должен проявить исключительную верность Яхве и не искать помощи у др. богов (ср.: Исх 19. 5–6; 20. 2–3).

В Исх 20. 22–23. 33 представлена «Книга завета» (ספר ברית), в к-рой зафиксированы предписания о жертвоприношениях и различные постановления, касающиеся норм религ. и гражданской жизни общества Израиля (см. *Закон Моисеев*). Мысль о непрерывном общении между Богом и народом нашла выражение в ежедневных утренних и вечерних жертвоприношениях, особо в жертвах, приносимых от лица всего народа. Таковыми являлись жертвы ветхозаветных праздников, и гл. обр. Пасхи, Пятидесятницы и Кушей, когда весь народ должен был являться перед Яхве (Исх 23. 14–17 и т. п.) (см. *Ветхозаветное богослужение*). Знаком непрерывного общения богоизбранного народа с Богом становится жертвенный культ (см. ст. *Жертва*).

Книга, записанная Моисеем, была прочитана им вслух народу. После принесения всесожжений и освящения З. Моисей на горе Синай (Исх 24) получил от Господа подробные указания относительно постройки и обустройства *скинии*, жертвенника и двора *скинии*, а также *ковчега завета* для хранения 2 каменных скрижалей. Господь устанавливает соблюдение *субботы*, к-рая является знамением З. между Ним и Израилем (Исх 31. 12–17).

Поклонение израильтян золотому тельцу — это событие, которое показывает, что, несмотря на «вечный» З. Яхве с потомками Авраама, остается возможность отступления Израиля от Яхве. Бог, хотевший уничтожить народ, вновь утверждает З.

с Израилем: «...вот, Я заключаю завет...» (Исх 34. 10). Он обещает сотворить чудеса, которые будут сопровождать народ на пути в землю обетованную (Исх 34. 10–11). Но Господь налагает на народ З. и обязательство: «Сохрани то, что повелеваю тебе ныне» — и, расширяя прежнюю заповедь о заключении З. (Исх 23. 32), поясняет, что Израиль не должен вступать в отношения З. с народами земли, в к-рую он идет (Исх 34. 11–16). Он более детально излагает нормы буд. религ. жизни народа в земле обетованной (Исх 34. 17–26), которые частично совпадают с нормами, данными в «Книге завета».

Тема верности народа З. с Яхве вновь поднимается в конце повествования о пребывании Израиля у Синая (Лев 26). При этом вполне ясно выражено условие хранения З. со стороны Яхве — верность Израиля. «Если вы будете поступать по уставам Моим... то Я дам вам дожди в свое время... буду тверд в завете Моём с вами... и буду ходить среди вас, и буду вашим Богом, а вы будете Моим народом» (Лев 26. 3–12). В Лев 26. 15 подчеркивается, что нарушение З. со стороны Израиля повлечет за собой кару. Яхве наведет на них «мстительный меч в отмщение за завет» (Лев 26. 25); но, если народ вернется к Яхве, Он вспомнит З. Свой с Иаковом, Исааком и Авраамом (ср.: Лев 26. 42). Яхве более не хочет, как на Синае, уничтожить его и т. о. разрушить Свой З. с ним. Но Он вспомнит «для них завет с предками», к-рых вывел из земли Египетской (ср.: Лев 26. 44–45).

З. в Моаве (Второзаконие). Перед вступлением в землю обетованную Яхве повелевает Моисею заключить З. с израильянами, чтобы дополнить З. на Хориве (Синае). Поколение Израиля, пришедшее из пустыни, должно «вступить... в завет Господа, Бога... и в клятвенный договор с Ним, который Господь, Бог твой, сегодня поставляет с тобою, дабы соделать тебя сегодня Его народом, и Ему быть тебе Богом...» (Втор 29. 12–13). Во Второзаконии заключение З. предполагает некую по сравнению с откровением на Синае ситуацию, в к-рой народ может оказаться в земле обетованной (напр., если народ пожелает избрать царя или возникнет проблема ложных пророков). При этом утверждаются условия для испол-

нения теми евреями, к-рые не были у Синая. Для читателей Второзакония, как и для всех последующих поколений, это поколение израильян, слушающее Моисея перед входом в землю обетованную, является образцом: «Не с вами только одними я поставлю сей завет и сей клятвенный договор, но как с теми, которые сегодня здесь с нами стоят пред лицом Господа, Бога нашего, так и с теми, которых нет здесь с нами сегодня» (Втор 29. 14–15).

Структура Второзакония как документа З. имеет параллели с договорами между древневост. империями и вассалами, напр. с хеттскими договорами 2-го тыс. до Р. Х. (Тантлевский. 2000). Ряд исследователей считают, что это может указывать на то, что книга восходит ко времени Моисея и не является результатом работы богословов VII в. до Р. Х., о чем писали мн. совр. ученые (см. ст. *Второзаконие*).

В основе З. лежит любовь Бога к Своему народу (Втор 7. 8), поэтому, хотя народ и не выполнил своих обязательств в период странствования по пустыне, Бог не разрывает З. (Втор 4. 31). Сохраняя верность З., Яхве не отменяет Своих обетований Израилю. Он может покарать Израиль за неповиновение, однако З. Бога со Своим народом остается в силе благодаря самой его природе. Израиль обязан придерживаться требований, потому что он является Его народом и должен жить соответствующим образом.

Хотя Яхве заключает З. о вступлении в землю с отцами народа, прор. Моисей говорит, что Яхве заключил его не с ними, но с нынешним поколением (Втор 5. 2–3). Поэтому все поколения Израиля, к-рые слушают кн. Второзаконие, должны поступать по 10 заповедям (Втор 5. 6–21), которые образуют фундамент тех принципов, на к-рых основываются остальные положения договора, являющиеся их детальной разработкой и истолкованием (Втор 5. 22–11. 32). Суть заповедей изложена в «Шема» (Втор 6. 4–5), являющейся стержнем ветхозаветной веры, где Яхве выступает как единый Бог, а обязанности Израиля по отношению к Нему сводятся к безраздельной любви и послушанию. Верность только Яхве предполагает отказ народа от заключения З. с др. богами (Втор 7. 2), ибо Сам Яхве верен З. с теми, кто сохраняют «заповеди Его» (Втор 7. 9).

Перечень особых требований во Втор 12–26 содержит общие предписания, следующие из фундаментального положения о верности только Яхве. Тот, кто готов служить иным богам, «преступает» этот З. (Втор 17. 2–3). В основном речь идет о некоторых аспектах гражданского, военного, религ. и уголовного права, к-рые рассматриваются как важные условия для пребывания в З.

З. с Давидом как обетование вечной династии. Важным для развития мессианских представлений



Прор. Давид. Миниатюра из Псалтири. XVI в. (РГБ. Ф. 304. № 314. Л. 32 об.)

в Израиле является представление о вечной династии потомков царя Давида, выраженное в словах прор. Нафана: «И будет непоколебим дом твой и царство твое навеки пред лицом Моим, и престол твой устоит во веки» (2 Цар 7. 16). Это обетование, не названное З. в 2 Цар 7. 16, понимается в др. библейских текстах именно как З. Яхве с Его избранныком Давидом, к-рому Он «клялся»: «Навек утвержу семя твое, в род и род устрою престол твой» — и подтверждал: «Не нарушу завета Моего, и не переменю того, что вышло из уст Моих» (Пс 88. 4–5, 35). Последние слова Давида были о том, что Бог «положил... со мною» «завет вечный... твердый и непреложный» (2 Цар 23. 5).

Мотив вечности З. с Давидом прослеживается и во мн. др. текстах, где речь идет об этом З. Иудейский царь Авия напоминает колену Ефрема, что Яхве дал Давиду и его сыновьям

ям вечное царство «по завету соли» (2 Пар 13. 5). Точный смысл этого выражения остается предметом предположений толкователей, но, по всей вероятности, «соль» здесь служит метафорой постоянства (ср.: Числ 18. 19; Лев 2. 13). В 2 Пар 21. 7 отмечается, что, несмотря на прегрешения Давида, Господь «не хотел... погубить дома Давидова ради завета, который заключил с Давидом...» (ср.: Иер 33. 19–21).

Условие вечности династии царя Давида — верность его потомков З. с Яхве. Яхве может отвернуться от царя из его династии («Ты... пренебрег завет с рабом Твоим, поверг на землю венец его» — Пс 88. 39–40), но «если сыновья твои будут сохранять завет Мой и откровения Мои, которым Я научу их, то и их сыновья вовеки будут сидеть на престоле твоём» (Пс 131. 12). Вечность З. с Давидом и данных ему обетований становится темой мн. псалмов (Пс 17. 51; 77. 70; 88. 4, 21, 27–28, 36, 50; 121. 5; 131. 1, 10, 11, 17; 143. 10). Особо выделяется мессианский Пс 2, в котором сам Давид прямо не упоминается, но цитируется пророчество Нафана (2 Цар 7. 14; ср.: Пс 88. 27).

Пророки часто говорят о вечности З. с Давидом (Иер 33. 20–21). Давид называется рабом Божиим (Ис 37. 35; Иер 33. 21–22, 26; Иез 34. 23–24; 37. 24–25), ради к-рого Бог охраняет Иерусалим (Ис 37. 35) и заключит с Израилем «вечный» З. (Ис 55. 3). Династия Давида будет восстановлена на престоле (Иер 23. 5; 33. 15).

В Книге премудрости Иисуса, сына Сирахова, царь Давид прославляется за то, что он определил порядок праздников, ему были прощены все грехи и с ним заключен «завет царственный» (Сир 47. 1–13; ср.: 45. 30). Верность Давида является примером для царей, к-рым необходимо держаться «путей Давида» (Сир 48. 25), как одного из тех, кто не согрешили (Сир 49. 5).

З. в пророческой литературе. Термин *berit* у ранних, допленных пророков встречается довольно редко (Lindblom J. Prophecy in Ancient Israel. Oxf., 1962. P. 329–330). Прор. Амос говорит прежде всего об избрании, но не о З. У прор. Осии идея З. выражена метафорически, с помощью образа брака; однако дважды он говорит и о преступлении З. (Ос 6. 7; 8. 1). Пророки Михей, Наум, Софония и Аввакум не упоминают З.

Ясно о З. говорится в Книге прор. Исаии (Ис 24. 5; 28. 15, 18; 33. 8). В Ис 55. 3 (слова Господа обращены ко всему пленному Израилю: «...дам вам завет вечный, неизменные милости, обещанные Давиду») З. с Давидом понимается как З. со всем Израилем, правящим др. народами, по примеру того, как власть царя Давида распространялась не только на евреев, но и на язычников. Народы приходят к Сиону поклониться Господу, ибо З. с Давидом в понимании пророка имеет помимо основного адресата — Израиля — еще и универсальное содержание, дающее надежду языческим народам (Hahn. 2005. P. 278), цари которых были вассалами царей династии Давида (Пс 2. 72, 89; Clements. 2003; Freedmann, Miano. 2003. P. 18; Dumbrell. 1984. P. 151).

Надежда на то, что династия Давида сохранится, не исчезла и после поражения и пленения царя Иосии. И хотя нек-рые исследователи указывают на Ис 45. 1–4 (пророчество о персид. царе Кире) и Ис 55. 3 как на примеры, свидетельствующие о частичном ослаблении веры в вечность З. с Давидом, др. считают, что в Ис 45 обетования, данные Давиду, вовсе не связываются с царем Киром. Роль последнего именно в том, чтобы исполнить обетования З. с Давидом, согласно к-рому земные цари будут служить Давиду и Израилю. Поддерживая восстановление Иерусалима, Кир служит, т. о., и восстановлению монархии Давида и территории его царства. Наконец, в Ис 55. 3 речь скорее идет не о «демократизации» З., но подчеркивается то, что народ изначально был участником З. с Давидом, ибо судьба царя самым существенным образом связана с судьбой всего народа (Clements. 2003). В Книге прор. Исаии дважды говорится о Рабе Господа как о *berit*: в Ис 55. 3 об обновлении З. Давида и в Ис 54. 10 (с аллюзией на З. с Ноем) — о З. мира Яхве. (В научной лит-ре эти места датируются началом послевоенного периода.)

Большое значение тема З. имеет в богословии прор. Иеремии. Он говорит о З., к-рый Яхве заключил с отцами (Иер 34. 13; ср.: 11. 8), порицает народ, потому что он нарушил З., поклоняясь чужим богам (Иер 11. 10; ср.: 31. 32). В молитве за народ Иеремия ссылается на З.: «Не отрини нас ради имени Твоего; не унижай престола славы Твоей:

вспомни, не разрушай завета Твоего с нами» (Иер 14. 21). Проклятие за нарушение З. в речах прор. Иеремии изображают катастрофы, к-рые постигнут нарушивших З.: трупы будут отданы на съедение небесным птицам и диким зверям (Иер 16. 4; 19. 7); исчезнут звуки радости (Иер 7. 34; 16. 9; 25. 10); это будет время осквернения умерших (Иер 8. 1–2; 16. 6) и изгнания живых (Иер 15. 14; 16. 13); земля станет местом, где живут только звери (Иер 9. 11); родители будут есть своих детей (Иер 19. 9); люди будут пить отравленную воду и есть полынь (Иер 9. 14; 23. 15); исчезнут звук жерновов и огонь в печах (или свет от свечей — Иер 25. 10).

Но прор. Иеремия говорит и о намерении Господа заключить со Своим народом новый З. вместо нарушенного. «Вот, наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет, не такой завет, какой Я заключил с отцами их в тот день, когда взял их за руку, чтобы вывести их из земли Египетской; тот завет Мой они нарушили... Но вот завет, который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит Господь: вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом. И уже не будут учить друг друга, брат брата и говорить: «познайте Господа», ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого, говорит Господь, потому что Я прощу беззакония их и грехов их уже не вспомню более» (Иер 31. 31–34). Этот З. будет отличаться от прежнего З. тем, что люди признают и будут исполнять волю Божию по внутреннему побуждению. Если предписания З. на Синае и в Моаве были даны в книге, то в новом З. воля Божия будет сообщена в сердца людей и т. о. исполнена.

Прор. Иезекииль в 16-й гл. аллегорически говорит о З., который Яхве заключил с юным Израилем (ст. 8) и к-рый, однако, тот нарушил (ст. 59). Теперь же Он хочет заключить новый З. (стихи 60, 62), но не по причине верности Израиля (ст. 61), а потому, что Он Сам помнит о Своем З. (ст. 60). Обетование о новом З. дается и в др. местах: Иез 34. 25; 37. 26 — З. мира, вечный З. (Иез 16. 60; 37. 26; ср. также Ис 61. 8).

Описывая испытания Израиля в борьбе с другими народами, пророки иногда говорят о З. Яхве с народами.

Неясные слова из Зах 11. 10: «И возьму жезл Мой — благоволения и переломлю его, чтобы уничтожить завет, который заключил Я со всеми народами» — возможно, ретроспективно указывают на падение колен Ефрема и Иуды под ударами завоевателей, к-рых Яхве освободил именно для этого. В Иез 17. 11–21 говорится, что царь Навуходоносор заключил З. (т. е. соглашение, союз) с Седекий, но тот восстал против Навуходоносора. Господь сказал, что Седекия презрел и нарушил «союз Мой», т. е. он понимается как З. Господа с Навуходоносором как с Его слугой, к-рому Господь вверил судьбу Иуды.

Прор. *Малахия* передает слова Господа о З. со священническим коленом Левия (Мал 2. 1–9), о «завете жизни и мира» (Мал 2. 5), к-рый Господь хочет сохранить. Потомки Левия «разрушили» его (Мал 2. 8), видимо, своими неподобающими жертвоприношениями (Мал 1). Но помимо этого священники взяли жен из языческих народов, поклоняющихся др. богам, и «опорочили священство и завет священнический и левитский» (Неем 13. 29). В Мал 2. 10–16 слова Господа через пророка обращены к Иуде, нарушающему «завет отцов наших», потому что он «женится на дочери чужого бога». Он «вероломно поступает» по отношению к «жене юности», «между тем как она подруга... и законная жена...». По всей вероятности, этим бракам предшествовали разводы с израильскими женами, брак с к-рыми мог пониматься как З., или на нарушение З. указывал просто тот факт, что прежняя жена была из народа Израиля, связанного З. с Богом, в то время как новая жена вне этого З.

Межзаветный период. Септуагинта, неканонические книги и апокрифы. Для передачи евр. слова *berit* в Септуагинте никогда не используются греч. слова *συνθεσία* и *συνθήκη* (договор, условие, соглашение), но всегда только *διαθήκη* (в 260 случаях перевода 287 евр. слов). *Διαθήκη* (от *διατίθημι* — установить, учредить) первоначально обозначало «положение», «предписание», в дальнейшем значение было расширено, и в языке классической и эллинистической лит-ры *διαθήκη* имеет также значение «последнее распоряжение», «завещание».

Как и в др. книгах ВЗ, в Книге премудрости Иисуса, сына Сирахова, термин *berit* употребляется как со

значением «божественное обетование», напр. данное Ною (Сир 44. 18), ветхозаветным патриархам Аврааму, Исааку, Иосифу (Сир 44. 20–23), Моисею (Сир 44. 5), царю Давиду (Сир 45. 25; 47. 11), «Аарону от колена Левиана» (Сир 45. 7, 15, 25), так и в смысле «обязательство», к-рое возлагается на человека, избранного Яхве (на Авраама — Сир 44. 20b, на потомков праведника — Сир 44. 12a). Слово *διαθήκη* внук Сираха употребляет не только для передачи термина *berit* (8 раз), но и для передачи евр. *hoq* (закон, положение) (10 раз), причем дважды *hoq* и *διαθήκη* имеют значение обетования вечной династии царю Давиду (Сир 47. 11c) или дарования священнического служения Аарону (Сир 45. 7a).

По сравнению с каноническими книгами ВЗ в неканонической лит-ре и в апокрифах слово *διαθήκη* может быть употреблено в новом смысле и выражать божественное обетование никогда не изгонять Израиль из дарованной ему земли (1 Вар 2. 35).

Маккавейские книги описывают время, когда евр. народ боролся за сохранение З. и против *Антиоха IV Епифана* (175–164 гг. до Р. Х.), поставившего религию З. с Богом вне закона. При Антиохе «у кого находили книгу завета, и кто держался закона, того, по повелению царя, предавали смерти» (1 Макк 1. 57). Некоторые евреи «установили у себя необрезание, и отступили от святого завета, и соединились с язычниками, и продались, чтобы делать зло» (1 Макк 1. 15). Верные, однако, «предпочли умереть, чтобы не оскверниться пищею и не поругать святого завета...» (1 Макк 1. 63). Провозглашая восстание, Маттафия сказал: «Всякий, кто ревнует по закону и стоит в завете, да идет вслед за мною!» (1 Макк 2. 27), а на смертном одре, призвав сыновей, обратился к ним: «...дети, возревнуйте о законе и отдайте жизнь вашу за завет отцов наших» (1 Макк 2. 50). Новое содержание слова «З.» предлагается в 2 Макк 7. 36: здесь З. — это обетование вечной жизни мученикам. Помимо ветхозаветного значения — обязательство народа Израиля, возложенное на них Моисеем на Синае (Юб 6. 11; ср.: «закон» в ст. 13), — встречаются и др. примеры: божественное повеление Иисусу Навину вести Израиль в землю обетованную (*Ps.-Philo. Bibl. Antiq.* 28. 1), запрет поклонения идолам (*Ps.-Philo. Bibl. Antiq.* 28. 2).

Кроме того, под терминами *διαθήκη/testamentum* может подразумеваться сам народ израильский (такое понимание термина *berit* встречается уже в Пс 74. 20 и Дан 11. 28, 30). Напр., когда говорится, что вместе с храмом, Сионом и израильскими домами под угрозой может оказаться и *διαθήκη* (Божий) (Иудифь 9. 13), что Бог должен помиловать Свой «testamentum» (*Ps.-Philo. Bibl. Antiq.* 22. 7), освободить Свой «testamentum» (Ibid. 32. 14), совершить чудеса в Своем «testamentum» (Ibid. 22. 7).

С сер. II в. до Р. Х. слово *διαθήκη* начинает употребляться для перевода *berit* со значением обязательства 2 сторон, т. е. как соглашение, союз. Т. о., *διαθήκη* по смыслу приближается к *συνθήκη*: в 1 Макк 11. 9 *διαθήκη* обозначает соглашение между царями Египта и Сирии, к-рое они заключают (*συντίθημι*) и к-рое может быть выгодно обоим (т. е. союз), подобным образом *διαθήκη* употребляется в 1 Макк 1. 11. Эти примеры показывают, что к I в. до Р. Х. понятия *διαθήκη* и *συνθήκη* могли использоваться для выражения одного значения. Во II в. по Р. Х. евр. переводчики Свящ. Писания на греч. язык, Симмах и в еще большей степени *Акила* (в отличие от Септуагинты), передают евр. слово *berit* через *συνθήκη* и понимают соответственно *berit* как договор, союз.

В кн. Юбилеев З. понимается как фундамент, лежащий в основе всей библейской истории от начала до того момента, когда народ Израиля подошел к горе Синай. В 1-й гл. откровение Моисею датируется 16-м днем 3-го месяца, т. е. днем после установления З. Значение З. подчеркивается словами Самого Бога о том, что история, рассказанная в книге, покажет, что Он был более верен З., чем Его народ, к-рый нарушил З. и за это был наказан (Юб 1. 5–6). Народ принес в плену покаяние, и Бог вновь даст ему землю и восстановит с ним З. (Юб 1. 15–18, 22–25).

Согласно кн. Юбилеев, изначальный З. был заключен между Господом и Ноем с сыновьями после потопа, когда Ной совершил жертвоприношение (Юб 6. 1, 4). Ангел (Присутствия) связывает последний З. на Синае с З. Ноя (Юб 6. 10–11), и, т. о., синайский З. понимается как обновление древнего З. Автор книги подчеркивает, что З. с Авраамом (Быт 15), так же как З. с Ноем и З.

на Синае, был заключен в сер. 3-го месяца (Юб 14. 1. 18), и отождествляется его с 3. с Ноем (Юб 14. 20).

Кумранские рукописи. Как и в ВЗ, в кумран. общине *barit* («определение», заключенное с человеком в качестве его субъекта) есть обязательство делать что-то определенное — в него «вступают» (1 QS 1. 16; CD 19. 16), с его принятием возлагают на себя обязательство исполнять его (1 QS 5. 10; напр., подтверждают клятвой 1 QS 5. 8; CD 15. 6; 1 QH 14. 17) или считают обязательством, возложенным на кого-то другого молящимся (1 QH 5. 23) или священником (1 QS 5. 9; 6. 19; 1 QSa 1. 2). Божий 3. есть «обетование» отцам (1 QM 13. 7; 14. 8; CD 8. 18), о к-ром Бог помнит (1 Q34 3. 2, 5; 4 QDibNam 5. 9; 6 QD 3. 5; CD 1. 4; 6. 2) и к-рое Он «обновляет» (1 Q34 3. 2, 6), обетование царю Давиду (4 QDibNam 4. 6), священникам (1 QM 17. 3), обетование праведникам о том, что «они будут жить тысячу поколений» (CD 7. 5–6; 14. 2). 3.— это также обещание простить грехи (CD 4. 9) или это заповедь Божия (1 QM 5. 9, 22; CD 5. 12; 20. 17; может уточняться, что это заповедь обрезания (CD 12. 11) или соблюдения субботы (1 Q22. 1. 8) — обязательство, к-рое берут на себя через вступление в 3. (1 QS 5. 20)). Те, кто поступают против заповеди Божией, — отступники, к-рые «поступают неверно» (1 QpHab 2. 3). Как возложенное Богом обязательство (ср.: Иер 31. 31 sqq.) понимается и «новый завет» (1 QpHab 2. 3; CD 6. 19; 8. 21; 19. 33), установленный «в земле Дамаска» (CD 20. 12). Новый 3. в кумран. общине в сущности понимался как тот же 3., который был установлен с Израилем на Синае, т. е. кумраниты видели себя «избранными среди избранных», единственными, кто следуют 3. (Nitzan. 2001; Evans. 2003).

Те, кто вступили в 3., строго исполняли его предписания. 3. должен возобновляться каждый год, и церемония этого, видимо, имела место в 3-й месяц. Принципиальным отличием между библейским 3., заключенным со всем народом, и 3. сектантской общины — сокращение последнего: большинство израильтян — это те, кто нарушили предписания 3., как их понимала сектантская община, — исключены из 3. Только вступающие в 3. являются его членами. Спасаящийся «остаток», т. о., прямо связан с древним 3. «Вечный» 3.

сохраняется с Божиим «остатком», верным Богу и состоящим из священников и общины (CD 6. 2–3). Те, кто вступили в этот новый 3., не должны более «вступать в храм, чтобы возжигать алтарь напрасну» (CD 6. 12).

Филон Александрийский и Иосиф Флавий используют греч. слово *συνθήκη* для обозначения соглашения, договора и т. п. (*Philo. Leg. Gai. 37; Ios. Flav. De bell. I 106. 116* и др.; *Antiq. II 253; IV 118* и др.). У обоих, однако, *συνθήκη* может иметь значение «обетование», «обещание» (*Philo. De cong. erud. 78; Ios. Flav. Antiq. XI 270; VI 230; VII 111*). У Филона *διαθήκη* обозначает (как и в Септуагинте) «исполнение» (*Philo. Somn. 2. 23–24*), «обещание» (*Ibid. 2. 237: «Слово» Божие, «которое он назвал διαθήκη; Idem. De Sacrificiis Abelis et Caini. 57*), а также употребляется в значениях «заповедь» (обрезания) и «закон» (*Idem. Quod deter. pot. 67–68*), но встречается и в обыденном значении — «завещание» (*Idem. De spec. leg. 2. 16*).

Таргумы и раввинистическая традиция. Для передачи евр. слова *barit* араб. таргумы используют существительное *qayam*, т. е. «что-то определенное, установленное». Этим словом таргумы переводят также евр. термины *šebū'ā* (клятва) (ср.: Числ 30. 3; Втор 7. 8), *neder* (обет) (ср.: Быт 28. 20; 31. 13), а также *hoq* (положение) (напр.: Исх 18. 16, 20; Пс 99. 7). Такой перевод подчеркивает тот факт, что евр. слово *barit* в таргумах имело смысловые нюансы (обетованье, закон и заповедь).

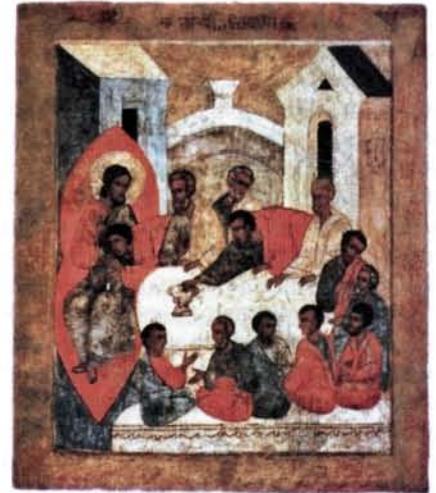
В раввинистической традиции *barit* понимается в основном как закон, заповедь. В первую очередь это слово обозначает «заповедь обрезания» (*barit milā, dam barit* — кровь обрезания, *banē barit* — сыны обрезания). Значение «заповедь» присутствует также в выражениях *barit šabbat* — заповедь субботы и *barit 'abodā zarā* — запрет на идолослужение. Кроме того, мн. раввины пытались толковать текст Исх 24. 7–8 в смысле обоюдного обязательства между Богом и народом (*Billerbeck. Kommentar. Bd. 1. S. 991*).

Э. П. С.

3. в Новом Завете. Словоупотребление. В НЗ слово *διαθήκη* встречается 33 раза, и в половине случаев это прямые и не прямые цитаты из ВЗ. Самостоятельное использование этого слова наблюда-

ется преимущественно в Послании к Евреям, иногда в Послании к Римлянам, во 2-м Послании к Коринфянам и в Послании к Галатам. Особое место занимает понятие «3.» в словах Иисуса Христа, произнесенных за Тайной вечерей (Мф 26. 28; Мк 14. 24; Лк 22. 20; 1 Кор 11. 25). 2 раза оно встречается в Деяниях св. апостолов (3. 25; 7. 8).

3. и Тайная вечеря. В текстах НЗ о Тайной вечере понятие *διαθήκη* занимает центральное место. Оно выражено в словах Иисуса Христа, произнесенных над чашей. При этом



Тайная вечеря.
Икона. 1-я пол. XVI в. (ИТГ)

добавляется (1 Кор 11. 25; Лк 22. 20) прилагательное *καινή* (новый), что придает понятию «3.» особенный смысл. Сама формулировка «установительных слов» о евхаристической чаше, равно как и использование глагола «изливаться» (или «проливаться»), ясно указывают на терминологию, связанную с заключением синайского 3. (Исх 24. 5–8), т. е. на союз, к-рый заключил Яхве с Израилем. Это свидетельствует о том, что Иисус Христос понимал Свое мессианское служение, нашевшее завершение в Его крестной смерти, не только как продолжение 3. Бога с Его народом, но и как исполнение пророчества Иеремии об эсхатологическом 3. (Иер 31. 31–34).

Понятие «3.» встречается не так часто, как можно было бы ожидать, объясняется это тем, что само содержание понятия открывается в значительно более частых высказываниях о Царствии Божиим. Это подчеркивается словами Иисуса Христа: «...Я завещаю вам, как завещал Мне Отец Мой, Царство» (Лк 22. 29).

Здесь «завещаваю... Царство» (διατίθεμαι... βασιλείαν) точно соответствует формуле «заключаю завет» (διατίθεμαι διαθήκην). Т. о., новый З. и Царствие Божие — тесно связанные понятия, восполняющие друг друга.

В ВЗ заключение З. (через обетование послушания и кропление народа кровью) и последующая совместная трапеза (Исх 24. 8–11) касаются одного народа. В НЗ совместная трапеза Господня и заключение З. предполагают уже не один народ. Новый народ Божий собирается из тех, кто были «некогда не народ, а ныне народ Божий», из «пришельцев и странников» (1 Петр 2. 10–11; ср.: Рим 9. 25; Ос 2. 23). Все они стали участниками искупительной силы Жертвы Иисуса Христа, пришедшего «отдать душу Свою для искупления многих» (Мф 20. 28; Мк 10. 45). Слова о новом З., произнесенные над чашей Тайной вечери, свидетельствуют об установлении новой общности между людьми, об их новых отношениях с Богом и об осуществлении эсхатологической спасительной воли Божией. Эти слова — новое пророчество о том, как из смерти Иисуса Христа, из пролития Его крови восстанет новая жизнь Царствия Божия.

Можно проследить некие параллели с ветхим З. Так же как ветхий З. предполагал благословение и проклятие, так и новый З. имеет в виду не только новую жизнь, но и наказание за пренебрежение З. (1 Кор 11. 27–30). Как ветхий З. можно было соблюдать при условии его знания и постоянного о нем напоминания, так и о новом З. должно свидетельствовать постоянное его «вспоминание» до Второго Христова пришествия (1 Кор 11. 25–26).

З. в Посланиях ап. Павла. В Посланиях ап. Павла понятие «новый З.» упоминается в «установительных словах» Иисуса Христа на Тайной вечере (1 Кор 11. 25), а также как противопоставление ветхому З. в 2 Кор 3. 6.

1. Откровение правды Божией и З. с Израилем. Отвержение Иисуса Христа основной массой иудеев, их враждебность по отношению к Церкви и Евангелию для ап. Павла стали «великой... печалью» и «непрестанным мучением сердца» (Рим 9. 2). Об «ожесточении» Израиля он может говорить только как о «тайне» Промысла Божия (Рим 11. 25). Тема

участи Израиля настолько важна для ап. Павла, что его основное сотериологическое сочинение, Послание к Римлянам, излагая откровение спасающей правды Божией в Иисусе Христе (Рим 1–8), переходит к размышлению о непостижимом «ожесточении» Израиля (Рим 9–11) и увенчивается величественной хвалой «бездне богатства и премудрости и ведения Божия» (Рим 11. 33–36). Апостол уверен в том, что непослушание Израиля не в состоянии разорвать союз с Богом: «Неужели Бог отверг народ Свой? Никак» (Рим 11. 1). В силу того что «дары и призвание Божие непреложны» (Рим 11. 29), придет время, когда «весь Израиль спасется, как написано: «придет от Сиона Избавитель, и отвратит нечестие от Иакова. И сей завет им от Меня, когда сниму с них грехи их»» (Рим 11. 26–27). Ап. Павел остро осознавал обоснованную в едином призвании, в едином «благословении Авраамовом» (Гал 3. 14) общность между Израилем и Церковью. Эсхатологический народ Божий отныне включает и Церковь и Израиль, «ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать» (Рим 11. 32). Эта мысль пронизывает весь текст Послания к Римлянам.

II. З. с Авраамом и закон. Мысль о непреложности З. в Послании к Галатам наглядно выражена в образе неотменяемости завещания (по-гречески то же самое слово, что и З., — διαθήκη). «...Даже человеком утвержденного завещания (διαθήκη) никто не отменяет и не прибавляет к нему. Но Аврааму даны были обетования и семени его... которое есть Христос» (Гал 3. 15–16). Благословение, данное Аврааму и его потомкам, понимается как «завет о Христе» (Гал 3. 17). З. дал Израилю великие преимущества (Рим 9. 4–5). Сам ап. Павел, будучи христианином, «хвалится» своей принадлежностью к народу З. (ср.: Рим 11. 1; 2 Кор 11. 22). И вот по аналогии с неотменяемостью человеческого завещания З. Божий, к-рый состоял в обетовании Аврааму и вступил в силу с пришествием Христа, не может быть отменен законом, явившимся спустя 430 лет (после З. Авраама) (Гал 3. 17). Под законом ап. Павел преимущественно имеет в виду то узкое, раввинистическое понимание абсолютизированного закона Божия, к-рое сводилось к требованию формального исполнения множества предписаний и заповедей.

Такой закон был отменен Иисусом Христом: «...конец закона — Христос» (Рим 10. 4). Он в изображении ап. Павла был только «детоводителем ко Христу» (Гал 3. 24). Сам по себе «закон свят, и заповедь свята и праведна и добра» (Рим 7. 12). Но закон относится к З., заключенному на Синае «спустя четыреста тридцать лет» (Гал 3. 17) после З. с Авраамом. Эти 2 З. изображены в аллегории о 2 сыновьях Авраама: Исааке (от свободной Сарры) и Измаиле (от «рабы» Агари). «...Который от рабы, тот рожден по плоти; а который от свободной, тот по обетованию. В этом есть иносказание. Это два завета: один от горы Синайской, рождающий в рабство, который есть Агарь... и соответствует нынешнему Иерусалиму, потому что он с детьми своими в рабстве; а вышний Иерусалим свободен: он — мать всем нам» (Гал 4. 23–26). Синайский З. не может дать спасение. Тот, кто его придерживается (дети «нынешнего Иерусалима»), находится в рабстве по аналогии с Измаилом. Христиане же (дети «вышнего Иерусалима») — потомство обетования Аврааму и потому свободны по аналогии с Исааком. Ап. Павел доказывает, что благословенное потомство Авраама, к которому относится «завещание», — верующие в Иисуса Христа, в Котором преодолеваются все земные барьеры между людьми. «...Все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса... Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского; ибо все вы одно во Христе Иисусе. Если же вы Христовы, то вы семья Авраамова и по обетованию наследники» (Гал 3. 26–29).

З. в Послании к Евреям. Если в рассмотренных новозаветных текстах понятие «З.» приведено в связь с законом, обетованием, народом Божиим, то собственно богословие З. подробно разработано только в Послании к Евреям, в к-ром термин διαθήκη встречается 17 раз. Основная тема этого Послания — первосвященство Иисуса Христа. Поэтому, говоря о новом З., автор Послания широко применяет культовую терминологию («очищение», «освящение», «свершение», «жертва», «кровь», «искупление» — часто встречающиеся в Послании к Евреям понятия). Сформированное идеями о небесных прообразах и об их временных земных воплощениях богословие Послания к Евреям противопоставля-



ет новый и ветхий З. Новый З. именуется «лучшим» (Евр 7. 22). Иисус Христос стал его «поручителем», «ходатаем», т. е. посредником, и искупителем от грехов, связанных с ветхим З. (Евр 7. 22; 8. 6; 9. 15; 12. 24). «...Он есть ходатай нового завета, дабы вследствие смерти Его, бывшей для искупления от преступлений, сделанных в первом завете, призванные к вечному наследию получили обетованное» (Евр 9. 15). «Первый завет» имеет некий изъян, «недостаток» (Евр 8. 7), он ветхий, «а ветшающее и стареющее близко к уничтожению» (Евр 8. 13), что доказывается обетованием через прор. Иеремию нового З. (Иер 31. 31–34). В Послании в этой связи обильно цитируется пророчество Иеремии (Евр 8. 8–12; 10. 16–17). Хотя ветхий З. «близок к уничтожению», нельзя утверждать, что он уничтожен. Во Христе он преодолен, исполнен, в Нем осуществлены прообраз (τύπος, в синодальном пер. – «образ») и истинная идея (εἰκόν, в синодальном пер. – «образ») (Евр 10. 1) З. Новый З. «утвержден на лучших обетованиях» (Евр 8. 6). Но, как и ветхий З., он связан с кровью (Евр 10. 29; 12. 24), скреплен «Кровию завета вечного» (Евр 13. 20). Это не кровь жертвенных животных, но Кровь Самого Первосвященника, «Христа, Который Духом Святым принес Себя, непорочного, Богу...» (Евр 9. 14). Как и в Послании к Галатам, З. во Христе сравнивается с завещанием, а Сам Христос – с завещателем. Смерть Христа была необходимой для вступления в силу Его «завещания», «потому что завещание действительно после умерших: оно не имеет силы, когда завещатель жив» (Евр 9. 17).

Лит.: *Поснов М. Э.* Идея завета Бога с израильским народом в Ветхом Завете: Опыт богосл.-филос. обзор. истории израильского народа. Богуслав, 1902; *Behm J.* διαθήκη // ThWNT. Bd. 2. S. 132–137; *Albright W. F.* The Hebrew Expression for «Making a Covenant» in pre-Israelite documents // BASOR. 1951. Vol. 121. P. 21–22; *Jeremias J.* Die Abendmahlsworte Jesu. Gött., 1960³; *Michel O.* Der Brief an die Hebräer. Gött., 1960¹¹; *Soggin J. A.* Akkadisch TAR beriti und hebräisch krt bryt // VT. 1968. Vol. 18. N 1. P. 210–215; *Weinfeld M.* The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East // JAOS. 1970. Vol. 90. N 2. P. 184–203; *Idem.* Berith // TDOT. 1975. Vol. 2. P. 253–279; *Dumbrell W. J.* Covenant and Creation: Old Testament Covenants Theology. Exeter, 1984; *Grässer E.* An die Hebräer. Zürich; Neukirchen-Vluyn, 1990–1997. 3 Bde; *Knoppers G. N.* Ancient Near Eastern Royal Grants and the Davidic Covenant: A Parallel? // JAOS. 1996. Vol. 116. N 4. P. 670–697; *Тантлевский И. Р.* Введение в Пятикнижие. М., 2000; A Concise

Dictionary of Akkadian / Ed. J. A. Black, A. George, N. Postgate. Wiesbaden, 2000²; *Nitzan B.* The Concept of the Covenant in Qumran Literature // Historical Perspectives: From the Hasmonians to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls: Proc. of the 4th Intern. Symp. of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 27–31 January 1999 / Ed. D. Goodblatt. Leiden; Boston, 2001. P. 85–104; *Clements R. E.* The Davidic Covenant in the Isaiah Tradition // Covenant as Context: Essays in Honor of E. W. Nicholson / Ed. A. D. H. Mayes, R. B. Salter. Oxf., 2003. P. 39–70; *Dell K. J.* Covenant and Creation in Relationship // Ibid. P. 111–134; *Evans C. A.* Covenant in the Qumran Literature // The Concept of the Covenant in the Second Temple Period / Ed. S. E. Porter, J. C. R., de Roo. Leiden, 2003. P. 55–80; *Freedmann D. N., Miano D.* The People of the New Covenant // Ibid. P. 7–26; *Hahn S.* Covenant in the Old and New Testaments: Some Current Research (1994–2004) // Currents in Biblical Research. L., 2005. Vol. 3. N 2. P. 263–292.

Архим. Ианнуарий (Ивлиев)

«ЗАВЕТ [ЗАВЕЩАНИЕ] ГОСПОДА НАШЕГО ИИСУСА ХРИСТА» [лат. Testamentum Domini nostri Jesu Christi], *литургико-канонический памятник*, в средние века входивший в состав канонических сборников ряда монофизитских Церквей.

Наименование памятника введено в научный оборот 1-м издателем полного текста «З. И. Х.», католич. Антиохийским патриархом Игнатием Ефремом II Рахмани, к-рый обнаружил его в ряде сир. рукописей. Однако, несмотря на то что это наименование отражает композиционные особенности «З. И. Х.» (в его основе – существенно переработанный текст более древнего литургико-канонического памятника, «*Апостольского предания*», положения к-рого включены в контекст наставлений, данных апостолам Самим Господом Иисусом Христом прежде Вознесения), в действительности слова о «Завете Господа» в исследованных Рахмани рукописях относились не непосредственно к этому тексту, а к более объемному сборнику литургико-канонических памятников, известному под названием «Климентово Восьмикнижие» (об этом говорит монофизитский патриарх Кириакос (793–817) – *Rücker A.* Das dritte Buch der Memre des Kyriakos von Antiochien und seine Väterzitate // Oriens Chr. Ser. 3. 1934. Bd. 9. S. 114–115). Рахмани же посчитал, что так называются только первые 2 книги этого сборника (к-рым он и дал титул «З. И. Х.»), поскольку др. книги были хорошо известны по отдельности, под собственными

названиями: «Апостольский церковный чин» и последняя (VIII) кн. «Апостольских постановлений». Некоторым аргументом в пользу решения Рахмани может служить то, что в одном из писем Севира Антиохийского (512–518) упоминается литургико-канонический памятник (διαθήκη), также обозначенный как «Завет Господа» (см.: *Brooks E. W.* The Sixth Book of the Select Letters of Severus, Patriarch of Antioch. Oxf., 1904. Vol. 1/2. P. 482; Vol. 2/2. P. 426). В частности, Севир указывал на раздел, касающийся времени совершения *Евхаристии*. По мнению Х. Кауфхольда, Севир ссылаясь на «З. И. Х.» как на отдельный памятник, а не на «Климентово Восьмикнижие» (*Kaufhold H.* Welche Rechtsquellen kannte Patriarch Severos von Antiocheia (512–518)? // Ius canonicum in oriente et occidente: FS. C. G. Fürst zum 70. Geburtstag / Hrsg. H. Zapp, A. Weiss, S. Kortz. Fr./M., 2003. S. 259–274).

Несмотря на то что название, предложенное Рахмани, прочно закрепилось за изданным им памятником, нек-рое время в научной лит-ре имела место путаница, поскольку аналогичное заглавие было присвоено «Посланию апостолов» (Epistula apostolorum), апокрифу II в., эфиоп. версию которого под названием «Завет в Галилее Господа нашего Иисуса Христа» издал Л. Геррье (*Guerrier L., ed.* Le Testament en Galilée de Notre Seigneur Jésus Christ. P., 1913. (PO; T. 9/Fasc. 3)).

Текстология и издания. Большинство исследователей полагают, что оригинальным языком памятника был греческий. В наст. время греч. оригинал считается утерянным, хотя отдельные молитвы из «З. И. Х.» известны на греч. языке и встречаются, в частности, в рукописях Евхология, происходящих с периферии визант. мира (см.: PG. 31. Col. 1681–1684; *Gain.* 1992; *Пентковский.* 2002).

Памятник сохранился в переводах на сир., араб. и эфиоп. языки. Вероятно, существовала и копт. версия, но в рукописях, несмотря на утверждения нек-рых исследователей, она не представлена.

Сирийский перевод был сделан Иаковом Эдесским в 686/7 г. (согласно приписке в конце 2-й кн. «З. И. Х.»). Однако неясно, переводил ли он «З. И. Х.» как отдельный памятник или как часть «Климентова Восьмикнижия». В составе





сирийского «Климентова Восьмикнижия» «З. И. Х.» образует 2 его первые книги и предшествует материалу т. н. Александрийского синодоса, состоящего из «Апостольского церковного чина» и кн. VIII «Апостольских постановлений».

Араб. перевод «З. И. Х.» сохранился во множестве рукописей, но до сих пор не издан полностью (чины Крещения и Евхаристии изд. А. Баумштарк — *Baumstark A. Eine ägyptische Meß- und Tauf liturgie // Oriens Chr. 1901. Bd. 1. S. 8–45*). В араб. версии «Климентова Восьмикнижия» «З. И. Х.» составляет его 1-ю кн. (т. о., памятник не разделен на 2 части), за ним следуют «Апостольский церковный чин», «Апостольское предание» и кн. VIII «Апостольских постановлений».

Считается, что текст «З. И. Х.» впервые был обнаружен в 1854 г. П. де Лагардом в рукописи Paris. syr. 62 (IX в.), фрагменты к-рой он опубликовал через 2 года (*Lagarde P. A., de. Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae. Lpz., 1856. P. 80–89*). Однако это произведение уже было известно Е. Ренодо (DTC. Vol. 15. Col. 200). Полный сир. текст памятника (с параллельным пер. на лат. яз.) впервые издал католич. патриарх Антиохийский Игнатий Ефрем II Рахмани в 1899 г. Он использовал 2 рукописи: Bibl. Metrop. Cath. Syr. Mossul. [без номера], Fol. 339v–348v, 1651/52 г., и Vat. Borg. Syr. 148. Fol. 61–86, 1576 г. После издания Рахмани появились критические издания отдельных разделов памятника (*Nau. 1901; Arendzen. 1901*). А. *Вьюбус* издал сир. версию «З. И. Х.» по рукописи Damasc. Patr. 8/11. Fol. 1–20, 1204 г., к-рая, вероятно, сохранила более аутентичные чтения (*Vööbus. 1975*). По мнению Р. Ж. Кокена, в сир. версии следует выделять 2 редакции (*Coquin. 1974*).

Критическое издание эфиопской версии (по 9 рукописям) в 1984 г. выполнил Р. Бейло. Однако его работа была встречена критически (*Cowley R. W. [Рец. на:] Beylot R. Testamentum Domini Ethiopiae: Éd. et trad. // JSS. 1986. Vol. 31. P. 292–295*).

Араб. и эфиоп. переводы появились позднее сир. версии и, вероятно, выполнены с утерянного копт. перевода. Количество разночтений между ними довольно велико, причем некоторые чтения араб. и эфиоп. версий могут отражать греч. подлинник лучше, чем сир. версия (напр., за-

ключительные славословия молитв эфиоп. версии выглядят архаичнее сир. варианта).

Отдельной проблемой текстологии «З. И. Х.» стал вопрос о соотношении начального, апокалиптического раздела памятника и последующего текста, являющегося переработкой «Апостольского предания», — фрагмент апокалиптической части известен в лат. переводе в рукописи *Treverensis. 36, VIII в.* (изд.: *James M. R. Apocrypha anecdota. Camb., 1893. P. 151–154*), и на этом основании большинство исследователей полагают, что обе части произведения изначально существовали независимо друг от друга. Однако С. Уайт доказывает, что апокалипсис и переработанная версия «Апостольского предания» были не просто соединены механически в одно произведение, но тесно связаны между собой (*White. 2002*).

Датировка. Рахмани датировал памятник кон. II в. и считал древнейшим из всех литургико-канонических текстов. Доказательства столь ранней датировки он видел в том, что в диаконской *ектении* содержатся прошения о гонителях христиан, упоминается участие народа в избрании *епископа*, нет разрядов кающихся, тец ставится выше иподиакона, Пасха понимается как воспоминание Страстей Господних, в крещальном исповедании веры нет упоминания веры в воскресение мертвых, само Крещение совершается в проточной воде и проч.

Против теории Рахмани выступил Ф. К. Функ (*Funk. 1901*), передатировавший памятник 1-й пол. V в. Он указал на то, что более раннюю датировку не позволяют принять особенности описаний устройства храма, евхаристического чинопоследования, служб суточного круга. Большинство зап. ученых приняли т. зр. Функа, в результате чего «З. И. Х.» стал восприниматься не как древнейший, а, напротив, как один из самых поздних по времени появления литургико-канонических памятников.

Некоторые ученые датировали «З. И. Х.» сер. или кон. IV в. (Т. Цан, Г. Морен, А. Маклин, Б. Ботт, М. Арранц). По мнению Уайта, в «З. И. Х.» использована аскетическая терминология, характерная для IV в. (напр., упоминание «внутренних очей»). Кроме того, нек-рые правила Лаодикийского Собора выглядят как направленные против «З. И. Х.» (*White. 2002*).

В рус. церковной науке особое мнение о датировке «З. И. Х.» было высказано М. Н. Скабаллановичем, к-рый отнес его к числу памятников кон. III в. Как считает Скабалланович, против поздней датировки памятника (помимо тех аргументов, к-рые приводил Рахмани) говорит и то, что в «З. И. Х.» отмечено, что в Церкви продолжают существовать дары исцелений, ведения и языков (*Test. Dom. 1. 23*), но не упоминаются праздники Рождества Христова и Вознесения Господня; раннюю же датировку (кроме аргументов Функа) опровергает наличие в тексте упоминаний о празднике Богоявления и периоде Четырдесятницы (*Скабалланович. Типикон. Вып. 1. С. 73–75*). В более совр. работах принимается датировка нач. V в. (*Пентковский. 2002*).

Место происхождения. Большинство ученых убеждены, что памятник происходит из грекоязычного региона Сирии (помимо внутренних признаков об этом свидетельствуют упоминание о памятнике Севира, популярность памятника в монофизитской среде, состав клира). Уайт и А. М. Пентковский особо выделяют в «З. И. Х.» упоминания об участии аскетических групп в богослужении городских храмов, что согласуется с др. сир. источниками. Однако предлагаются и альтернативные теории. В частности, в 1-й пол. XX в. была популярна теория малоазиатского происхождения памятника (Цан, Маклин, Г. Дикс), на что, по мнению ее сторонников, указывала близость нек-рых реалий и учения памятника к монтизму (аскеза, сохранение дара языков и проч.). Арранц на основании литургических особенностей «З. И. Х.» попытался доказать егип. происхождение текста (*Arranz. 1977*), тогда как М. Кольбахер выступил за палестинское (*Kohlbacher. 2000*).

Структура и содержание. Деление «З. И. Х.» на 2 книги, встречающееся во мн. рукописях, вероятно, вторично и связано с бытованием памятника в составе канонических сборников.

Анализ содержания памятника позволяет выделить в нем апокалиптический раздел, к-рый занимает первые 18 глав по изданию Рахмани. Далее следуют главы об устройстве храма, об избрании епископа и о хиротонии епископа, об обязанностях епископа, о совершении Евхаристии,



об освящении елея для больных (см. ст. *Елеосвящение*), об освящении воды (см. ст. *Водоосвящение*), о чине *утрени* (славословии на заре), о чтениях из Свящ. Писания и проповеди, о тайноводственном учении, об избрании епископа и о хиротонии *пресвитера*, об обязанностях пресвитера, о молитве, совершаемой пресвитером, об избрании *диакона*, об обязанностях диакона, о диаконской ектении, о служении диакона, о хиротонии во диакона, об исповедниках, о вдовах (см. ст. *Вдовицы церковные*), о поставлении вдов, об обязанностях вдов, о молитве, совершаемой вдовами, об иподиаконах, о теще, о *девах*, об имеющих дары, о приходящих для слушания Слова, о принимаемых в разряд оглашенных, об оглашении, о литургии оглашенных, о молитве над оглашенными, об избранных (т. е. о тех, к-рые будут крещены в ближайшее время), об экзорцизмах, о торжественном чине Крещения, о запечатлении новокрещеных, о причащении новокрещеных, о седмице *Пасхи*, о днях *Пятидесятницы*, об общей трапезе, о начатках, о милостыне, о благословении плодов, о трапезе, о последних днях Пасхи, о *Великой субботе*, о пасхальном торжестве, об одержимых, о псалмопении, об умерших, о часах молитвы (т. о., в основной части автор «З. И. Х.» сохраняет структуру «Апостольского предания», при этом дополняя и редактируя его текст очень значительно). Завершается сочинение напоминанием об обещанном спасении тем, кто исполняют заповеди, о передаче «З. И. Х.» язычникам и посылке его в Иерусалим.

Апокалиптический раздел написан в форме беседы Иисуса Христа с апостолами после Воскресения (ср. ст. *Диалоги Иисуса Христа неканонические*). Согласно «З. И. Х.», Господь беседует сначала с Фомой, Матфеем и Иоанном, затем с Петром, Андреем и Матфием и, наконец, с Марфой, Марией и Саломией. В основном затрагиваются эсхатологические темы — знамения конца мира и признаки пришествия антихриста (Test. Dom. 1. 2–14), далее говорится о значении молитвы и роли Церкви, а также о том, что следующий заповедям «З. И. Х.» уподобляется ангелам. Особенностью «З. И. Х.» является то, что апокалипсис находится в начальной части, тогда как в др. известных литур-

гико-канонических памятниках аналогичные разделы всегда помещены в конце текста (ср., напр.: Didache. 16; Didasc. Apost. 23–25). Впрочем, финальная часть «З. И. Х.» представляет собой по сути окончание апокалипсиса: Господь вновь обращается к Иоанну, Андрею и Петру с наставлением сохранять то, чему Он их научил, апостолы же, поклонившись Христу, записывают «З. И. Х.» (подписями текст скрепляют Иоанн, Петр и Матфей) и посылают экземпляры в Иерусалим через Досифея, Силу, Магна и Акилу.

Особенности устройства храма. Христ. храм, согласно «З. И. Х.», имеет 3 входа — во образ Пресв. Троицы. Справа находится пастофорий, в к-рый приносятся необходимые для совершения Евхаристии хлеб и вино, там же расположен баптистерий. В храме имеется помещение для оглашенных и закливаемых от нечистых духов, находясь в к-ром они могут слушать чтение и пение библейских песней и псалмов. Кафедра епископа обращена к востоку и находится на возвышении (на 3 ступенях), слева и справа к нему примыкают сиденья для пресвитеров (ср. ст. *Вима*).

В храме устроено 2 портика — для мужчин и для женщин. Алтарь имеет *завесу*. Особое место выделено для записи имен приносящих дары и тех, за кого приносят. Вблизи алтаря находится место для чтения Свящ. Писания. Кроме того, в храме выделены особые помещения для епископа, пресвитеров, диаконов и вдов. Диакониссы располагаются вблизи дверей храма. Рядом с храмом находится помещение для приема странников. Об освящении храма ничего не говорится.

Клир, согласно «З. И. Х.», составляют епископ, пресвитеры, диаконы (также упом. протодиакон — Test. Dom. 1. 19, 34), вдовы, иподиаконы, тещы, диакониссы, дидаскалы, девы и отроки, к-рые поют в церкви. Кроме того, особое положение в церкви занимают исповедники и те, кто имеют духовные дары (на них не возлагаются руки для посвящения). Молитвы рукоположения во епископа, пресвитера и диакона из «З. И. Х.», значительно расширенные по сравнению с молитвами из «Апостольского предания», сохранились также в составе древних грузинских рукописей Архиератикона, что доказывает их практический, а не лит. ха-

рактер (см.: *Пентковский*. 2002; *Келлидзе К. С., прот.* Древнегруз. Архиератикон. Тифлис, 1912. С. 122.3–128.6, 112.1–114.12, 103.11–106.8; *он же*. Литургические груз. памятники. С. 28–29). Особенностью «З. И. Х.» является обязательный период поста для новохиротонисанных епископа и пресвитера.

Чины Крещения и Миропомазания в основных элементах повторяют чины, описанные в «Апостольском предании». Но в отличие от него в «З. И. Х.» приводятся также особые молитвы над оглашаемыми в период их обучения (вероятно, по окончании огласительной беседы), производимые с руковозложением епископом или пресвитером, и пространный формула экзорцизма, к-рая читается епископом над оглашаемыми перед самым Крещением (Test. Dom. 2. 7). К чину отречения от сатаны в «З. И. Х.» добавлен чин сочетания с Богом-Троицей (Ibid. 2. 8).

Совершение Евхаристии, согласно «З. И. Х.», происходит в субботние, воскресные и праздничные дни. Описание чина приводится в связи с чинами рукоположений после указаний о Крещении на Пасху. По субботам Евхаристия совершается на 3 просфорах в символ Троицы, а по воскресеньям — на 4 во образ Евангелия (Ibid. 1. 23). Под чинопоследованием Евхаристии «З. И. Х.» имеет в виду только литургию верных, к-рая начинается с открытия завесы алтаря. Далее следует диаконская ектения, а за ней — *анафора*, т. е. молитва епископа над Дарами. Анафора предваряется диалогом: «Господь наш с вами». — «И со духом твоим». — «Горé сердца ваши». — «Имеем ко Господу». — «Исповедуем Господа». — «Достойно и праведно». — «Святые [Дары] через святых [или: от святых]». — «На небе и на земле непрестанно». Структура анафоры повторяет евхаристическую молитву «Апостольского предания», в частности, в ней, как и в той, отсутствует *Sanctus* (песнь «Свят, свят, свят...») в отличие от большинства известных анафор. После анафоры епископ возглашает: «Благословен Грядый...», а народ отвечает: «Да будет, да будет». Затем совершается причащение. Принятие Тела Христова сопровождается развернутой молитвой, а причащение из Чаши — краткой формулой. Мирян причащают диаконы (Ibid. 2. 10). После этого

возглашается благодарение и епископ читает заключительную молитву.

Общая трапеза описана после пасхальной службы, хотя отмечается возможность совершения такой трапезы в любое время (Ibid. 2. 13). Она происходит «в доме верного», и оглашенные на нее не допускаются. Отмечается необходимость умеренности и безукоризненного поведения. Старшие принимают пищу первыми. Трапеза должна совершаться в молчании. Когда епископ произносит речь, необходимо также сохранять молчание.

Диаконская ектения. В разделе, посвященном обязанностям диакона, приводится «возглашение диакона» вне богослужебного последования (указывается только, что часть возглашений предшествует молитве епископа или пресвитера, а часть следует за ней). Это «возглашение», т. е. ектения, состоит из 12 подготовительных возглашений, 22 прошений и заключительного возгласа. Возглашения отличаются от помещенных в чине Евхаристии, но соответствуют возгласам диакона на литургии оглашенных в кн. VIII «Апостольских постановлений». Присутствует призыв к оглашенным покинуть службу. Прощения, вероятно, связаны с коленопреклонными молитвами верных, о к-рых говорится в Лаодик. 19. Возглашаются прошения о небесном мире, о вере, о согласии, о терпении, об апостолах, о пророках, об исповедниках, о епископах, о пресвитерах, о диаконах, снова о пресвитерах, об иподиаконах, о чтецах и диакониссах, о верных, об оглашенных, о царстве, о высших властях, о всем мире, о плавающих и путешествующих, о гонимых, об умерших, о падших, обо всех.

Молитвы суточного круга. Содержание молитв на рукоположение во епископа и во пресвитера показывает, что одним из основных составляющих церковных служений было не только совершение Евхаристии, но и регулярное совершение молитвословий суточного круга.

Епископ должен был творить в церкви установленные молитвы в 1-й час ночи, в середине ночи, перед восходом солнца, на рассвете, в 3, 6, 9, 12-й часы дня и вечером (в час светильника). Кроме епископа соблюдать установленные часы молитвы (какие конкретно, не указывается) должны пресвитеры, вдовы, девственники и девственницы, жившие,

судя по всему, при храме. Миряне же присоединяются к молитвам клира только утром и вечером. Частные молитвы должны совершаться мирянами каждое утро, когда они восстанут ото сна и умоют руки.

В «З. И. Х.» содержатся тексты молитв епископа и пресвитера, связанные только с воскресным утренним богослужением (после к-рого совершается Евхаристия), а также молитвы пресвитера, относящиеся к седмичному утреннему богослужению (после к-рого не совершается Евхаристия) (похожие, но другие указания о службах суточного круга имеются в «Апостольских постановлениях»). Особый акцент автор «З. И. Х.» делает на молитве в ночное время, поскольку тогда «ангелы навещают церковь».

В «З. И. Х.» даются особые, символические толкования суточным службам. В 3-й час молитва совершается в память о Распятии, в 6-й час — в воспоминание тьмы, случившейся при Распятии, в 9-й час — в воспоминание истечения крови и воды, когда «один из воинов копьем пронзил» Спасителю ребра, вечером молятся в воспоминание воскресения из мертвых, в полночь — в воспоминание Воскресения Христова. Молитва на заре подражает прославлению воскресшим Христом Бога Отца.

Подробнее всего описывается чин утрени, к-рый называется «славословие на заре». Согласно «З. И. Х.», утренняя состоит из 5 элементов: 2 молитв епископа; ветхозаветных псалмов и 4 песней между ними (поются песни «одна из Моисея, другие из Соломона и из пророков»; см. ст. *Библейские песни*); чтений из Свящ. Писания (читаются «пророки», Апостол и Евангелие); 2 поучений: одного для всех, включая и оглашенных, и другого только для верных (мистагогия, к-рая совершается обычно по великим праздникам); торжественных молитв между этими поучениями: одной над оглашенными с руковождением и отпуском и одной для верных с возглашениями диакона и коленопреклонением. Хотя чин утрени излагается после Евхаристии, в тексте отмечается, что по окончании утрени совершается приношение Евхаристии.

Будничную утреню («славословие ежесуточное») служит пресвитер, иногда даже без участия народа. Она состоит лишь из одной 3-частной мо-

литвы со вступительным возгласом: «Благодать Господа нашего со всеми вами». Но далее приводятся слова от лица верных: «И со духом твоим». Священник: «Хвалите Господа». Народ: «Достойно и праведно». Молитва вдвое короче епископской, но совпадает с ней в некоторых выражениях. Народ на каждый из 3 частей отвечает теми же возгласами, что и на епископской утрени.

Молитвы вдов должны совершаться ночью и на заре или дома, или в церкви (в период очищения вдовам не дозволяется приступать к алтарю). Как ночное, так и утреннее славословие (Ibid. 1. 43) состоит каждое из одной молитвы.

Литургический год. В «З. И. Х.» упоминается ограниченный набор праздников, характерный для большинства литургических традиций 1-й пол. IV в.: Пасха, Пятидесятница и Богоявление (Ibid. 1. 28, 42). Кроме того, говорится о Четырнадцатидесятице Пасхи (Ibid. 2. 8). Предпасхальный пост прекращается в полночь (после IV в. эта практика стала нормой в правосл. Церкви (см. Трул. 89), хотя в кон. III — IV в. время прекращения поста было предметом споров).

Великий четверг, Великая пятница и Великая суббота являются особыми днями. В Великий четверг совершаются обряд возжжения светильника с пением «Аллилуия» и Евхаристия (но из текста «З. И. Х.» неясно, причащаются ли в этот день все верные). Начиная с этого дня и до окончания Пятидесятницы отменяются коленопреклонения в церкви. В Великие пятницу и субботу полагается строгий пост и службы совершаются клириками практически круглосуточно. На Пасху причащаются все (тем, кто больны, Дары относят диаконы и диакониссы). Изд. и пер.: *Rahmani Ignatius Ephraem II, ed. Testamentum Domini Nostri Jesu Christi. Moguntiae, 1899. Hildesheim, 1968²; Nau F. Fragment inédit d'une traduction syriaque // J. Asiatique. P., 1901. Vol. 17/18. P. 233–256; idem. La version syriaque de l'Octateuque de Clément. P., 1913; Cooper J., Maclean A. J. The Testament of Our Lord Translated into English from the Syriac. Edinb., 1902; Vööbus A., ed. The Synodicon in the West Syrian Tradition. Louvain, 1975. (CSCO: 367, 368, Syr.: 161, 162); Beylot R., ed. Le Testamentum Domini éthiopien. Louvain, 1984; Sperry-White G. The Testamentum Domini: A Text for Students. Bramcote (Nottingham), 1991 [Библиогр.]. Лит.: *Kent W. H. The Syriac Testament of Our Lord // Dublin Rev. 1900. April. P. 245–274; Morin G. Le Testament du Seigneur // RBen. 1900. Vol. 17. P. 10–28; Петровский А. [Рец. на**

кн.:] Rahmani. Завет Господа нашего Иисуса Христа // ХЧ. 1900. Ч. 2. С. 159–165; *Arendzen J. P.* A New Syriac Text of the Apocalyptic Part of the Testament of the Lord // JThSt. 1901. Vol. 2. P. 401–416; *Funk F. X.* Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften. Mainz, 1901; *Schwartz E.* Über die pseudo-apostolischen Kirchenordnungen. Strasbourg, 1910; *Harden J. M.* The Anaphora of the Ethiopic Testament of Our Lord // JThSt. 1922. Vol. 23. P. 44–49; *Amman É.* Le Testament de Notre Seigneur Jésus Christ // DTC. Vol. 15. Col. 194–200; *Воронов Л.* прот. Литургия по «Testamentum Domini nostri Jesu Christi» (1. 23) // БТ. 1971. Сб. 6. С. 207–219; *Coquin R.-G.* Le Testamentum Domini: Problèmes de tradition textuelle // PdO. 1974. Vol. 5. P. 165–188; *Arranz M.* Les rôles dans l'assemblée chrétienne d'après le «Testamentum Domini» // L'assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée: Conf. Saint-Serge. Paris, 28 juin – 1 juillet, 1976. R., 1977. P. 43–77. (BELS; 9); *Ligier L.* L'anaphore de la Tradition apostolique dans le Testamentum Domini // The Sacrifice of Praise / Ed. B. D. Spinks. R., 1981. P. 91–106. (BELS; 19); *Gain B.* Fragments grecs inédits du «Testamentum Domini» attribués à St. Basile // Augustinianum. 1992. Vol. 32. P. 261–277; *Steimer B.* Vertex Traditionis: Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen. B.; N. Y., 1992; *Kohlbacher M.* Wessen Kirche ordnete das Testamentum Domini Nostri Jesu Christi? // Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen / Hrsg. M. Tamcke, A. Heinz. Hamburg, 2000. S. 55–137; *White G. S.* The Imagery of Angelic Praise and Heavenly Topography in the Testament of Our Lord // Ecclesia Orans. R., 2002. Vol. 19. P. 315–332; *Пентковский А. М.* Антиохийская литургическая традиция в IV–V ст. // ЖМП. 2002. № 7. С. 73–87.

А. А. Ткаченко

ЗАВЕЩАНИЯ АПОКРИФИЧЕСКИЕ, жанр евр. лит-ры эпохи Второго храма, воспринятый и получивший развитие в раннем христианстве.

Истоки и развитие жанра. В древнем мире, в т. ч. в библейской традиции, было принято внимательно относиться к последним словам почитаемых в народе людей, прежде всего вождей и правителей. Так, в ВЗ приводятся последние слова Иакова (Быт 47. 29 – 49. 33), Моисея (Втор 31–34), Иисуса Навина (Нав 23–24), Давида (3 Цар 2. 1–9; 1 Пар 28–29). Обычно эти прощальные беседы обращены к сыновьям, к ближайшему окружению или ко всему народу, а потому содержат благословения, наставления этического характера и пророчества о будущем. Превращение повествований о последних словах великих людей в самостоятельный лит. жанр произошло, вероятно, в III–II вв. до Р. Х. и сопровождалось не столько изменением структуры повествования (к-рая по сути уже дана в кн. Бытие), сколько расширением основной части за счет принесения

элементов исторического повествования, экзегезы и апокалиптики, а на поздних этапах развития жанра — элементов античного романа. При этом иудейская традиция рассказов о завещаниях разительно отличается от греко-римской, в к-рой завещания великих людей представлены в виде изъявления последней воли (включая распоряжения по имуществу) и даже если содержат этические наставления, то очень краткие (ср. завещания философов Платона (*Diog. Laert.* III 41–43) и Теофраста (*Ibid.* V 5. 51–57)).

В З. а. обычно 3 основных структурных раздела: пролог, в к-ром общается о приближающейся смерти патриарха и говорится о том, кому адресованы его последние слова; центральная часть, где повествуется о жизни патриарха, даются наставления и предсказания будущего; эпилог, в котором описываются смерть и погребение, плач по умершему.

Самые ранние примеры З. а. в межзаветной лит-ре входят в состав произведений других жанров: завещание Товита — в назидательную историю (Тов 14. 1–11), последние слова Маттафии — в историческое повествование (1 Макк 2. 49–70), завещание Еноха — в апокалипсис (1 Енох 91. 1–19), завещания Авраама и Исаака — в историко-экзегетическое повествование кн. Юбилеев (Юб 21, 36), завещания Моисея, Иисуса Навина, Деворы — в «Библейские древности» Псевдо-Филона (*Ps.-Philo.* Bibl. antiq. 19, 23–24, 33).

Фрагментарно сохранились «Завещание Каафа, сына Левия» (4Q542) и «Видения (Завещание) Амрама» (4Q543–548). Также среди кумранских рукописей обнаружены фрагменты завещаний Левия, Неффалима и, вероятно, Иуды (1QLevi ar (1Q21); 3QTJudah? (3Q7); 4QLevi^{a-f} ar (4Q213–214b); 4QTNaph (4Q215); 4QQTJudah? (4Q484)), датированные в основном I в. до Р. Х. — нач. I в. по Р. Х. (арам. Книга Левия, фрагменты к-рой были найдены в Каирской генизе и лишь частично совпадают с кумран. фрагментами «Завещания Левия», была написана в III в. до Р. Х. (возможно, она имеет самаритянское происхождение) и скорее всего относилась не к жанру З. а., а к апокалиптической лит-ре *вознесенный*; позже Книга Левия стала источником как для «Завещания Левия», так и для повествования в Юб 30–32; подробнее см.: *Kugler R. A.* From Patriarch to

Priest: The Levi-Priestly Trad. from Aramaic Levi to Testament of Levi. Atlanta, 1996). Кроме этих к З. а., вероятно, относятся фрагменты 4Q537 (4QTJacob? ar), 4Q538 (4QTJudah ar), 4Q539 (4QTJoseph ar), 4Q540–541 (Апокриф Левия?).

Сохранившиеся полные З. а., составленные в иудейской среде, — «Завещание Моисея» и «Завещание Иова» — представляют уже некое развитие жанра (возможно, в результате бытования текста в христ. среде). К жанру З. а. ошибочно (по сути только из-за заглавия) относят «Завещание Авраама», также имеющее иудейское происхождение (основные элементы жанра завещания в нем отсутствуют). К поздним примерам развития жанра в рамках иудейской традиции можно отнести 2-ю книгу Еноха (в данном случае от жанра завещания остались лишь отдельные элементы — обращение к детям при приближении смерти с наставлениями, к-рые рассеяны по всему тексту: 2 Енох 2 и след., 55 и след., и др.). Об эволюции жанра в раввинистической традиции см.: *Saldarini A. J.* Last Words and Deathbed Scenes in Rabbinic Literature // JQR. NS. 1977. Vol. 68. N 1. P. 28–45.

Христианская традиция восприняла жанр завещания на очень раннем этапе (к нему близки повествование Ин 13–17 с последующим рассказом о крестной смерти и погребении Иисуса Христа; прощальная беседа ап. Павла в Деян 20. 17–38; по содержанию весьма близок к завещанию 1 Тим 4. 1–16). Самым характерным примером является апокриф «Завещания двенадцати патриархов», к-рый, хотя и основан на иудейских преданиях и письменных текстах, в ныне известном виде представляет собой христ. произведение (подробнее об этом памятнике см. ст. *Двенадцати патриархов завещания*). На основе иудейских преданий в христ. среде были составлены «Завещание Адама», «Завещание Соломона» и «Завещание Езекии» (вошло в состав компиляции наряду с «Вознесением Исаии» и «Мученичеством Исаии» (*Martyr. et Asc. Is. 3. 13b – 4. 18 (22)*)). «Завещание Авраама» было дополнено «Завещанием Исаака» и «Завещанием Иакова» (его следует отличать от арм. «Завещания Иакова» (рпк. Jerus. Arm. 939. Fol. 141–148, 1621 г.); см.: *Stone M.* The Testament of Jacob // REArm. 1968. Vol. 5. P. 264–270). Наконец,

известны уже христ. произведения, использующие отдельные элементы жанра завещания: «Завещание Господа нашего Иисуса Христа» (см. ст. *Завет Господа нашего Иисуса Христа*), «Завещание двенадцати апостолов» (единственная сир. ркп. Harv. sup. 93; текст монофизитского происхождения, составленный после 692, в к-ром исторические события IV–VII вв. представлены под видом 3 апокалиптических речей апостолов), «Завещание сорока мучеников» (IV в.) (*Testamentum XL Martyrum // The Acts of the Christian Martyrs / Ed. H. Musurillo. Oxf., 1972. P. 354–360*).

Лит.: *Kolenkow A. B. The Genre Testament and the Testament of Abraham // Studies in the «Testament of Abraham» / Ed. G. Nickelsburg. Missoula (GA), 1976. P. 139–152; Nordheim E. von. Die Lehre der Alten. Leiden, 1980. Bd. 1: Das Testament als Literaturgattung im Judentum der Hellenistischen-Römischen Zeit; Collins J. J. Testaments // Jewish Writings of the Second Temple Period / Ed. M. E. Stone. Phil., 1984. P. 325–355.*

«Завещание Каафа, сына Левия» (4Q542) датируется ок. 100 г. до Р. Х. Вероятно, текст переведен с евр. языка, поскольку содержит множество гебраизмов. Время появления оригинала установить сложно. Самое позднее текст мог быть составлен в 1-й пол. II в. до Р. Х. Возможно, он был записан до формирования кумран. общины. Хотя имя патриарха в отрывке не упоминается, его легко идентифицировать, поскольку он называет Левия своим отцом, а Амрама — своим сыном (4Q542 fragm. 1 ii 9, 11). Текст содержит благословение, данное Каафой сыновьям, подобное священническому (4Q542 fragm. 1 i 1–4), предостережение против браков с язычниками, поскольку это грозит потерей наследия предков (4Q542 fragm. 1 i 4–7), призыв следовать наставлениям патриархов (4Q542 fragm. 1 i 7 ii 1), напоминание сыновьям об их роли в буд. суде над грешниками (4Q542 fragm. 1 ii 1–8), наставление одному Амраму и его потомкам о писаниях предков, переданных сначала Левии, потом Каафу, а теперь Амраму (4Q542 fragm. 1 ii 9–13).

Главной темой произведения было наследственное священство. В ВЗ Кааф не является священником. Он был главой семейства, отвечающего за перенесение содержимого ковчега (Числ 3–4). Но его внуком был Аарон, с к-рого началось священство (Исх 28–29; Лев 8–9). О священстве Каафа говорится впервые в ара-

меевской Книге Левия (Cantabr. Taylor-Schechter. 16. 94. Col. с 5–7). Запрет браков с язычниками для священников отсутствует в Лев 21. 7, но отражен в апокрифах, связанных с именем Левия (Bodl. Hebr. Genizah fragm. C 27. Col. b 16–17; Test. Lev. 9. 9–10), и в 4QMMT В 75–77. Предание о писаниях, к-рые сохранили потомки Левия, содержится также в арам. Книге Левия (Cantabr. Taylor-Schechter. 16. 94. Col. e 17–18, 23) и в кн. Юбилеев (Юб 45. 15). В основе его, возможно, лежит заповедь об учительской роли священства (Лев 10. 11; Втор 17. 18). Судебные функции потомков Каафа либо связаны с представлениями о роли праведников (ср.: 1 Енох 91; Мф 19. 28; Откр 20. 4), либо указывают на связь священнической и царской власти (см.: Быт 49. 10; арам. Книга Левия, гл. 66–67 (Cantabr. Taylor-Schechter. 16. 94. Col. с 5–7)).

Вероятно, «Завещание Левия», «Завещание Каафа» и «Видения Амрама», найденные в Кумране, составляли цикл повествований о патриархах, объединенный общей идеей наследственного священства (м. б., об этом цикле идет речь в Const. Ap. 6. 13. 3).

Лит.: *Cook E. M. Remarks on the Testament of Kohath from Qumran Cave 4 // JJS. 1993. Vol. 44. N 2. P. 204–219; Caquot A. Grandeur et Pureté du Sacerdoce: Remarques sur le Testament de Qahat (4Q542) // Solving Riddles and Untying Knots: Biblical, Epigraphic and Semitic Stud. in Honor of J. C. Greenfield / Ed. Z. Zevit, S. Gitin, M. Sokoloff. Winona Lake (Ind.), 1995. P. 39–44; Puech É., ed. Qumrân Grotte 4 XXII: Textes Araméens Première Partie 4 Q529–549. Oxf., 2001. (DJD; 31).*

«Видения (Завещание) Амрама». Фрагменты 4Q543–548 датируются временем правления хасмонеев. Само произведение составлено в докумран. эпоху. Название тексту дано по сохранившемуся вступлению: «Книга слов видений Амрама, сына Каафа, сына Левия: все, что он открыл своим сыновьям и что он повелел им в день своей смерти в возрасте 136 лет, в 152-й год плена Израиля в Египте». Амрам обращается, вероятно, к Моисею, Аарону и Мириам. Сначала он описывает свое путешествие с отцом Каафом, чтобы построить гробницы патриархов в Хевроне. 41 год он не виделся с женой и не мог вернуться в Египет из-за войны между Египтом, Ханааном и филистимлянами (ср.: Юб 46. 10). В Хевроне Амраму было видение: 2 ангела, один злой, другой добрый, к-рые контролировали все челове-

чество, спорили о том, кому из них принадлежит Амрам. Темного ангела зовут Мелкиреша, а светлого скорее всего Мелхиседек. Поскольку в одном из фрагментов отмечается, что каждый ангел имеет по 3 имени, то на основе др. кумран. текстов можно предполагать, что др. имена светлого ангела — Михаил и Князь света, а темного — Велиал и Князь тьмы.

«Видения Амрама» помимо «Завещания Каафа» тесно связаны с текстом о Мелхиседеке из 11-й кумран. пещеры. Цитаты из «Видений Амрама» содержатся в гомилии Оригена на Евангелие от Луки (*Orig. Hom. in Luc. 35 (на Лк 12. 58–59)*) и в «Пастыре» Ермы (*Herm. Pastor. II 6. 2*). Лит.: *Milik J. T. 4QVisions de Amram et une Citation d'Origène // RB. 1972. Vol. 79. P. 77–97; idem. Écrits préesséniens de Qumrân: D'Hénoch à Amram // Qumrân: Sa piété, sa théologie et son milieu / Ed. M. Delcor. P., 1978. P. 91–106; Kobelski P. J. Melchizedek and Melchireša. Wash., 1981; Puech É. Qumrân Grotte 4 XXII: Textes Araméens Première Partie 4 Q529–549. Oxf., 2001. (DJD; 31).*

«Завещание Моисея». Текст с рассказом о предсмертных наставлени-



Прор. Моисей.

Икона. Посл. треть XVI в. (ВИАХМЗ)

ях Моисея Иисусу Навину был обнаружен А. М. Чериани в 1861 г. в Амвросианской б-ке в Милане в единственной лат. рукописи VI в. Палимпсест не имеет окончания (могло быть утеряно от трети до половины текста памятника) и содержит множество лакун (лучшее издание — *Тротр. 1993*). Лат. текст переведен с греч. языка. Возможно, языком оригинала был еврейский или арамейский.

В Стихотетрии патриарха Никифора указано 2 апокрифа — «Успе-



ние (Вознесение) Моисея» и «Завещание Моисея». Уже в древности произошло либо смешение этих апокрифов, либо включение одного из них в состав другого. Во всяком случае Геласий Кизический цитирует Test. Mos. 1. 14 как часть «Успения Моисея» (*Gelas. Cyzic. Hist. eccl.* 2. 17, 18). В наст. время «Успение (Вознесение) Моисея» считается утерянным (за исключением небольших цитат, напр., в Иуд 9 (ср.: *Orig. De princip.* III 2. 1) и у Геласия Кизического). Однако Чериани полагал, что нашел «Успение (Вознесение) Моисея», и под таким названием текст «Завещания Моисея» получил распространение в ученой среде.

Сомнения в том, что данный памятник является апокрифом об «Успении (Вознесении) Моисея», связаны с тем, что речь в нем идет о наступлении естественной смерти, а не о чудесном взятии на небеса (ср.: Test. Mos. 1. 15; 3. 3; 10. 12, 14).

В основе сюжета — история из Втор 31–34 (*Harrington. 1973*). Повествование начинается с того, что Моисей назначает Иисуса Навина своим преемником и раскрывает ему замысел Божий о спасении (Test. Mos. 1. 1–18). Рассказывает о завоевании Ханаана, о правлении судей, о появлении царя, об отступлении Израиля и Иуды от Бога и о Вавилонском плене (*Ibid.* 2. 1–3. 3). Далее Моисей пророчествует о покаянии 12 колен (*Ibid.* 3. 4–14). Говорится о ходатае (вероятно, Данииле), к-рый будет постоянно молиться об Израиле, и Бог восстановит Израиль с помощью языческого царя Кира (*Ibid.* 4. 1–9). Однако затем последует 2-й период апостасии, правление хасмонеев и Ирода Великого (*Ibid.* 5. 1–6. 9). Последнее событие, которое предсказывается, — сожжение части храма «царем запада». Речь идет о подавлении восстания Квинтилием Варом в 4 г. до Р. Х. (см.: *Ios. Flav. De bell.* II 3. 2–3 (47–50); II 5. 1–3 (66–79)). Поколение того времени будет управляться безбожными лицемерами (Test. Mos. 7. 1–10). За их грехи начнется последнее гонение на Израиль (*Ibid.* 8. 1–5). Праведный человек по имени Таксо и 7 его сыновей будут поститься и уйдут в пещеру, предпочитая умереть, но не преступить закон. Бог отомстит за смерть невинного праведника (*Ibid.* 9. 1–7). Избранный народ будет восстановлен среди вселенского хаоса (*Ibid.* 10. 1–10). Далее гово-

рится о плаче Иисуса Навина о надвигающейся смерти Моисея (*Ibid.* 10. 11–11. 19). В последних словах Моисей уверяет Иисуса в непреложности исполнения божественного замысла, основанного на завете, и напоминает главный принцип Второзакония — тот, кто повинуется закону, будет процветать, а тот, кто не повинуется, сам лишает себя обещанного возвышения над народами в конце времен (*Ibid.* 12. 1–13).

Поскольку Иерусалим в тексте называется «колонией», «Завещание Моисея» могло быть написано после 135 г. Однако такая терминология, вероятно, привнесена переводчиками. Во всяком случае храм описывается как действующий (*Ibid.* 1. 17). Дж. Никелсберг предложил датировать памятник эпохой маккавейских войн (*Nickelsburg. 1973*), поскольку многое в тексте созвучно 1 Макк 1–2 и 2 Макк 5–7 (особенно 1 Макк 2. 29–38, 49–50 и 2 Макк 6, 7). По его мнению, автор не заимствовал сведений из Маккавейских книг, а сам был свидетелем описываемых событий. В таком случае повествование об эпохе Ирода является интерполяцией, а текст памятника, известный в наст. время, отражает редакцию первых десятилетий I в. по Р. Х. Против теории Никелсберга выступил Дж. Коллинз, к-рый считал, что текст написан в I в. по Р. Х. (*Collins J. J. 1973*), когда Ирод Великий уже умер (Test. Mos. 4. 6), а его сыновья еще не царствовали так долго, как он (*Ibid.* 6. 7), т. е. с момента его смерти прошло менее 34 лет.

Р. Чарлз полагал, что порядок глав перепутан: 8-я гл. изначально следовала за 9-й, в к-рой также, по его мнению, повествуется о гонениях Антиоха IV Епифана. Однако 9-я и 10-я главы тесно связаны друг с другом. Поэтому гонитель, о к-ром идет речь в 9-й гл., является эсхатологической, а не исторической фигурой, но вобравшей отдельные черты образа Антиоха IV (ср. Mk 13 и Откр 13).

Имя Таксо может быть зашифрованным именем Елеазар (возможно, имеется в виду Елеазар из 2 Макк 6. 18–31 или из 4 Макк 1. 8 и 5. 4). Такой прием шифрования в иудейской гематрии называется «атбаш» и заключается в том, что вместо 1-й буквы алфавита подставляется последняя, вместо 2-й — предпоследняя и т. д. Согласно др. гипотезе, имя Таксо происходит от греч. τάξων, т. е.

«тот, кто будет упорядочивать», к-рое в свою очередь происходит от евр. פָּרָא, т. е. предводитель (обзор теорий см.: *Denis A.-M. Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique. Turnhout, 2000. Vol. 1. P. 435. N 10; Schürer E. The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ / Ed. G. Vermes, F. Millar, M. Goodman. Edinb., 1986. Vol. 3. Pt. 1. P. 280*).

Ненасильственное противостояние, к которому призывает «Завещание Моисея», исключает возможность того, что текст происходит из кругов зилотов или более ранних хасидим. Негативное отношение к священству Иерусалимского храма и правящей верхушке говорит о том, что автор не мог принадлежать к саддукеям. Некоторые исследователи предполагают ессеическое происхождение памятника (*Laperrousaz. 1970*). Во всяком случае христианское происхождение исключено, поскольку в «Завещании Моисея» по-прежнему значительную роль играет противостояние между Израилем и языческими народами (Test. Mos. 1. 12–13; 12. 4–5), хотя апокриф мог быть известен уже первым христианам (ср. Test. Mos. 3. 11 и Деян 7. 36; Test. Mos. 8. 1 и Мф 24. 21).

Моисей изображен как посредник, избранный от Сотворения мира (Test. Mos. 1. 14; 3. 12; ср.: Гал 3. 19; *Philo. De vita Mos.* 3. 19; ср.: Евр 8. 6; 9. 15; 12. 21), и даже как ходатай после смерти (Test. Mos. 12. 6). Он — божественный пророк и совершенный учитель мира (*Ibid.* 11. 16). При этом для «Завещания Моисея» характерно отсутствие какой бы то ни было мессианской фигуры.

Лит.: The Assumption of Moses // The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament / Ed. R. H. Charles. Oxf., 1913. Vol. 2. P. 407–424; *Licht J. Taxo, or the Apocalyptic Doctrine of Vengeance* // JJS. 1961. Vol. 12. P. 95–103; *Laperrousaz E.-M., ed. Le Testament de Moïse. P., 1970; Collins J. J. The Date and Provenance of the Testament of Moses // Studies on the Testament of Moses / Ed. G. W. E. Nickelsburg. Camb. (Mass.), 1973. P. 15–32; Goldstein J. A. The Testament of Moses: Its Content, Its Origin and Its Attestation in Josephus // *Ibid.* P. 44–52; *Harrington D. J. Interpreting Israel's History: The Testament of Moses as a Rewriting of Deuteronomy 31–34* // *Ibid.* P. 59–68; *Kolenkow A. B. The Assumption of Moses as a Testament* // *Ibid.* P. 71–77; *Nickelsburg G. W. E. An Antiochan Date for the Testament of Moses* // *Ibid.* P. 33–37; *Brandenburger E. Himmelfahrt Moses. Gütersloh, 1976. (JSRZ; 5); Collins A. Y. Composition and Redaction of the Testament of Moses 10* // *HarvTR.* 1976. Vol. 69. N 1/2. P. 179–186; *Tromp J. The Assumption of Moses: A crit. ed. with comment. Leiden; N. Y., 1993. (SVTP; 10).**



«Завещание Иова» впервые упоминается в Декрете папы Геласия (Decret. Gelas. 6. 4): Liber qui appellatur Testamentum Job, apocryphus. Текст был издан кард. Анджело Май в 1833 г.

Греч. версия представлена 4 рукописями: Vat. gr. 1238. Fol. 340–349v, 1195 г. (3-й т. Септуагинты, палимпсест, текст находится между Книгами Паралипоменон и «Завещаниями двенадцати патриархов»); Paris. gr. 2658. Fol. 72–97, XI в., и его копией Paris. gr. 938. Fol. 172v–192v, XVI в. (текст находится между «Завещаниями двенадцати патриархов» и «Вопросами и ответами» прп. Анастасия Синаита); Mess. San Salvatore 29. Fol. 35v–41v, 1307 г. (под 6 мая, на память Иова, между Минологием Даниила монаха и 2-й гомилией Псевдо-Златоуста на Книгу Иова). В наст. время имеется 2 основных издания греч. версии — С. Брока и Р. Крафта (Brock. 1967; Kraft. 1974). В основе этих публикаций лежат разные рукописи и разные принципы издания текста (у Брока — попытка реконструкции оригинала по парижской ркп. с учетом слав. переводов; у Крафта — эклектичный текст на основе ватиканской и мессинской рукописей), поэтому оба издания сохраняют актуальность.

Помимо греческой в древности, вероятно, существовала лат. версия (цитата у Тертуллиана — Tertull. De patient. 14. 5; аллюзии в лат. Апокалипсисе Павла). Копт. саид. версия (P. Colon. 3221, V в.) готовится к изданию. Известна также слав. версия (6 рукописей: РГБ. Рум. 1472. Fol. 97v — 111, XV в.; БАН. 13.4.10. Fol. 122–152, XVI в.; НБС. 506. Fol. 24v — 48, XV в.; 149. Fol. 51v — 71v, XVII в.; Prag. Mus. Nat. Shafarik. IX.H.21. (314). Fol. 168–177, XVII в.; Цетине. Б-ка митрополии. 4, XVII в.), к-рая, правда, представляет собой больше парафраз, чем перевод.

Поскольку места, близкие к ветхозаветной Книге Иова, согласуются с греческой версией ВЗ (Schaller. 1979; причем часто с переводом Феодотиона), то скорее всего оригинал был написан на греч. языке (ср. близкое к «Завещанию Иова» место, к-рое сохр. у историка Аристея (цитата у Александра Полигистора — Euseb. Praer. evang. 9. 25. 1–2)). При этом с т. зр. содержания и богословских идей «Завещание Иова» разительно отличается от канонической книги.



Прав. Иов.

Роспись ц. прав. Симеона Богоприимца в Зверином мон-ре в Вел. Новгороде. Между 1467 и 1472 гг.

В тексте выделяются пролог (гл. 1), основная часть, в которой повествуется о явлении Иову ангела (главы 2–5), о нападении сатаны на Иова и приводится рассказ о добродетелях Иова, его потерях и его победе над сатаной (главы 6–27), о пришествии 3 царей и беседе с ними и разделении имущества (главы 28–45), о беседе с 3 дочерьми (главы 46–50), эпилог, в к-ром повествуется о смерти, вознесении души и погребении Иова (главы 51–53). Кроме того, выделяется 5 поэтических фрагментов (Test. Job. 25. 1–8; 32. 1–12; 33. 3–9; 43. 1–17; 53. 2–4). Несмотря на это, совр. исследователи настаивают на единстве произведения (Schaller. 1979).

Апокриф начинается с того, что Иов обращается к 7 сыновьям и 3 дочерям (все они носят искаженные греч. имена) и объявляет, что он происходит от Исава, а жена его — Дина. Прежде его имя было Иовав, но Господь открылся ему и переименовал его в Иова (Test. Job. 2. 1), т. е. Иов предстает в апокрифе прозелитом.

Исследователями предложено несколько гипотез, кем мог быть автор текста. М. Р. Джеймс доказывал, что текст был переведен с евр. языка христианином из евреев во II в. (James. 1897). Ф. Шпитта отстаивал дохрист. происхождение из народных историй об Иове (Spitta. 1907). К. Колер выдвинул гипотезу ес-

сейского происхождения памятника (Kohler. 1897). После находок в Кумране М. Филоненко возродил эту гипотезу, но скорректировал ее: «Завещание Иова», по его мнению, происходит не из палестинской ессеической среды, а из общины егип. терапевтов (Philonenko. 1958). На это указывает значительная роль женщин в памятнике, а также то, что Иов называется «царем всего Египта» (Test. Job. 28. 7). Э. Урбах обратил внимание на то, что в «Завещании Иова» присутствует тема Меркавы (Ibid. 33. 9; 52. 6, 8, 10), а значит, текст мог быть составлен в кругах иудейских мистиков (Urbach. 1967; ср.: Kee. 1974). Р. Спиттлер попытался доказать, что апокриф подвергся христианской редакции, причем в среде монтанистов (Spittler. 1971), поскольку у дочерей Иова имелся дар говорения на языках (глоссолалия) (Ibid. 46–53).

В пользу христ. происхождения по крайней мере в наст. время известного текста можно отметить, что субботе, обрезанию, культовой чистоте в «Завещании Иова» не уделяется особого внимания. В парижской греч. рукописи в Test. Job. 51. 2 упоминается Св. Дух (однако в ватиканской греч. ркп. и в слав. версиях в этом месте говорится о св. ангеле). Но в памятнике присутствуют и иудейские черты: элементы культа (Ibid. 15. 4; 42. 7), тема беззакония (Ibid. 43. 4, 17), запрет смешанных браков (Ibid. 45. 3) (Schaller. 1979). Лит.: Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus / Ed. A. Mai. R., 1833. Vol. 7. P. 180–191; James M. R., ed. Apocrypha Anecdota. Camb., 1897. P. 104–137; Kohler K. The Testament of Job // Semitic Studies in Memory of A. Kohut / Ed. G. A. Kohut. B., 1897. P. 264–338; Spitta F. Das Testament Hiobs und das Neue Testament // Idem. Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums. Gött., 1907. Bd. 3. Tl. 2. S. 139–206; Philonenko M. Le Testament de Job et les Thérapeutes // Semitica. P., 1958. Vol. 8. P. 41–53; Brock S. P., ed. Testamentum Iobi: Picard J.-C., ed. Apocalypsis Baruchi graece. Leiden, 1967; Urbach E. The Traditions about Merkabah Mysticism in the Tannaitic Period // Studies in Mysticism and Religion: FS for G. Sholem / Ed. E. Urbach et al. Jerusalem, 1967. P. 1–28 (на иврите); Spittler R. The Testament of Job: Diss. Camb. (Mass.), 1971; Collins J. J. Structure and Meaning in the Testament of Job // SBLSP. 1974. P. 35–52; Kee H. C. Satan, Magic, and Salvation in the Testament of Job // Ibid. P. 53–76; Kraft R. A. et al., ed. The Testament of Job According to the SV Text. N. Y.; Missoula (MT), 1974; Schaller B. Das Testament Hiobs. Gütersloh, 1979. (JSRZ; Bd. 3/3); Nicholls P. H. The Structure and Purpose of the Testament of Job: Diss. [Jerusalem], 1982; Studies on the Testament of Job / Ed. M. A. Knibb, P. W. Van Der Horst. Camb., 1989. (SNTS.MS; 66).

«Завещание Адама» является композицией, состоящей из «Часослова Адама», «Пророчества Адама» и «Небесной иерархии».

В «Часослове...» Адам открывает сыну Сифу, какое из творений Божних в какой час дня и ночи прославляет Бога. В «Пророчестве...» Сиф передает слова Адама накануне его смерти о том, что произойдет с миром (о пришествии Спасителя, о служении, крестной смерти и воскресении Иисуса Христа). Описываются также потопа и конец мира. Помимо пророчеств в тексте встречаются и элементы библейской экзегезы (раскрывается вопрос о том, какой именно плод стал причиной грехопадения, почему Каин убил Авеля). Сиф подробно описывает погребение Адама и указывает на будущее его обожение. В «Небесной иерархии» приведено 9 чинов ангелов и объясняется их роль и функции в управлении миром.

«Часослов...» и «Пророчество...» сохранились на греч. (Paris. gr. 2419, XV в.; Paris. gr. 2316, XV в.; Paris. suppl. gr. 1148, 1539–1542 гг.; Paris. suppl. gr. 20, XVII в.; Berolin. SB. Preuss. Kulturbesitz. gr. 173, XV в.; Bonn. Universitätsbibl. 3632, XV в.), сир. (известно 9 сир. рукописей, древнейшая из к-рых — Lond. Brit. Lib.



Праотец Адам.
Роспись ц. Спаса Преображения
на Ильине ул. в Вел. Новгороде.
1378 г. Мастер Феодан Грек

Add. 14624, IX в.), араб. (Paris. arab. 54, XIV в.; Bodl. Huntington. arab. 514, XIV в.; Vat. arab. 165, XIV в.; Sinait. arab. 508, IX/X в.; Cantabr. Orient. 306, XIII в.; Paris. arab. 68;

Ambros. arab. 33; Sinait. arab. 330), эфиоп. (зависит от араб.; Lond. Brit. Lib. Orient. 751, XIX в., и др.), древнегруз. (Кут. 128, XVI в.; Кекел. А 158, XVII в.; S 30, XVIII в.; известна и иная редакция — Кекел. S 5175, XVIII в.) и арм. (Jerus. arm. 69, 1728–1730 гг.; Lond. Brit. Lib. Orient. 6471, 1610; Матен. 10320, XVII в.) языках. Копт. версия готовится к изданию (P. Colon. 3221, V в.). Языком оригинала считается сирийский язык.

2-я и 3-я части — христ. происхождения, а «Часослов...», возможно, происходит из иудейской традиции. Тексты «Часослова...» и «Пророчества...» составлены во II–III вв., а «Небесная иерархия» — в III–V вв. С т. зр. структуры и содержания памятник весьма далек от традиц. модели 3. а. О «Часослове...» см. подробнее ст. «Часослов Адама».

Лит.: Robinson S. E. The Testament of Adam: An Examination of Syriac and Greek Traditions. Chico (Calif.), 1982.

«Завещание Авраама». Это произведение, хотя и озаглавлено в ряде рукописей как διαθήκη (завещание/завет), и по форме, и по содержанию в значительной степени отличается от др. произведений в жанре завещания. Парадоксальным образом в этом произведении Авраам прямо отказывается составлять завещание, несмотря на приближение смерти (Test. Abraham. 7. 18 (краткая версия); 7. 12 (длинная версия)). Он не дает никаких наставлений потомкам и не пересказывает историю своей жизни. Исследователи определяют жанр этого сочинения как апокалипсис или агиографический мидраш с элементами апокалипсиса. Однако «Завещание Авраама» скорее следовало бы рассматривать в ряду греко-римской, а не евр. литературы. В нем явно прослеживаются элементы античного романа и греко-рим. историй о путешествиях по загробному миру (см. также в ст. *Вознесение*).

Впервые «Завещание Авраама» было опубликовано в 1892 г. Джеймсом. Текст сохранился в 2 греч. версиях — длинной и краткой. Длинная версия представлена в 28 рукописях (древнейшая — Vindob. Theol. gr. 333. Fol. 34–57, XI в. (впервые изд. А. А. Васильевым); лучшими считаются рукописи Paris. gr. 770. Fol. 225v – 241, 1315 г.; S. Sepulcri. 66. Fol. 256–276, XV в. (причем в этих же рукописях находится текст христ. апокрифа «Успение Богородицы»). В ряде

рукописей авторами называются Златоуст (напр.: Marc. gr. VII 39, Fol. 359–378v, XVI в.) или некий мон. Исихий (Andros. Agias. 9. Fol. 65v–81, XVI в.). Краткая версия представлена в 9 рукописях (лучшая — Ambros. gr. 45. Fol. 164–171, XI в. (содержит семитизмы, близка к слав. и копт. версии-



Праотец Авраам.
Икона. Сер. XVII в. (ЦМДАР)

ям, изд. — Schmidt. 1986); не менее важная рукопись этой редакции — Paris. gr. 1613. Fol. 87v – 96v, XV в. (изд. Джеймсом)).

Кроме того, известны переводы «Завещания Авраама» на саид. (P. Colon. 3221, V в. (в том же папирусе находится «Завещание Иова»)) и бохаир. (Vat. copt. 61. Fol. 148v – 163v, 962 г. (составление приписывается свт. Афанасию)) диалектах копт. языка (оба варианта ближе к краткой греч. версии, но ряд чтений идентичен длинной версии). Не все рукописи этого сочинения на араб. языке и каршуну до сих пор изданы («Завещание Авраама» в них часто соседствует с «Завещаниями» Исаака и Иакова). Эфиопские рукописи содержат 2 версии сочинения — христианскую (более древние (часто богослужебные) рукописи начиная с XV в.) и версию фалашей (множество поздних рукописей XIX в., в к-рых наряду с «Завещанием Авраама» также находятся «Завещания» Исаака и Иакова).

Важное значение для текстологии памятника имеют слав. рукописи (всего 9 рукописей, из них наиболее важные — РГБ. Сев. греч. № 27. Fol. 1–6, XIII в. (болг. происхождения), и РГБ. Троиц. № 730. Fol. 2–10v, XVI в. (копия пер., выполненного в X в.)), которые близки к краткой греч. версии (Turdeanu. 1981). Румын. версия представлена в 17 рукописях, некоторые из них близки к славянской, другие — к длинной греч. версии.

Мнения исследователей о том, какой вариант повествования — краткий или длинный — является оригинальным, разделились. Так, Джеймс высказывался за приоритет длинной версии, а Н. Тёрнер — краткой, считая ее переводом с евр. оригинала на греч. язык, выполненным еще во II в. до Р. Х. Длинная версия, как считает Тёрнер, хотя и была составлена ок. I в. по Р. Х., но в сохранившейся редакции отражает церковные представления V–VI вв. (Turner. 1984).

По мнению Ф. Шмидта, в краткой версии прослеживается влияние идей зороастризма, а длинная созвучна учению «египетского» христианства II–III вв. (Schmidt. 1986). Никелсберг описывает краткую версию как попури идей и образов, длинная версия, он считает, является полноценным лит. произведением. Поскольку краткая версия лучше сохранила лексику оригинала, а длинная — последовательность изложения и сюжет, обе помогают реконструировать оригинал, который был короче длинной, но длиннее краткой версии (Nickelsburg, Kraft. 1976).

Д. Аллисон категорически отвергает гипотезу об общем семит. оригинале, считая, что обе версии восходят к греч. оригиналу, хотя и содержат семитизмы. Он также отмечает, что множество выражений и фраз встречается только у христ. или даже, точнее, у визант. авторов (Allison. 2003). Отдельные главы (особенно 11-я и 20-я) настолько насыщены христ. лексикой и идеями, что дохристианский иудейский оригинал вряд ли может быть реконструирован.

Хотя о кончине Авраама говорится в Быт 25. 7–10, повествование явно построено на использовании небиблейских традиций. В частности, длинная версия имеет параллели с талмудическими рассказами о смерти Моисея (Сифре Дебарим 305; Танхума Бераха 3; Авот де р. На-

тан А 12; В 25; Дебарим Рабба 11. 10; Петират Моше).

Основные темы сочинения — неотвратимость смерти, праведный суд и милость Божия — в целом схожи как с иудейской, так и с христ. традицией, но сюжетная линия, характеры и поведение героев соответствуют скорее греко-рим. традициям (из характерных образов — узнавание при омовении ног (ср.: Homer. Od. XIX 386 и след.), пророчествующее дерево в длинной версии Test. Abraham. 3. 17 (ср.: Hist. Alex. Magn. (A) 3. 17; Филон Эпик в Euseb. Praev. evang. 9. 20. 1)).

По сюжету Бог посылает к Аврааму арх. Михаила, чтобы приготовить его к смерти. Авраам любезно принимает его, не узнав в нем ангела. После того как архангела узнает Сарра, он возвращается на небо. Бог посылает его во 2-й раз, но Авраам заявляет, что отказывается умирать, пока не увидит весь мир. Бог соглашается, и Авраам отправляется в путешествие на облаке. Однако, когда он начинает призывать смерть на грешников, к-рых встретил в мире, Бог прерывает его путешествие. Авраам переносится туда, где подвергаются суду души грешников, и учится быть сострадательным. Вернувшись на землю, Авраам отказывается выполнить условия договора. Тогда Бог посылает к нему Смерть, к-рая пытается его запугать. Хотя Авраам отказывается ее принимать, она забирает его душу, ангел возносит ее на небеса. Т. о., Авраам умирает, не оставив завещания.

На иудейское происхождение «Завещания Авраама» указывает зависимость библейских цитат и аллюзий в тексте от МТ Библии. Нигде в тексте не говорится о Воскресении Христовом или о Его Сошествии во ад (при этом в Test. Abraham. 14. 15 проводится мысль о том, что страдания в этом мире искупают страдания в загробном мире, а в 10. 14 говорится о том, что Бог не торопится наказывать грешников в надежде, что они раскаются). Однако в отличие от др. иудейских сочинений в «Завещании Авраама» отсутствует осуждение языческих народов, а о евр. народе вообще не говорится. Завет и родство с Авраамом в этом памятнике не играют никакой роли для спасения. Ничего не говорится о законе Моисеевом. В ряде мест прослеживаются лексические совпадения с НЗ (Test. Abraham. 11. 2–10 и Мф 7. 13–14

(тема 2 врат); Test. Abraham. 13. 13 и 1 Кор 3. 13–15 (испытание огнем)).

Памятник был известен христианам уже в IV–V вв. (в Const. Ap. 6. 16. 3 говорится об апокрифах 3 патриархов, т. е. Авраама, Исаака и Иакова; некое Житие Авраама упом. в «Лавсаике» — Palladius. Lausiac. Prooem. 7. 2; вероятно, под названием «Авраам» апокриф фигурирует в Синописе Псевдо-Афанасия (PG. 28. Col. 432)). Из текста копт. «Завещания» Исаака и Иакова видно, что он написан с учетом «Завещания Авраама». Отсутствие каких бы то ни было исторических аллюзий не позволяет точно определить контекст, в котором возникло данное сочинение.

«Завещания» Исаака и Иакова сохранились в араб., копт. саид. (только «Завещание Исаака») и бохаир. и эфиоп. версиях. Оба текста составлены на память 3 патриархов (4 сент.) и являются продолжением «Завещания Авраама».

«Завещание Исаака» начинается с краткой гомилии на тему скоротечности земной жизни и вечной славы, обещанной верным. Далее говорится о том, как Бог посылает к Исааку арх. Михаила возвестить



Праотец Исаак.
Роспись ц. вмч. Феодора Стратилата
на Ручью в Вел. Новгороде.
80–90-е гг. XIV в.

о близящейся смерти. Исаак готов, но волнуется об Иакове. Ангел утешает Исаака и удаляется. Тогда Исаак открывает случившееся Иакову, чем повергает его в смятение. Чтобы укрепить его в вере, Исаак напоминает о праотцах и о буд. рождении от Девы Иисуса Мессии, Сына Божия. Далее повествуется об аскетизме Исаака, к-рый все время постился и молился днем и ночью. Исааку



Праотец Иаков.
Роспись собора Рождества Богородицы
Ферапонтова мон-ря.
1502 г. Мастер Дионисий

снова является ангел и забирает его с собой, чтобы показать ад и небеса. Наконец, Исаак в сопровождении ангелов и святых возвращается домой к Иакову. Только тогда Бог забирает его чистую душу на небеса на колеснице под пение херувимов.

«Завещание Иакова» строится по той же модели. Сначала праотцу является арх. Михаил и возвещает о приближающейся смерти. Затем Иакову является его ангел-хранитель. Иаков берет с Иосифа обещание похоронить его кости в Ханаане. Рассказывается история благословения Ефрема и Манассии и 12 сыновей. Затем Иаков совершает путешествие по аду и небесам и умирает в возрасте 147 лет. Господь и ангелы приходят, чтобы забрать его душу. Его тело бальзамируют, и после нескольких дней плача процессия отправляется в Ханаан. В заключение помещено напоминание о необходимости читать Тору Моисея и подражать патриархам, молиться, поститься и подавать милостыню, быть сострадательными, избегать блуда. Наконец, испрашивается милость у Господа Иисуса Христа, заступничество Девы Марии и всех мучеников и святых.

Помимо вступительных и заключительных фраз новозаветные аллюзии встречаются в текстах этих 3. а. (Test. Isaac. 4. 15 (ср.: 1 Кор. 6. 19); Test. Iacob. 7. 19 ff. (1 Кор. 6. 9–10)).

Лит.: Памятники отреченной русской лит-ры / Собр., изд.: Н. С. Тихонравов. СПб., 1863. Т. 1. С. 79–90; James M. R., ed. The Testament of Abraham. Camb., 1892; Anecdota Graeco-Byzantina / Изд.: А. А. Васильев. М., 1893. Т. 1. С. 292–308; Stone M. E., transl. The Testament

of Abraham: The Greek Recensions. N. Y., 1972; Delcor M., ed. Le Testament d'Abraham. Leiden, 1973; Kolenkow A. B. What is the Role of Testament in the Testament of Abraham? // HarvTR. 1974. Vol. 67. N 2. P. 182–184; Nickelsburg G. W. E., Kraft R. A., eds. Studies on the Testament of Abraham. Missoula (Mont.), 1976; Turdeanu E. Le Testament d'Abraham en slave et en roumain // Idem. Apocryphes slaves et roumains de l'Ancien Testament. Leiden, 1981. P. 201–238, 440; Turner N., transl. The Testament of Abraham // The Apocryphal Old Testament / Ed. H. F. D. Sparks. Oxf., 1984. P. 393–421; Schmidt F., ed. Le Testament grec d'Abraham. Tüb., 1986; Mumoа Ph. B. Four Powers in Heaven: The Interpr. of Daniel 7 in the Testament of Abraham. Sheffield, 1998; Allison D. C. Testament of Abraham. B.; N. Y., 2003.

«Завещание Соломона». Уже в межзаветную эпоху о царе Соломоне и его мудрости и чудесных способностях ходили легенды (см.: Ios. Flav. Antiq. VIII 2. 5). «Завещание Соломона» посвящено рассказу о том, как царь Соломон строил Иерусалимский храм при помощи демонов. Большое внимание в тексте уделяется магии, народной медицине, астрологии и демонологии. Структура повествования отличается от обычной схемы 3. а. Единственное, что оправдывает название памятника,—



Прор. Соломон.
Роспись ц. вмч. Георгия
в Ст. Ладоег. 60-е гг. XII в.

это слова Соломона, к-рые переданы в тексте от 1-го лица: «При смерти я написал завещание сынам Израиля, чтобы они знали силу демонов и их виды, а также имена ангелов,

с помощью которых они упраздняются» (Test. Solom. 15. 14 (версия В); ср.: 26. 8).

Текст «Завещания Соломона» был хорошо известен ученым уже в XVII в., но опубликован впервые только в 1837 г. (Fleck F. F. Wissenschaftliche Reise. Lpz., 1837. Bd. 2/3: Anecdota maximam partem sacra). Издание основано на одной рукописи — Paris. gr. 38, XVI в., — и на мн. десятилетия оставалось единственным, несмотря на ошибки и неточности (перепечатано у Миня: PG. 122. Col. 1315–1358). Первой научной публикацией стало издание В. М. Истрина (Истрин. 1898), но из-за того, что справочный аппарат был сделан по-русски, в зап. науке оно не использовалось. Основное критическое издание было подготовлено Ч. Маккоуном в 1922 г. по 14 рукописям XV–XVIII вв. (основные — Paris. Suppl. gr. 500, XVI в.; Lond. Brit. Lib. Harl. 5596, XV в.; и др.). К. Прайзенданц обнаружил в Венской б-ке фрагмент Test. Solom. 18. 34–40 в папирусе Vindob. (Rainer) G 330, V–VI вв. (публикация: Preisendanz. 1956). В 1983 г. вышло дополненное издание, включающее Test. Solom. 18. 27–28, 33. Кроме того, во 2-й пол. XX в. стали известны сир. и араб. переводы памятника (Paris. syr. 194. Fol. 153–156, XVI в.; Vat. arab. 448. Fol. 39–54, XVII в.).

«Завещание Соломона» начинается с рассказа о том, как одного из отроков царя по ночам мучал демон. Соломон обратился к Богу с молитвой даровать ему силу против этого демона. Тогда к нему был послан арх. Михаил, к-рый принес магическое кольцо, позволяющее связывать демонов и заставлять их работать. Соломон стал собирать демонов, связывать, спрашивать их имена и что они умеют делать и соответственно услышанному назначать наказание, обычно касавшееся строительства храма (главы 1–18). Далее повествуется о споре между стариком и его сыном, которые пришли судиться к Соломону, а тот узнал от демона, что сын вскоре умрет, и так и произошло. Затем следует рассказ о том, как жертвование на строительстве храма принесла царица Савская, а царь Аравии прислал ему письмо с просьбой помочь изловить демона ветра. Поймав этого демона, уже при его помощи Соломон ловит другого, который обитал в Красном м. и помогал вождям Ианнию

и *Иамврию* «устоять пред Моисеем» (Исх 9.11) и отягчал сердце фараона. Однако в финале Соломон, влюбившись в женщину, приносит жертвы языческим богам Рафану и Молоху и строит для них храмы. Он теряет власть над демонами, и Дух Божий отступает от него (главы 19–26).

Хотя текст насыщен иудейскими преданиями, он скорее всего был составлен в христ. среде (см.: Test. Solom. 6. 8; 12. 3; 15. 10; 22. 20), написан на греч. койне, и в нем практически отсутствуют семитизмы. Датировки памятника разнятся. Так, Истрин датировал его приблизительно 1200 г. Однако «Завещание Соломона» упоминается и цитируется в «Диалоге Тимофея и Акилы» (ок. 400) (ср.: Test. Solom. 26. 5; *Conybeare*. 1898). Маккоун датировал его нач. III в. Прайзенданц считал, что сочинение появилось в I–II вв. В пользу ранних датировок говорит то, что демонология «Завещания Соломона» имеет параллели в гностических трактатах из Наг-Хаммади (Orig. mund. 107. 2–3; Testim. veritatis. 70. 6–30; Apos. Adam. 79. 3–13; 2 Tract. Seth. 63. 11–17).

Место составления текста установить сложно, но на то, что это Египет, указывает 18-я гл., где речь идет о 36 деканах (небесных телах), или демонах, каждый из которых управляет 10 уровнями. Их имена в одной из рукописей соответствуют названиям месяцев копт. календаря. Однако магические практики имели широкое распространение, поэтому текст мог появиться и в Вавилонии (ср.: Вавилонский Талмуд. Гиттин. 68а), и в Палестине, и в М. Азии (ср.: PGM IV. 3041; 3084–3085; 850; ХСП. 6). Возможно, одной из целей составления памятника было стремление провести границу между черной и белой магией, поскольку римское законодательство строго карало любые занятия магией (*Duling*. 1988). Памятник имеет огромное значение для изучения народных верований, магии, медицины, предстаний о мире в эпоху поздней античности.

Лит.: *Истрин В. М.* Греческие списки Завещания Соломона. Од., 1898; *Conybeare F. C.* The Testament of Solomon // JQR. Phil., 1898. Vol. 11. N 1. P. 1–45; *McCown C. C., ed.* The Testament of Solomon. Lpz., 1922; *Preisendanz K.* Ein Wiener Papyrusfragment zum Testamentum Salomonis // Eos. Lwów, 1956. Bd. 48. Fasc. 3. S. 161–167; *Daniel R.* The Testament of Solomon XVIII 27–28, 33–40 // Papyrus Erzherzog Rainer: FS zum 100-jährigen Bestehen der Papyrussammlung der Österreichische National-

bibliothek. W., 1983. Bd. 1. S. 294–304; *Duling D. C.* The Testament of Solomon: Retrospect and Prospect // JSP. 1988. Vol. 2. P. 87–112.

А. А. Ткаченко

ЗАВІРАС [греч. Ζαβίρας] Георгиос (1744, Сьятиста, совр. ном Козани, Греция – 1804), греческий просветитель, писатель и библиофил. Получил образование в Сьятисте. В 1760 г. эмигрировал в Венгрию, где занимался торговлей. Составил крупное состояние, к-рое стало материальной основой его последующей просветительной и издательской деятельности. Там же получил хорошее образование, изучил неск. европейских языков. Способствуя делу «духовного пробуждения эллинов», З. жертвовал средства на греч. храмы в Венгрии, а также содействовал открытию в стране греч. школ, в т. ч. школы в г. Калоча. Стремясь знакомить греков с научными достижениями Европы, З. выполнил множество переводов книг по различным областям знания, придавая особое значение медицине и естественным наукам. Большая часть переводов не издана. Самостоятельные работы З. были посвящены истории греков в эпоху тур. владычества: «История Константинопольского Патриархата от апостола Андрея до турецкого пленения» (Πατριαρχική ιστορία τῆς Κωνσταντινουπόλεως ἀπὸ τῶν χρόνων τοῦ Ἀποστόλου Ἀνδρέου μέχρι τῆς ὑπὸ τῶν Τούρκων θλίψεως ἀλώσεως; доведена до нач. XVII в.; не изд.), «Жизнь Жана Кальвина» (Βίος Ἰωάννου τοῦ Καλβίνου; не изд.), «Новая Греция, или Греческий театр» (Νέα Ἑλλάς ἢ Ἑλληνικὸν Θέατρον; ркп. обнаружена после смерти З., изд. в 1872). «Новая Греция...» – 1-й труд по истории греч. книжной культуры в период тур. правления; содержит богатый биографический материал о греч. интеллектуалах XVI–XVIII вв.

Лит.: ОНЕ. Т. 5. С. 1175–1176; *Николау Н.* Краткий словарь новогреческой литературы. Серг. П., 1997. С. 73–74.

К. И. Лобовикова

ЗАВИСТЬ [евр. נָקַד; греч. φθόνος; лат. invidia, livor (в переносном смысле)], желание, чтобы кто-либо не располагал тем, чего сам завистливый не имеет в такой же или в большей степени; огорчение по поводу успеха и благополучия др. людей.

Источником З. может явиться себязлюбие и его порождения – гордость, тщеславие, корыстолюбие и

сребролюбие, плотоугодие. Плоды З. – соперничество, гнев, зложелательство, вражда, ненависть, ссоры, ложь, клевета и мн. другое (*Шиманский*. С. 304). Свт. *Тихон Задонский* полагал, что источником и началом З. является гордость: «...гордый бо, понеже хочет выше прочих вознестися, не может терпеть, кто бы ему равен, а паче высший в благополучии был, потому и негодует о возвышении его... Страсть убо сия есть тех, которые мнят о себе, что они нечто в мире суть, и тако о себе высоко мечтая, прочих ничтоже быти судят» (*Тихон Задонский*, свт. Т. 2. С. 174).

Из З. денница, «быв до того великим и славным и утвержденным в некоем начальстве ангельской славы... захотел стать богом, восстав против божественной славы» (*Maccar. Aeg. I 2. 4*). Т. о. в начале греха стояла З. Первым «заразился и погиб виновник всех ядов и начальник», ибо он сам себя погубил, прежде чем излил свой смертоносный яд на человека (*Ioan. Cassian. Collat. 18. 17*). Из З. сатана ввел в грех прародителей человечества. «...Завистью диавола вошла в мир смерть...» (Прем 2. 24).

З. – худший вид человеконенавистничества. Она жестока: завистливый жаждет похитить чужое счастье, чужую честь, славу, он радуется тогда, когда другой печалится. Свящ. Писание ставит З. наравне с убийством: «Всякий, ненавидящий брата своего, есть человекоубийца» (1Ин 3. 15; см. также: Рим 1. 29; Гал 5. 20). Именно из З. Каин убил брата Авеля (см.: Быт 4. 3 слл.). Каин «видал честь от Бога и воспламенился ревностью, истребил отличного чеством, чтобы оскорбить Почтившего. Не имея сил к богоборству, впал в братоубийство», – говорит свт. *Василий Великий* (*Basil. Magn. Hom. 11. 3* // PG. 31. Col. 376). «Опечалился Каин и испал лице его. А для чего? понеже видал, что брат его Авель от Господа всех за приношение даров похвален, а он ради своея лености отринут. ...Тако зависть печалится о добре ближняго, и братнее благополучие за свое вменяет неблагополучие!» – уточняет свт. *Тихон Задонский* (Т. 2. С. 174). Свт. *Иоанн Златоуст* называет З. «корнем убийства» (*Ioan. Chrysost. In Gen. 54. 2*): как Каин по З. убил брата, так и Исав замыслил убийство брата Иакова, получившего благословение от отца

(Быт 27. 30–41); З. заставила Лавана преследовать Иакова (Быт 29. 15–29) (*Ioan. Chrysost. In Gen. 57. 2*). Саул вознегодовал на Давида, что ликующие жены ему отдали больше похвалы («Давиду дали десятки тысяч, а мне тысячи» — 1 Цар 18. 8 слл.). Бытописатель повествует о сыновьях Израиля. Более всех любил отец Иосифа, «потому что он был сын старости его», и сделал ему разноцветные одежды. Братья, увидев, что отец больше любит Иосифа, позавидовали ему и возненавидели, и еще больше возненавидели, когда Иосиф по простоте душевной рассказал им о своих снах, пророчивших ему возвышение (*Cypr. Carth. De zelo et livore // PL. 4. Col. 641*), — так что продали братья его в рабство (Быт 37). Однако Промысел Божий нередко вмешивается в человеческие взаимоотношения и исправляет катастрофические последствия З.

Последняя из 10 заповедей ВЗ предупреждает от З.: «Не желай жены ближнего твоего, ни поля его, ни раба его, ни рабы его, ни вола его, ни осла его, ни всего, что есть у ближнего твоего» (Втор 5. 21).

З. вызывают у фарисеев благодеяния, к-рые оказывает Иисус Христос ближним (ср.: Ин 7. 31–32; Мф 12. 13–15, 22–24). Народ дивился совершаемому Им чудесам, рассуждая, не это ли Христос? Казалось бы, что особенного сказал народ, замечает свт. Иоанн Златоуст, но фарисеи этого не перенесли, они всегда мучаются от оказанных ближним благодеяний, и более всего их огорчает спасение людей (*Ioan. Chrysost. In Matth. 40. 3*). «Кто больший Иудеям благодетель был, как Христос, Спаситель мира? — вопрошает свт. Тихон Задонский. — Мертвецов их воскресил, слепцев просветил, прокаженных очистил, и прочая чудесная благодеяния учинил. Но зависть на тое не смотрит... Она не рассуждает, ни почитает высокога добра, но поучается убить благодетеля (см.: Ин 11. 47–53. — Л. Л.)» (*Тихон Задонский, свт. Т. 2. С. 176*). И когда им не удалось это сделать, они хотели помрачить славу Христа (*Ioan. Chrysost. In Matth. 40. 2, 3*). З. ослепляет людей. Книжники и фарисеи знали из пророчеств о приходе Христа, о том, что Он должен родиться в Вифлееме, о том, что ожидаемый Мессия сотворит знамения и чудеса. Но вот Иисус Христос сотворил неслыханные знамения



его мучения, он ходит унылый, злой, жалуется (*Basil. Magn. Hom. 11. 1 // PG. 31. Col. 373*). И что

*Иосиф и братья.
Миниатюра
из Венского Генеизиса. VI в.
(Vindob. Theol. gr. 31. Fol. 30)*

может быть пагубнее — «это порча жизни, поругание природы, вражда против того, что дано нам от Бога, противление

и чудеса, «и народ, удивляясь, говорил: никогда не бывало такого явления в Израиле» (Мф 9. 33), и даже один из начальников иудейских сказал Ему: «Равви! мы знаем, что Ты — учитель, пришедший от Бога; ибо таких чудес, какие Ты творишь, никто не может творить, если не будет с ним Бог» (Ин 3. 2), и сами фарисеи признали, что Он много чудес творит (Ин 11. 47), но З. и злоба ослепили их, для себя хотели они сохранить божественное избрание (*Тихон Задонский, свт. Т. 4. С. 265*).

З., как яд дьявола, «убивает самую жизнь религии и веры», ибо она направлена против Бога, дающего человеку блага (*Ioan. Cassian. Collat. 18. 17*). «...Если в вашем сердце вы имеете горькую зависть и сварливость, то не хвалитесь и не лгите на истину. Это не есть мудрость, нисходящая свыше, но земная, душевная, бесовская, ибо где зависть и сварливость, там неустройство и всё худое», — поучает апостол (Иак 3. 14–16).

Свт. Василий Великий, предостерегая от З., говорит, что нет более пагубной страсти: она меньше вре-

Бог» (*Ibid. 3 // PG. 31. Col. 376*). «Даже до того неисцельна эта погибель (т. е. зависть), что от ласки ожесточается, от услуг напыщается, подарками раздражается» (*Ioan. Cassian. Collat. 18. 17*). Настолько вредна страсть З., что простирается даже на родство (*Ioan. Chrysost. In Gen. 61. 1*). Как мучается бедная душа, невозможно изобразить, сожалеет о завистнике свт. Тихон Задонский, даже тело бледнеет и иссыхает от З. (*Тихон Задонский, свт. Творения. Т. 4. С. 141*). Один есть предел З. и вместе с ней ненависти, когда завистливый увидит, что тот, кто вызывал З., делается несчастным, жалким, тогда завистливый становится его другом: с веселящимся он не веселился, а с плачущим плачет (ср.: «Радуйтесь с радующимися и плачьте с плачущими» — Рим 12. 15). Но если завистливый оплакивает несчастье человека, то не из человеколюбия и хвалит его прежнее состояние, чтобы лишь тягостнее сделать его бедствие (*Basil. Magn. Hom. 11. 2*). Из З. рождается лицемерие: скрывая в глубине души ненависть, завистник прикрывает свои чувства, прикрашивает их любовью (*Ibid. 6*). Свт. Василий Великий, упо-



*Книжники и фарисеи
искушают Иисуса Христа.
Миниатюра
из Четвероевангелия
царя Иоанна Александра
Болгарского. 1356 г. (Brit. lib.
Add. MS. 39627. Fol. 233)*

дит тому, кто оказывается объектом З., чем самому завистнику: З. разъедает его изнутри, и самое мучительное для завистника, что он не может никому открыть причину сво-

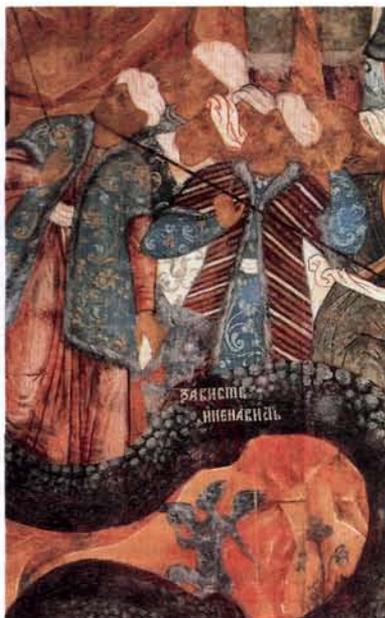
мянув Притч 23. 6, говорит о премудрости того, кто запрещал вкушать пищу «с мужем завистливым», т. е. вообще вступать в к.-л. общение с завистником, заводить с ним дружеские беседы, ибо, сближаясь с З., предостерегает святитель, можно

и предаться ей (*Basil. Magn.* Hom. 11. 4 // PG. 31. Col. 380).

З. разрушает любовь между людьми, она насаждает в душе завистника ненависть, злобу. Свт. Григорий Богослов, обращаясь к завистникам, увещевает их от того, «что из всего худого есть худшее» — «зверь, исполненный яда, опасная и ужасная кладовая зависти, позорный столб, сокращенно представляющий всякое ужасное зло» (*Greg. Nazianz.* Carm. de se ipso // PG. 37. Col. 1338).

«Духовные беседы» передают рассказ-притчу о том, как трое путников обнаружили на дороге драгоценную находку. Найдка была велика, так что при разделе каждому досталась бы значительная часть. И тут явилась З. вместе с коварством и жадностью. Полюбовавшись находкой, путники сели отдохнуть и подкрепиться, но каждый думал лишь о том, как бы одному завладеть ею. Когда один из них пошел в город за провизией, двое других сговорились убить его, и тот тоже замыслил избавиться от спутников, отравив припасы ядом. Когда он вернулся, то был немедленно убит своими спутниками, но и эти двое умерли, поев принесенную им пищу. Драгоценная находка осталась на дороге ждать других — безумцев или достойных людей (*Марк (Лозинский), игум.* Отечник проповедника. Серг. П., 1997. С. 146–147). З. может поражать и подвижников. «Лавсаик» повествует о благочестивом муже, Павле Фермейском, к-рый, узнав, что в одном селении живет девственница, совершающая в течение 30 лет большее правило, чем он, был охвачен З. и находился в глубокой скорби, пока авва Макарий, к к-рому он пришел для духовного назидания, не взвдумил его (Там же. С. 147).

Прп. Никита Стифат в соч. «Жизнь и подвижничество Симеона Нового Богослова» (критич. изд.: *Νικήτα τοῦ Στηθάτου Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Συμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου / Εἰσαγωγή, κείμενο, μετάφραση, σχόλια* archim. Симеон Koutsas. Αθήνα, 1994; рус. изд.: *Симеон Новый Богослов, прп., Никита Стифат, прп.* Аскетические произведения. Клин, 2001. С. 150–185) описал, как в течение 7 лет синкелл Стефан Алексинский из З. клеветал на прп. Симеона. Прп. Симеон обладал духовным знанием, его почитали не только духовно мудрым, но и святым. Стефан, способный и широко



Смертные грехи — зависть и ненависть.
Фрагмент композиции
«Страшный Суд».
Ростисъ и. Спаса на Сенях, Ярославль.
1675 г.

образованный, пользовавшийся влиянием на патриарха и на императора, был о себе высокого мнения, а прочих презирал. Для него, разжигавшего в себе З., непереносимой была распространившаяся по К-полю молва о том, что знаниями и мудрыми речами прп. Симеон превосходит его. При встрече в патриарших покоех Стефан, приняв личину друга, задал преподобному вопрос о Св. Троице. Потрясенный прп. Симеон сказал, что с надеждой на помощь Св. Духа он составит письменный ответ и пришлет Стефану. Получив ответ и соприкоснувшись с глубочайшими мыслями преподобного, выраженными простыми словами, уязвленный Стефан потерял дар речи. Он стал докучать патриарху и синоду клеветами на прп. Симеона. Не найдя ничего порочащего в жизни преподобного, он обвинил его в излишне торжественном и широко почитании духовного отца, Симеона Благоговейного, в написании им его иконы, на к-рой тот изображен вместе с древними святыми. Украд из кельи преподобного икону, Стефан представил ее суду патриарха и синода. И хотя преподобный защитил икону словами Свящ. Писания («Память праведника пребудет благословенна...» — Притч 10. 7 и др.), З. Стефана не утасла, но разгорелась еще сильнее, он убедил патриарха и синод послать людей, что-

бы уничтожить все иконы, написанные прп. Симеоном. Преподобный был изгнан, его увезли и оставили одного, без вещей и еды в пустынном месте. Преподобный понял, что сбылось то, чего желала З., без горечи он воздал благодарность Богу. Но и на этом не остановилась З. Однако прп. Симеон отвечал завистникам добрыми делами: он собрал вокруг себя учеников, создал мон-рь.

Многие воздерживаются, говорит свт. Тихон Задонский, от мяса и рыбы, но не хотят воздержаться от З., так какая же в том польза, если тело не употребляет того, что не запрещено, а душа съедается тем, что под смертной казнью запрещено, ибо «всякий, ненавидящий брата своего, есть человекоубийца» (1Ин 3. 15). А ныне, отмечает свт. Иоанн Златоуст, З. не считают пороком, поэтому и не заботятся, чтобы избавиться от нее; нужно научиться относиться к З. как к тяжкому греху, каяться в нем, учит святитель, — если так поступать, то вскоре можно избавиться от этого порока (*Ioan. Chrysost.* In Matth. 40. 3). Только добродетель, противоположная З., — любовь к ближнему, сердечная, искренняя, к-рая «не завидует... не превозносится, не гордится» (1Кор 13. 4), — может предупреждать возникновение этого страшного порока. Любовь к ближнему проявляется в уважении его достоинства, его прав, в почтительности, бескорыстии, добросердечности, сострадательности и т. п. Свт. Иоанн Златоуст называет любовь наставницей, создательницей всякой добродетели (*Ioan. Chrysost.* In Rom. 3 // PG. 60. Col. 618). И хотя проникает в сердце пагубная страсть — З., но любовь, царящая в сердце, заставляет его противиться и побуждает его благодарить Бога, что ближний в благополучии находится, — «такое бо всякое зло внутреннее исцеляется... Нудить бо себе должны мы ко всякому добру, и не что злое сердце хочет, но чего вера и совесть христианская требует, делать» (*Тихон Задонский, свт.* Т. 2. С. 176).

З. одолевала человека во все времена и в различных обществах.

Мифы о З. В древнеегип. мифе злой и коварный Сет убивает своего брата Осириса, правившего в Египте. Осирис научил людей сеять злаки, сажать виноградники, выпекать хлеб, обучил их врачебному искусству и проч. Завистливый Сет, желая занять место брата на троне, приду-

мал, как погубить того: с соумышленниками он принес ящик (саркофаг) на пир по случаю удачного военного похода Осириса и сказал, что ящик будет подарен тому, кому придется впору. Когда в свою очередь Осирис лег на дно ящика, сподвижники Сета захлопнули крышку, залили свинцом и бросили в воды Нила. Согласно древнегреч. мифу о зависти богов (ср.: «...зависть чужда сонму богов» — *Plat. Phaedr.* 247a), боги ревностно относятся к людскому успеху, благополучию, богатству, человеческому счастью, и если человек преуспевает и у него все складывается удачно, то боги могут наказать его из З. Др. древнегреч. миф, о Дедале и Икаре, рассказывает, что Дедал, величайший художник и скульптор, мастер и изобретатель, посвятил в тайны своего мастерства племянника Талоса, к-рый превзошел искусством учителя. Из З. Дедал убил ученика, столкнув со скалы, но злодеяние открылось, и ареопаг приговорил Дедала к смерти. Спасаясь, он бежал на Крит к царю Миносу, где прожил много лет. Он построил знаменитый Лабиринт, в к-ром невозможно было найти выход. Дочери Миноса Ариадне Дедал дал клубок ниток, к-рый помог Тесею выбраться из Лабиринта. За это Минос заточил Дедала и его сына Икара в Лабиринт. Чтобы бежать, Дедал сделал крылья, скрепив перья воском. Икар, несмотря на предупреждение отца, взлетел слишком высоко, палящие лучи солнца растопили воск, Икар упал в море и погиб в волнах. Овидий в «Метаморфозах» рассказывает, как Дедал, владеющий мн. ремеслами, убил своего талантливого ученика: видя, что юноша очень способен и со временем превзойдет учителя, он столкнул его со скалы (*Ovid. Met.* VIII 236–259).

В античности олицетворениями З. выступали змея, жаба, медуза, собака, отвратительная старуха — эти символы-образы отражали разные стороны З., напр., способность змеи менять кожу позволяла видеть в ней различные виды З.

Философы о З. Демокрит считал, что З. полагает начало раздору среди людей: если бы один не вредил другому, каждый мог бы жить, как ему угодно, и законы не были бы этому помехой (Фрагменты Демокрита. Фрагм. 450); «завистливый человек причиняет огорчение самому себе, словно своему врагу» (Фрагм.

404). Платон, характеризуя тиранический вид правления и тирана, называл последнего «подлинно рабом величайшей угодливости и рабства, вынужденным льстить самым дурным людям», тиран не может удовлетворить свои вожеления, ему многого недостает — «власть неизбежно делает его завистливым» (*Plat. Resp.*). Платоновский Сократ спрашивает собеседника, порождается ли удовольствие по поводу злосчастия друзей З., и получает утвердительный ответ — в таком случае З. есть и страдание души и удовольствие, заключает он (*Idem. Phileb.*). В платоновской школе З. определялась как огорчение по поводу благ, к-рые имеются у друзей, и даже тех, к-рые были у них в прошлом (*Idem. Def.* 416). Аристотель отмечал, что «люди завидуют тем, кто к ним близок по времени, по месту, по возрасту и по славе, откуда и говорится: «родня умеет и завидовать»» (*Arist. Rhet.* 1388a6–8; ср.: «...завистливы близкие родичи и те, кто вместе рос или вместе начинал службу, если вчерашняя родня или ровня их опередит» — *Бэкон.* Т. 2. С. 368). З., по Аристотелю, как и др. страстям, сопутствуют удовольствие и страдание (*Arist. EN* 1105b23; *Idem. MM* 1186a13); по сравнению со злобной З. (φθόνος) негодование (νέμεσις) — это «обладание серединой» (*EN* 1108b1; ср.: *MM* 1192b18).

Цицерон полагал, что завистником является «тот, кому благополучие соседа нимало не мешает, но тем не менее причиняет душевную боль». Он сопоставлял З. с соперничеством и ущемленностью: похвальное соперничество — это соревнование, дурное — ревность, при последнем «человек хочет того, чего у него нет, а у другого есть»; ущемленность (ζηλοτυπία) вызывает горе по поводу того, что и у другого есть то, что есть у тебя (*Cicero. Tusc. disp.* IV 7–8).

«...В зависти всегда таится сравнение, — утверждал Ф. Бэкон, — а где невозможно сравнение, нет и зависти...» (*Бэкон.* Т. 2. С. 368). Он отмечал, что З. может принимать деструктивную форму поведения: «Кто не надеется сравняться с ближним в достоинствах, старается сквитаться с ним, нанося ущерб его благополучию» (Там же. С. 367). По Бэкону, З. не знает покоя, ничто, кроме смерти, не может примирить ее с добродетелью (Там же. Т. 1. С. 380), «зависть из всех страстей самая упорная и неутомимая», «зависть всегда творит

свое дело во мраке и втайне» (Там же. Т. 2. С. 370). Разрушительная составляющая в поведении завистника наиболее явно обозначена у Р. Декарта: «Нет ни одного порока, который так вредил бы благополучию людей, как зависть, ибо те, кто им заражен, не только огорчаются сами, но и, как только могут, омрачают радость других» (*Декарт.* Т. 1. С. 561). З. Декарт называл «порок, представляющий собой природную извращенность», эта извращенность представляет нек-рых досадовать при виде благополучия других. Он считал З. видом печали, к-рая возникает, если завистник полагает, что кто-то не заслуживает блага, причем это переживание может относиться как к наличному благу, так и к ожидаемому, «поскольку мнение, что оно наступит, представляет его как уже существующее» (Там же. С. 509). Декарт говорил о том, что З. не должна касаться благ, полученных человеком от рождения, ибо он получил их от Бога. Вместе с тем он оправдывал З. «справедливую»: «...если судьба наделяет кого-нибудь благами, которых он действительно недостоин, и если зависть пробуждается в нас только потому, что, питая естественную любовь к справедливости, мы досадуем на то, что она не была соблюдена при распределении этих благ, то эту зависть можно извинить, особенно если благо, которому завидуют у других, такого рода, что в их руках оно может обернуться злом, например если этим благом является какая-нибудь должность или служба, при исполнении которой они могут дурно поступать. Даже если для себя желают того же блага и обладанию этим благом поставлены препятствия, потому что оно находится у других, менее достойных, зависть все же извинительна...» (Там же. С. 560). Аристотель, а вслед за ним и другие, полагал Декарт, считая З. только пороком, назвали ту З., к-рая не порочна, словом «негодование» (Там же. С. 565).

И. Кант в соч. «Метафизика нравов в двух частях», рассматривая З. как один из З. противоположных человеколюбию пороков человеконенавистничества, писал, что З. (*livor*) представляет собой неудовольствие по поводу благополучия других. Когда З. сопровождается поступком с намерением лишить блага другого — это черная З., в остальных случаях — просто недоброжелательство

(invidentia). Более того, Кант здесь же называет З. «лишь косвенно злонаправленным образом мысли», который возникает, когда человек досадует, видя, как чужое благополучие заслоняет его собственное. Происходит это потому, что человек не умеет оценивать благо по его внутреннему достоинству, для него эта оценка становится явной лишь при сравнении с благом другого (Кант. 1965. С. 400). В трактате «Религия в пределах только разума» Кант писал, что такие страсти, как З., пробуждаются в человеке не под влиянием его природы, но «обращаются против его природного довольства самим собой, когда он находится среди людей», и для этого вовсе не обязательно, чтобы все окружающие человека люди погрязли во зле, довольно того, что они существуют, что окружают его, что они — люди, чтобы губить моральные задатки друг друга (Он же. 1980. С. 162). В природе человека, по Канту, заложены лишь побудительные мотивы З., и только «их внешнее проявление превращает ее в отвратительный порок угрюмой страсти, терзающий человека и стремящийся к разрушению счастья других, хотя бы только мысленно; [порок этот], стало быть, противен долгу человека перед самим собой и перед другими» (Он же. 1965. С. 400).

Ф. Ницше считал проявлением З. отсутствие друзей (Ницше. С. 613). Завистнику не следует и детей иметь, полагал Ницше, ибо он стал бы завидовать им, т. к. сам уже не может быть ребенком (Там же. С. 464).

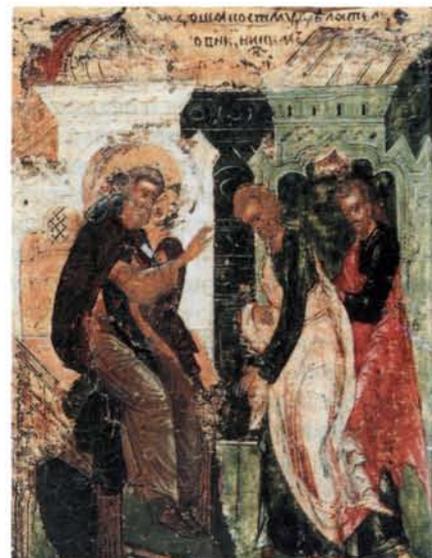
Свящ. Павел Флоренский, рассматривая понятие «ревность» в соч. «Столп и утверждение истины», говорит о З. только в паре с ненавистью («ненависть с завистью»): «Подозрительность, ненависть с завистью и т. д. — все это дурная, недолжная, эгоистическая проявления ревности...» (Флоренский П., свящ. С. 469). «Ревность» нередко употребляют в качестве синонима «З.». Нек-рые авторы даже считают, что ревность является более широким понятием, нежели З., и можно употреблять один термин — «ревность». Однако ревность и З. отражают разные сферы межличностных отношений. З. возникает из желания приобрести то, что другой имеет, а ревность — из страха потерять уже приобретенное. Свящ. П. Флоренский не оставляет возможности для такого смешения,

приводя не только отрицательный, но и положительный смысл понятия «ревность» как ревностное отношение к чему-либо, рвение. Хотя, говоря о З. в связи с ревностью, он, несомненно, считал «ревность» более широким понятием.

Н. А. Бердяев полагал, что З. как к дарованиям другого, так и к богатству другого непобедима социальными перестройками: она — порождение греха и предполагает борьбу с грехом (Бердяев. С. 188). Школа З. Фрейда открыла, писал он, что очень трудно вернуть к реальности человека, одержимого З., поскольку З. и вообще разнообразные проявления ressentiment (З., ревность, обида и проч. вместе) разрушают реальности и создают фантазмагорические миры. Мазохизм и садизм свойственны людям, одержимым З., как и вообще всеми формами ressentiment (Там же. С. 161).

Л. П. Карсавин рассматривал З. в ракурсе философии всеединства: в Боге человек видит все другие «я»; в Нем принадлежащее одному принадлежит всем, а принадлежащее всем принадлежит каждому; в Боге благо другого — мое благо, и тем, что это благо другого, оно еще более услаждает меня как залог «единящей любви»; отъединяясь от Всеединства, я по-прежнему жажду блага других и влекусь к ним, но уже не сознаю благо другого моим благом, ибо хочу, чтобы оно было только моим благом; я не вижу ни Бога, ни других, а «завидую им, не вижу — а ненавижу»; это значит, что не хочу видеть в них нечто отличное от меня и «вскипаю желанием уничтожить их отличность от меня. ...Завидую я — и чувствую малость мою и бессилие достичь желаемого и тем оправдать мою гордыню, вечно ущемляемую красою других... Завидуя и ненавидя, горю я в неутолимом огне сознания своего бессилия, поедаем червем ненасытным» (Карсавин. С. 57–60).

Психологи рассматривают З. и как возникающую вследствие личностных свойств человека (внутренние факторы): эгоизма и себялюбия, тщеславия и чрезмерного честолюбия, и как появляющуюся под воздействием внешних факторов, напр. близость в социальном положении завидующего завидуемому. Завистник, как правило, сравнивает свое положение с положением близко стоящих на социальной лестнице людей.



Раскаяние Андрея, поджигателя кельи
прп. Кирилла Белозерского.
Фрагмент иконы
«Прп. Кирилл Белозерский в житии».
Нач. XVII в. (ГЭ)

З. возникает только по поводу того, к чему у человека имеется пристальный интерес, что он высоко ценит и в чем у него есть потребность.

С психологической т. зр. З. может быть понята и как эмоция (ситуативная З.), и как чувство (устойчивая зависть), и как страсть (всеохватывающая З.) (Согомонов. С. 109). З. делят на «черную» (злую), когда у завидующего имеется стремление лишить блага другого, и «белую» (незлую), когда человек, завидуя, не испытывает к преуспевающему враждебных чувств. В этом случае «белая зависть» может даже явиться стимулом для соревнования и роста завидующего, она с моральной т. зр. оправдана. Корень злобной З. в неспособности человека достичь того, чего достиг предмет его З. Иногда же она возникает оттого, что завистник считает человека, вызывающего З., причиной своих неудач. Выделяют также и депрессивную З., возникающую в результате униженного положения, порождающего чувство несправедливости.

Известный психоаналитик Мелани Кляйн в предисловии к кн. «Зависть и благодарность» пишет: «Я пришла к выводу, что зависть — это наиболее мощный фактор, подрывающий чувства любви и благодарности у самого их корня, поскольку она влияет на наиболее ранние из всех отношений, отношения с матерью».

З. произрастает и на почве реальной социальной несправедливости. Ребенок из малообеспеченной семьи, видя, насколько велика разница между его ограниченными возможностями и перспективами, открывающимися перед др. детьми, не может не позавидовать.

Социальную З. философы и представители социальной психологии очерчивают более широко. И. А. Ильин в ст. «Зависть как источник бедствий» (1952) писал, что главный источник мировых событий в XX в. — человеческая З. Различие между богатыми и бедными было и будет всегда. Но производственная беспомощность бедной массы населения является источником обостренной З.; «не просто бедность (с нею люди всегда справлялись), а полная хозяйственная беспомощность, безработица, абсолютная зависимость нищего от имущего». Это приводит к массовой З.: «почему ты, а не я? твое, а не мое?». «Отсюда, — как утверждал Ильин, — и возникло учение о противоположности и непримиримости социальных классов, желание перераспределения имущества, доктрина революционной мести и классового ограбления. Эта доктрина с самого начала отрицала духовный, религиозный и нравственный фактор истории, а признавала только хозяйственно-имущественный, «материальный» фактор» (Ильин. С. 16). Именно на таком фоне идея справедливости была подменена «уравнием». Возникшая доктрина была направлена и против Бога, и против природы, и против справедливости. Ильин приводит отрывок из «Бесов» Ф. М. Достоевского: «Мы уморим желание; мы пустим пьянство, сплетни, донос, мы пустим неслыханный разврат; мы всякого гения потушим в младенчестве. Все к одному знаменателю, полное равенство». Развернувшиеся в XX в. события привели к величайшему религ. кризису. «Люди не «утратили Бога»... а ополчились на самую идею Бога; они стремятся скомпрометировать и разложить религиозный акт души; они готовы искоренить на земле всех верующих» (Там же. С. 19).

Кто печется об абсолютном равенстве, т. е. о том, чтобы его доля была точно такой, как доля другого, писал Э. Фромм в кн. «Иметь или быть?», на самом деле за этой приверженностью полному равенству скрывают

истинную мотивацию своего поведения — З. Те, кто требуют, чтобы никто не имел больше, чем другие, защищают себя от З., к-рую они стали бы испытывать, если бы кто-нибудь имел чуть больше, чем они (Фромм. С. 91). Ист.: Фрагменты Демокрита и свидетельства о его учении / Пер. с древнегреч.: А. О. Маковельский // Материалисты Др. Греции. М., 1955. С. 53–178; *Тихон Задонский, свт.* Творения: В 5 т. М., 1898–1899; *Капит И.* Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 2; *он же.* Религия в пределах только разума // Трактаты и письма. М., 1980. С. 78–278; *Бэкон Ф.* Соч.: В 2 т. М., 1971–1972; *Карсавин Л. П.* *Saligia*, или Восьма краткое и душеполезное размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах. Р., 1978; *Аристотель.* Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4; *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1; *Флоренский П., свят.* Столп и утверждение истины: Опыт правосл. феодицеи в двенадцати письмах. П., 1989. С. 464–482; *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1; *Фромм Э.* Иметь или быть? М., 1990; *Ильин И. А.* Зависть как источник бедствий // *Он же.* О грядущей России. Джорд., 1991. С. 16–20; *Бердяев Н. А.* О назначении человека. М., 1993; *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 4. Лит.: *Tanqueray A.* Précis de théologie ascétique et mystique. P.; Tournai (Belg.); R., 1928. P. 540–544; *Walcot P.* *Envy and the Greeks: A Study of Human Behaviour.* Warminster, 1978; *Согомонов А. Ю.* Феноменология зависти в Древней Греции. М., 1990; *Кляйн М.* Зависть и благодарность: Исслед. бессознательных источников. СПб., 1997; *Муздыбаев К.* Психология зависти // Психологический журнал. 1997. № 6. С. 3–11; *Шманский Г. И.* Христианская добродетель целомудрия и чистоты. М., 1997. С. 302–312; *Куттер П.* Любовь, ненависть, зависть, ревность: Психоанализ страстей. СПб., 1998; *Александрова Р. И.* Зависть и моральная символика // ВМУ: Филос. 2002. № 1. С. 66–81; *Шёк Г.* Зависть: Теория социального поведения. М., 2008.

Л. В. Литвинова

ЗАВИТНÉВИЧ Владимир Зенонович (2.04.1853, с. Литвяны Минского у. и губ. (ныне Узденского р-на Минской обл.) — март 1927, Киев), проф. Из семьи потомственного священника. Окончил Узденское волостное приходское уч-ще, Минское ДУ, Минскую ДС (1875), СПбДА (1879) со степенью кандидата богословия с правом получения степени магистра без дополнительных устных испытаний. В академии учился у проф. М. О. Кояловича, создателя западнорус. научной школы. Там же началась его дружба с сокурсником П. Н. Жуковичем. В 1879 г. уехал в Варшаву, где продолжил начатое в академии исследование «*Палинодии*» Захарии (Копыстенского). Одновременно с сент. того же года преподавал арифметику и географию в Варшавском ДУ, а также русскую лит-ру в реальном уч-ще Панкеви-

ча в Варшаве. В 1883 г. защитил магист. дис. ««Палинодия» Захарии Копыстенского и ее место в истории западнорусской полемики XVI–XVII вв.».

В 1884 г. участвовал в конкурсе КДА на должность доцента кафедры рус. гражданской истории. Советом академии был единогласно рекомендован на эту вакансию по прочтении 2 пробных лекций, 14 окт. 1884 г. утвержден в должности. Его лекции привлекали много слушателей. З. входил в состав комиссии КДА для разработки программ публичных лекций по истории и словесности. Выступления З. на лекциях по сути являлись научными докладами по различным аспектам общественной и политической деятельности. С 1890 г. З. получил разрешение Совета КДА на дополнительное штатное преподавание истории в Киевском ин-те благородных девиц, где он вел этот предмет до 1914 г.

С 1885 г. З. был членом Церковно-археологического об-ва при КДА, в 1888–1908 гг. — помощником секретаря об-ва. С 1892 г. член библиотечной комиссии КДА. З. освидетельствовал архивные выписки, выдаваемые Киевским центральным архивом, сотрудничал с Историческим об-вом при Имп. ун-те св. Владимира и Об-вом Нестора летописца, в котором с 1884 г. состоял членом совета, а с 1895 г. — секретарем. Вместе с проф. Н. И. Петровым был командирован от КДА на Археологические съезды: 9-й — в Вильне (1893), 12-й — в Харькове (1902), 13-й — в Екатеринославе (1905), 14-й — в Чернигове (1908). Входил в состав Имп. об-ва истории и древностей российских при Московском ун-те, Имп. Московского археологического об-ва, Военно-исторического об-ва, Об-ва охраны памятников старины в Киеве, был членом Комитета по разбору древних актов при киевском генерал-губернаторе. Участвовал в деятельности Богоявленского братства при КДА для помощи служащим и студентам.

С 1899 г. З. назначен на должность экстраординарного профессора кафедры русской гражданской истории. В 1901 г. вошел в состав Совета КДА. В дек. 1902 г. получил степень доктора церковной истории за 1-й т. исследования о жизни и творчестве А. С. Хомякова. Этот труд был отмечен премией Московского и Коломенского митр. Макария

(Булгакова) и почетным отзывом АН. В апр. 1904 г. назначен сверхштатным ординарным профессором академии, в 1906 г. переведен на штатную должность. В 1906 г. вошел в состав правления КДА, с февр. 1907 г. исполнял обязанности инспектора КДА. В 1905 г., во время общероссийских студенческих волнений, З. вел переговоры с бастующими студентами, а также был их полномочным представителем в академическом руководстве. Благодаря ему удалось возобновить прерванные занятия и организовать жизнь академии в новых условиях.

З. был избранным от КДА членом *Предсоборного Присутствия РПЦ 1906 г.* В 1908 г. за работу «Значение великой Московской смуты в общем ходе политического развития допетровской Руси» (К., 1908) получил похвальный отзыв Совета КДА и 2-ю премию митр. Макария (Булгакова). В 1907–1908 гг. совместно с профессорами П. П. Кудрявцевым и В. И. Экземпляром проводил при КДА заседания Религиозно-философского об-ва (в 1914 переименовано в Научно-философское об-во — см. *Религиозно-философские общества в России*, нач. XX в.). Об-во, в т. ч. под рук. З., издавало ж. «Христианская мысль» (1916–1917). Вместе с др. профессорами возглавлял философско-богословский, словесно-богословский кружки в академии. В 1907 г. открыл вечерние общеобразовательные жен. курсы по программе 5–7-х классов жен. гимназий. С 1909 г. З. преподавал гражданскую историю в жен. гимназии А. Жекулиной и, возможно, на открытых ею вечерних жен. высших курсах.

В марте–апр. 1908 г. в ходе ревизии в КДА еп. Волынский *Антоний (Храповицкий)* высоко оценил преподавательскую и исследовательскую деятельность З. Тем не менее еп. Антоний выразил несогласие с его позицией по вопросам духовной школы на заседании Предсоборного Присутствия, а также был недоволен его покровительством бастующим студентам, подверг критике чтение З. специальных курсов и работу со студенческими об-вами, видя в этом ущерб ученым и учебным занятиям и коммерческий интерес. Еп. Антоний опуликовал «Отчет о Высочайше назначенной ревизии КДА в марте–апреле 1908 г.». В числе профессоров академии З.

выступил в защиту КДА, подвергнувшейся строгой критике ревизора, в брошюре «Правда о КДА» (1910). Сохранился ответ З. на отчет еп. Антония об академии (НБУВ ИР), которая, по его мнению, представляла собой «клеточку живого русского организма» и переживала вместе со всем организмом и политические



В. З. Завитневич.
Фотография. 10-е гг. XX в.

события в стране. Участие в академических студенческих научных об-вах З. объяснил своей обязанностью быть «нравственно-объединительным центром» и сообщил, что не получал за это денег.

7 авг. 1910 г. З. подал прошение об освобождении от штатной службы без права участвовать в заседаниях Совета с решающим голосом в звании сверхштатного профессора в связи с выслугой лет, согласно указу Святейшего Синода от 31 июля 1910 г., с назначением пенсии. В сент. 1910 г. он был повторно избран членом правления академии, и до 16 авг. 1911 г. ему предоставили право на членство. В нач. 1912 г. З. был рекомендован к званию почетного сверхштатного заслуженного ординарного профессора, одновременно выведен из состава членов правления КДА. В июне избран почетным членом академии, 12 марта 1912 г. утвержден в этом звании Святейшим Синодом и вышел из штата КДА. За совокупность ученых трудов Совет КДА присудил ему премию им. еп. *Сильвестра (Малеванского)*. Продолжил читать лекции по гражданской истории безвозмездно. В освободившееся от академических дел время З. занимался исследованиями деятельности славянофилов, предыстории первой мировой войны, истории русской государственности.

З. был вызван на *Поместный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* как член Предсоборного Присутствия 1906 г. В 1918 г. совместно с М. В. Довнар-Запольским вел занятия на курсах белорусоведения в Киеве. В 1917–1927 гг. работал в Украинской АН, сотрудничал с исторической секцией М. С. Грушевского. Учениками З. были В. А. Беднов, А. И. Булгаков, М. Н. Скабалланович. Научные выводы З. использовались в трудах Н. А. Бердяева, Беднова, А. С. Грушевского, Е. Ф. Карского, А. А. Спицына. З. поддерживал связи с Белоруссией, научные и творческие отношения с историком, фольклористом и этнографом Довнар-Запольским, с белорусскими литераторами, группировавшимися вокруг газ. «Минский листок». При его участии киевские белорусы издавали в 1917 г. «Белорусское слово».

По воспоминаниям ректора КДА проф. В. П. Рыбинского и других современников, З. был талантливым, эрудированным, трудолюбивым ученым, отличался обширным кругом интересов, деликатностью и уважением к мнению оппонентов. Награжден орденами св. Станислава 3-й степени (1888), св. Анны 3-й степени (1892). Имел дворянское звание, чин статского советника. Могила З. на Щековицком кладбище в Киеве, которое в 60-х гг. XX в. упразднили, не сохранилась. В 2007 г. в с. Литвяны, на месте бывш. ц. Рождества Пресв. Богородицы, в к-рой З. был крещен, Патриаршим Экзархом всея Беларуси, Минским и Слуцким митр. *Филаретом (Вахромеевым)* в память о З. был освящен поклонный крест.

В. Н. Киселёв

Участие в деятельности Предсоборного Присутствия 1906 г. Как большинство профессоров и студентов КДА, З. был сторонником академической автономии, самоуправления в высшей духовной школе, исключаящих ее из юрисдикции Церкви и гос-ва и позволяющей осуществлять выборность руководящего и профессорского состава. З. был членом комиссии КДА по составлению проекта нового устава академий, к-рый вошел в сб. «Свод проектов устава православных духовных академий» (СПб., 1906). От лица преподавательской корпорации КДА З. был избран членом 5-го отдела Предсоборного Присутствия РПЦ 1906 г. под председательством митр. *Антония (Вадковского)* по во-

просам духовной школы. В течение 1906 г. жил в С.-Петербурге. На заседаниях Присутствия он выступил с выработанным КДА «автономистским» проектом Устава академии, к-рому противостояли сторонники принципов устава 1884 г., т. н. охранители, и «умеренные автономисты». На фоне децентрализации гос. институтов З. представлял проект отмены архиерейского контроля над академиями и предоставления коллегиального самоуправления. Эти идеи были отвергнуты большинством в академических комиссиях. З. написал несколько статей и записок, посвященных вопросам, предлагаемым к обсуждению на Соборе: об отношениях Церкви и гос-ва, о предполагаемом составе Собора, мнение о реформе духовной школы, о церковном суде.

В ст. «О восстановлении соборности в Русской Церкви» З. осмыслил саму идею соборности и принципы проведения Поместного Собора. По его мнению, в состав Собора должны были войти епископы, клирики, миряне — представители от всех классов церковного общества с равным правом голоса. Недопустимой и противоречащей каноническому праву он считал имеющуюся практику разделения голосов на решающие и совещательные. Представительство на Соборе должно основываться на системе выборов в приходах, на благочинных и епархиальных съездах, без кассации выборов. В ходе разработки «Положения о церковном суде» З. вместе с Н. П. Аксаковым отстаивал проект введения митрополичьих округов как промежуточного звена между епархией и Поместной Церковью.

И. А. Маякова

Работы по истории. З. подготовил и издал ок. 100 научных работ: монографий, статей, отзывов, рецензий. Ученик и последователь западнорус. школы Кояловича, З. отрицал возможность объективного отображения исторического процесса, считал, что исторические исследования базируются на субъективных подходах различных школ и личностей, а из сочетания неск. источников и представлений об одном и том же процессе формируются глубокие гражданские и религ. исторические обобщения.

З. изучал истоки и причины религ. противостояния на западнорус. землях. В первых 2 разделах магист.

диссертации о «Палинодии» он оценивал историческую обстановку на западнорусских землях в период, предшествовавший Брестской унии 1596 г., и поместил обзор полемической лит-ры до «Палинодии». В следующих 3 разделах даны описание жизни и деятельности Захарии (Копыстенского) и анализ причин появления «Палинодии» с изложением ее общего содержания и подробными комментариями. З. считал «Палинодию» богословским трактатом и литературно-полемическим памятником, носящим научный характер. Он видел в «Палинодии» образец богословской мысли окрепшей греко-слав. школы и называл это сочинение пограничным, написанным в период перехода западнорус. полемической лит-ры первоначально периода к новому периоду, ориентированному на разъяснение теоретических богословских вопросов.

Ряд работ начального (1885–1892) и позднего (1914–1915) периодов научной деятельности З. посвятил истории славянства и 1-й рус. государственности. Он исследовал деятельность великих князей *Святослава Игоревича*, св. кн. *Владимира (Василия) Святославича*. З. предложил новую теорию происхождения славян и их имени «антинорманнского» направления: возводил слово «Русь» к греческому «русиос», что означает «красный», «пурпурный», т. е. напоминающий кровь. По мнению З., так называли славян греки после нападения на К-поль, а русские приняли это имя при подписании договора 907 г.

Под влиянием революционных событий 1905–1907 гг. З. написал исследование «Значение великой Московской смуты в общем ходе политического развития допетровской Руси» (К., 1908), в к-ром провел параллель между совр. ему событиями и Московской смутой 1605–1608 гг., призывая обратить внимание на уроки истории. Истоки Смуты он видел в недовольстве своим положением разных общественных групп и полагал, что в подобной ситуации «непоколебимой оставалась лишь Церковь. Она поддержала знамя законности и порядка — спасение основ государственного здания, в то время когда все кругом шаталось, криводушничало и малодушествовало». В ст. «Духовенство и партийность в политике» (1907) поддержал осужденное либеральной частью общест-

ва обращение Волынского еп. Антония (Храповицкого) к епархиальным архиереям по вопросу отношения правосл. Церкви к выборам.

З. изучал раскольнические еретические движения, занимался анализом причин их возникновения и распространения. Одной из причин распространения сектантства, в частности *штундизма*, называл недостаточность предлагаемых Церковью средств к окормлению паствы; раскол, или, как писал З., «раздоры прошлого следует покрыть любовью». З. не принадлежал ни к одной политической партии. Некоторое время сочувствовал партии мирнообновленцев, потом левым октябристам, в дальнейшем выражал приверженность «чистому славянофильству». Определяя свое мировоззрение, ссылался на политическое направление социально-консервативной ориентированности, т. е. социал-прогрессизм, сторонники которого понимали исторический процесс в развитии прежних начал, придавая им новые формы согласно с новыми потребностями жизни.

З. — автор литературоведческих работ: «Памяти А. С. Пушкина: К вопросу о значении личности в истории» (1899), «Особенность поэтического творчества А. С. Хомякова» (1913), «Религиозное состояние Н. В. Гоголя в последние годы его жизни» (1902) и др. В нек-рые публикации З. вставлял свои стихи.

Археологические экспедиции и исследования. З. изучал границы расселения слав. племен. В 1885–1893 гг. по поручению Имп. археологической комиссии он осуществил экспедиции в бассейны рек Припять, Днепр, Неман, Сула, Березина. Вел раскопки на территории Минской, Черниговской, Полтавской губерний. Главное внимание уделял определению археологических границ расселения племени дреговичей, к-рое охватывало территорию, почти соответствующую границам Минской губ. Им было исследовано более 700 курганных захоронений, 82 могильника и городища. З. первый предложил классифицировать курганы по обряду погребения и определять т. о. границы расселения племен. Результаты экспедиций он изложил в 13 археологических отчетах, а также в докладах на заседаниях Церковно-археологического об-ва КДА, Об-ва Нестора летописца при Киевском ун-те св. Владимира, членом к-рых

состоял, на 8, 9, 12, 13-м съездах Имп. археологического об-ва.

В ходе экспедиции З. выявил исключительно слав. характер поселения племени дреговичей, определил границы расселения не выше верховьев р. Неман. В 1885 г. исследовал городища под Минском, особенно выделял городище в пойме правого берега Немана между Столбцами и Нов. Сверженем под названием «Замчище». Эта территория проходила по границе литовско-русских поселений и представлялась ему особенно важной для изучения. Между Березиной и Неманом, по линии Минск—Борисов, З. исследовал множество курганов, сделал выводы о плотности заселения этих мест в доудельный период и борьбе за поселение между русскими, поляками и литовцами. В 1887 г. в экспедиции по р. Суле в Роменском у. Полтавской губ. З. определил сев. границы скифских поселений. На основании данных археологической экспедиции предоставил новые материалы о скифском происхождении славян. Он считал, что в V—I вв. до Р. Х. в районе рек Сулы и Десны поселилась часть народов, пришедших с Дуная при распаде скифской державы. Затем, по мнению З., Десну заняли северяне, суличи осели между Бугом и Днепром, впосл. анты были покорены хазарами и с ними вошли в состав Киевского княжества. Отсюда перекочевали дреговичи и кривичи. В 1890 г. З. стал действительным членом Имп. Московского археологического об-ва.

В 1889–1891 гг. З. осуществил 2 археологические экспедиции в Припятское Полесье Минской губ., связанное с путем «из варяг в греки». В 1890 г. на основе данных археологической экспедиции заключил, что местом кончины митр. Киевского и всея Руси сщмч. *Макария I* было с. Скрыгалово. Также, сопоставив летописные сведения, установил предположительную дату мученичества митр. Макария — 1 мая 1497 г. Свящ. В. И. Завитневич из Скрыгалова, возможно родственник З., передал в музей КДА бронзовый крест-энколпион, найденный на предполагаемом месте убийства митрополита. В 90-х гг. по инициативе З. в память митр. Макария на месте его кончины возвели часовню и стелу, сохранившиеся до наст. времени. С 1885 по 1914 г. свои археологические находки З. передавал в Церковно-ар-

хеологический музей КДА: рукописный нотный Окозих, визант. монету имп. Тиверия Константина 579 г., визант. медную монету Иоанна Цимисхия, рижский шеляг швед. кор. Густава Адольфа, 2 фототипические таблицы первобытных древностей из курганных раскопок в районе Припяти, польск. серебряный грош 1622 г., чугунную медаль 1818 г. с изображением Тадеуша Костюшко, акварельный план киевских Золотых ворот А. К. Толстого 1873 г. и др.

В 1888 г. вместе с секретарем Церковно-археологического об-ва проф. Н. И. Петровым З. сделал обзор имения барона Шодуара и его коллекции в мест. Ивница Житомирского у. Волынской губ. В 1892 г. вместе с проф. П. А. Лашкарёвым был командирован в Канев для археологических исследований соборной ц. XII в. Особое значение имеет изучение креста XIV в., переданного З. в собрание Церковно-археологического музея КДА. Ученый доказывал принадлежность креста прп. *Сергию Радонежскому* и связь этой святыни с благословением св. вел. кн. *Димитрия Донского* на Куликовскую битву. В 1890 г. на Московском археологическом съезде З. сделал сообщение о кресте прп. Сергия. С 1893 г. он являлся представителем Церковно-археологического об-ва КДА для внешних сношений. С 1901 г. З. назначен представителем об-ва на раскопках в Киеве, в его обязанности входило сообщать о них об-ву. Принимал участие в раскопках около Десятинной ц. (1908–1909), работал в комиссии по осмотру и приему реставрации стенописи Успенского собора Киево-Печерской лавры XI в. (Великая лаврская ц.), произведенных проф. В. В. *Верещагиным*. В 1891 г. исследовал местоположение и происхождение названия «Пирогощяя» киевской ц. Пресв. Богородицы на Подоле.

Богословие. В 90-х гг. З. начал исследование истории славянофильства 1-й волны на примере жизни и творчества А. С. *Хомякова*. Работу о нем З. писал 21 год. Статьи З. на ту же тему публиковались в «Трудах Киевской Духовной Академии», затем в отдельных оттисках и монографии в 2 томах «Алексей Степанович Хомяков». Первая книга 1-го т. (1902) была посвящена молодым годам и общественной деятельности Хомякова, 2-я книга — его богословским трудам. Во 2 т. (1913) З. рассмотрел философско-богословское мировоз-

зрение Хомякова. Утверждал, что смог точно воспроизвести суть богословско-философской концепции Хомякова «со своеобразной гносеологией, онтологией, учением о Церкви и критикой немецкого рационализма, с одной стороны, и западных исповеданий — с другой». З. ставил Хомякова в ряд с *Петром I*, М. В. *Ломоносовым* и А. С. *Пушкиным*, считал, что подобные люди появляются в переломные моменты жизни гос-ва, когда установившиеся традиции нуждаются в изменениях. Проф. И. С. *Пальмов* в рецензии отметил, что З. вместе с Хомяковым пережил «все богатство оставленных им идей, перечувствовал силу их великого исторического значения»; его труд Пальмов считал отправной точкой для дальнейших исследователей славянофильства. О славянофильстве З. писал и в отдельных статьях. В 1912 г. исследованием З. пользовался при подготовке работы о философии Хомякова Бердяев. Он в первую очередь обратил внимание на апологетический характер работы З. и признал этот труд наиболее значимым из всего написанного о Хомякове.

В 1916 г. свящ. П. *Флоренским* была опубликована ст. «Около Хомякова: (Критические заметки)» о труде З., в к-рой отмечалась исключительная роль исследования о Хомякове как 1-го, единственного и обширного по объему, направленного на определение славянофильству законного места в истории общественной мысли. Свящ. П. *Флоренский* охарактеризовал сочинение З. как труд «почтительного сердца и согласного ума», при этом отметил, что автор, вплотную приблизившись к изображаемому им лицу и его мировоззрению, потерял способность взглянуть со стороны, «может быть, более холодным, но зато и более острым глазом». По мнению П. *Флоренского*, сочинение о Хомякове не нуждается во взятном автором апологетическом тоне, и за ним он скрыл «более глубокое проникновение в суть дела». Вместе с тем П. *Флоренский* подробно рассмотрел неточности, допущенные З., и этим определил возможное дальнейшее направление в развитии исследования.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10200. Д. 305; Ф. 1652. Оп. 1. Д. 81; ГВИА. Ф. 409. Оп. 1. Д. 177366; ЦГИАУ. Ф. 274. Оп. 1, 4; Ф. 294. Оп. 1. Д. 212, 305, 404, 2981; Оп. 4. Д. 432; Ф. 442. Оп. 632. Д. 22; Оп. 673; Оп. 855. Д. 132; Ф. 707. Оп. 196. Д. 100; Ф. 711. Оп. 3. Д. 1606, 2124, 2723, 2729.

2798, 2898, 2928, 3229, 3248, 3345, 3346, 3557, 4012; НИАБ. Ф. 319. Оп. 2. Д. 1129; НБУВ ИР. Ф. 38. Д. 793; 175; 1465; Ф. XXXVIII. Д. 793; Б-ка Минского ЕУ. *Кисёлев В. Н.* В. З. Завитневич как исследователь творчества А. С. Хомякова: Маш. Минск, 2005 (с портретами).
Соч.: «Палинодия» Захарии Копыстенского и ее место в истории западнорус. полемики XVI–XVII вв.: Дис. Варшава, 1883; О значении западно-рус. богословско-полюемич. лит-ры кон. XVI и нач. XVII вв. и месте занимаемом в ней Палинодией Захарии Копыстенского: (Речь пред публ. защитой дис. на степ. магистрату богосл.) // ХЧ. 1884. Ч. 1. С. 225–238; Область дреговичей, как предмет археол. исследования // ТКДА. 1886. № 8. С. 569–603; Сведения о движении южнорус. сектанства в последние годы // Там же. № 10. С. 261–283; № 11. С. 506–541; Судебный процесс пушкаррей Могилевского королевского замка с городским магистратом и сооружение городских укреплений в г. Могилеве в кон. 16 и нач. 17 вв. // Там же. № 1. С. 53–67; Науч. значение археол. раскопок, произведенных в системе р. Сулы в Роменском у. Полтавской губ. // Там же. 1887. № 8. С. 607–637; Новейшая постановка в печати вопроса о южнорус. сектанстве // ВиР. 1887. Т. 1. Ч. 1. С. 444–467; Археол. раскопки в системе рек Немана и Березины // ЧИОНЛ. 1888. Кн. 2. Отд. 1. С. 279–280; Вел. кн. Киевский Святослав Игоревич и ист. значение его богатырских подвигов // ТКДА. 1888. № 3. С. 366–391; То же // Кн. для чтения по рус. истории. М., 1904. Т. 1. С. 216–232; Владимир Святой как полит. деятель // ТКДА. № 6. С. 351–441; № 8. С. 635–755 (отд. отт.: К., 1888); О месте и времени крещения Св. Владимира и о годе крещения киевлян // Там же. № 1. С. 126–152; Возражения на соб. общ. А. И. Соболевского: В каком году было крещение Руси? // ЧИОНЛ. 1889. Кн. 3. Отд. 1. С. 5–9; Крест, к-рым прп. игумен Сергей благословил вел. кн. Дмитрия Донского на борьбу с Мамаем // ТКДА. 1889. № 1. С. 113–131; Из археол. экскурсии в Припятское Полесье // ЧИОНЛ. 1890. Кн. 4. Отд. 2. С. 1–29; К вопросу о выработке критерия для классификации курганов по типам. [К.], 1890; К вопросу о годе рукоположения в Киевские митрополиты св. Макария и о месте его мученической кончины // ТКДА. 1890. № 1. С. 149–157; Ответ члену съезда на заметку относительно реферата о кресте прп. Сергия, помещенную в «Православном Обозрении» // Там же. № 4. С. 714–718; Протестанство и протестанты в России до эпохи преобразований: Ист. исслед. Д. Цветаева // Там же. № 9. С. 148–155 (отд. отт.: М., 1890); Реферат о кресте, к-рым прп. Сергей благословил Дмитрия Ивановича на борьбу с Мамаем, читанный бароном Де-бай в об-ве франц. антикваров: Пер. с франц. // Там же. № 12. С. 665–668; К вопросу о происхождении названия и о местоположении Киевской церкви «Св. Богородицы Пирогощей» // Там же. 1891. № 1. С. 156–164; Значение первых славянофилов: (Речь, произнес. на годичном акте КДА 26 сент. 1891 г.) // Там же. № 11. С. 353–397; Замок кн. Семана Омельковича и летописный Городец под Киевом // ЧИОНЛ. 1891. Кн. 5. Отд. 2. С. 134–141; А. С. Хомяков: (Речь, произнес. в память рождения Хомякова) // Слав. обзор. 1892. Т. 2. № 5. С. 1–24; Археол. разыскания в бас. р. Березина, произведенные летом 1893 г. // ЧИОНЛ. 1892. Кн. 8. Отд. 1. С. 8–9; Вторая археол. экскурсия в Припятское Полесье // Там же. Кн. 6. Отд. 2. С. 2–72 (отд. отт.: К., 1891); К вопросу об имени «Русь» // Там же.

Отд. 1. С. 18–20; Происхождение и первонач. история имени «Русь» // ТКДА. 1892. № 12. С. 553–594; «Археол. известия и заметки, изд. Имп. Моск. археол. об-вом» № 1 // Там же. 1893. № 4. С. 652–655; К вопросу об ист. призвании рус. народа // Там же. № 11. С. 341–365 (отд. отт.: К., 1893); Вопрос о падении Польши в польской историографии // Слав. обзор: Сб. ст. по славяноведению. 1894. С. 87–106 (отд. отт.: СПб., 1894); Значение царствования Александра III в общем ходе нашей ист. жизни // ТКДА. 1895. № 1. С. 3–22; Покровский могильник // ЧИОНЛ. 1895. Кн. 9. Отд. 2. С. 215–218 (отд. отт.: К., 1895); Формы погребального обряда в могильных курганах Минской губ. // Тр. IX археол. съезда в Вильне. М., 1895. Т. 1. С. 221–235 (отд. отт.: [М., 1895]); [Рец. на кн.:] Мегалитические памятники Святой земли // ЧИОНЛ. 1896. Кн. 10. Отд. 4. С. 24–47 (отд. отт.: К., 1896); Откуда пошло спасение славяно-русского мира? // ТКДА. 1896. № 8. С. 534–546; Вопросы жизни и духа: [Рец. на кн.:] Победоносцев К. П. Московский сборник. М., 1896] // Там же. № 10. С. 249–258; А. С. Хомяков // Там же. 1898. № 7. С. 311–388; № 8. С. 469–533; № 9. С. 97–147; № 10. С. 108–263; № 11. С. 394–438; 1899. № 1. С. 8–58; № 3. С. 357–392; № 4. С. 578–603; № 7. С. 357–413; № 8. С. 433–468; № 9. С. 191–125; № 10. С. 151–192; № 12. С. 525–572; 1900. № 4. С. 611–660; № 5. С. 71–106; № 6. С. 227–253; № 7. С. 415–467; Памяти А. С. Пушкина: О значении личности в истории // Там же. 1899. № 6. С. 205–218; О высш. начале обществ. нравственности // Странник. 1900. Т. 2. № 8. С. 529–544; Т. 3. № 9. С. 1–21; Рационализм как источник неверия и сектанства, в связи с учением о Церкви, как единственной хранительнице и истолковательнице богооткровенных истин. К., 1900; А. С. Хомяков. К., 1902. Т. 1. Кн. 1–2; 1913. Т. 2; Высшее начало, положенное на основу западнорус. Братств, и причины стремления последних к ставропигиальности // ЧИОНЛ. 1902. Кн. 16. Вып. 4. Отд. 1. С. 24–28; Религ.-нравственное состояние Н. В. Тоголя в посл. годы его жизни // Там же. Вып. 1/3. Отд. 2. С. 338–424 (отд. отт.: К., 1902); Место А. С. Хомякова в истории рус. народного самосознания // Мирный труд. 1904. № 4. С. 1–43 (отд. отт.: Х., 1904); О кресте, к-рым, по словам находящейся на нем надписи, прп. Сергей благословил кн. Дмитрия на борьбу с Мамаем // Тр. VIII археол. съезда в Москве в 1890 г. М., 1897. Т. 3. С. 246–257 (отд. отт.: М., [1897]); О восстановлении соборности в Рус. Церкви // ЦВ. 1905. № 14; [Отзыв о соч. проф. прот. Ф. Титова «Рус. правосл. Церковь в польско-литовском гос-ве в XVII–XVIII вв.: В 2 т.»] // ТКДА. 1906. Т. 2. Прил.: Извлеч. из ж. Совета КазДА за 1905/1906 гг. С. 170–1863; Крит. разбор «особого мнения» проф. И. С. Бердникова по вопр. о составе Собора // Там же. 1906. Т. 3. № 10. С. 136–185; Манифест 17 окт. в ист. освещении // Там же. Т. 1. № 2. С. 253–300; Из системы философско-богосл. мировоззрения А. С. Хомякова // Там же. № 1. С. 17–49; Отдельное мнение меньшинства членов 1-го отд. Предсоборного Присутствия по вопр. состава Собора. СПб., 1906; О молитве // ТКДА. 1907. Т. 1. № 1. С. 1–14; Духовенство и партийность в политике // Там же. С. 99–110; Что следует понимать под так называемым «разрывом» рус. интеллигентного об-ва с народом // Там же. Т. 2. № 7. С. 351–394; Сперанский и Карамзин как представители 2-х полит. течений в царствование имп. Александра I // Там же. Т. 3. № 11. С. 347–395; Значение Великой Московской смуты в общем ходе по-

лит. развития допетровской Руси // Там же. 1908. Т. 2. № 5. С. 52–92; № 6. С. 208–323; Науч. деятельность А. И. Булакова // ЧИОНЛ. 1908. Кн. 20. Вып. 3. Отд. 1. С. 56–58; Военное дело у рус. славян в эпоху их выстуления на ист. арену // Военно-ист. вестн. К., 1909. № 1/2. С. 11–27; Манифест 19 февр. в ист. освещении // ТКДА. 1911. Т. 2. № 5. С. 55–94 (отд. отт.: К., 1911); Вопрос о народности в его науч. постановке // Там же. 1912. Т. 2. № 5. С. 87–117; Критика нач. нем. философии школы Канта А. С. Хомякова // Там же. 1913. Т. 1. № 2. С. 256–277; Гносеология А. С. Хомякова // Там же. № 3. С. 382–423; Религ.-мистический элемент в избрании на царство Михаила Федоровича Романова // Военно-ист. вестн. 1913. № 2; [Рец. на кн.:] Приселков М. Д. Очерки по церк.-полит. истории Киевской Руси X–XII вв. // ТКДА. 1914. Т. 1. № 4. С. 628–651; Банкротство начал германской культуры и идеал рус. цивилизации. К., 1915; Владимир «Красно Солнышко». К., 1915; Рус. славянофилы и их значение в деле уяснения идей народности и самобытности. К., 1915.
Лит.: Завитневич В. З. // ПБЭ. Т. 5. Стб. 620–623; *Приселков М. Д.* Очерки по церк.-полит. истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 1913. С. 24; [Рец. на ст.:] Завитневич В. З. Банкротство начал германской культуры и идеал рус. цивилизации. 1915 // Странник. 1915. № 2. С. 295–301; Имп. Моск. археол. об-во в 1-е 50-летие его существования (1864–1914). М., 1915. Ч. 2. С. 124–125; *Флоренский П., свящ.* [Рец. на:] Завитневич В. З. А. С. Хомяков. 1913 // БВ. 1916. № 7/8. С. 516–581; *он же.* Около Хомякова: (Крит. заметки) // Соч. М., 1996. Т. 2. С. 278–336; Завитневич В. З.: Некрология // Украина. К., 1927. Т. 3. С. 208–209; *Біднов В. В.* Завитневич: Некр. // ЗНТШ. 1928. Т. 149. С. 218–221; *Рыбаков Б. А.* Язычество Др. Руси. М., 1987. С. 89–90; *Лысенко П. Ф.* Дреговичи. Минск, 1991; *Рибинский В.* Спогади про Київську духовну академію // Хроніка-2000. К., 1997. Вып. 17/18. Київ. С. 167–170; Священный Собор Правосл. Рос. Церкви, 1917–1918 гг.: Обзор деяний / Сост. А. Г. Кравецкий и др. М., 2002. Ч. 1. С. 37, 58, 73, 118, 212; М., 2000. Ч. 3. С. 99, 400; *Кравецкий А. Г.* К истории снятия клятв на дониконские обряды // БТ. 2004. Сб. 39. С. 296–344; *Тарасова В. А.* Высшая духовная школа в России в кон. XIX –нач. XX вв.: История имп. Православных Д. М., 2005. С. 103, 129, 166, 171, 325, 358–359, 363–365, 385, 464–465, 556; *Кисёлев В. Н.* Исследователь внимательный и трудолюбивый. Минск, 2007.

В. Н. Киселёв, И. А. Маякова

ЗАВОЛЖСКИЕ СТАРЦЫ – см. ст. *Нестяжатели*.

ЗАВОЛЖСКИЙ ВО ИМЯ ПРОРОКА ИЛИИ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Самарской и Сызранской епархии), находится близ с. Подгоры Волжского р-на Самарской обл., на правом берегу р. Волги. Основан в июле 2003 г. как скит монашеской общины, сложившейся при храме прп. Сергия Радонежского г. Самары. Решением Свящ. Синода РПЦ от 11 апр. 2006 г. преобразован в женский мон-рь. Первые насельницы

поселились на месте будущей обители в июне 2003 г., после посещения Самарским и Сызранским архиеп. *Сергием (Полёткиным)* с. Подгоры. К июлю 2008 г. в З. м. проживали настоятельница мон. Анастасия (Шестун) и более 20 сестер.

Восстановлен бывш. приходский кирпичный храм во имя св. прор. Илии с колокольной (1860), возведена и 22 окт. 2007 г. освящена деревянная ц. во имя сщмч. Константина Сухова, строится домовый храм во имя вмц. Анастасии Узорешительницы, построены неск. каменных и деревянных келейных корпусов, каменная ограда, баня, проведен водопровод. 10 июня 2003 г. в еще полуразрушенном Илиинском храме была отслужена первая за 80 лет литургия, а 4 авг. того же года Самарский архиеп. Сергей совершил малое освящение храма. С 12 февр. 2005 г. в З. м. проходят ежедневные богослужения по полному уставному чину: полунощница, утренняя и Божественная литургия — в 5 ч., вечерня и повечерие — в 17 ч., в воскресные и праздничные дни Божественная литургия — в 7 ч. Богослужения совершает братия *Заволжского в честь Креста Господня муж. мон-ря*. В монастыре действуют иконописная, а также швейная, златошвейная и вышивальная мастерские.

На земельном участке в пос. Гаврилова Поляна в ближайшие годы планируется строительство скита с до-



мовым храмом, монастырским лазаретом и богадельней. На этом месте в годы гонений на Церковь был концлагерь, где в 1953–1955 гг. содержался архим. *Иоани (Крестьянкин)*.

Арх.: Арх. ЦНЦ.

ЗАВОЛЖСКИЙ В ЧЕСТЬ КРЕСТА ГОСПОДНЯ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Самарской и Сызранской епархии), находится близ с. Подгоры Волжского р-на Самарской обл. Основан первоначально

как скит монашеской общины, сложившейся в 2004 г. при храме прп. Сергия Радонежского г. Самары. Решением Свящ. Синода РПЦ от 16 мая 2007 г. скит преобразован в муж. мон-рь.

Расположен на территории национального парка Самарская Лука рядом с почитаемым местными жителями источником св. прор. Илии. Первые насельники появились на месте буд. обители летом 2003 г., после посещения с. Подгоры Самарским и Сызранским архиеп. *Сергием (Полёткиным)*. К июлю 2008 г. в З. м. проживали наместник игум. Георгий (Шестун) и ок. 20 насельников, в т. ч. 5 иеромонахов и 2 иеродиакона. В З. м. построены деревянные ц. в честь Креста Господня (освящена 14 авг. 2006), ц. во имя свт. Нектария Эгинского (2005–2008), братская трапезная, кельи, паломнический дом. Разбит фруктовый сад, расчищается озеро для разведения рыбы, оборудуется пасека. Ежедневные богослужения совершаются по полному уставному чину: полунощница, утренняя, часы и Божественная литургия — в 5 ч., вечерня и повечерие — в 17 ч., в воскресные и праздничные дни Божественная литургия — в 7 ч.

К З. м. приписаны восстанавливаемая ц. в честь Успения Пресв. Богородицы (ок. 1811) в с. Новинки (в 25 км от с. Подгоры), а также подворье в Самаре — Троице-Сергиев храм. Среди святынь храма — иконы Божией Матери «Неупиваемая Чаша», свт. Николая Чудотворца; час-

Вид на Заволжский во имя прор. Илии жен. мон-рь. Фотография. 2008 г.

тицы мощей прп. Феодора Санаксарского, св. прав. Феодора Ушакова, прп. Иоасафа Снеготорского, прп. Корнилия Крыпецкого. Клир подворья составляют 3 священника и 2 диакона. При Троице-Сергиевом храме действует детская воскресная школа, издается «Православная Народная газета», создан центр духовного просвещения «Радонеж». При центре организовано братство трезвости (ок. 150 чел.), к-рое помогает в реабилитации людей, страдающих от алкогольной и наркотической зависимости. К 2008 г. ок. 20 исцелив-



Храм в честь Креста Господня. 2006 г. Фотография. 2008 г.

шихся стали насельниками мон-рей, поступили в семинарию, приняли священный сан.

Арх.: Арх. ЦНЦ.

ЗАВОЛÓКО Иван Никифорович (17.12.1897, г. Режица Витебской губ., ныне Резекне, Латвия — 8.03.1984, там же), деятель федосеевского согласия (см. *Федосеевцы*), историк старообрядчества, собиратель, педагог. Род. в семье старообрядца-федосеевца Н. М. Заволоко, служившего в Режице железнодорожным сторожем. До 8 лет З. воспитывался в Двинске (ныне Даугавпилс) у бабушки, обучившей его церковнослав. грамоте, затем вместе с матерью переехал в Ригу, жил в Задвинье и посещал уч-ще при *рижской Гребенщиковской старообрядческой общине (РГСО)* — центре беспоповцев Прибалтики. В 1908 г. З. поступил в Рижское реальное уч-ще Петра I, окончил его в 1917 г. в Таганроге, куда уч-ще было эвакуировано в годы первой мировой войны. С сент. 1917 по апр. 1918 г. был действительным студентом сельскохозяйственного отделения Рижского политехнического ин-та, в 1918–1919 гг. учился в московской Петровско-Разумовской сельскохозяйственной академии (ныне МСХА им. К. А. Тимирязева), затем вернулся в Ригу.

В качестве председателя Об-ва рус. студенчества в Латвии З. был делегирован в Прагу с целью сбора информации о положении рус. студентов-эмигрантов в Чехословакии. В апр. 1922 г. был принят на факт. естественных наук пражского Карлова ун-та, в следующем году перешел на русский юридический факт. (образован в 1922), который окончил в 1927 г. со степенью кандидата

права. На рус. юридическом фак-те Карлова ун-та в нач. 20-х гг. преподавали Г. В. Вернадский, С. Н. Булгаков, А. А. Кизеветтер. Годы пребывания в Праге стали для З. не только временем учебы и формирования общественных взглядов, но и временем приобщения к научной школе Н. П. Кондакова. С 1925 г. З. посещал *Seminarium Kondakovianum* (1925–1938), на к-ром обсуждались проблемы археологии, византиноведения, древнерус. культуры, истории искусств. В рамках семинара оформился интерес З. к изучению и собиранию исторического наследия. В Праге З. познакомился со сложившимся к 1923 г. *Русским студенческим христианским движением* (РСХД). Благодаря контактам с лидерами РСХД Г. В. Флоровским, В. В. Зеньковским и др. З. после возвращения в Латвию до 1930 г. продолжал общаться с членами латв. отделения РСХД, в качестве гостя присутствовал на съезде РСХД в Прибалтике (1928). В Праге З. также имел контакты с рус. эмигрантами — последователями *евразийства*.

Вернувшись в Латвию, З. окончил Рижские педагогические курсы и с окт. 1930 по июнь 1940 г. преподавал в рус. учебных заведениях Риги: в Рижской гос. гимназии и в городской 5-й основной школе. Одновременно З. вел работу в старообрядческих общинах Балтии, входил в совет РГСО, являлся товарищем председателя Старообрядческого об-ва в Латвии, председателем религиозно-просветительских курсов в Даугавпилсе, читал лекции на законоучительских курсах в Риге, Вильнюсе, Даугавпилсе.

В 1927 г. З., учитывая опыт работы кружков РСХД, учредил при Гребенщиковском уч-ще в Риге кружок ревнителеев рус. старины. За 2 года существования кружка было проведено 46 собеседований на религ. темы, 14 хороших вечеров, заслушано более 60 докладов. В 1929 г. члены кружка основали Музей рус. бытового искусства, провели выставку «Русское народное искусство», описали иконы Гребенщиковской общины, собрали ок. 700 редких книг и рукописей. Они поддерживали связи с парижским об-вом «Икона», с семинаром им. Н. П. Кондакова в Праге, с Союзом любителей чистоты рус. языка в Белграде. Под влиянием З. и по образцу рижского кружка были созданы аналогичные

объединения в Литве (Вильнюсе, Швянчёнсе и др.) и в Эстонии, где З. часто выступал с лекциями и беседами о традициях «старой веры». Осенью 1930 г. по инициативе З. при кружке был организован религиозно-педагогический семинар для подготовки учителей в старообрядческих воскресных школах. В февр. 1931 г. при участии З. и членов кружка при РГСО открылась детская воскресная школа, действовавшая до 1938 г.

Кружок и его филиалы в Елгаве, Резекне и Даугавпилсе проводили экспедиции по Латгалии, Причудью, Эстонии, где в ходе сплошного обследования старообрядческих поселений участники экспедиций зарисовывали типы строений, утварь, собирали предметы старины, в т. ч. узоры вышивки. В 1929 г. З. издал «Альбом старинных русских узоров», в 1939 г. — исследование «Древнерусская вышивка». Было предпринято неск. дальних поездок: в Закарпатье, в районы Мукачева, Хуста (1930), в дер. Войново (Эккерторф) в Вост. Пруссии (ныне в Польше) (1936). Результаты экспедиций были освещены в основном З. ж. «Родная старина» (изд. с 6 нояб. 1927 по 9 июля 1933, вышло 13 вып.). З. не только редактировал журнал, но и был автором 75 статей, подписанных как полным именем, так и псевдонимами (Иван Никифоров, Староверец, Летописец, Любитель, Изограф и др.). Как редактор журнала З. вел переписку с А. М. Ремизовым, И. С. Шмелёвым, Н. К. Рерихом. В нач. 30-х гг. З. обследовал собрание рукописей РГСО и обнаружил 2-й известный на сегодняшний день список памятника XIII в. «Слово о погибели Русской земли».



И. Н. Заволоко.

Фотография. 1982 г. (ГПИБ)

В 1932 г. кружок ревнителеев рус. старины издал 1-й вып. сборника выдержек из святоотеческих творений «Златоструй», составителями к-рого были З. и П. Ф. Фадеев. В 1933 г. вышла в свет брошюра З. «О старообрядцах г. Риги: (Ист. очерк)», основанная на архивных документах, многие из которых не сохранились. В том же году появился 1-й вып. «Духовных стихов старинных», тексты и напевы к-рых З. записал в Латгалии и Причудском крае. 2-й вып. «Духовных стихов», записанных в дер. Войново, был издан в 1937 г. (оба выпуска переизд.: Духовные стихи старинные. Рига, 2006). Важное значение для старообрядческих общин имели подготовленные З. и изданные РГСО книги: «Святые отцы о праздновании Пасхи» (1935), «Учебник по Закону Божию» (1932, 1936), «История Церкви Христовой» (1937). 2 последние книги стали основными учебными пособиями для старообрядческих школ зарубежья. В 1935–1939 гг. З. являлся редактором издававшегося в Риге «Древлеправославного старообрядческого календаря», в 1937–1939 гг. входил в редакцию «Русского ежегодника». З. активно публиковался в выходивших в Латвии в 20–30-х гг. рус. газетах и др. периодических изданиях: «Слово» (являлся секретарем редакции в 1928–1929), «Сегодня», «Русский вестник», «Голос народа», «Русский ежегодник», «Рижский курьер» и др.

З. занимался общественной деятельностью. В 1931 г. он участвовал в выборах в 4-й сейм Латвийской республики как кандидат в депутаты от рус. списка. В сент. 1938 г. принимал участие в 1-м межгос. совещании старообрядцев Литвы, Латвии, Польши и Эстонии, проходившем в Вильнюсе, на котором ему была поручена реализация издательской программы межгос. редакционной комиссии. 17 июня 1940 г. З. стал наставником Резекненской фелдосеевской кладбищенской общины. Особое влияние на З. как наставника оказала его многолетняя, с 20-х гг., дружба с наставником моленной и иконописцем из дер. Рая (Эстония) Г. Е. Фроловым.

9 окт. 1940 г., через неск. месяцев после вхождения Латвии в СССР, З. был арестован по обвинению в «антисоветской деятельности». В 1941–1949 гг. находился в исправительно-трудовых лагерях, в 1949–1958 гг. —

на поселении в с. Северном Новосибирской обл. В лагере З. применял знания, полученные в сельхозакадемии: собирал лекарственные растения, составил травник и оказывал лечебную помощь заключенным и тюремщикам. В результате осложнения после болезни в 1944 г. З. ампутировали ногу. В Северном З. работал в поликлинике, санчасти и в районной больнице. В 50-х гг. вместе с Н. Н. Покровским записывал пение в старообрядческих селах Алтая и Саян (записи хранятся в Новосибирском областном архиве).

В 1958 г. с помощью В. И. Малышева З. получил разрешение на возвращение в Ригу. От собрания рукописей З. к этому времени сохранились 2 экз., была уничтожена уникальная коллекция писем и документов. З. наладил переписку с Малышевым, к-рый предложил ему сотрудничать с ИРЛИ (Пушкинским Домом) и участвовать в археографических экспедициях. Знания и влияние З. позволили значительно пополнить коллекцию *Древлехранилища Пушкинского Дома*, созданного в 1949 г. по инициативе Малышева. З. участвовал в подготовке археографической экспедиции Пушкинского Дома в Эстонию в 1961 г. По поручению Малышева он подготовил и опубликовал в «Трудах отдела древнерусской литературы» описание собраний рукописных и старопечатных книг Д. И. Першина и И. В. Дорофеева, хранившихся в книжнице РГСО (1960. Т. 16. С. 567–569). В 60-х гг. З. предпринимал поездки в разные старообрядческие центры для ознакомления с собраниями рукописей, в т. ч. в Серпуховскую федосеевскую общину.

В 1966 г. председатель московской федосеевской Преображенской общины (см. *Преображенское кладбище* в Москве) М. С. Сергеев подарил З. рукопись, открывающуюся «Почтением аввы Дорофея» и происходящую из коллекции А. В. Мараевой. Изучив книгу, З. установил, что она содержит автографы Житий и др. сочинений протопопа Аввакума и инока Епифания в редакциях, отличных от открытых В. Г. Дружининым в 1912 г. О находке 2-го Пустозерского сборника З. сообщил исследователям творчества протопопа Аввакума Малышеву и А. Н. Робинсону. Несмотря на полученные предложения продать уникальную рукопись, в т. ч. в книжницу РГСО, как писал

З., он «твердо решил – рукопись должна принадлежать науке». 20 марта 1968 г. на торжественном заседании сотрудников отдела древнерусской лит-ры З. передал открытый им Пустозерский сборник в дар Пушкинскому Дому. Необходимо упомянуть еще одну уникальную рукопись, сохранившуюся для науки благодаря З.: Выговский Чиновник, содержащий в подлинниках и автографах соборные постановления и уставные статьи *Выголексинского общежительства*. В 1974 г. по желанию З. в Древлехранилище был открыт фонд – Коллекция И. Н. Заволоко, состоящий из рукописного собрания и личного архива собирателя. Причудское и Латгальское собрания ИРЛИ вместе с Коллекцией З. отражают все богатство старообрядческой книжности Прибалтики.

С 1965 г. З. являлся сотрудником редакции Старообрядческого церковного календаря, издававшегося РГСО, московскими поморской и Преображенской общинами и Высшим старообрядческим советом в Литовской ССР. В Календаре он вел рубрику «Памятные даты». З. был погребен, согласно завещанию, на старообрядческом кладбище в Резекне.

В кон. XX в. РГСО переиздала довоенные работы З.: «Учебник по Закону Божию для старообрядцев» (1989 и др.), «История Церкви Христовой» (1990 и др.), «О старообрядцах г. Риги» (1993), ж. «Родная старина». В февр. 1999 г. в ознаменование 100-летия со дня рождения З. старообрядцами разных поколений, в т. ч. бывшими участниками кружка ревнителей рус. старины, было создано культурно-просветительное об-во им. И. Н. Заволоко, переименованное в 2002 г. в староверческое об-во им. И. Н. Заволоко. Об-во издает газ. «Меч духовный», при нем организован староверческий любительский хор «Грезн». Большое значение об-во придает работе по собиранию и изучению наследия З. Весной 2004 г. в Риге открылась фотовыставка, посвященная памяти З. 16–17 дек. 2005 г. и 14–15 дек. 2007 г. в столице Латвии прошли I и II международные Заволокинские чтения, организованные об-вом им. И. Н. Заволоко. Соч.: Странник, идущий в гору. Рига, 2004 [сб. ст. З. из Старообрядческого церк. календаря]. Лит.: Малышев В. И. Заметка о рукописных списках Жития протопопа Аввакума: (Мат-лы для биографии) // ТОДРЛ. 1951. Т. 8. С. 380–385; он же. О втором списке «Слова о поги-

бели Руския земли»: (История открытия) // Slavica. Praha, 1959. Roč. 28. Seš. 1. S. 69–72; Маркелов Г. В. Коллекция рукописей И. Н. Заволоко в Древлехранилище Пушкинского Дома // ТОДРЛ. 1979. Т. 34. С. 377–387; он же. Из истории собрания И. Н. Заволоко // Там же. 1980. Т. 35. С. 439–445; Куандыков Л. К. Рукопись № 3 из собр. И. Н. Заволоко в Древлехранилище Пушкинского Дома // Сибирское источниковедение и археография. Новосибир., 1980. С. 121–135; Поньрко Н. В., Бударгин В. П. Автографы выговских писателей // Древнерусская книжность: По мат-лам Пушкинского Дома. Л., 1985. С. 174–200; Мекки Э. Б. И. Н. Заволоко – подвижник старообрядчества в Латвии // RES. 1997. Т. 69. Fasc. 1/2. С. 89–98; Памяти Заволоко И. Н.: Сб. ст. и мат-лов, посвящ. 100-летию И. Н. Заволоко. Рига, 1999 [Библиогр.: С. 153–161]; Духовный собеседник: Светлой памяти И. Н. Заволоко: Фотоальбом. Рига, 2002; Пономарева Г. М., Шор Т. К. Г. Е. Фролов и И. Н. Заволоко: История духовного общения (1927–1930) // Русские старообрядцы: Язык, культура, история: Сб. ст. к XIV междунар. съезду славистов. М., 2008. С. 268–279; Ржоутил М. И. Н. Заволоко в Праге: Штрихи к биографии // Старообрядчество в России: (XVII–XX вв.). М., 2009. Вып. 4 (в печати).

Е. А. Агеева

ЗАВО́РДСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ –

см. *Никанора Завордского преподобного монастырь*.

ЗАВУЛОН [евр. זבולון, *zəbūlūn*; греч. Ζαβουλών], 10-й сын ветхозаветного патриарха *Иакова*, родоначальник одноименного колена Израилева. З. был рожден Лией, после того как она нек-рое время была бездетна. С помощью своего первенца Рувима она хитростью отобрала у Рахили право жить с Иаковом, после чего родила 3 детей: Иссахара, З. и Дину (Быт 30. 18–21). После рождения З. Лия радостно воскликнула: «Бог дал мне (*zəbādāni*) прекрасный дар (*zəbed*); теперь будет жить у меня муж мой (*yiṣbālēni*), ибо я родила ему шесть сынов» (Быт 30. 20). Этот стих содержит двойное истолкование имени З., к-рое часто соотносится комментаторами с 2 редакциями текста (*Jeansonne*. P. 1056): его имя происходит от созвучного ему корня *zbd* со значением «дар» или от однокоренного *zbl* с исходным значением «превозносить, благоволять» (BDB. P. 256, 259), к-рое приобретает вторичное значение – «обитать» (см. также Быт 49. 13 с исправлениями в МТ). Согласно Иосифу Флавию, имя З. означало «взятый в залог благодаря благоволению к ней [Лии]» (*Ios. Flav. Antiq.* I 19. 8). Возможно, имя З. относилось к к.-л. особенному месту проживания (IDB. Vol. 4. P. 941). В благословении Иакова говорится, что потомки З. будут жить



на морском побережье и их удел будет граничить с финик. г. Сидоном (Быт 49. 13). Однако от моря удел колена З. отделяла территория колена Асира. Тем не менее о торговых отношениях, связывавших колено З. с прибрежными финик. городами, вновь было сказано в благословении Моисея (Втор 33. 18). Возможно, упоминание побережья в благословениях патриархов относится к первым попыткам колена З. расширить свою территорию до Средиземного м. Колено З. подразделялось на 3 рода, возглавляемые сыновьями З.: Середом, Елоном и Иахлеилом (Числ 26. 26).

Подробное описание границ территории колена З. имеется в Нав 19. 10–16. Удел колена З., находящийся на севере Св. земли, в низменной части Галилеи, граничил на западе с уделом колена Асира, на северо-востоке — с территорией колен Неффалима, на юге — с местностью, принадлежащей коленам Иссахара и Манассии. Возможно также, что З. и Иссахар владели некой общей территорией, согласно рассказу Втор 33. 18–19 о даровании им прор. Моисеем в общее владение святилища в горах. Из Книги Судей Израилевых известно, что колено З. проживало на своей территории в окружении ханаанских городов-гос-в, с к-рых оно получало дань (Суд 1. 30, 32). Во время странствия по пустыне колено З. было 4-м среди колен по количеству годных к войне мужчин (Числ 1. 30–31; 26. 27). Воины из колена З. принимали участие в сражениях в эпоху Судей. Возглавляемое Вараком войско, составленное преимущественно из представителей колена З. и Неффалимова, одержало победу в сражении против ханаанского военачальника Сисары (Суд 4. 6, 10). В Песне Деворы восхваляется героизм, проявленный представителями колена З. в сражениях (Суд 5. 18). Колено З. также помогало израильскому судье *Гедону* в битве против мадианитян (Суд 6. 35). Из этого колена происходил израильский судья Елон (Суд 12. 12). О воинственных качествах представителей этого рода в период Единого царства свидетельствует большое число воинов, сражавшихся под предводительством царя Давида (1 Пар 12. 33). Однако колено З. не упоминается в переписи областных начальников царя Соломона (3 Цар 4. 7), что может служить указанием на мини-

мальную экономическую роль этого колена (IDB. Vol. 4. P. 941). При царе *Езекии* отдельные представители колена З. откликнулись на призыв царя к возобновлению празднования Пасхи в Иерусалиме (2 Пар 30. 17–20). Территория, где проживало колено З., раньше остальных подверглась ассир. вторжению. Прор. *Иезекииль* надеялся на восстановление удела З. наряду с уделами Иссахара и Гада (Иез 48. 26–27). После крушения Северного царства прор. *Исаия* предсказывает З. будущее величие: «Прежнее время умалило землю Завулонову и землю Неффалимову; но последующее возвеличит приморский путь, Заиорданскую страну, Галилею языческую. Народ, ходящий во тьме, увидит свет великий; на живущих в стране тени смертной свет воссияет» (Ис 9. 1–2). Это пророчество получило исполнение в земном служении Господа Иисуса Христа, проповедовавшего в Галилее (Мф 4. 15–16). В эпоху НЗ особо прославился расположенный на территории колена З. небольшой г. Назарет — родина Иисуса Христа (Мф 2. 23). В апокрифическом *Двенадцати патриархов завещании* патриарх З. призывает своих потомков к милосердию и братскому единству (Test. XII Patr. VI 8. 1–3; 9. 1–4).

Указанные благословения и пророчества о З. получили символическое истолкование в древней Церкви. Согласно св. Ефрему Сирину, слова из благословения Моисея «веселись, Завулон, в путях твоих» (Втор 33. 18) пророчески означают радость языческих народов, обитавших на побережье, к-рые с приходом в мир Спасителя пришли «от неведения — к ведению, от заблуждения — к высокой истине» (*Ephraem Syr.* In Gen. 48. 27; *Idem.* In Deut. 33. 18). По мнению блж. Иеронима Стридонского, в словах из Мф 4. 16 о земле З. и Неффалима (Мф 4. 16) содержится указание на то, что на земле представителей этих колен, первыми претерпевших вавилонское пленение, прежде всего раздалось и 1-е благовестие Искупителя (*Hieron.* In Matth. 4. 16), и впервые был явлен свет веры, воссиявший в чуде Иисуса Христа в Кане Галилейской (*Idem.* In Is. III 9. 1–2). В словах из Быт 49. 13: «Завулон при береге морском будет жить и у пристани корабельной» — св. отцы видели указание на Св. Церковь, к-рая, «...пребывая незыблемо

посреди бурных вод, наблюдает крушение еретиков и иудеев, отвергнувших своего Кормчего, являясь сама спасительной пристанью для всех нуждающихся» (*Ambros. Mediol. De Patriarch. 5. 26; Hipp. De bened. Is. et Jac. 20*).

Имя З., упомянутое в Апокалипсисе среди 144 тыс. «запечатленных» праведников (Откр 7. 8), согласно свт. Андрею Критскому, означает «жилище силы или благоухание» и указывает на тех верующих, которые, укрепляясь благодаря Христу на страдание, соделываются, по слову ап. Павла, Его благоуханием (2 Кор 2. 15) (*Andr. Caes. Apos. 7. 8*). Лит.: *Geus C. H. J., de.* The Tribes of Israel. Assen, 1976; *Jeansonne S. P.* Zebulun // ABD. Vol. 6. P. 1056–1057; *Gottwald N. K.* The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel. 1250–1050 BCE. Sheffield, 1999; *Elitzur Y.* Zebulun // EncJud. Vol. 21. P. 480–482.

Э. С. П.

ЗАВУЛОН, мон-рь — см. *Вазелон*, мон-рь.

ЗАВУЛОН И СОСАННА [груз. ზაბულონ და სოსანა] (III — нач. IV в.), преподобные (пам. 20 мая) Каппадокийские, родители просветительницы Грузии равноап. *Нины*. Сведения о них содержатся в Житии равноап. *Нины* в груз. летописи «Мокцеваи Картлисай» (Обращение Картли) (НЦРГ. S 1141, 937–976 гг.—ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 106–110).

З. происходил из знатной христ. семьи в Каппадокии (г. Коластра), родины вмч. *Георгия*, и «прибыл... к (римскому.— Э. Г.) царю», став одним из рим. полководцев, «в то время когда *Георгий Каппадокийский* был замучен за Христа...». З. принял участие в походе против угрожавших Риму «бранджей» (по одной из версий, франков). В битве «на поле Питаланском», к-рую В. И. Гоиладзе отождествляет со сражением между римлянами и галлами на Каталунских полях в 273 г. (*Гоиладзе*. 1986. С. 145–151), З. взял в плен царя «бранджей» и его вельмож. Рим. император приказал казнить их, но «бранджи» умоляли З. позволить им до казни принять его веру. Святой ходатайствовал перед императором и Римским епископом, и пленные, восприемником к-рых стал З., были крещены. На следующий день они облачились в погребальную одежду и вышли к месту казни с пением молитв. По просьбе З. рим. император помиловал «бранджей», отпустив их



с дарами, но те стали просить императора и З. «отправиться вместе с ними в их страну, чтобы дать веру Христа и крестить водою весь их народ». У «большой реки Гдамары» царскую свиту встретили люди 10 «бранджских... княжеств: Холамай, Хозабай, Хлачай, Хенешаги, Тимгараги, Закай, Гзай, Заргай, Зармай и Тмонигони». Царь разделил народ надвое вдоль берегов реки, священники осыпали воду и крестили людей, а З. «возлагал на всех руки в продолжение десяти дней... в разбитых тут палатках священники служили обедню и приобщали народ к Святым Таинам Христовым». Устроив «все дела христианства и благословив их (бранджей.— Э. Г.)», святой с большими дарами вернулся в Рим.

З. отправился в Иерусалим, где хотел раздать нищим все приобретенное им и где сблизился с архиеп. Иерусалимским Ювеналием и его сестрой С., к-рые также были родом из Каппадокии. С. и архиеп. Ювеналий уехали в Иерусалим после смерти родителей, «возложив надежду на [храм] Воскресения — упование всех христиан», куда они обратились за помощью. Ювеналий получил должность девтелара (церковного служителя), а С. служила миафоре (некоторые исследователи полагают, что это также наименование церковной должности) Сарре из Вифлеема.

После бракосочетания З. и С. уехали в Каппадокию, где род. равноап. Нина. Мать воспитала дочь «под кровом своим в беспрепятственном служении нищим и днем и ночью». Когда девочке исполнилось 12 лет, родители вновь переселились в Иерусалим, где раздали нищим все сбережения от продажи имущества. Взяв благословение у Иерусалимского архиепископа, З. простился с женой, напутствовал дочь на путь служения Богу и ушел к отшельникам. С. и равноап. Нина остались в Иерусалиме, где заботились о нищих и больных женщинах.

Решением Свящ. Синода 23 дек. 1996 г. Грузинской Православной Церкви З. и С. были причислены к лику святых; в диптих святых РПЦ внесены определением Свящ. Синода РПЦ от 17 апр. 1997 г.

Ист.: Житие св. Нины // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 106–110; Обращение Грузии / Пер. с древнегруз. яз. Е. С. Такаишвили. Тбилиси, 1989. С. 31–34; Определения Свящ. Синода // ЖМП. 1997. № 6. С. 4.

Лит.: *Кекелидзе К.* Классификация народов и вопросы их геогр. расположения в древне-

груз. лит-ре // *Он же.* Этюды. 1941. Т. 1. С. 168–182; *он же.* Главные ист.-хронол. вопросы обращения Грузии // Там же. 1957. Т. 4. С. 252–292; *он же.* Др.-груз. лит. 1980. Т. 1. С. 523–532; *Голадзе В. И.* Рассказ о бранджах в «Житии св. Нины» // Мнатоби (Светоч). 1986. № 9. С. 145–151 (на груз. яз.); *Цулая Г. В.* «Житие св. Нины» как источник по истории народов Кавказа // Изв. АН ГССР: Сер. истории, археологии, этнографии и истории искусства. 1979. № 3. С. 102.

Э. Габидзашвили

ЗАГАЕЦКАЯ «ВСЕМИЛОСТИВЕЙШАЯ» ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ

(празд. в 1-ю неделю после Успения Пресв. Богородицы), местночтимый чудотворный образ, связанный с историей *Иоанна Милостивого свт. муж. мон-ря* в с. М. Загайцы Шумского р-на Тернопольской обл. (Тернопольская и Кременецкая епархия УПЦ). Монастырь основала во 2-й четв. XVII в. вдова полковника Речи Посполитой Константина Ярмолинского Ирина по благословению правосл. митр. Киевского и Галицкого Иова (Борецкого; 1620–1631) в своем имении Загайцы Кременецкого повета Волынского воеводства. Мон-рю были пожертвованы земли, в обитель были сделаны богатые вклады на сооружение храма и келий. В нач. XVIII в. потомки Ярмолинской отступили от правосл. веры. С 1709 г. монастырь принуждался к переходу в унию, в 1721 г. он стал униатским. В 1749 г. владелец Шумска Стефан Ярмолинский подарил мон-рю икону Божией Матери с Младенцем, к-рая стала называться «Загаецкая». Согласно преданию, икона была обретена в лесу близ Загайцев во времена прип. Иова Почаевского (1550–1651) (Загаецкий св. Иоанна Милостиваго муж. 3-кл. мон-рь // Волынские Ев. 1877. 16 окт.). В 1794 г. мон-рь возвращен в лоно Православия и существовал до упразднения в 1964 г. (официально открыт 18 окт. 2007). Празднование З. и. было установлено в 1933 г. в 1-ю неделю после Успения Пресв. Богородицы (Загаецкий листок. Варшава, 1933). Образ сохранился в ц. во имя свт. Иоанна Милостивого, патриарха Александрийского (заложена в камне ок. 1636), до 2006 г., когда в ночь на 23 янв., во время вооруженного ограбления мон-ря, З. и. была похищена. Место ее пребывания до наст. времени не известно.

На З. и. (размеры 50×80 см) представлена Богородица типа Одигитрия с Младенцем Христом на левой руке. Извод обладает специфичес-



Загаецкая «Всемилоствиейшая» икона Божией Матери

кими чертами, в комплексе делающими икону хорошо узнаваемой. Руки Богородицы скрещены впереди, пальцы правой руки, лежащей поверх левой, сложены двуперстно. Младенец правой ручкой именовсавно благословляет, а левой прижимает к груди вертикально поставленный кодекс; из-под длинного хитона видны стопы, причем стопа правой ножки развернута наружу, как на Тихвинской иконе Божией Матери. Н. П. Кондаков указал на идентичность иконографии З. и. иконографии чудотворного образа кон. X или 1-й пол. XI в. в ц. Санта-Мария Маджоре в Риме (лишь с той разницей, что рим. образ ростовой), являющегося древнейшим списком Одигитрии. Кондаков также отметил, что икона Загаецкого мон-ря известна ему как «Славящаяся милостями» (Кондаков. С. 176). Несмотря на потемнение красочного слоя З. и., выполненного маслом, просматривается тонкая цветковая нюансировка в письме ликов академического стиля. Возможно, икона поновлялась в период создания для нее оклада. Серебряный позолоченный оклад барочной стилистики можно датировать сер. XVIII в. Чеканом в рельефе искусно переданы складки одежды, характер тканей. В верхней части оклада у головы Богоматери, увенчанной как и у Младенца короной, помещены изображения 2 ан-



гелов, молитвенно указующих на Пресв. Богородицу.

Лит.: *Анатолий, иером.* Загаецкий св. Иоанна Милостивого муж. 3-кл. мон-рь (Вольнской епархии) и его нужды. СПб., 1901. Почаев, 1912²; *Зверинский*. Т. 2. № 800. С. 133–134; *Кондаков*. Иконография Богоматери. Т. 2. С. 176; Электр. ресурс: <http://gru.ua/index.php>

Э. В. Ш.

ЗАГВЁ [Загуэ, Загвеи; геэз **ገገ**, **ገገ**; амхарск. **ገገ**], династия христ. царей Эфиопии, правившая после падения *Аксумского царства* (X или XII в.) до 1270 г., когда ей на смену пришла династия *Соломонидов*. Наиболее убедительна этимология родового имени З. от эфиоп. слова «загау» (**ገገገ** — тот, что из (народа) агау, агауский), к-рое стало прозвищем. Группа кушитоязычных этносов, объединенных названием агау, населяла в те времена обширные территории, расположенные к югу от *Аксума*, в т. ч. области Уаг (Ваг) и Ласти, — ядро владений З. Имена нек-рых царей З., такие как Марара, Та(н)та(вэ)дэм, *Лалибала*, имеют, судя по всему, агауское происхождение.

Сведения по истории З. в эфиопских источниках крайне скудны. За исключением неск. списков имен, сохранившихся в различных версиях «Краткой хроники», о З. упоминают лишь поздние (не ранее XV в.) памятники местной агнографии, прежде всего пространные жития загвейских царей, причисленных *Эфиопской Церковью* к лику святых: *Йэмрэханна Крэстоса*, *Лалибалы*, *Наакуто ла-Аба* и *Йэтбарак* (изд. за исключением последнего), а также 4 жалованные грамоты, переплетенные вместе с «Золотым Евангелием» из мон-ря Дэбрэ-Либанос близ Сэнафе в Эритрее, и краткие надписи царя *Лалибалы* на деревянных манбарах (аналоги алтарей) монолитных церквей.

Предание о приходе к власти 1-го царя З. имеет явные фольклорные черты. У последнего аксумского царя Дэл-Наода родилась дочь, к которой, согласно предсказанию, должен был перейти престол. Царь приказал бросить 3-месячное дитя в пропасть, но девочка была чудесно спасена и впосл. вышла замуж за наместника Ласты, к-рый спустя нек-рое время сверг Дэл-Наода и основал новую династию. Подчеркивается, что царь лишился престола за гордыню, противопоставив свое могущество силе Божией.

Относительно продолжительности правления З. существуют 2 варианта хронологии: «долгая», охватывающая по разным версиям 372, 354 или 333 года (т. е. с нач. или с сер. X в.), и «краткая» — 133 года или менее (с сер. XII в.). Сторонник последней К. *Конти Россини* попытался связать приход к власти З. с конфликтом между копт. патриархом Иоанном V (1147–1167) и эфиоп. царским домом, тщетно добивавшимся ок. 1150 г. сменения престарелого митр. Михаила, к-рый отказался признать царя-узурпатора. Однако нет никаких указаний на то, что эта узурпация означала смену династии.

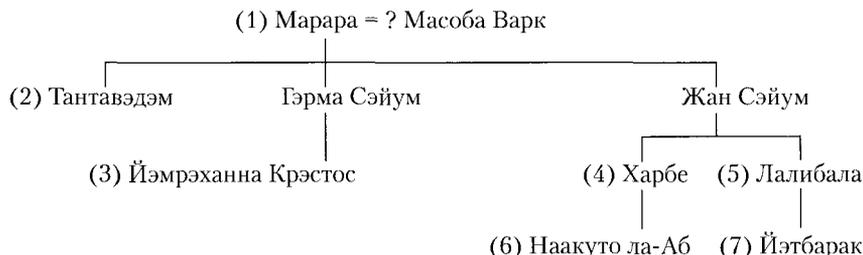
На данный момент не имеется также достоверного списка царей З. В изданной Р. Бассе «Краткой хронике» имена стоят в следующем порядке: 1) Мара Такла Хайманот (**መሪ : ተክለ : ሃጋማኖት**) — 3 года; 2) Татадэм (**ጠጠ.ጋም**) — 40 лет; 3) Жан Сэйум (**ገገ : ሥዩም**) — 40 лет; 4) Гэрма Сэйум (**ገርማ : ሥዩም**) — 40 лет; 5) Йэмрэханна Крэстос (**ጋምርሀ : ክርስቶስ**) — 40 лет; 6) Кэдус Харбе (**ቅጋስ : ሐርቤ**) — 40 лет; 7) Лалибала (**ላሊባላ**) — 40 лет; 8) Наакуто ла-Аб (**ነአኩቶ : ለኣብ**) — 48 лет; 9) Йэтбарак (**ጋትባረክ**) — 40 лет; 10) Майрари (**መጋራሪ**) — 15 лет; 11) Харбай (**ሐርባጋ**) — 8 лет.

Эфиоп. историк Такла Цадэк Макурия предложил реконструкцию списка в ином варианте: 1) Мара Такла Хайманот (920–933); 2) Сэбухай Дэл Наад II (**ሰቡ-ሐጋ : ጋል : ነፃጋ : ጀኛ**) (933–943); 3) Майрари (943–958); 4) Харбай Харайана Маскаль (**ሐርባጋ : ሐረየነ : መስቀል**) (958–966); 5) Мангэсана Йэбарэк (**መንግሥነ : ጋባርክ**) (966–973); 6) Йэкабэка Эгзиэ (**ጋእቀብክ : እግ ዜእ**) (973–983); 7) Зена Петрос (**ኤና : ዲጥሪስ**) (983–989); 8) Бахр Саф (**ባሕር : ሰፍ**) (989–1003); 9) Тата Вадэм Цар Асгэд (**ጠጠ : ወጋም : ፀር : አስግጋ**) (1003–1013); 10) Акутет Джан Сэйум (**አኩ-ቴት : ጃን : ሥዩም**) (1013–1033); 11) Ба-эмнат Гэрма Сэйум (**በእምነት : ገርማ : ሥዩም**) (1033–1053); 12) Йэмрэханна Крэстос (1053–1093); 13) Габра Марьям

(**ገብረ : ማርያም**) (1093–1133); 14) Лалибала (1133–1173); 15) Наакуто ла-Аб (1173–1213); 16) Йэтбарак (1213–1253).

Оба списка соответствуют «долгой» хронологии. Расхождения между ними значительны, но совпадают 2 последовательности: из имен 4 правителей (Татадэм / Тата Вадэм — Жан/Джан Сэйум — Гэрма Сэйум — Йэмрэханна Крэстос) и из имен 3 правителей (Лалибала — Наакуто ла-Аб — Йэтбарак). Привязка царствований к абсолютной хронологии, которую предложил Такла Цадэк Макурия, является условной. 40-летний срок правления большинства царей 1-го списка и части 2-го (5 последних царей) выглядит совершенно недостоверным.

Совр. эфиоп. историк Тадессе Тамрат предложил реконструкцию генеалогии династии З. на основании агнографической традиции (имена ее представителей, занимавших престол, пронумерованы):



ханна Крэстос (**ጋምርሀ : ክርስቶስ**) — 40 лет; 6) Кэдус Харбе (**ቅጋስ : ሐርቤ**) — 40 лет; 7) Лалибала (**ላሊባላ**) — 40 лет; 8) Наакуто ла-Аб (**ነአኩቶ : ለኣብ**) — 48 лет; 9) Йэтбарак (**ጋትባረክ**) — 40 лет; 10) Майрари (**መጋራሪ**) — 15 лет; 11) Харбай (**ሐርባጋ**) — 8 лет.

Эфиоп. историк Такла Цадэк Макурия предложил реконструкцию списка в ином варианте: 1) Мара Такла Хайманот (920–933); 2) Сэбухай Дэл Наад II (**ሰቡ-ሐጋ : ጋል : ነፃጋ : ጀኛ**) (933–943); 3) Майрари (943–958); 4) Харбай Харайана Маскаль (**ሐርባጋ : ሐረየነ : መስቀል**) (958–966); 5) Мангэсана Йэбарэк (**መንግሥነ : ጋባርክ**) (966–973); 6) Йэкабэка Эгзиэ (**ጋእቀብክ : እግ ዜእ**) (973–983); 7) Зена Петрос (**ኤና : ዲጥሪስ**) (983–989); 8) Бахр Саф (**ባሕር : ሰፍ**) (989–1003); 9) Тата Вадэм Цар Асгэд (**ጠጠ : ወጋም : ፀር : አስግጋ**) (1003–1013); 10) Акутет Джан Сэйум (**አኩ-ቴት : ጃን : ሥዩም**) (1013–1033); 11) Ба-эмнат Гэрма Сэйум (**በእምነት : ገርማ : ሥዩም**) (1033–1053); 12) Йэмрэханна Крэстос (1053–1093); 13) Габра Марьям

Основу данной генеалогии составляет «краткая» хронология. Престол у З. крайне редко переходил от отца к сыну, как правило, от старшего брата к младшему или от дяди к племяннику, что дало повод африканисту В. М. Мисюгину увидеть в ней частный случай распространенной в архаических обществах системы возрастных классов. В каждом поколении правящего рода верховная власть последовательно передавалась 3 братьям, затем переходила к представителям следующего поколения. 4-й брат оказывался вне этой системы, но считался наделенным магической силой и нередко предпринимал походы для захвата и освоения новых территорий. По-видимому, можно говорить не об устоявшейся системе престолонаследия, а лишь о тенденции.

Единственный подлинный титул загвейского царя, сохранившийся в одной из жалованных грамот царя Лалибалы, напоминает аксумскую титулатуру с той разницей, что царь величался не с титулом *негус*,



а с титулом хацани (первоначально, вероятно, аналог регента): «Я, хацани Лалибала, а мое царское имя — Габра Маскаль ... бээси 'Азал, который непобедим для врага силою креста Иисуса Христа, сын Морара, сын Зансэйума, сын Асда...» Приведенная титулатура позволяет усмотреть в имени Тата Вадэм Цар Асгэд эпитет Цара Асгэд (ፀረ : አስጊጊ) и интерпретировать его как «заставь врага преклониться».

Политическим центром эфиоп. гос-ва при З. стала местность Бугна (Бугьна), локализуемая на северо-западе Уолло, на территории обл. Ласта. Наиболее ранние сведения о подчинении этих земель Аксуму и об их христианизации восходят к правлению Калеба Элла Ацбэхи (см. ст. *Елезвой*). При З. царская резиденция располагалась в Адафе. Это небольшое городище находится к северу от высеченных в скалах церквей, прежде именовавшихся Роха (Эдесса), а в наст. время — *Лалибэла* (по имени царя, к-рому приписывается их создание); ничего подобного храмовому комплексу в Рохе в Эфиопии не возводилось вплоть до основания *Гондара* в XVII в. Раскопки в Адафе не проводились, но косвенные данные указывают, что это был не город, к-рый можно было бы сравнить по размеру и значению с Аксумом эпохи расцвета.

Хотя соломоидская историографическая традиция считала З. узурпаторами, мн. представители этой династии были причислены к лику святых, причем их жития составлены как раз при Соломонидах. Помимо 4 упомянутых выше царей в качестве святых почитаются цари Габра Марьям и Харбе (Харбай), царица Маскаль Кэбра, супруга Лалибалы, и Ба-хайла Маскаль, сын Наакуто ла-Аба. Феномен массовой канонизации З. представляется тем более странным, что из неск. десятков царей Соломоновой династии лишь единицы удостоились подобной чести. С. Б. *Чернецов* был склонен объяснять это особыми заслугами З. перед Эфиопской Церковью, заключавшимися не столько в создании комплекса монолитных храмов в Рохе, сколько в щедрых даяниях и земельных пожалованиях церквам и монастырям и в поощрении их экспансии в юж. направлении. По мнению П. Маррассини, канонизация загвейских царей означала помимо прочего христианизацию традиц. аф-



*Битва царя Лалибалы с братом.
Картина неизвестного художника.
Кон. XIX — нач. XX в.
(Национальный музей естествознания,
Париж)*

риканского института «священного правителя», к-рый должен был воздерживаться от войн и своим миролюбием обеспечивать процветание общества. Жития изображают царей З. миротворцами, для к-рых даже охота не всегда была допустимым развлечением. Правда, эти образы во многом сформировались под влиянием Церкви и подчас противоречат эфиоп. устной традиции, отраженной, напр., в живописи. В Национальном музее естествознания (Музей человека) в Париже хранится полотно неизвестного мастера кон. XIX — нач. XX в. с изображением битвы Лалибалы со старшим братом, тогда как, согласно Житию Лалибалы, его брат Харбай добровольно уступил ему власть.

Значительный интерес представляют сведения о стране эфиопов арабо-христ. автора из Египта *Абу-ль-Макарима*, современника З. Согласно его «Истории» (составлена в 1177–1204), все абиссинские цари (ملوك الحبشة) были священниками, к-рые имели право служить литургию до тех пор, пока собственно ручно не совершат убийство; свое происхождение они возводили к Моисею (ср.: Числ 12. 1). При этом Абу-ль-Макарим отождествил страну царицы Савской с Эфиопией и рассказал о хранящемся там ковчеге завета. Т. о. он первым обратил внимание на основные моменты пре-

дания, положенного в посл. в основу династического мифа Соломонидов.

Упадок З. связан с активной христианизацией обл. Шоа, расположенной к югу от Ласты, где сформировался альтернативный центр власти. О свержении З. сохранилось неск. преданий. Согласно поздней (кон. XVII в.) церковной традиции, З. по настоянию *Такла Хайманота* добровольно передал власть «истинному потомку Соломона» *Йэкуно-Амлаку*, а сами на нек-рое время сохранили за собой наместничество в Ласте. По др. версии, дошедшей в описании одного из чудес в Житии Иарета Сладкопевца, последний загвейский царь Зена Петрос предпринял поход в обл. Дамот, расположенную к юго-западу от Ласты, но был разгромлен и убит ее правителем, язычником Маталоме (в действительности это не имя, а титул дохрист. правителей Дамота). Наиболее достоверным кажется предание о походе *Йэкуно-Амлака* при поддержке шоанских мусульман на Ласту и отступлении последнего загвейского царя в обл. Бэгемдыр (Бегамедр), где он был разбит в решающей битве в местности Гайент. Царь пытался укрыться в ц. св. Кирика, но был убит *Йэкуно-Амлаком* перед алтарем. Вариант сказания сохранился в трактате «Богатство царей» (ብዕለ : ነገሥታት); в нем выделен фольклорный сюжет о петухе последнего загвейского царя Заэлмакнуну (отождествляемого с *Йэтбараком*), прокричавшем человеческим голосом, что царская власть перейдет навек к тому, кто съест его голову. По совету *Такла Хайманота* царь велел приготовить ему этого петуха, голова к-рого по ошибке досталась царскому слуге *Йэкуно-Амлаку*. Тогда *Такла Хайманот*, узнавший об этом от ангела, венчал *Йэкуно-Амлака* на царство и велел идти походом на *Заэлмакнуну*, к-рый в итоге потерпел поражение и пал от руки соперника.

Ист.: *Sapeto G.* Viaggio e missione cattolica fra i Mensā i Bogos e gli Habab con un cenno geografico e storico dell'Abissinia. R., 1857. Vol. 1. P. 425–428, 432; *Basset R.* Études sur l'histoire d'Éthiopie. Pt. 1: Chronique éthiopienne, d'après un manuscrit de la Bibliothèque nationale de Paris // J. Asiatique. P., 1881. Sér. 7. Vol. 17. N 3. P. 323, 412, 430–433. Not. 61–64; *Vie de Lalibala, roi d'Éthiopie / Texte éthiopien publ. d'après un manuscrit du Musée Britannique et trad. franç. avec un résumé de l'histoire des Zagüés et la description des églises monolithes de Lalibala par J. Perruchon.* P., 1892. (Publ. de l'École des lettres d'Alger: Bull. de correspondance africaine; 10); *Conti Rossini C.* L'evangelo d'oro di Dabra Libānos: Nota //



RRAL. 1901. Vol. 10. Fasc. 5–6. P. 186–193; *idem*. Gli atti di re Nā'akuto Lā'ab // AION. N. S. 1943. Vol. 2. P. 105–232; *Kur St.* Édition d'un manuscrit éthiopien de la Bibliothèque Vaticane: Cerulli 178 // Atti d. Accad. nazionale dei Lincei. Anno 369: Memorie d. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche. R., 1972. Ser. 8. Vol. 16. Fasc. 7. P. 383–426; *Strelcyn S.* Quelques inscriptions éthiopiennes sur des «manābārt» des églises de Lalibāla et de sa région // Bibliotheca Orientalis. 1979. Jg. 36. Mei-Juli. N 3/4. S. 137–156; *Marrassini P.* Il Gadla Yemrehanna Krestos / Introd., testo crit., trad. Napoli, 1995. (Suppl. N 85 agli AION; Vol. 55. Fasc. 4); Древние и средневековые источники по этнографии и истории Африки южнее Сахары: Арабские источники XII–XIII вв. / Подгот. текстов и пер.: В. В. Марвеев, Л. Е. Куббель. Л., 1985. С. 32–51 [«История» Абу-ль-Макарима под именем Абу Салиха Армянина].
Лит.: *Conti Rossini C.* Appunti ed osservazioni sui re Zāguē e Takla Hāymānot: Nota // RRAL. 1895. Vol. 4. P. 341–359, 444–468; *idem*. Storia d'Étiopia. Mil., 1928. P. 303–321; *Perruchon J.* Notes pour l'histoire d'Éthiopie: Le Pays de Zāguē // Revue sémitique. 1897. Vol. 5. P. 275–284; *Тураев Б. А.* «Богатство царей»: Трактат о династическом перевороте в Абиссинии в XIII в. // ЗВОРАО. 1901. Т. 13 (1900). С. 157–171; *он же*. [Реч. на:] Conti Rossini C. L'evangelo d'oro di Dabra Libānos: Nota. RRAL. 1901. Vol. 10. Fasc. 5–6. P. 177–219 // ЗВОРАО. 1902. Т. 14 (1901). С. 062–071; *он же*. Агиологическое повествование о падении Аксумского царства // Сб. в честь В. И. Ламанского. СПб., 1905. С. 1–8 (отд. отт.); ተሰላ : ጳጳጵ : መከራያ :: የኢትዮጵያ ታሪክ :: ኑብያ - አክሱም - ዘጉዳ :: እስከ : ዐሄ : ዩኩና : አምላክ : ዘመነ : መንግሥት :: ዕጅ መጽሐፍ :: አዲስ : አበባ : ጥር : ፲፭ : ቀን : ፲፱፻፲፩ : ዓ. ም. С. 391–443; *Tubiana J.* Le frère de saint Lālibālā // Objets et Mondes. 1963. T. 3. Automne. Fasc. 3. P. 221–228; *Taddesse Tamrat.* Church and State in Ethiopia: 1270–1527. Oxf., 1972. P. 25–34, 53–68; *Мисюгин В. М., Чернецов С. Б.* Следы архаических норм права в «Житии царя Лалибалы» (Эфиопия) // Africana: Африканский этногр. сб. Л., 1984. Вып. 14. С. 142–175. (Тр. Ин-та этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Н. с.; Т. 113); *Marrassini P.* A Note on Zāguē Kingship // Paideuma. Wiesbaden. 1990. N 36. P. 185–187; *Wudu Tafete Kassu.* Bugna // EncAeth. Vol. 1. P. 636–637; *Чернецов С. Б.* Эфиопия в первые шестнадцать веков нашей эры. СПб., 2004. С. 15–33, 41–47; *Derat M.-L.* Lalibāla // EncAeth. Vol. 3. P. 477–480; *eadem*. Nā'akk'eto Lā'ab // Ibid. P. 1091–1093; *Kur St.*, *Derat M.-L.* Māsāl Kebra // Ibid. P. 844–845.

С. А. Французов

ЗАГОВЕНИЕ, день перед началом многодневного поста, когда в последний раз допускается вкушение скоромной пищи. Великому посту в отличие от Петрова, Успенского и Рождественского постов предшествует 2 З.: сначала только на мясо (*Мясопустная неделя*), затем, по прошествии *Сырной седмицы*, на проч. скоромную пищу (*Сыропустная неделя*). 3. Петрова поста является *Всех святых неделя*. 3. Рождественского поста — 14 нояб. (ст. ст.), Успенского — 31 июля (ст. ст.), одна-

ко, если эти даты выпадают на среду или пятницу, являющиеся постными днями, 3. переносится на предыдущие сутки. В совр. офиц. изданиях богослужбных книг термин «3.» не используется, в Типиконе ему соответствует термин ἀλόκρεος, *мясопустъ* (в сырную неделю *сыропустъ*).

ЗАГО́РСК — см. *Сергеев Посад*.

ЗАГРЕБ [хорват. Zagreb; нем. Agram; венг. Zággráb], столица Республики Хорватии, центр католич. архиеп-ства. Из 1,6 млн чел., проживающих на территории архиеп-ства, 1,4 млн — католики (An. Pont. 2008. P. 827).

История города. Впервые ряд поселений (Градец, Каптол) на р. Сава, объединенных в нач. XVII в. под названием Загреб, упоминается в грамоте Эстергомского архиеп. Фелициана (1134) в связи с основанием здесь епископской кафедры в 1094 г. Резиденция епископа находилась в поселении Каптол (от лат. Capitulum). С X в. эти земли входили в состав Хорватского королевства (см. ст. *Хорватия*). В 1557 г. З. — главный город Хорватии и Славонии. В 1776 г. из Вараждина в З. перенесли заседания хорватского королевского вече, при австр. имп. *Иосифе II* (1765–1790) город стал центром Вараждинского и Карловацкого генеральства, в 1867 г. — главным городом Хорватии в составе Транслейтании. 29 окт. 1918 г. в З. было провозглашено создание независимого от Австро-Венгрии Гос-ва словенцев, хорватов и сербов (с 1 дек. 1918 Королевство сербов, хорватов и словенцев). В 1941 г. З. — центр созданного фашистами на территории Хорватии и частично Боснии и Герцеговины Независимого гос-ва Хорватия (НГХ); 8 мая 1945 г. после освобождения от фашистов — столица республики Хорватии в составе Федеративной Народной Республики Югославии (ФНРЮ, затем Социалистическая Федеративная Республика Югославия), с 25 июня 1991 г. — столица независимой Республики Хорватии.

Архиепископство. В 1094 г. венг. кор. *Владислав I* (Ласло) воспользовался смутой в Хорватском королевстве и захватил Славонию. Для укрепления венг. влияния в между-речье Савы и Дравы он основал в З. кафедру в составе архиеп-ства *Эстергом*. Первым епископом был поставлен чеш. пресв. Дух, с его име-

нем связывают неск. сохранившихся литургических книг. В результате заключенной в 1102 г. между Венгерским и Хорватским королевствами унии Загребская кафедра с 1180 по 1852 г. находилась под юрисдикцией венг. Калочайской митрополии. В XII в. в З. началось строительство кафедрального собора во имя венг. кор. св. *Стефана I*, к-рый был освящен в 1217 г. еп. Степаном I (1215–1225) в присутствии венг. кор. Эндре II (1205–1235). В 1220 г. здание собора сильно пострадало при пожаре, в 1242 г. — от набега татар, богослужения совершались в капелле св. Стефана Первомученика (ее строительство было завершено в 1250; в наст. время часть комплекса архиепископского дворца). В 1258 г. папа Римский *Александр IV* разрешил еп. Филиппу (1248–1262) построить новый собор в честь Успения Пресв. Богородицы и во имя венг. кор. св. Стефана I в более защищенном месте (строительство продолжалось до XVI в.).

Епископы З. стремились выйти из юрисдикции Калочайской митрополии: напр., еп. Степан II Бабонич (1225–1247) безуспешно выступал за вхождение епископии в состав Сплитского архиеп-ства (при этом З. должен был стать центром объединенного диоцеза). Нек-рые епископы принимали активное участие в политике: еп. Шимун Эрдеди (1519–1543), надеясь получить должность канцлера, поддержал трансильванского кн. Яноша I Запойяи в борьбе за титул венг. короля, но победивший Фердинанд I Габсбург назначил на должность канцлера и главы Загребской кафедры Николу II Олаха (1543–1548). Загребский еп. Павел II Григорианец (1550–1557) был участником *Триденского Собора* и осуществил в еп-стве З. ряд контрреформационных преобразований. Еп. Юрай I Драшкович (1564–1578), ставший в 1567 г. хорват. баном, открыл семинарию, обучение в к-рой было поставлено согласно предписаниям Триденского Собора. В 1585 г. еп. Юрай первым из хорватов был возведен в сан кардинала. В 1602 г. синод, созванный еп. Николаем III Зелницем Степаничем (1598–1602), признал католицизм единственной религией в Хорватии (это решение подтвердил хорват. Собор в 1604) и пригласил *иезуитов*. В 1606 г. в З. была открыта иезуитская гимназия, а при еп. Петре II Домитровиче



(1611–1628) началось возведение ц. св. Екатерины по образцу иезуитской ц. Иль Дездемо в Риме. Еп. Александр I Игнаций Микулич (1688–1694) вновь попытался выйти из юрисдикции Калочайской митрополии и объединиться с архиеп-ством Сплит, но этому помешала Венеция, к-рая владела Далмацией и опасалась утраты своего влияния в Хорватии. В кон. XVII — нач. XVIII в. в результате австро-тур. войн в состав Загребского еп-ства вошли новые земли: часть Славонии и Хорватии до рек Уна, Сава, Корана, Глина (1699) и часть Срема (1718). В тот же период на территории еп-ства значительно увеличилось число правосл. сербов, к-рые оказались на австр. земле во время великого переселения сербов 1690 г. во главе с патриархом Печским *Арсением III (Черновичем)*. Католические церковные власти провоцировали конфликты между хорватами и сербами, но, несмотря на это, сербам удалось учредить на территории диоцеза неск. правосл. епархий (см. ст. *Загребско-Люблянская и всей Италии епархия*).

Во время войны Венгрии за независимость от Габсбургов (1703–1711) еп. Мартин Брайкович (1703–1708) потребовал возведения Загребского еп-ства в ранг архиеп-ства. Австр. имп. Иосиф I (1705–1711) и папа Римский *Климент XI*, чтобы сохранить лояльность Хорватии в условиях войны, согласились, но из-за кончины еп. Мартина статус Загребского еп-ства остался без изменения. Религ. реформы австр. имп. Иосифа II (1765–1790) изменили конфессиональное положение в стране. Так, напр., Патент о веротерпимости 1781 г. предоставил свободу вероисповедания лютеранам, кальвинистам и православным и ослабил позиции униатов по отношению к сербам, запрет в 1782 г. деятельности почти всех католич. монашеских орденов привел к закрытию мн. мон-рей в Загребском диоцезе. После объявления немецкого официальным языком империи (1784) епископы З. стали активно выступать за национальное возрождение хорватов, символом к-рого стало глаголическое письмо. Еп. Максимилиан Врховац (1787–1827) приобрел типографию и подарил 1 тыс. книг Загребской королевской АН. В 1849 г. при еп. Юрае III Хаулике (1837–1869) была учреждена хорват. газ. «Католический лист» (Kato-

lički list). 23 окт. 1847 г. хорват. Собор разорвал отношения с Венгрией, объявил хорватский официальным языком и потребовал возведения Загребского еп-ства в ранг архиеп-ства. Но только после участия хорватов в подавлении революции в Венгрии в 1848–1849 гг. австр. имп. Франц Иосиф I 7 апр. 1850 г. узаконил введение национального языка в Хорватии, а 12 авг. того же года З. стал кафедральным городом архиеп-ства. 11 дек. 1852 г. булла папы Римского *Пия IX* подтвердила этот акт и передала в юрисдикцию Загребского архиеп-ства Босанско-Сремское (Джяковское), Сеньско-Модрушское и греко-католич. Крижевецкое еп-ства. В 1855 г. архиеп. Юрай Хаулик способствовал заключению конкордата между Австрийской империей и Папским престолом, по к-рому попечительство над начальными школами в империи было передано католическим епископам (в 1868 отменено). В 1857 г. в З. было основано религ. молодежное об-во по изучению хорватской истории. В 1900 г. состоялся 1-й католич. хорват. съезд, к-рый возложил миссию спасения Хорватии как национального гос-ва на хорват. епископат. После издания энциклики папы Римского *Пия XI* «*Ubi arcano Dei*» (1922), посвященной теме сплочения католиков, в Хорватии появились неск. католич. молодежных об-в, в т. ч. спортивных. При архиеп. Антуне Бауэре (1914–1937) стала выходить газ. «Католическая акция» (Katolička akcija). В 30-х гг. XX в. архиепископы З. активно выступали за заключение конкордата между Ватиканом и Королевством Югославия, но он не вступил в силу из-за протестов со стороны *Сербской Православной Церкви*.

Во время второй мировой войны Загребский архиеп. Алоизий *Степинац* (1937–1960) поддержал создание НГХ и стремление хорват. католич. епископов обратить в католичество правосл. сербов, проживавших на территории этого гос-ва. Когда начались репрессии, он выступил против насилия над сербами, но это не повлияло на положение. В 1946 г. архиеп. Алоизий за сотрудничество с оккупационными властями был приговорен к 5 годам тюрьмы. Через 2 года он был освобожден и возведен в сан кардинала — это вызвало временный разрыв отношений между Белградом и Ватиканом (восстановлены в 1966 усилиями Загреб-

ского архиеп. кард. Франьо *Шенера*). В 1945–1948 гг. при проведении аграрной реформы в Югославии у Загребского католич. архиеп-ства было изъято более 70% земель.

В 1991 г. Загребский католич. архиеп. Франьо Кухарич поддержал движение за независимость Хорватии от СФРЮ и в том же году создал католич. епископскую конференцию Хорватии. В 1992 г. в Загребском ун-те был открыт католич. теологический фак-т. 10–11 сент. 1994 г. в честь 900-летия основания архиеп-ства впервые состоялся визит в З. папы Римского *Иоанна Павла II*. 2–4 окт. 1998 г., несмотря на протесты СПЦ, папа вновь посетил З. и возглавил торжества по поводу беатификации кард. Алоизия Степинаца. В июле 2002 г. в Хорватии был принят закон о реституции, по к-рому гос-во постепенно возвращает Загребскому архиеп-ству национализированное имущество. В наст. время в состав Загребского архиеп-ства входят Джяковское, Сремское, Пожегское, Вараждинское и Крижевецкое еп-ства, кафедру возглавляет кард. Йосип Бозанич (с 1989).

До сер. XX в. особенностью богослужения во мн. храмах и мон-рях Загребского архиеп-ства являлось использование т. н. глаголического обряда — лат. обряда на церковнослав. языке с использованием древней слав. азбуки *глаголицы*. Обряд был неотъемлемой частью хорват. национальной культуры, но из-за начавшихся после *Ватиканского II Собора* литургических реформ и перевода богослужения на совр. хорват. язык к наст. времени он почти полностью вышел из употребления. Лит.: *Радоичић J.* Римска курија и јужнослов. земље од XVI. до XIX. в. Београд, 1950; *Klaić N.* Povijest Zagreba. Zagreb, 1982. Knj. 1; *Dobronić L.* Zagrebački Kaptol i Gornji grad nekad i danas. Zagreb, 1986; *Šanjek F.* Crkva i kršćanstvo u Hrvata, srednji vijek. Zagreb, 1993; *Живојиновић Д.* Ватикан. Католичка црква и југослов. власт, 1941–1958. Београд, 1994; *Zagrebački biskupi i nadbiskupi.* Zagreb, 1995; *Жумић Н.* Римокатоличка црква и хрватство: Од илирске идеје до великохрват. реализације, 1453–1941. Београд, 1997; *Krišto J.* Katolička crkva i Nezavisna Država Hrvatska, 1941–1945. Zagreb, 1998. 2 knj.; *Романенко С. А.* Католицизм и православие в формировании хорват. и серб. наций на территории Хорватии, Славонии и Далмации // Роль конфессий в формировании южнослав. наций. М., 1999. С. 54–111; *Акимова О. А.* Христианство в далматинских, хорват. и серб. землях в X–XI вв. // Христианство в странах Вост., Юго-Вост. и Центр. Европы. М., 2002. С. 267–340; *Akmađža M.* Oduzimanje imovine Katoličkoj crkvi i crkvenodržavni odnosi od 1945. do 1966. g.: Primjer Zagrebačke nadbiskupije. Zagreb, 2003; *Филу-*



монова А. И. Католич. акция в Югославии, 1918–1929 гг. // Человек на Балканах: Гос-во и его ин-ты. СПб., 2006. С. 295–318; Шкаровский М. В. Создание и деятельность Хорватской Правосл. Церкви // ВЦИ. 2007. № 3(7). С. 221–262.

В. С. Путятин

ЗАГРЕБСКО-ЛЮБЛЯНСКАЯ И ВСЕЙ ИТАЛИИ ЕПАРХИЯ

[серб. Загребачко-Љубљанска и целе Италије епархија] Сербской Православной Церкви (СПЦ). Учреждена в 1931 г. Объединяет приходы СПЦ на территории сев. части Хорватии,



а также окормляет общину в Словении и 5 общин в Италии (Триест, Рим, Милан, Бари и Венеция). Кафедра в г. Загреб. Правящий архиерей — митр. *Иоанн (Павлович)*, на кафедре с 1977 г. Епархия разделена на 5 наместничеств, имеет 48 приходов, 2 мон-ря (*Лепавина* и мон-рь во имя прп. Параскевы (Петки) в Загребе), 15 священников (2007).

На территории Славонии (историческая обл. на северо-востоке совр. Хорватии) правосл. духовенство появилось благодаря Екатерине, дочери серб. деспота Георгия Бранковича (см. ст. *Бранковичи*). В 1433 г. она вышла замуж за гр. Ульриха Целльского и привезла с собой из Смедерева правосл. священника. По ее заказу был переведен на слав. язык Апостол (1454; Белград, МСПЦ). Но Ватикан дважды, в 1432–1434 и в 1435–1439 гг., посылал в Славонию францисканского миссионера Иакова из Марке (впосл. был канонизирован католич. Церковью) с целью обратить «схизматиков»

в «римскую веру». После обновления Печской Патриархии в 1557 г. правосл. сербов в Славонии окормлял митрополит Пожегский. Во время австро-тур. войны (1593–1606) в окт. 1595 г. митр. Пожегский Василий основал Марчанскую епархию с кафедрой в мон-ре *Марча*. Архиереи этой кафедры активно противостояли навязыванию унии со стороны католиков. В 1640 г. благодаря действиям католического еп. Загеба Бенко (Бенедикта II) Винковича (1637–1642) на территории епархии

были открыты униат. школы. В 1716 г. униаты на пороге храма убили игум. мон-ря Лепавина Кондрата. 29 авг. 1700 г. католич. еп. Загеба Стефан IV Селишичевич (1694–1703) отмечал, что мн. сербы перешли в католичество, а в 1702 г. католич. еп. Сеньско-Модрушский Мартин Брайкович (1699–1703) добился выплаты священникам-униатам жалованья. В 1708 г. Собор австр. сербов не допустил к работе епископов-униатов и лишил их сана. В 1727 г. австр. власти приняли рескрипт, который ограничил права правосл. архиереев, церковных судов и велел сербам отмечать католич. праздники. Волнения сербов в 1718, 1727, 1731, 1735 и 1739 гг. были реакцией на религ. притеснение православных в стране. Чтобы прекратить борьбу православных и униатов за владение мон-рем Марча в 1734 г. вместо Марчанской епархии была основана Лепавинско-Северинская епархия с кафедрой в Северине: в 1754 г. она была объединена с Костайницко-Зринопольской (см. ст. *Горно-Карловацкая епархия*), а в 1771 г. — с Пакрацкой епархией (см. ст. *Славонская епархия*). 16 июля 1779 г. имп. Мария Терезия подписала Декларацию, по к-рой Пакрацкая епархия вошла в *Карловацкую митрополию*, но при этом сербам запрещалось открывать новые богословские учебные заведения, а граничарам (сербам, находящимся на военной службе в приграничных районах империи) принимать духовный сан без согласия местного генерала. Также был уни-

фицирован серб. церковный календарь, в который было включено 39 правосл. праздников. 13 окт. 1781 г. имп. *Иосиф II* подписал Патент о веротерпимости, уравнивший положение православных и католиков, но этот патент не отменил Декларацию 1779 г., к-рая продолжала действовать до 1868 г. В 1848 г. было подтверждено право сербов на церковную и образовательную автономию, а в 1868 г. церковный собор представителей Хорватии и Славонии предоставил сербам национально-церковную автономию и разрешил использование кириллицы. В 1876 г. правительство Хорватии поддержало желание сербов иметь правосл. школы, но в 1887 г. был принят закон о неконфессиональном характере образования.

В кон. XIX — нач. XX в. большое число сербов эмигрировало в Европу и страны Сев. Америки. После вхождения Славонии и Хорватии в состав Королевства сербов, хорватов и словенцев в 1921 г. Пакрацкая епархия была подчинена Печской Патриархии. В 1931 г. из территорий Пакрацкой и сев. районов Горно-Карловацкой епархий была выделена Загребская епархия, к-рую возглавил *Досифей (Васич)*. Во время второй мировой войны, в апр. 1941 г., епархия оказалась на территории основанного немцами Независимого гос-ва Хорватия (НГХ), в к-ром начались жестокие гонения на православных. 10 апр. митр. Досифей был арестован и не смог вернуться на кафедру, а летом 1941 г. правосл. церковным общинам запретили поддерживать связь с Сербской Патриархией в Белграде. По данным Синода СПЦ, за годы войны погибло 8 священников епархии, 43 священника находились в изгнании. После окончания войны до 1947 г. Загребской епархией управлял еп. Моравичский *Арсений (Брадварович)*, впосл. митрополит Будимский), он добился возвращения в епархию бежавшего в годы войны духовенства и начала восстановления храмов. После смерти его преемника митр. *Дамаскина (Грданичкого)* с 1969 г. администратором епархии был еп. Славинский *Емилиан (Маринович)*, а с 14 авг. 1977 г. — еп. Лепавинский *Иоанн (Павлович)*; в 1980 возглавил кафедру в сане митрополита). Его усилиями был восстановлен запустевший мон-рь Лепавина, 25 апр. 1985 г. открыт музей епархии, экспозицию



к-рого составили церковная утварь, иконы и богослужебные книги, похищенные уставами во время войны из правосл. храмов. В 1983 г. по предложению митр. Иоанна епархия стала называться Загребско-Люблянская, а после включения в ее состав в июле 1994 г. серб. приходов на территории Италии, к-рые ранее входили в юрисдикцию *Среднеевропейской епархии*, она получила название «Загребско-Люблянская и всей Италии».

Во время гражданской войны в 1991–1995 гг., несмотря на то, что на этой территории активные военные действия не велись, в епархии были повреждены 29 церквей и уничтожены 9, разрушены 5 приходских домов и 7 сильно повреждены. Хорваты сожгли уникальные памятники серб. архитектуры, деревянные церкви в Доња-Рашенице (1709) и Раствоваце (1730), а 11 апр. 1992 г. было взорвано здание митрополии в Загребе (1886/87), в к-ром располагались церковный музей и б-ка. Большинство духовенства и митр. Иоанн были вынуждены временно покинуть Хорватию. В дек. 2002 г. СПЦ заключила соглашение с правительством Хорватии о сотрудничестве, что способствовало укреплению епархии. 10 мая 2005 г. в Загребе была открыта серб. гимназия. В наст. время в епархию вернулось ок. 30% духовенства, ведется восстановление 50 церквей и епархиального музея, создана церковная б-ка.

Лит.: *Кашић Д.* Срби и православље у Славонији и сјеверној Хрватској. Загреб, 1967; *он же.* Српски манастири у Хрватској и Славонији. Београд, 1971; *он же.* Отпор Марчанској унији: Лепавинско-Северинска епархија. Београд, 1986; *Крстић В.* Историја Срба у Хрватској и Славонији: 1848–1914. Београд, 1991; *Гавриловић С.* Из историје Срба у Хрватској, Славонији и Угарској: XV–XIX в. Београд, 1993; *Жутић Н.* Римокатоличка црква и хрватство: Од илирске идеје до велихрватске реализације (1453–1941). Београд, 1997; *Милеуснић С.* Духовни геноцид: 1991–1995. Београд, 1997; *Костяшов Ю. В.* Сербы в Австрийской монархии XVIII в. Калининград, 1997; *Шестаков А.* Когда террор становится законом // Церк. вестн. М., 2002. № 21(250).

Иером. Игнатий (Шестаков)

ЗАДАР [[хорват. *Zadar*; древнегреч. *Ίάδερρα*; лат. *Jader*; итал. *Zara*]], один из крупнейших городов в обл. Далмация (Хорватия), порт на Адриатическом м., центр католич. архиеп-ства. Население 72,1 тыс. чел. (2007).

История. Поселение Ядер иллирийского племени либурнов извест-

но с IV в. до Р. Х. В I в. по Р. Х. оно вошло в состав рим. пров. Иллирия. После разделения Римской империи (395) З. отошел к ее зап. части. В кон. V в. перешел к остготам, в 537 г. попал под власть Византии. С кон. VI–VII в. началось заселение города хорватами. Недолгое время З. был под властью франков, но в 812 г. стал столицей визант. обл. Далмация. В 1000 г. его захватил венецианский дож Пьетро II Орсеоло, а в 1069 г.— хорват. кор. Петр IV Крешимир (1058–1073). В 1102 г. З. признал власть венг. кор. Коломана (1095–1116), но в течение XII в. периодически попадал под власть *Венеции*. 24 нояб. 1202 г., во время 4-го крестового похода, дож Энрико Дандоло разграбил город, за что папа Римский *Иннокентий III* наложил на крестоносцев интердикт. В 1217 г. венг. кор. Эндре II (1205–1235) заключил договор с Венецией и отказался от претензий на З. Но в 1242 г. город заключил союз с Венгрией. Это привело к войне между Венгрией и Венецией, в к-рой последняя одержала победу. В 1358 г. З. перешел к Венгрии. В 1403 г. в З. состоялась коронация венг. короной неаполитанского кор. Владислава, но в 1409 г. он продал права на Далмацию Венеции, во владениях к-рой город формально оставался до 1797 г. В 1805 г. З. отошел Италии, в 1807 г.— Франции. В 1815 г. З. стал главным городом Далмации в составе Австрийской империи. В нояб. 1918 г., во время первой мировой войны, З. был оккупирован итал. войсками и в 1920 г. передан Италии. 8 сент. 1943 г., во время второй мировой войны, З. был оккупирован фашистами и включен в состав Независимого гос-ва Хорватия (см. ст. *Хорватия*). В 1943–1944 гг. город подвергся массированным бомбардировкам антигитлеровской коалиции и частично был разрушен. В 1944 г. захвачен югославскими партизанами. После войны З. вернулся в состав Италии, но 10 февр. 1947 г. был передан Югославии и включен в состав республики Хорватии, что вызвало массовую эмиграцию из города итал. населения. После провозглашения Хорватией независимости (1991) город подвергся блокаде (до 1993) и обстрелам (до 1995) со стороны Югославской народной армии.

Распространение христианства. Первый известный по имени епископ З. Феликс (*Felix Episcopus Jader-*

tinus) упоминается среди участников церковных Соборов в Аквилее (381) и Милане (391). Еп. св. Донат († 811) был активным церковным и политическим деятелем: в нач. 805 г. он встречался с франк. кор. Карлом Великим. В 925 и 928 гг. на Соборах в Сплите еп. Формин просил возвести Задарскую кафедру в ранг архиепископии, но ее передали в юрисдикцию Сплитской архиепископии (см. ст. *Сплит*). Епископы З. при поддержке Венеции стремились к независимости от Сплита, еп. Миха (1124–1137) даже претендовал на Сплитскую кафедру. 17 окт. 1154 г. папа Римский *Анастасий IV* возвел З. в ранг архиепископии и передал в ее юрисдикцию кафедру Раба, Крка, Опсары и Хвара. Вскоре началось соперничество З. и Сплита за церковное лидерство в Далмации. В венецианский период владения городом, несмотря на протесты архиеп. Лампридеса Марихна, в 1155 г. папа Римский *Адриан IV* подчинил кафедру венецианскому Патриархату *Градо*. Задарские архиепископы активно боролись за независимость, поэтому избранные на кафедру архиереи часто не утверждались Ватиканом. В марте 1177 г. в З. прибыл папа Римский *Александр III* с целью разрешить ситуацию, но ему это не удалось (*Stragačić A.* *Papa Aleksandr II u Zadru // Radovi instituta JAZU u Zadru. Zagreb, 1954. Sv. 1. S. 153–187*); начиная с 1204 г. кандидаты на кафедру избирались в основном из венецианского клира, утверждались в Градо и приносили присягу на верность венецианскому дожу.

Во 2-й пол. XII в. в З. нашли убежище спасавшиеся от преследований в Зап. Европе члены движения *катаров* (*Драгојловић Д.* Крстјани и јеретичка црква Босанска. Београд, 1987. С. 128). Видимо, из-за этого папа Римский *Григорий IX* в нач. 30-х гг. XIII в. писал о «еретическом позоре» горожан, обвинял клириков в безбожии, воровстве и прелюбодеяниях, а еп. Иоанна — в препятствии деятельности францисканцев (*Фома Сплитский.* История архиепископов Салона и Сплита. М., 1997. С. 196–197). В 1396 г. доминиканцы основали в З. семинарию (*studium generale*), ставшую 1-м хорват. учебным заведением (ныне Задарский ун-т). После *Триденского Собора* архиеп. Муцио Каллини (1555–1566) планировал открыть

иезуитскую семинарию, но из-за перемещения на др. кафедру не успел. Несмотря на сильное влияние Венеции, в 1607 г. архиеп. Витторио Рагаццони (1604–1615) основал семинарию «*Collegium illugicum*» с преподаванием на хорват. языке (просуществовала до 1680). Архиеп. Лука Стелла (1615–1624) хотел открыть еще одну иллирийскую семинарию, но этому помешал Ватикан. В 1624 г. папа Римский *Урбан VIII* назвал Задарского архиеп. Оттавиано Гарзадори (1624–1639) апостольским визитатором и реформатором всей Далмации.

С XIV в. в Далмации стало увеличиваться число правосл. сербов, к-рые в церковном отношении подчинялись *Дабро-Босанской епархии*. В 1647 г. архиеп. Бернардо Флорио (1642–1656) с целью привлечь сербов в католичество разрешил совершать богослужения и на церковнослав. языке. При архиеп. Теодоре Бальби (1656–1669) и при поддержке Венеции в З. в 1659 г. открылась семинария «*Seminarium Florianum*» (в честь архиеп. Бернардо) с преподаванием на лат. языке. В 1688 г. правосл. население было подчинено униат. архиепископу Филалельфийскому, поэтому архиеп. Иоанн Парцаги просил Конгрегацию пропаганды веры Римской курии прислать миссионеров для проповеди среди сербов (*Жутић Н.* Римокатоличка црква и хрватство: Од илирске идеје до великохрватске реализације: 1453–1941. Београд, 1977. С. 63). В 1729 г. архиеп. Вицко Змаевич (1713–1746) получил разрешение папы Римского *Бенедикта XIII* на строительство хорват. семинарии (открылась 1 мая 1748). Далматинские сербы боролись с навязыванием унии и стремились иметь правосл. епископа, но официально *Далматинская епархия* с кафедрой в Шибенике была основана только в 1808 г.

В начале австр. периода из-за прекращения финансирования Венецией была закрыта лат. семинария «*Seminarium Florianum*», а хорват. семинария в 1821 г. была преобразована по образцу австр. учебных заведений (в 1831 хорватский был заменен лат. языком и школа получила название «*Seminarium theologicum latinum*»). В 1828 г. папа Римский *Лев XII* даровал архиеп. Иосипу титул митрополита всей Далмации, а кафедры в Сплите и *Дубровнике* понизил до ранга епископий. В 1839 г. архиеп.

Иосип открыл хорват. семинарию, а 18 авг. 1867 г. архиеп. Петар Дуям Маупас (1862–1891) — лат. семинарию. В 1897 г. в З. была основана хорват. гимназия. В 1910 г. за активную поддержку движения за хорват. возрождение австр. власти сняли с кафедры архиеп. Матея Дуяма Дворника.

После передачи города Италии Задарский диоцез оказался на территории 2 гос-в: сам город и 4% территории епархии — в Италии, остальная часть — в Хорватии. Т. к. фактическое управление хорват. частью осуществлял епископ Шибеника, архиеп. Виченцо (Винко) Пулишич (1910–1922) был вынужден оставить кафедру. В 1926 г. апостольским администратором итал. части диоцеза стал еп. Сарептский Пьетро Мунцани (с 1933 архиепископ; † 1948), к-рый закрыл хорват. гимназию и перевел преподавание в семинариях на итал. язык. 22 июля 1932 г. хорват. часть была закреплена за епископом Шибеника, возведенным в ранг архиепископа. После возвращения города Хорватии в 1948 г. Задарская архиепископия была восстановлена в довоенных границах. Временно управляющим кафедрой считался апостольский администратор еп. Хварский Михо Пушич, но фактически ею управлял викарный еп. Адрасский Матей Гаркович (с 1960 архиепископ); несмотря на препятствия со стороны властей, он восстановил в З. несколько разрушенных церквей и открыл 2 семинарии, в т. ч. хорватскую (1949). Архиеп. Марьян Облак (1969–1996) защищал паству и во время вооруженного конфликта 1991–1995 гг., когда в диоцезе пострадало 28 церквей и 16 церковных объектов. В 1992 г., несмотря на блокаду города, ему удалось открыть высшую теологическую школу, а после завершения конфликта начать восстановление церковной жизни в епархии. Со 2 февр. 1996 г. кафедрой управляет архиеп. Иван Прендя. В июне 2003 г. город посетил папа Римский *Иоанн Павел II*.

Архитектура. В З. сохранилось большое число средневек., особенно романских, памятников архитектуры и искусства. После второй мировой войны в ходе археологических раскопок были раскрыты 14-метровая вотивная колонна основания портиков и лавок рим. форума (нач. I в. по Р. X.), в сев.-вост. части к-рого

в IV в. сложился христ. комплекс. Существующие ныне здания собора и епископского дворца возведены на месте соответствующих раннехрист. построек.

Собор IV–V вв. носил имя св. ап. Петра и являлся 3-нефной базиликой с обширной апсидой; недавно открыты остатки напольных мозаик. Когда еп. Донат в 807 г. получил мощи св. *Анастасии Узорешительницы* (хорват. Стошия), собор был переименован в ее честь. Вероятно, с получением святыни связана перестройка собора, о к-рой свидетельствуют обнаруженные в последнее время артефакты нач. IX в., близкие к изделиям мастерских Аквилейского Патриархата, особенно Чивидальдель-Фриули. Совр. облик собора сформировался в кон. XIII в. Собор был освящен в 1285 г., но зап. фасад был завершён в 1324 г. Ныне строение представляет собой 3-нефную 3-апсидную базилику, боковые апсиды к-рой встроены в толщу стены. Под алтарем находится 3-нефная крипта (XI в.), перекрытая крестовыми сводами. Нефы разделяют чередующиеся каменные пилоны и античные коринфские колонны, над боковыми нефами устроены галереи. Вост. часть храма выдержана в формах ломбардской романики. Его западная часть, увеличенная при перестройке на 2 траверсы, выполнена под влиянием пизанского варианта романского стиля. Фасад оформлен многоярусными слепыми аркадами, в к-рых позже было сделано 2 готических окна-розы. Центральный портал украшен рельефом «Богоматерь с Младенцем между св. Анастасией и св. Иоанном Крестителем» (1324), боковые — скульптурой, находившейся ранее на центральном фасаде (XII в.). В боковых апсидах сохранились фрески (кон. XIII в.), выполненные, вероятно, греч. мастерами из Венеции; в них «византийские художественные формулы трансформированы под влиянием готического стиля» (*Джурич В.* Византийские фрески. М., 2000. С. 67). Фрески на зап. стене (ок. 1324) близки к творчеству Паоло и Лоренцо Венециано (Там же. С. 69). Среди хранящихся в соборе памятников средневек. искусства выделяются мраморный сакрофаг с мощами св. Анастасии Узорешительницы (нач. IX в.), раннеготический киворий (1322) и резные позднеготические скамьи хора (Матей Морозан, 1418).

В IV в. в результате перестройки сев. стороны форума близ юж. стены собора был сооружен христ. аудиториум, к-рый в V — нач. VI в. перестроили в катехуменион: квадратное в плане здание с апсидой, снаружи полуциркульной и многогранной внутри (сохр. напольная мозаика с изображением оленя и лани у источника и фрески в апсиде); в кон. XIV в. оно было перестроено в сакристию собора. С юга к базилике примыкал баптистерий: 6-гранное здание VI в. с куполом имело крестообразную купель, замененную в XII в. 8-гранной романской (здание было полностью разрушено в 1943 и заново построено в 1989). Нижние 2 яруса совр. соборной колокольни относятся к 1452 г., верхние — к 1890–1894 гг.

Рядом с собором находится епископский дворец, совр. неоклассицистический облик к-рого сформировался в 1-й пол. XIX в., после перестройки здания 2-й пол. XV в. С дворцом неразрывно связана ц. св. Доната — самый яркий памятник архитектуры города. По типу он примыкает к позднеантичным (храм Юпитера при дворце Диоклетиана в Сплите, «Золотой октагон» в Антиохии) и дороманским (капелла в Ахене) дворцовым центрическим купольным сооружениям. Церковь сооружена в т. н. первом романском стиле, связанном с ломбардскими мастерами (*Conant*. 1959. P. 60–61), на месте древнерим. форума и первоначально была посвящена Св. Троице. По преданию, храм был перестроен еп. Донатом (1-я пол. IX в.) и с XV в. стал носить его имя (*Vežić P.* *Crkva sv. Trojstva (sv. Donata) u Zadru. Zagreb*, 1985. С. 3–19). Упоминается в кн. «Об управлении империей» имп. Константина Багрянородного (949). В 1830 г. храм был значительно перестроен и превращен в склад; с 1893 по 1954 г. в нем располагался археологический музей. Это довольно большое (высота 26 м, диаметр 21 м) ротондальное сооружение с 3 апсидами и нартексом. Основная часть состоит из внутренней 3-ярусной ротонды и 2-этажного обхода. Обход открывается в ротонду небольшими оконными и дверными проемами; более широкие проемы этажей напротив апсид оформлены парами мраморных колонн. 3-й ярус ротонды служит световым барабаном с узкими окнами; вероятно, первоначально он был

увенчан куполом, в наст. время перекрыт деревянной кровлей. Апсиды подковообразного плана поднимаются на высоту 2 ярусов. Нартекс неправильной формы соединяет храм с епископским дворцом. Снаружи здание оформлено типичными ломбардскими лезенами, на апсидах на них опираются декоративные арки. Интерьер практически лишен декора.

Храм св. Иоанна Предтечи (Крестителя; хорват. Кршеван) бенедиктинского муж. мон-ря был освящен в 1175 г. Это типичная 3-нефная 3-апсидная ломбардская романская базилика. Фасады оформлены глухими аркатурами и лезенами, центральная апсида имеет аркаду на колонках. В главной апсиде храма находились мозаики (Деисус и 12 апостолов), созданные ок. 1175 г. и уничтоженные в кон. XVIII в. В сев. апсиде видны фрагменты настенной росписи (неск. фигур) того же времени. Там же сохранились фрески, созданные вскоре после 1202 г.; по стилю они близки к бенедиктинскому искусству Юж. Италии. Фрески того же времени на стене сев. нефа сочетают подражание позднекомниновскому стилю с доминированием чистых цветов и контурного рисунка, близким к венецианскому искусству ок. 1200 г. (*Джурич*. С. 65). В юж. апсиде уцелели фрагменты готических фресок XV в. Колокольня, начатая в 1485–1546 гг., не была достроена.

Жен. бенедиктинский мон-рь был основан в 1066 г. Чикой, представительницей хорват. семейства Мадия, к-рая на месте старой церкви возвела 3-нефную романскую базилику (освящена в 1091 во имя Пресв. Богородицы). В 1507 г. храм был удлинен на 2 травеи и получил новый зап. фасад в стиле венецианского Ренессанса (Никола Шпанин, мастер с Корчулы); тогда же был перестроен юж. фасад, а над боковыми нефами сделаны галереи. В 1742–1744 гг. вместо апсид был построен прямоугольный в плане алтарь с куполом. Храм был почти полностью разрушен в 1943–1944 гг. и восстановлен в 70-х гг. XX в. Дом капитула и колокольня мон-ря были построены в 1105–1111 гг., при аббатисе Векенеге, дочери Чики, на средства венг. кор. Коломана. Здание капитула перекрыто полуцилиндрическим сводом и оформлено аркатурой; к нему пристроена гробница Векенеге. Ко-

локольня, построенная в равненском изводе ломбардско-романского стиля, является самой старой в Далмации. На ее нижнем этаже устроен уникальный зал с готическим нервюрным сводом, опирающимся на 4 колонны; на потолке и стенах сохранились раннероманские фрески кон. XII в.

В З. сохранился еще целый ряд средневеков. храмов. Раскопки 1883 и 1966 гг. открыли остатки 6-лепестковой дороманской ц. св. Урсулы (разрушена в XVI в.). В апсиде однефного храма св. Андрея (апсида и юж. стена — V в., остальное — XVII в.) сохранились фрагменты визант. по характеру фресок с изображениями апостолов (кон. XII в.). В пристроенном к нему с востока 2-нефном храме св. Петра сохранились визант. (ок. 1202) и романские (XIII в.) фрески.

Церковь св. Симеона (Шимуна), до 1632 г. носившая имя св. Стефана Первомученика, сохранила структуру 3-нефного храма V в., хотя перестраивалась в XIV–XVII вв. Хранящийся в ней готический ковчег с мощами св. Симеона был выполнен из дерева между 1377 и 1380 гг. по заказу кор. Елизаветы, жены венг. кор. Лайоша II Великого, и декорирован фигурами из позолоченного серебра; на нем изображены сцены из Жития святого и сюжеты из биографии ктитора. Несмотря на плохую сохранность, архитектурный интерес представляет ц. св. Лаврентия (Ловро; XI в.): это 3-нефная базилика (купол не сохр.), зап. и вост. травеи перекрыты крестовыми сводами, сев. и юж. — полукуполами на трюмах; алтарь был прямоугольным в плане, с запада позже был пристроен нартекс с колокольней.

Старейший готический храм в Далмации был освящен во францисканском монастыре в 1283 г. во имя св. Франциска, перестраивался в 1444 г. (Юраем Далматинцем), в 1480–1482 гг. (Николо Фьорентино) и в XVIII в.; ренессансный клуатр был построен в 1558 г.

Здание ц. св. прор. Илии (нач. XIII в.) было построено на месте античного Капитолия, передано правосл. общине и в 1773 г. перестроено в формах барокко.

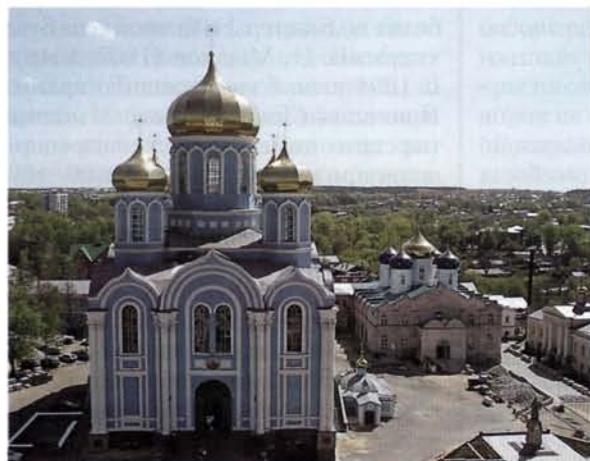
Лит.: *Bianchi C. F.* *Zara Christiana*. Zara, 1877. Vol. 1; *Brunelli V.* *Storia della città di Zara*. Venezia, 1913; *Iveković C.* *Crkva i samostan Sv. Krševana u Zadru*. Zagreb, 1931; *Bersa G., de.* *Guida storico-artistica di Zara e catalogo del R. Museo archeologico*. Zara, 1932; *Conant K. J.*



Carolingian and Romanesque Architecture, 800 to 1200. Baltimore, 1959. P. 57–66, 251; *Fisković C. Zadarski sredovjek. majstori*. Split, 1959; *idem*. Dalmatinske freske. Zagreb, 1965; *Buturač J. Povijest Katoličke Crkve među Hrvatima*. Zagreb, 1973; *Klaić N., Petricioli I. Zadar u srednjem vijeku do 1409*. Zadar, 1976; *Prošlost Zadra / T. Raukar et al. Zadar, 1987. Knj. 3: Zadar pod mletačkom upravom, 1409–1797; Romanenko S. A. Католицизм и православие в формировании хорват. и серб. наций на территории Хорватии, Славонии и Далмации // Роль конфессий в формировании южнослав. наций. М., 1999. С. 54–111; *Фрейдзон В. И. История Хорватии*. СПб., 2001; *Runje P. Glagoljica u Zadarskoj nadbiskupiji u srednjem vijeku*. Zadar, 2005; *Vežić P. Zadar na pragu kršćanstva*. Zadar, 2005; *Strika Z. «Catalogus episcoporum et archiepiscoporum urbis Jadertinae» arhiepiskopa Valerija Pontea // Radovi Zavoda za povijesne znanosti HAZU u Zadru*. Zadar, 2006. Sv. 48. S. 81–185.*

Л. К. Масиель Санчес, В. С. Пуятин

ЗАДОНСКИЙ В ЧЕСТЬ РОЖДЕСТВА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Липецкой и Елецкой епархии), находится в центре г. Задонска Липецкой обл. Основан, вероятно, в 1610–1615 гг. Первоначально назывался Тешевским (место при впадении р. Тешевки в Дон дало имя обители и монастырскому селу —



(Болховитинов) писал, что «о начале» З. м. «подлинных и ясных известий нет», в «Описании Воронежской губернии» упоминал лишь писцовую книгу Засосенского стана Елецкого у. 7135 (1627) г., содержащую сведения о З. м. (Николаевский. 1908. С. 166–167). Др. летописец З. м. считал временем основания 20-е гг. XVII в. (Геронтий. 1893. С. 18). В 1915 г. историк С. Н. Введенский установил, что именно З. м. под именем Тешевского впервые упоминается в платежных книгах Засосенского стана Елецкого у. от 7123 (1615) г.: «Монастырь Тешевской на берегу реки Дону, устье речки Тешевки. За монастырем, под Тешевским лесом, слободка Тешевская на речке Тешевке на верхах, а в ней на монастырской жеребей пашни паханные четверть с осьминою» (Платежные книги Елецкого у. Засосенского стана 7123 (1615) г.: Мат-лы для истории Воронежской и соседних губ. // Памятная книжка Воронежской губ. 1908. Отд. 3. С. 65; *Введенский*. 1904. Вып. 5. С. 383–385). Первое описание З. м. имеется в писцовых книгах Засосенского стана Елецкого у. 1628–

1630 гг.: «Монастырь Тешевской на реке на Дону усть речки Тешевки под Тешевским лесом. Ограда древена, ворота простые затворные на мо-

настырь. А в монастыре церковь во имя Пресвятыя Богородицы Стретенне Владимирския иконы, а церковь поставлене и в церкви оброзы мест-

ные и книги и ризы и у церкви колокола и все церковное и монастырское строение дву старцев Кирилла да Герасима. Да в монастыре келий: келья черного попа Геласея, келья старца Мисаила, келья старца Иева. За монастырем слободка Тешевка под Тешевским лесом на верхах» (РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 133. Л. 828 об.— 829 об.). Старцы Кирилл и Герасим считаются основателями мон-ря, однако в 1627 г. в числе братии они уже не значились; «в монастырском Синодике они написаны в схимонасах, но точных сведений о них, к сожалению, не сохранилось» (Геронтий. 1893. С. 114). Старцы Ки-

рилл и Герасим «пришли (быть может, даже по благословению св. патриарха Гермогена)» из *московского в честь Сретения Владимирской иконы Божией Матери мон-ря* (Там же. С. 21); на их возможную связь с московской обителью указывает и посвящение храма З. м.— в честь Сретения Владимирской иконы Божией Матери (*Евгений (Болховитинов)*. Ист.-геогр. и экон. описание. 1912. С. 166).

Др. историю основания З. м. изложил, используя свидетельства старожилов, архим. Досифей (Немчинов): старцы Кирилл и Герасим были насельниками Даншиной (Донщинской) Преображенской пуст., в неск. верстах от устья Тешевки (в 12 км от Задонска). По преданию, икону, явленную на колодце близ Тешевки, неск. раз забирали в Даншину пуст., но она вновь обреталась на Тешевском колодце. Тогда монахи Даншиной пуст. переселились в устье Тешевки, основав здесь З. м. (*Досифей (Немчинов)*. 1838). Иером. Геронтий (Кургановский) не соглашался с утверждением о первоначальном местонахождении обители под горой, близ св. источника, поскольку крутой склон горы и сырость от речки Тешевки считались «неудобными» для основания мон-ря (*Геронтий*. 1893. С. 20). Документы, подтверждающие первоначальное основание З. м. у подошвы горы, близ колодца, не сохранились, но приводимые архим. Досифеем сведения позволяют рассматривать данную гипотезу как вполне вероятную. Так, архим. Досифей описывает источник «приснотекущий здравых чистых вод», которые и «составляли течение небольшой речки Тешевки». Близ «оной при подошве горы положили основание вышереченные старцы своему безмолвному жительству». Далее, описывая деятельность игум. Евсевия (XVIII в.), архим. Досифей сообщает, что новая соборная церковь мон-ря «окончена была им строением в 1741 году, на горе выше прежней на север, в то же наименование... А на месте том, где прежде существовала деревянная церковь, над источником в незабвенную ей память устроил молитвенный храм (часовню), с устроением внутри онаго и поныне существующаго кладезя».

Итак, З. м. основан в период, указанный о. Геронтием и Введенским, т. е. от 1610 до 1615 г., а вопрос о первоначальном местоположении

настырь. А в монастыре церковь во имя Пресвятыя Богородицы Стретенне Владимирския иконы, а церковь поставлене и в церкви оброзы мест-

ные и книги и ризы и у церкви колокола и все церковное и монастырское строение дву старцев Кирилла да Герасима. Да в монастыре келий: келья черного попа Геласея, келья старца Мисаила, келья старца Иева. За монастырем слободка Тешевка под Тешевским лесом на верхах» (РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 133. Л. 828 об.— 829 об.). Старцы Кирилл и Герасим считаются основателями мон-ря, однако в 1627 г. в числе братии они уже не значились; «в монастырском Синодике они написаны в схимонасах, но точных сведений о них, к сожалению, не сохранилось» (Геронтий. 1893. С. 114). Старцы Ки-





(Смирницкого) состоялось негласное обретение мощей свт. Тихона. После многолетней переписки

*Задонский в честь
Сретения Владимирской
иконы Божией Матери мон-рь.
Литография. XIX в.*

Воронежских архиереев с императором, обер-прокурорами Синода, Московским свт. *Филаретом (Дроздовым)* 19 мая 1860

З. м. остается открытым и требует дальнейшего исследования (см.: *Морев*. 2003. С. 8–11).

В 1616 г. З. м., вероятно, подвергся набегу «басурман». В «расспросных речах» 1624 г. поп Леонтий свидетельствовал, что, будучи еще мирянином, был взят в плен ногайцами в З. м. Елецкого у. за 8 лет до этого (Россия: Полное геогр. описание нашего отечества. СПб., 1902. Т. 2. С. 583). В 1628 г. З. м. оставался без игумена (*Горлов, Новосельцев*. 1993. С. 342).

Обитель находилась в ведении Рязанских архиереев, в 1682 г. перешла в подчинение новообразованной Воронежской епархии. Возможно, при игум. Прохоре после 1632 г. в З. м. «учреждаются начала общежительного уклада». 29 апр. 1764 г. З. м. был отнесен к 3-му классу, 3 февр. 1851 г. возведен в 1-й класс без увеличения содержания из казны. В 1798 г. в мон-ре учреждается архимандрития.

Братия и именитые посетители. В 1657–1658 гг. в З. м. проживало 12 чел., в 90-х гг. XVII в. — игумен, 4 иеромонаха, 15 монахов и 3 трудника, к 1741 г. — 10 монашествующих и 3 бельца, в 1838 г. — 29 монашествующих, в 1840 г. — 34, в 1849 г. — 90, в 1865 г. — 109 монашествующих, к кон. 70-х гг. XIX в. — 121 насельник, в 1911 г. — 88 монашествующих и 60 послушников, в 1917 г. — 131 насельник, включая 81 монашествующего и 50 послушников.

Поселившийся в З. м. в 1768 г. свт. *Тихон Задонский* написал здесь главные духовные сочинения; он почитался как многоопытный старец, который помогал нуждающимся и духовными советами, и материально. 25 дек. 1779 г. подвижник удалился в затвор, скончался 13 авг. 1783 г., был погребен в мон-ре под алтарем Владимирского собора. В мае 1846 г. при участии свт. *Антония*

г. состоялось освидетельствование мощей и 13 авг. 1861 г. — прославление святителя. В теплое время года мощи открыто почивали во Владимирском соборе, а с 5 окт. по 1 мая — в зимней ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы. Память свт. Тихона кроме 13 авг. совершалась и 14 мая. С авг. 1861 г. Задонск приобрел славу «Русского Иерусалима». На престольный праздник З. м. принимал по неск. десятков тыс. паломников, в год — более 200 тыс. В авг. 1911 г. в З. м. состоялись торжества по случаю 50-летия прославления свт. Тихона, к-рые возглавил архиеп. Воронежский и Задонский *Анастасий (Добрадин)*. В торжествах участвовало более 100 тыс. чел.

С 1821 г. в З. м. пребывал на покое Подольский и Брацлавский архиеп. Антоний (Соколов), для него была построена отдельная келья. Обитель посещали святители *Феофан Затворник* и *Иннокентий (Борисов)*, митр. Новгородский и С.-Петербургский *Исидор (Никольский)*, Воронежские архипастыри свт. Антоний (Смирницкий), сщмч. *Тихон (Никаноров)*, сщмч. *Захария (Лобов)*, *Арсений (Костюрин)*, *Лев (Юрлов)*, *Феофилакт (Губанов)*, Тихон (Якубовский), Тихон (Ступишин-Малинин), *Иннокентий (Полянский)*, *Методий (Смирнов)*, Арсений (Москвин), *Епифаний (Канивецкий)*, *Владимир (Шимкович)*, Анастасий (Добрадин), Иосиф (Кобыльский-Богословский), *Серафим (Аретинский)*, Вениамин (Смирнов), епископы Острожские *Елтидифор (Бенедиктов)*, *Феогност (Лебедев)*, Феодосий (Макаревский), *Вениамин (Быковский)*, *Кирилл (Орлов)*, *Владимир (Соколовский-Автономов)* и др. Возможно, некоторое время в мон-ре жил архиеп. сщмч. *Сергий (Зверев)*.

В З. м. бывали императоры Петр I, Александр II, прмц. вел. кнг. *Елиса-*

вета Феодоровна, обер-прокуроры Синода, губернаторы. В дневнике воспитателя цесаревича поэта В. А. *Жуковского* говорится о посещении З. м. в 1837 г.: «Задонск. Белый старинный собор. Монастырь Тихона Чудотворца; его гроб под сводом. Схимник. Келья Егора Алексеевича Машурина. Викулина дом и больница» (Дневники В. А. *Жуковского* / С примеч. И. А. Бычкова. СПб., 1903. С. 338).

Благотворительная и просветительная деятельность. Во время войны 1812 г. З. м. пожертвовал на содержание армии 5 тыс. р., ок. 6 фунтов «серебряных с позолотой вещей, несколько драгоценных камней и жемчуга».

В янв. 1819 г. на территории З. м. было открыто 4-классное приходское ДУ (с 1911 — им. свт. Тихона) с содержанием «беднейших» учеников на «полном монастырском иждивении», в сент. 1837 г. — уездное уч-ще на 200 учащихся. В открытой в З. м. художественной школе юноши из малообеспеченных семей, проживая на монастырском содержании, получали подготовку для занятия художественным ремеслом, здесь в кон. 70-х гг. XIX в. жил и работал подмастерьем иконописца буд. худож. В. Н. Мешков (1867–1946). В 1894 г. по благословению архим. Прокопия (Тенеровского) в монастырском доме разместилась церковноприходская школа на 60–100 «бедных обывательских детей». Архим. Нафанаил был почетным попечителем Задонского Тихоновского духовного уч-ща и церковноприходских школ уезда, а также почетным членом попечительства при Задонской ремесленной школе. При поддержке З. м. в сфере духовного образования произошли положительные изменения, поэтому, «несмотря на высказанное епархиальным начальством еще в 1900 г. намерение перевести училище в Воронеж, Синод счел более целесообразным оставить это духовное учебное заведение именно в Задонске, под заботливой опекой монастыря» (Воронежские ЕВ. 1914. № 30).

В 1861–1880 гг. под председательством архим. Димитрия в З. м. действовало благотворительное Тихоновское об-во, помогавшее 46 беднейшим семействам. С 1862 г. по печением архим. Димитрия в монастырской больнице оказывалась медицинская помощь не только братии, но и беднейшим паломникам.

В 1863 г. была открыта бесплатная жен. больница для странниц с отдельными палатами на 20 мест. З. м. помогал погорельцам и нуждающимся окрестным жителям вплоть до покупки домов и скота. «Ни одних бедных, ни похорон, ни свадеб, и никакого почти события не совершается без пособия обители». Мон-рь стал местом, «куда стекаются средства усердствующих, и откуда под личной духовной ответственностью настоятеля и общего совета, средства эти расходятся для великих и обдуманых благодеяний в пользу душ, положивших сюда свои лепты» (*Нольде*. 1865. С. 8–10, 13, 16). С 1866 г. ежегодно жертвовали из монастырской казны 1 тыс. р. серебром в кассу Воронежского попечительства над девицами духовного звания. В окт. 1891 г. в связи с неурожаем и голодом из казны З. м. было пожертвовано 813 р. в пользу нуждающихся, беднейшие семейства Задонска и округа «пользовались от обители хлебом и деньгами». Во время последовавшей за голодом в 1892 г. эпидемии холеры больные безвозмездно получали из мон-ря медикаменты и лечились в больнице З. м. 14 авг. 1911 г. при З. м. было учреждено Задонское отд-ние братства свт. Тихона. Возглавлявший его архим. Нафанаил показывал личный пример благотворительности: нищие получали от него помощь по субботам. «Когда же их стало слишком много, архимандрит начал раздавать им милостыню два раза в неделю — по субботам и вторникам. Нищие в субботу получали по 3 копейки. По вторникам он оказывал помощь просто бедным людям. Бездетным — по 20–50 копеек, семейным — по 3–5 рублей» (Воронежские ЕВ. 1914. № 9. С. 245–247).

Храмы и другие постройки. **Собор в честь Сретения Владимирской иконы Божией Матери.** Впервые упоминается в 1627 г. как деревянный. В 1693 г. вместо сгоревшего храма выстроен новый, также деревянный (Указатель храмовых празднеств в Воронежской епархии. Воронеж, 1884. Вып. 4. С. 307). В 1736–1741 гг. севернее прежнего храма и выше по склону был построен кирпичный 3-престольный собор типа восьмерик на четверике. Главный престол освящен 23 июня 1741 г. в честь Сретения Владимирской иконы Божией Матери, левый придел — во имя свт. Евсевия, еп. Самосатско-



Собор в честь Сретения Владимирской иконы Божией Матери. 1845–1853 гг. Фотография. Кон. XIX в.

го (небесного покровителя игумена-строителя), др. теплый придел освящен 24 июня того же года в честь Рождества св. Иоанна Предтечи. В 1793 г., при игум. Тимофее, придел собора расширен на запад и возведена новая паперть. В 1803 г. собор был «расписан живописным лучшим художеством масляными красками» (*Геронтий*. 1893. С. 35), в 1830 г. выполнено 2 новых придельных иконостаса. В 1832 г. Владимирский храм был расширен и перестроен в стиле классицизма; тем не менее состояние постройки ухудшалось, и в 1841 г. богослужения были прекращены.

По описанию 1838 г., под алтарем храма находилась «со сводами палатка, расписана красками на масле, в которой под самым престолом погребено тело святителя Тихона». По благословению свт. Антония (Смирницкого) собор был разобран, но «алтарь, под которым покоится тело святителя Тихона, оставлен неприкосновенным» (РГИА. Ф. 797. Оп. 14. Д. 34085. Л. 27), а 2 придельных престола — в честь Рождества св. Иоанна Предтечи и свт. Евсевия — перенесены в надвратную Никольскую ц. под колокольней, с тех пор она стала 3-престольной (*Геронтий*. 1893. С. 42). В мае 1846 г. был разобран алтарь и были обнаружены нетленные мощи свт. Тихона.

Новый собор был заложен 10 июня 1845 г. на новом месте, напротив ворот, находящихся под колокольней,

«расстоянием от оных до 25 сажень» (РГИА. Ф. 797. Оп. 14. Д. 34085. Л. 2 об.), «в обстановке благочинной торжественности, причем положены мощи свт. Митрофана Воронежского» (Указатель храмовых празднеств. 1884. Вып. 4. С. 307). Цокольный этаж с престолами во имя Св. Троицы, в честь Успения св. Анны пророчицы (правый) и во имя вмп. Екатерины (левый) к 1848 г. был окончен и освящен.

13 авг. 1853 г., в день, когда по традиции архиереем служились панихида и заупокойная литургия по свт. Тихону, архиеп. Воронежский Иосиф (Богословский) и еп. Острогжский Антоний (Павлинский) освятили престола в основном храме: в честь Сретения Владимирской иконы Божией Матери (главный), Покрова Пресв. Богородицы (справа) и во имя свт. Алексия Московского и Симеона Столпника (слева); на хорах, слева — во имя первомч. архидиак. Стефана, справа — во имя вмп. царицы Александры, небесной покровительницы благотворительницы гр. А. А. Орловой-Чесменской. На нижнем этаже собора, на зап. стороне, находилось 3 отд-ния для усыпальницы.

Пятикупольный 8-престольный 4-столпный собор построен в т. н. русско-визант. стиле архит. К. А. Тоном и близок к архитектуре ряда церквей, спроектированных им в 30-х гг. XIX в., в т. ч. к храму Христа Спасителя в Москве (1839–1880, не сохр.). В нач. 1890 г. собор был расписан по образцу росписи в храме Христа Спасителя бригадой московских художников под рук. К. Е. Морозова. К традиц. сюжетам были добавлены росписи, выполненные на темы Жития свт. Тихона, его прославления, и монументальные картины на сюжеты Жития свт. Митрофана Воронежского. Росписи были частично утрачены, к 2008 г. восстановлены и обновлены.

Первая каменная **надвратная колокольня с храмом свт. Николая Чудотворца**, возведенная в 1775 г. в «готическом вкусе», находилась напротив старого собора, в 1836–1837 гг. она была разобрана. В 1824–1835 гг. западнее ее была выстроена новая колокольня в стиле ампира. Нижний ярус, на к-ром находятся св. ворота, оформлен мощными 6-колонными портиками. Над ним возвышается 2 ротондальных яруса: на нижнем, окруженном колоннадой,

размещена ц. свт. Николая Чудотворца (освящена в 1838), верхний, оформленный пилястрами, — ярус звона. Общая высота колокольни с крестом 82 м. К 1871 г. там находилось 11 колоколов, главный, «большой колокол», весом более 11 т., был отлит в Москве на заводе Самгина в 1886 г. По рассказам задонских старожилов, звон этого колокола в тихие дни был слышен даже в Ельце. После 1917 г. колокольня была частично снесена, в 90-х гг. XX в. восстановлена.

Трапезная церковь в честь Вознесения Господня была пристроена в 1817 г. к 2-этажному келейному корпусу с вост. стороны и освящена 12 авг. 1822 г. еп. Воронежским Епифанием (Канивецким). Фасад храма, являющегося частью протяженного 2-этажного корпуса, выделен



Церковь во имя свт. Тихона Задонского. 1865 г. Фотография. Нач. XXI в.

легким 4-колонным портиком. Двухскатная кровля храма, увенчанная главой на деревянном (?), обитом жестью барабане, возвышается над боковыми частями корпуса. Окна корпуса оформлены плоскостными наличниками в стиле раннего классицизма.

Малая братская трапезная (1806) была перестроена в **храм в честь Рождества Пресвятой Богородицы** с приделами во имя свт. Митрофана Воронежского и во имя Антония, Феодосия и проч. Киево-Печерских чудотворцев (освящены 17, 18 и 19 авг. 1835 Воронежским свт. Антонием (Смирницким)). В 1862 г. храм был перестроен в большое 5-главое здание, согласованное с архитектурными формами собора; это редкий пример трапезного храма в русско-визант. стиле. 28–30 окт. 1862 г. освящен архиеп. Иосифом (Богословским) в честь Рождества Пресв. Богородицы с приделами

Тихвинской иконы Божией Матери, преподобных Антония и Феодосия Киево-Печерских, святителей Митрофана Воронежского и Тихона Задонского. 1 нояб. 1862 г. в новый храм были перенесены из летнего Владимирского собора мощи свт. Тихона.

Каменный храм во имя свт. Тихона Задонского построен в 1865 г. на месте, где стояли кельи святителя. Освящен 12 авг. того же года архиеп. Воронежским Серафимом (Аретинским). В 1870 г. храм был «распространен» за счет пристройки притвора. К 2008 г. восстановлен.

Храм во имя свт. Тихона Задонского и сщмч. Игнатия Богоносца, построенный в 1870 г. на месте первоначального погребения свт. Тихона, не сохранился. В нач. XXI в. вместо него возведен новый храм с тем же посвящением у юж. стены Владимирского собора, открывающийся аркой на нижний этаж.

Надкладезный храм в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» был построен в 1870 г. на месте часовни, поставленной в 30-х гг. XVIII в. Это был одноглавый



Надкладезный храм в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник». 1870 г. Фотография. Нач. XX в.

шатровый храм в русско-визант. стиле. С праздника Преполовения до 1 окт. на правой стороне иконостаса в особом киоте находилась местночтимая Владимирская икона Божией Матери в серебряной позлащенной ризе. На зиму икону переносили в теплую Вознесенскую ц. Предание связывало этот образ с историей Карачунского муж. мон-ря, братия которого, спасая в 1659 г. обитель от

разорения татарами, принесла святую в З. м. Согласно др. преданию, икону подарил мон-рю в кон. XVII в. царь Петр I. В центре храма, за амвоном и под помостом, находился колодец, обрамленный срубом. К колодцу устраивались крестные ходы из мон-ря 6 янв., на Богоявление, на Преполовение и 1 авг., а до 1862 г. — и в пятницу на Светлой седмице. После 1917 г. храм был разрушен, восстановлен в 1999 г.

В 1865 г. на месте прежнего погребения свт. Тихона была устроена каменная часовня, где лежала деревянная доска с живописным изображением чудотворца. По др. сведениям, в часовне был поставлен тот самый гроб, в котором покоились нетленные мощи святителя до их обретения в 1846 г.

Ограда З. м. изначально была деревянной, в 1741 г. из кирпича были выложены зап. парадная стена и ворота, к нач. XIX в. сев., вост. и юж. стены были выстроены в камне. В XIX в. ограда перестраивалась, возводились башни.

Помимо храмов и колокольни к 1804 г. в З. м. были построены каменные 2-этажные настоятельские и казначейские покои, 2-этажный братский корпус (1798), гостиница (1803), устроены конюшенный и скотный дворы, разбит сад. На берегу р. Тешевки, у монастырского пруда, стоял колодец с часовней, на плотине пруда — малая монастырская мельница (Щекатов А. Словарь геогр. Российского государства. М., 1804. С. 512–513). К нач. XX в. на территории З. м. находились 2-этажный экономский корпус (1813), примыкавший к Вознесенской ц. 3-этажный корпус приходского и уездного духовных уч-щ с учительскими покоем (1818–1819), 2-этажный (северный) и 3-этажный (южный) корпуса (30-е гг. XIX в.) по обе стороны надвратной колокольни, 2-этажный больничный корпус (1847), 2-этажный дом церковноприходской школы (1848), вост. 2-этажный корпус для 40 насельников, казначея, ризничего и благочинного (1857; к 2008 братский корпус), 3-этажный настоятельский корпус (1864), соединенный галереей с ц. Рождества Пресв. Богородицы, 2-этажный архиерейский корпус (1862; после 1917 поликлиника Задонской районной больницы, к 2008 братские кельи), 3-этажный корпус ДУ (1863), каменная иконная лавка (1864), 2-этажный



архиерейский корпус (1906), а также неск. странноприимных домов и гостиниц.

Святыни, реликвии и ризница. Главная святыня — чудотворная Владимирская икона Божией Матери, по преданию, была принесена основателями З. м. Сохранившаяся во время пожара 1692 г., поновленная в 1775 г., икона была украшена новой, серебропозлащенной ризой с жемчугом и драгоценными камнями и стразами в 1802 г. В 1830–1831 гг., во время эпидемии холеры, задонцы приглашали в дома братию с иконой, и тогда «смертоносная язва не похищала жертв». Пред иконой сначала ежедневно, а позже по субботам служились молебны с акафистом. После 1917 г. икона была утеряна, оклад и драгоценности конфискованы.

Др. святыня — мощи свт. Тихона Задонского. В 1829 г. на средства майорши А. И. Хлусовой на могиле святителя была установлена серебряная с позолотой чеканная доска с ростовым изображением святого. До и после прославления свт. Тихона совершались пожертвования для устройства места погребения и раки, в 60-х гг. XIX в. наиболее крупные из них делали представители царствующего дома, архиереи, настоятели З. м. (от 500 до 5 тыс. р.), жители Ельца (16 тыс. р.), купец Екатеринославской губ. С. М. Хритко (12 тыс. р.), благотворительница Е. С. Чебышева (более 50 тыс. р.). К кон. XIX в. серебряная рака и сень (1862–1863) стояли на деревянном помосте за левым клиросом Владимирского собора. «Четыре литых серебряных орла с распростертыми крыльями (вместо ножек) поддерживали на себе раку с гробом»; над ракой находилась серебропозлащенная сень на 4 столбах, с 4 сторон украшенная «кованными из серебра узорчатыми драпри, кои в приличных местах симметрично стянуты шнуром из серебра же, на концах которого висят серебропозлащенные дутые кисти. Вверху сени, над главою Святыни, прикреплены кованые из серебра митра, трикирий и дикирий, осененные крылами двух херувимов. С правой стороны прикреплен к сени в серебряном киоте образ Святой Живоначальной Троицы художественной живописи, поддерживаемый херувимами; и с левой стороны в таком же киоте прикреплен образ Владимирской Богома-

тери, поддерживаемый херувимами. У ног, вверху сени, прикреплены: Евангелие, крест, стоящие на престоле, две репиды, держимые двумя херувимами по сторонам. Самый купол сени увенчан крестом, а также по углам сени четыре креста» (*Геронтий*. 1893. С. 56). Раку украшали чеканные рельефные изображения сюжетов Жития, посмертного почитания и прославления свт. Тихона.

У правого столба левого клироса в киоте хранилась мантия свт. Тихона, в к-рой он причащался Св. Таин и в к-рую был облачен после кончины. Вместо мантии Воронежский еп. Тихон (Ступишин-Малинин) прислал полное архиерейское облачение, в котором и погребли святителя. Вверху киота находились 2 келейные иконы Божией Матери, принадлежавшие свт. Тихону, — Казанская и «Нечаянная Радость» с надписью, сделанной рукой святителя. Над иконами — принадлежавшая ему панагия с надписью: «Сия панагея благословлена Преосвященным Тихоном, опочившим в Задонском монастыре, лично генерал-майору Алексею Дмитриевичу в 1763 г., а по кончине его доставшаяся по наследству сыну его — надворному советнику Дмитрию Алексеичу Бехтееву 20 декабря 1823 г.». В 1850 г. Бехтеев передал панагию в З. м. В др. киоте находились посох и митра святителя, украшенная чеканными клеймами с изображениями Московских святителей.

В ризнице хранились пожертвования: Евангелие в серебряном окладе (вклад 1749 г. атамана Д. Е. Ефремова), Евангелие, на престольный крест, серебропозлащенный потир с принадлежностями, серебряная посуда, 2 митры, украшенные жемчугом (вклад 1750–1751 гг. вдовы атамана войска Донского В. И. Фроловой), на престольный серебряный (чеканный с чернью и позолотой) крест, в котором вполс. хранилась частица мощей свт. Тихона (вклад 1793 г. купца И. Колыбина). В ризнице мон-ря хранились также панагия свт. Тихона с финифтью и со стразами (XVI в.), келейная икона схим. Митрофана (Голощапова) с ликом Спасителя (XVII в.), архиерейская мантия святителя, «штофная коричневого цвета с малиновыми бархатными скрижалями, белыми и красными источниками», наперсный настоятельский серебряный крест с финифтью и 12 алмазами (нач.

XIX в.), драгунская каска Г. А. Маширина (инока Стратоника), жизненный портрет схим. Митрофана (Голощапова). «В рамке на тумбе под слюдой хранился изящный резной крест, на коем отчетливо вырезаны страдания Искупителя. Труды Никандра Алексеича Бехтеева». В 2 рамах на стенах висели «собственноручно писанные сочинения святителя»: «Наставление пришедшему в монастырь», переданное в З. м. в XIX в. архиеп. Херсонским и Таврическим *Иннокентием (Борисовым)*, и «Покаяние истинное»; (Там же. С. 99–100). Др. святыни, связанные с жизнью свт. Тихона и его учеников, находились в храмах и часовнях З. м.

Библиотека монастыря к нач. XX в. насчитывала более 10 тыс. томов, из к-рых ок. 800 являлись раритетными изданиями. Среди них — Библия (Острог, 1581), Библия (М., 1751), НЗ (Чернигов, 1748), Требник митр. Петра (Могилы) (К., 1736) с золотым обрезаем, «Толкования свт. Иоанна Златоуста на апостольские послания» 1623 г. (последние 2 книги пожертвованы свт. Тихоном), Требник (1631), «Минея за июль» (1693). Хранились такие рукописи, как «Записки о свт. Тихоне, неизвестно кем писанные, по которым составлял описание его жизни митр. Киевский Евгений Болховитинов» (1810), «Патерик Синайский, списанный с древней рукописи, исправленный Соловецким игум. Досифеем, 1528 г.», «Мир с Богом человеку, исправленное знаменитым Иннокентием Гизелем, весьма образованным ректором Киевской академии, близким к царю Алексею Михайловичу», а также неск. листов, написанных свт. Тихоном и митр. Евгением (Болховитиновым), письмо бывш. груз. царицы Марии Кациевны, супруги царя Соломона Арчиловича, 1815 г. К 2008 г. все издания утеряны.

Захоронения и некрополь. Под алтарем Владимирского собора (1736–1741) был погребен 1-й его строитель схимгум. Евсей, в 1783 г. устроен склеп с погребением свт. Тихона Задонского и выложена «кирпичная тумба», к-рая в 1790 г. была отделана и расписана масляными красками, тогда же вместо деревянного перекрытия устроен каменный свод, опиравшийся на колонну, пол покрыт чугунными плитами. На тумбе находилась медная доска





с надписью, составленной еп. *Тихоном (Малининым)*: «Здесь скончался 1783 года августа 13 дня Пресвященный Тихон епископ, прежде бывший Кексгольмский, а потом Воронежский. Рожденный 1724 года. Епископствовавший с 13 мая 1761 года. Пребывавший на обещании с 1767 года по смерть. Показавший образ добродетели словом, житием, любовию, духом, верою, чистою. 1783 года августа 20. Погребен здесь». Архиеп. Антоний (Соколов) был похоронен в апр. 1827 г. в приделе в честь Рождства Иоанна Предтечи, напротив алтаря, между стеной и столпом, поддерживавшим свод ветхого уже в то время Владимирского собора.

В новом Владимирском соборе хоронили архимандритов обители. Под трапезным Вознесенским храмом в специально устроенной «Митрофановой» усыпальнице погребены игум. Евфимий II (в схиме Евсевий), схим. Митрофан (Голощапов; † 27 февр. 1793), келейник свт. Тихона иеросхим. Агапит (Болховитинов; † 17 сент. 1825), иеросхим. Нафанаил (Остапов; † 30 июня 1849), инок Стратоник, духовник братии иеросхим. Авраамий († 19 июля 1852), блж. Антоний Алексеевич Монкин, старица Е. Г. Попова († 15 янв. 1860). До 1864 г. в усыпальнице покоились останки старицы М. Н. Поповой († 17 авг. 1851), затем перенесенные в усыпальницу при Скорбянской ц. основанного ею странноприимного дома (впосл. *задонский Тихоновский во имя Св. Троицы жен. мон-рь*). К 1838 г. в З. м. на месте кельи схим. Митрофана (Голощапова) стоял храм-часовня, где в 1836 г. был погребен «находящийся в сем монастыре в безмолвии 17 лет инок Стратоник, по мирскому названию Георгий Алексеевич».

Некрополь, занимавший 1/3 двора З. м., к 2008 г. полностью не сохранился и требует отдельного исследования. Установлены могилы монахов Феофана († 1799) и Аарона, Н. А. Бехтеева († 1816). У стен Владимирского собора похоронены ген.-адъютант и помещик с. Скорнякова Задонского у. Воронежской губ. Н. Н. Муравьев-Карский, князья Волконские, Гагарины и Кугушевы, графы Толстые, дворяне Бибиковы, Емельяновы, Бехтеевы, Лермонтовы, Милоновы, Лёвшины, Рахманины, Хрущёвы, Вердеревские, Алтуфьевы, Шуриновы, Кожины, Бо-

гушевские, Чебышёвы, купцы Шапошниковы, Климентовы, Исаевы.

Материальное положение. К 1615 г. за Тёшевским мон-рем было «навечно закреплено земельное владение и слободка с крепостными крестьянами», к-рые находились до 1765 г. в собственности стрелецкого головы из Ельца Ф. Тюнина и его наследников. «Слободка Тешевская, а в ней на монастырской жеребей пашни паханые четверть с осминой. За стрелецким головой за Филиппом за Ивановым сыном Тюнина в той же слободе Тешевской на его жеребей» (Платежные книги. 1908. Отд. 3. С. 65). Упоминался также и «монастырской служка Васка Юдин», имевший собственный двор в слободке Тёшевке. По платежным книгам 1620 г. за мон-рем числились и «2 чети пашни» (Воронежская старина. 1904. Вып. 5. С. 384–385). Ф. Тюнин планировал строительство своей приходской церкви, поскольку в документах 1620 г. за ним указано «село Пречистенское, что была слободка Тешевка», но, по данным 1628 г., здесь осталась лишь пустошь, «что было село Пречистенское, под Тешевским лесом на колодезе... а в ней место церковное... место попово, место дьячково, место пономарево, место просвирничино; пашни церковные» (Памятная книжка... 1908. Отд. 3. С. 77, 151).

В 1628–1630 гг. мон-рю принадлежали «пашни монастырские паханые — 6 четвертей, да перелогом 4 четверти, да дикого поля 11 четвертей, и обоего пашни монастырские паханые и перелогом и дикого поля добрые земли 21 четверть в поли, а в дву потому ж. Да к монастырю жо слободка Тешевка, а в ней двор белого попа, дьячков, пономарев; двор монастырский, да детеньшей 5 дворов, да крестьянских дворов — 6, да бобыльских дворов — 6. Пашни паханые крестьянские 15 четвертей, да бобыльские пашни паханые 5 четвертей, да перелогом 25 четвертей, да дикого поля 35 четвертей, и обоего пашни паханые крестьянские и бобыльские и перелогом и дикого поля добрые земли 80 четвертей в поли, а в дву по тому ж; сена по дикому полю по обе стороны речки Репца 100 копен; и обоего к монастырю Пресвятые Богородицы Сретения Владимирския иконы и к слободке Тешевке пашни и Монастырские и крестьянские и бобыльские и перелогу и дикого поля добрые земли

101 четверть в поли, а в дву потому ж; сена 100 копен» (РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 132. Л. 828 об.— 830).

В XVII в. землевладения в Елецком у. в основном были невелики по размеру. В 1627–1628 гг. между землевладельцами Засосенского стана, среди к-рых был Тешевский мон-рь, и крупным вотчинником И. Н. Романовым, дядей царя Михаила Феодоровича, разгорелась тяжба. В челобитной (среди подписавших был «поп Геласий») сосед, чьи земли в районе верховьев речек Репец и Проходня граничили с Елецким у., обвинялся в том, что переманивает или насильно увозит к себе крестьян (*Черменский*. 1915. С. 35–36; *И. Д.* Тамбовский вотчинник XVII в. // *ИВ*. 1891. Т. 46. № 11. С. 534–538). Прибывшими из Москвы следователями был устроен скорый «обыск», результаты к-рого оказались не в пользу челобитчиков. Свидетели не подтверждали факта «увозов», жалобщики оказались в тюрьме. Представители сыска посетили и мон-рь, но один из подписавшихся под челобитной, о. Геласий, «ударился в бега». Вместо него под стражу в елецкую тюрьму посадили старца Перфилия. В 1629 г. пойманный черный «поп Геласий» после допросов и следствия («куды он от старца Перфилия побегал и для чего и куды бегал») как полномочный представитель обители указал по требованию государевых писцов «земли своей грань» при размежевании владений боярина Романова и ельчан, на него жаловавшихся (Извлечения из Переписной книги. 1903. Вып. 2. С. 166–167).

В 1632 г. новый игум. Прохор просил царя Михаила Феодоровича вернуть в состав монастырских земель починок Елисеевский, к-рым ранее мон-рь владел совместно с Тюниным, скончавшимся в том же году. Братья умершего «Федот да Олфер да Богдан» заняли «выморочное владение», к-рое З. м. считал своим. Впосл. земля была возвращена обители (Выпись 7204 (1706) г. из Писцовых книг Елецкого у. Засосенского стана Тёшевского Задонского мон-ря Сретение Пресвятой Богородицы Владимирскому игум. Трифону с братею на монастырскую вотчину // Воронежская старина. 1903. Вып. 3. С. 78).

К 1641 г. в монастырской слободке насчитывалось 47 крестьянских и 11 бобыльских дворов, к 1658 г.— 39 крестьянских дворов, к 1676 г.—





25 крестьянских и 6 бобыльских дворов, «да в приходе... три двора детей боярских, двадцать шесть дворов крестьянских, к 1678 г.— 41 крестьянский и бобыльский двор, к 1698 г.— 34 крестьянских и бобыльских двора» (*Введенский*. 1904. Вып. 5. С. 6–7; *Комолова*. 2007. С. 37). Земельное состояние соответствовало указанному в елецких писцовых книгах 1628–1630 гг. и с учетом возвращенного починка Елисеевского составляло 381 четв. земли (ок. 200 га) (Извлечения из Переписной книги Воронежской епархии по монастырским вотчинам // Воронежская старина. 1903. Вып. 2. С. 218). В кон. XVII в. лавки, огороды и гуменники занимали площадь 57 дес., крестьянские усадьбы и выгон — 225 дес. Мон-рь имел 401 четв (ок. 200 дес.) пахотной земли, 46,5 дес. сенных покосов и рыбные ловли по берегам Дона. Все выращенное расходовалось на монастырские нужды. С засеваемой земли З. м. получал 11 р. 70 к. дохода (*Введенский*. 1904. Вып. 5. С. 7–11). За обителью числились сенокосы, мельницы, торги и перевоз. Главная мельница приводилась в действие запруженными водами Тёшевки, «пока та не иссохла до такой степени, что и запруда потеряла смысл» (*Геронтий*. 1893. С. 124). Под торгом подразумевалось участие в ярмарке на берегу Дона, проходившей 26 авг., в день престольного праздника. Мон-рю принадлежало «15 лавчонок на приезде для торгу на праздник Владимирской иконы Божией Матери», когда «из разных городов разных чинов люди торгуют один день» (Сказка игум. Трифона. 1903. Вып. 2. С. 218).

Получаемое из монастырской казны ежегодное денежное жалованье составляло: игумену — 2 р., 2 иеромонахам — по 40 алтын (1,2 р.), диакону — 20 алтын (60 к.), 10 монахам — по полтине, 5 др. монахам и 3 трудникам — по 30 к. Расход церковного вина — 3 ведра в год.

В кон. XVII в. основным источником доходов был перевоз через Дон на Б. Московский дороге, отданный З. м. в 1694 г. на откуп без выплат оброка и содержавшийся на его средства. Обслуживали перевоз 3 наемных работника, получавшие по 1,5 р. в год, а также «свои крестьяне». На рубеже XVII и XVIII вв. в связи с сооружением верфей для флота России оживилось движение мимо З. м., перевоз стал главным местом

переправы через Дон во всей округе и приносил обители в год 15 р. дохода. Но с 1704 г. доходность упала, т. к. З. м. стал платить оброк и часто перевозил государевых людей через реку бесплатно (*Введенский*. 1904. Вып. 5. С. 11–12). По указу Петра I в 1700 г. «учредить почту по станом от Москвы... от Ельца до Дону, от Дону до Хлевного...» (Воронежские ГВ. 1853. № 17. С. 24) дорога стала почтовым трактом, что привело к значительному снижению доходности переправы.

В нач. XVIII в. уменьшилось количество дворов монастырских крестьян: в 1702 г. осталось 34 двора, в 1706 г. насчитывалось «в слободе 28 дворов крестьянских людей, в них 116 человек, 4 человека в бегах, четыре двора бобыльских людей, в них 7 человек...» (Сказка игум. Трифона. 1903. Вып. 2. С. 79). К 1748 г. «числилась вотчина близ монастыря — деревня Слободка с 236 душами. Собирается и расходуетя (на 25 человек при монастыре) ржи 200 четей, гречи — 50 четей 2 четверика, овса 69 четей 6 четвериков, ячменя 10 четей 1 четверик, гороху 9 четей 7 четвериков, конопляного семени — 15 четвериков. Потребность дров — 200 сажен, кирпича готовится (1748) 50 000. Сена с наемной земли — копен 600, из которых остаток идет на уплату за наем лугов» (Воронежские ЕВ. 1868. № 6. С. 182–183).

В нач. 50-х гг. XVIII в. обострились отношения З. м. и крепостных крестьян из слободки Тёшевки, которая «за скудостью» вотчинников являлась малодоходной и трудноуправляемой из-за возраставшей строптивости крестьян. Как сказано в доношении настоятеля от 1752 г., «самовольные крестьяне над нижеписанными настоятелями наперед чинили не порядки, а имянно: архимандрита Питирима, вытоща из настоятельской ево кельи за волосы за монастырь, били ево немилостиво, а игумена Ефимия намерены были убить до смерти» (Доношение Задонского архим. Варсанофия. 1904. Вып. 5. С. 92). В течение неск. лет существовала негласная договоренность о том, что крестьяне без спроса обкашивали монастырские сенокосы, чтобы заработать в дни Владимирских ярмарок и поправить «беспошлинно» свои дела, а монахи «закрывали на это глаза», т. к. сена всем хватало. Лето 1752 г. выдалось засушливое, травы «к сеножатию

угодий» имелось мало. Как следует из «Доношения...», вероятность крестьянского бунта была реальной. В смирении своих крестьян настоятель не был уверен. Тёшевцы не только не признали своей вины, но и возбудили дело в суде против хозяев. 24 июля 1752 г. «за № 5 было дело в земском суде об отнятии архим. Варсанофием земли сенных покосов у крестьян села Подтешеваго» (*Геронтий*. 1893. С. 116).

В 1764 г. З. м. лишился крепостных крестьян и почти всех земель, монастырская слобода Тёшевка была переведена в разряд экономических. 29 апр. 1764 г. Святейший Синод в числе 5 мон-рей Воронежской губ. перевел З. м. на штатное содержание, причислил обитель к 3-му классу с ежегодным жалованьем 806 р. 30 к. серебром. Штат мон-ря был определен в 15 чел., трое проживало сверх штата. По штатному расписанию в 1777–1778 гг. игумен получал в год 150 р., казначей — 22 р., 4 иеромонаха — по 13 р., 2 иеродиакона — по 13 р., пономарь — 10 р., просвирник, чашник, кашник, он же и хлебодар, — по 8 р., всего 12 чел. получали 284 р. Подьячему платили 19 р., 8 служителям — по 8 р., на платежи за подьячего и служителей, на подушные и оброчные сборы тратили 19 р. 80 к. Остальные деньги шли на разные монастырские расходы. Официально на содержание З. м. выделялась сумма 261 р. 71 к. в год (РГАДА. Ф. 280. Оп. 20. Д. 1384. Л. 6 об., 9 об.). Первоначально для работ были оставлены монастырские крестьяне, получившие статус экономических. Работа засчитывалась им вместо несения гос. повинностей, но такая практика привела к появлению многочисленных жалоб и тяжб, в к-рых одна сторона обвиняла другую то в недоработке, то в чрезмерной эксплуатации. 17 янв. 1768 г. дополнительно к штатным выплатам решено было ассигновать суммы, необходимые на оплату труда. В З. м. на 9 штатных служителей общее годовое содержание определено было в размере 46 р. 91 к. Однако мон-рь оплачивал за них оброчные, подушные и накладные сборы. На это расходовалось 10 р. 85 к. на 8 чел. каждые полгода (Там же. Оп. 13. Д. 193. Л. 1–2; Д. 194. Л. 1, 10; Оп. 14. Д. 185. Л. 1–2, 8; Оп. 11. Д. 274. Л. 1 об., 5).

В 1798 г. З. м. к имевшимся 8 получил еще 22 дес. земли в с. Карачун Задонского у. и мельницу



в с. Патриаршем того же уезда. В 1799 г. елецкий купец Я. Ф. Росихин пожертвовал З. м. лавку в Ельце, на Архангельской пл., а в 1800 г. монастырь приобрел в Воронеже, на Девицкой ул., дом со службами и садом. В нем жили настоятели, занимавшие различные должности в Воронежской консистории и сопровождавшие в поездках архиерея. До 1802 г. на территории З. м. оставались присутственные места и казначейство, разместившиеся там после учреждения Задонска из-за отсутствия в нем др. «приличных» помещений (*Геронтий*. 1893. С. 35). В 1814 г. елецкий купец Д. Ростовцев для вечного своего поминовения пожертвовал З. м. и Толшевскому Преображенскому мон-рю лавку в Красном ряду в Ельце. В 1820 г. были пожертвованы З. м. «жительствовавшей в Задонске вдовой поручицею Неонилою Евграфовой Емельяновою вблизи монастыря находящийся деревянный на каменном фундаменте дом с двором, службами, садом и в оном рыбным прудом», «которые в 1820 г. февраля 21 дня утверждены за монастырем» (Кр. ист. сведение. 1820. С. 6). Под г. Коротояком, на р. Потудань, имелась монастырская водяная мельница, сенокосной земли в разных местах — более 30 дес. В Задонске для рыбной ловли были небольшое оз. Гусиное и монастырский пруд, обсаженный тополями.

На содержание З. м. жертвовали окрестные помещики, в т. ч. в 1-й трети XIX в. подпоручик И. И. Мещериков (с. Ивановское Елецкого у. Орловской губ.), П. Семёнов (с. Подворгольское Елецкого у.), Ф. И. Хомутов (дер. Фёдоровка Елецкого у.), Н. Михнева, А. А. Крюкова (с. Глушицы Задонского у. Воронежской губ.), Н. П. Крюков (Тамбовская губ.), П. Чижова (Чернский у. Тульской губ.), П. К. Рогозин (с. Знаменское Ливенского у. Орловской губ.), М. А. Хамскова (с. Круглое Землянского у. Воронежской губ.), И. Г. Пушешников (с. Царёво Ливенского у.), И. А. Барышников (с. Царёво Ливенского у.) и проч.

По смете 1844 г., прилагаемой к проекту Тона, на строительство Владимирского собора З. м. требовалось 131 891 р. 89 и $\frac{8}{10}$ к. серебром, однако у З. м. имелось всего 11 тыс. р. К этому времени в Задонске было заготовлено «120 куб. саж. бутового камня на 1800 р. ассигнациями, цо-



Рака свт. Тихона Задонского. Литография. 60-е гг. XIX в.

кольного камня аршинного 2000 камней, кирпичей — на 5610 р. ассигнациями, леса с перевозкою — на 1568 р. ассигнациями и еще приобретено леса безвозмездно 450 дубов стоимостью примерно до 3 тыс. р. ассигнациями. Наличными деньгами осталось 26 022 р., да в билетах в опекуновом совете на 36 045 р., процентных же на оные — 12 564 р. 17,5 к.» (РГИА. Ф. 797. Оп. 14. Д. 34085. Л. 8). Стоимость работ в итоге превысила 150 тыс. р.

Для покрытия расходов на содержание З. м. в связи с повышением его класса с 3-го до 1-го и численности монашествующих Е. С. Чебышёва в 1851 г. внесла в Московский опекуновский совет на вечные времена в его пользу пожертвование на сумму 15 744 р., проценты с к-рой и обеспечивали достойное 1-го класса содержание обители. При этом гос. обеспечение З. м. до 1917 г. получал по штатам 3-го класса. Отсюда и небольшое число «приукраженных» (официально зачисленных в штат) насельников обители.

К 1863 г. З. м. принадлежали дом в Воронеже, 5 домов в Задонске, водяная мельница в с. Патриаршем Задонского у., земля в Ельцком и Задонском уездах. З. м. были подарены дома в Задонске: каменные — мещанкой М. Н. Поповой (1850), коллежским секретарем П. А. Плотниковым (1858), 2-этажный на Дворянской ул.) и деревянный — помещицей А. П. Рахмановой (1853). Деревянный флигель мон-рь приобрел у купца Бакурина. В 1870 г. З. м. принадлежали 4,1 дес. земли к за-

паду от мон-ря, пожалованной ему в 1783 г.; 22 дес. сенокосной земли в пустоши Сушиловой, в 50 верстах от Задонска, пожалованной в 1800 г.; водяная мельница на р. Студенец и 100 дес. земли (50 дес. леса и 50 дес. пахотной) в с. Боринские Заводы, пожалованные казной; участок в Семёновской даче в 41 дес. земли, пожертвованный действительной статской советницей А. И. Викулиной; 250 дес. в Ливенском у., подаренных помещиком Костомаровым и обменных на участок в 250 дес. близ Семёновского участка; 90 дес. в Ливенском у., подаренных в 1863 г. помещиком Шаталовым; 260 дес. в Данковском у. в с. Золотом (Золотуха?), подаренных в 1868 г. помещицей М. Г. Сокольниковой; 260 дес. в с. Хлевном и с. Помазовка Землянского у. Воронежской губ., подаренных в 1869 г. с.-петербургским почетным гражданином М. И. Петуховым. В 1862 г. З. м. приобрел 83 дес. земли и 10 дес. леса в Ельцком у. у помещика Соколова, в 1864 г. был куплен участок леса в 17 дес., смежный с монастырским, приобретенным в 1862 г. В лесу находился пчельник с 250 ульями. Всей земли за мон-рем в это время было 1 тыс. дес. После смерти Чебышёвой в пользу З. м. был продан за 30 тыс. р. завещанный ею дом в Москве.

К 1886 г. мон-рю принадлежали капиталы (без права распоряжения), положенные разными благодетелями в кредитные учреждения на сумму 92 916 р. Эти вклады использовались для поддержания статуса обители 1-го класса, на содержание больницы, богаделен и проч. К 1893 г. сумма их возросла до 99 215 р. На покрытие монастырских расходов шли проценты с упомянутых капиталов. Кроме домов, 2 торговых лавок, 278 дес. леса, водяной мельницы и завода по изготовлению восковых свечей, перерабатывающего до 100 пудов воска ежегодно, доход до 700 р. серебром в год приносили гостиница и сдававшиеся внаем жилые помещения в угловых башнях. Лавки при монастырских воротах давали прибыли, «за вычетом на ремонт», более 150 р. серебром ежегодно. Основной же поток средств в монастырскую казну по-прежнему поступал «от продажи свечей, просфор и добротных пожертвований за молебны и панихиды». Обитель занималась сельскохозяйственным производством для собственных нужд.

Так, в 1886 г. за мон-рем числились 320 дес. пахотной земли и 30 дес. луговых сенокосов. Сенокосы, «за вычетом расходов на уборку», давали монастырскому хозяйству сена на 200 р. серебром. Перерабатывалось выращенное зерно на собственной водяной мельнице, устроенной в с. Патриаршем, на р. Студенец (РГИА.

города, гостиница передана отд-нию Союза увечных воинов, трапезная стала общегородской столовой. В янв. 1919 г. архим. Александр (Зеленёв) писал: «Топки нет. Служим в холодном храме, артезианский колодец не работает, потому что нефти нет, а из нашего старого монастырского не на чем качать воду, придется ходить с ведрами к Дону... Братию заставляли идти в лес и рубить дрова (по разрядке от Советов). Братия ходили и нарубили 50 саж., а дали только 20.

*Колокольня (1824–1835)
с ц. свт. Николая Чудотворца
(1838), архиерейский дом.
Фотография. 2008 г.*



Теперь отвели 20 саж. сучьев и веток, но ведь такими ветками топят печи только осенью и весной, а не зимою в 25 градусов мороза. Всякие

нужды терпим: и голод и холод, и всякого рода оскорбления» (Сов. газ. 1919. № 11. С. 2).

К февр. 1920 г. в пользовании братии оставались монастырские храмы, 60 монахов проживало в правом крыле трапезной и в примыкавшем к Тихоновской ц. зданию. В течение 1920 г. реквизируемая монастырская недвижимость была распределена между различными учреждениями города и уезда: уездный совет народного хозяйства занял гостиницу и хозяйственные постройки, отдел здравоохранения — архиерейский корпус, военный лазарет — архимандритский корпус, отдел народного образования — 2-этажное здание (между архимандритским и архиерейским корпусами), фильтрационный лагерь — учебные классы ДУ. Юж. угловая башня пустовала (ГАЛО. Ф. Р-92. Оп. 1. Д. 11. Л. 8–9). Национализированные постройки братия арендовала, выплачивая за 23 кельи по 600 р. за каждую в ценах янв. 1921 г. (Там же. Д. 17. Л. 9; Д. 124 ОЦ. Л. 6).

В кон. 1920 г. вместо архим. Александра (Зеленёва; причины оставления Задонска и дальнейшая судьба неизв.) в З. м. архиеп. Воронежским и Задонским Тихоном (Василевским) был назначен архим. Митрофан (Гринёв), управлявший братией до епископской хиротонии в июне 1921 г. 14 дек. 1921 г. архиеп. Тихон ут-

вердил в должности благочинного иером. Нафанаила (Панина), музыканта-самородка, редко расстававшегося в свободные часы со старинной скрипкой; он разучивал с хором обители новые песнопения (Аудиозапись беседы с жителем г. Задонска А. Г. Дмитриевым. Задонск, 26.06.2000 г. // Арх. авт.).

20 марта 1922 г. была создана комиссия по изъятию ценностей З. м., куда были включены представители духовенства. К 6 апр. 1922 г. из З. м. среди прочего было конфисковано «серебро: с престола — 5 п. 7,5 ф., с раки — 9 п. 21,25 ф., серебряную сень бывш. над ракой 25 п. 39 ф. 9 з., 4 сосуда, из них: 1 маленький, 2 ковчега, 2 креста, обложка с креста, крышка с Евангелия с углами 15 ф. 40 з. Общий вес 41 пуд 3 ф. 25 з., стоимостью пять миллиардов шестьсот миллионов», к 8 апр. дополнительно: «...серебряные вещи... теплого храма с раки 4 п. 30 ф., с престола и придела 3 п. 5 ф., три стенки престола главного алтаря 2 п. 5 ф., ризы с икон Владимирской, Троиручицы с искусственными камнями и Николая Угодника 16 ф. 4 з. Общий вес 10 п. 16 ф. 4 з.» (ГА Воронежской обл. Ф. 18. Оп. 1. Д. 399. Л. 58–58 об.). Всего весной 1922 г. из мон-ря было изъято золотой утвари 74 золотника 57 долей, серебра 56 пудов 24 фунта 83 золотника 67 долей, камней 2 фунта 52 золотника 75 долей (Там же. Ф. 4. Оп. 1. Д. 473. Л. 141 об.—142; Ф. 18. Оп. 1. Д. 399. Л. 58 об.—59). Часть святынь и пожертвований братия безуспешно попыталась спрятать, в марте—апр. 1922 г. в обители проходили обыски. Всего к 30 июня 1922 г. было изъято золота «74 золотника 57 долей, серебра более 57 пудов и драгоценных камней 2 фунта 52 золотника 75 долей» (ГАЛО. Ф. Р-92. Оп. 1. Д. 31. Л. 95, 103).

С 1922 г. З. м. подчинялся задонскому викарному архиерею (см. *Задонское викариатство*). В сент. 1922 г. Задонский еп. Иоанн (Болховитинов) вместе с духовенством уклонился в обновленчество. Мон-рю были оставлены бывш. больничный храм и училищная ц. во имя свт. Николая Чудотворца в городском саду. Воронежский митр. Владимир (Шимкович) назначил исполнять обязанности приходского свящ. Никольской ц. иером. Пиония (Ермоленко).

С июля 1923 г. церковная жизнь Задонска контролировалась обновленческим церковным управлением.

Ф. 20. Оп. 12. Д. 33. Л. 499–499 об.). Выполняла мельница и сторонние заказы. По подсчетам о. Геронтия, мукомольное предприятие приносило от 600 до 1 тыс. р. серебром ежегодного дохода, «судя по доходам мельниц, на той же речке находящихся». Во владении З. м. имелась ветряная мельница на хуторе за Дном, близ дер. Панарино. Хутор на земле, выкупленной у елецкого помещика И. П. Соколова в 1862 г., был благоустроен: имелись «дом, рига, сарай и прочие постройки, необходимые при полевом хозяйстве», пчельник с 500 ульями. Рядом находились фруктовые сады (11 дес.). Один из них, в 6 дес., сдавался на период сбора урожая в аренду и приносил до 1 тыс. р. серебром. В 1891 г. З. м. принадлежали 373 дес. пахотной земли, 269 дес. лесной, 38 дес. сенокосной и для пастбищ, 9 дес. усадебной, 20 дес. садовой, 4 дес. неудобной, 2 хутора — Помазовский (с 1800) и Крыловский (с 1862). Мон-рь имел 4 выездные и 38 рабочих лошадей, 28 коров, 6 волов, 80 овец и коз. В нач. XX в. земельная собственность З. м. составляла 690 дес. (более 750 га), в т. ч. ок. 280 дес. лесных дач.

1918–1945 гг. В 1918 г. постановлением Задонского уездного исполкома З. м. лишился юридических прав, постройки были национализированы: нек-рые изъяты для нужд



Община мон-ря зарегистрировалась как артель при свечном заводе. Обновленцы арендовали у Задонского уездного исполкома «летний собор... теплый собор... келейную церковь... могильную церковь... нижнюю колодезную церковь» (ГА Воронежской обл. Ф. 4. Оп. 1. Д. 473. Л. 141 об.—142). Для сохранивших верность Святейшему Патриарху свт. Тихону богослужения совершались иеромонахами З. м., не принявшими обновленчество, лишь в Троицком храме Скорбященского мон-ря. Сохранился составленный 1 авг. 1923 г. бывш. благочинным З. м. иером. Пионием список 38 монашествующих обители, состоявших в т. н. рабочей артели. В нем перечислены имена 9 чернорабочих, 7 чел. (включая настоятеля) названы работниками свечного завода, есть сапожник, ложка-рез, специалист по ремонту прялок, указан среди прочих и фельдшер. Об остальных, упомянутых в данном списке, в т. ч. и о самом авторе реестра, сказано, что «питаются приношением добрых граждан города Задонска» (ГАЛО. Ф. Р-92. Оп. 1. Д. 111. Л. 471–471 об.). В 1923 г. братию возглавлял архим. Никандр (Стуров). Духовным авторитетом среди братии пользовался бывш. афонский монах 80-летний архим. Тимолай († 1927). Пребывая на покое в З. м., он работал «над созданием труда об отношениях Церкви и государства в послереволюционное время, о страшных годах гонений, пережитых и переживавшихся Церковью» (Там же. Ф. Р-2210. Оп. 1. Д. 24975. Л. 140).

В 1923 г. при храмах З. м. было создано «Тихоновское» религ. об-во, но обновленцы не позволили его членам служить в монастырских храмах (Там же. Ф. Р-76. Оп. 1. Д. 43. Л. 13 об.). Весной 1929 г. братия получила приказание освободить жилые помещения в 2-этажном здании у свечного завода. Тогда архим. Никандр купил для монахов у Задонского горсовета дом на Дворянской ул., к-рый стал последним приютом общины. Братия поддерживала одного из лидеров иосифлянства, еп. *Алексия (Буя)*. В июне 1929 г., получив письмо от сосланного на Соловки еп. Алексия, архим. Никандр организовал сбор средств для оказания помощи архиерею (Там же. Ф. Р-2210. Оп. 1. Д. 24975. Л. 181 об.).

В дек. 1929 г. З. м. был официально закрыт (Там же. Л. 180–181), ду-

ховенство Задонского иосифлян-ского округа окомлялось у бывш. архиеп. Гдовского *Димитрия (Любимова)*, с авг. того же года духовником братии З. м. был еп. Бахмутский и Донецкий Иоасаф (Попов). Аресты иосифлянского духовенства в Задонске начались с сент. 1929 г. Поводом для возбуждения уголовного дела против монахов и мирян стала провокация, устроенная Елецким окружным ОГПУ 26 авг. 1929 г., в день памяти свт. Тихона. Среди верующих распространились слухи о том, что в этот день власти будут расстреливать и давить автомобилями пришедших на праздник паломников. 26 авг. собралось небывалое за предыдущие годы число верующих, несмотря на то что по-прежнему праздничная служба совершалась обновленческим духовенством. По воспоминаниям жительницы Задонска А. П. Артёмовой, «в момент, когда выносили угодника из собора, вдруг в полной тишине раздался крик: «Сейчас будут стрелять!» Моментально верующие с криками побежали от собора. Но сейчас же паника улеглась. Не прошло и минут десять, как опять раздался крик: «Едет автомобиль, сейчас будут давить!» Вновь верующие бросились врассыпную. Началась давка. Я упала, сына Тихона прикрыла телом. Некоторые бежали прямо по мне. Когда все улеглось и все убедились, что никакого автомобиля нет, верующие вернулись к собору» (Там же. Л. 163).

28 сент. того же года против «контрреволюционной группировки» (архимандритов Никандра и Прокопия (Бондарева), иеромонахов Иоанникия (Стукалова), Нафанаила (Панина) и Пиония (Ермоленко), иеродиака. Виктора (Дубинина), монахов Мануила (Щепкина), Митрофана (Вахтина), Серафима (Меренкова) и др.) возбудили уголовное дело. Архим. Никандр обвинялся в распространении слухов, вызвавших давку во время празднования, в помощи еп. Алексию (Бую), в хранении копий рукописи «Что должен знать православный?», переписанной из брошюры прот. Ф. Андреева и проф. М. А. Новосёлова. Решением Коллегии ОГПУ 26 дек. 1929 г. архим. Никандр и др. были обвинены по статьям 58/10 и 58/11 УК и приговорены к заключению «в концлагерь сроком на 10 и 15 лет с конфискацией имущества доведением до трудо-

вой нормы» (Там же. Л. 263–263 об.). Аналогичные обвинения были вынесены в 1930–1933 гг. мн. членам церковно-монархической организации буювцев, имевшим непосредственное отношение к З. м. Архим. Никандр и др. осужденные 24 июня 1991 г. были реабилитированы.

4 янв. 1930 г. помещения З. м. передали больнице, овощесушильному заводу, детскому дому. К 1938 г. в постройках размещались райбольница, вендиспансер, общежитие педуч-ща, дом ребенка, овощесушильный завод треста «Плодоовощторг» и «Союзхлеб», склады.

Мощи свт. Тихона и других задонских подвижников. По постановлению Задонского уездного исполкома от 27 янв. 1919 г. «спецкомиссией» во главе с председателем Задонской уездной ЧК З. А. Шипулиным 28 янв. того же года в храме Рождества Пресв. Богородицы были вскрыты мощи свт. Тихона. Результаты вскрытия зафиксировал на киноплёнку командированный из Москвы близкий к семье В. И. Ленина оператор П. К. Новицкий под рук. фотографа Б. И. Корзуна. Однако кинокамера запечатлела не сами события, а всего лишь их инсценировку. Вскрытие проходило в храме если не ночью, то сумрачным январским вечером (Сов. газ. 1919. № 9), на киноплёнке действие происходит на паперти в дневное время, в кадре за спиной толпящихся у раки с мощами ясно видны деревья. Этот «кинодокумент» и большая часть итогов вскрытия оказалась подделкой (РГАКФД. № 416). К тому же, согласно протоколу 1861 г., мощи к моменту кощунственных событий января 1919 г. и не могли предстать нетленными в букв. смысле этого слова (*Олейников Т. М. Определение Синода об открытии мощей св. Тихона // Воронежская старина. 1911. Вып. 10. С. 97*). Вскрытие намеренно состоялось в темное время суток и под контролем ЧК, поскольку власти боялись того, что мощи могли оказаться нетленными. Для фильма и публичного обозрения в течение 2 дней была проведена замена найденных в раке мошей фальсификатами из ваты и картона. По свидетельству одного из участников событий, С. М. Семенёва, З. м. был оцеплен войсками: «Мой отряд получил приказ срочно выехать в монастырь Тихона Задонского, окружить, никого не подпускать, пока из



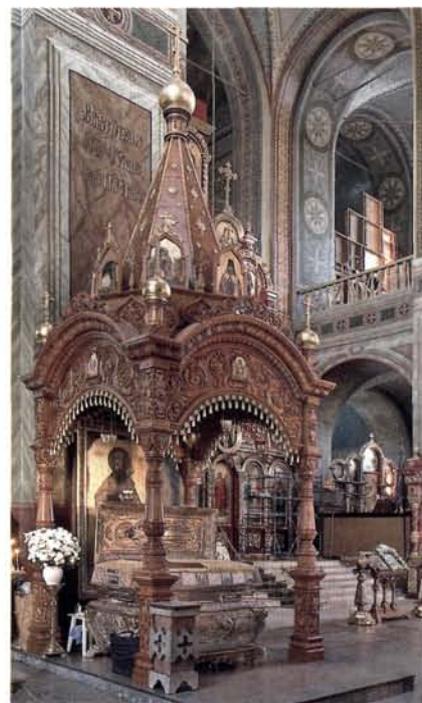
Воронежа не приедет комиссия. Через 2 дня она приехала в монастырь. Состояла из врачей и работников ЧК. После чего мощи были вынесены на пригорок возле монастыря и вскрыты в присутствии всех. При вскрытии врач объяснял народу... как ловко священники их надували» (Тимова. 2001. № 2. С. 164–165). В опубликованном акте вскрытия мощей сообщалось, что нашли «настоящую куклу из картона, ваты, костей и лохмотей (так в тексте. — Авт.), которую толстопузые дармоеды выставляли не для светлой памяти крестьянина Тихона, а для того, чтобы использовать популярность решительного борца за права крепостных на свой счет, для своего кармана» (Сов. газ. 1919. № 9. С. 4).

Тогда же впервые был опубликован и «протокол вскрытия» в журналистской версии: «Взору присутствующих представилось следующее: Тихон лежал в подрыснике, перепоясанный старым кожаным монашеским поясом. По заявлению монахов, в таком виде и в таких одеждах Тихон и был найден при открытии в 1861 году. По снятии пояса и подрысника присутствующие увидели одежду из ветхого материала». Сохранившийся архивный «Протокол заседания № 6 Президиума Задонского уисполкома от 12 февраля 1920 г.» свидетельствует, что год спустя в исполкоме отсутствовали к.-л. документы о вскрытии. В итоге президиум УИК принял постановление, в частности, о том, что «ввиду отсутствия при делах УИКа материала... назначить комиссию... которой предложить восстановить все материалы разоблачения и детально исследовать этот вопрос, представив подробный доклад» (ГАЛО. Ф. Р-92. Оп. 1. Д. 15. Л. 7 об.). «На второй или третий день после вскрытия «мощей» Тихона по желанию и просьбе граждан, собравшихся у здания монастыря, — отмечается в воспоминаниях задонца коммуниста С. Г. Заворыкина, — было произведено вскрытие пяти цинковых гробниц в склепе под трапезной церковью... При вскрытии первых четырех гробниц в них были обнаружены почерневшие человеческие кости, покрытые истлевшей одеждой. При вскрытии пятой гробницы обнаружен прах женщины Евфимии с сохранившейся высохшей тканью и кожей темно-коричневого цвета, похожей на пергамент. Открывшееся

повергло вскрывавших в шок. Это был идеологический скандал, который тут же попытались замять» (Воспоминания С. Г. Заворыкина. Ркп. // Арх. авт.). После обретения мощей задонской подвижницы Е. Г. Поповой верующие восприняли историю с разоблачительным вскрытием как провокацию большевиков. Мощи вновь были положены в серебряную раку и находились в ней до 1922 г. 12 февр. 1919 г. та же комиссия вскрыла гробницы задонских праведников, погребенных в «Митрофановой пещере» под Вознесенским трапезным храмом (Сов. газ. 1919. № 19. С. 4).

После конфискации серебряной раки, совпавшей по времени с передачей Владимирского собора З. м. обновленцам, мощи были переложены в деревянный гроб и до 1929 г. находились у обновленцев. Верующие посещали З. м., чтобы приложиться к святыне и присутствовать при выносе раки. Последний крестный ход с мощами на территории З. м. состоялся 26 авг. 1929 г., в нем участвовало более 10 тыс. чел.

Мощи свт. Тихона после недолгого пребывания в местном музее в 1932 г. были переданы антирелиг. музею, организованному в бывш. Великокняжеской (Александро-Михайловской) ц. г. Ельца, позже — в Орловский краеведческий музей. Вслед за изъятием мощей свт. Тихона останки праведников З. м., в т. ч. погребенных под сводами «Митрофановой пещеры», вывезли на городское кладбище Задонска и захоронили в общей могиле, названной народом «Святая». Сохранились воспоминания об этом событии жительницы с. Тюнина А. С. Числовой: «Была я девчонкой еще, играли мы с ребятами неподалеку от кладбища. Смотрим, подвода подъехала. А на ней — двое мужиков и что-то такое, попонками покрытое. Дюмотканьями такими попонками, их уж теперь не делают. Вот мужики слезли с подводы и начали могилу копать. Оказалось, покойников привезли. Мы поближе подошли, интересно было ребятишкам — всех в гробах хоронят, а этих — в попонки завернутыми. И что точно помню — не только кости там были, а и тела, только высохшие совсем, желтые такие. Положили их в могилку небрежно. Даже солому, что в подводе подстелена была, туда покидали. Было это году в 1930. Не позже...» (История Задонской оби-



Рака с мощами
свт. Тихона Задонского.
Фотография. 2008 г.

тели / Сост.: Е. Дудкин. Задонск, 1999. С. 123).

С 1937 г. мощи свт. Тихона находились в располагавшемся в Богоявленской ц. антирелиг. музее г. Орла. В период нем. оккупации города в Богоявленском храме совершались богослужения, мощи были открыты для поклонения верующим. Во время боевых действий по освобождению Орла святыню удалось сохранить. В 1947 г. мощи были открыто выставлены в Богоявленском кафедральном соборе Орла, 2 июля 1959 г. освидетельствованы по благословению архиеп. Орловского и Брянского *Иеронима (Захарова)*. Акт освидетельствования опровергал итоги «разоблачительного вскрытия» 1919 г. С началом новых гонений 27 сент. 1960 г. мощи вновь оказались в запасниках Орловского краеведческого музея, «в ящичке под номером 18302/121». Документ о передаче мощей был подписан зав. фондами музея Л. Д. Тихомировой и настоятелем Богоявленского собора прот. И. И. Базилевичем. 18 июня 1988 г. мощи были перенесены в орловский кафедральный собор в честь Ахтырской иконы Божией Матери, по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II — в З. м. 26 авг. 1991 г. С 1998 г. в этот день ежегодно совершается празднование второго обретения

мощей свт. Тихона Задонского. До 2006 г. святыня почивала в специально устроенной раке, украшенной чеканной латунью, под балдахином и ростовой «мерной» иконой свт. Тихона — той же, что находилась у раки с мощами в соборе, но с утраченной в нижней части. В 2005 г. были установлены новая сень над мощами, в 2006 г. — новая серебряная рака.

В окт. 1993 г. на городском кладбище состоялось обретение останков местных праведников схим. Митрофана, иеросхим. Агапита, архиеп. Антония (Соколова), задонского затворника Георгия, схиигум. Евсевия, блж. Антония Алексеевича, старицы Евфимии Поповой, иеросхим.-затворника Нафанаила, духовника обители иеросхим. Агапита и др., вывезенных из уничтоженной монастырской усыпальницы «Митрофановой пещеры» на городское кладбище Задонска. Захоронение стало называться «Святая могила». Крестным ходом останки задонских подвижников были перенесены в собор З. м., где с 1994 г. покоятся частицы их мощей в мраморной гробнице при колонне, слева от главного входа во Владимирский собор. Под Вознесенским храмом частично восстановлена «Митрофанова пещера» с захоронениями и надгробиями.

1946–2008 гг. Решением Орловского облисполкома 1946 г. Владимирский собор З. м. был «поставлен под охрану как памятник истории и культуры» федерального значения; однако храм, колокольню, гостиницу арендовали различные орг-ции: «Заготзерно», овощешишльный завод, спецдетдом № 3.

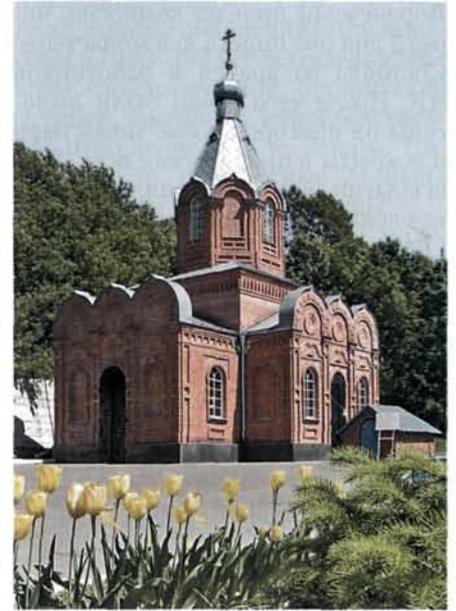
По инициативе Воронежского митр. *Мефодия (Немцова)* и 1-го зам. председателя облисполкома М. Т. Наролина в 1988 г. в соборе велись восстановительные и ремонтные работы. Под кровлей собора был найден тайник из 16 серебряных предметов церковной утвари сер. XIX в., в т. ч. большой потир с дискосом, со звездницей, со лжицей, с копием, напрестольный крест, оклады Евангелий 1836 и 1862 гг. с эмалевыми изображениями евангелистов. Находки выставлялись в Задонском краеведческом музее и в Липецком областном краеведческом музее, в Древнеуспенской ц. (см. в ст. *Липецкий мон-рь*), после чего были переданы Воронежской и Липецкой епархии

(к 2008 крест и большое Евангелие находились в ризнице З. м.). После обращения митр. Мефодия к председателю Липецкого областного Совета народных депутатов В. В. Донских решением исполкома совета от 23 авг. 1989 г. Владимирский собор был передан «в ведение религиозной общины Свято-Троицкой церкви» Задонска «для восстановления и использования по назначению» (Арх. Уполномоченного Совета по делам РПЦ при Совете Министров СССР по Липецкой обл. Дело Задонского Рождество-Богородицкого мон-ря).

25 авг. 1990 г. в соборе состоялось 1-е архиерейское богослужение. Решением исполкома Липецкого областного Совета народных депутатов от 2 авг. 1990 г. здания мон-ря были переданы Воронежской и Липецкой епархии. З. м. посещали Патриарх Московский и всея Руси Алексей II (в нояб. 1998), мн. архиереи РПЦ и др. Поместных Церквей.

Наместником З. м. 31 окт. 1990 г. стал архим. Нафанаил (Черняк), 1 июля 1991 г. — архим. *Никон (Васин)*. После епископской хиротонии архим. Никона в 1996–2003 гг. З. м. являлся резиденцией епископа Задонского, с 2003 г. — резиденция епископа Липецкого и Елецкого. К янв. 1992 г. в З. м. проживало 18 сельников, к 1998 г. — ок. 100, к кон. 2002 г. — ок. 300 (в т. ч. епископ, архимандрит, 2 игумена, 4 иеромонаха, 7 иеродиаконов, схимонах, 18 монахов, 14 иноков и 48 послушников), к 2004 г. — 355 (в т. ч. 5 игуменов, 18 иеромонахов, 11 иеродиаконов, 2 схимонаха, 34 монаха, 20 иноков, 28 послушников), в 2008 г. — свыше 350 сельников, ок. 100 трудников и более 60 сестер, занятых на хозяйственных послушаниях.

Восстановлены Владимирский собор (правый придел в честь Покрова Пресв. Богородицы, левый — во имя свт. Алексия Московского и прп. Симеона Столпника), теплый храм в честь Рождества Пресв. Богородицы, 2-этажная трапезная с перестроенной ц. Вознесения Господня, корпус с храмом во имя свт. Тихона Задонского, ц. в честь Успения Пресв. Богородицы с прилегающими постройками, 4-ярусная колокольня с Никольской ц., часовня свт. Тихона Задонского и Игнатия Богоносца, ограда, братские корпуса, 2-этажное здание каменных складов у зап. стены ограды; построены ц. в честь иконы Божией Матери «Живоносный



Церковь в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник». 1999–2000 гг. Фотография. 2007 г.

Источник» с купальней (у юж. стены мон-ря), 2-этажные архиерейские покои, 2-этажная типография, неск. гостиниц, устроены столоярная, строительная, иконописная, швейная, авторемонтная и проч. мастерские. Общая площадь земель, занятых постройками мон-ря, составляет 7,49 га. Монастырем обрабатывается 685 га пахотных земель, 108 га используется под сенокос (в 1998 построено хранилище для силоса и сенажа на 500 т), 20 га отведено под пастбища и 170 га занимают лесные угодья; обитель имеет животноводческое хозяйство, пасеку с 70 ульями, машинно-тракторный парк, сельхозтехнику, автозаправочную станцию, механическую и кузнечную мастерские.

Совершается неск. крестных ходов, в т. ч. в 20-х числах авг. (в дни памяти свт. Тихона), в пятницу Светлой седмицы. С дек. 2000 г. издается ежемесячная газ. «Задонский паломник» вместо «Задонского благовеста», выходявшего 3–4 раза в год. В мон-ре действуют епархиальная телестудия «Отчина», типография, ежегодно выпускается 70–80 наименований печатной продукции тиражом более 100 тыс. экз. Б-ка З. м. насчитывает более 9 тыс. томов. С сент. 1997 г. при З. м. действует воскресная школа. Заключены договоры с Задонским колледжем механизации и электрификации, Задонским отделом образования о включении в образовательный план курса «Ос-



новы Православия», с 2001 г. действует договор о сотрудничестве с Липецким управлением исполнения наказаний по окормлению заключенных в 26 исправительно-трудовых учреждениях области (20 мужских и 6 женских). Ведется благотворительная работа, в трапезных мон-ря ежедневно бесплатно питаются ок. 300 паломников в будние дни, ок. 600 — в воскресные, более 2 тыс. чел. — в престольные праздники. Общая сумма денежной помощи нуждающимся в бюджете З. м. ежегодно составляет не менее 750 тыс. р.,



Гробница с мощами задонских старцев. Фотография. 2008 г.

помощь продовольствием малоимущим людям — ок. 200 тыс. р.

В З. м. проходят ежегодные Тихоновские образовательные чтения, 26 авг. 2005 г. на центральной площади З. м. открыт памятник свт. Тихону, выполненный воронежским скульптором И. П. Дикуновым. 26 авг. 2008 г. З. м. стал центром епархиальных торжеств в честь 225-летия со дня преставления свт. Тихона.

Арх.: РГАДА. Ф. 280. Оп. 11. Д. 274. Л. 1–3 об.; 5; Оп. 13. Д. 193. Л. 1–2; Д. 194. Л. 1; Оп. 14. Д. 185. Л. 1–8; Оп. 20. Д. 1384. Л. 6 об.; 9 об.; Ф. 1209. Оп. 1. Д. 133. Л. 171–172 об.; 828 об.— 829 об.; Ф. 1468. Оп. 3. Д. 74. Л. 2; РГИА. Ф. 20. Оп. 12. Д. 33. Л. 499–499 об.; Ф. 797. Оп. 14. Д. 34085. Л. 1–4 об.; 16 об.— 28; Ф. 799. Оп. 33. Д. 251. Л. 31; РГАКФД. № 416; ЦДНИ ВО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 607; ЦДНИ ЛО. Ф. 37. Оп. 1. Д. 26. Л. 88–89; ГА Воронежской обл. Ф. 4. Оп. 1. Д. 428. Л. 215; Д. 473. Л. 36, 138–142; Ф. 18. Оп. 1. Д. 26. Л. 39, 58; Д. 399. Л. 57–69 об.; Д. 401. Л. 9–9 об.; 92–98 об.; Ф. 967. Оп. 1. Д. 68. Л. 8–9; Ф. 1439. Оп. 3. Д. 29. Л. 35; Ф. 2562. Оп. 1. Д. 1. Л. 33; ГАЛО. Ф. Р–1. Оп. 1. Д. 124. Л. 79–79 об.; Ф. Р–76. Оп. 1. Д. 43. Л. 13–13 об., 18–21;

Ф. Р–92. Оп. 1. Д. 11. Л. 8–9, 32, 34; Д. 17. Л. 9; Д. 124 ОЦ. Л. 6; Д. 15. Л. 7 об.— 9, 32, 34; Д. 26. Л. 1–32, 55–76, 94–94 об.; Д. 31. Л. 135, 268; Д. 111. Л. 471–471 об.; Д. 493. Л. 95–103; Ф. Р–408. Оп. 2. Д. 2907. Л. 7–8; Ф. Р–2184 [Арх. Уполномоченного Совета по делам РПЦ при Совете Министров СССР по Липецкой обл.]. Оп. 1. Д. 24. Л. 175; Д. 29. Л. 8, 77; Оп. 3. Д. 8. Л. 9–10; Ф. Р–2210. Оп. 1. Д. 4. Л. 14, 252–253; Д. 5. Л. 115–159; Д. 6. Л. 24–28, 59, 70–71, 117–118; Д. 7. Л. 64–67; Д. 8. Л. 1, 96, 116–119; Д. М 975. Л. 98, 105; Д. 23971. Л. 37–41; Д. 24975. Л. 1–182, 235, 263–263 об.; Ф. Р–2529. Оп. 1. Д. 115. Л. 6 [Распоряжение главы администрации Липецкой обл. № 925-Р от 11 нояб. 1994 г.]; Арх. Воронежско-Липецкой епархии. Дело Задонского мон-ря; Аудиозапись беседы с жителем г. Задонска А. Г. Дмитриевым. Задонск, 26.06.2000 // Арх. авт.; Палицын А. А. Летопись Воронежской епархии. Воронеж, 1962. Маш. // Арх. Воронежского ЕУ. Т. 1. С. 44–68; Т. 3. С. 117–132; Т. 5. С. 435; Поярко А., прот. Обзор церковных событий в Задонской викариальной епархии в 1920–1921–1922 гг. Воронеж, 1962. Ркп. // Частный арх.

Ист.: Досифей (Немцов), архим. Ист. описание находящегося в Воронежской епархии Богородицкого Задонского мон-ря, сост. трудами настоятеля сего мон-ря. Задонск, 1838. Ркп. // ВКМ. Ед. хр. № 10211; Ефимов И. Зап. о св. Тихоне его келейника. М., 1889. С. 28–45; Полкарпов Н. Окладные книги Рязанской Митрополии: Воронежский и Елецкий уезды. Воронеж, 1902; Сказка игум. Трифона (данные за 1698–1704 гг.). Извлечения из Переписной книги Воронежской епархии по монастырским вотчинам // Воронежская старина. Воронеж, 1903. Вып. 2; Доношение Задонского архим. Варсанофия о самовольстве и непослушании монастырских крестьян от 12 авг. 1752 // Там же. 1904. Вып. 5. С. 91–92.

Лит.: Кр. ист. сведения о Задонском мон-ре. М., 1820. С. 4–6; Евгений (Болховитинов), еп. Полное описание жизни преосв. Тихона, бывшего прежде еп. Кексгольмского и Ладозского и викария Новгородского, а потом еп. Воронежского и Елецкого, собранное из устных преданий и записок очевидных свидетелей с нек-рыми ист. сведениями, касающимися до Новгородской и Воронежской иерархий. М., 1837. С. 14–39; он же. Ист.-геогр. и экон. описание Воронежской губ., собранное из историч. архивных записок и сказаний. Воронеж, 1912. С. 102; он же. Ист., геогр. и экон. описание Воронежской губ. // Воронежская старина. Воронеж, 1912. Вып. 10. С. 95; Описание жизни и подвигов Тихона, еп. Воронежского и Елецкого. М., 1837. С. 23–27; Горчаков Д. Воспоминания о мон-ре Задонском и Тихоне, еп. Воронежском // Москвитянин. 1843. № 4. С. 13; Ключарев А., свящ. Преосв. Тихон I, еп. Воронежский и Елецкий. М., 1844. С. 20–34; Житие... Тихона, еп. Воронежского, всей России Чудотворца. СПб., 1862. С. 15–25; Головин В. И. Рака и сень для мощей св. Тихона Задонского // Сев. пчела. СПб., 1863. № 161. С. 8; Успенский В. Заметки паломника о Задонском мон-ре // Воронежские ГВ. 1863. № 35. С. 152; Памятная книжка Воронежской губ. Воронеж, 1864. Отд. 1. С. 22; 1879. Отд. 3. С. 54; 1887. Отд. 1. С. 312; 1908. Отд. 3. С. 65; 1911. Отд. 1. С. 62; Лебедев А., прот. Свт. Тихон Задонский и вся Россия чудотворец. СПб., 1865. С. 33–35; Нолде Н. К. Заметки светского человека о Задонском мон-ре // Воронежские ГВ. 1865. № 19. С. 34–52; он же. Краткое описание Задонской обители паломником рус. святыни. Тула, 1865; Толстой М. В.

Задонские и Елецкие подвижники: (Письма к Евреинову М. М.) // ДЧ. 1872. Сент. С. 14–16; Окт. С. 13–15; Ноябрь. С. 21–24; Терентий, иером. Ист.-стат. описание 1-кл. Задонского Богородицкого мон-ря. М., 1873. С. 2–86; Васильев В. Путешествие в Задонский Богородицкий мон-рь на поклонение мощам св. Тихона учеников Усманского 2-кл. училища и Усманской 1-й церковноприходской школы // Воронежские ЕВ. 1874. № 7. С. 140–142; Ефремов Л., прот. Жизнь свт. и чудотворца Тихона, еп. Воронежского и Задонского, и уроки для нас из жизни его. Воронеж, 1874. С. 102–115; Новосельский И., свящ. Воспоминания о поездке в Задонск // Воронежские ЕВ. 1876. № 14. С. 34–39; Воронежские архиереи: Св. Тихон епископ (1763–1767) // Там же. 1879. № 14. С. 132–134; Святитель Тихон I, еп. Воронежский и Елецкий // Донские ЕВ. Новочеркасск, 1883. № 17. С. 23; № 19. С. 32–34; Указатель храмовых праздеств в Воронежской епархии. Воронеж, 1884. Вып. 2. С. 126; Вып. 3. С. 106, 258, 309; Вып. 4. С. 222; Троицкий П., прот. Святитель Тихон Задонский. К., 1885. С. 41–44; Димитрий (Самбикин), архим. Церкви в Воронежской епархии за истекшее 300-летие (1586–1886) // Воронежские ЕВ. 1886. № 22. С. 44–47; № 23. С. 67–69; И. Д. Тамбовский вотчинник XVII в. // ИВ. 1891. Т. 46. № 11. С. 534–538; Ермилов В. Е. Угодник Божий свт. Тихон Задонский. М., 1892; Геронтий [Кургановский], иером. Ист.-стат. описание Задонского Богородицкого 1-кл. муж. мон-ря. СПб., 1893; Лаврентьев С. Свт. Тихон Задонский, еп. Воронежский. М., 1896. С. 4–12; Сергиевский Н. Ф. Свт. Тихон, еп. Воронежский и Задонский и вся Россия Чудотворец. М., 1898. С. 32–61; Никольский П. В. Разработка истории Воронежской епархии: (Крит.-библиогр. обзор) // Воронежские ЕВ. 1900. № 4. С. 23–26; № 5. С. 21; № 6. С. 15–17; он же. Монашество на Дону. Воронеж, 1909. С. 24, 43–49, 101–164, 243–255; он же. Свт. Тихон Задонский и его подвиги // Воронежская старина. Воронеж, 1909. Вып. 8. С. 44–66; он же. Задонские старцы XIX в. // Там же. 1910. Вып. 9. С. 42–56; Тихомиров Е. А. Рус. паломник: Святые места, чтимые правосл. рус. народом. М., 1903. С. 63–68; Введенский С. Н. Хозяйственная деятельность Тешевского (Задонского Богородицкого) мон-ря на Донской Украине в XVII и в первые годы XVIII в. // Воронежская старина. 1904. Вып. 5. С. 383–385; Корольков А. В обителях св. Тихона Задонского: Задонский Богородицкий муж. мон-рь // Рус. паломник. 1907. № 33. С. 84; Николаевский И. Описание Воронежской губ. Воронеж, 1908. С. 4–45; Журнал частного совещания в г. Задонске по вопросу о порядке празднования 50-летия со дня открытия мощей св. Тихона // Воронежская старина. 1911. Вып. 10. С. 44–51; Олейников Т. М. Определение Св. Синода об открытии мощей св. Тихона // Там же. С. 95–98; Свт. Тихон, еп. Воронежский и Задонский и вся Россия чудотворец. М., 1912. С. 1–42; Черемский П. Н. Донские вотчины бояр Романовых. Тамбов, 1915. С. 35–36; Красное знамя. Елец, 1929. № 58. С. 2; № 59. С. 3; За коллективизацию. Липецк, 17 сент. 1931. № 96. С. 1; Сергей (Петров), архиеп. История Воронежской епархии от ее учреждения до наших дней. Воронеж; Минск; Од., 1961–1969. Маш. Ч. 1. С. 82–87, 102–104; Ч. 4. С. 620–633, 718–727; Шатров Е. В. Дважды разоблаченные. М., 1967. С. 47–55; Зыбковец В. Ф. Национализация монастырских имуществ в Сов. России, 1917–1921. М., 1973. С. 177; Горлов В. П., Новосельцев А. В. Елец веками строился. Липецк, 1993;





Данилов В. И. Галичья гора. Воронеж, 1975. С. 43; Морев Л. А. Под перезвон колокольный: Задонск и Задонский Богородицкий мон-рь в досоветский период. Липецк, 1999. С. 3–102; он же. История Задонского муж. мон-ря. Задонск, 2003; Шкаровский М. В. Иосифлянство: течение в РПЦ. СПб., 1999. С. 39–43, 328; Задонский Богородицкий мон-рь // Липецкая энцикл. Липецк, 2000. Т. 2. С. 32–33; Барсукова И. Как я была хранительницей мощей // Светоч. Пермь, 2001. № 8. С. 12; Титова В. В. Свт. Тихон Задонский: Биография и судьба // Сб. Орловского церк.-ист.-археол. об-ва. 2001. № 2. С. 164–166; Воронежские архипастыри. С. 308, 455, 479–483; Дамаскин (Орловский), игумен. История РПЦ в документах АП РФ: Новомученики XX в. М., 2004. С. 38, 54. (Память мучеников и исповедников РПЦ. Тр.; Вып. 1); Духовное сердце Липецка: Паройская пуст. Древне-Успенский храм. Св.-Успенский Липецкий муж. мон-рь. Липецк, 2005. С. 12; Елагин Н. В. Житие свт. Тихона Задонского. Задонск, 2005. С. 18–21; Митрофан (Шкурин), игумен. Антирациональная комиссия при ЦК РКП(б)–ВКП(б) и ее деятельность по реализации политики Политбюро по отношению к РПЦ в 1922–1929 гг.: Канд. дис. М., 2005. С. 24–25; Клоков А. Ю., Морев Л. А., Найдёнов А. А. Храмы и мон-ри Липецкой и Елецкой епархии: Задонский р-н. Липецк, 2007. Ч. 1; Кололова Э. В. Воронежская епархия в кон. XVII–XVIII вв. Воронеж, 2007.

Еп. Никон (Васин)

ЗАДОНСКИЙ ТИХОНОВСКИЙ ВО ИМЯ СЯТОЙ ТРОИЦЫ (СКОРБЯЩЕНСКИЙ) ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ, находился в г. Задонске Воронежской губ. (ныне Липецкой обл.). Основан решением Святейшего Синода от 3 мая 1888 г. (до 1880 – Тихоновский странноприимный дом, Тихоновская община сестер милосердия, до 1888 – Тихоновская жен. община).

1831–1860 гг. Деятельность жительницы г. Ельца Матроны Наумовны Поповой (1769–1851), давшей обет «служить Господу странноприимством бедных» (Никольский. 1911. Вып. 10. С. 185), способствовала основанию З. м. После исцеления у мощей свт. Тихона Задонского по благословению затворницы елецкого в честь иконы Божией Матери «Знамение» мон-ря Мелании (Пахомовой) Попова поселилась близ задонского Сретенского мон-ря (см. Задонский в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-рь), чтобы «служить неимуцим», приходившим к мощам свт. Тихона Задонского и свт. Митрофана Воронежского (Там же). Во время голода 1830 г. и эпидемии холеры 1831 г. Попова, почитавшаяся «за нищелюбие и попечение об убогих», вместе с присоединившимися к ней сестрами ухаживала за больными, добивалась места на клад-

бище для усопших, хоронила бесприютных, принимала подкидышей, воспитывала сирот. По преданию, во сне подвижнице явился свт. Тихон Задонский, к-рый, указав на север



Задонский Тихоновский во имя Св. Троицы мон-рь. Фотография. Нач. XX в.

Задонска, сказал: «Вот место, где ты должна устроить монастырь!» (Тайсия (Карцева). 1992. С. 146; Геронтий (Кургановский). 1889. С. 57).

1 апр. 1844 г. наместник задонского Богородицкого мон-ря архим. Иларий тайно постриг М. Попову в мантию с именем Мария в честь прп. Марии Египетской. По благословению свт. Воронежского Антония (Смирницкого) она завещала своему духовнику прот. Петру Алексеевскому и неск. десяткам сотрудниц «устроить на оставленном ею месте женскую общину, при коей была бы небольшая церковь во имя иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость»». После кончины покровителя общины свт. Антония мон. Мария (Попова) обратилась к наместнику Троице-Сергиевой лавры архим. прп. Антонию (Медведеву). В июне 1851 г. через мон. Ангелину (Алтуфьеву) архимандрит получил ее предсмертное письмо с просьбой о помощи в строительстве храма в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость». Мон. Мария была погребена в усыпальнице задонского Богородицкого мон-ря; труды по учреждению при странноприимном доме общины продолжили ее сотрудницы.

До 1880 г. Тихоновская община сестер милосердия существовала фактически без официального признания. В нояб. 1851 г. одна из 40 сестер, С. Черных, писала обер-прокурору Синода Н. А. Протасову, что «пред своею кончиною старица завещала, чтобы ее благотворительное учреждение, которое существовало до сих пор частно, упрочено было утверждением от правительства, под наименованием «Тихоновского общества

сестер милосердия», и имело при своем доме церковь во имя Скорбящей Божией Матери. Это общество не рассчитывает пользоваться никаким окладом от казны или от духовного начальства, но ожидает способов своего существования от провидения Божия, от доб-

рой деятельности своих членов и от христианского милосердия ближних. Умершею Матроной Наумовною устроены тут раз-

ные здания, и приготовлен материал для новых построек» (Правдин. 1901. С. 9). Прощение Черных было принято благосклонно благодаря ходатайству митр. Московского свт. Филарета (Дроздова). Святитель писал Протасову: «Должно признаться, что вхожу в чужое дело, представляя вашему сиятельству прошение Тихоновского общества сестер милосердия, около 40 лет существующего в Задонске без сего наименования и без законного утверждения, а ныне, по завещанию учредительницы Матроны Наумовой, ищущего законного утверждения... Если удостоены утверждения женские общежития, имеющие целью только собственную тихую и благочестивую жизнь сестер, то более достойно утверждения общежития, которое к вышеозначенной присоединяет другую цель, — оказывать человеколюбие бедствующим ближним. И хорошо, что Тихоновское общежитие образовалось не по иностранным образцам, но в простоте духа православного и русского. Предвидится то затруднение, что общество сие не имеет довольно вещественного обеспечения. Но сие затруднение, по моему мнению, разрешается тем, что общество в самом учреждении своем обязывается не требовать никакого пособия от государственной казны и от духовного начальства. Если оно будет действовать, как начало, в духе веры и упования на Бога, русская благотворительность поддержит его. А если бы случилось (от чего да сохранит Бог), что оно оскудеет, то от сего не будет затруднения начальству: члены общества, как не связанные пожизненным обетом, возвратятся в звания, которым принадлежат, и жизнь





общества погаснет тихо, как тихо началась» (цит. по: Там же. С. 10).

В это время в Воронежском ЕУ предполагалось «в видах экономии» объединить 2 жен. общины — в Задонске и в Тюнине (впосл. *задонский Тюнин жен. мон-рь*) — в одну. На это предложение сестры странноприимного дома в дек. 1852 г. ответили решительным отказом. «И что изволи-те вы нам предлагать,— писали они в консисторию,— устроить наше общество близ кладбищенской Живоносно-Богородицкой церкви, мы на сие согласиться никак не можем, и завещания покойной нашей матери Матроны Наумовны изменить никак не осмелимся и почитаем это за большой проступок, а желаем устроить на известном месте близ города, как нам уже приказано покойницей» (Там же. С. 11). По мнению секретаря Воронежской духовной консистории А. М. Правдина, Тюнинская община воплощала идеалы иноческой жизни, а «Наумовский дом» стремился к деятельному служению и помощи ближним. Для него требовалась «не отдаленность от города, от места скопления людей, а возможная к нему близость, самый этот центр скопления странников и богомольцев, между которыми есть усталые, голодные, холодные, недугующие, страждующие, люди требующие облегчения, призора, успокоения; требовалась не келья замкнутая, а открытый дом, настезь дверями; не пустынное уединение, а многолюдная площадь» (Там же. С. 12). Так же понимал ситуацию и митр. Московский Филарет (Дроздов).

Доводы в пользу объединения общин повлияли на Протасова. В 1853 г. архиеп. Воронежскому и Задонскому Иосифу (Богословскому) было поручено «заняться нерешенной предшественниками проблемой устроения женских монашеских общин». Не оставляя без внимания оба сестричества, в 1859 г. он просил Синод учредить одну — Богородицко-Тихоновскую общину и странноприимный дом в виде подворья (*Никольский*. 1911. Вып. 10. С. 191). Но Синод предложение архиеп. Иосифа не поддержал.

1860–1888 гг. Решением Синода от 11 мая 1860 г. признавалось, что жен. общину близ Тюнина удобнее открыть независимо от странноприимного дома в Задонске, оставив оба учреждения «на прежних основаниях» (Там же). Синод определил «ис-

просить Высочайшее разрешение на открытие... странноприимного дома в Задонске, под названием Тихоновского дома сестер милосердия». Начальницей была избрана девица Мария Белокопытова, помощницей — девица Наталья Поваляева. Избрание получило поддержку душеприказчика Наумовой прот. П. Алексеевского, с оговоркой, что избранной руководительнице «нужно оставить на монастырском подворье столько сестер, сколько требуется для оного, с прочими переселиться во вновь устроенное подгороднее заведение, требующее неослабного надзора» (*Правдин*. 1901. С. 16). Прот. Петр стремился пресечь разногласия между «городским» и «загородным» отделениями общины, т. к. сестры, жившие за городом, отказывались признавать Белокопытову своей начальницей. Поэтому 21 авг. 1861 г. архиеп. Иосиф назначил старшими сестрами Тихоновского странноприимного дома девиц Н. Поваляеву и М. Журавлёву, «чтобы они заведовали домом совместно с заштатным протоиереем Петром Алексеевским», ему же поручалось совершение богослужений в Скорбященской ц. Духовником сестер странноприимного дома назначался иером. Задонского мон-ря Митрофан (Там же). После неск. лет продолжавшихся разногласий между сестрами Поваляева и Журавлёва отказались от руководства. 20 апр. 1868 г. указом архиеп. Воронежского и Задонского *Серафима (Аретинского)* начальницей была утверждена рясофорная послушница *воронежского в честь Покрова Пресв. Богородицы мон-ря* Порфирия (Алисова), помощницей — насельница той же обители Екатерина Наумова. К 1871 г. в странноприимном доме проживало 115 сестер, а также 12 призываемых больных стариц и 6 девочек.

В 1876 г. архиеп. Серафим направил представление в Синод о признании странноприимного дома «учреждением официально существующим, с наименованием его «Задонскою Тихоновскою женскою общиною с странноприимным при ней домом» и об укреплении за нею пожертвованных разными лицами недвижимых имений». Однако в прошении было отказано по следующей причине: «Существование странноприимного дома при женской общине с дозволением принимать в оный странников мужчин и с допушени-

ем ухода за ними со стороны сестер представляется не вполне согласным с характером одобренных Св. Синодом правил для женских общин и неминуемо может породить самые неблагоприятные в окружающем обществе толки и нарекания» (Там же. С. 19). 31 марта 1877 г. Синод обязал воронежское епархиальное руководство «войти с новым представлением относительно устройства сего дома», учитывая сделанные замечания. По получении согласия от жертвователей имений и земель архиеп. Серафим в марте 1878 г. возобновил прежнее ходатайство.

Указом Синода от 8 марта 1879 г. и резолюцией имп. Александра II от 29 марта 1880 г. странноприимный дом был переименован в «Тихоновскую женскую общину со странноприимным при ней домом». 17 авг. 1880 г. (в день кончины мон. Марии (Поповой)) состоялось торжественное открытие общины, викарий Воронежской епархии еп. Острогжский Филарет (Косинский) совершил Божественную литургию в Скорбященской ц. Со временем в общине были устроены богадельня, церковноприходская школа, рукодельный класс. Отчет 1887 г. наместника Богородицкого мон-ря архим. Прокопия, осуществлявшего надзор за жизнедеятельностью 140 странноприимниц, свидетельствует: «Тихоновская женская община ничем не отстает в образе монастырской жизни от других, более давних монастырей Воронежской епархии».

1888–1919 гг. Решением Синода от 3 мая 1888 г. община была преобразована в «Свято-Троицкий Тихоновский женский монастырь со странноприимным при нем домом». Открытие обители состоялось 19 июня 1888 г., еп. Воронежский и Задонский *Вениамин (Смирнов)* в сослужении архим. Прокопия и др. совершил праздничную Божественную литургию. В 1891 г. в З. м. проживали 26 монахинь и 118 послушниц, в 1901 г.— 50 монахинь, 54 послушницы «по указу» и 79 находящихся на испытании. В сент. 1901 г. по собственному прошению игум. Порфирия была уволена на покой с проживанием в З. м. Новой настоятельницей стала попечительница жен. монастырской церковноприходской школы мон. Ангелина (Артёмова), к-рой пожилая игумения помогала в руководстве обителью до своей кончины в 1906 г. Принявшая схиму





игум. Порфирия была похоронена в усыпальнице при Скорбященской ц. рядом с мон. Марией (Поповой) и прот. П. Алексеевским. 26 мая 1903 г. мон. Ангелина была возведена в сан игумении. После ее кончины (9 июня 1904; похоронена с юго-вост. стороны Троицкого собора) новой настоятельницей 10 сент. 1904 г. была утверждена мон. Виталия. При ней в 1908 г. в З. м. проживали 51 монахиня и 128 послушниц, духовником являлся иером. Нафанаил (в нач. 20-х гг. XX в. наместник задонского Богородицкого мужского монастыря). В 1910 г. в З. м. проживали 49 монахинь и 161 послушница, к 1914 г. число послушниц сократилось до 148.

Храмы и другие постройки. В 1822 г. некий задонский купец предоставил сестрам нижний этаж своего дома под странноприимный корпус. В нем в авг. 1860 г. архиеп. Иосиф освятил **ц. в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость»**. «Здание имело в длину 45,5 арш., в ширину 12 арш., высоту до карниза — 9,5 арш. В стенах было шесть окон больших и 14 малых... Храм отапливался тремя печами, облицованными белым кафелем» (РГИА. Ф. 799. Оп. 33. Д. 251. Л. 81 об.). С сев. стороны к церкви примыкал 2-этажный корпус.

Собор во имя Святой Троицы был заложен 1 июля 1884 г., освящен 12 авг. 1897 г. архиеп. Воронежским и Задонским **Анастасием (Добрадиньным)**; правый Успенский придел собора освящен 14 авг. того же года, левый придел во имя Всех святых — 28 мая 1898 г.

Собор, возведенный по проекту воронежского губ. архит. А. А. Кюи, представляет собой типичный 5-шатровый храм в т. н. рус. стиле, имеет в плане форму креста. Согласно страховой оценке 1910 г., Троицкий храм «был покрыт железом и окрашен зеленой масляной краской, главы покрыты белой жстью и увенчаны вызолоченными крестами из красной меди. Полностью вызолоченный иконостас главного престола имел размеры: ширина 11,5 арш., высота пяти ярусов 18 арш.» (Там же. Л. 81). Иконостас выполнил Н. М. Сафонов «во фряжском стиле, на липовых досках, на золотом чеканном фоне, с эмалевыми каемками» (Схиигум. Порфирия. 1906. С. 629). С 3 сторон к собору примыкали каменные паперти.

В 1869–1870 г. вместо плетеной изгороди с юж. стороны обители

и вокруг странноприимного дома была построена высокая каменная ограда. В 1879–1881 г. на месте зап. въездных ворот на средства благотворителей возведена каменная 4-ярусная колокольня с 12 колоколами. В нач. XX в. в З. м. находились кирпичный трапезный корпус с сениями (1869, в 1893 надстроен 2-й этаж), полтораэтажный настоятельский корпус (1876), 2-этажный деревянный на каменном фундаменте дом для богомольцев (1880) и 2-этажный дом для церковноприходской школы и рукодельного класса (1880), 2-этажный сестринский корпус, проформная (1890–1896), деревянный дом на каменном фундаменте (1900), 2-этажный сестринский корпус с 12 кельями (1909), а также деревянный, обложенный кирпичом дом священника с мезонином и террасой (1873), др. деревянный дом священника, дом диакона (1893). 6 окт. 1891 г. в З. м. открылась церковноприходская жен. школа, в которой через несколько лет обучалось 100 учениц (ГА Воронежской обл. Ф. 84. Оп. 1. Д. 1953. Л. 24–25 об.). Школа располагалась на 2-м этаже бывшего странноприимного дома (1880). Преподавателем и законоучителем в кон. XIX в. был свящ. Виктор Семёнов. С 28 авг. 1891 г. учителями состояли послушницы мон-ря М. Богородицкая и А. Попова. С 9 нояб. 1899 г. при школе действовал класс, в котором 12 девочек обучались рукоделию, в т. ч. золотому шитью, изготовлению ковров.

Святые и реликвии. В Скорбященском храме почитались образ Спасителя, написанный по благословению свт. Филарета (Дроздова), чудотворные иконы Божией Матери и Успения Пресв. Богородицы (из кельи мон. Марии (Поповой)). 3 сент. 1869 г. с разрешения Синода из Богородицкого мон-ря в Скорбященскую ц. была перенесена гробница мон. Марии (Поповой); позже останки помещались в особом склепе. В З. м. почитались также могилы настоятельниц и прот. П. Алексеевского († 11 марта 1875 (по др. сведениям, 10 марта 1876)). Среди реликвий Троицкого собора — написанная академиком живописи А. Н. Новоскольцевым запрестольная икона «Новозаветная Троица». Фотография этой иконы в тысячах экземпляров распространялись по России, а в нек-рых храмах Задонского у. существовали ее списки.

В монастырской школе хранился образ свт. Тихона Задонского 1788 г., написанный по просьбе Иакова Машонова (копия, выполненная после канонизации святителя, находилась в Скорбященской ц.). Святитель изображен в фелони, митре и омофоре. «На иконе довольно близко воспроизведены некоторые части облачения, в котором был погребен свт. Тихон. Вероятно, художник или сам был очевидцем этого погребения, или пользовался при работе какою-нибудь подробною записью о нем. Только митра на иконе изображена цвета темно-зеленого, с синими финифтяными образками на ней, а значится в описании пунцового цвета. Из других подробностей одежды свт. Тихона на иконе Машонова обращают на себя внимание красноватые туфли, поверх серых чулок. Они напоминают те «коты», в каких ходил святитель. Лицо на иконе не похоже на обычный иконный тип его, ни на известные портретные изображения: черты лица крупнее, волосы на голове и в бороде гуще и пышнее, лицо вообще более полное. Нельзя не отметить сходство с описанием, данным митр. Евгением (Болховитиновым). Руки святителя молитвенно воздеты пред Владимирской иконой Божией Матери, лежащей на аналое. Пред иконой изображен подсвечник с 7 горящими свечами» (*Введенский*. 1911. Вып. 10. С. 11–15).

Особенности устава. Согласно правилам, составленным в 1880 г. епархиальным начальством для новоутвержденной жен. общины, в обитель принимались сестры всех сословий не моложе 20 лет «по предварительном испытании». Насельницы «по очередному назначению начальницею» должны были наблюдать «за чистотою и порядком в странноприимном отделении, за доброкачественностью приготовляемой пищи и за поведением приходящих, оставляя им возможное спокойствие и удобство». Грамотные сестры по очереди читали Свящ. Писание и жития святых «для желающих слушать». Странники принимались в обитель на 3 дня, селились в отдельных помещениях, обеспечивались трапезой (горячее блюдо, каша, хлеб, квас). Имевшие свои средства пользовались бесплатно только помещением, а неимущие получали бесплатное питание. Заболевших богомольцев, за которыми сестры осуществляли





уход, расселяли в «особых» комнатах, обеспечивая им «особый» стол (*Никольский*. 1911. Вып. 10. С. 193). Покидавшим обитель странникам выдавалось пособие, умершие погребались за счет мон-ря.

Сестры также изготавливали ковры, одеяла, шили церковные облачения, повседневную жен. одежду для нужд неимущих странниц, занимались «золотою рисовкою» на шелковых и др. материях, плели кружева.

Ежедневные богослужения в З. м. совершались постоянным причтом, определенным для Скорбященской ц. еще в 1872 г.: сначала священником и диаконом, впосл. 2 священниками и диаконом.

Материальное положение. Община и странноприимный дом существовали на пожертвования частных благотворителей. С 1843 г. общиной, а позже З. м. сдавался в аренду одноэтажный деревянный дом (РГИА. Ф. 799. Оп. 33. Д. 251. Л. 91–93). В 1851 г. в собственности сестер находилась территория площадью ок. 0,5 га, включившая земли 2 пожертвованных земельных участков близ задонского Богородицкого мон-ря. В 1859 г. архиеп. Иосиф докладывал в Синод, что община не имеет «твердой материальной базы», сестры «содержатся... привозимую провизию от добротных дателей»; странноприимный дом имел 1,5 дес. земли с постройками, 4 дес. огородной земли. В 1860 г. помещица Землянского у. Н. Коровкина передала сестрам 50 дес. земли в с. Стегаловка Елецкого у. Орловской губ., а помещица Е. Мальцева купила для странноприимного дома землю с садом (*Правдин*. 1901. С. 14–15). С 1863 г. при сельце Матюшкине Задонского у. находился монастырский хутор с кирпичными службами, амбаром, конюшней и ригой (в 1913 построен дом с 8 комнатами и кухней). К 1870 г. от соседних землевладельцев и землепашцев в виде пожертвований З. м. получал до 5 тыс. пудов ржаной муки, до 50 четв. пшеницы и др. Подобных «непокупных продуктов» хватало на нужды общины и призреваемых (*Никольский*. 1911. Вып. 10. С. 192). В пользу странноприимного дома жена ген.-майора Н. Коровкина пожертвовала еще 30 дес. земли; крестьянин И. Печёнкин передал общине права на 10 дес. пахотной земли близ с. Яблонова Задонского у.; елецкая помещица Палицына купила для общины дом с фруктовым са-

домом, в котором до 1873 г. проживала начальница общины; по ходатайству игум. Порфирии в 19 верстах от Задонска в пользование мон-ря был отведен участок в 93 дес. 600 кв. саж., на котором построили неск. домов.

Всего к 1891 г. З. м. принадлежали 8,4 дес. усадебной, 1,6 дес. садовой, 59,8 дес. пахотной земли, 1,4 дес. сдавалось в аренду. В хозяйстве имелись 10 рабочих лошадей и 20 коров, использовался труд 2 наемных рабочих. К 1911 г. З. м. владел 7 дес. 952 кв. саж. усадебной земли в Задонске, 130 дес. пахотной земли, 99,5 дес. леса в 12 верстах от Задонска, ок. 150 дес. различной по назначению земли, пожалованной благотворителями (мещанинами К. и М. Добычинными, Авчинниковыми, прот. П. Алексеевским, заштатным диаконом задонского Успенского собора К. Львовым, вдовой М. Бремель, надворной советницей В. Акатовой). На окраине Задонска мон-рь построил ветряную мельницу «о двух поставах».

Капитал странноприимного дома к 1860 г. составлял 2738 р., но «необходимость к нему обратиться не возникло, благодаря помощи благотворителей» (*Геронтий (Кургановский)*. 1889. С. 62), к 1868 г. — 4536 р., к 1876 г. — ок. 5 тыс. р. В 1879 г. странноприимный дом содержался на проценты с 9 тыс. р. основного капитала и на средства от обработки 139 дес. земли. К 1887 г. денежные доходы от «экономических статей», продажи сестринского рукоделия и пожертвований достигали 10 тыс. р. в год. На счетах хранилось ок. 12 тыс. «запасного капитала».

1919–2008 гг. В 1919 г. часть здания З. м. была изъята для организации приютов и проживания гражданских лиц, а монастырь лишен прав юридического лица. «Докладная о Скорбященском монастыре» задонского квартирного подотдела сообщала: «Корпус, в котором помещается 80... отряд, которым заняты каретный сарай и 4 амбара; 3 корпуса в 18 комнат заняты приютами; 2 дома заняты 126 квартирами частных лиц; 2 корпуса заняты 150 монахинями, из которых престарелые требуют ухода» (ГАЛО. Ф. Р–92. Оп. 1. Д. 11. Л. 5–6).

Задонский уездный исполком национализированные постройки и имущество сдавал в аренду населенцам. 4 янв. 1920 г. межведомственная комиссия приняла решение

о «выселении монахинь Скорбященского женского монастыря и ликвидации домового храма» (Там же. Д. 17. Л. 24). Несмотря на обращение верующих (18 янв. 1920) с просьбой об открытии обители, решением уездного исполкома от 24 янв. З. м. был окончательно закрыт, монахини выселялись (Там же. Д. 54. Л. 18, 21 об.; Д. 124. Л. 21, 24). На новое прошение «коллектива молящихся» от 25 февр. с просьбой открыть домовую церковь последовала резолюция: «Ввиду ликвидации отказать» (Там же. Л. 33; Д. 17. Л. 31). На территории З. м. власти дополнительно разместили больницу для красноармейцев, в Скорбященском храме — клуб и столовую «уженотдела» (Там же. Д. 54. Л. 33).

В 1922 г. в Задонске происходило изъятие церковных ценностей. 25 марта член подкомиссии по изъятию ценностей сдал в Воронежский губфинотдел конфискованные у З. м. «4 ризы с икон, три столовых ложки, 1 ломаную лампаду, 13 пластин, 2 яичка, 1 венчик от иконы весом 1 фунт 87 золотн.» (ГА Воронежской обл. Ф. 18. Оп. 1. Д. 399. Л. 59 об.). 11 апр. 1922 г. на заседании Задонского УИК у «Скорбященского женского монастыря» решено было изъять 18 икон, 5 лампад, кадило, 3 Евангелия в оправе, серебряные кресты и др. Всего 12 апр. было изъято 13 фунтов 87 золотников серебра. Насельникам оставили лишь сосуд, 2 креста и 2 Евангелия.

Богослужения продолжали совершаться в Троицкой ц., к-рая стала духовным центром Задонска. После того как осенью 1922 г. викарий Воронежской епархии еп. Задонский Иоанн (Болховитинов) примкнул к обновленцам, насельники задонского Богородицкого монастыря, оставшиеся верными Патриарху Всероссийскому св. Тихону (Беллавинову), могли совершать богослужения лишь в Троицкой ц. За этим храмом с 1923 г. был закреплен иеродиак. Иларион. По воспоминаниям задонского старожилы А. Г. Дмитриева, во Владимирский собор верующие приходили для того, чтобы приложиться к святыням и поучаствовать в выносе рака с мощами святого, а на праздничные богослужения собирались в Никольской ц. или в Троицком храме бывш. монастыря (Ркп. // Архив авт.). Насельницы З. м., как и большинство из задонского монашества, поддержали



управлявшего Воронежской епархией еп. *Алексия (Буя)*, осудившего «Декларацию» 1927 г. Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)*. Еп. *Алексий* неоднократно посещал З. м.

17 апр. 1929 г. Троицкий храм (ошибочно названный в некоторых документах Скорбященским) значился как приходский (Там же. Л. 180–181). В 1929 г. служивший при храме о. *Иларион* вместе с мон. *Смарагдой* и группой насельников задонского Богородицкого мон-ря был осужден на 5 лет лагерей с конфискацией имущества. О репрессивных мерах по отношению к др. насельникам неизвестно. После 11 июня 1929 г. Троицкий храм был закрыт. С 1938 г. на территории З. м. находился детский дом «Комсомолец». В 1941–1942 гг. из-за близости фронта была разобрана до нижнего яруса колокольня. В 50–60-х гг. в монастырских постройках, включая остатки колокольни, разместились городская хлебокомбинат, квартиры, в Троицкой ц. – склад. В нач. 1972 г. решением Липецкого облисполкома Троицкий храм был отремонтирован, открыт для богослужений и стал называться соборным приходским храмом Задонска.

Арх.: РГАДА. Ф. 1468. Оп. 3. Д. 74. Л. 2–2 об.; РГИА. Ф. 799. Оп. 33. Д. 251. Л. 81–85, 91–93; Арх. ОГУП «Липецкоблтехинвентаризация». Детский дом «Комсомолец». Липецк, 1938; ГА Воронежской обл. Ф. 4. Оп. 1. Д. 473. Л. 141 об.–142; Ф. 18. Оп. 1. Д. 399. Л. 59 об.; Ф. 84. Оп. 1. Д. 1953. Л. 24–25 об.; ГАЛО. Ф. Р–37. Оп. 1. Д. 166. Л. 187 об.; Ф. Р–92. Оп. 1. Д. 11. Л. 5–6; Д. 17. Л. 9, 24, 31; Д. 26. Л. 30–31; Д. 54. Л. 18, 21–22 об., 33, 53; Д. 124. Л. 21, 24; Ф. Р–93. Оп. 1. Д. 58. Л. 50–51, 169, 181; Ф. Р–2210. Оп. 1. Д. 24975. Л. 147, 163, 176–183, 263.

Лит.: *Данилова Е. В.* Зап. о Матроне Наумовне Поповой. Тула, 1865. С. 12–37; *Толстой М. Л.* Задонские подвижники // ДЧ. 1872. Сент. С. 44–45; *Ефремов Л. В., прот.* Житие Матрены Наумовны Поповой, первой устроительницы странноприимного дома Задонской обители. Воронеж, 1874. С. 44–57; *Геронтий (Кургановский), иером.* Жизнь Матроны Наумовны Поповой, основательницы первого странноприимного дома в г. Задонске. Воронеж, 1889⁴. С. 8, 28, 57–62; *Д. Т.* Преосвящ. Антоний, архиеп. Воронежский и Задонский (1773–1846) // Воронежские Ев. 1890. № 10. Ч. неофиц. С. 454–472; Памятная книжка Воронежской губ. на 1891 г. Воронеж, 1891. С. 132–133; *Правдин А. М.* Жен. мон-ри Воронежской епархии, основанные в XIX в.: (Кр. очерк о возникновении и открытии их) // Памятная книжка Воронежской губ. на 1901 г. Воронеж, 1901. С. 8–25; *Игум. Ангелина [Артемова]: [Некр.]* // Воронежские Ев. 1904. № 15. Ч. неофиц. С. 664–667; *Схиимж. Порфирия [Алисова]: [Некр.]* // Там же. 1906. № 13. Ч. неофиц. С. 623–636; *Сочаевский Д.* В обителях св. Тихона Задонского. Задонский

Свято-Троицкий жен. мон-рь // Рус. паломник. 1907. № 43. С. 24–28; *Введенский С. Н.* Один из почитателей св. Тихона Задонского (отставной прапорщик Я. Мамонов) // Воронежская старина. Воронеж, 1911. Вып. 10. С. 3–15; *Никольский П. В.* Задонские мон-ри как памятники свт. Тихону // Там же. С. 185–194; Коммуна: Газ. Воронеж, 1928. № 66; *Тайсия (Карцева), мон.* Рус. правосл. жен. монашество XVIII–XX вв. / ТСЛ. [Серг. П.], 1992^р. С. 143–147; *Клоков А. Ю., Морев Л. А., Найдёнов А. А.* Храмы и мон-ри Липецкой и Елецкой епархии: Задонский р-н. Липецк, 2007. Ч. 1; *Морев Л. А.* Св.-Тихоновский («Скорбященский») жен. мон-рь в Задонске. Липецк, 2008. С. 4–83.

Игум. Митрофан (Шкурин), А. А. Найдёнов, А. Ю. Клоков, Л. А. Морев

ЗАДОНСКИЙ ТИХОНОВСКИЙ В ЧЕСТЬ ПРЕОБРАЖЕНИЯ ГОСПОДНЯ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Липецкой и Елецкой епархии), находится в 7 км к северу от г. Задонска Липецкой обл. Основан решением Святейшего Си-



Задонский Тихоновский в честь Преображения Господня мон-рь. Фотография. XIX в.

нода от 17 янв. 1872 г. Первоначально мужской, в 1993 г. возобновлен как женский.

1843–1872 гг. По преданию, на месте буд. мон-ря в лесной чаще, на берегу р. Проходни, любил уединяться «от треволнений мира» свт. *Тихон Задонский*, пребывавший на покое в близлежащем задонском Сретенском мон-ре (см. *Задонский в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-рь*) (РГАДА. Ф. 1468. Оп. 3. Д. 74. Л. 1; Записки о свт. Тихоне его келейников В. И. Чеботарёва и И. Ефимова // *Тихон Задонский, свт.* Творения: В 5 т. М., 1889⁵. Т. 5. С. 12). После обретения мощей святителя в 1846 г. по благословению архиеп. Воронежского свт. *Антония (Смирницкого)* настоятель Богородицкого монастыря архим. *Серафим* решил выкупить участок земли у р. Проходни с родником и колодцем, устроенным свт. Тихоном. К сер. XIX в. часть левого берега Проходни из собственности семьи поме-

щиков *Викулиных* перешла в общинную собственность гос. крестьян с. *Тёшевка*. В 1852 г. архим. *Серафим* предложил крестьянам обменять эту землю на другой, принадлежавший задонской обители участок. В 1853 г. земля при роднике на Проходне перешла в собственность Богородицкой обители. Однако свободный доступ к роднику был затруднен, т. к. смежная земля не являлась монастырской собственностью. Проблема разрешилась после переговоров с помещицей Елецкого у. А. И. *Викулиной* (одной из владелиц прилегающей к роднику лесной дачи), уступившей мон-рю 41 дес. земли на правом берегу Проходни. Трудями архим. *Серафима* и его преемника архим. *Димитрия (Григорьева)* на территории близ колодца и источника были поставлены дубовый сруб, неск. изб, устроена пасека. После прославления свт. Тихона Задонского в 1861 г. монастырские владения у Тихоновского источни-

ка на берегу Проходни были расширены за счет пожертвования помещика *Ливенского* у. Орловской губ. *Костомарова*:

он завещал обители 250 дес. земли в Ливенском у. По благословению архиеп. Воронежского *Иосифа (Богословского)* эта земля была продана, а на вырученные средства мон-рь приобрел примыкавшие к меже прежнего монастырского участка на берегу Проходни 250 дес. земли в т. н. Семёновской лесной даче, включавшие часть левого берега лесной речки с источником, луговое ее правобережье и 41 дес. леса.

Задонский архим. *Димитрий (Григорьев)* решил основать в Семёновской даче, именовавшейся с сер. XIX в. «Скитом», отходную обитель с кладбищем для погребения братии Богородицкого мон-ря. На это место из с. *Гнилуша* Задонского у. была перевезена деревянная церковь, освященная некогда свт. Тихоном Задонским. После перенесения храма правый престол был освящен 19 авг. 1865 г. во имя преподобных *Сергия Радонежского, Саввы Освященного, Феофана Милости-*

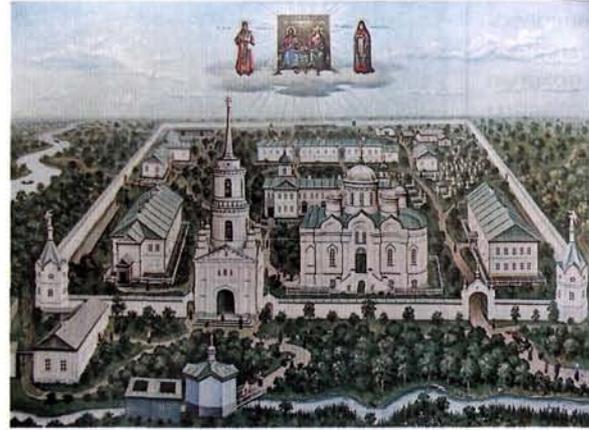


вого, еп. Газского, и мч. Исидора, левый — 29 авг. во имя преподобных Исидора Пелусиота, Иосифа Песнописца, Иосифа Волоцкого, мч. Доримедонта и в честь иконы «Собор арх. Михаила».

Главный престол был освящен 21 сент. 1865 г. во имя святителей Тихона Задонского и Митрофана Воронежского, Димитрия Ростовского и Кирилла Александрийского. Поставленная на высоком каменном фундаменте церковь снаружи была обложена кирпичом, оштукатурена. Храм отапливался 3 голл. печами. До 1875 г. на каменном цокольном этаже храма располагались братская трапезная и кухня. С зап. стороны к церкви был пристроен 2-этажный деревянный, обложенный кирпичом келейный корпус (1865), завершившийся деревянной колокольней.

В строительстве отходной обители архим. Димитрию помогал тамбовский помещик В. П. Воейков (1785–1880). В Данковском у. Рязанской губ. он приобрел сельцо Золотуха общей площадью 800 дес. В 1871 г. часть земли (421 дес. 171 кв. саж.) с постройками и инвентарем Воейков пожертвовал в вечную собственность буд. обители. Оставшаяся часть имения также закреплялась за мон-рем, но требовала «очищения некоторых обязательств». Вместе с участком земли в Золотухе мон-рю были переданы: домовая церковь, помещичий дом со службами, рига, гуменные постройки, молотильная и веяльная машины, земледельческие орудия, 40 лошадей, 100 голов крупного и 200 голов мелкого скота, 300 «колод» пчел, а также сады на 8 десятинах земли (*Никольский*. 1911. Вып. 10. С. 196). Богородицкому мон-рю переходил участок (16 дес.), позволявший расширить уже принадлежавшую обители лесную дачу в районе деревень Локтево и Панарино (совр. Задонский р-н). Кроме того, Воейков был готов выплатить по различным обязательствам 10 тыс. р. за землю, на которой располагался «Скит», а также построить братский корпус в новом монастыре. После нотариального оформления платежных поручительств архиеп. Воронежский Серафим (Аретинский) поддержал прошение Воейкова, направленное в Синод 17–20 янв. 1872 г., «открыть при кладбищенской церкви Задонского монастыря, на принадлежащем оному участке земли в 100 десятин, особый самостоятельный мужской

общежительный монастырь под наименованием Тихоновского». Проситель особо оговаривал, чтобы настоятель обители назначался с его согласия по указанию задонского архим. Димитрия. Насельникам из Задон-



Задонский Тихоновский в честь Преображения Господня мон-рь. Литография. XIX в.

ска было предоставлено право преимущественного поступления в новую обитель, но при этом запрещался переход из нового мон-ря в Богородицкий. Указывал Воейков и на свое желание, «чтобы вновь предполагаемая обитель состояла под главным надзором и влиянием» архим. Димитрия (Там же. С. 196–197). Прошение было благосклонно рассмотрено при поддержке митр. Новгородского и С.-Петербургского *Исидора (Никольского)*, почитавшего свт. Тихона. Впосл. в З. м. имя митр. Исидора поминали за литургией как «первого благорасположенного кроовителя к новой обители».

1872–1918 гг. Определением Святейшего Синода от 17 янв. 1872 г. был учрежден Тихоновский муж. общежительный нештатный мон-рь, 31 мая 1873 г. имп. *Александр II Николаевич* утвердил основание обители. 7 окт. 1873 г. архим. Димитрий совершил литургию в ставшем соборным (ранее кладбищенском) храме во имя святителей Тихона Задонского, Митрофана Воронежского, Димитрия Ростовского и Кирилла Александрийского. В З. м. была переведена часть братии задонского Богородицкого мон-ря, 13 сент. 1873 г. архиеп. Серафим утвердил в должности строителя иером. Алексия († 28 сент. 1885). Однако вскоре обнаружилось, что о. Алексий, «помимо прекрасных душевных своих качеств, оказался далеко малоспособным при устройстве обители и введении порядка в ней». По прошению Воейкова, поданному архиеп. Серафиму, строителем З. м. был ос-

тавлен архим. Димитрий (Григорьев). После кончины архим. Димитрия с сент. 1882 г. З. м. возглавлял благочинный задонского Богородицкого мон-ря игум. (впосл. архим.) Кассиан. По свидетельству современников, о. Кассиан «пользовался в народе большим уважением как исповедник. У него, говорят, проездом в Задонск

любили исповедоваться воронежские архипастыри» (*Д. Т. Отец Кассиан: Некр.* // Воронежские ЕВ. 1908. № 18. Ч. неофиц.

С. 889–890). После архим. Кассиана обязанности настоятеля исполнял казначей З. м. иером. Алексей, утвержденный в этой должности указом Святейшего Синода от 17 сент. 1910 г. (с 1912 в сане игумена). В 1891 г. в З. м. проживали 22 монашествующих, 36 послушников и 12 наемных рабочих, в 1917 г. — более 20 монашествующих и ок. 40 послушников.

З. м. посещали митр. Московский *Макарий (Булгаков)*, архиепископы и епископы *Алексий (Ржанецын)*, *Палладий (Раев)*, свт. Антоний (Смирницкий), Серафим (Аретинский), *Вениамин (Смирнов)*, Анастасий (Добрадин), *Леонтий (Лебединский)*, *Макарий (Миролюбов)*, *Феогност (Лебедев)*, *Макарий (Троицкий)*, *Нестор (Метаниев)* и др. В З. м. почитались первые насельники «Скита» иеросхим. Тихон (Кривской) и схим. Спиридон (Куликов). Последний перешел в З. м. из задонского Богородицкого монастыря «по любви к уединенной жизни». По свидетельству иером. Геронтия, лично знавшего старца Спиридона, «тот за несколько дней предугнал свою кончину; умер тихо 23 мая 1881 г. с Иисусовою молитвою на устах, лобызая при этом находившиеся в руках его монашеские четки. Погребен был с правой стороны алтаря Тихоновской церкви — рядом с могилою иеросхимонаха Тихона» (*Геронтий (Кургановский)*. 1882. С. 18). За алтарем Тихоновского храма был погребен также и иером. Мелхиседек, старец «редкой честности и правдивости своего характера» (Там же). Насельники и настоятели З. м.





обращались за советом к оптинским старцам преподобным *Льву (Наголкину)*, *Амвросию (Гренкову)*, *Макарию (Иванову)*. Свт. *Феофан Затворник* не только высылал в дар архим. Димитрию свою кн. «Сборник святоотеческих писаний о молитве в сердце к Богу», но и состоял с ним в переписке. На сомнения о Димитрия, в силах ли он помимо трудов по управлению Богородицким мон-рем строить 3. м., святитель отвечал: «Спрашиваете, не погрешаете ли, продолжая нести иго начальствовать? Нет. Вы обязаны нести его, пока начальство не скажет: «Довольно». Как оно не только не сказывает этого, напротив, налагает на Вас новое дело, зная Ваши немощи телесные, то Вам совсем не след и на ум принимать вопроса, не следует ли оставить труды?» (Он же. 1888. С. 74).

Постройки 3. м. В 1874 г. к юго-западу от Тихоновского храма был выстроен 2-этажный больничный корпус с покоями настоятеля и домовой церковью, освященной 12 сент. 1875 г. в честь икон Божией Матери «Знамение», «Владимирская» и «Всех скорбящих Радость», а также во имя вмч. Пантеленмона и вмц. Варвары. В больнице, рассчитанной на 12 мест, было устроено специальное «слуховое отверстие, проведенное трубою из храма вниз к больным», с помощью к-рого они могли «ежедневно свободно слушать совершаемую... божественную службу» (Описание Тихоновского общежит. мон-ря. 1882. С. 463). С сев. стороны к корпусу были пристроены 2-этажные сени. К 1875 г. между Тихоновской ц. и де-



Юго-вост. башня.
Фотография. 2007 г.

была переведена на 2-й этаж новой постройки. Внизу разместились кухня и келья послушников.

В 1879–1883 гг. был возведен новый, 2-этажный Троицкий собор. Главный престол во имя Св. Троицы освящен 14 авг. 1883 г. викарием Воронежской епархии еп. Острогжским Макарием (Троицким), левый придел во имя прп. Арсения Великого — 5 сент. того же года, правый придел освящен во имя Всех святых. В Троицком храме был поставлен 2-ярусный резной позолоченный иконостас. На средства нижегородского купца М. И. Шапошникова местные иконы Св. Троицы и Божией Матери в 1887 г. были украшены серебром позлащенными ризами, выполненными в Москве. На цокольном этаже Троицкого собора находилась церковь, придел кото-



Троицкий собор (1879–1883)
и надвратная колокольня
(1874–1876). Фотография.
2008 г.

рою был освящен 22 мая 1883 г. в честь Обретения главы св. Иоанна Крестителя и во имя свт. Николая Чудотворца, а главный престол — 29 мая 1883 г. в честь Успения Пресв. Богородицы.

В архитектуре объемное построение типичного для позднего классицизма монументального собора со-

единено с отдельными элементами т. н. русско-визант. стиля К. А. Тона (килевидные завершения прясел и портала и др.). С 3 сторон в собор вели открытые паперти. Храм освещался 3 паникадилами (одно на 30, другие на 12 свечей). За алтарем собора находился каменный 2-этажный братский корпус (1882–1897).

При основании Троицкого собора предполагалось, что на нижнем этаже будет устроена усыпальница, «где могут быть погребены по желанию благотворители обители», однако были ли там захоронения, неизвестно. До 1882 г. братию погребали на расположенном с северной стороны собора монастырском кладбище, которое примыкало к алтарю снова ставшей кладбищенской Тихоновской ц. В 1883 г. игум. Кассиан реконструировал кладбищенскую Тихоновскую ц. (построено 3 печи). В 1885 г. на монастырском кладбище была выстроена каменная часовня для отпевания и совершения панихид в зимнее время.

Каменные ограда и 3-ярусная колокольня со св. вратами были возведены в 1874–1876 гг. На 2-м этаже колокольни 6 авг. 1877 г. была освящена ц. в честь Преображения Господня и в честь Казанской и Тихвинской икон Божией Матери, богослужения в к-рой совершались только в храмовые праздники. У юго-вост. башни находились въездные ворота в мон-рь, у юго-зап. башни — 2-этажная гостиница для именитых посетителей. Внизу, на правом берегу Проходни, устроена обширная площадка с гостиницей для «черного народа», конюшим двором, подъездными сараями. В 3. м. действовали живописная, столярная, портняжная и сапожная мастерские, разбиты сады, расширена пасека.

Особым почитанием пользовались источник и колодец свт. Тихона. Над колодцем стояла деревянная часовня, в которой хранилась икона Нерукотворного образа Спасителя, по преданию принесенная к источнику свт. Тихоном Задонским. Близ колодца располагались сруб-купальни, крытые черепицей, келья для проживания иноков, следивших за порядком. Свидетельства об исцелениях фиксировались в особой книге.

Святые. Первоначально в Тихоновском храме, «у ворот южной двери у правой стены», под балдахином хранился серебряный ковче-





жец с частицами мощей нескольких святых (впосл. перенесен в Троицкий собор). К кон. XIX в. в Троицком храме у правого столба близ солеи находился ковчег с частицей древа Креста Господня, с частицами мощей св. Иоанна Предтечи, ап. Иоанна Богослова, святителей Иоанна Златоуста и Спиридона Тримифунтского, прп. Пимена Печерского и частью одежды, обгащенной кровью вмц. Варвары. В др. ковчеге, за левым клиросом, также хранились многочисленные реликвии, в т. ч. частицы мощей свт. Афанасия Александрийского.

В Троицком соборе обители находилась Иверская икона Божией Матери, принесенная с Афона, перед к-рой еженедельно по субботам читался акафист. В мон-ре почитался также список иконы, написанной после обретения в 1846 г. мощей свт. Тихона Задонского. Оригинал, принадлежавший ректору Воронежской ДС архим. Симеону (Авдуловскому), к нач. XX в. хранился у московских наследников (*Трунов*. 1911. Вып. 10. С. 286). По нек-рым сведениям, оригинальная икона была написана в день обретения мощей «на гробовой доске по приказанию Высокопреосвященнейшего Антония Второго, архиепископа Воронежского и Задонского... По свидетельству надписи, сделанной рукою архимандрита Симеона на задней стороне доски, значит, что образ этот при возложении на болящих оказывает благодатное действие» (РГАДА. Ф. 1468. Оп. 3. Д. 74). Копия была выполнена по заказу брата архим. Симеона Ф. М. Авдуловского и подарена З. м. в кон. 1861 г. Попечением игум. Касиана на икону была сделана риза из позолоченного серебра (*Введенский*. 1911. Вып. 10. С. 305). С этого образа задонский гражданин И. Суриков сделал точный список в дар З. м.; на полях этой иконы изображены подвиги и труды святителя, понесенные на месте буд. обители.

Архим. Димитрий ввел в З. м. устав по подобию устава *Оптиной пустыни*. К службе насельники созывались колоколом, утренняя служилась с 4 ч., в воскресные и праздничные дни всенощное бдение — с 18 ч.; ежедневно служились литургии: ранняя — с 6 ч. и поздняя — с 9 ч. Ежедневно, кроме Четыредесятницы, за всенощными бдениями читались соборные акафисты: в понедельник — святителям Митрофану Воро-

нежскому и Николаю Чудотворцу, в среду — свт. Тихону Задонскому, в пятницу — Божией Матери, в воскресенье перед литургией — Спасителю. Келейное правило братии состояло из 500 Иисусовых молитв, псалмопений с поклонами, чтения Свящ. Писания и трудов св. отцов. Архим. Димитрий внимательно следил за новинками духовной лит-ры и выписывал книги для б-к Богородицкого и З. м., оформил многогодовую подписку на духовную периодику.

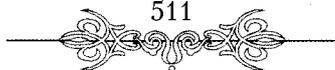
Материальное положение. К нач. XX в. З. м. владел в окрестностях 94,3 дес. пахотной земли, 85 дес. леса, 5 дес. сенокосов и пастбищ, 2 дес. садовой и 2,7 дес. неудобной земли (всего 196 дес., в т. ч. 7 дес. под самим мон-рем). Кроме того, в с. Золотуха находились 660 дес. монастырской земли и хутор с домовою церковью. К 1910 г. в Золотухе были построены 2-этажный кирпичный дом с 2-этажными кирпичными сенями (1871), кирпичный дом (1872), 2 амбара, рига, сушильня, сарай, погреб, кухня, каретный сарай, конный и скотный дворы. С 1884 г. З. м. также принадлежал хутор в с. Кашары Задонского у. с 24 дес. земли. К 1910 г. за З. м. числилось всего «832 дес. 1200 соток земли» (РГИА. Ф. 799. Оп. 33. Д. 251. Л. 62–66).

1918–2008 гг. 21 июля 1918 г. на З. м. напали «15 лиц в гимнастерках, вооруженные револьверами», вынесли из мон-ря ок. 3 тыс. р., «церковные вещи». Оказавший сопротивление послушник получил ранение в голову (см.: *Грабители в мон-ре // Воронежский вестн. церк. единения*. 1918. № 4. С. 5). В 1918–1919 гг. власти конфисковывали у З. м. дрова, продовольственные запасы и др. После апр. 1919 г. в нек-рых помещениях разместились детская колония и приют. К 1920 г. на базе хозяйства З. м. был образован совхоз. 16 апр. 1920 г. в Задонский УИК была представлена докладная о том, что «монахи Скитского монастыря, трудоспособные, отказываются работать в имеющемся советском хозяйстве, а занимаются даже спекуляцией». Предлагалось оставить при церкви «необходимый штат» для «отправления обрядов», а остальных насельников либо привлечь к «трудовой повинности», либо «передать на иждивение» собеса (ГАЛО. Ф. Р–92. Оп. 1. Д. 11. Л. 37–37 об.). В кон. 1920 г. в З. м. продолжались богослужения,

власти констатировали, что в «Скиту» сохраняется «черное гнездо» 18 монахов (Там же. Д. 17. Л. 6).

В нояб. 1920 г. в З. м. был произведен обыск, составлена опись. На заседании Задонского УИК зав. политбюро Смирнов доложил, что «найден четыре трехлинейных винтовки, до 2 тыс. к ним патронов и несколько лопат военного образца, закопанными в землю под церковью... найдено и многие позолоченные и серебряные церковные принадлежности и также и книги в серебряной оправе, по-видимому спрятанных от описи». Зав. политбюро рекомендовал «в срочном порядке провести расследование и виновных предать суду» (Там же). 17 дек. того же года комиссия Задонского УИК решила «Скитской мужской монастырь немедленно ликвидировать и одновременно приступить к предварительным работам по ликвидации всех прочих монастырей в Задонском уезде и рациональному использованию их имущества и живых сил на благо пролетариата» (ГА Воронежской обл. Ф. 10. Оп. 1. Д. 292. Л. 216, 219). 19 дек. члены комиссии в присутствии казначея иером. Тихона произвели «без всяких инцидентов» опись и опечатали все монастырское имущество (Там же. Л. 220–220 об.). Постановлением уездной комиссии 23–24 дек. того же года братия была выселена из мон-ря. 25 дек. «для распределения всего остального имущества и зданий» в обитель выехала специальная комиссия, включавшая экспертов-художников. У З. м. изъяли 26 фунтов 14 золотников церковного серебра (Там же. Ф. 4. Оп. 1. Д. 473. Л. 141 об. – 142), множество реликвий и предметов утвари XVIII – нач. XX в. (Там же. Ф. 10. Оп. 1. Д. 292. Л. 222–225). Местонахождение святынь, в т. ч. и чтимой копии иконы свт. Тихона, написанной после обретения мощей, неизвестно.

24 марта 1921 г. З. м. был окончательно закрыт (ГАЛО. Ф. Р–1. Оп. 1. Д. 124. Л. 79–79 об.). Решение, принятое Задонским УИК, утвердил президиум Воронежского губисполкома (ГА Воронежской обл. Ф. 10. Оп. 1. Д. 292. Л. 214). На территории З. м. кроме военного лазарета, совхоза и приюта разместили концентрационный лагерь на 500 чел. «с целью разгрузки губернских концлагерей». В 1922 г. в З. м. была детская колония, в которой к 1923 г. содержалось



113 чел. С 1929 г. на территории З. м. располагался «детский городок». По ходатайству Задонского РИК были разобраны некоторые постройки З. м., стройматериалы использовались для строительства нового здания Каменской профшколы (Красное знамя: Газ. Елец, 1929. № 171. С. 3). В 40-х гг. XX в. помещения З. м. занимали госпиталь и школа военной разведки, в 50–60-х гг. — Задонский психоневрологический интернат. В перестроенном Троицком соборе находились кинозал для больных, медицинские учреждения, столовая и кухня, на сохранившемся 1-м ярусе колокольни — сушилка. Угловые башни были снесены до уровня ограды, трапезная, старый настоятельский корпус и деревянный Тихоновский храм разобраны. В сев.-зап. части территории у ограды были построены 2-этажный больничный корпус и др. здания. Часть надгробий с уничтоженного монастырского кладбища использовалась при закладке фундаментов новых построек. Одно из надгробий, высеченное из белого камня в виде аналога с лежащими на нем крестом и Евангелием, было оштукатурено и приспособлено под постамент для бюста В. И. Ленина. После 1989 г. Задонский психоневрологический интернат был переведен в построенный рядом медицинский комплекс.

В 20–80-х гг. XX в. паломничество к источнику свт. Тихона не прекращалось, несмотря на снос часовни, корпусов и купели и даже оцепление пикетами милиции. После обращения митр. Воронежского и Липецкого *Мефодия (Немцова)* к властям Липецкой обл. решением зам. председателя Липецкого облисполкома М. Т. Наролина от 29 апр. 1991 г. сохранившиеся постройки З. м. безвозмездно передавались РПЦ. Первое богослужение состоялось 19 авг. 1991 г. в надвратном Преображенском храме.

Решением Синода от 2 окт. 1993 г. З. м. был возобновлен как женский, 17 янв. 1994 г. зарегистрирован в органах юстиции (ГАЛО. Ф. Р-2241. Оп. 4. Д. 5. Л. 1). В нояб. 1998 г. З. м. посетил Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II. В обители проживают настоятельница игум. Зинона (Деева) и более 50 насельниц.

Митр. Мефодий (Немцов) 17 апр. 1993 г. освятил восстановленный



Интерьер Троицкого собора.
Фотография. 2007 г.

Троицкий собор, 18 нояб. 2001 г. — центральный придел в нижнем храме собора в честь Успения Пресв. Богородицы. Нижние придельные престолы во имя свт. Николая Чудотворца и св. Иоанна Предтечи были освящены иерейским чином, а 28 мая 2007 г., в день Сошествия Св. Духа, еп. Липецкий и Елецкий *Никон (Васин)* освятил главный престол во имя Св. Троицы. К 2008 г. построены просторная купель на источнике свт. Тихона Задонского, 2-этажный сестринский корпус с трапезной на 1-м этаже, 3-этажный хозяйственно-гостиничный корпус, водонапорная башня, коровник, склады, гараж. Восстановлены 3 утраченных яруса надвратной колокольни, угловые башни ограды, 2 дома для сестер и паломников. На месте несохранившихся Тихоновского храма и братского кладбища поставлена деревянная часовня. Монастырю принадлежит более 220 га земли, заведено хозяйство, имеются коровы, овцы и козы (до 100 голов), птичник и пасека; автотракторный парк, мастерские, пекарня, оборудованная прачечная и теплица, в которой кроме обычных овощей и зелени растут лимоны.

Среди святынь З. м. — частица мощей свт. Тихона Задонского, ковчег со святынями Св. земли, иконы Божией Матери «Иверская» (написана на Афоне, утрачена в 1920, возвращена в 1999), «Взыскание погибших» и «Достойно есть». В зап. части нижнего храма Троицкого собора у сев. стены находится расписание и устроенная в 2001 г. усыпальница, в к-рую перенесены останки первых 5 насельников XIX в., обретенные

в 1996 г. при земляных работах близ разрушенного Троицкого храма. Установлены имена троих: иеросхим. Тихона, иером. Мелхиседека и схим. Спиридона. Трижды в год из монастыря совершается крестный ход к источнику свт. Тихона — на Богоявление, в день празднования иконе Божией Матери «Животосный Источник» и на Преполование Пятидесятницы.

Арх.: РГАДА. Ф. 1468. Оп. 3. Д. 74. Л. 1; РГИА. Ф. 799. Оп. 33. Д. 251. Л. 49–53, 57–66; Арх. Воронежско-Липецкой епархии. Д. Задонского Преображенского жен. мон-ря. Липецк. ЕУ Липецкой епархии; ГА Воронежской обл. Ф. 4. Оп. 1. Д. 473. Л. 141 об. — 142; Ф. 10. Оп. 1. Д. 292. Л. 216–225; ГАЛО. Ф. Р-1. Оп. 1. Д. 124. Л. 79–79 об.; Ф. Р-37. Оп. 1. Д. 166. Л. 60 об., 177 об.; Ф. Р-92. Оп. 1; Д. 11. Л. 37–37 об. Д. 15. Л. 24; Д. 17. Л. 6–6 об.; Ф. Р-93. Оп. 1. Д. 50. Л. 90, 390–392, 458; Д. 58. Л. 80.

Лит.: *Нольде Н. К.* Заметки светского человека о Задонском мон-ре // Воронежские ГВ. 1865. № 19. С. 44–46; *Ефремов Л. В., прот.* Жизнь свт. и чудотворца Тихона, еп. Воронежского и Задонского, и уроки для нас из жизни его. Воронеж, 1874. С. 83–84; *Геронтий (Кургановский), иером.* Описание Тихоновского общежит. муж. мон-ря, находящегося близ гор. Задонска. СПб., 1882; *он же.* Архим. Димитрий, настоятель Задонского Богородицкого мон-ря. Воронеж, 1888. С. 28–29, 42–43, 68–69, 70–74, 78–79; Описание Тихоновского общежит. мон-ря // Воронежские Ев. 1882. № 13. Ч. неофиц. С. 459–464; № 14. С. 471–478; *Димитрий (Самбин), архим.* Указатель храмовых праздников в Воронежской епархии. Воронеж, 1885. Вып. 3. С. 257–258, 269; 1886. Вып. 4. С. 6, 81–83, 201, 359–360; *Поликарпов Н. И.* Короцкий Тихоновский жен. мон-рь Новгородской епархии, на родине св. Тихона Задонского // Воронежские Ев. 1900. № 3. Ч. неофиц. С. 89–94; *Норцов А. Н.* Мат-лы для истории тамбовского, пензенского и саратовского дворянства // Изв. Тамбовской УАК. Тамбов, 1904. Вып. 47. С. 437, 460; *Павловский А. А.* Всеобщий иллюстр. путеводитель по мон-рям и св. местам Российской империи и Афону. Н. Новг., 1907. С. 22–23; *Дьяконова А.* Тихоновский муж. общежит. мон-рь (скит) // Кормчий. М., 1909. № 32. С. 2–4; *Никольский П. В.* Монашество на Дону: Свт. Тихон Задонский и его подвиги // Воронежская старина. Воронеж, 1909. Вып. 8. С. 77–180; *он же.* Задонские мон-ри как памятники свт. Тихону // Там же. 1911. Вып. 10. С. 180–185, 195–198; *Введенский С. Н.* Об изображениях св. Тихона Задонского // Там же. С. 305; *Трунов М. П.* Портрет св. Тихона, писанный с его мощей // Там же. С. 286, 292–294; Ведомость о муж. и жен. мон-рях и общинах за 1915 г. Пг., 1915. С. 12; Воронежские архипастыри. 2003. С. 284; Русские мон-ри: Юж. часть Центр. региона России. М., 2005. С. 231–247; *Клюков А. Ю., Морев Л. А., Найдёнов А. А.* Храмы и мон-ри Липецкой и Елецкой епархии: Задонский р-н. Липецк, 2007. Ч. 1.

Игум. *Митрофан (Шкурин),*
А. Ю. Клюков, Л. А. Морев,
А. А. Найдёнов



ЗАДОНСКИЙ ТЮНИН (Тюнинский) **БОГОРОДИЦЕ-ТИХОНОВСКИЙ В ЧЕСТЬ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ «ЖИВОНОСНЫЙ ИСТОЧНИК» ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** (Липецкой и Елецкой епархии), находится в 5 км севернее г. Задонска Липецкой обл., на левом берегу р. Дон, близ дороги, соединяющей *задонский в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. и задонский Тихоновский в честь Преображения Господня жен. мон-ри*. По преданию, землями, на к-рых позже расположился З. м., в разное время до XVIII в. владели Богородицкий мон-рь и семья Тюниных, в связи с чем местность называлась Тюнино. Считается, что на месте будущей монастырской ц. в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» Ф. Тюнин имел пчельник с колодезем, и настоятель задонского Богородицкого монастыря игум. Прохор обращался к царю Михаилу Феодоровичу с челобитной о возврате этой земли (*Болховитинов*. 1912. Вып. 11. С. 110; *Геронтий (Кургановский)*. 1873. С. 12; *Нольде*. 1865. С. 2–5). С 70-х гг. XVIII в. Тюнино принадлежало г. Задонску.

1813–1861 гг. Основание З. м. связано с почитанием еп. Воронежского и Елецкого свт. *Тихона Задонского*. В период пребывания на покое в Богородицкой обители в 1768–1783 гг. святитель уединялся недалеко от лесного источника. Подвижник, рассказывая о Тюние своем келейникам, замечал, что это «святое и весьма приятное» место «утешает дух... радостью точно рай земной» (*Казанский*. 1871. С. 55–56). Вскоре в полутора верстах на север от слободы Тёшевки, на высоком берегу р. Дон, в густом лесу, с оврагом над Тюнинским источником поставили деревянную, а затем каменную часовню (Запись исцелений, совершившихся при гробе угодника Божия свт. Тихона до открытия св. мощей его: Ркп. // ВКМ. № 4338–2. Л. 6 об.). Позднее, в нач. XIX в., сюда были переселены крестьяне пригородной слободы Арканы, или Тёшевки.

По инициативе еп. Воронежского *Антония (Соколова)* с 1811 г. в день преставления свт. Тихона (13 авг.) после архиерейского богослужения совершался крестный ход к Тюнинскому роднику — «исходищу вод, благословленному трудами и молитвами задонского чудотворца» (*Фад-*

деев. 1911. Вып. 10. С. 16–18). Здесь еп. Антоний беседовал с богомольцами, в числе которых был и помещик А. Ф. Викулин. В ответ на предложение епископа «увенчать это святое место хотя бы маленькой церковью» Викулин пообещал выстроить храм (*Никольский*. 1911. Вып. 10. С. 179) и пожертвовать для церковного



*Вознесенский собор. 1892–1893 гг.
Фотография. 2008 г.*

кладбища землю. После возведения над источником каменного храма в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» (др. именование — Богородице-Тихоновский) еп. Антоний по просьбе Викулина благословил (устно) проживать при церкви 2 девицам, а затем еще несколькими. Сестры имели небольшие сады и огороды, жили в соломенных хижинах, занимались прядением и ткачеством сукна и холстов, от продажи к-рых получали доход для содержания общины. Ко времени освящения храма (1813) в общине проживали ок. 30 сестер.

После кончины Викулина († 1823; похоронен с сев. стороны Богородицкого храма) ктитором общины стал его сын, В. А. Викулин, первое время не благоволивший обители. Враждебность по отношению к сестрам проявлялась и со стороны городской власти. В результате осмотра специальной комиссией в 1827 г. Богородице-Тихоновский храм был закрыт из соображений безопасности как ветхий. Сестры для чтения утрени, часов, вечерни и правил были вынуждены собираться в помещении, не предназначенном для совершения церковной службы. Одновременно в нач. 20-х гг. XIX в. городские власти, не считаясь с интересами общины, построили Александро-Невский храм с корпусом богадельни для

воинов, получивших ранения в войне 1812 г. Размещение богадельни рядом с общиной стеснило сестер. Однако вскоре Богородице-Тихоновский храм был открыт, во многом благодаря тому, что приходский священник Никанор регулярно служил молебны на паперти перед запечатанными дверями и откладывал пожертвования богомольцев на восстановление храма. В 1842 г. сестер общины обвиняли в намерении поджечь Богородицкую ц. Дело разбиралось в суде более 15 лет, насельницы прожигали на полулегальном положении. Лишь после подачи апелляционной жалобы в 1859 г., к-рую отвезла в Воронеж одна из сестер, Гражданская палата рассмотрела дело по существу, оставив «бумагу», грозившую общине выселением, без ответа.

В 1859 г. архиеп. Воронежский и Задонский *Иосиф (Богословский)* при поддержке с.-петербургской купчихи Е. Н. Богачёвой († 1861; похоронена с сев. стороны Богородицкой ц.) ходатайствовал перед Синодом об офиц. открытии при кладбищенской церкви общины «под названием Тихоновской-Богородицкой, по причине имеющегося в народе великого уважения к сему месту, из благоговейного почитания к святителю Тихону, по настроению живущих там черничек к монастырской жизни и в виду имеющегося при церкви причта, достаточно обеспеченного» (Там же. С. 182–184). Архиепископ предлагал приписать общине «в виде подворья, странноприимный дом Матроны Наумовой, с живущими в нем в г. Задонске и для управления общиной и подворьем избрать благонадежных монахинь из Воронежского монастыря» (Там же).

1861–1917 гг. Указ Святейшего Синода об учреждении Богородице-Тихоновской общины (без права совершения постригов) со странноприимным домом был издан 11 мая 1861 г., одновременно с указом об открытии мощей свт. Тихона Задонского. В общине насчитывалось 20 сестер и 100 чел. на испытании. Первой начальницей общины стала мон. Евсевия († 4 февр. 1863), к-рую вскоре сменила мон. (с 1867 игумения) Поликсения (Кондратьева), духовная дочь архиеп. Воронежского и Задонского свт. *Антония (Смирницкого)*. По благословению архиеп. Воронежского *Серафима (Аретинского)* и при содействии митр. Новгородского и С.-Петербургского *Исидора*





(Никольского) в янв. 1867 г. она ходатайствовала перед Синодом об обращении общины в мон-рь с богадельней на 12 престарелых женщин «с тем, чтобы доставлять им все нужное к содержанию и иметь за ними от монастыря присмотр и уход» (Там же. С. 184). Указом имп. Александра II от 21 окт. 1867 г. Тихоновская Богородицкая община была «переименована... в нештатный того же наименования монастырь, с устройством при нем богадельни на 12 лиц женского пола, без назначения от казны пособия» (Обзор учреждения в России правил мон-рей. 1869. С. 194). Эта дата считается днем основания З. м.; на храмовой иконе св. блгв. кн. Александра Невского были изображены прп. Иларион Великий и свт. Иларион, еп. Могленский, память к-рых совершается 21 окт.

В дек. 1867 г. по представлению игум. Поликсении архиеп. Воронежский Серафим совершил первый постриг 12 сестер в мантию, а 23 — в рясофор; численность насельниц увеличилась до 100 чел. В 1868 г. в З. м. проживали настоятельница, 20 сестер, 100 послушниц. С июня 1877 г. до окончания русско-тур. войны в 1878 г. 6 инокинь находились на полях сражений в качестве сестер милосердия. Стараниями мон. Поликсении были нормализованы отношения с ктиторм Викулиным, к-рый перед кончиной не только способствовал возвращению в распоряжение З. м. корпуса богадельни с Александро-Невским храмом, но и пожертвовал обители каменный дом с пристройками в Задонске. Новая настоятельница мон. (с 1897 игумения) Клавдия (Нарциссова Ксения Ивановна) в 1901 г. была награждена наперсным крестом. К 1891 г. в З. м. проживали 50 монахинь, 62 послушницы, 6 наемных рабочих, 12 призываемых в богадельню, 10 обучавшихся рукоделию и ремеслам; в 1901 г. — 45 монахинь и 86 послушниц (21 указная, 65 «на испытании»), в 1914 г. — 54 монахини и 77 послушниц, 2 священника и диакон в штате обители.

З. м. оказывали духовную поддержку задонские затворник Стратоник (Г. А. *Маширин*), подвижница М. Н. Попова (мон. Мария), настоятели Богородицкого монастыря Дмитрий (Григорьев), иером. Геронтий (Кургановский) и др. Затворник Стратоник в письме ктиторуше Т. Г. Викулиной свидетельствовал, что сестры

«содержат себя собственными трудами, поэтому и не требуют иного содержания, разве только помощи и назидательного призрения», и просил ее покровительствовать «бедным поселанкам» (Никольский. 1911. Вып. 10. С. 180). Активное участие в устройении З. м. принял митр. Исидор (Никольский), обитель посещали архиепископы Серафим (Аретинский), Анастасий (Добрадин), епископы Вениамин (Смирнов) и Владимир (Шимкович).

Храмы и другие постройки. Первая в обители **ц. в честь иконы Божией Матери «Живородный Источник»** (Богородице-Тихоновская) освящена 15 авг. 1813 г. еп. Антонием (Соколовым). 26 июня 1863 г. архиеп. Иосиф (Богословский) заложил в трапезной части Богородице-Тихоновского храма правый придел во имя святителей Воронежских Митрофана и Тихона (освящен 21 июля 1864) и левый — во имя св. Иоанна Предтечи и прп. Поликсении (освящен 1 мая 1865).

Чтимый Тихоновский колодец, расположенный за правым клиросом храма, в 60-х гг. XIX в. «оправили в изящный деревянный сруб, выкрашенный голубой краской, и выложили жостью. К нему сделали о шести ступенях сход до самой воды», новые подземные желоба. «Вода проведена была под полом храма и южной стеной в открытый наружный водоем с небольшим фонтаном, выложенный тесаным камнем, а от туда — в закрытые купальни, из которых — в пруд» (Геронтий (Кургановский). 1873. С. 6).

В 1873 г. в алтарях Богородице-Тихоновской ц. была возобновлена настенная живопись и устроены новые «изящной работы» позолоченные резные иконостасы. Приделы были освящены заново: малые (в честь Зачатия св. Иоанна Предтечи, во имя святителей Митрофана и Тихона Воронежских) — в кон. сент. 1873 г., главный, в честь иконы Божией Матери «Живородный Источник», — 4 авг. 1874 г. С юж. стороны храма была пристроена отопливаемая каменная галерея. Частые перестройки привели к утрате первоначального облика церкви, однако в вост. ее части «массивные столбы, подпирающие большой и тяжелый купол, сами стены необычайной прочности и массивности — все это оставалось величаво и несколько мрачно. Середина храма между столбами вме-

щала ок. 200 молящихся; северная часть, отделенная столбом и железной решеткой, назначалась собственно для иночествующих сестер. Алтарь выдавался на восток полукружием; южная, правая часть церкви, сильно углубленная, лежащая 9-ю ступенями ниже всего церковного помоста, заключала в себе самый колодезь, — вместилище не одного, а двух или даже трех родников... Купол темен, а верхние круглые окна тесны, как бойницы крепостной стены. В вечернее время при слабом мерцании немногих светильников, эти тяжелые своды, эти темные пространства со столбами наводят отрядные воспоминания о тех таинственно чудесных временах, когда крепкая и живая вера соединяла христиан для богослужения в подземельях и катакомбах» (Токмаков. 1897. С. 5).

В особом киоте перед правым клиросом, при колодце, находилась чудотворная икона Божией Матери (XVIII в.), принесенная в дар «одним из рода Викулиных» при основании храма. Образ украшали серебropозлащенная риза и жемчуг. Среди чтимых святынь — икона св. блгв. кн. Александра Невского с изображенными позднее святыми, подаренная митр. Исидором (Никольским) *Беседная икона Божией Матери*. К 2008 г. местонахождение святынь неизвестно.

Храм во имя св. блгв. кн. Александра Невского возводился с 1820 г. (сведения об освящении не сохр.) в 40 саж. на север от Богородицкой ц. Вскоре к храму был пристроен корпус богадельни для инвалидов. В храм-богадельню вел коридор, по сторонам к-рого находились комнаты для воинов. При инвалидном доме была построена каменная колокольня. В 1867 г. храм реконструировался, на старом фундаменте фактически было построено новое здание. С вост. стороны размещалась ризница, с западной — кухня. На нижнем этаже между храмом и кухней находились помещение для трапезы и кельи, на верхнем этаже — 8 комнат и келья игумении с 2 комнатами для приема посетителей. Фасад здания украшали 2 парадных крыльца с фронтонами.

В 1867 г. были разобраны печи Богородице-Тихоновской ц., которая стала летней, а теплой оставлена реконструированная Александро-Невская ц. В ней был устроен и освящен 1 окт. 1868 г. архиеп. Серафимом





(Аретинским) придел во имя св. равноап. кн. Владимира и вмч. Пантелеимона. 12 нояб. задонский архим. Димитрий (Григорьев) в связи с перестройкой храма освятил главный придел во имя св. блгв. кн. Александра Невского, прп. Илариона Великого и свт. Илариона, еп. Могленского. Иконы для храмовых иконостасов были написаны в мастерской задонского Богородицкого мон-ря.

Соборный храм в честь Вознесения Господня (1892–1893), построенный по проекту воронежского губернского архит. А. А. Кюи, был освящен еп. Воронежским Анастасием (Добрадиным) 14 авг. 1893 г., правый придел в честь Покрова Пресв. Богородицы — 16 авг. того же года в сослужении духовенства и в присутствии воронежского вице-губернатора, левый придел — во имя свт. Николая Чудотворца в тот же день, но за ранней литургией архим. задонского Богородицкого мон-ря Иоанникием. Собор представляет собой типичный 5-шатровый храм в т. н. рус. стиле, имеющий в плане форму креста. Это слегка видоизмененный (напр., исчезли конхи рукавов креста) вариант собора Александра Невского в Н. Новгороде (1867–1870, архитекторы Л. В. Даль, Р. Я. Килевейн); подобный храм существует и в самом Задонске — собор Тихвинского монастыря. Викарий Воронежской епархии еп. Острогжский Владимир (Шимкович), осматривая собор, «восхищался его внутренним благолепием и с похвалой отзывался об умении и эстетическом вкусе игумении и сестер... Иконостас храма четырехъярусный, покрыт позолотой, иконы художественной работы на золотом чеканном фоне исполнены в Москве в мастерской Н. Ахапкина. Весь храм внутри оштукатурен и окрашен в светло-голубую краску с различными оттенками по карнизам, панели окрашены в коричневую краску. Свод алтаря, купол храма и колонны расписаны стеною живописью местным мастером; иконы для стеной живописи взяты из альбома Киевского Владимирского собора. Храм снабжен новой дорогой утварью изящной работы: запрестольный крест, образ Богоматери и хоругви металлические с эмалевыми ажурными украшениями. В храме повешены люстры: большая о 30 свечах в середине и меньшие о 8 свечах пред придельными иконостасами» (Воронежские ЕВ. 1900. № 19. С. 795–796).

Каменная ограда была построена к 1870 г., в зап. ее части в 1876–1879 гг. поставлена новая 4-ярусная колокольня (прежняя обветшала и была разобрана) с высоким шпилем, крытым белым железом, и вызолоченным железным крестом. Под колокольней и с обеих сторон в 3 проемах были устроены зап. главные ворота обители.

По инициативе мон. Поликсении (Кондратьевой) в З. м. были построены с юж. стороны 3 келейных корпуса (на месте разобранных деревянных келий-хижин), с вост. стороны — трапезная, деревянная просфорня с неск. кельями под одной крышей. На личные средства мон. Поликсении поставила настоятельский дом. В 1865 г. расширен прежний дом кладбищенского священника, приобретенный у него для учреждения жен. богадельни, «где могли бы быть призреваемы одинокие старушки». После ремонтных работ 1867–1871 гг. в пожертвованном Викулиным доме в Задонске была открыта гостиница, именованная «Викулинская», для паломников и переведенных из

в к-ром разводили стерлядь, ниже, на склоне холма обители, — купальни. Вода во всех водоемах имела температуру не выше +7°C. «Вода в купели так чиста, прозрачна, что почти двухаршинное пространство, занимаемое от поверхности воды до деревянного помоста купальни, видно ясно и представляется не более, как на 0,5 аршина» (Указатель храмовых празднеств. 1885. Вып. 3. С. 265). Во время эпидемии холеры 1871 г. власти собирались запретить купание, но богомольцы на это не соглашались.

С началом первой мировой войны у З. м. для гос. нужд была временно изъята гостиница, находившаяся при въезде в Задонск (три 2-этажных дома). В ней разместили 160 пленных солдат австро-венг. армии. В деревянном корпусе (1895) при мон-ре располагалась церковноприходская школа, в которой обучались 30 мальчиков и 19 девочек. Монастырская б-ка насчитывала 250 томов.

Особенности устава. Согласно утвержденным Святейшим Синодом в 1867 г. правилам для З. м., в обитель принимались «лица всех сословий женского пола (в возрасте от



*Келейный корпус.
Фотография. 2008 г.*

20 до 50 лет) первоначально для испытания, на один или два месяца. Если по истечении сего

Тюнина инвалидов (в помещении Александро-Невской ц. велись ремонтные работы).

К кон. 80-х гг. XIX в. основные постройки З. м. располагались по сторонам равного четырехугольника. Вост. сторону занимали 2 деревянных сестринских корпуса, южную — Богородице-Тихоновская ц. и корпус с просфорней, северную — Александро-Невский храм. В одном из вост. корпусов разместилась новая богадельня на 12 женщин, устроенная по завещанию В. А. Викулина. Между храмами был разбит плодовый и цветочный сад, в к-ром росли более 100 деревьев (яблони, сливы, черемуха и т. д.) и огород. Сев.-вост. угол монастырской усадьбы занимал скотный двор с зимним погребом, амбаром и др. хозяйственными помещениями. К северу от Богородице-Тихоновской ц. находилось монастырское кладбище, к югу — водоем,

срока испытываемая окажется надежной, то о совершенном принятии ее в монастырь представляется Воронежскому епархиальному начальству. Увольнение сестер из монастыря производится по распоряжению того же начальства. Настоятельница, как мать, исправляет нарушающих порядок и устав, а неисправных или своевольных увещивает сначала наедине, а затем, буде не исправятся, обличает и подвергает исправительным мерам в присутствии всех сестер. Она наблюдает, чтобы все сестры ходили к Божественной службе, а по окончании оной занимались приличными трудами и делами послушания по монастырю. Долг исповеди и причастия Св. Таин сестры непременно должны исполнять во все четыре поста. Духовник избирается один из старцев-иноков, отличающихся особенно чистотою и строгостию жизни» (Обзор





учреждения в России правил монастырей. 1869. С. 194–195). Ежегодно с 1867 г. в дни Рождественского поста Воронежский архиерей, викарий или настоятель задонского Богородицкого мон-ря совершали постриги в 3. м.

Ежедневно с 4 ч. читались утренние молитвы, с 5 ч. служились утреня, литургия, с 16 ч. — вечерня; осенью и зимой сразу же, а весной и летом через 2 ч. — вечернее правило. Пение на службах отличалось выразительностью, исполнялись собственные и переработанные распевы, в основном южнорусские. В общине и обители практиковались общая трапеза, чтение неусыпаемой Псалтири. Читали и сестры и настоятельница поочередно по 2 ч.

В день празднования иконе «Живоносный Источник» в богослужении принимало участие духовенство задонских Богородицкого монастыря и Успенского собора: перед литургией объединенный крестный ход входил в 3. м., где после литургии освящалась вода в колодце свт. Тихона. Крестный ход в этот день был установлен по распоряжению еп. Антония (Соколова) и совершался помимо празднования свт. Тихону в пятницы Светлой и первой седмицы по Пятидесятнице. Еп. Воронежский и Черкасский *Епифаний (Канивецкий)* отменил крестный ход как официально не утвержденный и ежегодно в свои приезды в 3. м. совершал лишь литургию. Свт. Антоний недолго поддерживал порядок предшественника и вернулся к прежнему положению. Архиеп. Иосиф при совершении крестного хода служил торжественные молебны Божией Матери с освящением воды в колодце, а в храме св. блгв. кн. Александра Невского — панихиду по убиенным воинам. В 80-х гг. XIX в. еп. Вениамин (Смирнов) установил, что «храмовый праздник в честь Живоносного Источника Пресвятой Богородицы совершается, сверх пятницы на Пасхальной неделе, еще в четверг на Троицкой неделе». В дни престольных праздников мон-ря архиеп. Анастасий (Добрадин) совершал литию по игум. Поликсении, погребенной в склепе Вознесенского собора.

Материальное положение. Храм в честь иконы «Живоносный Источник», построенный с разрешения городских властей, официально назывался кладбищенской церковью Задонска, поскольку с 1777 г. эта земля

принадлежала Задонскому городскому правлению (само кладбище находилось недалеко от храма, на др. стороне лога). В 1820 г. церкви было отведено городом 43 дес. земли. К нач. 40-х гг. XIX в. этот участок городские власти сократили до 20 дес., а позже изъяли, предоставив сестрам право жить на городской земле.

В 1866 г. власти Задонска передали общине в вечное пользование 10 дес. земли (5,5 дес. «под самой усадьбой монастыря», 4,5 дес. за оградой, с сев. стороны). К этому времени годовой доход общины достигал 6 тыс. р. В 1870 г. помещики Хвостовы пожертвовали 3. м. 20 дес. земли в 10 верстах от Тюнина на даче в с. Ржавец, в 1871 г. О. Викулина — еще 14 дес. (примыкали к прежним 20 дес.), а также каменный дом с флигелями, надворными постройками и садом, где вскоре игум. Поликсения устроила хутор. В 1878 г. помещица М. А. Охотникова пожертвовала в вечное владение 40 дес. земли, к-рые из-за отдаленности от 3. м. сдавались в аренду. В 1884 г. 3. м. приобрел также «в вечное владение» участок в 40 дес. земли, прилегавший к прежним пожертвованным в с. Ржавец, «что доставило большое утешение Богородице-Тихоновской обители и дало ей возможность собственными трудами приобретать часть хлеба, необходимого для пропитания». К 1891 г. 3. м. принадлежали 103,5 дес. пахотной земли, 7 дес. под лесом и кустарником, 4 дес. под сенокосами и пастбищем, 5 дес. под усадьбой и 5 дес. под садом; всего 124,5 дес., из к-рых 40 сдавалось в аренду (Памятная книжка Воронежской губ. на 1891 г. Воронеж, 1891. С. 132–133). Мон-рь также владел домом на хуторе Прохонином. Богомолыцы, приходившие поклониться мощам свт. Тихона, посещали колодец святителя в обители, доходы 3. м. увеличивались.

1917–1993 гг. В 1917 г. в 3. м. проживали 47 монахинь и 81 послушница, в 1918 г. — 118 насельниц (50 монахинь и 68 послушниц).

5 марта 1919 г. властями были опечатаны ризница, касса, б-ка и монастырские кладовые (ГАЛО. Ф. Р–92. Оп. 1. Д. 17 ОЦ. Л. 180). После этого Воронежский епархиальный совет обратился в Воронежский губернский исполнительный комитет с просьбой «сделать распоряжение, чтобы Задонской Советской властью не было допускаемо в отноше-

нии Тюнинского женского монастыря деяний, не согласных с декретом об отделении церкви от государства». Спустя 20 дней исполком сообщал: «По Декрету об отделении церкви от государства никакие церковные и религиозные общества не имеют права владеть собственностью, прав юридического лица они не имеют. Все имущество существующих в России церковно-религиозных обществ является народным достоянием» (Там же. Ф. Р–97. Оп. 1. Д. 1. Л. 178–180; Ф. Р–2210. Оп. 1. Д. 23971. Л. 61). По свидетельству сестер, в 1920 г. у них «отобрали землю, все запасы хлеба и продукты — картофель, капусту и прочее из овощей. Отобрали скот, лошадей, коров. Забрали весь инвентарь: молотилку, веялку и все до основания — телеги, сани, сохи, бороны, серпы. Одним словом, — все. А также была забрана вся мебель у игумении. И столовая мебель, и посуда столовая и кухонная; котлы, чугуны, кадки, — все вывезли, до малого горшочка. Церковное все самое наилучшее взято тогда было: ковры, платки, полотенца» (Там же. Л. 61–61 об.).

Скончавшаяся 20 авг. 1920 г. настоятельница игум. Клавдия была погребена на монастырском кладбище. Сестры (46 монахинь, 81 послушница) не дождалась решения кадрового вопроса со стороны епархиального руководства и избрали настоятельницей мон. Мелитину (М. И. Введенскую). Спустя некоторое время архиеп. Воронежский *Тихон (Василевский)* утвердил избрание и возвел мон. Мелитину в сан игумении. Сохранились ее воспоминания: «После отбора земли и хлеба насельницы монастырские питались от трудов. Молодые летом обрабатывали в окружности землю. Постарше — зарабатывали прядением шерсти и вязанием чулок. Кто поискусней — вязали фуфайки, ткали платки. А осенью 1920 г. трудовой артелью стали мы работать на Красную Армию. Брали шерсть, пряли и вязали чулки, перчатки и теплые фуфайки, за что нам даны были хлебные карточки и платили за каждую вещь. Так прожили 1920-й и 1921-й годы» (Там же. Л. 61). До 1930 г. в уже упраздненном по офиц. отчетам монастыре совершались постриги. Так, в 1927 г. приняла постриги мон. Мелания (Теняева Мария Федоровна), в 1929 г. «пострижена только одна монашка — Ольга».





Игу́м. Мелитина (Введенская).
Портрет. 20-е гг. XX в.

В нач. 1930 г., перед арестом и окончательным закрытием З. м., готовилась к постригу послушница Н. Селищева (Там же. Л. 34, 54).

В 1922 г. в З. м. проходило *изъятие церковных ценностей*. Так, 4 мая было конфисковано «серебряных три сосуда из них один малый с прибором и большой без прибора вес 4 ф. 31 золотн.; пять крестов и дарохранительница 5 ф. 64 золотн.; десять лампад и два ковшика 6 ф. 81 золотн.; восемь риз с икон 4 ф. 19 золотн. Всего весом 24 ф. 64 золотника. Приблизительно на один миллион рублей». Сестры просили вернуть отобранный у них особо чтимый крест с финифтью, возместив его стоимость серебром по весу, но власти согласились лишь при условии, что «серебра будет дано в 2 раза больше» (Там же. Ф. Р-92. Оп. 1. Д. 94. Л. 80 об.— 81; Д. 26. Л. 75). На 9 июня 1922 г. изъятыми из З. м. числились 26 фунтов 14 золотников серебра, оцененных в 1 млн р. При этом за аренду монастырских зданий сестры выплачивали коммунальщикам ежемесячно по 4 млн р., согласно договору, заключенному 30 апр. 1922 г. между отделом коммунального хозяйства уисполкома и «коллективом» монахинь: «уком-отдел передает и закрепляет за коллективом все здания и постройки женского Тюнинского монастыря, как оставшиеся вне коммунального фонда, расположенные в 2-х верстах к северу от гор. Задонска по шоссе, ведущему в Патриаршее село» под охрану от расхищения и на условии ремонта всего разрушенного в течение 5 лет. В распоряжении уком-отдела оставались 10% жилого фон-

да, которые могли быть использованы по ордером жилищного отдела. Заключению договора предшествовало вселение в окт. 1920 г. в З. м. детской колонии. Новые хозяева «заняли большой двухэтажный корпус, зимнюю церковь, столовую, кухню, два малых дома, бывшую просфорню». (Там же. Ф. Р-2210. Оп. 1. Д. 23971. Л. 61 об., 62). В апр. 1922 г. колония переехала в скит — бывший задонский Тихоновский мужской монастырь, оставив ранее занимаемые здания в плачевном состоянии — «печи поломаны, стекла побиты, стены поковыряны» (Там же). Разрушения сестры восстанавливали за свой счет. Стоимость капитального ремонта, засчитанная в уплату аренды, составляла 495,8 млн р. Насельницы обязывались выплачивать ежегодно значительные суммы в течение всего срока действия договора, заключенного на 10 лет (до 1 мая 1932 г.). При этом оговаривалось, что цены действительны только на 3 месяца, а далее «изменяются пропорционально с движением средних цен на продукты и материалы данной местности» (Там же. Д. 23971/2. Л. 12). Несмотря на обременительные условия договора, 70 сестрам удавалось выполнять их вплоть до 1930 г.: «...чтобы рассчитаться по аренде, летом, кто в силах, обрабатывали поля. Приезжали и брали целыми партиями на человек по 25 и больше. Сажали, пололи, косили, вязали, молотили цепями и на молотилках, собирали картофель, убирали коноплю, копали и чистили свеклу». (Там же. Д. 23971. Л. 61 об.). Известно, что монахини откликнулись на просьбу последнего настоятеля задонского Богородицкого монастыря архим. Никандра (Стурова) помочь оказавшемуся в заключении бывш. еп. Воронежскому Алексию (Бую), а позже помогали и самому архим. Никандру с находящейся в заключении братией.

С осени 1929 г. тюнинский «сель-актив, поднимая вопрос организации колхоза, ставил своей задачей выселение из зданий монастыря монашек и использование этих зданий под нужды коллектива». Первоначально монахини не протестовали против коллективизации, отстраняясь от политики. Тогда местные власти устроили провокацию: среди жителей села распустили слух, что всех сестер выгонят, а на месте монаш-

тыря будет устроена «безбожная коммуна». «Женщины-крестьянки, узнав о предстоящем выселении монашек, им сочувствовали. И если бы монашки вздумали поднять набат, женщины собрались бы» (Там же. Л. 204). По воспоминаниям жительницы с. Тюнина, «монашки говорили, что добровольно из монастыря не уйдут» (Там же. Л. 194, 204). Понимая, что образование колхоза приведет к их выселению, монахини возвещали «второе пришествие Антихриста», слугами которого называли коммунистов. Решением Елецкого окружного отдела постоянного представительства (ПП) ОГПУ по ЦЧО сестры обвинялись в выступлении против коллективизации. Последний духовник свящ. Гордей Иванович Аргунов всячески поддерживал игум. Мелитину в ее попечении о сохранении общины, богослужения в Вознесенском соборе совершались ежедневно.

10 февр. 1930 г. оперуполномоченный Елецкого окротдела ОГПУ по Центральночернозёмной обл. Донцов постановил принять к производству дело по обвинению бывш. сестер и священнослужителей монастыря в деяниях, подпадающих под статью 58-10 УК, после чего в 1-й пол. февраля была «произведена ликвидация группировки» (Там же. Л. 1) из 15 чел. Ворвавшимся в монастырь чекистам насельницы пытались оказать сопротивление, забаррикадировав окна и двери. На требовательный стук в дверь мон. Мария (Богомоллова) заявила: «Пусть власть ломает дверь и силой выводит нас отсюда, а мы добровольно не уйдем!» (Там же. Л. 200).

Арест и закрытие З. м. были проведены столь быстро, что жители Тюнина о случившемся узнали лишь на рассвете, когда защищать было уже некого. Вместе с насельницами из разоренной обители вывезли и принадлежавшее им имущество. Составленный ОГПУ реестр конфискованного дает представление о том, в какой нищете пребывали в 20-х гг. насельницы. В описи, насчитывавшей 612 пунктов, упомянуты «ветхое одеяло — 1; пшено в ведре — 1; банка с пшеном — 1; пальто ветхие ситцевые — 2; дерюги хлопковые — 2; примус — 1; ящик, в котором находятся сумочки с мукой — 1; валенки подшитые — 1; старых пальто — 3; старых юбок — 6» и т. д., вплоть до носовых платков и нижней белья (Там же. Л. 66-73 об.).

Игумен. Мелитина и священник Гордей Аргунов были арестованы 12 февр. 1930 г. и 13 мая решением Тройки при ПП ОГПУ по ЦЧО по внесудебному рассмотрению дел приговорены к расстрелу. По преданию, их расстреляли в елецкой окружной тюрьме. К лишению свободы были приговорены: иеродиак Серафим (Меренков Сергей Дмитриевич) — на 10 лет; монахини Мелания (Теняева), Агния (Букреева Анисья Васильевна), послушницы П. Подоприхина, Н. Селищева, С. Столбовских — на 5 лет; Студёникина Пелагея Семеновна (предположительно монахиня), Родионова Евдокия Петровна (предположительно монахиня), послушница-звонарка Е. Ф. Юркина — на 5 лет; монахини Антония (Родионова Анастасия Петровна), Мария (Богомолва Мария Ивановна) и Кирилла (Кретинина Ксения Ивановна), послушница М. И. Кретинина — на 3 года. Остальные сестры разоренной обители, вероятно, проживали в близлежащих Задонске, Донском, Тюнине и др. Так, находившаяся в Тюнине до 1931 г. насельница Дарья Павловна Болдырева была арестована и осуждена к лишению свободы вместе с приютившей ее семьей. 23 мая 1989 г. прокуратура Липецкой обл. утвердила заключения о реабилитации 15 священнослужителей и монахинь З. м.

С 1930 г. территория и постройки З. м. принадлежали колхозу, МТС, совхозу «Задонский», затем ТОО «Задонское». В Александро-Невском храме, находившемся в одном корпусе с трапезной, богадельней и настоятельскими покоями, размещались механические мастерские. К нач. 90-х гг. XX в. о церковном назначении здания напоминали лишь выщербленные колонны, сводчатые окна и дверные проемы. От колокольни и главных ворот остались руины. Источник-колодец свт. Тихона оказался под конторским зданием, при сооружении которого использовались стены Богородицкого храма (1813). На Вознесенском соборе был утрачен один из 5 барабанов. По рассказам моториста Д. И. Лобеева, барабан «стал явно наклоняться, и грозил упасть. Пришлось его разобрать, а крышу в этом месте залить бетоном». Стены собора покрывал слой черной копоти после пожара и взрыва котла: «...руководители хозяйства решили соорудить на Пасху сауну,

поставили котел, выпили. Попарившись, забыли выключить агрегат, который, перегревшись, взорвался. Взрыв котла вынес все двери и окна. Взрыв в мастерских люди, без жертв не обошлось бы» (Заворькин С. Г. Восп. // Арх. автора).

1994–2008 гг. С осени 1994 г. по благословению митр. Воронежского и Липецкого *Методия (Немцова)* З. м. восстанавливали насельники задонского Рождество-Богородиц-



Иконостас ц. во имя св. блгв. кн. Александра Невского. Фотография. 2008 г.

кого муж. мон-ря с наместником архим. (с 1996 епископ) *Никоном (Васиньм)*. Решением Свящ. Синода РПЦ от 26 дек. 2002 г. З. м. был возобновлен, старшей сестрой, а с 2004 г. настоятельницей стала мон. Арсения (Семёнова). К сент. 2008 г. в З. м. проживали 5 монахинь, 4 инокини, 2 послушницы, трудницы.

Восстановлены Вознесенский собор, старый келейный корпус, построены трапезная с домовою ц. во имя св. блгв. кн. Александра Невского, купель на источнике свт. Тихона. Новую трапезную со старой соединяет теплая галерея, ведется внутренняя отделка помещений, где разместятся кельи игуменни и сестер, канцелярия и б-ка.

Богослужения начинаются с чтения правила в 6 ч. утра, полунощницы, акафиста Божией Матери и малого монашеского правила. Сестры читают неусыпаемую Псалтирь. В числе реликвий — портрет последней настоятельницы игум. Мелитины. В день мученической кончины игум. Мелитины и духовника обители священник Г. Аргунова служатся панихиды. В престольные праздники, в дни Великого поста и на Светлой седмице богослужения в З. м. совершает еп. Липецкий и Елецкий Никон (Васин).

Арх.: РГАДА. Ф. 1468. Оп. 3. Д. 74. Л. 3; РГИА. Ф. 799. Оп. 33. Д. 251. Л. 71–76, 78; ГА

Воронежской обл. Ф. 84. Оп. 1. Д. 1953. Л. 19–20; ГАЛО. Ф. Р-92. Оп. 1. Д. 17 ОЦ. Л. 178–180; Д. 26. Л. 75; Д. 94. Л. 80 об.— 81; Д. 96. Л. 151; Ф. Р-97. Оп. 1. Д. 1. Л. 178–180; Ф. Р-2210. Оп. 1. Д. 23971. Л. 61; Ф. Р-2210. Оп. 1. Д. 23971. Л. 1–36, 54, 58–62, 66–73 об., 77, 83 об.— 89, 106–106 об., 116, 129 об., 194–204, 217–233; Д. 23971/2. Л. 12. Ист.: *Тихон Задонский, свт.* Творения: В 5 т. М., 1889⁵. Т. 5. С. 12.

Лит.: *Нольде Н. К.* Неск. слов о Тюнинской Тихоновской Богородицкой общине. Тула, 1865; Воронежские Ев. 1868. № 11. С. 269–373; 1878. № 11. С. 220; 1897. № 10. С. 165; 1900. № 19. С. 795–796; 1901. № 11. С. 157; 1916. № 38. С. 1022–1030; № 40. С. 1081–1086, 1151; Обзор учреждения в России правил мон-рей, со времени введения штатов по духовному ведомству 1764–1869 гг. / Сост.: Н. И. Григорович. СПб., 1869. С. 194–195; *Казанский П. С.* Житие иже во святых отца нашего Тихона, еп. Воронежского, всея России чудотворца. СПб., 1871. С. 55–56; *Геронтий (Кургановский), иером.* Тюнинский Богородице-Тихоновский жен. общежит. мон-рь. Воронеж, 1873; Указатель храмовых праздников в Воронежской епархии. Воронеж, 1885. Вып. 3. С. 141, 256; 1886. Вып. 4. С. 96, 352; *Токмаков И. Ф.* Задонский Богородице-Тихоновский (Тюнин) жен. мон-рь // Кр. ист.-стат. очерк. М., 1897³. С. 6–32; *Правдин А. М.* Жен. мон-ри Воронежской епархии, основанные в XIX в.: Кр. очерк о возникновении и открытии их // Памятная книжка Воронежской губ. на 1901. Воронеж, 1901. С. 2, 6–7; *Сочаевский Д.* В обителях свт. Тихона Задонского: Задонский Св.-Троицкий жен. мон-рь // Рус. паломник. СПб., 1907. № 43. С. 254; *Никольский П. В.* Задонские мон-ри как памятники свт. Тихону // Воронежская старина. Воронеж, 1911. Вып. 10. С. 179, 182–184; Прославление свт. Тихона Задонского: 13 авг. 1861–1911 // Там же. С. 17–18, 180–184; *Фаддеев А. Д.* Неск. слов о почитании свт. Тихона при преосв. Антонии I // Там же. С. 16–18; *Евгений (Болховитинов), митр.* Ист., геогр. и экон. описание Воронежской губ. // Там же. 1912. Вып. 11. Прил. С. 110; Ведомость о муж. и жен. мон-рях и общинах за 1915 г. Пг., 1915. С. 12; Воронежские архипастыри. С. 288; *Морев Л. А.* История задонского Богородице-Тихоновского (Тюнинского) жен. мон-ря. Задонск, 2004²; *Клоков А. Ю., Морев Л. А., Найдёнов А. А.* Храмы и мон-ри Липецкой и Елецкой епархии: Задонский р-н. Липецк, 2007. Ч. 1.

Игумен Митрофан (Шкурин), А. Ю. Клоков, Л. А. Морев, А. А. Найдёнов

ЗАДОНСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Липецкой и Елецкой епархии, названо по г. Задонску (уездный центр Воронежской губ., ныне районный центр Липецкой обл., образованной в 1954). Учреждено в 1922 г. в составе Воронежской епархии (при этом Воронежские архипастыри до 1943 титуловались как «Воронежские и Задонские»). По приводимым митр. *Сергием (Петровым)* воспоминаниям священник Алексия Пояркова (не подтверждаются др. источниками), первым Задонским епископом в 1922 г. непродолжительное время был *Митрофан (Симашкевич)*, председатель



Временного высшего церковного управления на Юго-Востоке России, «переведенный из Донской епархии, но вскоре перебравшийся в Москву» (Сергий (Петров). История Воронежской епархии. Ч. 4. С. 722). С 11 апр. 1922 г. упоминается еп. Задонский и Землянский Иоанн (Болховитинов), из вдовых сельских священников, после принятия монашества хиротонисанный в Благовещенском соборе Митрофанова воронежского мон-ря Воронежским архиеп. Тихоном (Василевским) (ГАЛО. Ф. Р-92. Оп. 1. Д. 26. Л. 65). В нач. 20-х гг. 3. в. обладало большой самостоятельностью: при еп. Иоанне было создано ЕУ, в которое вошли епископ и 3 священника; в документах 1922 г. Успенский собор Задонска называется кафедральным (Там же. Л. 25–26).

В вопросе об изъятии церковных ценностей еп. Иоанн был вынужден пойти на компромисс с властями. На одном из заседаний уездной комиссии по оказанию помощи голодающим Поволжья еп. Иоанн, «высказывая солидарность с мнением (о необходимости изъятия. — и. М.)», обещал воздействовать «на духовенство и верующих с целью оказания просимой для голодающих помощи» (Там же. Л. 10–11). Такая позиция архиерея позволила властям вместо декларируемого частичного изъятия осуществить за короткий срок грабёж имущества мон-рей и храмов 3. в., когда среди прочих ценностей были конфискованы 2 серебряные раки для мощей свт. Тихона Задонского в летнем и зимнем соборах задонского в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря и оклад чудотворной Владимирской иконы Божией Матери. В Рождество-Богородицком мон-ре были проведены обыски и найдены тайники, где братия спрятала часть ценностей, не подвергшихся учету (ГА Воронежской обл. Ф. 18. Оп. 1. Д. 401. Л. 92). За март–июнь 1922 г. из храмов и мон-рей 3. в. было изъято: 74 золотника 57 долей золота, 70 пудов 39 фунтов 74 золотника 1 доля серебра, 2 фунта 52 золотника 75 долей драгоценных камней. Общая стоимость изъятых ценностей составила 10 044 585 тыс. р. Почти все драгоценные камни, золото и ок. 57 пудов серебра были конфискованы из Рождество-Богородицкого мон-ря (ГАЛО. Ф. Р-92. Оп. 1. Д. 26. Л. 79). 30 июня 1922 г. на заседании

президиума Задонского уездного исполкома член подкомиссии по изъятию Белозёров доложил, что работу в Задонском у. можно считать законченной. В результате изъятия церковных ценностей мн. храмы оказались полностью лишены богослужебных сосудов. Сохранились прошения из приходов на имя еп. Иоанна, переданные им в «подкомиссию по изъятию, с просьбой вернуть хотя бы самое необходимое для отправления обрядов» (Там же. Л. 65).

В нач. сент. 1922 г. Воронежский архиеп. Тихон (Василевский) предложил своим викариям, включая епископа Задонского, перейти в обновленчество, что и было выполнено. Еп. Иоанн созвал благочиннический съезд духовенства, на к-ром было образовано обновленческое окружное управление. В докладе Секретного отдела ГПУ от 14 сент. 1922 г. говорилось, что «в Задонске образовалась группа «Живая церковь». Во главе ее встал местный епископ Иоанн. Группой выпущены воззвания к верующим. 13 июля 1923 г. состоялась окружное собрание духовенства. Съезд постановил присоединиться к группе «Живая церковь»» (цит. по: Митрофан (Шкурин). 2005. С. 29).

К обновленцам, в руках к-рых оказался задонский Рождество-Богородицкий мон-рь, где находились мощи свт. Тихона Задонского, горожане относились настороженно; Свято-Владимирский собор мон-ря задонцы посещали лишь для того, чтобы приложиться к святыне и участвовать в выносе раки с мощами святителя. В 1923 г. при храмах закрытой обители образовалась «тихоновская» (каноническая) община («задонское тихоновское религиозное общество»), но обновленцы не позволили ей занять ни один из 6 числившихся за ними монастырских храмов, притом что, как свидетельствуют документы, раскольники использовали только 1 храм, остальные пустовали (ГАЛО. Ф. Р-76. Оп. 1. Д. 43. Л. 13). Несмотря на неоднократные просьбы верующих, до 25 сент. 1925 г. почти все приходские и большинство монастырских храмов Задонска оставались в руках обновленцев. Верующие, основная часть к-рых не присоединилась к расколу, посещали богослужения в задонском Тихоновском во имя Св. Троицы (Скорбященском) мон-ре. В заявлении председателя правосл. общины Т. Артёмова от

26 окт. 1925 г. о выделении православным храма говорилось о многочисленности православной общины и о законности ее существования, об отсутствии «какого бы то ни было общества при Задонском церковном управлении (обновленческом. — и. М.), без которого храм как таковой по закону совласти открыт быть не может», о «совершенной непосещаемости» обновленческих служб, об отсутствии у раскольнических церквей дохода, что «сильно отражается на материальной стороне зданий» (Там же. Л. 13). Настоятель Рождество-Богородицкого мон-ря архим. Никандр (Стуров), с 1925 г. исполнявший обязанности приходского священника в храме в с. В. Казачье, направлял на приходы, занятые обновленцами, монахов (ГАЛО. Ф. Р-2210. Оп. 1. Д. 24975. Л. 151). Как показывал позднее на следствии игум. Нафанал (Панин), «причиной посылки на приходы меня и других иеромонахов послужило то обстоятельство, что приходы не принимали красных обновленческих священников» (Там же. Л. 116).

В 1925 г. в 3. в. началось активное возвращение духовенства из обновленчества в каноническую Церковь. О ситуации с храмами бывш. 3. в. в кон. осени 1925 г. прот.-обновленец Николай Долгополов доложил начальнику задонской волостной милиции, к-рый передал полученные сведения в Воронежский губернский исполком. Согласно этим документам, за обновленцами в Задонске оставались 3 храма Рождество-Богородицкого мон-ря и кладбищенская Казанская ц., «тихоновские» общины использовали Успенский городской собор, Троицкий храм Свято-Троицкого Скорбященского жен. мон-ря и бывшую больничную ц. свт. Николая Чудотворца (ГАЛО. Ф. Р-76. Оп. 1. Д. 43. Л. 18–18 об., 21).

За время существования обновленческой Задонской епархии ее возглавляли: в 1922 г. — Иоанн (Болховитинов), его сменил Алексей Щербаков, управлявший с мая 1923 по 1924 г. также обновленческой Воронежской епархией, в 1924 г. — Филипп Власов, с кон. 1924 по нач. 1925 г. — Иоанникий Чекановский, с кон. 1925 по 1927 г. — Андрей Смирнов.

В 1934–1954 гг. Задонский р-н входил в Орловскую епархию, в 1954–2003 гг. — в Воронежско-Липецкую епархию. С 19 окт. 1935 по





март 1937 г. один из Елецких архиереев — архиеп. Серафим (Протопопов) имел титул «Елецкий и Задонский» (см. *Елецкое викариатство Орловской епархии*).

11 июня 1993 г. З. в. было возобновлено в составе Воронежско-Липецкой епархии как титулярное. С 21 июля 1993 до 26 февр. 1994 г. викарную кафедру занимал еп. *Никон (Миронов)*. 31 марта 1996 г. во епископа Задонского был хиротонисан наместник задонского Рождество-Богородицкого мон-ря архим. *Никон (Васин)*. При нем местом пребывания епископа стал Рождество-Богородицкий мон-рь. Согласно определению управляющего Воронежской епархией, в обязанности епископа Задонского помимо управления Рождество-Богородицким мон-рем входило попечение о восстановлении всех задонских обителей и нек-рых приходских храмов на территории Задонского р-на, в 1998–2002 гг. — исполнение обязанностей секретаря епархии по Липецкой обл. С периодом управления З. в. еп. Никоном (Васиным) связано много значимых событий, среди которых — восстановление и строительство более 50 монастырских и приходских храмовых и вспомогательных зданий, возобновление иноческой жизни в Рождество-Богородицком, *задонском Тихоновском в честь Преображения Господня* и *задонском Тюнином* мон-рях, обретение мощей задонских подвижников, развитие паломнической деятельности, издание ежемесячной газ. «Задонский паломник» (с 1994; до 2000 газета имела название «Задонский благовест») и духовно-просветительной лит-ры и др.

7 мая 2003 г. решением Святейшего Патриарха Московского и всея Руси *Алексия II* и Свящ. Синода З. в. вошло в состав новообразованной *Липецкой и Елецкой епархии*, Задонский еп. Никон был временно назначен управляющим новообразованной епархией. 26 дек. 2003 года еп. Никон назначен епископом Липецким и Елецким. С этого времени З. в. не замещалось.

Арх.: ГА Воронежской обл. Ф. 4. Оп. 1. Д. 473. Л. 36, 138–142; Ф. 18. Оп. 1. Д. 26. Л. 39, 58; Д. 399. Л. 57–69 об.; Д. 401. Л. 9–9 об.; Ф. 967. Оп. 1. Д. 68. Л. 8–9; ГАЛО. Ф. Р–1. Оп. 1. Д. 124. Л. 79–79 об.; Ф. Р–76. Оп. 1. Д. 43. Л. 13–13 об., 18–18 об., 21; Ф. Р–92. Оп. 1. Д. 26. Л. 1–32, 65–76, 94–94 об.; Д. 31. Л. 268; Д. 493. Л. 95–103; Ф. Р–2184. Оп. 1. Д. 24. Л. 175; Д. 29. Л. 8; Ф. Р–2210. Оп. 1. Д. 4. Л. 14, 252–253; Д. 5. Л. 115–159; Д. 6. Л. 24–

28, 59, 70–71, 117–118; Д. 7. Л. 64–67; Д. 8. Л. 1, 96, 116–119; Д. 24975. Л. 108–116, 151, 158, 172, 180–181, 235; ЦДНИ ВО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 607; *Сергий (Петров), архиеп.* История Воронежской епархии от ее учреждения до наших дней. Воронеж; Минск; Од., 1961–1969. Маш. Ч. 4. С. 620–633, 718–727; *Палицын А. А.* Летопись Воронежской епархии. Воронеж, 1962. Маш. // Архив Воронежского ЕУ. С. 435; *Поляков А., прот.* Обзор церк. событий в Задонской викариальной епархии в 1920–1922 гг. Воронеж, 1962. Ркл. // Частный архив. Ист.: *Адамов А., прот.* Политическое обоснование церковного обновления. Воронеж, 1925. С. 30; ВССПРЦ. 1925. № 2. С. 4; Коммуна. Воронеж, 1928. № 57. С. 2; № 69. С. 4; 1929. № 187. С. 2; 1930. № 3. С. 5; № 11. С. 2; На богомолье в Задонск // Коммуна. 1928. № 66. С. 3.

Лит.: *Акиншин А. Н.* Церковь и власть в Воронеж в 1920–1930-х гг.: (Процессы Петра (Зверева) и Алексия (Буя)) // Церковь и ее деятели в истории России. Воронеж, 1993. С. 127–145; Реквием: Кн. памяти жертв полит. репрессий на Орловщине. Орел, 1998. Т. 4. С. 366; Воронежские архипастыри. С. 308, 455, 479–483; *Дамаскин (Орловский), игумен.* История РПЦ в документах АПРФ. М., 2004. С. 38, 54. (Память мучеников и исповедников РПЦ. Тр.; Вып. 1: Новомученики XX в.); *Митрофан (Шкурин), игумен.* Антиралигиозная комиссия при ЦК РКП(б)—ВКП(б) и ее деятельность по реализации политики Политбюро по отношению к РПЦ в 1922–1929 гг.: Канд. дис. М., 2005. С. 24–25; *Губонин.* История иерархии. С. 114, 116, 173–174; *Клоков А. Ю., Морев Л. А., Найдёнов А. А.* Храмы и монастыри Липецкой и Елецкой епархии: Задонский р-н. Липецк, 2007. Ч. 1. С. 10–57.

Игумен Митрофан (Шкурин)

ЗАДОСТОЙНИК, *ирмос* 9-й песни канона того или иного праздника (как правило, предваряемый особым припевом), к-рый в день праздника и связанные с ним дни (напр., в период *попразднства*) заменяет собой «*Достойно есть*» на Божественной литургии (в церковнослав. книгах эта замена отмечается как **За Достойно / вмѣстѣ Достойна...** в греч. — *Εἰς τὸ Ἐξομρέτως...*).

Появление термина «З.» связано с широким распространением после XII в., в период господства *Иерусалимского устава*, практики исполнять «Достойно есть» в конце канона утрени. В дни важнейших праздников, когда на утрени отменялось песнопение «*Величит душа моя Господа*», опускалось и «Достойно есть» в конце канона, поэтому заключавшая канон катавасия воспринималась как замена «Достойно есть», т. е. З. В дониконовских рус. изданиях богослужебных книг ирмос 9-й песни, заключающий праздничный канон, прямо обозначается как «*вместо Достойна*» (см., напр.: Устав. М., 1610. Л. 260 об.; аналогичная терминология встречается и в старообрядческих памятниках). Однако в совр.

практике РПЦ катавасия 9-й песни праздничного канона утрени не называется З. (это, вероятно, связано с тем, что «Достойно есть» по послениконовскому Типикону отменяется не только в дни важнейших праздников, но и всегда, когда на утрени поется великое славословие). Тем не менее в случаях замены «Достойно есть» в конце канона повечерия (на повечериях с понедельника по четверг 1-й седмицы Великого поста, в дни Страстной седмицы, в день Пятидесятницы вечером, в предпразднства Рождества Христова, Богоявления и Преображения) или молебна ирмосом 9-й песни соответствующих канонов в рус. богослужебных книгах этот ирмос может обозначаться как З. (см. главы совр. рус. Типикона о пасхальном молебне и о повечерии в день Пятидесятницы). В старообрядческой традиции З. считается также богородицким на молебне **Влѣцѣ, прѣимѣ**, который в дни великих праздников и их попразднств заменяется ирмосом 9-й песни праздничного канона (см.: Устав [еп. Арсения Уральского]. Уральск, 1908. Л. 108; Выговский устав. Саратов, 1911. Л. 13).

За Божественной литургией практика исполнять ирмосы 9-х песней праздничных канонов вместо «Достойно есть» (или иных богородицких песнопений) после возгласа анафоры *Изра́днѣ ѡ прѣстѣи* распространилась сравнительно поздно; формирование системы литургийных З. относится к XVI в. (см.: *Winkler*. 1970; *Taft*. 1991. Р. 118), ее уточнение продолжалось до XIX в. В Типиконах и иных уставных текстах указания о литургийных З. начинают регулярно фиксироваться лишь к XVII в.

Принятый ныне в РПЦ Типикон предписывает петь З. на литургии праздников: Рождества Пресв. Богородицы (здесь же говорится и о пении З. вообще во все Господские и Богородицкие праздники), Рождества Христова, Благовещения Пресв. Богородицы, Входа Господня в Иерусалим, Пасхи, Преполовления Пятидесятницы, Вознесения Господня, Пятидесятницы, Преображения Господня и Успения Пресв. Богородицы, а также Великих четверга и субботы. В совр. практике З. поются также и на литургиях всех остальных *двунадесятых праздников*: Воздвижения Креста Господня, Введения Пресв. Богородицы во храм, Бо-





гоявления, Сретения Господня и, кроме того, в Лазареву субботу.

Помимо дней самих двенадцатых праздников и Пасхи З. поются и за литургиями в периоды поспраздств, до отдания включительно (Типикон содержит соответствующие указания лишь для праздников Рождества Христова, Вознесения Господня, Пятидесятницы, Преображения Господня и Успения Пресв. Богородицы). При этом З. Пасхи не поется в дни Преполовения Пятидесятницы и отдания (но не поспраздства) этого праздника, т. к. в эти дни поется З. Преполовения.

В совр. греч. практике З. исполняется лишь в сам день того или иного праздника и в день его отдания, тогда как в периоды поспраздств, если на утрени есть «Величит душа Моя Господа», на литургии поется обычное «Достойно есть» (см.: Ρήγας Γ. Τυπικόν. Θεσσαλονίκη, 1994. Σ. 128–129. (Λειτουργικὰ Βλατάδων; 1); Βιολάκης. Τυπικόν. Σ. 38–39). Кроме того, выбор З. в греч. традиции отличается от русской. Так, на Преображение Господня в качестве З. используется тропарь 7-й песни 2-го праздничного канона *Νὺν τὰ ἀνήκουστα ἠκούσθη* (при этом на отдание З. служит, как обычно, ирмос 9-й песни канона), на Рождество Христово и Богоявление в день праздника З. служит ирмос 1-го канона праздника, а на следующий день и на отдание — ирмос 2-го канона (см.: Βιολάκης. Τυπικόν. Σ. 125, 126, 145, 146; Τυπικόν τῆς ἁθῶ ἱεραρς μονῆς τοῦ ἁγίου Διονυσίου. Ἁγιον Ὅρος, 2004. Σ. 132, 140, 159, 165).

Поскольку по месту в службе З. является аналогом «Достойно есть», он часто уподобляется этому песнопению и по структуре. Как «Достойно есть» состоит из припева «Достойно есть» и ирмоса трипеснца Великой пятницы «Честнейшую херувим», так и к З., ирмосу 9-й песни праздничного канона, обычно прибавляется предваряющий его припев, взятый из 9-й песни того же канона. В совр. рус. Типиконе о припеве как о части З. говорится лишь в описании службы на Рождество Пресв. Богородицы, но на практике З. всегда, за исключением Лазаревой субботы, Входа Господня в Иерусалим, Великих четверга и субботы и Преполовения Пятидесятницы, включает припев (в т. ч. и на Пятидесятницу, хотя канон этого праздника, согласно стандартным изданиям Триоди, не имеет никаких особых

припевов). В рус. певч. рукописях припевы чаще всего не нотировались; они стали фиксироваться в послениконовский период (ранее всего припев З. Пасхи; см.: [Синодальный] Обиход. М., 1902). В старообрядческой традиции и совр. греч. практике мн. З., исполняемые в послениконовской рус. традиции с припевом, не имеют припева.

В дни совершения Литургии свт. Василия Великого вместо «Достойно есть» поется тропарь «*О Тебе радуется*» (кроме Великих четверга и субботы, а также случая совпадения праздника Благовещения Пресв. Богородицы или его отдания с одним из воскресений Великого поста), к-рый в нек-рых литургических памятниках также может называться З.

З. в русской певческой традиции до сер. XVI в., как правило, не выделялись из состава нотированного Ирмология. Тем не менее в виде цикла З. в порядке 8 гласов (от З. Пасхи 1-го гласа до З. Рождества Богородицы 8-го гласа) знаменного распева обнаружены в рукописи 1-й четв. XVI в. (РГБ. Ф. 173. I. № 231. Л. 101–103). С кон. XVI в. систематически фиксируются по отдельности в составе Стихирарей месячного и постного или в виде цикла З. *путевого распева*, записываемые путевой или знаменной нотациями (РГБ. Ф. 354. № 140; РНБ. Солов. № 690/763 и др.). В XVI–XVII вв. этот распев был наиболее распространенным (см.: РГБ. Ф. 379. № 18. Л. 92 об.— 98, посл. четв. XVII в.; расшифровку см.: Пожидаева Г. А. Певческие традиции Др. Руси. М., 2007. С. 536–557). Мелос нек-рых из З. путевого распева имеет указание на место происхождения, напр., «троицкий перевод», «кирилловский перевод», «соловецкий перевод» (РГБ. Ф. 379. № 18. Л. 92 об., 94, 95 об.— 96). В редких случаях надписано имя автора. Так, сочинение З. Вознесения путевого распева Соловецкого мона-ря приписывается уставщику Никодиму (РГБ. Ф. 354. № 144. Л. 388–388 об.; см.: Парфентьев Н. П. Древнерус. певч. искусство в духовной культуре Российского государства XVI–XVII вв.: Школы, центры, мастера. Свердловск, 1991. С. 40).

Вероятно, к кон. XVII в. в рус. певч. традиции З. были распеты *большим распевом* на подобен евангельских стихир большого распева в 2 версиях, одна из к-рых, более

краткая, названа средним распевом (ГИМ. Син. певч. № 105, 135, 219; РНБ. Кир.-Бел. № 663/920, XVII в.; БАН. Целепи 9, 1-я пол. XVIII в.). В сер. XVII в. появляются также демественные З. Пасхи и Вознесения (З. Пасхи: РНБ. Погод. № 382. Л. 10 об.— 11; расшифровку см.: Успенский Н. Д. Образцы древнерус. певч. искусства. М., 1971. С. 91–92; РГБ. Ф. 354. № 144. Л. 388, 564 об.— 565, сер. XVII в. [псковский перевод]; расшифровку см.: Монастырские напевы XVI–XVII вв. / Перевод крюкового письма Г. А. Пожидаевой. М., 2002. С. 94–113). Во 2-й пол. XVII в. фиксируются многоголосные З. путевого распева (З. Вознесения — ГИМ. Син. певч. № 220. Л. 133 об.— 134) и демественного распева (З. Пасхи, Вознесения, Пятидесятницы — РГБ. Ф. 379. № 81. Л. 86–87 об.; см. расшифровку: Пожидаева. 2007. С. 671–692).

В XVIII — нач. XX в. З. путевого и большого (в 2 версиях) распевов сохранились в певч. рукописях старообрядцев-беспоповцев. В поповской старообрядческой традиции З. путевого распева использовались, вероятно, весьма редко; в письменных источниках зафиксированы, как правило, только З. знаменного распева. Цикл З. путевого распева публиковался и в изданиях синодального «Обихода нотного пения» (напр.: М., 1772. Л. 123–132), но в XIX в. его также сменяют З. обычного знаменного распева.

В синодальном «Обиходе нотного пения» кроме знаменного распева зафиксированы циклы З. греческого распева (М., 1902. Л. 34 об.— 38), которые получили распространение с XVIII в. (РНБ. Тит. № 1996. Л. 58 слл.).

Известны З. киевского распева (РНБ. Q.1.702. XVIII в. Л. 21 слл.).

Авторские гармонизации и сочинения на текст З. писали прот. Петр Турчанинов (Задостойники. СПб., 1901), А. А. Архангельский (Пение на Божественной литургии: Прил. СПб., 1892. С. 48–74, 101–118), А. Д. Кастальский (М.[: П. Юргенсон], 1897–1904), диак. Сергей Трубачёв (напева ТСЛ: Ирмологий. М., 1983. С. 427–475), П. Г. Чесноков (М.[: П. Юргенсон], 1909) и др. (см.: Свод напевов. С. 414–416).

Наибольшее количество гармонизаций сочинено на текст З. Пасхи (см.: Пасхальные песнопения. СПб., 1998. Сб. 8. С. 50–70).



В греческой традиции З. поются медленным ирмологическим распевом по образцу катавасии на соответствующий глас (см.: в литургии мон. Нектария: Μουσικός θησαυρός τῆς λειτουργίας. Ἅγιον Ὅρος, 1931. Σ. 523–556).

Лит.: Скабалланович. Типикон. Вып. 3. С. 46–47; Winkler G. Die Interzessionen der Chrysostomusanaphora in ihrer geschichtlichen Entwicklung. I // ОСР. 1970. Vol. 36. P. 301–336; Taft R. F. The Diptychs: (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Vol. 4). R., 1991. P. 118–119. (ОСА; 238); Елисеева Е. Ю. Жанр задостойников в древнерус. певч. искусстве (по рукописям 2-й пол. XVI–XIX в.): Дипл. раб. / СПбГК. СПб., 2002; Захарына Н. Б. Рус. богослужебные певч. книги XVIII–XIX вв.: Синод. традиция. СПб., 2003. С. 109, 110, 115; Пожидаева Г. А. Певч. традиции Др. Руси. М., 2007. С. 671–692; Тюрина О. А. Стихиры Евангельские большего знамени как модель для работы распевщиков (на примере цикла задостойников) // Вестн. ПСТГУ. 2007. Сер. 5. Вып. 1. С. 60–71; Лукашевич А. А. Особенности изложения попевок путевого распева на примере задостойников // Бражниковские чтения — 2008 [в печати].

И. В. С.

ЗАКОНОСПАССКИЙ В ЧЕСТЬ НЕРУКОТВОРНОГО ОБРАЗА СПАСИТЕЛЯ МОСКОВСКИЙ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Патриаршее подворье), на Никольской ул. в Китай-городе. Основан, вероятно, на рубеже XVI и XVII вв., до 1614 г. Наименование



Вид на Заиконоспасский мон-рь со стороны Китайгородской стены. Фотография. Нач. XX в. (ЦАК МДА)

ок. 1610 г., составленном польскими военными инженерами и изданном

мон-ря отражает посвящение главного престола и топографическое положение обители до нач. XIX в. (за Иконным торговым рядом вдоль Никольской ул.). В документах XVII в. З. м. именовался как «Спасский», «Спасский за Иконным рядом», «Спасский Училищный», в «Привелегии...» Симеон Полоцкий высокопарно называл его «Всемилоствитого Спаса иже в Китае на Песках, нарицаемый Старый». Возможно, именно со 2-й пол. XVII в. появлялись версии о древнем происхождении монастыря и наименования: «Спасский на Никольском крестце, на Песках, на Старом мес-

те». В XVIII в. мон-рь чаще именовался Заиконоспасским Училищным, в XIX–XX вв. — Заиконоспасским.

Архим. Леонид (Кавелин) датировал основание З. м. 1380 г. (в связи с победой на Куликовом поле) на территории мон-ря Николы Старого — московского Греческого во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря (учреждение к-рого он также относил к XIV в.). Он полагал, что З. м. — это отделившийся зап. участок Никольской обители с расположенной на нем Спасской ц. По мнению архимандрита, именно самостоятельный Спасский мон-рь упоминается в документах с кон. XV в. как «Спас на Старом», «Спас Старый». Однако приведенный архим. Леонидом корпус летописных известий является спорным, а анализ их содержания — не вполне убедительным. Не подкреплена документами и гипотеза об основании З. м. в 1600 г. царем Борисом Годуновым. Менее распространенная версия, по к-рой датой основания З. м. считается 1660 г., видимо, связывает этот факт со временем постройки в мон-ре собора в честь Нерукотворного образа Спасителя.

Некоторые историки Москвы XIX–XX вв. допускали, что именно З. м. изображен на ранних планах Москвы, «Петрове чертеже» ок. 1597–1600 гг. и «Сигизмундове чертеже»

званные «Петровым чертежом», фиксируют на той же территории уже 2 мон-ря, в центре каждого — храм. На них назван исключительно Никольский мон-рь, где, согласно экспликации, «целуют крест в сомнительных судебных случаях». Наименование обители и пояснение относительно 2-го мон-ря по-прежнему отсутствуют. К этому анонимному мон-рю вдоль Никольской ул. примыкал длинный корпус, к-рый на др. планах Москвы XVII в. обозначен как торговый Иконный ряд. Связь Иконного ряда со Спасским мон-рем документально прослеживается на протяжении XVII–XIX вв. Вероятно, что выделенная на планах кон. XVI — нач. XVII в. часть монастыря Николы Старого близ Иконного ряда и есть З. м.

Наиболее ранние документальные сведения о З. м. содержатся в расходной книге Казенного приказа, в к-рой под 1614 г. записано: «Февраля во 2 день... по государеву цареву и великого князя Михаила Федоровича всея Руси указу и по приказу казначея Михаила Траханиотова по памяти за приписью дьяка Патрикея Насонова дано Спасу, что у Иконного ряда, на освященъ фунт ладону, цена 4 алтына з деньгою, купли нынешнего 122-го году. Взял черной поп Макарей» (РГАДА. Ф. 396. Оружейная палата. Оп. 2. Д. 199. Л. 284 об.).

В 1687 г. в присутствии патриарха Иоакима (Савёлова) в З. м. состоялось торжественное открытие Эллино-греч. академии (см. Славяно-греко-латинская академия). С 1814 г. в бывших помещениях академии разместилось Заиконоспасское ДУ. В 1914–1917 гг. в зданиях уч-ща находилась Холмская ДС, эвакуированная в Москву в связи с событиями первой мировой войны.

По указу Синода от 18 марта 1743 г. З. м. был изъят из ведения епархиальных властей и передан в синодальное подчинение, т. е. стал ставропигиальным. В 1764 г. отнесен ко 2-му классу. В 1812 г. серьезно пострадал в результате пожара и от бесчинств солдат армии имп. Наполеона.

В 1682 г. к З. м. был приписан Убожеский мон-рь (см. Московский в честь Покрова Пресв. Богородицы мон-рь), с 1722 г. — серпуховской Владычный мон-рь со всеми вотчинами. В ведении З. м. в XVII — нач. XX в. находилась каменная ц. в честь Владимирской иконы Божией Матери

(освящена в 1692, снесена в 20-х гг. XX в.) у Никольских ворот в Москве. Небольшой храм, в пространстве к-рого доминировал восьмерик, являлся классическим образцом нарышкинского стиля. В храме находились чтимые иконы Нерукотворного образа Спасителя (XVIII в.), список чудотворной Владимирской иконы в золотой ризе (дар гр. Н. П. Шереметева).

А. В. Маштафаров

Архитектура. По сведениям документов 20–50-х гг. XVII в., на территории З. м. находились каменный, очевидно Спасский, собор и деревянная церковь.

Новый каменный Спасский собор был построен в 1660 г. на средства боярина кн. Ф. Ф. Волконского. Нижний храм был освящен в честь Нерукотворного образа Спасителя, верхний — в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость». Дата строительства подтверждается надписью на закладном камне, полный текст к-рой можно было прочесть в XVIII в.: «Лета 7168 [1660] апреля в 30 день начата быть строиться церковь Всемилоствига Спаса Нерукотворенного Образа с повеления... царя... Алексея Михайловича... строил по обещанию своему боярин князь Феодор Феодорович Волконской, а совершена 7169 [1660] года, ноября в 20 день» (см.: *Дамаскин*. 1791. С. 200). В 1701 г. храм пострадал от пожара, в том же году к нему была пристроена трапезная (Памятники. 1982. С. 418). К 1702 г. относится 2 подрядных договора (от 30 апр. и 24 сент.) с игум. мон-ря Палладием на разборку и постройку вновь церкви неизвестного посвящения (Словарь архитекторов. 2008. С. 261; РГАДА. Ф. 282. Оп. 1. Ч. 1. Д. 1031. Л. 677–677 об., 869; *Николаева М. В.* Иконостасы храмов Москвы и Подмосковья 1-й четв. XVIII в.: История создания — «столярство и резьба» // *Христианское зодчество: Новые мат-лы и исслед.* М., 2004. С. 406). Неизвестно, о каком храме идет речь в договоре от 17 сент. 1702 г. об изготовлении иконостаса в новопостроенную церковь (Словарь архитекторов. 2008. С. 261), т. к. к тому моменту церковь еще даже не разобрали.

В июне 1709 г. архим. мон-ря Феофиллакт в донесении царю Петру I сообщал о том, что строительство храма еще не окончено «недостатка же ради железа и прочих припасов»

(РГАДА. Ф. 214. Сибирский приказ. Оп. 5. № 1545. Л. 1). В недатированном доношении архимандрита сообщалось, что в том же году «на достроение церкви Спасского монастыря»



Собор в честь
Нерукотворного образа Спасителя.
10-е гг. XVIII в. Фотография. 1883 г.

взято взаймы «извести государевой двести бочек» (РГАДА. Ф. 9. Кабинет Петра I. Отд. 2. Кн. 22. Л. 146). Т. о., вероятно, сохранившийся Спасский собор был построен в 10-х гг. XVIII в. (Словарь архитекторов. 2008. С. 262). В 1721 г. его восьмерик рассматривался уже в качестве архитектурного образца (Там же. С. 486). В документах 10–30-х гг. XVIII в. упоминается придел во имя вмч. Феодора Тирона в Скорбященском храме (возможно, он существовал уже в храме 1660 г., т. к. вмч. Феодор мог быть тезоименит строителю храма кн. Волконскому). Собор вновь пострадал во время пожара Москвы 1737 г.; по завершении ремонтно-строительных работ под рук. архит. И. Ф. Мичурина был освящен 15 июля 1742 г. Новгородским и Великолуцким архиеп. *Амросием (Юшкевичем)* в присутствии имп. Елизаветы Петровны. Во время ремонта с запада и севера под папертью было устроено 2 этажа келий для студентов академии.

Храм является одним из классических образцов петровской архитектуры Москвы, к-рая соединила формы доминировавшего в русском зодчестве с сер. 80-х гг. XVII в. нарышкинского стиля с только что начавшим проникать из Европы (решающую роль сыграло Великое посольство 1697–1698) барокко, в основном в его скромном протестант. изводе. Нижний храм имеет традиц. для XVII в. планировку (четверик,

алтарь с 3 апсидными полукружиями, трапезная); 4 столба в зап. части основного объема были установлены, вероятно, при надстройке верхнего храма. Последний представляет собой четверик, увенчанный 2 восьмериками, меньший из них несет небольшую главку. Собор З. м. является одним из первых храмов Москвы, в к-ром применен т. н. малый восьмерик — значительно уступающий четверику по ширине и опирающийся не на стены четверика, а на возведенные над ними своды. Центральные прясла четверика, фланкированные пилястрами, сильно выступают из плоскости стен, придавая объему крестообразный характер; выступы завершены полукруглыми фронтонами (т. н. полуглавиями), зрительно облегчающими переход к восьмерику. Подобную роль играют и малые полуглавия, и 4 люкарны, устроенные в своде нижнего восьмерика. Нижняя часть четверика окружена крытым гульбищем, проходы, ограниченные легкими балюстрадами, устроены также по краям четверика и в основании нижнего восьмерика (в последнем случае не только снаружи, но и внутри).

По архитектуре храм близок к ряду московских храмов петровского времени, в первую очередь к ц. Иоанна Воина на Якиманке (1709–1717) и собору Варсонофиевского мон-ря (1709–1714, освящен в 1730, не сохр.). Некоторые исследователи считали, что архитектором храма был И. П. *Зарудный* (Рус. архитектура. 1954. С. 64–69, 73–76); эта т. зр. не получила документального подтверждения (Словарь архитекторов. 2008. С. 250) и не может быть принята (Зодчие Москвы времени барокко и классицизма (1700–1820-е гг.). М., 2004. С. 96).

Старый иконостас верхнего Скорбященского храма, так же как и утварь обветшавшего придела вмч. Феодора Тирона, сгорел во время пожара 1737 г. Вероятно, после пожара этот придел был упразднен. По описанию 1781 г., в верхней Скорбященской ц. находился деревянный резной позолоченный 4-ярусный иконостас, к-рый сохранялся за более новым до нач. XX в. Кліросы и проповедническая кафедра были богато вызолочены к кон. XIX в. Высокое, залитое светом внутреннее пространство храма с 3 сторон окружали хоры, которые в наст. время переделаны в балконы внутри



выступающих прясел. Верхний храм был целиком расписан на сюжеты из «Ветхозаветной и Новозаветной истории. Свет в этот храм обильно притекает из стеклянной галереи, слуховых окон и купола; глаз молящегося приятно нежит голубой фон стеной живописи храма» (*Ковалёв*. 1887. С. 92).

В кон. XVIII в. в нижней Спасской ц. находился 2-ярусный «каменный раскрашенный красками и местами позолоченный» иконостас. Деревянные царские двери с 6 образами были также раскрашены и местами позолочены. Храмовая икона «Спас Нерукотворенный» была украшена серебряным венцом, в 1793 г. — алмазами и изумрудами (РГАДА. Ф. 1189. Оп. 1. № 334. Л. 77).

В 1812 г. франц. солдаты разорили и осквернили Спасский собор, устроив в нем конюшню; затем он был восстановлен; перестраивался в 1851 г. (изменена форма главы) и во 2-й пол. XIX в.

Согласно описанию нач. XX в., в алтарном иконостасе нижнего храма находились иконы Нерукотворного образа Спасителя в серебряной ризе, Божией Матери в серебряной ризе, вмц. Екатерины, св. Марии Магдалины пред Распятием, св. ап. Иоанна Богослова, св. блгв. кн. Александра Невского, апостолов Петра и Павла, а также живописное изображение св. Иоанна Крестителя с хоругвями или бумажными развернутыми свитками. На стенах алтаря — живописные изображения Рождества Иисуса Христа, святителей Николая Чудотворца и Спиридона Тримифунтского. Среди святынь за правым клиросом в небольшом киоте хранились частицы мощей апостолов Андрея Первозванного и Варнавы, первомч. архидиак. Стефана, свт. Спиридона Тримифунтского, св. Михаила Синадского (Фригийского), мч. Андрея Стратилата, мц. Саломии, прмч. и исп. Стефана Нового, св. блгв. вел. кн. Василия Ярославского, преподобных Пимена Великого и Макария Калязинского. Здесь же хранился киот с частицами мощей святых, частицами от камня, на к-ром «возвести Ангел о Христовом Воскресении», 2 камня из «Столпа Господня». К 2008 г. первоначальные убранство и росписи храма полностью утрачены.

Описание, в к-ром указаны размеры участка и ориентировочная топография построек З. м., содер-

жится в переписи дворов Китай-города после пожара Москвы 1626 г. Согласно переписи, мон-рь располагался вдоль Никольской ул., занимал 14 саж., в глубину, к Китайгородской стене, — 16 саж.; деревянная монастырская церковь выступала на линию улицы, и в 8 саж. от нее во дворе находилась каменная церковь длиной 6 саж. К востоку от З. м. указана Никольская обитель. Оба монастыря разделяют деревянные кельи, отстоящие от алтаря каменного храма на 1,5 саж. Земля к западу от З. м. принадлежала Земскому двору. В 1626 г. ее арендовали частные лица. Ближайший к мон-рю двор отделялся от улицы 9 торговыми лавками Иконного ряда. Т. о., в нач. XVII в. мон-рь был небольшим и, по-видимому, его формирование только начиналось.

К сер. XVII в. здесь существовало здание школы «для грамматического учения», а в 1665 г. для школы Симеона Полоцкого строились особые деревянные хоромы (РИБ. Т. 23. Дела Тайного приказа. Стб. 638, 649). В 1681 г. «на устройство... академии» предполагалось прибавить «земли подле того монастыря к Неглинным вратам в длину на 18 саженой, поперек на 15 саженой» (РГАДА. Ф. 18. № 85. Л. 507).

В 1685 г. на участке земель Земского двора, примыкавшем к мон-рю с запада и отданном ему Петром I, построили грандиозный 3-этажный каменный коллегиум (академический корпус) с галереями и квадратной лестничной башней у юго-зап. угла, увенчанной восьмериком. Дипломат де ла Невилль в «Записках о Московии» 1689 г. назвал здание «огромным и прекрасным». В 1819 г. архитекторы М. Ф. Казаков [Л. К. Карлони?] и О. И. Бове предложили разобрать здание. Новый 3-этажный училищный корпус был построен в 1821–1822 гг. в стиле ампира по проекту Бове (иногда ошибочно приписывается архит. В. Яковлеву); были использованы старые фундаменты, но здание значительно расширилось в сторону стены Китай-города.

К северу от храма в одну линию с коллегиумом стоял 2-этажный братский корпус. Это сложное здание было построено на рубеже XVII и XVIII вв. (традиционно датируется 1686; известен документ 1702 г. о выдаче денег бывш. Рязанскому митр. Авраамии за строительство

каменных и деревянных келий). Нижний этаж предназначался для хозяйственных нужд, наверху располагались жилые комнаты. По указу Петра I в 1718 г. в сев. линию зданий были встроены 2-этажные учительские кельи, напоминавшие братский корпус (вместе с к-рым их называли учительским корпусом): подрядный договор на их строительство «по первому чертежу, который учинен Иваном Зарудневым» был заключен в 1720 г. (Словарь архитекторов. 2008. С. 499). В 1729 г. вдоль юж. стены возвели галерею, зрительно объединившую учительские кельи и коллегиум. Сохранился Учительский корпус: западная часть (кельи) была перестроена на рубеже XVIII и XIX вв., большая восточная — в 1886 г. в формах рус. стиля (архит. Н. А. Шер) с надстройкой 3-го этажа.

В 1784 г. на зап. части двора было построено 2-этажное здание бursы (разобрано в 1895).

С Никольской ул. в мон-рь вели св. ворота с флигелями по обеим сторонам; через них попадали на площадку перед юж. входом в храм, а также в крытую галерею верхнего храма. В 1743 г. ворота были перестроены и увенчаны колокольней. Западнее находились школьные ворота, ведущие в монастырский двор, вдоль юж. стороны к-рого тянулось одноэтажное здание иконного ряда. Право на владение зданием было дано мон-рю по указу царя Петра I от 12 февр. 1718 г., подтвержденному жалованной грамотой имп. Петра II от 9 окт. 1728 г. В 1753 г. по приказу имп. Елизаветы ряд был снесен «ради того, чтобы улица не тесна была»; вместо него было велено выстроить 2 каменные палаты, соразмерные с боковыми флигелями св. ворот. В 1781 г. после разборки обветшавшей ограды между колокольней и Греческим мон-рем в З. м. был построен 2-этажный корпус. В фундаменте этого корпуса были проложены белокаменные трубы для стока воды с Никольской ул. через территорию обители в Неглинку. На нижнем этаже корпуса находились конюшня и каретный сарай, на 2-м этаже — 2 кельи с сенями (РГАДА. Ф. 280. Оп. 17. № 89. Л. 1–14).

На рубеже XIX и XX вв. по новой красной линии Никольской ул. было построено 2 монументальных дома, сохранившиеся до наст. времени. К западу от школьных ворот возведен Торговый дом (1899–1901, архит.





М. Т. Преображенский) в рус. стиле, декором и высокими кровлями схожий с расположенным на противоположной стороне улицы зданием Верхних торговых рядов (1890–1893, архит. А. Н. Померанцев). Восточнее в том же стиле, но в варианте, имитирующем нарышкинские формы, построили доходный дом монастыря (1900, архит. З. И. Иванов); над встроеным в центральную часть фасада проемом св. ворот (ныне заложены) была возведена колокольня (верх разобран в 1924), к-рая копировала завершение колокольни московского храма Успения на Покровке (1696–1699; не сохр.). Дома полностью отделили обитель от улицы и значительно уменьшили пространство двора.

А. В. Маштафаров, Л. К. Масиель Санчес

Памятники церковных древностей. Монастырская ризница серьезно пострадала при пожаре 1737 г. и при французах в 1812 г. Сверка ризничного имущества, проведенная архим. Симеоном в 1813 г., свидетельствовала об утрате большого числа икон, драгоценных окладов и серебряных крестов. Среди сохранившихся к кон. XIX в. реликвий — серебряно-вызолоченный крест с 420 частицами мощей святых, частица ризы Господней в серебряном медальоне, антиминос 1715 г., освященный Местоблюстителем Патриаршего престола Стефаном (Яворским), икона Успения Божией Матери, серебряный вызолоченный крест (с мощами неизв. святых) с надписью: «Лета 7198 марта в 30 день сий животворящий крест церкви великомученика Селунского Димитрия, что у Гостиного Двора на лавках, а сделан из церковного серебра, а то серебро снято с местной большой иконы Спаса Вседержителя».

Библиотека З. м., описания к-рой сохранились за кон. XVII–XVIII в., существенно пострадала в 1812 г., из 202 книг 50 было утрачено. Среди них — Евангелие (М., 1628), Евангелие «выходу патриарха Иосифа» (М., 1644), «Библия на русском языке старопечатная в волынской земле в городе Остроге» (М., 1663), НЗ (СПб., 1767), издания богословских сочинений Симеона Полоцкого, а также рукописный синодик мон-ря. Все 6 напрестольных Евангелий были «передраны и серебро похищено неприятелем» (РГАДА. Ф. 1189. Оп. 1. № 334. Л. 10–12). После перевода академии в Троице-Сергиеву

лавру архив и книжное собрание были перевезены в МДА.

Особенности богослужения и праздники. В воспоминание о возобновлении в 1742 г. сгоревшего храма ежегодно 15 июля совершалось торжественное богослужение. Указом Святейшего Синода от 20 сент. 1761 г. архимандритам З. м. дозволялось иметь мантию со скиржалями и посох с яблоками.

Настоятели, братья, именитые посетители. В XVII в. З. м. управляли строители и игумены. Из настоятелей З. м. XVII в. наиболее известны строители: до 1680 г. — иером. Симеон Полоцкий († 25 авг. 1680), в 1680–1691 гг. — Сильвестр (Медведев). После кончины в 1703 г. игум. Палладия (Роговского) в З. м. была учреждена архимандрития; должность архимандрита была совмещена с должностью ректора академии. Многие из настоятелей становились архиереями, в т. ч. возглавлявшие З. м.: в 1703–1704 гг. — Рафаил (Краснопольский), в 1704–1705 гг. — Сильвестр (Крайский), в 1706–1722 гг. — Феофилакт (Лопатинский), в 1722–1728 гг. — Гедеон (Вишневецкий), в 1728–1731 гг. — Герман (Концевич; вполн. архиепископ Архангелогородский; † 1735), в 1733–1736 гг. — Стефан (Калиновский), в 1737–1739 гг. — Митрофан (Слотвенский; вполн. архиепископ Тверской), в 1741–1742 гг. — Кирилл (Флоринский), в 1742–1747 гг. — Порфирий (Крайский), в 1748–1753 гг. — Иоанн (Козлович; впоследствии епископ Переяславский; † 1757), 1757–1758 гг. — Геннадий (Драницын; вполн. епископ Суздальский), в 1761–1763 гг. — Гавриил (Петров), в 1764–1768 гг. — Геннадий (Бронницкий; вполн. епископ Переславль-Залесский; † 1773), в 1768–1770 гг. — Антоний (Герасимов-Забелин), в 1770–1774 гг. — Феофилакт (Горский), в 1774–1778 гг. — Аверосий (Подобедов), в 1778–1782 гг. — Дамаскин (Семёнов-Руднев), в 1782–1783 гг. — Павел (Пономарёв; вполн. архиепископ Ярославский), в 1783–1786 гг. — Аполлос (Байбаков), в 1786–1788 гг. — Афанасий (Иванов), в 1792–1794 гг. — Мефодий (Смирнов), в 1795–1797 гг. — Евлампий (Введенский), в 1798–1799 гг. — Серафим (Глаголевский), в 1801–1804 гг. — Августин (Виноградский), в 1804–1808 гг. — Моисей (Близнецов-Платонов), в 1810–1814 гг. — Симеон (Крылов-Платонов), в 1814–1817 гг. — Евгений (Казанцев),

в 1817–1819 гг. — Парфений (Чертков), в 1833–1834 гг. — Исидор (Никольский), до 1842 г. — Иосиф (Богословский), в 1843–1853 гг. — Алексий (Ржаницын), в 1854–1859 гг. — Леонид (Краснопевков), в 1881–1884 гг. — Иосиф (Баженев), в 1884–1885 гг. — пребывавший на покое еп. Петр (Екатериновский).

Префектами академии были буд. архиереи Иннокентий (Кульчицкий), Гавриил (Бужинский), Платон (Малиновский), Иннокентий (Неронович), Ириней (Братанович), Иннокентий (Нечаев), Тихон (Малинин). Из преподавателей, проповедников академии, насельников мон-ря иерархами стали Лука (Конашевич), Димитрий (Сеченов), еп. Вологодский Иосиф (Золотой; † 25 дек. 1774), Гедеон (Криновский), Ириней (Клементьевский), Дамаскин (Россов), Никанор (Клементьевский).

В 1625 г. в монастыре числились игумен, диакон и 5 чел. братья, в 1692 г. — строитель, диакон и 5 старцев. О религиозно-нравственном состоянии немногочисленной братии свидетельствуют поучения Симеона Полоцкого, в т. ч. «О питии заздравной чаши по поводу торжественных случаев», «Увещание к братии о еже во храм Божий ходили», «Увещание к братии о еже к началу богослужения приходити», «Увещание к крадущим», «Увещание к бегающим из монастыря», «Увещание к братии, упивающейся» и «Увещание ко священником ко исповеди частей», в к-рых он обличал иеродиакон и иеромонахов за обыкновение служить литургию без должного приготовления. В 1812 г. З. м. был разграблен французами, оставшиеся монахи и ученики академии подвергались притеснениям и унижениям. Так, иером. Виктора схватили, раздели донага, «прогнали» по Красной пл. и сбросили в р. Москву. Престарелого иеродиак. Вонифатия раздели, набросили на тело св. покров и привели в Кремль «на потеху» маршалу И. Мюрату и его свите. В 1813 г. в З. м. проживали архимандрит, 6 иеромонахов, 2 иеродиакона, белый священник и 4 послушника, в 1851 г. — архимандрит, иеросхимонах, 9 иеромонахов, 5 иеродиакон, 9 рясофорных, а также 12 штатных служителей с семьями, в 1901 г. — архимандрит, казначей, 6 иеромонахов, 4 иеродиакона, 5 монахов, 9 послушников.



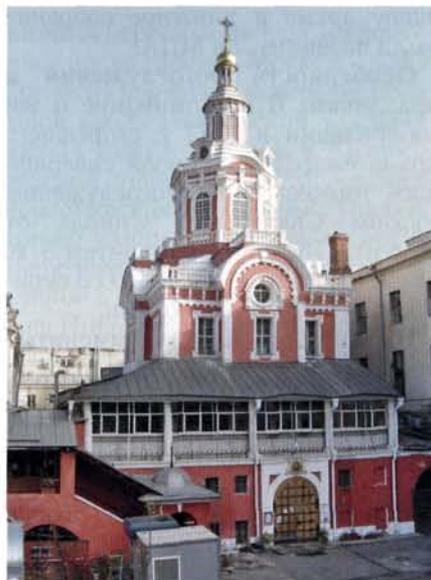
В XVII–XVIII вв. З. м. посещали патриарх Иоаким (Савёлов), цари Алексей Михайлович, Феодор Алексеевич, имп. Елизавета Петровна.

Некрополь. В нижнем храме собора погребен строитель иером. Симеон Полоцкий. Над гробом высечена эпитафия (из 12 статей по «2 вирши» каждая), написанная его преемником Сильвестром (Медведевым). Также в З. м. похоронены основатель академии, иером. Иоанникий *Лихуд* († 7 авг. 1717; надгробная надпись на греч. языке составлена его братом Софронием Лихудом), кн. Г. А. Святополк-Четвертинский († 1702), строитель и ректор академии игум. Палладий (Роговский), учитель философии В. Выговский († 1718).

О материальном обеспечении З. м. впервые свидетельствуют документы XVII в.: обитель не владела населенными землями, главной статьей ее дохода было ружное жалованье. На 60-е гг. XVII в. в делах Тайного приказа сохранились сведения о царских поминальных вкладах (выдавались осетрами, тешей других рыб) по царице Марии Ильиничне, урожд. Милославской (РИБ. Т. 21. Стб. 1512, 1513, 1713; Т. 23. Стб. 995, 1015–1017). Вместе с тем с 1634 по 1676 г. З. м. платил по окладу дань в 3 алтына. По указу от 30 июля 1676 г. патриарха Московского и всея Руси Иоакима прекращалось не только взывание с мон-ря церковных денег и казенных пошлин за прошлые годы, но и взимание церковной дани вообще, предписывалось мон-рю «из оклада выложить» и далее в приходную книгу не писать.

Во 2-й пол. XVII в. строитель Симеон Полоцкий принимает ряд мер для улучшения положения насельников, с этой целью он завел «синодик обители Всемилостивого Спаса, сущия за Иконным рядом» и в особой пространной речи приглашал православных делать вклады по умершим: «Являйте убо милость умершим вашим жертвы святых о спасении душ их приношением и иными всяческими благотвореньми: а они вашим пособием помилования умолят у Господа Бога милость и жизнь вечную душам вашим!»

С той же целью Симеон составил обширное стихотворение «Моление увещательное и увещание молитвенное», в к-ром, подробно описав святую З. м.— икону Нерукотворного Спаса, призывал паству к пожертвованиям. В одном из стихотворений



Собор в честь
Нерукотворного образа Спасителя.
Фотография. 2008 г.

Симеон просил царя обратить внимание «на убогую Спасову обитель». В бумагах Симеона встречались сведения, что подчиненная ему обитель имела в это время полное обеспечение благодаря особенному вниманию к ней царя Феодора Алексеевича. Так, в указе царя в связи с созданием академии на ее содержание к З. м. предполагалось приписать следующие обители вместе с вотчинами: *Иоанна Богослова мон-рь* Рязанского у., московский *Андреевский мон-рь*, *Данилов московский мон-рь*, к-рый предназначался для пребывания «новоприходящим ученым людям», *Стромынский во имя Св. Троицы мон-рь* Московского у., *дмитровский во имя святых Бориса и Глеба мон-рь*, *Мифодиев Пешиношский во имя свт. Николая Чудотворца мон-рь* и Медведеву в честь Рождества Богородицы пуст. Дмитровского у. «со всеми крестьянскими и бобыльскими дворами и со всеми угодьями», «да в Чугуеве на Опакове колодези пасечное пустое место со всеми угодьями и землею». Также определялись дворцовая Вышегородская вол. в Верейском у. со всеми угодьями и мельницами и 8 пустошей в Боровском у. Указ не был подписан в связи с кончиной царя Феодора Алексеевича.

Во 2-й пол. XVII в. насельникам З. м. выдавались годовая руга и «молбенные» деньги: строителю — 2 р. 8 алтын, ржи и овса по 2 четв. «с осминою без четверика»; старцам — по 9 алтын, ржи и овса по четверти «без четверика»; диакону — 1 р. 24 алты-

на, ржи и овса по 2 четв. На просвиры З. м. получал 2 четв. ржи «без полуосмины». До 1713 г. руга поступала из приказа Большого дворца. С 1713 по 1723 г., несмотря на неоднократные челобитные архимандрита и указы царя Петра I, хлебное и денежное жалованье из Московской губ. канцелярии не выдавалось. Мон-рь существовал за счет оплаты треб во Владимирской ц. и продажи привесов (золотых монет и ювелирных изделий) к Владимирской иконе Божией Матери. В З. м. также поступала плата с дворов, построенных тяглецами на монастырской земле (впервые известны по Росписному списку г. Москвы 1638 г.; см.: Тр. Московского отдела Имп. Русского военно-ист. об-ва. М., 1911. Т. 1. С. 17). Казна З. м. пополнялась и за счет денежных пожертвований и вкладов. Так, в 1728 г. адмирал Ф. М. Апраксин пожертвовал на содержание академии 100 р. и подал Синоду прошение о целесообразности перевода в З. м. семинарии из *Перервинского во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря*. С 1728 г. до нач. XX в. в пользу З. м. поступали доходы от арендаторов лавок, находившихся в монастырских зданиях на Никольской ул. 17 июля 1742 г. по распоряжению имп. Елизаветы Петровны братии было выдано единовременное жалованье 500 р.

После учреждения штатов 1764 г. во 2-й пол. XVIII–XIX в. характер материального обеспечения изменился. Кроме традиц. неокладных доходов, поступавших из Владимирской ц., арендной платы и пожертвований мон-рю выдавалась штатная сумма из Коллегии экономии, к-рая в 1765 г. составляла 1311 р. 90 к. в год.

С того же времени у З. м. появляются земельные владения в Московском у.: при с. Кузьминки (Влахернское) участок, в составе к-рого земли 872 саж., под прудом и рекой — 613 саж., мельница на р. Голебянке «о трех поставах»; луг (8 дес.) при дер. Шелепихе (РГАДА. Ф. 1189. Оп. 2. № 492. Л. 1–2).

С кон. XVIII в. З. м. ежегодно получал процентные доходы по билетам Московской сохранной казны. Наиболее ранний билет, датированный 15 окт. 1796 г. (на 100 р. ассигнациями), был положен С. С. Римской-Корсаковой с выплатой в обитель «на вечные времена» по 5 р. в год. До 1856 г. из 50 билетов наибо-



лее крупным является вклад 1835 г. неизвестного лица на 1 тыс. р. с вылатой «бессрочно» по 40 р. в год (РГАДА. Ф. 1189. № 18. Л. 1–46).

На 1901 г. штатная сумма, получаемая З. м. из казны, составляла 1183 р. 43 к. Мон-рь имел 26 дес. огородной земли и леса близ Москвы, мельницу на Голедянке, в местности Шибаевка. В З. м. поступали доходы с часовни и Владимирской ц. у Никольских ворот, от сдачи помещенный, выходявших на Никольскую ул., под торговые заведения.

1917–2008 г. С 11 авг. 1917 до 1918 г. З. м. управлял пребывавший на покое архиеп. Черниговский сщмч. *Василий (Богоявленский)*. С 1918 г. началось изъятие недвижимого имущества обители. В 20-х гг. монастырский собор был захвачен обновленческим «Союзом церковного возрождения», к-рый возглавлял еп. *Антонин (Грановский)*. Еп. Антонин жил в кельях уже закрытого Богоявленского мон-ря, а служил в соборе З. м. Разорвав отношения с др. течениями обновленцев, он основал здесь «автокефальную кафедру». В 1924 г. в З. м. начал работу т. н. собор Союза церковного возрождения. 16 янв. 1927 г. в соборе состоялось отпевание еп. Антонина (погребен за алтарем собора Новодевичьего мон-ря).

В «Сводке Московской губернской комиссии о ходе работы по изъятию церковных ценностей в Городском районе г. Москвы» от 22 апр. 1922 г. упоминалось изъятие предметов из З. м. без указания объема конфискованного. Из Владимирской ц. в доход гос-ва поступило серебра 2 пуда 30 фунтов 30 золотников, золота 12 золотников, по 1 бриллианту и сапфиру, а также звезда и ветка с алмазами (Изъятие церковных ценностей в Москве в 1922 г. М., 2006. С. 97, 99).

В июле 1929 г. Спасский храм был окончательно закрыт, в нем размещались различные гос. учреждения. В 1924 г. был разобран верх колокольни (1900, архит. З. И. Иванов). В некогда принадлежавшем мон-рю доме № 7 оборудована 1-я телестудия. В 1934 г. при разработке звукового телевидения потребовались дополнительные помещения, под к-рые использовалась колокольня Спасского собора.

Реставрационные работы в кон. 50–60-х гг. XX в. под рук. архит. Д. Н. Кульчинского позволили возратить монастырскому храму 1-й пол. XVIII в. первоначальный об-

лик, в частности, были восстановлены люкарны и декоративные парапеты, на 3-м и 4-м ярусах поставлена декоративная ограда. В помещении собора располагалась дирекция Московского обл. драматического театра.

В период подготовки реставрации зданий в 70–80-х гг. XX в. обнаружались дополнительные сведения по истории учительского корпуса (братских келий) 1686, 1886 гг., корпуса уч-ща 1822–1826 гг., учебного и ректорского корпуса XVII в. После реставрации предполагалось устроить в них музей.

К 2008 г. сохранились Спасский собор, здание Заиконоспасского ДУ и др. корпуса. Большую часть бывш. монастырских помещений занимают Российский гос. гуманитарный ун-т и др. учреждения. В 1992 г. Спасский собор возвращен РПЦ, имеет статус Патриаршего подворья, в нем совершаются богослужения. Постановлением правительства Москвы от 14 нояб. 2004 г. в безвозмездное пользование общине Спасского храма передано неск. помещений по ул. Никольской.

Арх.: РГАДА. Ф. 1189. Заиконоспасский московский муж. мон-рь; Ф. 192. Оп. 1. Московская губ. № 204–209.

Ист.: *Дамаскин [Семёнов-Руднев]*, еп. Надписи, находящиеся Заиконоспасского училищного в Москве мон-ря // ДРВ. 1791. Ч. 18. С. 198–201; *Григорий [Воинов-Борзецовский]*, архим. О переводе Московской духовной семинарии из Перервы в Заиконоспасский мон-рь // ЧОИДР. 1873. Кн. 4. Смесь. С. 239–245. Лит.: *Снегирёв И. М.* Памятники московской древности. СПб., 1842. С. 102. Л. XXIV–XXV; *Леонид [Кавелин]*, архим. Исторические заметки о московских мон-рях Спаса Старого (ныне Заиконоспасского) и Николы Чудотворца Ст. (ныне Никольского Греческого) в связи с летописью московских пожаров с XIV по XVIII ст. // ЧОИДР. 1877. Кн. 1. Смесь. С. 98–109; *Ковалёв А.* Ист. описание ставропигиального 2-кл. Заиконоспасского мон-ря в Москве на Никольской ул. М., 1887; *В.* Заиконоспасский мон-рь [в Москве] // Ниwa. 1893. № 8. С. 177, 188–190; *Денисов Л. И.* Правосл. мон-ри Российской империи. М., 1908. С. 401–404; Рус. архитектура 1-й пол. XVIII в.: Исслед. и мат-лы / Под ред. И. Э. Грабаря. М., 1954. С. 71–72, 76, 252; *Рогов А. И., Лаврентьев В. С.* Памятники светской архитектуры Москвы XVII в. // История СССР. 1968. № 4. С. 157; Памятники архитектуры Москвы, состоящие под гос. охраной. М., 1980. С. 91; *Клименко А. А.* Заиконоспасский мон-рь: Славяно-греко-латинская академия: Новые мат-лы // Охрана и реставрация памятников архитектуры. М., 1981. С. 44–51; Памятники архитектуры Москвы: Кремль. Китай-город. Центр. площади. М., 1982. С. 416–418; *Иванов О.* Ресторан в мон-ре // МЦВ. 1990. № 26. С. 4; *Козлов В.* Первые сносы // Архитектура и строительство Москвы. 1990. № 8. С. 27–29; *он же.* «Ввиду потребности для

трудящихся классов» // МЦВ. 1991. № 20. С. 8; *Малиновский А. Ф.* Обзорные Москвы. М., 1992. С. 91–92, 94–95, 107–110; Сорок сороков. 1992. Т. 1. С. 150–155; Словарь архитекторов и мастеров строительного дела Москвы XV – сер. XVIII в. М., 2008. С. 69, 83, 202, 479, 539, 556, 559, 561.

А. В. Маштафаров

ЗАЙД БЕН АЛІ (? – 6.01.740, г. Куфа, совр. Ирак), эпоним одного из основных ответвлений шиитского ислама – *зайдитов* (аз-зайдия); брат 5-го шиитского имама Мухаммада аль-Бакира. В 739 г. возглавил антиомейядское восстание в Куфе, заявив права на имамат как потомок «семьи пророка». Он считал, что после аль-Хасана и аль-Хусайна (внуков пророка *Мухаммада*) *имамом* может быть любой потомок *Али бен Аби Талиба* и Фатимы, дочери Мухаммада, а решающим условием признания права на имамат является выступление претендента с оружием в руках. В этом отношении он был ближе к *хариджитам*, чем к шиитам, имамы к-рых, в частности Джафар ас-Садик, предостерегали от вооруженных выступлений. Будучи учеником одного из создателей мутазилитской школы *Васила бен Ата* (ум. в 748 г.), З. б. А. признал учение мутазилитов о допустимости имамата «превзойденного» (мафул) (имелся в виду *Абу Бакр* и *Омар* (Умар) (см. ст. *Омар* и *Хаттаб*)) при наличии «достойнейшего» (афдал) (имелся в виду *Али*). Его представление о божественном предопределении также было сходно с мутазилитским, что способствовало распространению этой идеологии среди зайдитов. 6 янв. 740 г. З. б. А. погиб в сражении, восстание было подавлено. Тело имама было распято на кресте в Куфе, а отрубленная голова отослана в Дамаск халифу Хишаму. После гибели З. б. А. его сторонники выделились в особую религиозно-политическую группировку, стремившуюся к созданию теократического гос-ва во главе с имамом из рода *Али*.

С. М. Прозоров

ЗАЙДИТЫ [араб. аз-зайдия], общее название религиозно-политических группировок, признавших имамат *Зайда бен Али*; наиболее «умеренная» ветвь шиитов. Зайдитское течение в шиитском исламе оформилось к 30-м гг. VIII в., когда часть шиитов Куфы, недовольных политической пассивностью своих имамов,





поддержала стремление Зайда бен Али доказать мечом свое право на имамат. После разгрома восстания, гибели Зайда бен Али (740), а затем и его сына Яхьи, З. распались на неск. группировок (общин), наиболее известными из к-рых стали джарудиты (или сурхубиты), бутриты (или салихиты) и сулайманиты (или джаририты). Все З. были единодушны в том, что *Али бен Аби Талиб* (двоюродный брат и зять пророка *Мухаммада*) — «достойнейший» имамата после Мухаммада, что имамат должен остаться в потомстве Али и Фатимы, дочери Мухаммада, после аль-Хасана и аль-Хусайна (сыновей Али), и что выступление против «тиранов» (т. е. незаконных, с т. зр. шиитов, правителей) — обязанность каждого истинно верующего. По вопросу о критериях законности имамата после аль-Хасана и аль-Хусайна среди З. единого мнения не было. Большинство (в первую очередь джарудиты, активные участники восстания Зайда бен Али) считали, что непременным условием признания имамом является «открытое выступление претендента на имамат». Исходя из тезиса, что все члены «семьи Пророка» равны между собой в отношении знаний, необходимых для руководства общиной, З.-джарудиты пришли к заключению, что решающим доказательством состоятельности претендента на имамат является его способность с оружием в руках доказать свое право на верховную власть. Др. часть З. (в частности, сулейманиты), придерживалась мнения, что имама должен избирать «совет» (шура), к-рый может состоять даже из 2 добропорядочных мусульман. Предметом расхождения как среди самих З., так и между З. и остальными шиитами было отношение к первым халифам. Бутриты (салихиты) допускали имамат «превзойденного», признав законность правления халифов Абу Бакра и Омара (Умара). Джарудиты же вопреки мнению самого Зайда бен Али считали их правление незаконным, а присягнувших им — неверующими. Наиболее «умеренными» среди З. были бутриты, к-рые не обвиняли в неверии Усмана, не признавали (в противоположность части джарудитов) возвращение умерших до Судного дня и отвергали тезис об исключительности знаний «семьи Пророка».

Теологические представления З. сформировались в значительной сте-

пени под влиянием мутазилитских богословов, хотя на раннем этапе их суждения о сущности Аллаха и его божественных атрибутах, о вере и неверии, о соотношении предопределения и свободы воли были довольно противоречивыми. Политические успехи зайдитского движения способствовали преодолению расхождений среди З. и выработке их собственной системы догматов. В вопросах догматики З. заняли наиболее «умеренную» из всех шиитов позицию, проявляя религ. терпимость к суннитам (см. ст. *Сунна*). Зайдитское понимание имамата близко к суннитскому. Признавая, что имам должен быть из рода Али, З. отрицали божественную природу имамата и считали, что имамом может быть избран любой потомок Али, открыто выступивший с оружием в руках. Более того, они допускали (как и хариджиты) одновременное существование нескольких имамов в разных мусульм. странах. В противоположность остальным шиитам, в первую очередь имамитам, они не признавали учение о «скрытом» имаме, о «благоразумном сокрытии» своей веры (ат-такийя), об «изменении божественного мнения» (аль-бада) и отвергали концепцию безусловного предопределения. Все это послужило основанием относительно лояльного отношения суннитского ислама к возведшим вооруженное выступление в политический принцип З. Политическая активность З., не раз становившихся во главе народных движений, привела к образованию ряда зайдитских государств в разных концах Халифата: гос-во Идрисидов в Сев. Африке (789–926), зайдитские гос-ва в Табаристане (863/4–928) и в Йемене (901–1962). В наст. время бóльшая часть З. сосредоточена в Сев. Йемене, где они превышают половину населения. Общины З. имеются также в Саудовской Аравии, Пакистане и др. странах.

Лит.: *Беляев Е. А.* Мусульманское сектанство: Ист. очерки. М., 1957; *аш-Шахрастанни М. ибн Абд ал-Карим.* Книга о религиях и сектах. М., 1984. Ч. 1: Ислам. (Памятники письменности Востока; 75); *Прозоров С. М.* Ислам как идеологическая система. М., 2004.

С. М. Прозоров

ЗАЙКОВСКИЙ ТРЕБНИК (София. НБКМ. № 960), один из древнейших кириллических списков *Требника*, имеющий большое значение для изучения истории болг. языка и южнослав. книгописания, древнейшей

слав. гимнографии и русско-южнослав. культурных связей домонг. периода (см.: *Древнерусские (восточнославянские) влияния*) и сербско-болг. связей XIV в. З. Т. представляет собой пергаменную рукопись 1-й трети XIV в. среднеболг. извода с западноболг. орфографическими особенностями и сербизмами (серб. список с болг. оригинала) без начала и конца. Кодекс размером 19,5×16 см в наст. время состоит из 96 листов, но первоначально, по подсчетам исследователей, их могло быть ок. 130 (*Цибранска, Мирчева.* 1999. С. 166–167). Письмо З. Т. в отдельных местах настолько близко к почерку анонимного основного (1-го) писца древнейшего (1319) серб. списка Устава церковного Иерусалимского (Белград. НБС. № 6 старого собрания (№ 402 по каталогу Л. Стояновича) — ркп. погибла в 1941) в переводе архиеп. Никодима (см.: *Типик архиеп. Никодима.* Београд, 2004. Кн. 1. Л. 2–4 об., 11–179 об.), что можно говорить об их тождестве. Последнее обстоятельство позволяет уточнить датировку З. Т., не имеющего записей о времени и месте создания (в лит-ре ркп датируется XIV в. без уточнения или 1-й пол. XIV в.), и надежно связать ее происхождение с одним из скрипториев Сев. Македонии или (что менее вероятно) Афона. Иллюминация З. Т. ограничивается выполненными киноварью инициалами и декоративным письмом заголовков. Кодекс поступил в собрание НБКМ после 1922 г. от Н. Цанова из Видина, название получил по именам владельцев XIX — нач. XX в.: Цеко Зайко, приобретшего книгу на Афоне, и его сына, видинского торговца Томы Зайкова.

По составу З. Т. представляет собой мирской Требник — он содержит чины: *Крещения* (л. 1–11 об., без начала), «на пострижение власом отрочища» (л. 11 об.— 13 об.), *братотворения* (л. 13 об.— 16 об.), *обручения* (л. 16 об.— 18) и *венчания брака* (л. 18–27), великого *водоосвящения* (л. 27 об.— 35), исповеди (л. 35 об.— 42), а также молитвы (в т. ч. апокрифические) на разные потребности (л. 42–48), «чин износить лития в праздники Господския» (л. 48–56), «последование на исходу души» (л. 56–61) и чин бельческо-го и священнического погребения (л. 61–95 об., без конца, с большой утратой в середине). Отдельные чины в составе З. Т. восходят (воз-



можно, опосредованно) к разным (и разновременным) оригиналам.

Чин Крещения в З. Т. обладает рядом особенностей. В частности, таинство совершается не через троекратное погружение в купель, а путем обливания, в тексте отсутствуют таинственно-совершительная формула «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа» и упоминание св. мира. В отношении этих богословски крайне сомнительных особенностей чина Крещения, к-рые не могут быть объяснены механической порчей текста, Б. Холошный высказал осторожное предположение о еретических пристрастиях или богумильской ориентации писца (*Hološnjaj*. 1995. S. 50–59). Иное предположение состоит в том, что это были не сознательные исправления писцом рукописи (в особенности учитывая предложенную атрибуцию почерка), а региональные нарушения в чине Крещения (подобные упоминаемым в послании 1355 г. патриарха Каллиста прп. Феодосию Тырновскому), генезис к-рых представляет собой отдельную тему исследований (см.: *Цибранска, Мирчева*. 1999. С. 170–172).

Чин братотворения в З. Т. во многом схож с чином, содержащимся в древнейшем глаголическом Синайском Евхологии, хотя и имеет ряд особенностей (Там же. С. 173–174). Редакция чинов обручения и венчания соответствует переходному этапу их развития (Там же. С. 172–173; ср.: *Миодрог II*. Неке особине чина обручења и венчања према српским рукописним Требницама // ПКЈИФ. 1985/1986. Књ. 51/52. Св. 1/4. С. 108–113).

Наличие лексических русизмов («лошадь», «рот», «гоготать» и др. — см.: *Сперанский*. 1960. С. 51; ср.: *Цибранска*. 2001. С. 140) в чине исповеди З. Т. делает эту рукопись (наряду с близким по составу и совр. ей пергаменным серб. Требником из собрания Дечанского мон-ря № 67 — см.: *Турилов*. 2006. С. 110, примеч. 13) важным источником для истории этого чина на Руси не позднее 1-й пол. XIII в., поскольку собственно восточнослав. его списки датируются не ранее нач. XIV в. (см.: *Корогодина М. В.* Исповедь в России в XIV–XIX вв.: Исслед. и тексты. СПб., 2006).

Чин бельческого и священнического погребения отражает традицию, сложившуюся в Болгарии в кругу ближайших учеников святых Кирилла (Константина) и Мефодия

(в позднейшей редакции, возникшей, вероятно, в XIII — нач. XIV в.). Помимо переводных песнопений он включает 3 оригинальных слав. гимнографических произведения: цикл заупокойных стихир 8 гласов и на целование усопшего (представленный здесь в сокращенной редакции) с фразовым именовым акростихом *Константина Преславского* (см.: *Турилов*. 2006. С. 111–115), архаичный (содержащий 2-ю песнь) канон 6-го гласа с остатками фразового акростиха (наличествующий также в серб. Требниках XIV в. из собрания Дечанского мон-ря (№ 67. Л. 14 об.— 18) и РНБ. О. I. 463. Л. 171–175 об.— см.: *Турилов*. 2006. С. 109–110), предположительно атрибутируемый тому же автору (*Пенкова*. 1986), и цикл из 24 стихир, расположенных в порядке слав. глаголического алфавита (открыт на рубеже 70 и 80-х гг. XX в. В. М. Загребиним и опубликован им полностью по сербскому списку кон. XIII — нач. XIV в.: *Загребин В. М.* Заупокойные стихиры АЗЪБОУКОВНЕ в серб. Требнике XIII в. // *АрхПр*. 1981. Књ. 3. С. 65–92; *Он же*. Исследования памятников южнослав. и древнерус. письменности. М.; СПб., 2006. С. 232–247). В З. Т. из-за физических утрат этот цикл сохранился фрагментарно, без стихир в объеме букв Е–П (*Цибранска, Мирчева*. 1999. С. 180, 192–195). Изд.: *Hološnjaj B.* Zajkovski Trebnik N 960 der Nationalbibliothek «Hl. Kirill und Methodij» in Sofia (Bulgarien): Diss. R., 1995.

Лит.: *Младенов С.* Зайковски светогорски Требник // Периодическо списание на Българското книжовно дружество. София, 1910. Кн. 71. С. 155–205; *Лавров П. А.* Отзыв о статье С. Младенова // РФВ. 1911. Т. 65. № 1. С. 256–258; *Сперанский М. Н.* Из истории русскослав. лит. связей: Сб. ст. М., 1960. С. 51–52; *Стоянов М., Кодов Хр.* Опис на славянските ръкописи в Софийската Народна б-ка. София, 1964. Т. 3. С. 114–115. Табл. 29; *Пенкова П.* Новооткрит акростих в погребалния чин на Зайковския Требник // *Език и лит-ра*. 1986. № 3. С. 35–43; *eadem*. Der Beitrag Methods zu den slavischen Totenoffizien // Symposium Methodianum. Neuried, 1988. S. 222–227; *Цибранска М.* За юсовия правописен тип в Зайковския Требник от XIV в. // *Български език*. 1996. № 1. С. 67–73; *она же*. За лексикалните русизми в Зайковския Требник от първата пол. на XIV в. // *Език и история на българските средновеков. текстове*: Сб. в чест на Е. Дограмаджиева. София, 2001. С. 136–145. (КМС; 14); *Цибранска М., Мирчева Б.* Зайковският Требник от първата половина на XIV в. и южнославянската евхологияна традиция // *АрхПр*. 1999. Књ. 21. С. 163–196; *Турилов А. А.* К определению объема творческого наследия учеников Кирилла и Мефодия в составе слав. Требника // *Slavica mediaevalia in memoria F. V. Mareš. Fr./M. etc.*, 2006. С. 107–122.

А. А. Турилов

ЗАЙОНЧКОВСКИЙ Николай Чеславович [псевдоним Николай Нахимов] (22(9).02.1859 — 7.03.1920, Брест-Литовск, ныне Брест, Белоруссия), церковный деятель, переводчик богослужебных текстов. Происходил из дворян Смоленской губ. Семья отца переехала в Россию после польского восстания. Мать — племянница адмирала П. С. Нахимова. В 1882 г. З. окончил историко-филологический фак-т Московского ун-та. С 1 окт. 1882 г. преподавал древние языки в Рыбинской гимназии. 1 авг. 1889 г. перемещен в Рижскую Александровскую гимназию. В янв. 1891 г. назначен исполняющим обязанности инспектора гимназии, со 2 окт. следующего года — окружным инспектором Дерптского учебного округа. В 1904 г. З. стал попечителем Оренбургского учебного округа. Вступая в должность, он обратился к педагогам с речью, в которой отметил как главный недостаток школьного образования то, что «школьные предметы заменились внешкольной пропагандой марксизма, социализма, нищезанятия, босячества и практическими упражнениями в хулиганстве» (Речь попечителя. 1904. С. 9). З. выступал против включения в школьную программу произведений совр. ему лит-ры, требовал от педагогов преподавания в строго национальном и патриотическом духе. Выступление З. вызвало полемику в печати. Он был последовательным противником участия общественных орг-ций в учебном процессе. В Оренбурге З. боролся с деятельностью родительских комитетов, к-рые, по его мнению, дестабилизировали обстановку в школе. При этом местная печать характеризовала его действия как обскурантистские, обвиняя его в сотрудничестве с Охранным отд-нием. В нач. 1906 г. З. был вызван в столицу, где был вынужден подписать прошение об отставке (13 янв.). 2 мая 1906 г. З. обратился к И. И. Толстому (уже ушедшему с поста министра народного просвещения) с открытым письмом, в к-ром выражал несогласие с увольнением группы инспекторов, противодействовавших политической агитации в учебных заведениях.

После отставки с поста инспектора З. стал членом совета министра внутренних дел. Поддерживал деятельность правых партий, видя в них силу, способную бороться



с революционными выступлениями. В марте 1912 г. состоял членом совета Русского собрания. В сент. 1915 г. был назначен товарищем обер-прокурора Синода А. Н. Волжина. Предполагалось, что З., имевший опыт проведения ревизий, будет заниматься бракоразводными делами, а также контролировать финансовую деятельность Синода. Он возглавил комиссию Синода, расследовавшую закупку воска за границей и другие финансовые злоупотребления. Среди недоброжелателей З. были митр. Питирим (Окнов) и Г. Е. Распутин. После увольнения с поста товарища обер-прокурора Синода стал сенатором 1-го департамента. З. являлся членом Православного Палестинского об-ва.

Педагогические сочинения. З. — автор ряда учебных пособий, к-рые он подписывал псевдонимом Николай Нахимов. Его первым опытом стал учебник истории Древнего мира для младших классов. Автор стремился создать русскоязычный аналог нем. учебников древней истории для детей. З. подготовил пособие по Закону Божию «Вера, молитва и жизнь православного христианина», выдержавшее 8 изданий. Он отказался от традиц. структуры учебника, состоявшей из молитв, текстов ВЗ и НЗ, Катехизиса и текстов богослужений, поскольку такой порядок, с его т. зр., не имел смысла для тех детей, к-рые оставляют школу, не окончив курса. «С какими... познаниями в Законе Божием отпускаются школою дети, проучившиеся в ней только один год? С новозаветными молитвами, заученными без понимания их смысла, а потому и с искажениями текста, к тому же пройденными иногда «параллельно» и «в связи» с рассказами Священной истории Ветхого завета, до Нового весьма значительная часть христианских детей в школе так и не доходит» (Вера, молитва и жизнь. 1907. С. II). Курс З. был построен так, что в течение каждого учебного года один и тот же круг тем изучался на все более глубоком уровне.

Литургические труды. З. составил Молитвослов, в к-рый наряду со слав. текстами включил их рус. перевод и филологический комментарий. Он пытался максимально точно перевести тексты молитв с греческого на рус. лит. язык и при этом сознательно уходил от привычного слав. текста, надеясь освежить и об-

новить восприятие читателя. З. считал, что русский и церковнославянский являются разными языковыми системами. Переводы, к-рые делал З. с греческого на русский, прежде всего подчиняются законам рус. лит. языка, отказ от традиц. и устойчивой слав. форм стилистически снижал художественный уровень текста. По мнению переводчика, привычные, но неверно (или неточно) понимаемые церковнославянизмы должны были наполниться новым содержанием. З. стремился создавать точные и понятные переводы, при этом он сознательно жертвовал лит. качеством рус. текста. По его мнению, рус. перевод должен был играть роль качественного подстрочника, не претендовавшего на то, чтобы занять место церковнослав. текста. Поэтому в его переводе очень мало элементов высокого стиля. В конце Молитвослова помещены достаточно подробные примечания к рус. тексту, в которых З. защищает свой вариант перевода. В приложениях даны справки об основных жанрах церковных песнопений, краткая история богослужебного чина и др. справочные материалы. Составленный З. Молитвослов включает более 900 текстов. Сюда входят утренние и вечерние молитвы, молитвы на разные случаи, избранные тексты, входящие в состав богослужения, ряд тропарей, кондаков, ирмосов и стихир, Акафисты Пресв. Богородице и Иисусу Сладчайшему, каноны Пресв. Богородице и ангелу-хранителю, последование ко Св. Причащению, благодарственные молитвы, а также фрагменты панихиды и чина погребения. Это наиболее полный из всех имеющихся Молитвословов с параллельным рус. текстом. В редактировании переводов принимали участие А. А. Дмитриевский, архиепископы Антоний (Храповицкий) и Сергей (Страгородский). Последний просматривал корректурные листы «слово за словом, исписывая их массой замечаний и ссылок на параллельные места, и все это с поразительным знанием не только самих церковных песнопений, но и греческого языка, со всеми приемами настоящего учебного» (Молитвы и песнопения. 1912. С. 344). Составленный З. Молитвослов является наиболее качественным комментирующим переводом богослужебных текстов (с 90-х гг. XX в. он неоднократно переиздавался). Несмотря на то что переводы

З. не предназначались для богослужебного использования, в 20-х гг. прот. Василий Адаменко (см. *Феофан (Адаменко)*) включил ряд этих текстов в составленные им богослужебные сборники на рус. языке.

В 1911–1913 гг. в «Прибавлениях к Церковным ведомостям» печатались материалы полемики З. с П. П. Мироносицким о технике перевода богослужебных текстов на рус. язык. З. выступал за точный филологический перевод, не претендующий на самостоятельную ценность, его оппонент исходил из того, что русский и церковнославянский не являются самостоятельными языками, поэтому замена «русских слов на русские же» (*Мироносицкий*. 1913. № 2. С. 91) не имеет смысла, рус. переводы должны сохранять художественные достоинства оригинала. В истории рус. церковной публицистики эта полемика является единственным примером дискуссии о технике переводов богослужебных текстов на рус. язык. В те же годы З. участвовал в деятельности Комиссии по исправлению богослужебных книг, возглавляемой архиеп. Сергием (Страгородским), непосредственно работал с текстами Постной и Цветной Триоди.

Соч.: К истории сельской инородческой школы в Прибалтийских губерниях и ее реформы. Рига, 1902; Речь попечителя Оренбургского учебного округа действительного статского советника Н. Ч. Зайончковского при представлении служащих в учеб. заведениях г. Оренбурга // Тургайская газ. 1904. № 23; Письмо к гр. И. И. Толстому (бывш. Министру народного просвещения). СПб., 1906. Соч. (напеч. под псевд. Николай Нахимов): Вера, молитва и жизнь православного христианина: Кр. учеб. кн. правосл. веры Христовой для семьи, церковноприходских и сельских нар. училищ ведомства Нар. просвещения, гор. училищ, дет. приютов и пригоспительных кл. средних муж. и жен. учеб. заведений различн. ведомств. СПб., 1907. Пг., 1915²; Краткий учебник истории Древнего мира для мл. кл. средних учеб. заведений. СПб., 1911; Молитвы и песнопения Православного Молитвослова (для мирян) с пер. на рус. яз., объяснениями и примеч. СПб., 1912. М., 1994²; Мой ответ на критику г. Мироносицкого // ПрибЦВед. 1913. № 2. С. 572–588; Несколько последних слов г. П. Мироносицкому // Там же. № 13. С. 687–688; Избранные молитвы и песнопения для нач. училищ с объяснениями и пер. на рус. яз. Пг., 1915. Арх.: РГИА. Ф. 831. Оп. 1. № 24. Л. 47 [дата смерти]; РГИА. Ф. 796. Оп. 193. Д. 1203 [мат-лы по подготовке Молитвослова]; ГАРФ. Ф. 1467. Оп. 1. Д. 851. Л. 8–19 об. Лит.: Полемика П. П. Мироносицкого и Н. Ч. Зайончковского: *Нахимов Н. К.* К истолкованию некоторых священных церковнославянских текстов // ПрибЦВед. 1911. № 51/52. С. 2287–2291; *Мироносицкий П. П.* Тропари 4-й песни пасхального канона: По поводу





предложенного г. Н. Нахимовым нового перевода тропаря «Мужеский убо пол...» // Там же. 1912. № 3. С. 113–117; *он же*. Ясное и сокровенное в богослужебных песнопениях: Заметки по поводу кн. Н. Нахимова «Молитвы и песнопения правосл. молитвослова...» // Там же. 1913. № 2. С. 90–99; № 3. С. 142–149; *он же*. Несколько примечаний к антикритике г. Нахимова // Там же. № 12. С. 588–589; *он же*. Ясное и сокровенное в богослужебных песнопениях: [Заметки по поводу кн. Н. Нахимова «Молитвы и песнопения правосл. молитвослова (для мирян) с пер. на рус. яз., объяснениями и примеч.»]. СПб., 1913; *Милевский О. Н.* Двадцатипятилетие Рижской Александровской гимназии. Рига, 1893; *М. А., свящ.* [Рец. на:] Молитвы и песнопения Правосл. Молитвослова (для мирян), с переводом на рус. яз., объяснениями и примеч. Николая Нахимова. СПб., 1912 // Богосл. библиогр. листок. К., 1913. № 2. С. 55–58; Падение царского режима: Стеногр. отчеты допросов и показаний, данных в 1917 г. в Чрезвычайной следств. комис. Временного правительства. Л., 1926. Т. 4. С. 222–227 [показание С. П. Белецкого]; *Жевахов Н. Д.* Воспоминания. М., 1993. Т. 1; *Кирьянов Ю. И.* Переписка правых и другие мат-лы об их деятельности в 1914–1917 гг. // ВИ. 1996. № 7. С. 106–129; *он же*. Переписка и другие документы правых 1911–1913 гг. // Там же. 1998. № 10. С. 94–110; 1999. № 11. С. 102–130; *он же*. Власть и крайне правые партии: Запись беседы Дворцового коменданта В. А. Дежулина (1908 г.) и Записка члена Совета министра внутренних дел Н. Ч. Зайончковского (1913 г.) // ИА. 2000. № 1. С. 85–108; *Толстой И. И.* Воспоминания министра народного просвещения, 31 окт. 1905 г. – 24 апр. 1906 г. М., 1997 (указ.); Правые партии: Док-ты и мат-лы 1905–1917 гг. М., 1998. 2 т. (указ.); *Балашов Н., прот.* На пути к литургическому возрождению. М., 2001 (указ.); *Кравецкий А. Г., Плетнева А. А.* История церковнославянского языка в России (кон. XIX–XX в.). М., 2001. С. 81, 92, 125–139, 219, 275–292; *Локин А.* «Еврейское царство на Святой Земле?»: Реакция РППИО на Декларацию Бальфура // Легаим. М., 2006. № 12(176). С. 22–27.

А. Г. Кравецкий

ЗАЙЦ Кирилл Иванович [Зайцев, Закис Карл Янович] (15.07.1869, мест. Яунамая Рижского у. Лифляндской губ. – 18.10.1948, с. Долинское (Долинка) Карагандинской обл., Казахстан), митрофорный прот., руководитель *Псковской миссии* в 1941–1944 гг. Из крестьянской семьи переселенцев из Польши. Окончил Рижскую ДС (1891). 6 нояб. 1896 г. рукоположен во иерея к Успенской ц. в имени Боловск Люцинского у. Витебской губ. (ныне в черте г. Балви, Латвия). С 1897 г. настоятель Ильинского храма с. Липно (ныне Лиепна, Латвия). 4 янв. 1899 г. переведен настоятелем Эржепольской Покровской ц. (ныне в черте г. Виляка, Латвия). Под его рук. был проведен капитальный ремонт и благоустройство храма. З. организовал церковный хор и приходскую шко-

лу. В приходе была начата катехизация женщин и детей. В 1900 г. окончил Высшие курсы миссионерства в С.-Петербурге, принимал активное участие в деятельности Витебского епархиального миссионерского обва. В 1902 г. по почину З. было учреждено Эржепольское Свято-Покровское правосл. братство. 1 авг. 1911 г. назначен противокатолич. и противосектантским миссионером в Двинске (ныне Даугавпилс, Латвия). Проводил миссионерские и катехизаторские беседы с правосл. верующими – латышами и русскими, участвовал в собеседовании с инославными и сектантами.

В 1917 г. З. был избран представителем духовенства Полоцкой епархии на *Поместный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* Был возведен в сан протоиерея. С 1918 г. настоятель гродненского кафедрального Софийского собора. После гражданской войны 1918–1920 гг. Гродно отошло Польше. В 1921 г. Софийский собор был отобран у православных, З. перешел в ставший кафедральным Покровский собор Гродно. Польск. власти негативно воспринимали активную позицию З. по защите правосл. веры. В 1922 г. ему было предложено покинуть территорию Польши. Он выехал в Латвию, где стал служить в рижском кафедральном Христорождественском соборе. Был редактором журналов «Вера и жизнь» и «Tiziba un Dsihwe» (1922–1934). С 1923 г. стал членом Синода автономной Латвийской Православной Церкви, начальником Миссионерского стола (отдела) при Синоде. Преподавал литургию, богословие и сектоведение в Рижской ДС (1926–1936). В 1929 г. стал настоятелем Христорождественского собора Риги. Был духовным руководителем «*Единения русских православных студентов Латвии*» (Рус. студенческое христианское движение).

В 1933 г. из-за денежной недостачи в церковной кассе З. был отстранен Рижским и Латвийским архиеп. сщмч. *Иоанном (Поммером)* от настоятельства в кафедральном соборе. Находился под уголовным следствием, был осужден «за бесхозяйственность» на 8 месяцев тюрьмы условно, но по апелляции оправдан. После неканоничного перехода Латвийской Православной Церкви в юрисдикцию К-польского Патриархата митр. Рижский и всея Латвии

Августин (Петерсон) отстранил в 1936 г. З. от церковной службы как сторонника сохранения единства с Московским Патриархатом. З. проживал на хуторе Яунземе Рижского у., занимался сельским трудом.

После присоединения Латвии к СССР и возвращения Латвийской Православной Церкви в юрисдикцию Московского Патриархата в кон. 1940 г. экзархом Прибалтики Виленским и Литовским митр. *Сергием (Воскресенским)* З. вновь назначен настоятелем рижского кафедрального собора, восстановлен в должностях члена Синода Латвийской Православной Церкви и начальника Миссионерского стола при Синоде. После начала Великой Отечественной войны был привлечен митр. Сергием к деятельности созданной с санкции немецких оккупационных властей Православной миссии в «освобожденных» областях России (Псковская Православная миссия). В авг. 1941 г. назначен начальником управления т. н. Внутренней миссии, действовавшей на территории Латвии, в кон. нояб. того же года вступил в должность начальника управления Внешней миссии в Пскове.

Принимал меры к восстановлению церковной жизни в оккупированных районах на северо-западе России. В окт. 1942 г. З. обратился к нем. администрации с предложением ряда мер по обеспечению «канонического порядка церковной жизни» в оккупированных районах, прежде всего по сохранению «канонической принадлежности православного населения и церковной организации этой территории к Русской Церкви». В нач. 1943 г. на окормляемой миссией территории насчитывалось уже более 200 храмов, действовали церковные школы. Миссия оказывала благотворительную помощь страдавшему от войны мирному населению и военнопленным. З. обратился к населению с воззванием помочь рус. солдатам, оказавшимся в плену, и объявил сбор теплых вещей для них. З. был прост и неприхотлив в жизни. Он объезжал наиболее отдаленные приходы, проводил богослужения, катехизаторские и миссионерские беседы. Выступал со статьями в ж. миссии «Православный христианин». По указанию З. в приходах был начат сбор материалов о гонениях на верующих при советской власти.

В апр. 1943 г. З. возведен митр. Сергием (Воскресенским) в сан



протопресвитера с предоставлением права совершать литургию по архиерейскому чину. Награжден правом ношения за богослужением митры. В февр. 1944 г. эвакуирован немцами из Пскова в Ригу, затем в Шяуляй (Литва), в марте назначен начальником Внутренней православной миссии. Служил в шяуляйском Петропавловском храме. 18 авг. 1944 г., после освобождения Шяуляя советскими войсками, арестован. Находился в заключении в тюрьмах Вильнюса, Москвы, Ленинграда (с сент. 1944). Проходил по следствию вместе с др. участниками Псковской миссии. 15 янв. 1945 г. Военным трибуналом НКВД Ленинградского округа приговорен к 20 годам ИТЛ. С авг. 1945 г. находился в Карагандинском ИТЛ (Карлаг) в с. Долинское (Долинка). В лагере поддерживал переписку с духовными детьми, оставшимися в Пскове, наставлял их в письмах. Скончался в заключении. Похоронен на «Мамочкином» кладбище с. Долинского в безвестной могиле.

Соч.: Церковь Бога Живаго: Столп и утверждение истины: (Собеседование с баптистами) // СПбЕВ. 2002. Вып. 26/27. С. 119–121; Христос — лоза, мы — ветви. Духа не угашайте. Веротерпимость // Там же. С. 119–121.

Арх.: ГИА Латвии. Ф. 4754. Оп. 2. Д. 187; Архив УФСБ Псковской обл. Д. 1118–44; А–10676; А–21232; ЦГА С.-Петербурга. Ф. 9384. Оп. 1. Д. 7.

Лит.: Сахаров С. П. Правосл. церкви в Латгалии. Рига, 1939. С. 26–29, 34–38; Плюханов Б. В. РСХД в Латвии и Эстонии: Мат-лы к истории Рус. Студенческого Христ. Движения. [П.], 1993. С. 300; В огне войны: РПЦ в 1941–1945 гг. (по мат-лам Ленинградской епархии) / Сост.: М. В. Шкаровский // Русское прошлое. СПб., 1994. Кн. 5. С. 285, 313; Полчанинова Р. В. Псковская Православная Миссия // Правосл. Русь. Джорд., 1998. № 12. С. 14–15; Синодик С.-Петербургской епархии. С. 51; Голиков А., свящ., Фокин С. Кровью убеленные: Мученики и исповедники Северо-Запада России и Прибалтики (1940–1955): Мартиролог правосл. священнослужителей Латвии, репрессированных в 1940–1952 гг. М., 1999. С. 31–32, 132–135, 218; Шкаровский М. В. Нацистская Германия и Православная Церковь. М., 2002. С. 381–387, 396–397, 513; он же. Политика Третьего Рейха по отношению к РПЦ в свете архивных мат-лов, 1935–1945: Сб. док-тов. М., 2003. С. 240–246; Обозный К. П. Народное образование, Псковская миссия и церк. школа в условиях немецкой оккупации северо-запада России // ВЦИ. 2006. № 4. С. 176–206.

ЗАЙЦЕВ Борис Константинович (29.01.1881, Орёл — 28.01.1972, Париж), прозаик, мемуарист, переводчик, общественный деятель.

Жизнь и творчество в России. Род. в дворянской семье (отец —

горный инженер), детство провел в имении родителей, с. Усты Жиздринского у. Калужской губ. Окончил в 1898 г. Калужское реальное уч-ще, учился в Имп. техническом уч-ще в Москве, Горном ин-те в С.-Петербурге, на юридическом фак-те Московского ун-та. 2 апр. 1912 г. женился на В. А. Смирновой (Орешниковой), 14 авг. того же года родилась их дочь Наталия.

Не окончив ун-т, З. в 1900-х гг. занялся лит. деятельностью, публиковался в ряде изданий (первые рассказы напечатаны в 1901 в московской газ. «Курьер»), участвовал в собраниях телешовского кружка «Среда», московского Литературно-художественного кружка, «Башни» Вяч. И. Иванова в С.-Петербурге. В 1906 г. вместе с С. Глаголем и П. Ярцевым основал лит. группу «Зори», выпускавшую одноименный журнал. В 1906 г. в изд-ве «Шиповник» вышла в свет 1-я книга З. «Рассказы» в оформлении М. В. Добужинского, имевшая большой успех у читателей. До 1917 г. было издано еще 5 сборников рассказов и роман «Дальний край» (1912). От первых импрессионистических рассказов-поэм З. постепенно перешел к сюжетным произведениям, написанным в «тургеневско-чеховской» манере. С 1904 г. часто бывал в Италии, к-рая стала его второй духовной родиной, создал цикл очерков, составивших кн. «Италия» (1918), перевел «Ад» Данте ритмизованной прозой. 1-й период творчества З. завершила повесть «Голубая звезда» (1918). В судьбах ее героев (напоминающих отчасти персонажей Ф. М. Достоевского), картинах лит. и театральной жизни Москвы есть предчувствие крушения непрочного мира.

По окончании Александровского военного уч-ща в марте 1917 г. З. был произведен в офицеры, но участвовать в боевых действиях на фронтах первой мировой войны ему не довелось. Заболев, он получил отпуск и незадолго до окт. 1917 г. уехал в имение Притыкино Тульской губ. После Октябрьской революции сотрудничал в «Книгоиздательстве писателей в Москве», в 1921 г. был избран председателем Всероссийского союза писателей. 27 февр. 1917 г. в Петрограде был убит племянник З. Юрий Буйневич, память которого З. посвятил эссе-эпитафию «Призраки». 1 окт. 1919 г. в Москве был арестован его пасынок Алексей Смирнов

и вскоре расстрелян как участник антибольшевистского заговора. В 1921 г. сам З. как член Комитета помощи голодающим был арестован и неск. дней провел в тюрьме ВЧК на Лубянке.

Взаимодействие реалистической и модернистской традиций русской лит-ры определяло неповторимый стиль З., отличающийся особым лиризмом. Ритмическая и звуковая организация речи придавала его прозе живописности и музыкальность. Главными чертами этой прозы критики называли «доверие к жизни и оправдание ее», «просветленный оптимизм». На духовное развитие писателя немалое влияние оказали произведения Вл. С. Соловьёва, к-рый, по словам З., «пробивал пантеистическое одеяние юности и давал толчок к вере». Страдания и потрясения революционных лет привели З. к осознанному принятию Православия. С этого времени через все его творчество проходил главный мотив смирения, понимаемого как мужественное принятие испытаний, посылаемых Богом. В произведениях З., по его словам, «хаосу, крови и безобразию» противостояли «гармония и свет Евангелия, Церкви». З. не впал в озлобленность, он призывал современника-интеллигента к покаянию, любви, кротости и милосердию. Правосл. мировоззрение автора отразилось уже в рассказах 1918–1921 гг. («Душа», «Белый свет», «Уединение»), в к-рых он писал о революции как о закономерном возмездии за «распушенность, беззаботность... и маловерие». Выпуск книги рассказов «Белый свет» в Москве в 1923 г. был запрещен цензурой. Рассказ «Улица св. Николая» (1921) представляет собой образную хронику истории России нач. ХХ в. В круговороте событий автор привлекает внимание читателей к неизменному и умиротворяющему образу извозчика Миколы, к-рый, проезжая по Арбату, крестится на церкви. Рассказ вошел в сб. «Улица св. Николая» (1923).

А. М. Любомудров

В эмиграции. 8 июня 1922 г. вместе с супругой и дочерью З. уехал в Берлин. Он вспоминал: «Меня выпустили за границу для лечения, после сыпного тифа. Уехал, собственно, не из-за болезни, а потому, что в России писать и печататься стало для меня невозможно. ...За тридцать лет ни разу я не пожалел, что выехал» (К советским писателям // РМ.



Б. К. Зайцев.

Фотография. 50-е гг. XX в. (ГПИБ)

1953. № 578. С. 2). В марте 1923 г. З. был избран вице-председателем Союза рус. писателей и журналистов в Берлине. В 1922–1923 гг. в берлинском изд-ве З. И. Гржебина вышло 6 из 7 томов собрания сочинений З. (кроме т. 4). Сотрудничал в журналах «Звено» и «Современные записки», в последнем в 1923–1925 гг. печатался его роман «Золотой узор». Автор писал, что роман «полон откликов «Ада» жизни тогдашней. В нем довольно ясна религиозно-философская подоплека — некий суд и над революцией, и над тем складом жизни, теми людьми, кто от нее пострадал. Это одновременно и осуждение и покаяние — признание вины» (О себе // Собр. соч. в 11 т. Т. 4. С. 587–588).

9 сент. 1923 г. З. выехал с семьей в Италию, 30 дек. того же года переехал в Париж, к-рый назвал «городом трудным, но изящным... бесконечно языческим» и в к-ром прожил следующие 50 лет. В 1924–1927 гг. регулярно публиковался в газ. «Последние новости». В окт. 1925 г. стал редактором лит. отдела рижского ж. «Перезвоны», с окт. 1927 г. публиковался в парижской газ. «Возрождение», в мае 1929 г. вошел в редакцию газ. «Русский инвалид» (сотрудничал в ежегодном майском лит. номере в 1929, 1932–1940), в марте 1936 г. — в редакционный комитет еженедельника «Иллюстрированная Россия».

По заказу Христианского союза молодых людей (УМСА) З. написал житийную повесть «Преподобный Сергей Радонежский» (1924–1925), тема к-рой, по его словам, «никак не явилась бы автору и не завладела бы ум в дореволюционное время». В 1925 г. был написан рассказ «Алек-

сий Божий человек», в 1926 г. — повесть «Странное путешествие» (П., 1927), весной 1927 г. — рассказ «Моя жизнь и Диана» (Последние новости. 1927. № 2216), одно из самых значительных произведений З., навеянное романтической дружбой с супругой ген.-майора А. И. Спиридовича.

В мае 1927 г. З. посетил Афон, результатом поездки стало появление серии путевых очерков «Афон» (П., 1928). Существенный интерес представляют письма З., содержащие дополнительные сведения о его путешествии и о быте насельников Св. Горы (Вестн. РХД. 1992. № 164. С. 188–216). В сент. 1928 г. принял участие в 1-м конгрессе рус. писателей и журналистов в Белграде. В 1929 г. были опубликованы повесть «Анна» и сб. «Избранные рассказы. 1904–1927».

В 1925–1929 гг. в берлинской газ. «Дни» и в «Возрождении» З. печатал 1-ю ч. дневниковых записей, озаглавленную «Странник» и посвященную преимущественно размышлениям о жизни во Франции. В 1929–1932 гг. в «Возрождении» продолжил публикацию под заголовком «Дневник писателя», всего вышло 23 очерка. Это были размышления о новых работах писателей-эмигрантов, очерки об Афоне, *Оптинной пустыни* и прав. Иоанне Кронштадтском, о Г. Флобре и Ф. Мориаке, рассказ о семье похищенного ген. А. П. Кутепова. 1-й очерк «Бесстыдница в Афоне» (Возрождение. 1929. № 1573) посвящен франц. журналистке М. Шуази, описавшей в кн. «Месяц с мужчинами» (*Choisy M. Un mois chez les hommes: Reportage*. Р., 1929), как она якобы побывала на Афоне, переодевшись в муж. платье; книга содержала непристойные высказывания о монахах. З. получил грамоту Протата «за защиту поруганного Афона», причем настоятель *Русского вмч. Пантелеимона мон-ря* архим. Мисаил (Сопегин) отметил, что З. — один из многих известных рус. эмигрантов, кому небезразлична судьба Афона.

З. собирал материалы для лит. биографий И. С. Тургенева (Жизнь Тургенева. П., 1932), В. А. Жуковского (Жуковский. П., 1951) и А. П. Чехова (Чехов: Лит. биография. Н.-Й., 1954). Роман «Дом в Пасси» (Берлин, 1935) стал своеобразной зарисовкой повседневного быта рус. эмигрантов в Париже. Главное, к чему приходят герои произведения, — религ. просветление. В романе нашло отражение посещение автором рус.

жен. мон-ря в честь иконы Божией Матери «Нечаянная Радость» в Сен-Жермер-де-Фли в Нормандии и знакомство с проживавшим там валаамским иером. Варсонофием (Толстухиным).

В 1935 г. З. побывал в Финляндии, с 30 июля по 9 авг. жил на о-ве Валаам, в гостинице *Спасо-Преображенского Валаамского мон-ря*. Познакомился с братией, посещал как храм старостильников, так и прочие церкви, скиты, работал в монастырской б-ке (впосл. переписывался с некоторыми насельниками Валаамского мон-ря). Затем выступал с литературными чтениями и лекциями в Виипури (Выборге), Райволе и Хельсинки (Гельсингфорсе). Итогом поездки стали серия очерков «Финский край», опубликованных в «Иллюстрированной России», и очерки о пребывании на Валааме в «Возрождении» (1935–1936). В Эстонии при содействии педагога и автора книг о Валааме М. И. Янсона и Н. Г. Кауше вышла кн. «Валаам» (Таллин, 1936), составленная из опубликованных очерков, отредактированных с учетом предполагавшегося нелегального распространения книги в Советской России. З. несколько идеализировал бытовую сторону жизни мон-ря, предпочел не касаться вопроса о разделении братии из-за отношения к введению григорианского календаря. Эта книга побудила И. С. Шмелёва переписать свою раннюю работу «На скалах Валаама» (М., 1895) и выпустить кн. «Старый Валаам» (Ладомирава, 1938), изменив оценки и суждения, относящиеся ко времени знакомства с обителью. Книги «Афон» и «Валаам», вызвавшие одобрительные отклики в эмиграции, З. считал в своем творчестве наименее интересными, «не от плоти и крови своей». Причину такого отношения пояснял В. В. Зеньковский: «...в Зайцеве, в его творчестве со всей силой обнажается раздвоение Церкви и культуры. И оттого он, любя Церковь, боится в ней утонуть, боится отдаться ей безраздельно, ибо боится растерять себя в ней. ...В Церкви он ищет прежде всего ее человеческую сторону — тут ему все яснее и дороже. Особенно это чувствуется в двух его замечательных книгах об Афоне и Валаамском монастыре: все время при чтении этих книг ощущаешь, как Зайцев дорожит прежде всего своими «художественными переживаниями».

...Отсюда эта нота незаконченности, которая чувствуется всюду в религиозных писаниях его».

В июне 1934 г. З. начал большой автобиографический роман «Путешествие Глеба». Его 1-я ч. «Заря» (Берлин, 1937), повествующая о детских годах главного героя, была расценена критиками как авторская исповедь. К. В. Мочульский отмечал, что в книге о Глебе «слышится какое-то личное признание автора. Тишина, чистота и свет большой комнаты, заснеженный сад за окном, музыка, рисование, уединение... Это — «пейзаж души»» (Мочульский К. В. [Рец. на кн.]: Б. Зайцев. Путешествие Глеба // СЗ. 1937. № 64. С. 463). О 2-й ч. «Путешествия Глеба», романе «Тишина» (П., 1948), Г. П. Струве писал, что «композиционно она бесформенна, и эта бесформенность, подчеркивающая некоторые характерные черты русской литературы, диктуется самим заданием и самой темой автора». Позже вышли 3-я ч. — роман «Юность» (П., 1950) и последняя 4-я ч. — роман «Древо жизни» (Н.-Й., 1953), в котором повествование о главном герое на общем фоне русской жизни доведено до 1923 г. По наблюдениям дочери писателя Н. Б. Зайцевой-Соллогуб, вся тетралогия носит почти документальный характер, последовательность событий точна, места действия легко узнаваемы, а персонажи имеют реальные прототипы.

Многочисленные поездки З. по Франции в 20–30-х гг. привели к появлению очерков о франц. городах — Драгиньяне, Тулоне, Авиньоне, Грасе, Эксе, Арле, Ницце, Шартре, Руане. В кон. 30-х гг. З. опубликовал очерк «Монте-Карло», в котором подробно рассказал о судьбе мц. Девоты, покровительницы княжества Монако (Возрождение. 1938. № 4155), воспоминания об Андрее Белом (Рус. записки. 1938. № 7), сборник воспоминаний «Москва», состоящий из многочисленных очерков, напечатанных прежде в зарубежных периодических изданиях (П., 1939).

С началом второй мировой войны З. возобновил публикацию дневниковых записей, новая серия получила название «Дни» (продолжал вести их и после закрытия газ. «Возрождение», опубл.: П.; М., 1995). Он писал: «...большевики одно, а мы другое... Вернулось прежде: двадцать пять лет назад мы были с Антантой, так и остались. ...Промысл

ставит нас против них — в ряды тех, кто за культуру против варварства, за христианскую цивилизацию Европы против безбожия и зверства, за человечество против робота и казармы. Нет, нам стесняться нечего. ...У нас есть одно, весьма замечательное: правда на нашей стороне» (Возрождение. 1939. № 4205). После оккупации Франции в 1940 г. герм. армией З. почти не печатался в многочисленных рус. изданиях, выходивших в Европе, воздерживался от политических заявлений. По воспоминаниям знакомых, он практически не высказывал отношения к войне между Германией и СССР и не разделял надежд на быстрое освобождение России от большевиков силами герм. армии. В 1942–1943 гг. неск. раз посещал правосл. Покровский мон-рь в Бюси-ан-От в Бургундии, в т. ч. вместе с архим. *Киприаном (Керном)* и Мочульским. В годы войны написал повесть «Царь Давид» (Новый журнал. 1945. № 11), автобиографический очерк «О себе» (Возрождение. 1957. № 70) и др.

Весной 1945 г. З. начал сотрудничать в нью-йоркском «Новом журнале», с апр. 1947 г. — в новой парижской газ. «Русская мысль», в 1953 г. писал для нью-йоркского ж. «Опыты». С 1955 г. печатался в «Вестнике Русского студенческого христианского движения», с 1959 г. сотрудничал с мюнхенским альманахом «Мосты». В 1947 г. был избран председателем Союза рус. писателей во Франции, оставался им до конца жизни. Он добился исключения из Союза литераторов, принявших советское гражданство. В 50-х гг. выходили книги З. «В пути» (П., 1951; сборник, включавший предисловие «Молодость — Россия», рассказы «Странное путешествие», «Авдотья-смерть», повесть «Анна» и послесловие «Вандейский эпизод»), «Италия» (Н.-Й., 1951; фототипическое издание рукописи отдельной брошюрой), рассказ «Звезда над Булонью» (Новый журнал. 1955. № 43), очерк «Латинское небо» (РМ. 1956. № 959), рассказ «Разговор с Зинаидой» (Новый журнал. 1958. № 55. С. 5–10) и др. В нояб. 1956 г. выступил с чтениями в Гоголевской б-ке в Мюнхене, прочитал, в частности, очерк «Достоевский и Оптина пустынь» (РМ. 1956. № 889, 890). С марта 1959 г. вел переписку с Б. Л. Пастернаком.

2 февр. 1957 г. супруга писателя В. А. Зайцева перенесла инсульт,

в течение 2 лет З. ухаживал за ней, вел под ее диктовку дневниковые записи бытового характера. В 1967–1969 гг. издавал с собственными комментариями «Повесть о вере» и «Другая вера. Повесть временных лет» — избранные места из переписки В. Н. Буниной и В. А. Зайцевой (РМ. 1967. № 2569–2572; Новый журнал. 1968. № 92; 1969. № 95–96, 98–99).

В 1960 г. З. напечатал воспоминания о А. В. Луначарском и Л. Б. Каменеве в «Новом журнале», в июле того же года составил очерк «Биографическое». В 1961 г. по случаю 80-летия З. в Мюнхене вышел сборник его рассказов «Тихие зори», в Париже — перевод «Ада» Данте. В 1963 г. он готовил для «Русской мысли» очерки о М. А. Алданове, Н. А. Бердяеве, И. А. Бунине, Вяч. Иванове, М. Осоргине. В 1965 г. в Вашингтоне была выпущена книга воспоминаний З. «Далекое». Последний рассказ писателя «Река времен» (Новый журнал. 1965. № 78. С. 5–28) дал название сборнику, вышедшему в Нью-Йорке в 1968 г.

В 1967 г. в Ленинграде была переиздана повесть У. Бекфорда «Ватек» в переводе З. (1-е изд. в 1912 в Москве). В 1969 г. по предложению издательства «Наука» З. написал для серии «Литературное наследство» воспоминания о Бунине, однако публикация не была разрешена.

В годы эмиграции З. опубликовал 30 книг на рус. яз. и более 800 текстов в периодических изданиях (почти все написанное им в этот период). При его жизни сочинения были переведены на англ., болг., венг., испан., итал., нем., нидерланд., сербохорват., франц., чеш. и япон. языки. З. писал, что «годы оторванности от России оказались годами особенно тесной с ней связи в писании. За ничтожными исключениями все написанное здесь мною выросло из России, лишь Россией и дышит». Тема странствия как основного содержания земной жизни человека и тема «России подземной», прикровенной, сохраняющей свое бытие в тайне от захвативших ее враждебных, чуждых ей сил и раскрывающей свой подлинный внутренний мир лишь немногим посвященным, стали главными в творчестве З. в годы эмиграции.

Из рус. писателей-эмигрантов З. являлся одним из наиболее последовательных противников Советского



гос-ва и коммунизма. Когда 6 мая 1932 г. П. Т. Горгулов смертельно ранен в Париже Президента Франции П. Думера, З. отозвался на это событие, напомнив читателям, что убийца состоял во Французской коммунистической партии: «Эта партия убивала наших братьев, отцов, матерей, сыновей. Она истребила русскую царственную семью... Здесь прямой силы над нами они не имеют. Но любого из нас в момент, когда оказались бы у власти, поставили бы они к стенке и пролили бы нашу кровь с кровожадностью еще и большею, чем французскую... Ведь и тогда Кутепова похитили тоже русские. Все дело в том, какие русские» (Тяжелые дни // Возрождение. 1932. № 2535). После начала советско-фин. войны З. выступал с призывами об оказании помощи обороняющейся Финляндии. Составил и опубликовал «Протест против вторжения в Финляндию» (Последние новости. 1939. № 6852) и лично посетил наиболее известных представителей рус. эмиграции в Париже, предложив им присоединиться к этому протесту. Текст подписали Алданов, Бердяев, Бунин, З. Н. Гиппиус, Д. С. Мережковский, В. В. Набоков, С. В. Рахманинов, А. М. Ремизов, Н. А. Тэффи. Шмелёв отказался подписать протест, и это навсегда испортило его отношения с З. После начала налетов советской авиации на Валаамский мон-рь опубликовал неск. статей, в которых назвал происшедшее советским богоборческим походом за пределы Советского гос-ва: «Если верх возьмут красные, то по разграблении острова Валаам монастырь обратится в концентрационный лагерь. Как в родовенные ему Соловки, будут туда гнать вереницы мучимых...» «Валаамские старцы являются заступниками за всех нас, русских, и за Россию. Россию, находящуюся сейчас в стихии демонической, позорящую собою весь мир. Она на скамье подсудимых» (Возрождение. 1940. № 4222, 4237). Несмотря на десятилетия дружбы, З. прекратил отношения с Буниным, после того как тот приветствовал представителей СССР в Париже по случаю окончания второй мировой войны. З. оказывал поддержку многим советским невозвращенцам, в т. ч. писателю М. Корякову, призывал зап. гос-ва не допустить советского вторжения в Югославию. После войны выступал на радиостанции «Освобождение», об-

ращаясь к слушателям в СССР; опубликовал ст. «Путникам в Россию», адресованную молодому поколению эмиграции и призывающую крайне осторожно относиться к советской действительности: «Нельзя вечно держать великую страну за ключей проволокой и вечно бояться Запада... Хорошо было бы, если бы вы не поддавались крику и самовосхвалению загонщиков, а глазами трезвыми и с сердцем, полным любви к Родине, отличали бы драгоценное от мусора, вечное и великое от наглого обмана» (ВРСХД. 1961. № 61. С. 10–12).

Близкая дружба связывала З. с прот. Георгием Спасским (З. редактировал сборник его памяти: О. Георгий Спасский: 1877–1934. П., 1938) и с архим. Киприаном (Керном), к-рые были духовниками его семьи. Долгие годы переписывался с аляскинским миссионером архим. Герасимом (Шмальцем) и с архиеп. Иоанном (Шаховским), был близко знаком с еп. Кассианом (Безобразовым). В 1951–1964 гг. З. сотрудничал в качестве лит. редактора в Комиссии по пересмотру рус. перевода НЗ, возглавляемой еп. Кассианом. Архим. Киприан и еп. Кассиан были выведены в «Реке времен». Будучи принципиальным сторонником церковной политики митр. Евлогия (Георгиевского), З. избегал посещать храмы юрисдикции РПЦЗ или МП и не вмешивался во внутрицерковные споры.

Награжден югославским орденом св. Саввы 2-й степени (1928). В кругах рус. эмиграции широко отмечали юбилейные даты З., в т. ч. в 1926 г. 25-летие, в 1951 г. – 50-летие его литературной деятельности. Похоронен 2 февр. 1972 г. на рус. кладбище Сент-Женевьев-де-Буа.

Арх.: Бахметевский арх. Колумбийского ун-та. Ф. Б. К. Зайцев; Рус. арх. ун-та г. Лидс. Ф. И. А. Бунин; Арх. и б-ка Б. К. Зайцева. Частное собр. Н. Б. Зайцевой-Соллогуб (Париж). Соч.: Рассказы. СПб., 1906–1914. 4 кн.; Рассказы. М., 1916–1919. Т. 1–3, 6–7; Собр. соч. Берлин; М.; Пг., 1922–1923. Т. 1–3, 5–7; [Обращение] // Старые – молодым: Сб. Мюнхен, 1960. С. 44–46; Избранное. Н.-Й., 1973; Переписка Б. К. Зайцева с И. А. Буниным // Новый журнал. 1978. № 132; 1979. № 136–138; 1980. № 139; Мои современники / Сост.: Н. Б. Зайцева-Соллогуб. Л., 1988; Письма к родным с Афона / Подгот. текста, примеч.: Н. Б. Зайцева-Соллогуб, А. К. Клементьев // Вестн. РХД. 1992. № 174. С. 188–216; Собр. соч. / Ст. и коммент.: Е. В. Воропаева. М., 1993. 3 т.; Странник / Подгот. текста, предисл.: А. К. Клементьев. СПб., 1994; Дни / Подгот. текста, предисл.: А. К. Клементьев. П.; М., 1995; Собр. соч. / Сост.: Т. Ф. Прокопов. М., 1999–2001. 11 т.

Пер.: Флобер Г. Искушение св. Антония. СПб., 1907. (Сб. товарищества «Знание»; Кн. 16.) Лит.: Зеньковский В. В. Религ. темы в творчестве Б. К. Зайцева // ВРСХД. 1952. № 1. С. 18–24; Степун Ф. А. Встречи. Мюнхен, 1962. С. 123–140; Шишьева А. С. Б. К. Зайцев и его беллетризованные биографии. Н.-Й., 1971; Струве Н. А. Писатель-праведник: Памяти Б. К. Зайцева // ВРСХД. 1971. № 101/102. С. 317–318; Александр (Семёнов-Тян-Шанский), еп. Светлой памяти Б. К. Зайцева // Там же. С. 318–321; Грибановский П. Б. Б. Зайцев о мон-рях // Вестн. РХД. 1976. № 117. С. 70–80; Устами Буниных: Дневники И. А. и В. Н. Буниных / Сост.: М. Э. Грип. Франкфурт, 1982. 3 т.; Guerra R. Bibliographie des oeuvres de B. Zaitsev. P., 1982; Любимудров А. М. Монастырские паломничества Б. Зайцева // РЛ. 1995. № 1. С. 137–158; он же. Духовный реализм в лит-ре рус. зарубежья: Б. К. Зайцев, И. С. Шмелёв. СПб., 2003; Нух I. Schreiben im Exil: Boris K. Zaicev als Schriftsteller und Publizist. Bern, 1997. (Slavica Helvetica; Bd. 56); В поисках гармонии: О творчестве Б. К. Зайцева. Орел, 1998; Зайцева-Соллогуб Н. Б. Я вспоминаю. М., 1998; Клементьев А. К. Автобиограф. тетралогия Б. Зайцева // РМ. 1998. № 4225; Пробл. изучения жизни и творчества Б. К. Зайцева: Междунар. Зайцевские чтения. Калуга, 1998–2003. 4 вып.; Б. К. Зайцев: Биобиблиогр. указ. / Сост.: В. А. Дьяченко; вступ. ст.: Л. П. Черников. Калуга, 2001; Яркова А. В. Жанровое своеобразие творчества Б. К. Зайцева 1922–1972 гг. СПб., 2002; Зайцев Е. Н. Рус. писатель земли Калужской. Калуга, 2004; Наследие Б. К. Зайцева: Проблематика, поэтика, творческие связи. Орел, 2006.

А. К. Клементьев

ЗАЙЦЕВ Николай Лазаревич (1838, Калуга — 5.01.1872, там же), экстраординарный проф. КДА. Род. в семье протоиерея, магистра богословия, ректора Калужского ДУ, служившего в калужской Архангельской ц. Получил домашнее образование и поступил сразу в последний класс ДУ, окончив его 1-м учеником, затем был зачислен в ДС. В 1855 г., после 1-го года обучения в ДС, был направлен в СПбДА, к-рую окончил в 1859 г. также 1-м учеником со степенью магистра богословия.

13 окт. 1859 г. по окончании обучения З. был назначен в Калужскую ДС на должность преподавателя словесности и лат. языка, а также из-за отсутствия преподавателя читал в семинарии лекции по естественной истории. Составил учебную программу курса словесности. Стремился к живому общению со студентами вне аудиторных занятий. В семинарии З. организовывал воскресные собрания учеников для чтения сочинений рус. писателей. При участии друзей-преподавателей З. составил сборник ст. «Дружеская беседа» для учащихся семинарии по различным аспектам научного богословия,



включил свои переводы статей европ. ученых.

З., пользуясь знакомством с представителями высшего общества г. Калуги, устроил благотворительный музыкально-лит. вечер в Дворянском собрании в пользу малообеспеченных учеников семинарии. Нек-рых студентов он регулярно приглашал домой к обеду или на ужин. 28 июня 1861 г. определением Святейшего Синода З. был уволен из Калужской ДС по его прошению для лечения за границей с предоставлением права по возвращении снова просить место по Духовно-училищному ведомству. Путешествие З. по Зап. Европе финансировала вел. кнг. Елена Павловна, которая поручила ему изучить устройство местных жен. общин сестер милосердия. С этой целью он побывал в Лондоне, в городах Германии, Франции, Италии. В 1863 г. З. вернулся в Россию. Представленный им отчет имел большое значение для организации подобных учреждений в России. В этой поездке он также познакомился с устройством зап. учебных заведений и с особенностями церковной жизни в Зап. Европе. Впечатления З. нашли отражение в статьях и педагогических заметках. Состояние здоровья З. ухудшилось, он практически не мог ходить (ему был поставлен диагноз туберкулез костей). Но благодаря длительному домашнему уходу, З. начал передвигаться на костылях и возобновил свое общение с воспитанниками семинарии. Снова стал проводить беседы и чтения, подготовил новый выпуск «Дружеской беседы», в к-ром также было помещено письмо З. к ученикам из-за границы 1862 г. Соблюдая назначенный постельный режим, З. продолжал делать переводы и публиковал статьи о протестант. богословии и церковной жизни в «Духовной беседе», «Калужских епархиальных ведомостях», «Православном обозрении», «Духе христианина», «Душеполезном чтении», «Руководстве для сельских пастырей», «Трудах Киевской Духовной Академии».

В 1866 г. от имени Крестовоздвиженской общины сестер милосердия С.-Петербурга З. издал «Русский православный календарь», в который вошли статьи религиозно-нравственного и научного содержания в популярном изложении. «Календарь...» выходил в 1866–1867 гг. Вскоре состояние здоровья З. улуч-

шилось, 23 февр. 1867 г. его назначили бакалавром в КДА. Перед отъездом в Киев З. женился. С сент. 1867 г. преподавал франц. язык, с 1869 г. нравственное богословие. 16 янв. 1868 г. стал секретарем академической конференции КДА, 15 окт. 1868 г. получил звание экстраординарного профессора. 15 авг. 1869 г. с введением нового устава и штата в академии был уволен с должности секретаря конференции и преподавателя франц. языка (преподавателями должны были стать носители языка), но оставлен экстраординарным профессором педагогики и нравственного богословия. Принимал участие в редактировании и издании академического ж. «Воскресное чтение».

В 1871 г. болезнь З. приняла настолько тяжелую форму, что 18 мая 1871 г. он был уволен по собственному прошению и вернулся в Калугу, в дом матери (отец умер 21 нояб. 1867). Современники отмечали прекрасные нравственные качества З., привлекавшие к нему многочисленных друзей и почитателей, особенно среди молодежи. Умирая, он составил соч. «Мои желанья на случай смерти» (брошюра в 24 страницы с пометкой «Из Киевской Губ. типографии»), в к-ром определил цель своей научной деятельности: «Делать, что можно полезного, как бы ни тесна была область возможного... делать с серьезною мыслию и искренним стремлением к доброй цели». Завещал, чтобы похороны прошли просто, без излишних хлопот и печали, просил пригласить на поминки неск. учеников, с к-рыми «он проводил иногда минуты — одни из лучших в целой жизни моей, без преувеличения». З. пожертвовал в б-ку Калужской ДС 118 томов из своей б-ки.

З. изучал протестант. богословие, переводил сочинения с англ., нем., франц. языков; под его рук. занимались переводами и его ученики. Издал переводы Вольтера, Т. Гоббса, к-рые были уничтожены до поступления в продажу и являются библиографической редкостью. В переработке З. опубликованы переводы Э. Целлера, Мальтби (Молтби), А. Эттингена. Он обратил особое внимание на вопросы начального воспитания и образования учащихся, привлек и переосмыслил опыт российских и зарубежных предшественников, издал «Руководство к

начальному обучению для учителей народных школ». При составлении пособия использовал сочинения В. Куртмана, П. Д. Юркевича, Т. Браума, Х. Д. Ф. Палмера. З. написал очерки по библейской археологии, переработанные им в «Пособие к изъяснению Св. Писания». Содержание пособия остается актуальным и в наст. время. 8 янв. 1872 г. З. был похоронен в Калуге, место захоронения неизвестно.

Соч.: Об индифферентизме и веротерпимости // ДБ. 1859. № 31. С. 137–145; № 32. С. 170–180; Христианская Церковь на Западе Европы в средние века // ПО. 1860. № 2. С. 105–124; Современные религиозные партии в протестантстве // ПО. 1860. № 9. С. 83–112; Из Германии // ПО. 1861. № 11. С. 388–413; 1862. № 1. С. 31–71; № 5. С. 64–103; Сивкингская благотворительная община в Гамбурге // ПО. 1861. № 5. С. 67–88; Очерки быта народа Божия // ДЧ. 1864. Т. 1. Кн. 2. С. 168–194; Кн. 3. С. 261–290; Кн. 4. С. 390–402; Т. 2. Кн. 5. С. 24–35; Кн. 6. С. 130–150; Кн. 7. С. 233–239; Кн. 8. С. 339–348; Т. 3. Кн. 9. С. 75–93; Кн. 10. С. 160–171; Кн. 11. С. 219–227; Кн. 12. С. 387–392; 1865. Т. 1. Кн. 1. С. 11–27; Кн. 2. С. 101–120; Кн. 3. С. 244–248; Кн. 4. С. 281–293; Т. 2. Кн. 7. С. 230–241; О катехизическом преподавании христ. учения детям: [Из: Sailer J. M. *Téologie Pastorale*. P., 1860. Т. 1] // Калужские ЕВ. 1866. № 4. Ч. неофиц. С. 89–103; № 12. С. 341–347; Из Калуги: Неск. известий о Калужском ДУ // ПО. 1866. Т. 19. Заметки. № 1. С. 17–31; № 3. С. 95–115; Кр. хронологическое обозрение истории св. церкви от начала ея до последнего времени // ДЧ. 1867. Т. 1. Кн. 1. С. 1–15; Очерки библ. древностей // Калужские ЕВ. 1965. № 15. С. 396–404; № 19. С. 522–532; № 21. С. 576–590; 1866. № 3. С. 65–79; № 9. С. 265–279; Очерки быта древних евреев: Пособие к изъяснению Св. Писания // ВЧ. 1867. № 24. С. 450–459; № 25. С. 469–477; № 26. С. 495–508 (отд. изд.: К., 1869; переизд. в кн.: История Израиля и Иудеи: Обществ. и полит. жизнь. М., 2004. С. 502–643); Основные начала обучения // ТКДА. 1868. № 8. С. 296–324; № 9. С. 519–544; Руководство к начальному обучению: (Для учителей нар. школ). К., 1869 (совм. с И. И. Мальшевским, И. Т. Экземплярским). Пер.: Вольтер Ф. М. Философия истории: Пер. с франц. СПб., 1868; *Юббс Т. Левиафан, или О сущности, форме и власти гос-ва* / Пер. с англ.: Н. Л. Зайцев, С. П. Автократов. СПб., 1868; *Эттинген А., фон*. Реализм в области наук о духе и в особенности — о нравственности: (Из соч.: Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre): Пер. с нем. // ТКДА. 1870. № 12. С. 610–644; *он же*. О социальной этике, основанной на нравственной статистике, и о значении посл. для нравственного богословия: (Из соч.: Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre): Пер. с нем. // Там же. 1871. № 10. С. 40–106. Лит.: 50-летний юбилей КДА 28 сент. 1869 г. К., 1869. С. 397; Протоколы заседаний Совета КДА за нояб. 1870 // ТКДА. 1871. № 2. С. 45–48; С. И. Л. Некролог // Калужские ЕВ. 1872. № 3. Ч. неофиц. С. 55–66; Н. Л. Зайцев, проф. КДА: Некр. // ПО. 1872. Т. 3. № 2. С. 82–84; *Тениади*. Словарь писателей. Т. 2. С. 22; *Чистович И. А.* СПбДА за последние 30 лет (1858–1888 гг.). СПб., 1889. [Т. 2.] С. 6; *Корольков И. Н.* 20-летие ж. «Труды Киевской



духовной академии»: (1860–1879 гг.). К., 1883; Минцлов С. Р. Редчайшие книги, напечатанные в России на рус. яз. СПб., 1904; Зайцев Н. Л. // ПБЭ. Т. 5. Стб. 634; Родосский. Словарь студентов СПбДА. С. 156–157.

Е. Н. Козловцева

ЗАЙЦЕВ Сергей Александрович (1824–1896, г. Гатчина С.-Петербургской губ.), учитель пения, автор духовно-музыкальных переложений. Ученик М. А. Балакирева и К. Ф. Альбрехта. Более 20 лет преподавал пение в Гатчинской учительской семинарии (с 1872) и параллельно вел уроки пения и музыки в имп. Гатчинском Николаевском сиротском ин-те. В доме З. в Гатчине (Бомбардирская ул., дом 13) в 1880–1896 гг. собирався муз. кружок, в который входили Балакирев, К. К. Альбрехт, Г. Я. Ломакин, М. М. Ипполитов-Иванов, А. К. Глазунов, Н. А. Римский-Корсаков; здесь бывали педагог А. Я. Острогорский, археолог Н. И. Веселовский, худож. В. М. Максимов, написавший портрет З., и др.

Свой взгляд на преподавание пения З. изложил в методических работах «Школа пения с упражнениями на 1, 2 и 3 голоса» (СПб., 1865. М., 1885) и «Теоретическое и практическое руководство к хоровому пению. Ч. 1» (СПб., 1876), кроме того, он опубликовал «Собрание русских народных песен, положенных на 3 голоса» (СПб., 1865) и «Сборник русских народных песен для детского возраста» (СПб., 1872).

В 1883 г. З. написал и напечатал на собственные средства в изд-ве М. И. Бернарда «Литургию св. Иоанна Златоуста» (С-dur) для смешанного хора, к-рая затем трижды переиздавалась, в последний раз — в изд-ве П. И. Юргенсона в 1898 г. В 1886–1887 гг. в том же изд-ве З. опубликовал 6 томов духовно-муз. переложений с древних распевов и более поздних напевов служб на весь год, «для классного и домашнего употребления»: т. 1: «Воскресные службы осьми гласов»; т. 2: «Праздничные службы. Ч. 1»; т. 3: «Праздничные службы. Ч. 2»; т. 4: «Великопостные службы»; т. 5: «Песнопения во Св. и Великую Неделю Пасхи»; т. 6: «Литургия, причастные стихи и др. службы». Все переложения написаны для 4-голосного смешанного хора. В предисловии к этому изданию З. выступает за 2-строчное изложение (дисканты с альтами, тенора с басами) и за пение хоров по партитурам. По оценке прот. Михаила

Лисицына, большинство произведений З. «изложено настолько стильно и музыкально, что их вполне можно рекомендовать для церковного употребления», в качестве недостатков он отмечал некоторую «сухость» и «деланность», а также отсутствие творческой идеи. По свидетельству Д. С. Семёнова, автора «Словаря русского церковного пения» (не опубл., 1946), благодаря грамотному и в то же время простому изложению переложения и сочинения З. пользовались популярностью в народных хорах. В 1887–1893 гг. они выходили под эгидой книжно-муз. магазина Д. Ф. Фёдорова в С.-Петербурге. В этой серии, состоящей из 15 номеров, З. неоднократно обращался к напеву *Ниловой Столобенской пустыни* — «Литургия древних распевов для однородного хора», «Воскресные ирмосы 8 гласов для однородного хора», «Причастные стихи на весь год для 3 голосов», «О Всепетая Мати» (№ 1 и 2), 2 Херувимские в составе № 13, а также к *киевскому распеву* — «Литургия св. Иоанна Златоуста для однородного хора». С 1894 по 1901 г. Юргенсон на правах собственника переиздал серию сочинений и переложений З. 1887–1893 гг., заново оформив ее в 31 номер. В 1898 г. в С.-Петербурге издал 4 песнопения З. в качестве нотного приложения к ж. «Музыка и пение», а составители «Церковно-певческого сборника» включили в 3-й том (СПб., 1902. Ч. 1) сочинения З. «Ныне силы небесныя» и «Вкусите и видите» (№ 2).

Лит.: *Лисицын*. Обзор. С. 177–182; *Ивакин М. Н.* Рус. хоровая лит-ра: Учеб. пособие. М., 1965. С. 48–49.

А. А. Наумов

ЗАКА́РИЯ ДЗАГЕЦИ́ [Дизакеци; арм. Չարիրիս Զագեցի] (ок. 800, с. Дзаг, обл. Котайк, Армения — 876, Двин), католикос Армении (с 854). Сведения о жизни З. Д. до его возведения на престол отсутствуют. В течение дня он был рукоположен во диакона, во иерея, во епископа и стал католикосом. В 862 г. Армения добилась автономии в составе Арабского халифата: крупнейший из нахараров Армении Ашот Багратуни (862–890) получил от арабов титул «князь князей». В этот же период начали укрепляться связи между Арменией и Византийской империей:

К-поль пожаловал Ашоту придворный титул куропалата. Одной из важных задач католикосата З. Д. стал вопрос о восстановлении церковного общения с К-польским и др. Патриархатами христианского Востока. С кон. 50-х гг. IX в. между патриархом Фотием К-польским, З. Д. и кн. Ашотом велась оживленная переписка. Сохранились нек-рые из этих посланий, как на греческом, так и на арм. языке. О переписке между З. Д. и Фотием имеются сведения и в трудах позднейших арм. авторов (Самуэл Анеци, Асолик, Киракос Гандзакечи). Письма патриарха Фотия, склонявшие армян принять халкидонское вероисповедание, были написаны в дружественном тоне. В письмах патриарх неоднократно указывал на свое арм. происхождение и даже на родство с правящей в Армении царской фамилией Багратидов. В 2 посланиях (N 284 — на греч. языке и N 298 — на арм. языке) к арм. царю Ашоту патриарх Фотий называет его родственником (συγγενής; Е. 284, 81–84; 371; 411; 422; 2462; 2857; 3262), а один раз более определенно — «родственником по крови» (συγγενής τοῦ αἱμάτος; Е. 284, 84). Известно, что братом матери патриарха Фотия был Аршавир Камсаракан, арм. происхождения к-рого не вызывает сомнений.

В 862–863 гг. по инициативе З. Д. был созван *Ширакаванский Собор*, к-рый должен был рассмотреть предложения патриарха Фотия о церковном общении. На Собор прибыл посланник патриарха Фотия митр. Иоанн Никейский, однако доводы к-польских иерархов были отвергнуты. Ответное послание в К-поль было написано арм. вардапетом Сааком Мрутом и утверждено Собором. Несмотря на отказ армян от немедленного восстановления церковного общения, активная переписка З. Д. и патриарха Фотия продолжалась еще много лет. В окружном послании 867 г. патриарх Фотий, вероятно, в пропагандистских целях, заявлял, что армяне уже перешли в истинную веру (т. е. признали Халкидонский Собор). Тем не менее в письмах сер. 70-х гг. IX в. вновь обсуждался тот же вопрос о возможности принятия догматов Халкидонского Собора в Армении.

В 875 г. З. Д. созвал Собор, в котором приняли участие как епископы, так и арм. нахарары. Собор принял решение о провозглашении





независимости Армении и обратился к араб. халифу аль-Мутамиду с просьбой признать Ашота Багратуни царем Армении. Стремление Армении к независимости вызвало очередной кризис в отношениях с Халифатом, однако попытки мусульман подавить арм. сопротивление закончились провалом, и в 885 г. Ашот I Багратуни был признан царем Армении.

З. Д. был похоронен в Двине рядом с др. патриархами.

Лит. наследие З. Д. включает 25 гомилий, большинство из к-рых не опубликовано. Проповеди в основном предназначались для чтения во время праздников и были написаны высоким стилем с употреблением многочисленных риторических фигур. Из этих произведений полностью опубликованы лишь «Энкомий на воскресение Христа» и отрывки из гомилии «К великому дню погребения Господа Иисуса Христа». Источниками для нек-рых произведений З. Д. (напр., «О муках Христа», «К великому дню субботы погребения Господня», «К воскресению Христа») послужили апокрифическое «Евангелие от Никодима», а также речи Феофила (ученика свт. Иоанна Златоуста) и Елише.

Соч.: «Энкомий на воскресение Христа», произнесенный армянским католиком Закарией. Арарат, 1888. С. 461–475 (на арм. яз.); Речи Египте и католика Закарии о погребении Христа и Евангелие от Никодима / Изд.: Б. Саргисян. Венеция, 1910. С. 550–556 (на арм. яз.). Ист.: *Galanus Cl. Conciliationis Ecclesiae Armenae cum Romana ex ipsis Armenorum Patrum et doctorum testimoniiis*. R., 1690. Т. 1. Pars 2. P. 124–138; *Фотий, патр.* О гробе Господа нашего Иисуса Христа и другие малые его творения на греч. и арм. языках // ППС. 1892. Т. 11. Вып. 31. С. 196–261; *Phot. Ep. Vol. 1*. P. 39–53; *Vol. 3*. P. 4–112 (N 2, 284, 298); *Correspondance épistolaire du Catholico arménien Zacharie et du Prince Achot avec le Patriarche Photius et le Pape Nicolas Ier*. Venetia, 1992 (на арм. яз.).

Лит.: *Зарбаналян Г.* Древнеармянская литература, IV–XIII вв. Венеция, 1897. С. 500–506 (на арм. яз.); *Похарян Н., еп.* Армянские авторы, V–XVII вв. Иерусалим, 1971. С. 122–123 (на арм. яз.); *RegPatr*, N 473, 473a, 497, 539, 540a, 540b; *Вестершик Л. Д.* Переписка между патриархом Фотием и Ашотом V // *Междунар. конф. по арм. средневеку. лит-ре: Тез. докл.* Ереван, 15–19 сент. 1986 г. Ереван, 1986. С. 46–48; *Ширинян М. Э.* Деятельность Фотия в преддверии второго патриаршества // XII респ. науч. сессия молодых ориенталистов. Ереван, 1986. С. 14–15 (на арм. яз.); *она же.* Взаимосвязь между Историей Мовсеса Хоренаци и «Генеалогией» патр. Фотия // *Аштанак. Ереван, 1995*. Т. 1. С. 85–96 (на арм. яз.); *Кёсеян А. О.* Новонайденный отрывок из неизвестной истории Тиграпа Пахлавуни // *Кавказ и Византия*. Ереван, 1987. Вып. 5. С. 145–155; *Eshbroeck M., van.* Une homélie de

Zacharie le Catholico sur l'Annonciation // *NAms*. 1987. Vol. 101. P. 487–503; *Арутюнова-Фиданян В. А.* Армяно-Византийская контактная зона, X–XI вв. М., 1994. С. 62; *Тер-Саркисянц А.* История и культура армянского народа с древнейших времен до нач. XIX в. М., 2008. С. 234, 242.

М. Ширинян, Э. П. Г.

ЗАКА́РИЯ КАНАКЕРЦ́И [арм. Չարիրիա Բանաբերցի] (1627 — ок. 1700, мон-рь Ованаванк, Армения), арм. историограф, мон. С детства был хромым и, несмотря на прилежное служение и способности, не смог сделать церковную карьеру, получил лишь сан диакона. Обучался в мон-ре Ованаванк, у настоятелей мон-ря еп. Закарии и Ованнеса Вардапета. Впосл. З. К. преподавал в том же мон-ре. Он — автор «Хронографии», состоящей из 3 томов, по истории Армении и соседних с ней стран. Повествование начинается с периода правления Аршакидов в Армении и установления власти персид. династии Сасанидов (IV в.) и доводится до 1699 г. Основное внимание З. К. уделил описанию событий XVII в., очевидцем или современником которых был сам. 1-й т. «Хронографии» изобилует этнографическим материалом; 2-й т. содержит основное историческое повествование до 1699 г.; 3-й, самый краткий, посвящен истории мон-ря Ованаванк, к-рая была написана в 1687 г. до основного текста по просьбе настоятеля мон-ря Саргиса Вардапета.

Изд.: *Хронография*. Вагаршапат, 1870. Т. 1–3 (на арм. яз.); *Хроника* / Пер. с арм. и коммент.: М. О. Дарбинян. М., 1969.

Лит.: *Похарян Н., еп.* Армянские авторы, V–XVII вв. Иерусалим, 1971. С. 560–562 (на арм. яз.); *Армянская сов. энциклопедия*. Ереван, 1977. Т. 3. С. 674–675 (на арм. яз.).

М. Ширинян

ЗАКАРПАТЬЕ [Подкарпатская Русь], территория, занимающая юго-зап. склоны сев. части Вост. Карпат и прилегающую к ней часть низменности в бассейне р. Тисы (совр. Закарпатская обл. Украины). В более широком смысле включает прилегающие к Закарпатской обл. районы совр. Словакии (Пряшевщина), Румынии (Юж. Мараморощина (Мармарощина)) и Венгрии, т. е. Тисо-Дунайский регион.

V в. — 1526 г. Древнейшая история З. практически не отражена в письменных источниках, однако ряд известий, традиционно связываемых с *Древней Русью*, может быть отнесен к З. Данные археологичес-

ких раскопок показывают, что в V–X вв. по обе стороны сев.-вост. склонов Карпат проживали славяне. Они появились в З. до образования во 2-й пол. VI в. Аварского каганата (см. *Авары*) на Дунайской равнине. По-видимому, З. стало юго-зап. окраиной ареала распространения вост. славян. Возможно, в древности здесь проживало одно из племен восточн.-слав. хорватов (по мнению Я. Карачоньи и др., белых хорватов). Труднодоступность З. препятствовала его активному хозяйственному освоению, поэтому в древности и в раннем средневековье население З. было малочисленным. З. долгое время оставалось «буферной зоной» между первыми гос-вами на землях зап. и вост. славян, а соседние с ним различные западно- или южнослав. раннегос. образования в разное время осуществляли в З. свою верховную власть.

По косвенным данным чеш. хрониста Пржибика Пулкавы из Раденина († 1380), известно, что среди подданных великоморав. кн. Святоплука (870–894) были «русские» (Russani), по-видимому, населявшие часть территории З. и являвшиеся предками совр. русинов. Исторические предания, отраженные в венг. хронике неизвестного автора (Анонима) «Деяния венгров» (*Gesta Hungarorum*) (рубеж XII и XIII вв.), свидетельствуют, что в кон. IX в. З. считалось окраиной владений болг. царя *Симеона*. На рубеже IX и X вв. в З. пришли венгры (летописные «угры») и их союзники (среди к-рых были присоединившиеся к мадярам после их ухода из-под Киева группы печенегов и русов) во главе с Арпадом. Как свидетельствует хроника, местное слав. население без борьбы подчинилось завоевателям, за исключением болг. наместника — полуполюгендарного кн. Лаборца. В 896 (898?) г. он оказал сопротивление венграм и закрылся в своем «граде», к-рый, вероятно, находился на месте совр. Ужгородского замка. Дружина Лаборца была разбита, а ее предводитель был пленен и казнен у р. Свиржавы (ныне р. Лаборец, Вост. Словакия). Согласно приведенной венг. Анонимом легенде, тогда же и было изменено первоначальное название реки на Лаборец, что вызывает сомнения. Однако, исходя из археологических данных, можно предположить наличие у славян, населявших в тот период Подкарпат-





скую Русь и находившихся в сфере влияния первых слав. гос-в, *Великой Моравии* и Болгарского царства, племенных вождей, победенных вторгшимися в Центр. Европу уграми (Поп И. И. Лаборец // *Он же*. Энциклопедия Подкарпатской Руси. 2001. С. 230). По сообщению венг. хрониста кон. XIII в. Шимона Кезаи, пришедшие с Арпадом племена построили в бассейне верхней Тисы крепость Унгвар (ныне Ужгород) и еще 6 крепостей в др. местах. Очевидно, Кезаи мог перепутать З. с Трансильванией (Семиградьем), куда направлялись из Сев. Причерноморья племена, не ушедшие с Арпадом. Возможно, хронист намеренно приписал строительство Унгвара венграм (по археологическим свидетельствам, город основали восточнослав. хорваты).

Племена Арпада в течение неск. лет готовились к войне с Вел. Моравией, раздираемой борьбой за власть между наследниками кн. Святоплука I. По версии венг. Анонима, планомерное завоевание Карпатской котловины венгры начали в 903 г. Совр. венг. историки считают, что племена, возглавляемые Арпадом, с 895 г. захватывали юж. области Вел. Моравии, а к 900 г. овладели половиной лежащих к востоку от Дуная земель Карпатской котловины. В 907 г. венгры уничтожили остатки Великоморавской державы. Преемники Арпада (ум. в 907) сделали центром венг. союза племен Ср. Подунавье, З. осталось за пределами территории тогдашней Венгрии. В Раффельштеттском таможенном уставе 904/6 г., регламентирующем торговлю Восточнофранкского королевства, упоминаются приходившие для торговли «руги» (Rugi). Исследователи традиционно считают их днепровскими русами. По мнению А. В. Назаренко, эти руги говорили на языке восточных славян, но при этом были скандинавами. В. В. Седов считает, что упоминаемые в источнике купцы происходили «из соседних славянских земель», скорее всего из З.

В X в. население З. признало зависимость от рода Аба, возглавлявшего пришедших вместе с венграми каваров. Во 2-й пол. этого столетия численность восточнослав. населения З. могла заметно вырасти за счет миграций в верховья Тисы части восточнослав. племен уличей и тиверцев. Причиной их ухода из района нижнего течения Днестра и

Юж. Буга стали попытки правителей Киева — кн. Игоря (912–945), равноап. кнг. Ольги (945–969) и их сына кн. Святослава (ок. 960–972) — утвердиться в Сев. Причерноморье, на степном отрезке пути «из варяг в греки», и обложить его население данью. Ряд средневеков. европ. источников прямо или косвенно упоминают входившую в состав Венгрии в X — 1-й пол. XI в. Русию или Руссию. Под этим названием, вероятно, подразумевались юж. районы З. (до кон. XI в. р. Тиса оставалась сев.-вост. границей Венгрии). Составитель редакции С Хроники *Адемара Шабанского* пишет о том, что миссионеру *Бруно Кверфуртскому* удалось «обратить в Христову веру Белую и Чёрную Венгрию», а также Русию, составлявшую часть Венгерского гос-ва. Видимо, это произошло при венг. кн. Гезе (972–997).

При венг. кор. Стефане I Святом (1000–1038) на наименее освоенных окраинах страны долгое время сохранялись фактически самостоятельные области. Одна из них — Русская марка (Руська марка, лат. *Marchia Ruthenorum*), упоминаемая в «Житии Конрада, архиепископа Зальцбургского» при описании событий 1127 г. (*Vita Chuonradi, archiepiscopi Salisburgensis* / Ed. D. W. Wattenbach // *MGH. SS. T. 11. P. 74*). Исследователи, придерживавшиеся романтической концепции ранней истории русинов, считали З. наиболее вероятным местом локализации Русской марки. Создание в З. комитатов (замковых округов) Унг и Боршова не привело к ее ликвидации, т. к. значительная часть славян продолжала жить в труднодоступных горных районах (прежде всего на землях совр. Вост. Словакии). Данных о существовании после 1127 г. особого территориального образования со слав. населением в Венгрии нет. Однако не исключено, что оно могло сохраниться до нач. XIII в., когда система королевских комитатов распространилась на северные окраины владений Арпадов. По-видимому, причинами исчезновения Русской марки стали стремление Арпадов включить приграничные земли Венгрии в систему комитатов и начавшаяся в кон. XII в. венг. военно-политическая экспансия на земли Юго-Зап. Руси. В периоды временного установления венг. власти в Галиче (1188–1189, 1210, 1215–1219) З. оказывалось внутренней областью Венг-

рии. Фактором, косвенно повлиявшим на исчезновение Русской марки, стало появление в сер. XII в. на сев.-вост. землях Венгрии нем. колонистов. Так, напр., в образованном в 1210 г. комитате Угоча обосновались выходцы из Фландрии. Представлявшие новую городскую организацию переселенцы, гл. обр. из Саксонии (сасы) и Швабии, основали в З., имевшем лишь крепости и сельские поселения, первые города западно-европ. типа — Бергсас (ныне Берегово) и Севлюш (Надьсёлеш, ныне Виноградов). Колонисты принесли с собой Магдебургское право и составили ядро городских организаций во всех областях Венгрии. К нач. XIV в. З. было поделено на комитаты Абауй-Торна, Берег, Земплен, Мараморош (Марамарош, Мармарош), Сепеш, Угоча, Унг и Шарош.

На XIII в. приходится новая волна миграции правосл. населения из Древнерусского гос-ва в Угорскую Русь (часть З. на территории совр. Словакии), в основном из-за монг. нашествия и установления ордынского ига на Руси. Однако переселенцы могли оказаться в З. до битвы на р. Калке в 1223 г. и разорения Юго-Зап. Руси в 1239–1242 гг. Известны 74 средневеков. грамоты венг. королей, свидетельствующие о значительном числе поселений в Венгрии, названия к-рых образованы от этнонима *orosz* (русский). Самые ранние из них датируются 1220 г. Поскольку венг. короли на протяжении всего средневековья остро ощущали недостаток населения на окраинах своей страны, то не исключено, что нек-рые группы древнерус. населения оказались в З. по их приглашению. Начало этому процессу могло быть положено в 1-й трети XIII в., когда Арпады занимали княжеские столы в *Галицкой Руси* и во Владимиро-Волынском княжестве. После издания в 1222 г. кор. Андрашем (Эндре) II (1205–1235) «золотой буллы» в Венгрии начался процесс складывания феодальных доминий, сохранявшихся и после вхождения страны в империю *Габсбургов* (1526). Это привело к падению авторитета королевской власти и власти ишпанов на местах. В ходе данного процесса в З. появились Ужанская и Мукачевская доминии.

Главная колонна вторгшегося в Венгрию в марте 1241 г. монголо-татар. войска хана Батыея прошла через З. и в 1-м же сражении на р. Шайо

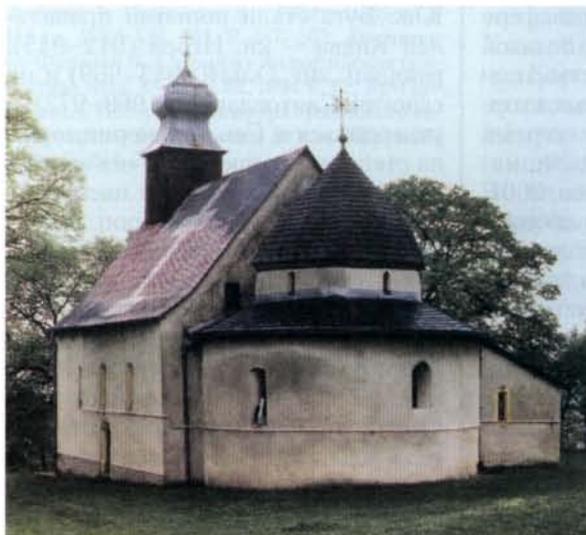




разгромила войско венгерского кор. Белы IV. В 1242 г. войско хана Батая разрушило Унгвар. Часть слав. населения, спасаясь от монголо-татар. нашествия, перешла на земли в среднем течении Тисы. Однако Венгрия в отличие от основной части Древнерусского гос-ва не стала частью Монгольской империи, что стимулировало дальнейший переход восточнослав. населения в З., вслед. чего в XIII–XV вв. рус. область в Венгрии расширилась. При этом нет данных о переселении в З. правосл. знати, к-рая могла бы возглавить местных славян. Слав. население стало преобладать не только в населенных потомками восточнослав. хорватов комитатах Унг, Берег, Земплен и Угоча, но и в комитатах Мараморош, Сабольч и Сатмар, при этом подавляющее большинство славян оставалось верными Православию. Помимо древнерус. населения с кон. XIII в. в З. продолжали переселяться большие группы нем. колонистов, к-рые пополняли уже не только городское, но и сельское население, что способствовало их быстрой ассимиляции. На равнинных участках З. в эпоху существования Золотой Орды расселились венгры, в горных районах — волошские пастухи (предки совр. румын). В XIII–XIV вв. в Вост. З. правосл. волошское население стало значительным.

В 1264 г. знатный католич. феодал Аладар получил от кор. Белы IV в З. в качестве владения Сентмиклош (ныне Чинадиево) и Сойву (ныне Свалява). Знавший древнерусский язык Аладар неоднократно выполнял функции посла венг. короля к правителям Галицко-Волынского княжества. В 1290 г., после убийства венг. кор. Ласло IV Куна, представлявшего главную линию династии Арпадов, на венг. престоле оказался кор. Андраш (Эндре) III, права которого были признаны не всеми магнатами. В том же году король пожаловал Унгвар и его доминию своему канцлеру и палатину Аба Амадею. Княживший в Галиче, в Перемышле и во Львове вел. кн. *Лев I Данилович* (ок. 1269–1301), выступая от имени своего сына (внука кор. Белы IV) кн. *Юрия (Георгия) Львовича*, временно овладел З., поставив на должность ишпана комитата Берег своего посадника Григория.

В 1301 г., после смерти кор. Андраша (Эндре) III, в Венгрии пресеклась династия Арпадов, в результате



Горянская ротонда.

XII, XV вв.

Фотография, 2008 г.

чего на венг. престоле до 1310 г. сменилось неск. претендентов. К этому времени страна фактически была поделена между крупнейшими магнатами, нередко имевшими в управлении по неск. комитатов. Победа в борьбе за венг. корону представителя Анжуйской династии кор. Карла Роберта (1308–1342) вызвала широкое оппозиционное движение магнатов в В. Венгрии и в З. Его лидером стал Матуш (Мате) Чак (ум. в 1321). Боевые действия шли в т. ч. на землях З. (в комитатах Земплен, Сепеш, Унг, Шарош). В 1312 г. в битве при Розгони (ныне Розгановце, Словакия) кор. Карл Роберт разгромил мятежную знать. Аба Амадей, союзник Чака, был лишен владений в З. Сторонник короля ишпан комитата Земплен П. Петё получил от кор. Карла Роберта Унгвар и его доминию. В 1320 (1321?) г. вместе с палатином Копасом ишпан Петё организовал новое движение против кор. Карла Роберта. Петё предлагал одному из сыновей Галицкого вел. кн. Юрия Львовича (Льву II или Андрею) вступить в борьбу за венг. корону. Однако венг. королю удалось нанести поражение Петё, ок. 1322 г. были подавлены последние очаги мятежа, ишпан, по-видимому, бежал в Галицкую Русь.

Пришедшие в Венгрию вместе с кор. Карлом Робертом графы Другеты из Апулии получили в управление ряд венг. комитатов, в частности в наследственное владение Унг и Земплен (1330), к к-рым вскоре присоединились Гуменская и Ужанская доминию. В 1333 г. Я. Другету принадлежало ок. 300 словац., восточнослав. и венг. поселений, что делало его фактически сюзереном З.

С именем гр. Н. Другета связано проникновение в З. новых веяний в культуре, обусловленных эпохой Предвозрождения. После 3-летнего пребывания в Неаполе (1351–

1354) Другет вернулся в принадлежавший ему Унгвар с группой итал. художников — последователей *Джотто* ди Бондоне, к-рые расписали фресками замковую ротонду в Герени (ныне Горяны в черте Ужгорода).

В XIV–XVI вв. в З. продолжалось активное возведение католич. храмов.

Преемник Карла Роберта кор. Людовик (Лайош I) Великий (1342–1382), будучи союзником польск. кор. *Казимира III Великого* (1333–1370), воевал с *Литовским великим княжеством* за обладание Галицко-Волынской Русью. В 1351 г. венг. король захватил Червонную Русь, к-рую в 1352 г. передал своему союзнику. В 1354 г. польск. и венг. войска оккупировали Волынь и Подолию. Попытка упразднить автономию в комитате Мараморош вызвала здесь восстание правосл. волошского населения во главе с воеводой Богданом против наместника венг. короля. После долгого противостояния венг. королю Богдан вместе со сторонниками переселился из Марамороша в Вост. Прикарпатье, где образовалось Молдавское гос-во, ставшее независимым от венг. короны в 1359 г.

После поражения в 1393 г. в борьбе с литов. кн. *Витовтом* в З. с Подольской земли переселился один из правосл. представителей литов. династии Гедиминовичей — кн. *Феодор Кориатович* († ок. 1414). Бежав к венг. кор. Сигизмунду Люксембургу (1387–1437), кн. *Феодор* уступил ему свои права на Подолье, а взамен получил Мукачевскую и Маковицкую доминию. Центром владений кн. *Феодора* стало Мукачево (Мункач). Вместе с кн. *Феодором Кориатовичем* в З. ушла часть его сторонников. Приток правосл. переселенцев в период владения кн. *Феодором* центральной частью З. (1396–1414) способствовал укреплению там Православия. Кн. *Феодор Кориатович*





не оставил наследников, и с его смертью правосл. шляхта З. потеряла лидера.

От XIV в. сохранились документальные известия о существовании в З. 2 центров правосл. жизни. В авг. 1391 г. К-польский патриарх *Антоний IV* даровал Мараморошскому Михаило-Архангельскому мон-рю (см. *Михаила арх. (Мараморошский) муж. мон-рь* в с. Грушеве) ставропигию, его настоятели получили сан экзарха подчиненной мон-рю области, включавшей комитаты Берег, Унг, Угоча, Мараморош. Игумены Мараморошского мон-ря должны были «надзирать за иереями этих местностей», имели право «церковного суда над ними» и должны были поучать там паству (*Acta et diplomata Graeca aevi sacra et profana / Collecta ediderunt: F. Miklosich et J. Müller. W., 1862. T. 2: Acta Patriarchatus Constantinopolitani, MCCCXV–MCCCII. P. 156–157. N 11*). Эта привилегия была дарована обители по просьбе ее ктиторов — представителей правосл. молдав. знати Балицы и Драгоша, вассалов венг. короля, владения к-рых располагались в Марамороше. Тогда же патриарх поручил управление Галицкой митрополией (восстановлена в 1370; см. *Галицкая епархия*) иером. Симеону, опека над к-рым была возложена на Балицу и Драгоша, им же патриарх предоставлял право выбрать преемника Симеона (РИБ. Т. 6. Стб. 229–232. № 35). Исходя из этих документов, можно предположить, что в XIV в. правосл. население юго-вост. части З. подчинялось Галицким митрополитам. Сведения о существовании слав. типографии в Мараморошском мон-ре в XV–XVI вв. документами не подтверждаются.

К кон. XIV — нач. XV в. относятся сведения о существовании др. правосл. центра в З. — *мукачевского во имя св. Николая мон-ря*, ктиторами к-рого являлись кн. Феодор Кориатович и его жена кнг. Ольга, князь был похоронен в обители (в сер. XV в. в мон-ре была изготовлена поддельная грамота от имени кн. Феодора, по к-рой в собственность обители переходили виноградники, земли и селения в Мукачевской доминии). К 1491 г. относится 1-е упоминание о правосл. Мукачевской епархии во главе с еп. Иоанном, являвшимся одновременно настоятелем мукачевского Никольского мон-ря. До 1770 г. в обители располагалась кафедра



Церковь св. Николая Чудотворца (Верхняя) в с. Ср. Водяное (Раховский р-н). 1428, ок. 1600, ок. 1760 гг. Фотография. 2008 г.

Мукачевских архиереев (до 1646 православных, позднее униатских). Мукачевскому епископу не подчинялись православные, состоявшие в юрисдикции настоятеля Мараморошского Михаило-Архангельского мон-ря. Объединение 2 центров Православия в З. произошло в 1556 г., когда кн. Трансильвании *Стефан Баторий* (впосл. польск. король) подчинил Мараморошский мон-рь Мукачевскому еп. Илариону.

Увеличение феодальных повинностей и отмена права свободного перехода вызвали в 1436–1437 гг. в З. крестьянское восстание (по времени оно совпадает с выступлением крестьян на Подольской земле в 1431–1438, что свидетельствует о влиянии на З. соседних регионов). При польск. и венг. кор. Владиславе Варненчике (Уласло I Ягеллон) (1440–1444) З. присоединилось к владениям трансильванского магната Яноша Хуньяди (Корвина), позднее ставшего правителем Венгрии (1446–1452). Сын Яноша Хуньяди, Матьяш, в 1458 г. был избран венг. королем (правил до 1490). В борьбе с магнатами Матьяш сделал ставку на города. Он подтвердил данные его предшественниками городские привилегии, в т. ч. Мукачеву, Севлюшу и Берегсасу. Король хотел, чтобы сельское население З. охраняло гра-

ницы, имея статус свободного сословия. При чешско-венгерском кор. Владиславе (Уласло II) Ягеллоне (1490–1516) З. вошло в область, находившуюся под упр. Яноша Корвина, побочного сына кор. Матьяша. При этом мукачевские замок и доминия перешли в его собственность. XIV — нач. XVI в. было временем внутренней стабильности в З.

29 авг. 1526 г. состоялась битва у г. Мохач, когда войска тур. султана Сулеймана I разгромили армию кор. Венгрии и Чехии Лайоша II, погибшего в бою.

М. К. Юрасов

1526–1711 гг. После Мохачской битвы в Венгрии началась борьба за королевскую корону. 11 нояб. большая часть дворянства избрала на престол Яноша Запойяи (1526–1540), поддержанного тур. султаном, к-рый захватил Трансильванию, превратив ее в вассальное княжество. 17 дек. 1526 г. магнаты зап. и сев. частей королевства на собрании в Пожони (ныне Братислава) провозгласили королем Фердинанда I Габсбурга (1526–1564). Между группировками шла война. К 60-м гг. XVI в. территория Венгерского королевства была разделена: к владениям Габсбургов присоединились населенные вост. славянами закарпатские комитаты Унг, Берег и Угоча. Мараморош был присоединен к вассальному по отношению к султану Трансильванскому княжеству. Территория З. стала ареной частых военных действий между венг. дворянством, группировавшимся вокруг трансильванских князей, и Габсбургами.

С 30-х гг. XVI в. в З. в основном среди мелкой и средней венг. шляхты распространялась *Реформация*, преимущественно в форме *кальвинизма*. К кон. XVI в. к кальвинизму присоединилось все венг. население комитатов Унг, Берег, Угоча и часть населения Марамороша. Начавшаяся в первые годы XVII в. *Контрреформация* затронула З., в т. ч. его правосл. население, в отношении к-рого католики осуществляли активную прозелитическую деятельность. Правосл. Церковь в З. находилась в этот период в упадке: социальное положение правосл. духовенства почти не отличалось от положения их преимущественно сельской паствы; клирики, так же как и крестьяне, были обязаны нести феодальные повинности в пользу землевладельцев.



На протяжении 1-й пол. XVII в. венг. магнаты в З. и нек-рые епископы, занимавшие Мукачевскую кафедру, пытались заключить унию, но наткнулись на сопротивление папствы и резкое противодействие трансильванских правителей-протестантов, владевших $\frac{2}{3}$ территории края. Вслед этого униат. деятели перебрались в Унгвар под защиту католиков Другетов. 24 апр. 1646 г. в замке в Унгваре А. Другет (Якушич) при поддержке владелицы замка и ее брата католич. еп. Эгерского Дьёрдя Якушича заключил унию (см. *Ужгородская уния*), в соответствии с к-рой Мукачевская правосл. епархия перешла в юрисдикцию папы Римского (в 1780 униат. Мукачевская кафедра перенесена в Унгвар с сохранением прежнего названия). С правосл. стороны унию заключили 63 священника (при общем числе священнослужителей епархии ок. 600 чел.). Ужгородскую унию признало правосл. духовенство комитатов Унг, Шарош и Земплен, к 1664 г. — комитатов Берег и Угоча. Дольше всего Православие сохранялось в Марамороше, где распространению унии препятствовали поддерживавшие протестантов трансильванские князья. Время от времени там действовали правосл. Мараморошские епископы, чья кафедра находилась в *Успения Пресв. Богородицы мон-ре* (совр. с. Угля Тячевского р-на Закарпатской обл.). К сер. XVII в. в Марамороше помимо Успенского и Михаила-Архангельского в с. Грушеве мон-рей действовал *Михаила арх. мон-рь* (совр. с. Драгово Хустского р-на Закарпатской обл.), в комитате Земплен — *Краснобродский мон-рь* (совр. с. Брод Иршавского р-на Закарпатской обл.). В 1661 г. на средства валашского господаря Константина Шербана Басараба в мукачевском Никольском мон-ре львовский архит. С. Пьяменс построил каменную ротонду (монастырь был возобновлен в 1538–1550 по приказу кор. Фердинанда Габсбурга и на его средства после разорения в 1537). Греко-католики утвердились в Марамороше после 1735 г. Наибольшую известность среди критиков унии в З. приобрел правосл. полемист Михаил Андрелла (Оросовиговский; 1637–1710), автор «Логоса» (1691–1692) и «Обороны верному человеку» (1699–1701). Ужгородская уния не внесла положительных перемен в жизнь присоединившегося к ней

правосл. духовенства. Католич. духовенство отказывалось на практике признавать униат. священников равными себе и считало последних «полукатоликами», подлежащими дальнейшей латинизации.

1711–1848 гг. Сатмарский мир 1711 г. завершил освободительную войну 1703–1711 гг. венг. народа и утвердил господство Габсбургов во всем Венгерском королевстве, в т. ч. на востоке З.

Большое значение для З. имели реформы имп. Марии Терезии (1740–1780) и имп. *Иосифа II* (1765–1790), представителей т. н. просвещенного абсолютизма.

В 1748–1756 гг. проводилась опись земельных наделов разных групп населения с целью упорядочения налогов (терезианский кадастр). Мария Терезия ввела частичное налогообложение дворянских земельных владений и доходов от мануфактур, крестьянских податей и барщины. Также налоги должны были платить церковные приходы и города. В 1777 г. имп. Мария Терезия издала школьный статут для земель Венгерского королевства *Ratio educationis*. На его основании вводилось обязательное посещение школы детьми от 6 до 12 лет. Преподавание должно было вестись на родном языке.

В 1771 г. в результате поддержки Марией Терезией инициатив униат. еп. Мукачевского Михаила Мануила Ольшавского (1743–1767) и на основании буллы папы Римского Климента XIV была провозглашена независимость Мукачевской епархии от Эгерской епископской канцелярии. Тогда же униат. Церковь стала официально называться греко-католической.

Имп. Иосиф II продолжил начатые Марией Терезией реформы. В 1781 г. был издан патент о веротерпимости (толерантный патент), к-рым признавались гражданские права лютеран, кальвинистов и православных. Распускались монашеские ордены и закрывались католич. мон-ри, не способствовавшие делу народного просвещения или призрения больных. Униат. мон-рям в З. (в частности, в Мукачево) удалось избежать закрытия. В 1785 г. Иосиф II упразднил жесткую феодальную зависимость крестьян. Признавались права свободного перехода крестьян, выбора занятия, распоряжения своим имуществом. В результате резкого неприятия реформ дворянством



Греко-католический собор в честь Воздвижения Креста Господня в Ужгороде. 1641–1646, 1848–1877 гг. Фотография. Нач. XXI в. (ГПИБ)

находившийся на смертном одре Иосиф II был вынужден 26 янв. 1790 г. отменить большинство своих указов. Созванное в июне 1790 г. новым имп. Леопольдом II (1790–1792) Венгерское гос. собрание отменило налоговую реформу и восстановило прежние повинности крестьян. Возвращение барщины привело к значительному росту народно-освободительного движения опришков в З. и соседних регионах.

В последнем десятилетии XVIII в. власти, поддерживаемые венг. дворянством, принимали законы (от 10 июня 1790 и 24 мая 1792), направленные на мадьяризацию народностей Венгерского королевства. В 1840 г. офиц. язык деловой переписки — латинский — был заменен венгерским. Владение последним стало условием приема на гос. службу.

Важную роль в деле просвещения закарпатского восточнослав. населения сыграл униатский еп. Мукачевский Андрей Бачинский (1773–1809). В 1775–1780 гг. он перенес епископскую резиденцию из Мукачева в Унгвар, основал ряд учебных заведений для буд. священников и учителей, оставил обширную

для своего времени б-ку. Всячески поддерживал в епархии «славяно-русский» язык.

Немногочисленные жители З., оставшиеся православными, были вынуждены крестить детей в Мишкольце, Эгере, Буде и др. городах, где находились приходы правосл. автокефальной Сербской митрополии с центром в Сремски-Карловци. В 60-х гг. XVIII в. в Мараморше вспыхнуло народное восстание русинов и румын против унии, к-рое было подавлено войсками.

В кон. XVIII – нач. XIX в. отдельные талантливые представители закарпатской интеллигенции переселялись в Российскую империю. Среди них – Михаил Балугьянский (1769–1847), Иван Билевич (1782–1840), Михаил Билевич (1779–1833), Юрий *Венелин* (1802–1839), Андрей Дудрович (1782–1830), Иван Дудрович (1790–1843), Василий Кукольник (1765–1821), Петр Лодий (1764–1829), Иван Молнар (1801–1872), Иван Орлай (1770–1829) и др. Все они внесли значительный вклад в развитие культуры и просвещения в России.

1848–1867 гг. З. осталось на периферии революционных событий 1848–1849 гг. в Австрийской империи. Закарпатская интеллигенция заняла выжидательную позицию. Ряд карпаторосских деятелей во главе с А. И. *Добрянским-Сачуровым*



А. И. Добрянский-Сачуров.
Фотография. Кон. XIX в. (ГПИБ)

(1817–1901) оказались в антимадьярской оппозиции. Добрянский-Сачуров вместе с единомышленниками разработал политическую программу объединения русинов З., Вост.

Галиции и Буковины в провинцию в рамках Австрийской империи. Привлекшая во внимание консервативный монархический австрославистский характер программы, в условиях революции Вена первоначально отнеслась к ней позитивно, однако после нормализации ситуации в империи потеряла к ней интерес.

В июле 1849 г. Вена призвала российскую армию для подавления венг. революции. На пост австр. комиссара при ее Генштабе назначили Добрянского-Сачурова. 13 авг. 1849 г. венг. революционная армия капитулировала. Пребывание российских войск на территории З. оказало большое воздействие на местную интеллигенцию и способствовало росту русофильства в карпаторосской среде.

В 50–60-х гг. XIX в. в З. активно развивалась карпаторосская культура, об этом периоде можно говорить как о времени национального возрождения. Большинство карпаторосских деятелей рассматривали русинов З. как зап. ветвь единого восточнослав. (рус.) народа и сочувствовали идее слав. взаимности. На тот момент украинофильство в их среде распространения не получило. Один из «будителей» русинов, униатский свящ. Александр *Духнович* (1803–1865), издал 1-й карпаторосский лит. альманах в форме календаря «Поздравление русинов на 1850 г.», в к-ром опубликовано стихотворение «Вручаніе» («Я Русин был, есмь и буду»), выразившее патриотическое кредо русинов. Др. стихотворение Духновича, «Подкарпатские русины, оставьте глубокий сон!», стало их национальным гимном. В 1850 г. он основал в г. Эперьеш (Пряшев; ныне Прешов, Словакия) 1-е литературно-культурное об-во подкарпатских русинов «Литературное заведение Пряшевское». Его члены стремились объединить лит. силы русинов, создать типографию с кириллическим шрифтом, издавать журнал и основать музей карпаторосской культуры. «Заведение», прообраз карпаторосской «Матицы», было закрыто имп. указом в 1853 г. В 1862 г. в Эперьеше начало работу Об-во св. Иоанна Крестителя, насчитывавшее ок. 400 членов, 1-м председателем к-рого избрали Добрянского-Сачурова. В 1866 г. в Унгваре развернуло активную деятельность Об-во св. Василия Великого, созданное для русинов по об-

разцу Матицы словацкой и объединившее свыше 700 чел. Главной целью этих орг-ций было издание учебников для народных школ, а также газет и ежегодных лит. альманахов. Деятели карпаторосского национального возрождения были мн. писатели и ученые, такие как Духнович, А. Павлович, И. *Раковский*, А. Кралицкий, Ю. Ставровский-Попрадод и др. Все они были униат. священниками и преимущественно русофилами.

1867–1918 гг. 8 февр. 1867 г. имп. указом было образовано гос-во Австро-Венгрия и тем самым восстановлена правовая и историческая преемственность Венгерского королевства. Венг. гос. собрание в своей законодательной деятельности взяло курс на централизацию Венгерского королевства и мадьяризацию местных народностей. Греко-католическая Церковь во главе с еп. Мукачевским Стефаном Панковичем (1867–1874) постепенно становилась в З. орудием ассимиляции русинов. Церковные власти всячески препятствовали деятельности карпаторосских просветительных об-в, язык русинов был устранен из преподавания в гимназиях. В 1907 г. венгерским парламентом были приняты т. н. школьные законы Аппоньи (названные по имени министра школ и культов гр. А. Аппоньи), фактически ликвидировавшие школьную систему немадьярских меньшинств. Вслед. тяжелой социально-экономической ситуации в З. в кон. XIX в. началась массовая эмиграция русинов в США. В 1897 г. венг. правительство приступило к осуществлению «Верховинской экономической акции», программы модернизации закарпатского села, реализации которой помешала первая мировая война.

В 1912 г. Хайдудорогский викариат униат. Мукачевской епархии был преобразован в самостоятельную Хайдудорогскую епархию, в 160 приходах к-рой богослужение переводилось с церковнославянского на лат. или венг. язык.

Мадьяризация церковной жизни вызывала все большее недовольство верующих, результатом чего явился рост симпатий к правосл. Церкви, со служением к-рой нек-рые русины могли познакомиться в Сев. Америке. В 1891 г. миннеаполисский греко-католич. приход во главе со свящ. прав. *Алексием Товтом* присоединился

к РПЦ. Это послужило началом массового перехода русинов в Сев. Америке в Православие.

«Старая вера» начала распространяться и в З., что вызывало противодействие властей. Уже в 1904–1906 гг. состоялись первые судебные процессы против православных. В 1913–1914 гг. в Мараморош-Сигете (Мармарошсигете; ныне Сигету-Мармацией, Румыния) прошел наиболее крупный процесс против 94 правосл. крестьян во главе с иером. *Алексием (Кабалюком)*, 33 из них были приговорены к тюремному заключению и денежным штрафам. Осужденные обвинялись в гос. измене — попытке присоединить комитаты Берег, Угоча и Мараморош к Российской империи.

Убийство 28 июня 1914 г. наследника австр. престола эрцгерц. Франца Фердинанда в Сараеве ознаменовало начало первой мировой войны. Военные действия затронули З. В кон. сент. 1914 г. передовые части российской армии заняли карпатские перевалы, а в самом нач. 1915 г. — долины рек Уж, Латорица, Рика, Тиса. Однако в кон. янв. 1915 г. российские части были отброшены за Главный Карпатский хребет. Опасаясь репрессий венг. властей, некоторые пророссийски настроенные русины бежали из З. с отступавшей армией. Оставшиеся на родине жители З., замеченные в сотрудничестве с русскими, позднее подверглись гонениям. Тогда же был утвержден план перехода униат. Церкви на григорианский календарь и введения лат. алфавита.

В условиях войны и приближавшегося распада Австро-Венгрии политическую активность проявили выходцы из З. в США. В июле 1917 г. в Нью-Йорке состоялся Русский конгресс, организованный уроженцами З., Галиции и Буковины; его участники выразили желание присоединить родные земли к демократической России. Решение конгресса не поддержало униат. иерархия, стоявшая на провенг. позициях. В июле 1918 г. в Хомстед (шт. Пенсильвания) было провозглашено создание Американской народной рады угорусинов как единой законной представительницы карпаторосской эмиграции из З.

В окт. 1918 г. Австро-Венгрия распалась. В З. начали стихийно формироваться «народные рады» (советы), высказывавшие различные

мнения относительно будущего региона (присоединение к Венгрии, Западноукраинской народной республике или Чехословакии). Большевицкая Россия уже не принималась во внимание. В рамках проведенного в дек. 1918 г. плебисцита среди русинов США 67% проголосовало за присоединение З. к Чехословакии.

21 дек. 1918 г. правительство Венгерской республики объявило о создании на территории З. автономной пров. Руська Краина, однако ее границы не были четко определены, и она просуществовала до сер. мая 1919 г. Созданная 8 мая 1919 г. в Ужгороде Центральная русская народная рада высказалась за присоединение З. (Подкарпатской Руси) к Чехословацкой республике. В сент. 1919 г. это решение окончательно утвердила Парижская мирная конференция. Вхождение Подкарпатской Руси в состав Чехословакии подтверждалось Сен-Жерменским (1919) и Трианонским (1920) мирными договорами. Однако вопреки усилиям карпаторосских деятелей это решение коснулось далеко не всех районов З., тем самым заметно сузив и конкретизировав само понятие «З.».

1919 г. — начало XXI в. После вхождения З. в состав Чехословакии пражское правительство начало проводить политику гос. централизации. Автономия Подкарпатской Руси была закреплена Чехословацкой Конституцией от 29 февр. 1920 г., однако на практике полную автономию она не получила. Вслед недостатка квалифицированных кадров мн. гос. должности в крае заняли чехи. В рамках реформы адм. управления 1927 г. Подкарпатская Русь стала одной из 4 земель Чехословакии — Подкарпаторусской (наряду с Чешской, с Моравско-Силезской и со Словацкой), во главе к-рой стоял земский президент. В крае проводились реформы в области сельского хозяйства, образования, здравоохранения. В целом чеш. централистская политика в З. и несовершенство законодательства способствовали росту автономистских настроений в крае. Характерной чертой общественной жизни З. межвоенного периода была оживленная полемика между русофилами, украинофилами и русинофилами, рассматривавшими коренное восточное население края как часть соответственно рус., укр. или самостоятельного ру-

синского народа. Наиболее активную деятельность развили русофильское культурно-просветительное Об-во им. А. Духновича и украинофильское культурно-просветительное об-во «Просвіта». Противостоянию между ними способствовали рус. и укр. эмигранты, нашедшие приют в Чехословакии.

В новообразовавшейся Чехословацкой республике сложились относительно благоприятные условия для правосл. верующих, униаты массово переходили в Православие. Правосл. духовенство Подкарпатской Руси обратилось к Сербской Православной Церкви (СПЦ) с просьбой принять правосл. Церковь З. в юрисдикцию СПЦ и прислать им епископа. Сербская Церковь с разрешения чехословац. правительства направила в Чехословакию еп. Нишского *Досифея (Васича)*. 19 авг. 1921 г. в с. Иза состоялось собрание 179 делегатов от 63 правосл. общин, на к-ром епископом Карпаторусским был избран еп. Нишский *Досифей*. Был принят «Устав Карпаторусской Восточно-Православной Церкви...», избран провизорный комитет для временного заведования делами Церкви. Церковную ситуацию в З. и в целом в Чехословакии осложнил т. н. Савватиевский раскол, причиной к-рого стало рукоположение в марте 1923 г. К-польским Патриархом *Мелетием IV (Метаксакисом)* архим. *Савватия (Врабца)* во архиепископа Пражского и всея Чехословакии. Среди православных началась многолетняя борьба сторонников еп. Досифея и поддерживавшихся чехословац. властями савватиевцев, значительно ослабившая правосл. движение. Лишь в 1926 г. под международным давлением правительство Чехословакии было вынуждено запретить архиеп. Савватию вмешиваться в церковные дела Подкарпатской Руси. Однако на практике мн. приходы сохраняли ему верность вплоть до конца второй мировой войны.

В 1928 г. чехословац. правительство заключило с Ватиканом конкордат (*modus vivendi*), на основании к-рого греко-католики, опираясь на поддержку властей, стали претендовать на имущество обратившихся из унии в Православие приходов. Это инициировало строительство мн. новых правосл. храмов.

В февр. 1930 г. чехословац. власти без ведома Свящ. Синода СПЦ из-



дали новый гос. устав для православных Подкарпатской Руси, согласно к-рому на приход мог назначаться лишь священник, имевший свидетельство о благонадежности. Собор СПЦ, прошедший 15 окт. 1930 г. в Сремски-Карловци, не признал новый устав, оставив в силе старый от 1868 г. 2 авг. 1931 г. епископская кафедра была переведена из Хуста в Мукачево. Важную роль в дальнейшем становлении Православия в З. сыграл 1-й постоянный архиеп. СПЦ для Подкарпатской Руси *Дамаскин (Грданичкий)*, хиротонисанный во епископа Мукачевско-Пряшевского 30 нояб. 1931 г. Благодаря его усилиям в епархии повысился уровень богословского образования, была налажена работа с молодежью. Еп. Дамаскина сменил на кафедре в нояб. 1938 г. еп. *Владимир (Раич)*. В 30-х гг. в З. служил серб. богослов архим. прп. *Иустин (Попович)* (1894–1979).

Согласно чехословац. статистике, к 1925 г. в Подкарпатской Руси проживало 60 986 православных, к 1930 г. их было уже 112 034. В кон. 30-х гг. численность правосл. верующих Мукачевско-Пряшевской епархии составляла ок. 150 тыс. чел. В епархии насчитывалось более 130 приходов, объединенных в 6 благочиний.

После Мюнхенского «сговора» зап. держав с фашистской Германией и Италией в сент. 1938 г. стала очевидна невозможность существования Чехословакии в прежних границах. 11 окт. 1938 г. пражское правительство назначило Кабинет министров Подкарпатской Руси во главе с политиком автономистом А. Броди (1895–1946), к-рый был низложен 26 окт. 1938 г., а вместо него по рекомендации герм. дипломатов получил правомочия Кабинет украинофильской ориентации во главе с монсеньором Августином Волошиным (1874–1945). В результате Венского арбитража 2 нояб. 1938 г. Чехословакия обязывалась передать Венгрии юж. районы Словакии и Подкарпатской Руси. Вслед изменения границ столицей Подкарпатской Руси стал г. Хуст. Правительство Волошина взяло курс на укрепление авторитаризма, преследование русофилов, инициировало создание полувоенной орг-ции «Карпатська Січ» (Карпатская Сечь). Сознательно игнорируя священноначалие канонической Мукачевско-Пря-



Церковь свт. Николая Чудотворца в с. Гусый (Великобережанский р-н). 1655 г. Фотография. 2008 г.

шевской епархии, Волошин пригласил из Праги архиеп. Савватия для организации подконтрольной ему церковной структуры. Вопреки Конституции автономное правительство сменило название края Подкарпатская Русь на Карпатская Украина. 22 нояб. 1938 г. Национальное собрание Чехословакии приняло Закон об автономии Словакии и Подкарпатской Руси. 15 марта 1939 г. Карпатская Украина провозгласила независимость, Волошина объявили президентом. Вскоре после этого край был оккупирован венг. войсками и присоединен к Венгрии.

Став частью Венгрии, З. вошло в т. н. Подкарпатскую территорию. Три депутата от нее кооптировались в верхнюю и 12 депутатов — в нижнюю палату венг. парламента. На территории З. была создана гражданская администрация во главе с регентским комиссаром. Гос. языками объявлялись венгерский и русинский. В 1941 г. в Ужгороде было основано Подкарпатское об-во наук, развернувшее при гос. поддержке национальную деятельность в подчеркнуто региональном, русинофильском ключе.

Уже в мае 1939 г. в гос. органы начали поступать жалобы по поводу случаев издевательств над правосл.

духовенством, принуждения к переходу в униатство, конфискации правосл. церковных книг и т. д. В июне 1941 г. интернировали, а позднее выслали в Югославию правящего еп. Владимира (Раича). Декретом фашистского диктатора Венгрии М. Хорти во главе епархии был поставлен протопр. д-р М. Попов, во время богослужения предписывалось помянуть имя архиеп. Савватия. Однако далеко идущие планы получить от К-польского Патриархата автокефалию для правосл. Церкви в Венгрии не осуществились.

Уроженцы З. принимали участие во второй мировой войне в рядах венг. армии, союзницы нацистской Германии. Часть оппозиционно настроенной русинской молодежи нелегально пересекала венгерско-советскую границу, большинство из них затем попадало в ГУЛАГ. Выжившие беженцы позднее сражались с фашистскими войсками в созданных в СССР чехословац. частях ген. Л. Свободы (1895–1979). В З. разрасталось партизанское движение.

9 сент.— 28 окт. 1944 г. войска 4-го Украинского фронта Красной Армии в результате проведения Карпатско-Ужгородской операции освободили Закарпатскую Украину и часть Словакии. 18 нояб. в Мукачево по инициативе архим. Алексия (Кабалюка) состоялся Православный съезд. Съезд принял обращение к Председателю СНК СССР и Верховному главнокомандующему И. В. Сталину, в к-ром просил принять Карпатскую Русь в состав СССР в форме 16-й Карпаторусской Советской Республики. В ответ на это 26 нояб. 1944 г. местные коммунисты создали в Мукачево съезд Народных кандидатов, к-рый принял манифест о воссоединении З. с Советской Украиной. 29 июня 1945 г. Правительство СССР подписало договор с Правительством Чехословакии о включении Подкарпатской Руси в состав УССР. Указом Президиума Верховного Совета СССР от 22 янв. 1946 г. создавалась Закарпатская обл. в составе УССР. Коренное русинское население края вне зависимости от собственного желания признавалось украинским. Немногочисленные промышленные предприятия национализировались, проводилась коллективизация, завершенная к нач. 1950 г.

Еще в дек. 1944 г. в Москву прибыла делегация Мукачевско-Пряшевской епархии во главе с



администратором игум. Феофаном (Сабовым), к-рая просила членов Свящ. Синода о ходатайстве РПЦ перед Свящ. Синодом СПЦ о передаче Мукачевско-Пряшевской епархии в каноническое ведение Московской Патриархии. СПЦ откликнулась на ходатайств положительно, и на заседании Свящ. Синода РПЦ 22 окт. 1945 г., на котором также присутствовал еп. Мукачевско-Пряшевский Владимир (Раич), Мукачевско-Пряшевская епархия была присоединена к РПЦ, образовалась



Церковь свт. Николая Чудотворца в с. Сокирица (Хустский р-н). 1770 г. Фотография. 2008 г.

Мукачевская и Ужгородская епархия. Свои последние приходы в ведение РПЦ передал также архиеп. Савватий (Врабец). На Мукачевскую кафедру был поставлен еп. Уманский Нестор (Сидорук).

Советские власти, преследуя исключительно политические цели, заставляли греко-католич. клир принимать Православие. В 1947 г. при загадочных обстоятельствах погиб греко-католич. еп. Мукачевский Теодор Ромжа. В то же время репрессиям подвергались не только греко-католич., но и правосл. священники. В 1946 г. мученическую смерть принял готовившийся стать епископом Мукачевским игум. Феофан. Некоторые правосл. священники за религ. убеждения приговаривались к длительным срокам тюремного заключения (иеромонахи Викентий (Орос),

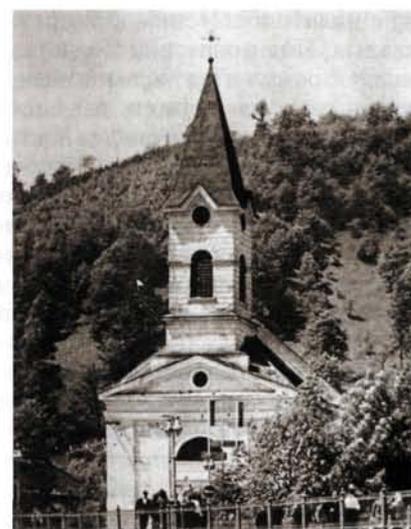
Иов (Гашпар), Дамиан (Бынь), Иустин (Сидак) и др.).

В февр. 1949 г. Закарпатский обл. исполком санкционировал прекращение деятельности греко-католич. епархиального управления. 28 авг. в Мукачеве Ужгородская уния была торжественно отменена. Имуущество греко-католич. приходов передавалось правосл. Церкви. К 1 янв. 1950 г. в Православие перешли 122 греко-католич. священника. Наиболее убежденные униаты ушли в подполье.

В 50-х гг. вслед. церковных гонений в З. были закрыты большинство мон-рей и мн. храмы. По данным на 1 янв. 1957 г., в З. насчитывалось 203 священнослужителя, 2 муж. мон-ря и скит с 48 насельниками, 4 жен. мон-ря и 6 скитов с 295 монахинями. Косени 1961 г. продолжало функционировать лишь 2 мон-ря. В кон. 60-х гг. в З. было отмечено массовое уничтожение придорожных крестов с распятием. На 1 янв. 1982 г. в Мукачевско-Ужгородской епархии насчитывалось 417 храмов, 247 священнослужителей, 7 благочиний, 135 насельниц в Мукачевской и Чумалевской обителях.

24 авг. 1991 г. укр. Верховная Рада провозгласила независимость Украины. В рамках проходившего 1 дек. 1991 г. референдума свыше 92% жителей З. высказались за независимость Украины и 78% — за создание в З. самоуправляемой автономной территории. Поскольку последнее волеизъявление не было выполнено, результаты референдума служат важным аргументом для продолжения борьбы сторонников автономии З. в составе Украины. В нач. 90-х гг. возобновились дискуссии о национальной принадлежности коренного восточнослав. населения З., начали действовать русинские орг-ции — Об-во подкарпатских русинов, клуб «Рутения», Об-во Кирилла и Мефодия, Союз подкарпатских русинов, Народный совет русинов Закарпатье и др. Борьбу русинов за национальную идентичность и автономию З. в наст. время возглавляет прот. УПЦ Димитрий Сидор.

На волне перестройки в З. активизировались греко-католики, находившиеся до 1989 г. в подполье. На нач. марта 1990 г. в местные органы власти были направлены документы на регистрацию ок. 50 греко-католич. общин. На 1 янв. 1991 г. в З. было зарегистрировано 129 греко-католич. общин. К авг. 1990 г. конф-



Лютеранская кирха в г. Рахове. Фотография. 70-е гг. XX в. (ГПИБ)

ликтные ситуации во взаимоотношениях между униатами и православными были отмечены в 97 населенных пунктах З. В сент. 1991 г. греко-католикам был передан ужгородский кафедральный собор. (Мукачевская греко-католическая епархия подчиняется непосредственно Риму.) Правосл. община выстроила новый Крестовоздвиженский кафедральный собор.

Каноническое Православие остается крупнейшей конфессией в З. По данным на 1 янв. 1993 г., Мукачевско-Ужгородская епархия имела 459 общин, 11 мон-рей с 301 насельником и насельницей, 315 священнослужителей. Решением Свящ. Синода УПЦ от 29 июля 1994 г. из Мукачевской епархии была выделена *Хустская и Виноградская епархия*. По данным на 1 янв. 1998 г., в Мукачевской епархии было 160 приходов, 10 благочиний, 182 священника, 6 мон-рей. Тогда же в Хустской епархии было 189 приходов, 15 благочиний, 228 священников (из них 7 — кандидаты богословских наук), 11 монастырей. В 2001 г. УПЦ прославила в лике святых схиархим. Алексия (Кабалюка) как преподобноисп. Алексия Карпаторусского.

В крае имеется небольшое количество сторонников УПЦ КП и УАПЦ. Румын. население З. представлено преимущественно православными, венг. население — римо-католиками и реформатами. За последние десятилетия распространение в регионе получили иеговисты, пятидесятники и баптисты.

М. Ю. Досталь, М. Ю. Дронов



Ист.: Петров А. Л. Материалы для истории Угорской/Закарпатской Руси. СПб., 1905–1923. 9 вып.; *он же*. Древнейшие грамоты по истории карпатогорус. Церкви и иерархии, 1391–1498 гг. Прага, 1930; *Hodinka A.* Documenta Koriatoviciana et fundatio monasterii Munkacsiensis // *Analecta OSBM.* Sect. 2. R., 1953. T. 1. N 4. P. 525–551; *Dokumenty o Podkarpacké Rusi.* Užhorod, 2008.

Лит.: *Lucskay M.* Historia Karpato-Ruthenorum. Budaë, 1843. 6 т.; *Филевич И. [П.]* Очерк карпатской территории и населения // ЖМНП. 1895. № 4. Отд. 2. С. 361–385; *Петров А. Л.* Статьи об Угорской Руси. СПб., 1906. (ЗИФФ; 81); *Духнович А. В.* Истинная история карпато-россов, или угорских русинов / Подгот. к печ.: Ф. Ф. Аристов // РА. 1914. № 4. С. 529–559; *Перфецкий Е. Ю.* Религ. движение в XVI и в нач. XVII в. в Угорской Руси // ИОРЯС. 1915. Т. 20. Кн. 1. С. 24–77; *он же*. Угорська Русь в XII ст. // Україна. 1917. Кн. 3/4; *Аристов Ф. Ф.* Карпато-русские писатели. М., 1916. Т. 1; Встреча с отцом Феофаном // Закарпатская правда. 1944. 26 дек.; *Микитась В. Л.* Український письменник-полеміст М. Андрелла. Ужгород, 1960; *Пеняк С. И.* К вопросу о времени заселения славянами Карпатского бассейна // Исследования по истории слав. и балкан. народов: Эпоха Средневековья: Киевская Русь и ее слав. соседи. М., 1972. С. 68–77; *Лизанец П. Н.* Венг. заимствования в укр. говорах Закарпаття: Венг.-укр. межъязык. связи. Будапешт, 1976. С. 44–52; *Седов В. В.* Вост. славяне в VI–XIII вв. М., 1982. С. 123–129; Украинские Карпаты: История / Ю. Ю. Сливка, Я. Д. Исаевич, В. И. Масловский и др. К., 1989. С. 34–63; *Мигович І.* Релігія і церква в нашому краї. Ужгород, 1993; Нариси історії Церкви Закарпаття / Ред.: И. М. Гранчак и др. Ужгород, 1993–1995. 2 т.; *Пагіря В.* Монастирі Закарпаття. Мукачеве, 1994; *Разгулов В.* Подвиг архим. Алексея Кабалука // Карпатская панорама. 1996. 18 авг.; *Пекар А.* Нариси історії Церкви Закарпаття. Рим; Львів, 1997. 2 т.; *Гавришл (Кризина), игум.* Правосл. Церковь в Закарпатіе (век XX). К., 1999; *Кришто Д.* Русские в Венгрии в эпоху династии Арпадов // Славяноведение. 2001. № 2. С. 22–30; *Назаренко А. В.* Др. Русь на междунар. путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, полит. связей IX–XII вв. М., 2001. С. 31–32, 500–503; *он же*. Об одном эпизоде венг. политики Ярослава Мудрого // Норна у источника судьбы: Сб. ст. в честь Е. А. Мельниковой. М., 2001. С. 268–281; Закарпаття в Енциклопедії українознавства / Ред.-упор.: В. Маркусь. Ужгород, 2003; *Марыша В. В.* Закарпатская Украина (Подкарпатская Русь) в политике Бенеша и Сталина, 1939–1945 гг.: Докум. очерк. М., 2003; *Поп И. И.* Историография истории русин и Подкарпатской Руси // Славяноведение. 2003. № 1. С. 57–72; *он же*. Энциклопедия Подкарпатской Руси. Ужгород, 2001, 2006²; *он же*. Dějiny Podkarpacké Rusi v datech. Praha, 2005; *Максимшинцев В., прот.* История Правосл. Церкви в Карпатской Руси. Ужгород, 2004; *Василий (Пронин), архим.* История Православной Церкви на Закарпатіе. Ужгород, 2005; *Данилець Ю.* Правосл. мон-рі Хустського району. Ужгород, 2005²; *Поп Д., Поп І.* Історія Подкарпатської Русі. Ужгород, 2005; *Магочий П. Р.* Карпаты Русины. Б. м., 2006; *Юрасов М. К.* Складывание рус.-венг. границы в X–XI вв. // *Rossica Antiqua: Мат-лы и исслед.* СПб., 2006. Вып. 1.

С. 298–313; *Монич А., диак.* Мармарошская святыня: Очерки истории Грушевского мон-ря. Ужгород, 2008; *Рачук Г. В.* Подвижник Руси Карпатской: Архим. Иов (Кундря). М., 2008.

М. Ю. Досталь, М. Ю. Дронов,
М. К. Юрасов

ЗАКА́Т — см. *Закаят*.

ЗАКИ́НФСКАЯ МИТРОПО́ЛИЯ [греч. Ἱερά Μητρόπολις Ζακύνθου], епархия Элладской Православной Церкви. Располагается на о-ве Закинф в составе Ионических о-вов. Кафедра находится в г. Закинтос (митрополичий собор во имя свт. Николая Чудотворца). Покровитель острова — свт. *Дионисий Закинфский*, архиеп. Эгинский.

По преданию, равноап. Мария Магдалина по пути из Палестины в Рим, куда она направлялась для открытия судебного процесса против Понтия Пилата за осуждение Иисуса Христа, основала христ. общину на сев.-зап. побережье острова. С этой историей связывается название горной дер. Марьес и посвящение одного из древних храмов на острове Марии Магдалине. Согласно др. легенде, христ. община на Закинфе обязана своим происхождением св. Веронике, остановившейся здесь во время путешествия в Рим для встречи с ап. Петром. В пользу этой версии говорят и некоторые сохранившиеся топонимы острова. Дошедшие до нас предания возводят основание церквей на о-ве Керкира и в г. Патры на п-ове Пелопоннес к I в. по Р. Х.

После разделения Римской империи на вост. и зап. части в 395 г. Закинфская епархия, находившаяся на территории пров. Иллирик, оказалась в церковном подчинении у римских пап. В VIII в. Закинфская епархия вместе со всем Иллириком была переподчинена К-польскому Патриархату. Закинфский еп. Лев принял участие в VII Вселенском Соборе (787). Когда удаление К-польского патриарха Игнатия (858) вызвало сопротивление со стороны ряда визант. священнослужителей, Закинфский еп. Никифор был заменен на еп. Феофила, но после удаления патриарха Фотия (867) он вернулся на кафедру и принял участие в Константинопольском Соборе 869–870 гг. (*Mansi.* Т. 16. Col. 75, 82, 97, 135). Когда Фотий в 877 г. вернулся к Патриаршеству, Никифора сменил Георгий, участвовавший в Константинопольском Соборе 879–880 гг.

После установления итал. господства на острове в 1194 г. и завоевания К-поля крестоносцами в 1204 г. греч. епископ Закинфа отказался признать первенство папы. Указывая на это обстоятельство и на распутную жизнь иерарха, Иннокентий III велел лат. епископу Патр при необходимости лишить полномочий закинфского предстоятеля (PL. 215. Col. 1225–1226). С этого времени церковная власть на острове принадлежала исключительно латинянам. Однако спустя нек-рое время греч. епископ Лефкады стал назначать на Закинф протоиерея, обладавшего адм. полномочиями. В 1452 г. граф Кефалинии и Закинфа Леонардо III Токко после потери почти всех своих континентальных владений восстановил греч. архиерейский престол для 2 названных островов. Предстоятель избирался греческим духовенством Кефалинии из своей среды, был подотчетен Коринфскому митрополиту и назначал закинфского протоиерея.

Поскольку лат. епископ островов Фердинандо Медичи пытался подчинить себе греч. духовенство, в 1478 г. К-польский патриарх Максим III обратился к дожу Джованни Мочениго с просьбой прекратить религ. давление на греч. население принадлежащих Венеции островов. В результате власти республики распорядились прекратить нападки на греков. В свою очередь папы Лев X, Климент VII и Павел IV издали обращения к латинским клирикам запреты притеснять греч. духовенство.

Когда в 1550 г. Коринфский митрополит назначил закинфца Пахомия Макриса епископом Кефалинии и Закинфа, недовольные кефалинийские клирики добились от властей утверждения прежней системы избрания архиереев. Впосл. греч. предстоятель жил на Кефалинии, а латинский — на Закинфе. На Закинфе время от времени появлялись греч. хорепископы, осуществлявшие рукоположения и занимавшиеся адм. делами. Таким хорепископом был Иоанникий Маркопул, к-рый действовал на Закинфе с разрешения венецианских властей, но был обвинен перед ними собственным предстоятелем Пахомием Макрисом во вмешательстве в управление духовенством. В итоге функции хореп. Иоанникия были ограничены участием в богослужении.





ками (1960–1962). В 1962–1963 г. принимал участие в работе *Ватиканского II Собора* Римско-католической Церкви в качестве наблюдателя. 17 нояб. 1963 г. был возведен Патриархом Иаковом в сан епископа с именем Севир и назначен митрополитом Мосула. По его инициативе был создан Центр религ. обучения для детей сиро-яковитской общины, отреставрированы мн. церковные здания. 1 сент. 1964 г. в Мосуле З. были обнаружены мощи ап. Фомы в одноименной церкви, что имело большое духовное и историческое значение для епархии.

В 1969 г. З. был назначен митрополитом Багдада и Басры, с 1976 г. по совместительству окормлял общины сирийцев-яковитов в Центр. Европе и Скандинавских странах, а с 1978 г. — в Австралии. В то же время он стал главой Центра сир. исследований в Багдаде и членом Иракской АН, а впосл. президентом Сирийского отд-ния этой академии и почетным членом орг-ции *Pro Oriente* в Вене. З. имеет звание почетного доктора сир. лит-ры Ин-та восточных исследований в Швеции, а также диплом д-ра теологии, философии и религ. права.

14 сент. 1980 г., после смерти Иакова III, З. был избран 122-м сиро-яковитским Антиохийским Патриархом. Резиденция З. находится в построенном им мон-ре св. Ефрема Сирина в городке Мааррат-Сайдная под Дамаском (открыт в 1996, при мон-ре действует семинария). З. учредил жен. монашеский орден им. Иакова Бурдеаны (Барадея). Заведует изданием «Патриаршего журнала».

З. уделяет большое внимание межцерковному диалогу. Он был участником мн. церковных и межконфессиональных конференций (в 1964 в Орхусе, в 1965 в Аддис-Абебе, в 1968 в Лондоне (в Ламбетском дворце), в 1970 в Женеве), а также встреч с мусульм. богословами. В 1975–1980 гг. З. как представитель Сирийской яковитской Церкви был членом центральной комиссии ВСЦ, а в 1995 г. стал одним из его сопредседателей. Его деятельность была особенно плодотворна в области отношений с *Антиохийской Православной Церковью*. 22 июля 1991 г. состоялась встреча З. с правосл. Патриархом *Игнатием IV*, во время к-рой были подписаны документы, призывающие к «полному взаимному уважению» между этими Церквями. Во время визита папы

Римского *Иоанна Павла II* в Сирию в мае 2001 г. в кафедральном соборе св. Георгия в Дамаске состоялась его встреча с З. В подписанной декларации, в частности, сказано: «Распри, которые происходили между Церквями... как они понимаются сегодня, никоим образом не затрагивают сущности их веры, так как они возникли только из-за различий в терминологии и культуре... Соответственно, мы не находим сегодня никакого реального основания для грустных разделений и ересей... В словах и жизни мы признаем истинную доктрину относительно принятия Христа нашим Богом, несмотря на различия в интерпретации той доктрины, которая возникла во время Халкидонского Собора». З. связан дружескими узами со мн. представителями христ. и мусульм. духовенства.

З. является автором значительно числа работ на сир., араб. и англ. языках, в т. ч. о догмате Воплощения, 7 церковных таинствах, по истории Сирийской яковитской Церкви и др. Агиографические труды: «Житие Мар Афрема Сирина», выпущенное в 1974 г. в Багдаде в честь юбилея прп. Ефрема Сирина, «Сказание о «людях пещеры» по сирийским источникам» (о 7 Эфесских отроках), сб. «Сияющие звезды Церкви» и «Благоухание святости». З. осуществил критическое издание аккетического соч. Григория Бар Эвройо «Голубица» (1975) по древним сир. рукописям с переводом на араб. язык с учетом англ. перевода А. Венсинка, опубликованного в 1919 г. Несколькими книгами вышли сборники статей З. по богословским, историческим и лит. вопросам, проповедей, произнесенных им в соборе св. Георгия в Дамаске, посланий и т. п.

Соч. [изд. на европ. яз.]: The Syrian Orthodox Church of Antioch at a Glance / Transl. E. H. Bismarji. Aleppo, 1983. (Studia Syriaca; 12); Die Syrisch-Orthodoxe Kirche durch die Jahrhunderte / Übers. R. Boÿ, A. Gorgis. [Lossler], 1995; St. Peter the Head of the Apostles in the Syrian Orthodox Church of Antioch. [Damascus, 1995]; Das Glaubensbekenntnis und die drei ökumenischen Konzile. B., 1999. Лит.: Paul D. B. Veni, vidi, vici. [S. l., 1982]; Ganz Gott und ganz Mensch: Christologischer Dissens nach 1500 Jahren überwunden: Pastorale Vereinbarung zwischen Papst Johannes Paul II. und dem syrisch-orthodoxen Patriarchen von Antiochien, Moran Ignatius Zakka I. Iwas // Una Sancta. Meitingen; Freising, 1984. Vol. 39. N 4. P. 341–344; Der besuch seiner Heiligkeit Moran Mor Ignatius Zakka I. Iwas in Heidelberg / Übers. A. Gorgis. B., 1996; FS in Honour of His Holiness Ignatius Zakka I Iwas: Silver Jubilee of Patriarchal Consecration. Chicago, 2005.

Джабер Аби Джабер

«ЗАКЛАННАЯ» ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ [греч. Εσφαγεμένη — Эсфагмени] (празд. 21 янв.), чудотворный образ в мон-ре *Vatoped* на Афоне, представляет собой фреску в нартексе парекклисиона во имя вмч. Димитрия Солунского. Образ пострадал от руки диакона мон-ря при следующих обстоятельствах. Исполняя обязанности экклисиарха, в т. ч. следя за чистотой и порядком в храме, диакон нередко приходил на трапезу позже всех. Однажды из-за опоздания он был оставлен трапезарем без ужина (по версии В. Г. Григоровича-Барского, он «разъярившись противу келаря, яко не даде ему просящему от него вина» — *Григорович-Барский*. С. 207). Вернувшись в храм, диакон стал перед образом Божией Матери и начал сетовать: «До которого времени я буду служить Тебе, Богородице?.. Трудись, трудись, а за все это нет ничего, даже куска хлеба не дают мне в подкрепление усталых сил моих» (Вышний покров. С. 74). С этими словами диакон схватил нож, которым очищал воск с паникадил, и с силой ударил им образ. Из раны в правой щеке Богородицы хлынула кровь, а лик Пречистой Девы побледнел. Монах от ужаса упал на землю. Пришедшие в храм игумен с братией нашли его в совершенном расслаблении, ослепшим и потерявшим рассудок. Поминая несчастного «иконоубийцу», игумен совершил на следующий день всенощное бдение. По молитвам братии через 3 года в сонном видении игумену явилась Богородица и сообщила, что прощает преступника и дарует ему исцеление, но рука его «будет осуждена на втором пришествии Христовом». Исцелившийся диакон остаток жизни провел в раскаянии, за что был утешен Богородицей еще раз: Она явилась ему и предупредила о скорой кончине. Когда по истечении 3 лет после погребения по обычаю Св. Горы могилу раскаявшегося грешника вскрыли, то обнаружили, что все его кости светлы, тогда как рука, пронзившая образ, осталась неразложившейся, но смердящей. В воспоминание чуда и в назидание братии эта рука до сих пор хранится в проволочном ките за окном в пронартексе храма.

Известно, что в нач. XX в. (до 1902) некий священник, прикладываясь к иконе, по неосторожности или намеренно коснулся раны на щеке



Богородицы. Запекшаяся кровь осыпалась на него, и он, едва переступив церковный порог, упал замертво.

Иконография образа относится к типу Одигитрии, Младенец Христос изображен на левой руке Богоматери. Особенностью извода является положение правой руки Богородицы, которая находится не в молении перед грудью, а охватывает щиколотку левой ножки Младенца, при этом Его правая ножка расположена поверх руки Богородицы. По стилистике образ восходит к памятникам живописи позднепалеологовского периода и может датироваться XIV в. На лице Богоматери заметно повреждение грунта и красочного слоя, со следами, напоминающими по виду запекшуюся кровь. Образ украшен серебряным чеканным окладом с элементами позолоты на нимбах, в картушах с надписями и на короне над головой Богоматери.

Лит.: Григорович-Барский В. Г. Второе посещение Св. Афонской горы. СПб., 2004^р. С. 207–208; Вышний покров над Афоном, или Сказания о святых чудотворных на Афоне прославившихся иконах. М., 1997^р. С. 73–76; Μαντζαρίδης Γ. Θεαματουργές εἰκόνες καὶ ἅγια λείψανα // Ἱερὰ Μεγίστη Μονὴ Βατοπαλδίου. Παράδοση, ἱστορία, τέχνη. Ἅγιον Ὄρος, 1996. Τ. 1. Σ. 118–119; Θεοφύλακτος (Μαρινάκης), ἀρχιμ. Θεαματουργές εἰκόνες τῆς Παναγίας στὸ Ἅγιον Ὄρος. Θεσσαλονίκη, 2001. Σ. 73–78.

Э. В. Шевченко

ЗАКЛИНАТЕЛЬ, лицо, совершавшее в древней Церкви заклинания над готовящимися к крещению, — см. в ст. *Экзорцизм*.

ЗАКОН БОЖИЙ, церковная дисциплина в низших и средних учебных заведениях, в рамках к-рой изучаются основы христ. вероучения, богослужения, Свящ. истории и др. До XVIII в. в России начальное образование входило в компетенцию Церкви, оно строилось на чтении текстов Свящ. Писания, богослужебных книг. В. Н. Татищев ссылался на рукописные известия об уч-щах в XI в.: под 1086 г. упоминался рассказ о том, что прип. Анна (Янка) устроила в своем мон-ре в Киеве уч-ще для девиц, «да от юности навькнут разуметь закон Божий и трудолюбие» (Татищев В. Н. История Российская. М., 2003. Т. 2. С. 97). По свидетельству П. Одеборна (1581), в русских школах изучали апостольский Символ веры. В букварях С. Зизания и В. Ф. Бурицова, популярных в XVII в., помимо азбуки излагались молит-

вы, Символ веры, православное вероучение, приводились цитаты из трудов отцов Церкви и др. Однако до XVIII в. З. Б. как особого предмета не было.

Царя Петра I не устраивали традиц. формы преподавания. Для просвещения народа, борьбы с различными расколами и ересями он поставил цель создать широкую систему катехизического обучения по специальным учебникам, ориентируясь на европ., прежде всего протестант.



школы. В 1720 г. Псковский архиеп. Феофан (Прокопович) подготовил «Первое учение отроком», к-рое принято считать 1-м в России учебником З. Б. Сюда вошли азбука, молитвы и краткий катехизис, в к-ром в вопросах и ответах излагались главные христ. догматы, 10 заповедей и проч. Петр I остался доволен этой книгой и в 1723 г. повелел ввести ее в школьное образование, а «для народа читать по церквам за богослужением вместо Ефрема Сирина и других чтений, положенных по уставу» (ПСЗ. Т. 7. № 4172). В качестве дополнения к книге архиеп. Феофан написал богословский трактат «Христовы о блаженствах проповеди толкование», к-рый вышел отдельным изданием в 1722 г. Идее катехизиса для народа было уделено внимание в «Духовном регламенте». Там предписывалось составить «три книжицы»: с изложением главных христ. догматов и 10 заповедей; «о собственных всякого чина должностях»; сборник высказываний св. отцов о догматах, грехах, добродетелях и т. д. Книги следовало читать в храмах прихожанам в воскресные и праздничные дни. Император неоднократно напоминал Святейшему Синоду, что «ученых проповедников» слишком мало и что для

просвещения народа необходимо издавать такие книги, однако до его смерти это указание не было исполнено. Петр I также повелел «знания ради» перевести на рус. язык католич., лютеран. и кальвинист. катехизисы, но и это не удалось сделать.

Несмотря на нехватку учебных пособий, при Петре I появились первые школы, где преподавался З. Б. В «Духовном регламенте» была приведена программа создания духовных уч-щ, готовящих буд. священников.

Им, в частности, следовало 2 года изучать богословие («главные догматы веры нашей и Закон Божий»), опираясь на Свящ. Писание и труды

Букварь (Азбука). М., 1637.

Печатник В. Ф. Бурицов.

Л. 11 об.—12 (РГБ)

отцов Церкви. Татищев по приказу императора открыл при уральских горных заводах начальные школы для рабочих и их детей, где приход-

ские священники обучали их чтению и З. Б. В 1721 г. архиеп. Феофан открыл школу для бедных детей в своем доме на р. Карповке в С.-Петербурге, где преподавался З. Б.

Во то же время в навигацких, цифирных школах преподавание этого предмета не предусматривалось. В гимназии, созданной при С.-Петербургской АН в 1726 г., З. Б. был введен в учебную программу в 1774 г. В 1-м уставе Сухопутного шляхетского корпуса, открытого в 1731 г., преподавание основ Православия также не было предусмотрено. Во 2-м уставе (1766) в число предметов была включена Свящ. история. 20 апр. 1743 г. имп. Елизавета Петровна выпустила указ, в к-ром дворянам и разночинцам было предписано обучать сыновей чтению и катехизису, чтобы «через то христианскую должность и догматы православной нашей веры узнать». Имп. Екатерина II считала, что школы должны давать обязательное общее образование. При ней преподавание З. Б. было распространено на мн. учебные заведения, в т. ч. светские. Во введении к Уставу народных уч-щ от 5 авг. 1786 г. говорилось, что ученикам необходимо дать «чистое и разумное понятие о Творце и Его святом законе, основательные правила непоко-

лебимой верности к государю и истинной любви к отечеству и своим согражданам». Религ. аспект преподавания был тесно увязан с нравственным, изучение догматов сопровождалось нравоучительными выводами.

Проблемой оставалась нехватка учебников. Синод перепечатывал старые буквари времен Петра I; некоторые священники стали составлять свои пособия, но ни одно из них не было одобрено Синодом. В 1765 г. вышло «Православное учение, или Сокращенная христианская богословия» иером. *Платона (Левшина)*; в посл. митрополит Московский). Книга представляла собой программу обучения З. Б. наследника вел. кн. Павла Петровича (в посл. имп. Павел I), большое внимание в ней уделялось вопросам нравственного воспитания. Книга получила широкое признание и стала использоваться как в школах, так и для наставления народа, неоднократно переиздавалась в Европе. При этом автора критиковали за увлечение протестант. идеями. Во 2-й пол. XVIII в. было напечатано много книг катехизического характера, напр. «Краткое христианское нравоучение» (1769) Тверского еп. *Иавериила (Петрова)*. Однако в школах до нач. XIX в. пользовались преимущественно книгой *Платона (Левшина)*.

При имп. Александре I 5 нояб. 1804 г. была оформлена система светских учебных заведений (ун-ты, гимназии, уездные и приходские училища). Согласно Уставу учебных заведений, подведомственных ун-там, в уездных уч-щах на 1-м году обучения преподавались З. Б. и Свящ. история, на 2-м — пространный катехизис и изъяснение Евангелий; в приходских уч-щах — «главные начала» З. Б., включая сокращенный катехизис и Свящ. историю. В частных пансионах содержатель должен был «стараться обучать детей закону Божию, не иначе как по исповеданию той веры, к которой дети принадлежат» (Сб. постановлений по Мин-ву народного просвещения. СПб., 1875. Т. 1. Стб. 295–368). В открытом в 1810 г. Царскоевском лицее первые 3 года преподавались «первоначальные основания» З. Б., а последующие 3 года — «продолженные наставлений» в З. Б., чтение НЗ и др. В постановлении о лицее говорилось, что З. Б. «есть самое высшее дополнение нравственности и, так



Букварь. Чернигов, 1749.
Титульный лист (РГБ)

сказать, краеугольный камень всех гражданских установлений» (Там же. Стб. 632–657). Все студенты Главного педагогического ин-та, основанного в 1816 г., также изучали З. Б. В результате реформ 1808–1814 гг. по образцу светских была создана система духовных школ: духовные академии, семинарии, уч-ща и приходские школы. З. Б. должен был преподаваться в уездных училищах и приходских школах.

По Уставу гимназий и уездных и приходских уч-щ от 8 дек. 1828 г. курс З. Б., Свящ. и церковной истории распространялся и на гимназии. В 1-м гимназическом классе изучали ВЗ, во 2-м — НЗ, в 3-м — большой катехизис (до 8-го члена Символа веры), в 4-м — катехизис, введение в литургику, в 5-м — окончание важнейших молитв литургии и из Цветной и Постной триодий, в 6-м — историю православной Церкви, Русской Церкви, в 7-м повторяли важнейшие темы. Занятия в первые 4 года обучения продолжались по 4 ч. в неделю, затем по 1,5 ч. Кроме того, на уроках латыни и греч. языка изучались сочинения отцов Церкви (сщмч. Климента Римского, сщмч. Киприана Карфагенского, Тертуллиана, блж. Августина, святителей Василия Великого, Иоанна Златоуста, Григория Богослова). Указ Синода от 29 окт. 1836 г. устанавливал правила обучения в приходских школах, в к-рых предписывалось: «Учащиеся должны изучить на память молитву Господню, Символ веры, десять заповедей, стих: «Богородице Дево, радуй-

ся», к чему учащий присовокупит краткое и самопростейшее изъяснение оных из катихизиса, и главнейшие сказания из священной истории, передавая сие изъяснение и сии сказания в виде разговоров и рассказов, по временам и случаям возобновляемых...». Рекомендовалось также «приохотивать» детей к церковному пению.

19 июля 1864 г. было принято Положение о начальных народных уч-щах, согласно к-рому все начальные школы независимо от ведомственной принадлежности имели единую учебную программу. В нее входили З. Б., чтение церковное и гражданское, письмо, арифметика, церковное пение. З. Б. стал также обязательным предметом в новых типах учебных заведений: земских школах, епархиальных жен. уч-щах, учительских семинариях и др.

Для XIX в. «Православное учение...» *Платона (Левшина)* было слишком кратким и уже не отвечало стоящим перед школами задачам. В 1824 г. прот. И. *Кочетов* опубликовал учебник «Черты деятельного учения веры, или Краткое учение о христианской нравственности». Здесь была сделана первая попытка написать методику преподавания З. Б., соответствующую возрасту ребенка. Однако требовалось создать большой универсальный учебник, который подходил бы для разных видов учебных заведений. Синод предложил написать его свт. *Филарету (Дроздову)*, архиеп. Московскому. В 1823 г. он представил «Начатки христианского учения» и «Пространный христианский катехизис». Синод одобрил и допустил к печати 2-ю работу, за которую архиеп. Филарет получил орден св. Александра Невского. Когда катехизис был уже в печати, в 1824 г. министром народного просвещения вместо кн. А. Н. *Голицына* был назначен А. С. *Шишков*. Он раскритиковал книгу за то, что в ней на русский язык были переведены Символ веры, молитва «Отче наш» и 10 заповедей; издание было приостановлено. В 1827 г. Синод вновь обратился к митр. Филарету с просьбой переработать катехизис и написать все тексты Свящ. Писания, молитв и проч. на церковнослав. языке. В результате «Пространный христианский катехизис» с небольшими изменениями был опубликован в 1829 г. Позднее обер-прокурор Синода



Н. А. Протасов также высказал ряд замечаний, и автор был вынужден еще раз переработать текст. Катехизис митр. Филарета до 1917 г. оставался основой религиозного обучения в церковных и светских школах, выдержал десятки переизданий. В низших учебных заведениях использовался краткий вариант катехизиса, хотя он вызывал нарекания из-за сухости стиля и некоторой «неудобопонятности». Н. И. Ильминский выступал против самого принципа катехизиса, указывая, что митр. Филарет «втиснул все христианское учение в рамки Символа веры, молитвы Господней и т. д.». В качестве альтернативы он предлагал напрямую изучать Свящ. Писание, богослужебные книги, творения отцов Церкви.

Начиная с 70-х гг. XIX в. вышло много новых учебников с расширенным изложением догматов, разрабатывалась и дидактика религиозного обучения. Прот. В. Я. Гречулевич (впосл. Могилёвский еп. *Виталий*) издал «Христианские рассуждения и размышления» (СПб., 1868–1877. 3 т.) и «Беседы к простому народу» (СПб., 1870–1875. 42 вып.). Появились учебники прот. Иоанна Заркевича (впосл. Новомиргородский еп. *Николай*) «Очерк учения христианской веры» (СПб., 1873), А. П. Лаврова «Записки по предмету Закона Божия» (Ярославль, 1873), прот. Г. В. Чельцова «Объяснение Символа веры, молитв и заповедей, с подготовительными к нему рассказами из священной истории, для руководства при первоначальном изучении Закона Божия» (СПб., 1873), прот. Г. И. Титова «Уроки «Пространному христианскому катехизису...»» (Тифлис, 1876–1879. 5 вып.), прот. П. А. Смирнова «Изложение христианской православной веры» (М., 1882), прот. А. Темномерова «Молитвы, священная история и богослужение православной Церкви: Пособие при изучении Закона Божия в начальной школе» (СПб., 1903) и др. Педагог С. А. Рачинский в «Заметках о сельских школах» (СПб., 1883) рассматривал школу не только как образовательное, но и как воспитательное, религиозно-нравственное учреждение. Его программа обучения включала музыку, живопись, паломнические поездки и пр. Сщмч. прот. Иоанн Восторгов составил подробный методический план уроков для средних учебных заведе-

ний «Опыт связного изложения сведений по Закону Божию» (М., 1911).

Преподавателями З. Б. — законоучителями — являлись прежде всего священнослужители. Если в учебном заведении имелся домовый храм, преподаватель-священник мог совершать там богослужения. Законоучитель следил, чтобы ученики исповедовались и причащались. Наблюдение за преподаванием З. Б. (в т. ч. в светских школах) возлагалось на местного архиерея, назначение законоучителей светских школ согласовывалось с ним. В 1811 г. было принято постановление Мин-ва народного просвещения, в котором предписывалось приглашать в уч-ща на ежегодные экзамены по З. Б. местное духовенство, в т. ч. по возможности архиерея. В Уставе гимназий и уч-щ уездных и приходских 1828 г. подчеркивалось, что преподавателем З. Б. должен быть священник. Положение о начальных народных уч-щах 1864 г. допускало к преподаванию не только священнослужителей, но и «особых учителей» из духовного сословия. С открытием земских школ началась дискуссия о том, кто должен преподавать в них З. Б. Синод настаивал на необходимости присутствия священников в земских школах, но был вынужден снять это требование. В 1884 г. вышли Правила о церковноприходских школах, в к-рых разъяснялось, что обучение проводят местные священники или др. члены причта, а также специально назначаемые и утверждаемые епархиальным архиереем учителя (в т. ч. женщины). Положение о церковных школах 1902 г. допускало мирян к преподаванию З. Б., но только если они обучались в учительских школах или семинариях и прошли испытание у епархиального архиерея. В приходском уставе от 20 апр. 1917 г. было постановлено, что преподавать З. Б. в церковноприходских школах должен священник, а если это невозможно — др. лицо по поручению приходского собрания.

Мн. дети дворян и состоятельных лиц из др. сословий получали домашнее образование, которое также предполагало обучение З. Б. Среди законоучителей, преподававших детям из имп. фамилии, были известные деятели Церкви. Вел. кн. Петра Феодоровича (впосл. имп. Петр III) и вел. кнг. Екатерину Алексеевну (впосл. имп. Екатерина II) обучал

архим. Симон (*Тодорский*; впосл. архиепископ Псковский), вел. кн. Павла Петровича — иером. Платон (*Левшин*), вел. кн. Александра Павловича (впосл. имп. Александр I) — прот. Андрей *Самборский*, вел. кн. Александра Николаевича (впосл. имп. Александр II) — прот. Г. *Павский*, вел. кн. Александра Александровича (впосл. имп. Александр III) — протопресв. В. *Бажанов*, вел. кн. Николая Александровича (впосл. имп. мч. Николай II) — протопресв. И. *Янышев*.

Вплоть до 1917 г. З. Б. входил в программу церковных и светских начальных и средних учебных заведений в России как основной нравственно-мировоззренческий предмет. С ним было тесно связано церковное пение, к-рое представляло собой самостоятельную дисциплину. З. Б. называлось также преподавание основ католич., арм., лютеран., мусульм., иудейского и др. вероучений, к-рое проводилось в специализированных учебных заведениях. К нач. XX в. преобладало формальное, поверхностное преподавание З. Б., учителя не учитывали распространенные в обществе нигилистические, материалистические, антирелигиозные идеи. Практиковалось заучивание текстов наизусть, не допускались дискуссии. Учителя не были свободны в методах преподавания, т. к. могли быть заподозрены в вольнодумстве. Чтобы нагляднее представлять ученикам разнородный материал предмета (Свящ. историю, церковную историю, катехизис, объяснение богослужения, молитвы), применялись 3 основных метода: поступательный (ученики полностью проходили отдельную часть предмета, напр. Свящ. историю, и переходили к другой), совместный (одновременно рассматривались общие сюжеты из разных частей предмета, напр. сотворение мира, 1-й член Символа веры, начало всеночного бдения и призывание в молитве Господней) и концентрический (все части предмета изучались в кратком изложении в течение года, а в следующем году уровень материала усложнялся); каждый имел свои недостатки. Становилась очевидной необходимость пересмотреть учебные программы и всю существовавшую воспитательную систему.

12–26 июля 1908 г. в Киеве состоялся 4-й Всероссийский миссионерский съезд, где обсуждалось в т. ч.





улучшение религиозного образования. Съезд обратился к Синоду с просьбой провести аналогичное собрание законоучителей. Всероссийский съезд преподавателей З. Б. светских средних учебных заведений проходил с 20 июля по 1 авг. 1909 г. в С.-Петербурге. На съезде много внимания уделялось методике преподавания и содержанию предмета. Один из делегатов, Ф. Д. Самарин, утверждал, что «уроки Закона Божия не имеют сегодня религиозно-воспитательного значения» и объяснял это тем, что в обществе Православие считается устаревшим, враждебным всякому просвещению. Самарин предлагал сделать учебник З. Б. более приближенным к современности, при этом основой преподавания должны были стать тексты Свящ. Писания, отцов Церкви (Самарин. 1995). Схожего мнения придерживался известный законоучитель Т. С. Тихомиров: «Новый Завет лучше всего передавать по Евангелию, конечно, с изменением слов чужих (порфира, виссон)...» (Тихомиров. 1995). В то же время др. участники съезда обращали внимание на то, что предлагаемый метод не давал возможности систематизировать знания, получить общее представление о церковной догматике. В итоге съезд констатировал, что программы и методики преподавания З. Б. устарели и нуждались в реформировании. В 1912–1917 гг. в Житомире издавался церковно-педагогический ж. «Законоучитель». В июле 1917 г. в Петрограде состоялся 2-й съезд законоучителей, на к-ром также говорилось о необходимости проведения реформы. На съезде был создан Всероссийский законоучительский союз, председателем совета был избран сщмч. прот. Михаил Чельцов. С нояб. 1917 до 1918 г. при союзе издавался ежемесячный ж. «Религия и школа», к-рый редактировали протоиереи М. Чельцов и Виталий Лебедев. В 1917–1918 гг. собирались и епархиальные законоучительские съезды.

После Февральской революции 1917 г. Временное правительство вело курс на постепенное отделение Церкви от сферы образования. Гос. комитет по народному образованию подготовил законопроект о преподавании З. Б. в учебных заведениях Мин-ва народного просвещения. Согласно проекту, в гос. школах З. Б. переводился в разряд необязательных, хотя при желании родителей

или учащихся обеспечивалась возможность его преподавания. Частным лицам и об-вам предоставлялось право открывать учебные заведения без преподавания З. Б. Хотя законопроект не приобрел силу закона, он вызвал большую озабоченность в церковных кругах. На Поместном Соборе 1917–1918 гг. одним из первых был создан отдел о преподавании З. Б. (законоучительский отдел). Его председатель Тамбовский архиеп. сщмч. Кирилл (Смирнов) заявил на заседании Собора, что «по самому значению Закона Божия как в истории просвещения вообще, так и в истории русского просвещения в частности, и в деле формирования человеческой личности, этот вопрос требует деликатного отношения. За Законом Божиим необходимо сохранить господствующее положение в школе» (Собор, 1918. Деяния. Кн. 2. Вып. 1. С. 55). 28 сент. 1917 г. было принято определение Собора «О преподавании Закона Божия в школе» (Собор, 1918. Определения. Вып. 2. С. 13), в котором подчеркивалось, что во всех светских школах (государственных и частных), где есть правосл. учащиеся, З. Б. должен быть обязательным предметом, а законоучитель должен пользоваться всеми правами гос. службы. Собор неоднократно доводил свое мнение по этому вопросу до сведения Временного правительства. Члены законоучительского отдела устроили в здании МДС образцовый законоучительский кабинет с б-кой, картами, иллюстрациями, моделями храмов, выставкой учебных сочинений.

Советская власть изначально враждебно относилась к З. Б. В декрете СНК «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» от 23 янв. 1918 г. говорилось, что «преподавание религиозных вероучений во всех государственных и общественных, а также частных учебных заведениях, где преподаются общеобразовательные предметы, не допускается. Граждане могут обучать и обучаться религии частным образом». Это положение вызвало массу протестов, исходивших от учебных заведений, приходских собраний, родительских съездов и пр. Нек-рое время преподавание З. Б. еще продолжалось во мн. школах, в т. ч. светских. 10 авг. 1918 г. на Соборе обсуждался проект основных положений школьного преподавания З. Б., под-

готовленный законоучительским отделом. В проекте говорилось о том, что вся школа должна быть проникнута христ. идеей, важная роль придавалась личной религиозности законоучителя. Акцент делался на чтении Свящ. Писания (в т. ч. регулярном чтении Евангелия), богослужебных книг, творений отцов Церкви и житий. Преподавание должно было быть тесно связано с церковной жизнью: уроки начинаются с молитвы, в классе должна быть икона, желательно открывать храмы при учебных заведениях, ученики должны посещать богослужение, периодически необходимо совершать особые службы только для детей с их участием, могут создаваться школьные братства. Этот проект был отклонен Собором и отправлен на доработку. Между тем в условиях господства атеистической идеологии преподавание З. Б. в России вскоре прекратилось.

После 1917 г. рус. эмигранты вели активную просветительскую деятельность за границей. З. Б. преподавался в рус. школах, причем существовало множество программ, отличающихся методами и сроками обучения. Практиковалось и заочное обучение, при к-ром ученикам высылались тексты уроков с вопросами. В 1925 г. в Праге состоялся 2-й Педагогический съезд представителей средней и низшей школы в эмиграции. На нем обсуждались основные проблемы религиозно-нравственного воспитания и образования. В докладе прот. С. Четверикова «О задачах и средствах религиозного воспитания и образования в Русской Православной Церкви» З. Б. рассматривался как учебный и воспитательный предмет, к-рый должен укреплять в детях религ. чувство, воспитывать любовь к Церкви. Позже прот. С. Четвериков подготовил «Программу по Закону Божию (для внешкольного обучения)» (Париж, 1933). В 50-х гг. в Париже в изд-ве «ИМКА-Пресс» вышел учебник «Закон Божий: ...книга о православной вере» в 5 кн., выдержавший неск. переизданий. Еще большую популярность приобрел учебник прот. С. Слободского «Закон Божий: Руководство для семьи и школы», изданный в 1957 г. в США. Учебник был рассчитан на короткий, но емкий по содержанию курс. Автор указывал в предисловии, что «необходимо избегать рассказывать Закон





Божий в форме наивной сказки... ибо ребенок и поймет его, как сказку... У самих детей, растущих в современных условиях и развивающихся быстрее обычного, часто возникают самые серьезные и мучительные вопросы... Все эти обстоятельства выдвигают первостепенную задачу — дать в руки не только детям в церковной школе, но и самим родителям и воспитателям... школу Закона Божия. Для этого, как показывает практика, необходимо дать одну книгу, заключающую в себе все основы христианской веры и жизни» (Слободской С., прот. Закон Божий для семьи и школы. Джорд., 1967. С. 5–6). В учебнике прот. С. Слободского приводились объяснения общих понятий (Бог, Свящ. Писание и Предание, Вселенские Соборы, молитва, таинства и др.), основные молитвы с комментариями, пересказ ВЗ и НЗ с комментариями (беседами), подробные сведения о богослужении. Автор настаивал на точности в передаче текста Свящ. Писания, напр. указывал на условность понятия «дни» в рассказе о сотворении мира и ставил его в кавычки. В содержание книги вводились элементы апологетики, в гл. «Современные ученые и вера в Бога» были собраны мнения нек-рых ученых о религии. Из последних пособий, созданных в эмиграции, можно выделить «Закон Божий для самых маленьких» (М., 1997) С. С. Куломзиной.

В России преподавание З. Б. возобновилось в кон. 80-х гг. XX в. Право на получение религ. образования было закреплено в законе РСФСР «О свободе вероисповеданий» (1990), Федеральном законе РФ «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1997) и др. Но в законодательстве практически отсутствует правовое регулирование негос. сектора образования, в т. ч. религиозного.

С нач. 90-х гг. повсеместно стали учреждаться православные низшие и средние образовательные учреждения: гимназии, церковноприходские и воскресные школы, в которых З. Б. стал основным предметом. При поступлении в высшие правосл. учебные заведения (в т. ч. семинарии), как правило, необходимо сдавать экзамен по З. Б. На всех фактах *Православного Свято-Тихоновского гуманитарного ун-та* требуется сдавать основы христианства в объеме учебника прот. С. Слободского.

В *Российском православном университете св. ап. Иоанна Богослова* проводится собеседование по З. Б. Однако в новых условиях предмет не может занять того места в системе образования, к-рое было у него до 1917 г. З. Б. по своему содержанию остается вероучительной дисциплиной, ориентированной на воцерковление учеников, и не преподается в светских школах, в отличие от нового предмета «основы православной культуры» («духовно-нравственная культура»), к-рый имеет культурологическую направленность и входит в учебную программу нек-рых светских школ.

Появилось много новых разработок по преподаванию З. Б. В 1990 г. вышла кн. «Закон Божий: Начальные сведения для младшего возраста» с предисловием Л. Н. Гумилёва под названием «Возрождение истории». Ряд пособий составил В. М. Зоберн, напр. «Закон Божий для детей старшего возраста и новоначальных» (М., 2008). Однако наиболее популярным и употребительным остается учебник прот. С. Слободского, выдержавший большое количество переизданий в России с кон. 80-х гг. В состав курса З. Б. в разных учебных заведениях входят основы православного вероучения, богослужения, Свящ. история, церковное пение, беседы о нравственных ценностях, основы апологетики. Система обучения в школах допускает большое разнообразие форм занятий, к-рые проходят в виде уроков, бесед, лекций. Проводятся дополнительные мероприятия: посещение храма, паломнические поездки.

В рамках ежегодных Рождественских образовательных чтений организована постоянно действующая секция, где обсуждаются вопросы преподавания З. Б. С 1992 г. действует круглый стол по религ. образованию и диаконии при ОВЦС МП, на к-ром, в частности, разрабатывается концепция преподавания З. Б., издается серия «Законоучитель» — сборник материалов в помощь преподавателю. В Екатеринбургской епархии с 1996 г. местный Отдел церковноприходских школ ежегодно созывал семинары для директоров, завучей и преподавателей с целью повышения их квалификации. С 2005 г. в епархии вместо семинаров ежегодно проводятся съезды законоучителей, в к-рых принимают участие священники и миряне,

преподаватели З. Б., основ правосл. культуры. В программу съездов входят доклады, мастер-классы, обучающие семинары, круглые столы, презентации новых учебных пособий и трудов в области правосл. образования и просвещения.

Лит.: Знаменский П. В. Приходское духовенство в России со времени реформы Петра. Каз., 1873; он же. Духовные школы в России до реформы 1808 г. Каз., 1881. СПб., 2001; Соколов Д. П., прот. О преподавании Закона Божия // Рук. к преподаванию общеобразовательных предметов. СПб., 1874. Т. 2. С. 199–355; он же. Собр. пед. статей о преподавании Закона Божия. СПб., 1900; Милопольский С. И. Очерк истории церковно-приходской школы. СПб., 1894–1895. 3 вып. М., 2006; Виноградов И. С., свящ. Кр. курс методики Закона Божия. М., 1900; Темномеров А. М., прот. Методика преподавания Закона Божия. Пг., 1915; Сосунцов Е. Ф., свящ. Библиогр. обзор учебников по Закону Божию. Каз., 1915; Законоучитель: Сб. мат-лов в помощь преподавателю. М., 1993–1994. 3 вып.; Самарин Ф. Д. О преподавании Закона Божия в средних учеб. заведениях // Просветитель: Вестн. духовного просвещения. 1995. № 2/3. С. 94–111; Тихомиров Т. С. Об общих методах преподавания Закона Божия // Там же. С. 80–94; История педагогики / Ред.: А. И. Пискунов. М., 1998. 2 т.; Казерова Н. В. Всероссий. съезд законоучителей светских среднеучеб. заведений 1909 г. // Вестн. ПСТГУ. Сер. 4: Педагогика, психология. 2007. № 1(4). С. 161–174.

В. М. Бычкова, Г. М. Запальский

ЗАКОН МОИСЕЕВ [евр. תורה מֹשֶׁה *tôrâṭ mōšē*; греч. νόμος Μωϋσῆως], сообщенный Богом прор. Моисею свод предписаний и постановлений, регулирующий религ. и общественную жизнь народа Израиля и отдельных его членов. В ранних иудейской и христ. традициях и в церковной науке существует также расширенное понимание З. М. как *Пятикнижия*, т. к. его автором признается прор. Моисей.

Этимология и употребление термина *tôrâ*. Евр. слово *tôrâ* (поучение, наставление, закон, сборник законов) является именем существительным, образованным от глагольного корня *-yṛh-*, к-рый встречается только в породе *hip'îl — hôrê* (поучать, учить ч.-л.). В научной лит-ре нач. XX в. обсуждалось предположение о том, что исходное значение *tôrâ* может определяться как «решение» и связано с указаниями, к-рые давали священники по конкретным вопросам (Втор 17. 11). В тот период считалось, что в древнеевр. языке существует единственный глагольный корень *-yṛh-* со значениями «бросать, стрелять», тогда глагол *hôrê* имел значения «бросать, стрелять, указывать, направлять, учить». Ю. Велльгаузен





высказал предположение, что происхождение слова *tôrā* с базовым значением «решение» связано со священнической практикой бросать жребий при принятии решения, в частности при разрешении спорных юридических вопросов. Это предположение объясняло, каким образом слово *tôrā* связано с корнем *-yrh-* и с глаголом *hôrê* — бросать, стрелять. В совр. словарях, начиная со словаря Келера—Баумгартера, принято выделять неск. омонимичных корней: 1) *-yrh-* — «бросать», *-yārā-* — «бросать (жребий)», *-nôrā-* — «быть пронзенным стрелой», *-hôrê-* — «бросать, стрелять»; 2) *-yrh-* — «орошать» (= *rwh* — «орошать»); 3) *-yrh-* — «провозглашать», *-hôrê-* — «поучать, учить». Тем самым проблема, решаемая предположением Велльгаузена, при таком лексикографическом представлении снимается. В наст. время принято считать, что исходным для евр. *tôrā*, по-видимому, является значение «поучение», выводимое из значения глагола *hôrê* — поучать, учить ч.-л.

Некоторые словари для евр. *tôrā* дают значение «обычай» на основании 2 Цар 7. 19. Однако данный текст является спорным, некоторые комментаторы считают его испорченным и предлагают интерпретировать это место на основании параллельного текста 2 Пар 7. 17, где слово *tôrā* отсутствует. Если это предположение верно, то слово *tôrā* отсутствует в 1-й и 2-й Книгах Царств, к-рые мн. исследователями считаются образцом наиболее архаичной древнеевр. прозы. Слово *tôrā* хорошо укоренено в лексическом фонде древнеевр. языка и в разных стилевых и хронологических регистрах древнеевр. речи. Евр. *tôrā* встречается в большинстве книг ВЗ, ее отсутствие в нек-рых книгах в одних случаях закономерно и может объясняться особенностью материала (Книга Судей), в других скорее случайно (у пророков Иоила, Авдия, Ионы, Наума, Аввакума). В употреблении *tôrā* следует выделять юридическую и неюридическую сферы употребления (напр., поучения отца в Притч 3. 1).

А. К. Лявданский

3. М. в контексте древних ближневосточных законодательств. Из-за небольшого количества сохранившихся небиблейских письменных памятников текст Свящ. Писания остается основным источником для изучения законов, по к-рым жило

общество Израиля. Археологические данные привлекаются как богатый сравнительный материал для изучения законов древнего Ближ. Востока. Основными ближневост. собраниями законов являются: кодексы Урнамму (ANET. P. 523–525), Липит-Иштар (Ibid. P. 159–161) и Хаммурапи (Ibid. P. 163–180), законы Эшнунны (Ibid. P. 161–163), среднеассирийские (датируются XII в. до Р. Х., но восходят к XV в.— Ibid. P. 180–188) и хеттские (Ibid. P. 188–197).

Анализ ближневост. кодексов позволяет сделать заключение, что записанные законы не регулировали все сферы деятельности общества; системы законов одного и того же времени и ареала дополняют друг друга. Так, Законы Эшнунны, по объему равные лишь четверти свода Законов Хаммурапи, включают ряд дополнительных законов: о найме работников во время урожая (Законы Эшнунны 7–9 — ANET. P. 161–162), о рабыне, к-рая тайком отдала своего ребенка в семью свободных людей (Законы Эшнунны 33–35 — Ibid. P. 162) и др. В Законах Эшнунны есть постановления, отсутствующие в кодексе Хаммурапи, но имеющиеся в др. древних ближневост. документах или в Библии. Напр., о насилии над рабыней (Законы Эшнунны 31 — Ibid. P. 162) говорится в кодексе Урнамму (Кодекс Урнамму 8 — Ibid. P. 524), закон о выкупе дома, проданного за долги (Законы Эшнунны 39 — Ibid. P. 163), встречается и в Лев 25. 29–34, случай с быком, забодавшим и убившим др. быка, обсуждается также в Исх 21. 35 и т. д. (Greengus. 1992. P. 242).

Очевидно, что нек-рые важные сферы жизни вавилонского общества, нашедшие отражение в документах, не стали основными предметами этих постановлений. Так, в кодексах не упоминаются случаи поджога, измены, кражи домашнего скота, поручительства, убийства, освобождения или продажи в рабство. Отсутствие столь важных культурно-социальных тем в собраниях законов вряд ли можно объяснить определенным замыслом при их создании, тем более что в хеттских законах далеко не все из упомянутых тем опущены (имеются законодательства относительно поджога — Хеттские законы 98–100 — ANET. P. 193), убийства (Хеттские законы 1–6 — Ibid. P. 189) и кражи (Хеттские зако-

ны 57–70 — Ibid. P. 192)). Законы древнего Ближ. Востока письменно отображают культурную и юридическую традицию, выраженную как в устной форме, так и в отдельных документах, надписях на зданиях, монументах и т. п. (Greengus. 1992. P. 242).

Свод ветхозаветных законов, рассматриваемый в целом, также не охватывает всех сторон жизни израильского общества. Есть ряд тем, к-рые встречаются в древнеближневост. юридических документах, но не отмечены в ВЗ, хотя в текстах существуют соответствующие намеки. Так, о краже вскользь упоминается в Лев 6. 2–7; 19. 13, об аренде собственности и плате за это, о поручительстве — в Быт 43. 9; Притч 6. 1; 20. 16, о найме рабочих — в Лев 19. 13; Иов 7. 2, о выкупе и приданом за невесту — в Исх 22. 16–17; 1 Цар 18. 25, о торговле — в Ис 24. 2; 2 Цар 24. 24.

Сходство при описании социальных норм. Между библейскими и древними ближневост. законами имеется много параллелей. Нек-рые случаи сходства можно объяснить близкими для этих культур социальными нормами, напр. в отношении запрета на колдовство (Исх 22. 18; Лев 20. 27; Втор 18. 10–14; Кодекс Хаммурапи 2 — ANET. P. 166; Среднеассирийские законы А 47 — Ibid. P. 184; Хеттские законы 44, 170 — Ibid. P. 191, 195), на похищение людей и их продажу (Исх 21. 6; Втор 24. 7; Кодекс Хаммурапи 14 — ANET. P. 166; Хеттские законы 19–20 — Ibid. P. 190), на лжесвидетельство (Исх 20. 16; 23. 1–3; Втор 5. 20; 19. 16–21; Кодекс Урнамму 25–26 — ANET. P. 525; Кодекс Хаммурапи 1, 3, 4 — Ibid. P. 166). То же можно заметить в области защиты прав собственности (напр. запрет передвигать границы участков — Втор 19. 14; Среднеассирийские законы В 8 — ANET. P. 186; Хеттские законы 168–169 — Ibid. P. 195), в сфере семейных отношений (напр. преимущество в наследстве первенцу — Втор 21. 15–17; Среднеассирийские законы В1 — ANET. P. 185; Нововавилонские законы 15 — Ibid. P. 198) и во мн. др. случаях.

Источник законов и их авторитет. Согласно шумеро-аккад. представлениям, именно боги (особенно бог Солнца) учат людей нравственному поведению (Albright. 1957. P. 198). Так, царь Лагаша Урукагина





в XXIV в. до Р. Х. провел реформы, направленные на борьбу с несправедливым угнетением бедных, опираясь на «праведный закон Нин-гирсу», попорченный злодеями. Начиная с Третьей династии Ура законодательная деятельность царей обосновывается «справедливыми законами бога Солнца». Однако религ. содержание в З. М., данном Богом, более ярко выражено, чем во внебиблейском законодательстве. Законам Хаммурапи «чуждо понятие преступления, как греха, отпадения от бога, нарушения его воли; его законы не знают страха божия, не выводят всего права из любви к богу и ближнему, они рассматривают проступки исключительно с т. зр. материального вреда для личности или опасности для государства и общества» (Тыраев. 1935. С. 113). Религ. характером З. М. обусловлено еще одно его отличие — наличие описаний культовых сторон жизни израильского народа, к-рые отсутствуют в кодексе Хаммурапи и ряде др. ближневост. законодательств.

Связь З. М. с заветом. Отличительной особенностью З. М. является его связь с *заветом*, заключенным Богом с израильским народом. Заветы, о к-рых говорится в ВЗ, установлены по образцу договоров, заключавшихся в древнем мире между монархами и их вассалами, что сопровождалось «разрезанием в честь завета». При этом производились заклание жертвенного животного, публичные собрания, на к-рых давались клятвы верности, призывались боги и перечислялись проклятия богов на тех, кто нарушал клятвы и соглашения. Однако библейские заветы отличались от древних ближневост. договоров тем, что в них говорилось

об условиях верности Богу (ср.: Нав 24. 1–27), к-рые затем и получали в системе законов расширения и воплощение в конкретных положениях и заповедях (Исх 19. 4–8; 24. 3–8; Втор 5. 1–5; 26. 16 — 27. 8). Ближневост. договоры не использовались для того, чтобы через них преподать систему законов целому поколению; их условия были связаны с конкретным политическим контекстом, в к-ром они были написаны. Они имели дело с вопросами верности, противостояния вражеским силам, ведения военных действий, экстрадиции беглецов и т. д. В Библии также описаны политические договоры (Быт 21. 22–32; 31. 44–54; 3 Цар 20. 34), сходные с древнеближневосточными. Но идея связи между заветом с Богом и данным Богом законом характерна только для Израиля (Greengus. 1992. Р. 225–226).

Хронологически-летописный характер З. М. Помимо связи с заветом отличие З. М. от ближневост. законодательств заключается в том, что он содержит не систематическое, но хронологически-летописное изложение законов. Составитель Пятикнижия излагал законы постепенно, соответственно тому, как они по мере надобности открывались ему Господом, а он сообщал их народу (Исх 18; 20–23; 35; Лев 10; 16; 24; Числ 34). Нек-рые законы в посл. пополнились и уточнялись частными постановлениями, вызванными различными обстоятельствами и нуждами. Так, уже после сообщения закона о Пасхе (Исх 12) было дано постановление об удалении нечистых во время этого праздника (Числ 9). Десятидневие (см. *Десять заповедей*) запрещало употребление имени Господа напрасно (Исх 20. 7), а наказание за богохульство было установлено в связи с конкретным случаем (Лев 24. 10–16). Общее положение о субботнем покое в де-

цесса формирования З. М. можно видеть в постановлениях *Второзакония*. Книга была написана накануне вступления евреев в землю обетованную, поэтому нек-рые ранние постановления, касавшиеся кочевой жизни, становились неактуальными, а иногда и неисполнимыми и были заменены законами, применимыми в условиях оседлого образа жизни (ср.: Исх 23. 14–17; 34. 18–23; Лев 23 и Втор 16. 7, 15–16) (Юнгеров. 2003. С. 18–19).

Происхождение З. М. Согласно церковной традиции, текст законов восходит к самому Моисею (Михаил (Лузин). 1899. С. 8–10; Жданов. 1913. С. 44; Юнгеров. 2003. С. 17–20). Поскольку закон (система в виде предписаний) рассматривается как неотъемлемая часть Пятикнижия, при обосновании данной т. зр. на происхождение З. М. используются те же аргументы, к-рые приводятся в пользу ранней датировки возникновения Пятикнижия (см. разд. о теориях происхождения Пятикнижия в ст. *Пятикнижие*). О том, что автором законов является сам Моисей, говорится прямо в Пятикнижии и в Книге Иисуса Навина (Исх 17. 14; 24. 3–4, 7; 34. 27–28; Числ 33. 2; Втор 31. 9). Кроме того, ряд филологических и стилистических особенностей текста Пятикнижия по отношению к более поздним историческим книгам также позволяет, по мнению ряда толкователей, датировать его домонархическим периодом.

Сомнение в Моисеевом авторстве законов Пятикнижия возникает в зап. науке во 2-й пол. XVII в. В кон. XIX в. представители историко-критического метода (см. *Библеистика, Герменевтика библейская*) считали, что Пятикнижие возникло в результате постепенного соединения различных источников, каждый из которых имел свою историю, и датировали эти источники временем от X до VI–V (а иногда и II) вв. до Р. Х. В 1-й четв. XX в. были предложены неск. гипотез, объяснявших происхождение З. М. и учитывавших результаты анализа жанровых форм библейских текстов (Formkritik) и исследования лит. форм текста З. М. (Д. В. Йепсен, З. Мовинкель и др.), однако доминирующей стала гипотеза А. Альта (Alt A. Die Ursprünge des israelitischen Rechts. Lpz., 1934).

Он проанализировал лит. формы правовых предписаний «Книги завета» (Исх 20. 22–23. 33) и предложил



Прор. Моисей
получает скрижали завета.
Миниатюра
из Христианской топографии
Космы Индикоплова. XVI в.
(РГБ. Ф. 173. № 2. Л. 62 об.)

десятидневие (Исх 20. 10) было также дополнено законом о наказании за его нарушение (Числ 15. 32–36). Следы такого про-





различать в Пятикнижии 2 основных типа законов: казуистические (от лат. *casus* — судебный прецедент), или ситуационные, и аподиктические (от *ἀποδεικτικός*, — демонстративный, убедительный). Лит. формой казуистических законов является сложное предложение, 1-ю часть к-рого составляет формулировка условия (*protasis*), часто начинающаяся с союза «если...», предписываемое действие при наступлении условия описывается во 2-й части (*apodosis*). В первоначальной форме во всех частях казуистических формулировок действие выражено глаголом в 3-м лице. Напр., Исх 21. 18–19: «Когда ссорятся, и один человек ударит другого камнем, или кулаком, и тот не умрет, но сляжет в постель, то, если он встанет и будет выходить из дома с помощью палки, ударивший не будет повинен смерти; только пусть заплатит за остановку в его работе и даст на лечение его». Для законов аподиктического типа характерны ритмичность и лаконичность, их форма метрична, по характеру они фундаментальны и безусловны (напр. Десять заповедей).

Альт усмотрел аналогию между казуистическими законами и древними небиблейскими законодательными документами и предположил внешнюю зависимость казуистических законов Моисея от хананейских и как следствие относительно позднее происхождение Моисеевых законов этого типа (после завоевания Палестины евреями). В аподиктических законах Альт видел подлинные израильские постановления допалестинского периода, сохранившиеся в богослужении, в частности в церемонии «обновления завета». Данная классификация законов была принята мн. исследователями — У. Ф. Олбрайтом, М. Нотом, Г. фон Радом, Р. де Во и др.

Тезис Альта о происхождении казуистической группы законов от хананского законодательства не нашел внешних доказательств, поскольку до сих пор не обнаружено собрание хананских законов. Наоборот, форма «если кто...» хорошо известна из древних ближневост. правовых документов. Нет ни библейских, ни внебиблейских свидетельств того, что казуистические формы законов возникли в судах, хотя мн. исследователи, включая Альта, настаивали на этом. Вопрос о «месте в жизни» (*Sitz im Leben*) для возникновения

форм «если он/ты...» остается спорным. Мн. исследователи оспаривают и предположение Альта, что аподиктические законы имеют оригинальное израильское происхождение, т. к. в научный оборот было введено много древних ближневост. правовых документов, сходных с ними по форме. Утверждение о существовании регулярного праздника «обновления завета» (к-рый рассматривался в качестве ситуации возникновения законов) на основании библейских свидетельств невозможно.

Виды законов. Формально З. М. не представляет собой систематического свода, в к-ром законы были бы расположены по отделам согласно их содержанию. Религ., гражданские, уголовные законы стоят в одном ряду, в них вносились дополнительные положения, если возникал к.-л. юридический казус, требовавший введения нового постановления. Четкой систематизации не наблюдается даже в тех разделах Пятикнижия, текст к-рых полностью посвящен законодательству (Исх 20–23; почти вся Книга Левит, бóльшая часть Второзакония). Пример несистематичности — текст Исх 22. 16–20, где излагаются законы об обольщении девицы, ворожеях, скотоложниках, идолопоклонниках. «Отсутствие систематичности, отрывочность, краткость юридических формул в одних случаях, растянутость в других объясняется принадлежностью узаконений Пятикнижия к древнейшему периоду социального быта» (*Жданов. 1913. С. 68*), а также хронологически-летописным принципом формирования закона.

Тем не менее были предложены критерии по систематизации З. М. как с т. зр. внешней формы законов, так и на основании их содержания.

Традиц. классификация по содержанию разделяет З. М. на 3 большие группы: религиозные, общественные и государственные. Религиозные включают постановления о единстве и устройстве места богослужения, о лицах, совершавших богослужение, о составных частях богослужения, о посвящении людей, земли и животных Богу, о священных временах, о ритуальном очищении. Общественные касаются семейного устройства, вопросов собственности, рабства, санитарных норм, а также нравственности. Государственные содержат постановления о теократическом и монархическом

принципах общества Израиля, определяют судопроизводство, гос. и военные повинности, наказания за уголовные и др. преступления.

Классификация на основе формы текста исходит из введенного Альтом различения казуистических и аподиктических законов. Было предложено выделение в отдельную группу законов, у к-рых условное предложение (*protasis*) сформулировано в причастной форме. Альт отнес их к аподиктическим законам и считал, что они хорошо иллюстрируют эту категорию как таковую. С ним согласны Х. Бёккер, Дж. Уильямс и У. Харрелсон. Др. исследователи (М. Нот, Й. Я. Штамм и М. Э. Эндрю) подчеркивали, что в этих законах описываются правовые заключения, напоминающие казуистические законы.

Дальнейшую научную дискуссию и введение новых категорий учитывает приводимая Р. Сонсино классификация на основе различий синтаксической структуры законов: одни предполагают действие при наступлении определенных условий (напр., Исх 22. 1; Втор 22. 23–24 и др.), другие безусловны (напр., Исх 20. 14; Лев 19. 29 и др.). Первые — ретроспективны, рассматривают ситуацию или происшедший факт, вторые обращены в будущее и абсолютны (*Sonsino. 1992*).

Общество и государство по З. М. Жизнь евр. народа изначально была организована согласно принципу теократии (*Лопухин. Государство и общество. 1879. С. 334; Троицкий. 1913. С. 290*). Господь провозглашает землю, в которую Он введет народ, Своей землей, а народ израильский — Своим уделом, «царством священников и народом святым» (Исх 19. 3–6). Условием царствования Господа в Израиле является соблюдение народом завета (Исх 19. 3–6). Этот теократический строй характеризуется отсутствием у евр. народа обычных для древнего мира внешних форм гос. власти (института монархии, регулярного войска, бюрократии и проч.) в начале их пребывания в Палестине (период Судей). Цель такого устройства — сохранить в Израиле, жившем в окружении языческих народов, поклонение Единому Богу (*Лопухин. Государство и общество. 1879. С. 335*). Основной принцип теократии заключался в том, что евреи признавали в Яхве единого истинного



Бога и своего единственного царя через соблюдение завета и исполнение Его заповедей, а Господь, будучи Богом и верховным правителем всех народов, принимал народ израильский под Свое особое покровительство, чтобы дать ему свободу и благоденствие. Фундаментом всякого законодательства становились заповеди десятисловия (см. *Десять заповедей*).

В основу экономического благосостояния гос-ва было положено земледелие. Заменяв собой скотоводство, оно способствовало развитию любви к своей земле, развивало патриотизм и придавало определенную стабильность обществу (*Лопухин*. Государство и общество. 1879. С. 339–340). Справедливое распределение земельных наделов между членами общества принципиально отличало израильское общество от окружающих народов, где земельные наделы были сосредоточены в руках правящего класса.

Поскольку народ израильский состоял в завете с Яхве, Господь разделил землю поровну между людьми. Единица деления земли соотносилась с крупными сообществами людей — коленами и племенами (Числ 26. 55; 33. 54), но раздел производился так, что удел зависел от численности колена (Числ 26. 54), поэтому каждый израильянин муж. пола получал равный участок земли. Чтобы исключить сосредоточение крупных наделов земли в руках отдельных семей, обедневшие члены общества Израиля имели право продавать землю на время до юбилейного (50-го) года, после наступления к-рого надел возвращался владельцу или его наследнику (Лев 25. 13, 23).

Законы устанавливались одинаковые для всех и распространялись на всех в гос-ве — даже на «пришельцев», живших среди евр. народа (Числ 15. 16, 29; Лев 24. 22; Исх 12. 49).

Особым сословием являлись лишь священники и левиты, происходившие исключительно из одного колена Левиина. Однако если в ближневост. империях жреческие касты обладали кроме религ. еще финансовой и политической властью и поэтому занимали особое социальное положение, в гос-ве, существовавшем по З. М., все права и привилегии священников относились исключительно к религ. сфере. Отделение потомства Ааронова и колена Левиина на служение при храме имело

практический смысл: обеспечить богослужение людьми, с детства готовившимися к этому. В то же время в З. М. подчеркивается, что весь народ израильский является «народом святым», «царством священников» (Исх 19. 5-6; Втор 7. 6), а на потомков Аарона и колена Левиино лишь возложена конкретная богослужебная обязанность, к-рая определила, что члены колена Левия не имеют наделов земли, а питаются от десятины на храм и от народных приношений.

Из равенства прав по З. М. следовал принцип одинаковых обязанностей граждан. Прежде всего это касалось обязанности охраны гос-ва — воинской повинности подлежал каждый израильянин, начиная с 20-летнего возраста (Числ 1. 3; 26. 2). В ряде случаев предоставлялась отсрочка от военной службы: если человек обручен или только что женился, построил новый дом или насадил виноградники (Втор 20. 5–7; 24. 5). Не считавшие себя способными воевать также могли уклониться от призыва (Втор 20. 8); не подлежали воинскому призыву священники и левиты (Числ 18. 8–32, особенно 18. 20–24).

Уплата налогов также являлась всеобщей обязанностью; однако при Моисее, до образования монархического гос-ва, единственным институтом, в пользу к-рого собирались налоги, являлась *скиния* и состоявшие при ней священники и левиты (Исх 30. 12–14, 16; Числ 1. 2–3; 18. 21; Втор 14. 22–23; 26. 1–15). То, что ставка налога была подоходной, также способствовало гарантии социальной справедливости. Освобождение от налога (как и от др. повинностей) на год предусматривалось в случае вступления израильянина в брак (Втор 24. 5).

Исторически народ израильский произошел от 12 сыновей патриарха *Иакова*, поэтому самой крупной организационной единицей стало колена (שבט). Каждое из колена подразделялось на неск. кланов (משפחה), происходивших от общего родоначальника. Клан делился на дома (בית), к-рые объединяли несколько хозяйств (Нав 7. 14). Уже в Египте для управления народом избирались представители колена, к-рые выражали волю народа и назывались «старейшинами» (זקני) (Исх 3. 16; 4. 29–31).

Тип представительского управления был воспринят и легитимирован З. М. (*Лопухин*. Государственное уп-

равление. 1879. С. 649). Избранные представители от каждого колена (исключая колена Левиино, к-рое в силу особого служения не участвовало в политической жизни) составляли высшую группу лиц, управлявших народом, — «избранные мужи общества, начальники (שׂרֵי) колена отцов своих, главы (ראשֵׁים) тысяч Израилевых» (Числ 1. 16; ср.: Исх 3. 16; 4. 29–31). Эти люди созывались для решения важных политических дел, имевших значение для всего народа (Числ 1. 2–4). 2-ю группу представителей народа составляли 70 мужей, к-рые названы «старейшинами» (זקנים) и «надзирателями» (שׂררים) и разделяли с Моисеем ответственность за управление народом (Числ 11. 16–17, 24–26). Эти представители народа образовывали при Моисее — а затем при его преемниках — постоянный совет (*Лопухин*. Государственное управление. 1879. С. 651). (О структуре общества в домонархический период см. также в ст. *Израиль*.)

Моисей (Исх 18. 14–26) разделил народ на группы по 1000, 100, 50 и 10 человек, а потом избрал из народа «мудрых, разумных и испытанных» людей, к-рых поставил «начальниками» (букв. — главами, ראשי) над группами (Втор 1. 13–15). В этом же перечне упоминаются «надзиратели» (שׂררים), однако не до конца понятно, был ли этот термин общим для обозначения лиц этого уровня власти вообще (как можно предположить на основании Втор 29. 10) или же в компетенцию надзирателей входил неск. иной круг дел (перепись населения, финансовые вопросы и проч.), чем у начальников (к-рые занимались преимущественно адм. делами) (*Троицкий*. 1913. С. 293).

Одной из форм правления с участием народа было всенародное собрание. Звуки одной трубы созывали старейшин и начальников, 2 труб — уже «все общество» (Числ 10. 3; ср.: 1. 16). После расселения в Палестине оно происходило в к.-л. значимом для израильян месте: вначале там, где находилась скиния (поэтому и скиния называлась «скиния собрания» — Лев 4. 4–5, 7; Числ 10. 3), потом в ряде городов (преимущественно в Массифе (*Muune*) — Суд 11. 34; 20. 1; 1 Цар 7. 5; 10. 17). Всенародное собрание созывалось по важным причинам: для торжественного богослужения (Исх 12. 47), для молитвы об отвращении грозящих бедствий



(Числ 25. 6; Иоиль 2. 15), для принятия новых законов (Исх 19. 7–8; Лев 8. 3–5), для производства суда и исполнения приговора по важным преступлениям (Числ 15. 32–35; Лев 24. 14), для принятия политических решений в случае объявления войны, заключения мира и договоров (Нав 9. 1).

В несколько измененных формах подобное политическое устройство имело место на протяжении периода Судей и сменилось лишь с возникновением монархии. З. М. предусматривал возможность введения царского правления в Израиле после поселения в Палестине (Втор 17. 14–15), однако вводил ряд ограничений: царем мог быть только израильтянин по рождению, к-рый мог вступить во власть в случае, если его «изберет Господь, Бог твой» (Втор 17. 15). Кроме этого, сохраняя все основные элементы теократии, в т. ч. и народное собрание (ср.: 3 Цар 12. 3, 14, 16, 19–20), З. М. ограничивал царскую власть (Втор 17. 16–20). Царю запрещалось иметь чрезмерные богатства, гарем, управление царством должно было производиться в соответствии с данным через Моисея законом — для этого царь должен иметь копию списка З. М. и постоянно изучать его. Запрещалось также перевозить царя над народом, члены к-рого охарактеризованы как «братья» царя.

Религиозная жизнь по З. М. Формы религ. жизни израильского народа были тесно связаны с идеей завета, заключенного израильским народом с Богом. З. М. определял чин и места богослужения, класс лиц, призванных осуществлять богослужение, обряды посвящения людей и отдельных предметов Богу и обряды ритуального очищения. Закон не только предписывает единое место для совершения общественных богослужений, но и детально описывает устройство скинии и находящиеся в ней предметы (Исх 25–27; 30. 1–10). По закону именно там должны быть *ковчег завета* и *скрижали* (Исх 26. 33; Втор 10. 2).

Закон выделяет на особое служение Богу священников из рода Аарона (Исх 28–29) и из колена Левиина (Втор 33. 9–11) (см. *Левий*), указывает средства для их содержания (Числ 18. 21–23; 35. 1–8; Втор 14. 22–23, 28–29) и подробно описывает их священные облачения (Исх 28) (см. *Священство ветхозаветное*).

Закон предписывал систему жертвоприношений, приносимых священниками в скинии, и подробно излагал обряды для этих целей (Лев 1–7). Существенными элементами богослужения были священническое *благословение* (Числ 6. 24–27), *каждение* (Исх 30. 7–8, 34–38; Лев 16. 12), *молитва* (Лев 16. 21; Втор 26. 3, 14) (см. *Ветхозаветное богослужение*).

Посвятительные акты в отношении людей составляли: *обрезание*, выкуп первенцев (Исх 13. 2, 15; Числ 3. 44–48; 8. 17; 18. 15–16), *помазание* на служение (священническое, царское, пророческое) и священные *обеты*, в частности назорейство (см. *Назорей*). В отношении животных и продуктов это выражалось в посвящении Богу перворожденных, начатков, *десятин*, даров по обету и военной добычи (см. *Жертва*). Посвящение времени Богу выражалось в выделении *субботы* и особых праздничных дней (см. *Ветхозаветное богослужение, Жертва*).

На соблюдение святости членами израильского общества направлены законы о заповедях служения Богу, в частности: о священных праздниках и посещениях мест богослужений, законы против колдовства и против служащих ложным богам, законы, предписывающие милосердие и справедливость по отношению к людям и всем живым существам.

Земля и собственность. В основе израильского права собственности на землю этого периода лежало представление, что земля — собственность Самого Яхве, народ израильский — лишь поселенец у Господа (Лев 25. 23). З. М. поэтому исключает возможность самовольного захвата земли в частную собственность. Исследователи видят здесь отрицание егип. представлений о том, что вся земля принадлежала фараону (Быт 47. 20–21), к-рый давал ее в аренду и требовал часть доходов в качестве налогов. Яхве владеет землей по праву ее Творца и распределяет ее в израильском обществе равномерно — «по числу имен» муж. пола (Числ 26. 53–56).

Из теократического принципа землевладения следовала неотчуждаемость земли (Лев 25. 23). Еврей-собственник мог продать свой участок только на известное время, после к-рого тот без к.-л. платы возвращался к первоначальному владельцу. Этот механизм обеспечивался системой юбилейных годов. Возвращение земли прежнему владельцу

после 2-летнего покоя (7-го субботнего и *юбилейного года*) должно было восстановить силу земли и дать дополнительный стимул к ее использованию. До юбилейного года закон предписывал обратный выкуп земли в случае возможности со стороны прежнего хозяина (Лев 25. 24, 26–27) или его родственника (Лев 25. 25) внести плату за те годы, к-рые оставались до юбилейного.

Мысль о всеобщем праве пользования землей проводится и в ряде др. законов: напр., странники и бедные могли питаться в виноградниках и на полях (Втор 23. 24–25); в *субботний год* все выросшее на земле без искусственного ухода предоставляется во всеобщее пользование (Лев 25. 5–7; ср.: Исх 23. 11).

Особо регламентировались правила продажи городских домов левитов, на них переносились те принципы, к-рые касались земельных уделов простых израильтян: их всегда можно было выкупить (Лев 25. 32), если же этого не происходило, они отходили прежнему владельцу в юбилейный год (Лев 25. 33) (см. *Левиты*).

Брак по З. М. Теократический принцип организации общества оказал влияние и на регулирование брачных отношений. Закон не определял, насколько девица самостоятельна в выборе жениха, однако из истории видно, что обычно спрашивалось согласие невесты на брак с тем, кого выбрали ей родители (ср.: Быт 24. 57–58) (*Лотухин*. Брак. 1879. С. 72). Заключение брака в З. М. не было четко регламентировано и отличалось патриархальной простотой: невесте приносились брачные дары, спрашивалось благословение родителей, а затем невеста вводилась в дом жениха (ср.: Быт 24).

В живущем по З. М. обществе женщины играли важную роль. Наряду с мужчинами они получали религ. образование (Втор 31. 11–12), участвовали в религ. праздниках (Втор 16. 11, 14), выступали в качестве пророчиц, как, напр., Мариам, Олдама, Ноадия (Исх 15. 20; 4 Цар 22. 14; Неем 6. 14), участвовали в военно-политической жизни народа (Суд 4. 5; 9. 53; 2 Цар 20. 16–22), имели возможность предстать перед царем (3 Цар 3. 16). Высокое положение женщины в обществе определяло и ее семейное достоинство: предусматривался брачный договор, ограничивалось господство мужа над



женой, регулировался порядок расторжения брака, оговаривались причины, препятствующие браку, вводился механизм левирата, предписывались наказания за брачную неверность (см. разд. «Брак в Ветхом Завете» в ст. *Брак*).

Свящ. Димитрий Юревич

Пророки. Отступление от З. М. в библейской лит-ре, прежде всего у пророков, воспринималось как основная причина краха евр. гос-ва и пленения народа. Уже в сер. VIII в. до Р. Х. в Северном царстве выступил прор. *Амос*, к-рый предрек гибель его царю Иеровоаму II и всему народу Израиля. После этого царство просуществовало лишь неск. десятилетий и было завоевано ассирийцами (окончательно в 722 до Р. Х. с падением Самарии). В этих событиях для Амоса нет ничего непонятного или несправедливого — в них явлена ясная и предреченная воля Яхве, Бога Израиля.

В Книге прор. Амоса лишь однажды сообщается, что критерием, согласно к-рому Господь ныне судит и карает народ, является «закон Господень» (весь З. М., 10 заповедей или Книга завета — Исх 20. 22–23. 33). В Ам 2. 4, где, предрекая кару народам, живущим рядом с Израилем, а также иудеям — жителям Южного царства, Амос подчеркивает, что это произойдет, «потому что отвергли закон Господень и постановлений Его не сохранили, и идолаи их, вслед которых ходили отцы их, совратили их с пути». Пророк говорит о «правде», «повергаемой на земле» (ср.: Ам 5. 7) и «превращаемой... в горечь» (Ам 6. 12), о справедливости (Ам 3. 10), о добре и зле (Ам 5. 14–15), о беззакониях (Ам 3. 2) и о преступлении народа (Ам 1. 3; 3. 14). Между словами Амоса и предписаниями Пятикнижия можно видеть определенную близость. Амос осознает себя слугой Яхве, Бога правды и справедливости, Который бескомпромиссно карает преступления всех народов (Ам 1), особенно израильского, т. к. он — Его народ и находится с Ним в особом отношении завета (Ам 3. 2).

В книгах более поздних современников Амоса, прор. *Осии* в Израиле и прор. *Исаии* в Иерусалиме, есть идеи, схожие с идеями Книги прор. Амоса. Так, выражение «закон Господень» встречается у обоих, и это закон, к-рый народ «забыл», «преступил» и «отверг» (Ос 4. 6; 8. 1; ср.: Ис 5. 24; 30. 9). Значение этого вы-

ражения у *Осии* и *Исаии* — предмет споров толкователей: нек-рые считают, что речь идет не о записанном З. М., а об учении Яхве, провозглашаемом священниками (ср.: Втор 33. 10; Иер 18. 18; Агг 2. 11–13) и пророками (*Liedke G., Petersen C. // ThWAT. Bd. 2. S. 1032ff.*). Прор. *Исаия* может называть «законом» («закон Бога нашего» — Ис 1. 10) как отдельное слово Яхве, к-рое пророк должен сообщить, так и все собрание Его предписаний (Ис 8. 16 — *tôrā*). У прор. *Осии* (VIII в. до Р. Х.) Яхве говорит:



к-рый Яхве дал отцам. Однако народ не слушал их слова. «Тогда Господь

Прор. Моисей, пророки и законодатели.

Миниатюра из Киевской Псалтири. 1397 г.

(РНБ. ОЛДП. Ф. 6. Л. 105 об.)

«Написал Я ему (Ефрему, т. е. Израилю. — *Авт.*) важные законы Мои, но они сочтены им как бы чужие» (Ос 8. 12). Толкователи понимают этот текст как свидетельство о существовании письменных предписаний, которые восходят к Яхве. Многие в формулировке указывает на знакомство *Осии* с декалогом. Преамбула декалога («Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства» — Исх 20. 2) близка к словам из Книги прор. *Осии* «А Я, Господь Бог твой от самой земли Египетской» (Ос 12. 9; ср.: 13. 4), а последовательность обвинений — «клятва и обман, убийство и воровство, и прелюбодейство» (Ос 4. 2) — соответствует последовательности запретов в декалоге.

Между некоторыми предписаниями Пятикнижия и тем, в чем упрекают пророки народ Израиля, много совпадений. Бог, от имени Которого выступают пророки, есть Бог правды и справедливости. Преступая законы правды и справедливости, Израиль делает себя врагом Богу, с Которым он находится в неразрывных отношениях и Который жестоко карает неверный народ. Как проповедники закона пророки открывают народу его грехи и тем обосновывают близость суда Господня (*Rad G., von. Theologie des Alten Testaments. Münch., 1975⁶. Bd. 2. S. 422 ff.*).

Пророки обличали народ за отступление от З. М. в период существования Иудейского царства, но после катастрофы 587 г. они поддерживали плененных и оставшихся в Палестине иудеев обетованиями и словами утешения, а также стремились предостеречь их от выбора ложных путей, когда настало время восстановления общины. В богословии книг Царств пророки рассматриваются как группа проповедников, верных З. М. и призывавших к обращению и покорности закону, к-рый Яхве дал отцам.

Однако народ не слушал их слова. «Тогда Господь... предостерегал Израиля и Иуду, говоря: возвратитесь со злых путей ваших и соблюдайте заповеди Мои, уставы Мои, по всему учению (*tôrā*), которое Я заповедал отцам вашим и которое Я преподал вам чрез рабов Моих, пророков. Но они не слушали и ожесточили выю свою, как была выя отцов их, которые не веровали в Господа, Бога своего... и осуетились, и вслед народов окрестных, о которых Господь заповедал им, чтобы не поступали так, как они» (4 Цар 17. 13–15). Позднее в Книге *Неемии* говорится о том, что народ Израиля, отвергший путь исполнения З. М., доходит до убийства его проповедников, пророков. «И сделались упорны и возмутились против Тебя, и презрели закон Твой, убивали пророков Твоих, которые увещевали их обратиться к Тебе, и делали великие оскорбления» (*Неем 9. 26*).

В период вавилонского плена прор. *Иезекииль* подчеркивает, что неотъемлемой частью праведной жизни, путь к к-рой дарован народу в законе, является соблюдение «уставов», «повелений» и «заповедей» (*Иез 18. 9, 17, 21–22* и мн. др.). Но народ уже с давних пор отвергал требование исполнять закон Господа, «ибо сердце их стремилось к идолам их» (*Иез 20. 16*; ср.: ст. 24). Бог карает народ: разгром, порабощение и переселение несут неисчислимые беды. Но после покаяния Израиля в будущем Он установит с народом Новый завет и «вложит внутрь» его новый



Дух, дающий народу способность поступать согласно З. М. «И возьму вас из народов, и соберу вас из всех стран, и приведу вас в землю вашу. И окроплю вас чистою водою, и вы очиститесь от всех скверн ваших, и от всех идолов ваших очищу вас. И дам вам сердце новое, и дух новый дам вам; и возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотяное. Вложу внутрь вас дух Мой и сделаю то, что вы будете ходить в заповедях Моих и уставы Мои будете соблюдать и выполнять. И будете жить на земле, которую Я дал отцам вашим, и будете Моим народом, и Я буду вашим Богом» (Иез 36. 24–28; ср.: 37. 21–28).

Пророчество о Новом завете встречается и у прор. *Иеремии* (Иер 31. 31–34). Объясняя, в чем будет состоять этот Новый завет (ст. 32), Господь говорит, что это «не такой завет, какой Я заключил с отцами их в тот день, когда взял их за руку, чтобы вывести их из земли Египетской; тот завет Мой они нарушили, хотя Я оставался в союзе с ними...». Эти слова содержат аллюзию на выражение «не Мой народ» из пророческой проповеди Осии (Ос 1. 9: «И сказал Он: нареки ему имя Лоамми, потому что вы не Мой народ, и Я не буду вашим [Богом]»). После того как Яхве избрал Израиль Своим народом и указал ему в З. М. путь к праведной жизни, народ оказался непокорным и отступил от закона. Тем самым он отверг обетования завета и навел на себя проклятия, к-рые были предусмотрены за неисполнения З. М. Содержание Нового завета описывается в 4 обетованиях. 2 последних в корне отличаются от привычного для богословия ВЗ представления о том, что закону праведной жизни Израиль необходимо учить (ср.: Ос 4. 6; 5. 4–5 и др.): «И уже не будут учить друг друга, брат брата и говорить: «познайте Господа», ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого...» (Иер 31. 34а). Сказанное обосновывается пророчеством («...потому что Я прощу беззакония их и грехов их уже не вспомню более» — Иер 31. 34б), в к-ром снимается все то, что разрушало отношения между Богом и избранным народом.

Этим обетованиям предшествует (Иер 31. 33б) формула завета: «...буду им Богом, а они будут Моим народом». То, что, напр., во Второзаконии понимается как содержание за-

вета, заключенного через Моисея с народом, в Книге прор. *Иеремии* проецируется в будущее, о котором дается обетование («Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет»). Закон продолжает быть актуальным и в этом эсхатологическом будущем, но он не будет дан человеку как внешнее требование, написанное на скрижалях или в книге, он станет частью его самого. «Но вот завет, который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит Господь: вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом» (Иер 31. 33). В этом эсхатологическом будущем, о к-ром пророчествуют Иезекииль и Иеремия, верный закону человек будет поступать так, как будто то, что требует предписание закона, само собой разумеется. Возможно, об этом времени говорится и в псалмах: «Закон Бога его в сердце у него; не поколеблются стопы его» (Пс 36. 31); «я желаю исполнить волю Твою, Боже мой, и закон Твой у меня в сердце» (Пс 39. 9).

Закон не открывает нового пути ко спасению помимо пути верности завету. Поэтому пророки предсказывают эсхатологический, универсальный закон, к-рый «выйдет» от Сиона и благодаря к-рому конфликты между народами уладятся и наступит мир. «И будет в последние дни: гора дома Господня поставлена будет во главу гор и возвысится над холмами, и потекут к ней народы. И пойдут многие народы и скажут: придите, и взойдем на гору Господню и в дом Бога Иаковлева, и Он научит нас путям Своим, и будем ходить по стезям Его, ибо от Сиона выйдет закон и слово Господне — из Иерусалима. И будет Он судить многие народы и обличит многие племена в отдаленных странах; и перекуют они мечи свои на орала и копыя свои — на серпы; не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать» (Мих 4. 1–5; ср.: Ис 2. 2–5).

«*Псалмы закона*». Образ благочестия, в центре к-рого находится исполнение закона, представляют отдельные псалмы, в научной литературе частью датируемые после-пленным периодом; иногда их называют «псалмами закона» (Пс 1; 18. 8–15; Пс 118). Пс 1 намеренно поставлен в начале Псалтири, как сво-



Начальный лист Псалтири (Пс 1).
XV в. (ГИМ. Енаpx. № 81. Л. 128)

его рода ключ ко всему собранию псалмов. Псалмопевец говорит, с одной стороны, о праведниках, верных закону, путь которых знает Господь и которым удается все, с другой — о безбожниках, к-рые «как прах, возметаемый ветром», о «нечестивых», путь к-рых «погибнет» (Пс 1. 4–6).

В Пс 18. 8–11 звучит гимн закону Господа, совершенному, истинному, умудряющему, укрепляющему душу. Данное через З. М. откровение «верно, умудряет простых», его «повеления» «праведны, веселят сердце», «заповедь Господа светла, просвещает очи». Стихи 12–15 этого псалма — молитва верного закону иудея, «охраняемого ими», т. е. заповедями закона, и получающего «в соблюдении их великую награду». В стихах 13–14 молящийся говорит о своих прегрешениях, к-рые он совершил неумышленно или к-рые он не осознавал: за это Бог оправдает его, ибо дал ему закон, позволяющий достичь «непорочности» и «чистоты» «от великого развращения».

Псалом 118, самый длинный во всем собрании, состоит, согласно числу букв евр. алфавита, из 22 восьмистиший. Он восхваляет величие закона и путь к спасению, к-рый он открывает для праведника. Каждый стих этого псалма является аполгией З. М., к-рый обозначается одним из 8 слов: «слово» (2 варианта, דבר и אומרה), «путь» (דרך), «законы» (חוקים), «суды» (משפטים), «наставления» (פקודים), «свидетельства» (עדות), «заповеди» (מצוות). Основной тон псалма, как и других, уже упомянутых,—



радость и утешение, даруемые исполнением закона (ср.: Пс 118. 16, 24, 70, 77, 92 и др.).

Книги Ездры, Неемии и Паралипоменон. В повествовании Хрониста сохранение 3. М. — это задача левитов, к-рые «учили в Иудее, имея с собою книгу закона Господня; и обходили все города Иудеи» (2 Пар 17. 9; 34. 13), и исполняли свое основное служение в храме, где «наблюдали над всеми работниками при каждой работе; из левитов же [были и] писцы, и надзиратели, и привратники» (2 Пар 34. 13). В круг обязанностей священников входило также судить тех, кто преступил закон. Иудейский царь Иосафат призывает священников «во всяком деле спорном... о кровопролитии ли, или о законе, заповеди, уставах и обрядах» судить народ, «чтобы они не провинились пред Господом...» (2 Пар 19. 10). Роль 3. М. в богослужении по-прежнему основная. Согласно 1 Пар 16. 40, еще царь Давид поставил священников служить перед ковчегом завета «для возношения всеожжения Господу на жертвеннике всеожжений постоянно, утром и вечером, и для всего, что написано в законе Господа, который Он заповедал Израилю» (ср.: 2 Пар 23. 18; 30. 16; 35. 12).

Кроме того, 3. М. рассматривается как ключ к пониманию истории, в к-рой Израиль получает милости от Бога, пока соблюдает предписания 3. М. о чистоте и святости, и лишается надежды на спасение, когда преступает их (см. разд. о богословии книг *Паралипоменон*).

Свящ. Ездра как «учитель (*sāḫar*) закона Бога небесного» (для обозначения закона используется персид. слово *dātā*) послан персид. царем Артаксерксом I (или II? — см. ст. *Ездра*) в Иерусалим, «чтобы обозреть Иудею и Иерусалим по закону Бога твоего, находящемуся в руке твоей», т. е. чтобы там провести расследование положения дел в Иудее на основании закона (1 Езд 7. 14). Кроме того, как сказано в 1 Езд 7. 25–26, целью миссии Ездры было также поставить «правителей и судей, чтоб они судили весь народ за рекою — всех знающих законы Бога твоего». Тех, кто не знали закон, нужно было научить ему, а кто «не будет исполнять закон Бога твоего и закон царя, над тем немедленно пусть производят суд».

Вопрос о том, каков был объем книги закона, к-рая была у Ездры,

остаётся спорным, но независимо от его решения важно то, что в это время был дан стимул к канонизации книги, содержащей предписания закона. Вероятно, в 1-й Книге Ездры цель 3. М. осмысливается, во-первых, как возвеличение («украшение») дома Божия в Иерусалиме (1 Езд 7. 27), во-вторых, как восстановление необходимого для богослужения чина совершения жертвоприношений и, в-третьих, как указание народу Израиля на то, что он должен исполнять предписания о культовой чистоте.

О том, как народ с благоговением принимает 3. М., говорится в Неем 8. Во время его чтения люди кланялись и плакали (Неем 8. 9). Неемия, Ездра и левиты напоминали народу, что священный праздник и печаль несомнимы. Они призвали людей радоваться и посылать друг другу дары (Неем 8. 9–10), «потому что радость пред Господом — подкрепление» для народа. Они «поняли слова, которые сказали им» (Неем 8. 12), и праздновали с великой радостью.

Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова. Во Второзаконии (Втор 4. 6), поздней исторической литературе (1 Езд 7. 14, 25) и некоторых псалмах (Пс 18. 8; 36. 30–31; 118. 98) встречаются примеры сближения понятий «закон» и «мудрость». Завершение этой тенденции — в неканонической Книге премудрости Иисуса, сына Сирахова, где закон и мудрость в ряде мест отождествляются.

Ранним примером развития представления об их отождествлении является указ персид. царя Артаксеркса свящ. Ездры о его миссии в Иерусалиме. Царь говорит о «законе Бога твоего, находящемся в руке твоей» (1 Езд 7. 14), вариант выражения той же мысли — «по премудрости Бога твоего, которая в руке твоей» (1 Езд 7. 25).

Сирах неск. раз говорит о действии закона в сердце человека (Сир 9. 20; 10. 19: «Рассуждение твое да будет с разумными, и всякая беседа твоя — в законе Вышнего»). Мудрость обретает только тот, кто исполняет закон. «Расспроси ближнего твоего прежде, нежели грозить ему, и дай место закону Всевышнего. Всякая мудрость — страх Господень, и во всякой мудрости — исполнение закона» (Сир 19. 18; ср.: Сир 1. 26; 6. 37; 33. 14–34. 3). Верность закону и страх Божий прису-

щи мудрецу. «Боящийся Господа будет поступать так, и твердый в законе овладеет ею» (Сир 15. 1). Отождествление закона и мудрости — причина того, что последняя описывается как тяжкое бремя. «Послушай, сын мой... Наложь на ноги твои путы ее и на шею твою цепь ее» (Сир 6. 24–25). Но это бремя ведет к славе и ликованию. «Ибо... ты найдешь в ней (мудрости.— *Авт.*) успокоение, и она обратится в радость тебе. Путы ее будут тебе крепкою защитой, и цепи ее — славным одеянием» (Сир 6. 29–31).

Иисус Сирахов воспринимает высказанную в Притч 8. 22–31 мысль о персонифицированной Премудрости, к-рая уже была при Сотворении мира и поэтому являет собой принцип мирового порядка (Притч 8. 22–31). В 24-й гл. Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова, содержится гимн Премудрости, ее роли в творении и в истории Израиля. Открытая Создателем мира мудрость — это «книга завета Бога Всевышнего, закон, который заповедал Моисей как наследие сонмам Иаковлевым» (Сир 24. 25–26; ср.: 18. 11–14). В этом сближении 3. М. и космической Премудрости закон приобретает универсальную ценность — весь мировой порядок предстает в законе Израиля, к-рый можно увидеть в мире, понять его и жить согласно ему.

Э. П. С.

В межзаветной литературе тема 3. М. является одной из центральных. Во мн. произведениях дается не только истолкование отдельных заповедей, но и обсуждаются значение и роль 3. М. в контексте исторической ситуации (особенно в отношениях с др. народами). Поскольку в послецарскую эпоху иудеи почти все время находились под властью язычников, следование 3. М. стало основой их этносоциальной идентичности. Мн. иудеи были готовы защищать закон с оружием в руках или пойти на смерть, но не отказываться от соблюдения заповедей (Test. Mos. 9. 6; 1 Макк 1. 62–63; 2. 19–22, 50; 2 Макк 6. 27–28; 7. 2, 9, 11, 23, 37), что особенно ярко проявилось во время гонений Антиоха IV Епифана и в период рим. владычества.

Вместе с тем в межзаветную эпоху формируется неск. течений внутри иудейства, к-рые по-разному понимали как отдельные заповеди, так



и смысл З. М. в целом (при этом ни одно из течений не ставило под сомнение божественное происхождение З. М. и необходимость соблюдения заповедей).

Появляется ряд заповедей, к-рые приписываются Моисею, но не содержатся в Пятикнижии. Так, несмотря на то что соблюдение субботы было основным отличительным признаком иудейства, правила поведения в этот день не были жестко определены и являлись предметом споров. *Ессеям* было запрещено зажигать огонь, передвигать сосуды в субботу (*Ios. Flav. De bell. II 8. 9*) и не только вести дела, но даже говорить о работе, отходить более чем на 500 шагов от дома, носить воду, использовать благовония и лекарства (*CD 10. 14 – 11. 18*). Представителям др. течения категорически запрещались военные действия в субботу (*Юб 50. 12*), третьим дозволялось воевать в целях самозащиты (*1 Макк 2. 29–42*), четвертых ограничивали только случаями прямого нападения (*Ios. Flav. Antiq. XIV 4. 2–3*). Римляне признавали право евреев не воевать в субботу, а потому освобождали их от службы в армии (*Ibid. 10. 12*).

Новыми установлениями также явились практика молитвы дважды в день (*Ibid. 8. 13; 1QS 9. 26 – 10. 1*), посещение синагоги и изучение Писания по субботам (*Philo. De orif. 128; Ios. Flav. Contr. Ap. II 17*), эта заповедь включена в Декалог у Псевдо-Филона (*Ps.-Philo. Bibl. Antiq. 11. 8*), обязательное обучение З. М. детей (*Ios. Flav. Contr. Ap. II 25*), запрет абортов (*Ios. Flav. Contr. Ap. II 24*), связывающая сила клятвы (*Philo. Arol. VII. 3–4*; ср.: *Мф 23. 16–22*), умошение рук (*Ep. Arist. ad Philoc. 305–306*) и др. (общий обзор евр. законов дают Филон и Иосиф Флавий — *Philo. Arol.; Idem. De dec.; Idem. De spec. leg.; Ios. Flav. Contr. Ap. II 22–30; Idem. Antiq. IV 8. 4–43*).

В книге Юбилеев, относящейся к енохической традиции (см. ст. *Енох*), большое внимание уделяется теме З. М. Израиль предстает как избранный Богом народ (*Юб 1. 17–18, 25, 28; 16. 17–18; 19. 18; 22. 11–12*), к-рый заключил с Ним завет (*6. 17–19*). Хотя Бог неоднократно заключал заветы с праотцами, с т. зр. кн. Юбилеев, в каждом случае речь шла об одном и том же едином завете. Закон, данный Моисею, является прямым следствием этого завета

(что выражается даже на уровне календаря, поскольку Синайское законодательство произошло в 15-й день 3-го месяца — в тот же день, когда Бог заключил завет с Ноем — *6. 1–21*). Вслед богоизбранности евреи обязаны соблюдать заповеди, отличающие их от язычников (*2. 21*). В число этих заповедей входят заповеди о субботе (*2. 19, 31*), о запрете браков и совместных трапез с язычниками (*22. 16; 30. 7–8*), о запрете идолопоклонства (*1. 9; 11. 16; 12. 2; 20. 7; 22. 22; 36. 5*), инцеста и публичной наготы (*3. 31; 33. 10*), о соблюдении праздников (*6. 17; 16. 29; 49. 4–8*), об обрезании (*15. 11, 25–27*), о десятине (*13. 25–27*). Т. е. евреи не должны жить как язычники, поскольку никто из потомков Ханаана не спасется (*22. 20–21; 32. 19*). От избранного народа требуется неукоснительное и совершенное соблюдение всех заповедей, но Бог принимает покаяние в случае их нарушения. В отношении же язычников суд Божий будет суровым (*5. 12–18; 23. 31*). Они не только не знают З. М., но и не соблюдают тот закон, к-рый был дан Ноем для всего человечества (такие заповеди, как благословлять Творца, почитать отца и мать, любить ближнего, избегать блуда и осквернения, не вкушать с кровию, прикрывать наготу — *7. 20, 28–33*).

Особенностью кн. Юбилеев является то, что для толкования заповедей ее составитель привлекает енохическую лит-ру, т. е. авторитетным источником для толкования З. М. в данном случае выступает дополнительное откровение (такой подход свойственен всей енохической традиции).

Кумранская община и З. М. Иное отношение к З. М. прослеживается в текстах, которые были созданы в общинах, отделившихся от иерусалимского священства и основной массы иудеев (причем именно разногласия в понимании З. М. стали причиной отделения). Кумранская община называла себя «домом закона» или «общиной закона» (*CD 20. 10, 13; 1QS 5. 2*). Те, кто вступали в нее, обещали «вернуться к закону Моисея» (*4QD^b 17 I 3; 4QD^c 2 II 3–4, 6–7; 1QS 5. 8–9*). От членов общины требовалось точное соблюдение З. М. Нарушение одних заповедей (богохульство во время чтения З. М. или молитвы, клевета на руководство общины) каралось изгнанием из общины (*1QS 7. 18–19*),

нарушение других могло быть прощено только после длительного покаяния (*1QS 6. 24–25*).

З. М. изучался в группах из 10 человек дено и ношно, а всей общиной — в 3-ю стражу ночи (*1QS 6. 6–8*). Особенностью кумранитов было то, что они утверждали существование «скрытых вещей» в законе, к-рые могли быть правильно поняты только «сынами Садока» (*1QS 5. 8–9*). Поскольку З. М. во всей полноте был открыт именно членам общины, значит, только они и могли исполнять его так, как надо (*CD 14. 8; 20. 29; 1QSa 1. 5–7; 1QS 1. 7; 4. 22; 5. 10–12; 6. 15; 9. 17–21; CD 20. 11, 33*). Тот, кто не соблюдал закон таким образом, как его понимали в общине, не мог обрести спасения (*1QH^a 12 [=4]. 26–27; CD 2. 6, 19–21; 1QS 5. 10–13*).

Среди кумран. рукописей имеется ряд текстов, посвященных истолкованию З. М. (*4Q159; 4Q513–514; 4Q174; 4Q251; 4Q512; 4Q423; 4Q275–284; 4Q265; 4Q284a; 4Q415 11; 4Q418 167; 4Q421 12* и др.). Однако наиболее важным является трактат «Некоторые из дел закона» (Галахическое послание) (*4QMMT = 4Q394–399*), составление к-рого относится к сер. II в. до Р. Х. (рукописи датируются 75 г. до Р. Х. — 50 г. по Р. Х.). Возможно, его текст составлен «Учителем праведности» (если в *4QpPs^a* говорится об этом документе). Трактат полностью основан на библейских заповедях (о к.-л. дополнительном откровении речи не идет). Перечисляются только те заповеди, в толковании к-рых община отличалась от всего Израиля (прежде всего, ритуальная чистота, жертвоприношения, брак). В трактате различаются также «ясные» и «скрытые» законы (в последующей иудейской традиции такой подход был свойственен *караимам*). Кроме того, составитель трактата признавал, что законы могут быть выведены не только из книг Моисея, но и из книг пророков и Давида (*4QMMT 10*; ср.: *1QS 1. 2–4*; в раввинистической традиции законы выводятся только из Торы). В толковании отдельных заповедей для кумранитов были характерны буквализм и меньшая гибкость, чем в последующей раввинистической традиции (напр., любое упоминание стана в ВЗ истолковывалось ими как относящееся к Иерусалиму — *4QMMT B 59–62*).



Сочинения Филона Александрийского и З. М. С т. зр. Филона, З. М. является отражением универсального закона вечной природы (ср.: *Philo. De vita Mos.* II 48–52). Даже изучение языческой философии является, по его мнению, подготовкой к принятию З. М., а соблюдение З. М. — только подготовкой к истинному просвещению (*De migr. Abr.* 89–93). Тот, кто соблюдает иудейский закон, является истинным гражданином вселенной, поскольку он следует священным словам природы (*De orif.* 3; *De spec. leg.* II 13), а тот, кто что-либо добавляет или убавляет в З. М., искажает его природу (*Leg. Gai.* 117; *Quaest. in Gen.* 3. 3). Главное, чему учит З. М., — это святость и благочестие по отношению к Богу и человеколюбие и справедливость по отношению к ближнему (*De spec. leg.* II 63; ср.: *Ibid.* I 299, 324) (у Филона также встречается «золотое правило» — *Apol.* VII 6; ср.: *Тов* 4. 15). Филон выделяет основной закон — Десять заповедей, провозглашенные Моисеем (*Philo. De dec.* 1–2; *De spec. leg.* I 1), и особые частные законы (*De spec. leg.* II 189). Отмечая, что каждый народ хранит свои обычаи, Филон подчеркивает, что обычаи евреев являются откровениями от Бога, к-рым они были научены с давних времен (*Leg. Gai.* 210). Хотя Десять заповедей провозглашены Моисеем, их истинным источником является Сам Бог (*De spec. leg.* II 189). По этой причине одни называют Моисея законодателем, а другие — толкователем священных законов (*De vita Mos.* I 1–2). Поскольку З. М. не может быть изменен или дополнен, а буквальное понимание отдельных заповедей затруднено, Филон привлекает метод *аллегорического толкования* для объяснения З. М.

З. М. в 4-й Книге Ездры. После разрушения иерусалимского храма в 70 г. по Р. Х. в иудейской традиции происходит переоценка соотношения З. М. и завета. В 4-й кн. Ездры (в славяно-рус. традиции входит в состав 3-й Книги Ездры) ставятся вопросы о том, почему Израилю дан такой закон, которому он не может повиноваться (3 Езд 3. 20–22; 9. 30–37), почему «больше тех, которые погибнут, нежели тех, которые спасутся» (3 Езд 9. 15–16), почему спасаются только отдельные праведники (8. 47–54), к-рые исполнили З. М. во всей полноте (3 Езд 7. 19–25).



Прор. Ездра.
Миниатюра из Псалтири. XVI в.
(РГБ. Ф. 37. № 432. Л. 3)

Ответом на его вопрошание является то, что спасение основано не на богоизбранности, а на послушании З. М. Критерием совершенства и праведности выступает соблюдение З. М. (3 Езд 7. 88–89, 94; 8. 33). Израиль как народ будет судим на тех же основаниях, что и язычники, и многие из числа избранного народа будут уничтожены вместе с язычниками за то, что не следовали З. М. (3 Езд 5. 27; 7. 21–24; 9. 7–9).

Из всех течений эпохи Второго храма пережить катастрофу удалось только фарисеям, к-рые постепенно полностью сменили священников в качестве толкователей З. М. (*Ios. Flav. De bell.* I 5. 2 (110); 2. 8. 14; *Idem. Vita.* 38. 191; *Idem. Antiq.* XVIII 1. 15; ср. о священниках — *Idem. Contr. Ar.* II 21 (184–189); *Idem. Antiq.* XIV 3. 2; XX 10. 5), их понимание З. М. (прежде всего, учение об Устной Торе) и отдельных заповедей стало доминирующим среди иудеев (см. ст. *Фарисеи*).

А. А. Ткаченко

З. М. в НЗ. Существительное νόμος встречается в НЗ 191 раз, из них 119 раз — в Посланиях ап. Павла (преимущественно в Посланиях к Римлянам, к Галатам и в 1-м Послании к Коринфянам). Отсутствует это слово в Евангелии от Марка, Соборных Посланиях (за исключением Послания ап. Иакова) и в Откровении Иоанна Богослова. Хотя в синоптических Евангелиях это понятие встречается редко, пробле-

матика закона часто присутствует в спорах и наставлениях Иисуса Христа (Мк 2. 23–28; 10. 1–12 и проч.). Закон в синоптических Евангелиях понимается часто весьма расширительно как часть Писания или Писание в целом: «закон» (Мф 5. 18), «закон и пророки» (Мф 5. 17), «закон Господень» (Лк 2. 23), «закон Моисеев» (Лк 2. 22), Моисей и пророки (Лк 24. 27), «закон Моисеев и пророки и псалмы» (Лк 24. 44).

Закон в синоптических Евангелиях. Принципиальное отношение к З. М. того нового, что пришло с Иисусом Христом, выражено в Ин 1. 17: «Закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа». Эта мысль постоянно присутствует и в словах Самого Иисуса Христа. Отрицая посредническую роль закона, Он благовествует о том, что отныне открывается прямой путь к Богу. Об этом свидетельствуют мн. притчи, напр., о заблудшей овце, о потерянной драхме и о блудном сыне (Лк 15). Особенно явно эта мысль выражена в Мф 11. 28–30: «Придите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас; возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим; ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко». Хотя З. М. здесь прямо не назван, речь идет именно о нем, т. к. выражения «трудиться над заповедями закона», «нести бремя или иго закона» были общепонятными и общеупотребительными в иудейской среде того времени (*Billerbeck. Kommentar.* Bd. 1. S. 608–615). Если иудейство связывало спасение, обретение «покая» (т. е. «Божественной субботы») с исполнением заповедей закона, Иисус Христос ставит спасение в зависимость от отношения к Нему Самому и Его новой заповеди.

Свидетельство Иисуса Христа о месте Иоанна Крестителя в истории спасения (Мф 11. 7–19) является косвенным свидетельством Его о Самом Себе. «Истинно говорю вам: из рожденных женами не восставал больший Иоанна Крестителя; но меньший в Царстве Небесном больше его. От дней же Иоанна Крестителя доныне Царство Небесное силою берется... все пророки и закон прорекли до Иоанна... он есть Илия, к-рому должно прийти» (Мф 11. 11–14). Иоанн — ожидаемый в конце времен прор. Илия, его явление завер-



шает старую эпоху истории спасения и возвещает наступление новой эпохи непосредственной близости Царства Небесного (Божия). Задача служения всех ветхозаветных пророков и самого закона исполнилась в Евангелии Царствия Божия. «С сего времени Царствие Божие благовестуется...» (Лк 16. 16).

В антитезах *Нагорной проповеди* (Мф 5. 21–48) Иисус Христос принципиально отвергает удовлетворение формальным исполнением отдельных заповедей закона: «Говорю вам, если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное» (Мф 5. 20). В поучениях Иисуса Христа заповеди закона на истолковываются в их глубинном смысле. При этом Он берет на Себя неслыханную в Его окружении смелость, заменяя сказанное «древним» собственным пониманием воли Божией: «Вы слышали, что сказано древним... А Я говорю вам...» Ветхий закон как система формальных предписаний не отменяется по существу, но заменяется его «исполнением»: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф 5. 17). Под «исполнением» имеется в виду осуществление того, что было предсказано эсхатологическими пророчествами о времени спасения, когда воля Божия будет постигнута и соблюдена непосредственно, без букв закона (Иер 31. 31–34). При этом Иисус Христос, отвергая обвинение в нарушении З. М., утверждает, что закон должен оставаться в силе как целое, «доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все (ὡς ἂν πάντα γένηται)» (Мф 5. 18), т. е. пока все не завершится. В этом высказывании подчеркивается не столько длительность действия закона, сколько установленный срок, предел его действия. Если фарисеи и раввины учили, что закон вечен и действует даже за пределами сего века (Billerbeck. Kommentar. Bd. 1. S. 244–249), то Иисус Христос устанавливает определенную границу действия закона. Он имеет силу до конца века сего, «пока не исполнится все», т. е. пока эсхатологические события, которые начали свершаться с пришествием Самого Иисуса Христа (Мк 1. 15), не отменят «закон и пророков».

Основные дискуссии о роли и толковании З. М. Иисус Христос ведет с фарисеями и «законниками» (νομικοί), т. е. специалистами в этической интерпретации закона. Иисус Христос учит, что свое основание закон имеет в т. н. двойной заповеди: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумием твоим» — сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: «возлюби ближнего твоего, как самого себя»; на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Мф 22. 37–40). Хотя такое убеждение разделяли и законники (ср.: Лк 10. 25–28), Иисус Христос отклоняет их градацию ценности внутри двойной заповеди и их пренебрежение сутью и смыслом закона: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что даете десятину с мяты, аниса и тмина, и оставили важнейшее в законе: суд, милость и веру; сие надлежало делать, и того не оставлять» (Мф 23. 23).

З. М. в Посланиях ап. Павла. Порывая с собственным фарисейским прошлым, ап. Павел развивает богословие закона в спорах с иудейскими и иудеохрист. противниками. Он рассматривает значение З. М. в Свящ. истории, ограничивая его спасительное действие откровением Бога в Иисусе Христе. Отношение ап. Павла к закону определяется преданием, идущим от Иисуса Христа, но наполняется тем принципиально новым, что открылось в увенчании дела Христова на земле, — в событии искупительной смерти на кресте и в воскресении. Уже из притчи о милосердном самарянине (Лк 10. 25–37) следовало, что исполнение закона возможно только в любящем обращении к Иисусу Христу, в общении с Ним и в следовании Ему. После событий крестной смерти и воскресения Иисуса Христа стало окончательно ясно, что исполнять З. М., не стремясь достичь праведности за свои дела, может только человек, пребывающий «во Христе», освобожденный от власти греха для любви и свободного послушания Богу. Откровение, вера, обращение и таинственное единение со Христом определили для ап. Павла его отношение к закону (ср.: Флп 3. 5–11). В Посланиях к Римлянам и к Галатам он отрицает исключительность и достаточность роли закона в истории спасения. Будучи апостолом язычников, Павел из своего мис-

сионерского опыта знал, что убедительность, действенность и универсальный успех благовестия во многом зависят от развития нового богословия закона, к-рое он и излагает в своих Посланиях.

Ап. Павел использует слово νόμος в разных смыслах. Это могут быть Пятикнижие, Писание в целом, Десять заповедей Моисея, отдельные заповеди, но слово «закон» может иметь и переносный смысл («закон веры» (Рим 3. 27), «закон ума», «закон греховный» (Рим 7. 23)). Иногда закон персонифицируется (Рим 3. 19; 4. 15; 7. 1, 7; 1 Кор 9. 8).

В крестной смерти Иисуса Христа ап. Павел видит основное содержание для богословского осмысления закона — это приговор осуждения, к-рый закон выносит всем людям без исключения. Иисус Христос как заместительная жертва «искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою» (Гал 3. 13), «Он сделал для нас [жертвою за] грех, чтобы мы в Нем сделали праведными пред Богом» (2 Кор 5. 21). Тем самым Иисус Христос исполнил требуемое законом послушание, «быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Фил 2. 8).

Вера в то, что Бог совершил во Христе, т. е. вера в Евангелие, освобождает христиан от власти закона. Они свободны «для чуждых закона» (язычников) быть как чуждые закону, свободны «для подзаконных» (иудеев) — как подзаконные (1 Кор 9. 20–21), свободны исполнять закон в любви (Рим 13. 10; Гал 5. 14). Эта любовь дается верующим Духом Божиим и Христовым (Рим 8. 9; Гал 5. 22), Который освобождает их от власти закона, плоти и смерти (Рим 8. 1–6; Гал 5. 18).

Исходя из понимания того, что Христос для верующих — «конец закона» (τέλος — цель) (Рим 10. 4), ап. Павел говорит об особом месте закона в Свящ. истории. Святой, праведный и добрый закон (Рим 7. 12) был введен Богом в историю грешного человечества с определенной целью: «Он дан после по причине преступлений...» (Τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη... — Гал 3. 19). С пришествием закона умножаются преступления (Рим 5. 20), получает силу грех (Рим 7. 8–13), и все люди до Пришествия Иисуса Христа и веры в Него остаются, как заключенные, под крепкой стражей греха (Гал 3. 22–23).





Особым образом развивается мысль о связи закона и обетования, данного Аврааму (Гал 3. 15–18). Обетование спасения было дано Богом Аврааму и его потомству (Гал 3. 16), оно неотменимо. Закон, данный через Моисея позже, обещает оправдание и жизнь при условии его строгого соблюдения. Те, кто находятся «под законом» (т. е. иудеи — Рим 2. 12), будут оправданы и обретут жизнь, если будут «творить» закон, и будут под проклятием смерти, если будут нарушать закон (Гал 3. 10). Знание закона не делает праведным (Рим 2. 13). Но закон, «ослабленный плотью» (Рим 8. 3), оказывается не в силах животворить (Гал 3. 21), к праведности и жизни может вести только вера во Христа (Гал 3. 24), в Котором осуществляется обетование, данное Аврааму (Гал 3. 29). Закон не противоречит обетованию. Он решает историческую задачу быть «детоводителем ко Христу» (*παλαγωγὸς εἰς Χριστόν* — Гал 3. 24–25). Ни знание закона, ни дела закона не спасают. Закон, не обладая самостоятельной спасительной силой (Гал 3. 21), дает человеку познание греха (Рим 5. 20), вызывая в нем крик о помощи (Рим 7. 24), на который Бог откликнулся в спасительном служении Иисуса Христа. Спасение, обещанное Аврааму и его потомству, стало возможным с дарованием преизобильной благодати Божией (Рим 5. 20) «посредством единого Иисуса Христа» (Рим 5. 17).

Определяется отношение к закону и тех, кто находятся не под законом, т. е. для язычников (Рим 2. 12). Суждение о них выносится по их добрым делам (Рим 2. 6–7), ибо «язычники, не имеющие закона, по природе законное делают», т. к. «дело закона у них написано в сердцах» (Рим 2. 14–15). Т. о., делам закона иудеев соответствуют добрые дела язычников и преступлениям закона иудеев — злые дела всех людей, как иудеев, так и язычников (Рим 2. 9). Суд над теми и другими выносится по их делам, «ибо нет лицепрятия у Бога» (Рим 2. 11–12). И этот суд выносит смертный приговор, «потому что все согрешили» (Рим 3. 23). Спасают от этого приговора только искупительное и оправдывающее деяние Иисуса Христа и принятие этого оправдания верой «независимо от дел закона» (Рим 3. 21, 28).

Закон принадлежит реальности века сего, мира, в к-ром царит грех. Он, требуя праведности, только ве-

дет к цели, но цели не достигает. Не будучи способен никого оправдать, он всех только осуждает. Праведность может дать только жизнь по Духу «во Христе» (Рим 8. 1–4). Поэтому ап. Павел, называя закон «ветхой буквой» и противопоставляя его «обновляющему Духу», может говорить о том, что «буква убивает, а дух животворит» (Рим 7. 6; 2 Кор 3. 6).

Исполняемая в Духе заповедь любви может быть названа «законом Христовым» (Гал 6. 2; ср.: 1 Кор 9. 21 — «подзаконен Христу»). Любовь — «закон» Господа Иисуса Христа. Он Сам жил в любви, ныне щедро посылает верующим благодатный дар оживотворяющей любви и потому ждет от них и требует исполнения этого «закона любви».

Ап. Павел ограничивается цитированием ветхозаветного закона и его постановлений ради доказательств, основанных на тексте Писания, а также для распоряжений относительно порядка в церковном собрании (напр., 1 Кор 9. 8–10; 14. 34).

3. М. в поздних Посланиях ап. Павла. В Посланиях к Ефессянам и к Колоссянам понимание 3. М. полностью соответствует богословию закона, развитому в ранних Посланиях ап. Павла. Закон рассматривается как преграда, разделяющая человечество на 2 «народа» — иудеев и язычников, до Христа пребывавших во вражде. Но Иисус Христос «есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду, упразднив вражду Плотию Своею, а закон заповедей учением, дабы... в одном теле примирить обоих с Богом посредством креста» (Еф 2. 14–16). Более верным предстает перевод этого места еп. Кассианом (Безобразовым): не «учением», а «посредством креста» Иисус Христос упразднил «закон заповедей, состоявший из предписаний (*δούλασιν*)».

Пастырские Послания (1–2 Тим, Тит) отразили новую историческую ситуацию, в к-рой Церковь столкнулась с проблемами не столько внешними, сколько внутренними. В частности, эсхатологический энтузиазм первых христиан уступил место более трезвому взгляду на продолжавшуюся историю и на необходимость искать способы сосуществования с окружавшим миром. Кроме того, в связи с появлением новых лжеучений возникла необходимость защиты Апостольского предания от риска его утраты. Давал себя знать

и кризис учительных авторитетов в Церкви. Все это определило богословские особенности Пастырских Посланий.

Гностический либертинизм расшатывал не только богословие, но и нравственную дисциплину Церкви. Поэтому подчеркивается непреходящее значение нравственных норм закона: «Закон добр, если кто законно (*νομικῶς*) употребляет его, зная, что закон положен не для праведника, но для беззаконных (*ἁνομοί*)» (1 Тим 1. 8–9). Т. о., под «праведностью» в Тим 1. 8–9 понимается уже не столько «праведность верою», но «праведность добрых дел». Острые дискуссии об иудейском законе, к-рые были одной из основных тем в Посланиях к Римлянам и к Галатам, в языкохрист. среде Пастырских Посланий во многом утратили свою актуальность. Тит получает совет: «споров и распрей о законе удаляйся, ибо они бесполезны и суетны» (Тит 3. 9).

Во 2-м Послании к Фессалоникийцам грядущий в конце времен «антихрист», согласно иудейской традиции, назван «человеком беззакония» (*ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας* — чтение в ранних рукописях *ⲛ*, *В* и др.), «беззаконником» (*ἄνομος*). «Тайна беззакония» действует уже в настоящее время (2 Фес 2. 3, 7, 8).

3. М. в Послании к Евреям. В Послании к Евреям последовательно развиваются мысли ранних Посланий ап. Павла. В типологии этого Послания законные культовые реалии ВЗ рассматриваются как несовершенные, предварительные и преходящие воплощения идеального богослужения, совершенной жертвы и совершенного первосвященства Иисуса Христа (Евр 7. 11–19). Во Христе заповедь отменена «по причине ее немощи и бесполезности, ибо закон ничего не довел до совершенства» (Евр 7. 18–19). Закон имеет «тьму будущих благ, а не самый образ вещей» (Евр 10. 1). Все требуемые 3. М. жертвоприношения отменяются, ибо закон «не может сделать совершенными приходящих с ними» (Евр 10. 1). Но «где прощение грехов, там не нужно приношение за них» (Евр 10. 18).

3. М. в Евангелии от Иоанна и в Посланиях ап. Иоанна. В Евангелии от Иоанна обнаруживается истолкование закона, близкое к истолкованию его в синоптических Евангелиях и в Посланиях ап. Павла. «Закон дан чрез Моисея; благодать





Ап. Иоанн Богослов.
Икона. Сер. XIV в.
(мон-рь Хиландар, Афон)

же и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Ин 1. 17). Это противопоставление в Евангелии от Иоанна всячески акцентируется. Иисус Христос подчеркивает, что Он уже не в «эпохе закона»: в своих диалогах с иудеями Он использует выражение «ваш закон» (Ин 8. 17; 10. 34). Иудеи судят о Христе по закону (Ин 7. 23, 51–52; 8. 5; 12. 34; 19. 7). Он же разоблачает их ханжество и лицемерие в отношении закона, к-рый они используют для оправдания своего жестокосердия (Ин 7. 19; 8. 17; 10. 34; 15. 25).

Несколько неожиданно в 1 Ин 3. 4 утверждается, что «всякий, делающий грех, делает и беззаконие; и грех есть беззаконие», что противоречит богословию ап. Павла, строго разграничивавшего понятия «грех» и «беззаконие». Но в 1-м Послании Иоанна не вводится новая этика закона, и высказывание 1 Ин 3. 4 следует понимать в контексте полемики с гностическим лжеучением о безгрешности (1 Ин 1. 8, 10). Ап. Иоанн различает «грех к смерти» и «грех не к смерти» (1 Ин 5. 16). К смерти ведет отпадение от истинной веры в Сына Божия, ибо «не имеющий Сына Божия не имеет жизни» (1 Ин 5. 12). «Грех не к смерти» может быть исповедан и прощен (1 Ин 1. 9; 5. 16). Все зависит от пребывания во Христе (1 Ин 3. 6), Который есть наш ходатай перед Богом (1 Ин 2. 1). Если мы пребываем в Нем, то мы соблюдаем заповеди Божии. «А заповедь Его та, чтобы мы веровали во имя Сына Его Иисуса Христа и любили друг друга» (1 Ин 3. 23). Так

закон, выражающий волю Божию, сводится к заповеди любви.

З. М. в Послании Иакова. В Иак 1. 25 и 2. 12 используется выражение «закон свободы» (νόμος ἐλευθερίας), к-рое кажется внутренне противоречивым. Однако оно обозначает собрание наставлений Иисуса Христа (таких, напр., как Нагорная проповедь — Мф 5–7). Эти наставления, принятые как правила жизни, делают свободными от следования букве ветхозаветного закона. Из контекста становится ясно, что основное содержание «закона свободы» — милость (ἔλεος). Этот «закон свободы» может быть также назван «царским» (νόμος βασιλικός): «Если вы исполняете закон царский, по Писанию: «возлюби ближнего твоего, как себя самого», — хорошо делаете» (Иак 2. 8).

З. М. в Книге Деяний св. апостолов. Ситуация в ранней Церкви, отраженная в Книге Деяний св. апостолов, характеризовалась энергичной полемикой о законе. В этой полемике одну сторону представляли иудеи и законопослушные иудеохристиане, а другую — христиане из иудеев-эллинстов (Деян 6. 1) и группировавшиеся вокруг ап. Павла языкохристиане. Первомч. Стефан обвиняется в хулении храма, Моисея, закона и Бога (Деян 6. 11, 13). Те же обвинения выдвигаются против ап. Павла: «Он учит людей чтить Бога не по закону (παρὰ τὸν νόμον)» (Деян 18. 13; также 21. 21, 28). Споры о принципиальной действительности и о границах применимости закона в ранней Церкви привели к Иерусалимскому апостольскому Собору. Постановление Собора содержало минимальные требования соблюдения закона, делавшие возможным общение христиан из иудеев и язычников (Деян 15. 23–29). Ап. Павел, сохраняя за собой свободу, обретенную во Христе (1 Кор 9. 19–22), в контакте с иудеохристианами Иерусалима стремится избегать конфликта и, уступая их просьбе, ведет себя как законопослушный иудей (Деян 21. 23–26). Ради того, чтобы избежать лишних конфликтов с иудеями в миссионерских странствиях, ап. Павел допускает даже обрезание своего юного помощника Тимофея (Деян 16. 3).

Архим. Иппоуарий (Ивлиев)

В ранней Церкви учение ап. Павла о З. М. было воспринято не сразу. Большинство раннехрист. авторов пытались по-своему изложить отношение Церкви к З. М. Во II в.

четко выделяются 3 течения: 1) православное, развивающее идеи, созвучные Павловым Посланиям, 2) иудействующее, призывающее к сохранению обрядов З. М. в Церкви, 3) крайне антииудейское, не признающее З. М. даже в качестве этапа домостроительства спасения.

1-е течение нашло выражение, напр., в Посланиях сщмч. Игнатия Богоносца, где противопоставляются закон и благодать: «Если мы доселе еще живем по закону иудейскому, то через это открыто признаемся, что мы не получили благодати» (Ign. Ep. ad Magn. 8). При этом З. М. рассматривается как одно из свидетельств о Христе наряду с пророческими книгами, Евангелием и подвигами мучеников (Idem. Ep. ad Smyrn. 5. 1). В «Послании Варнавы» говорится, что культовая составляющая З. М. была упразднена после пришествия Христова (Barnaba. Ep. 2. 6). Заповеди Моисеевы нужно понимать в духовном смысле, но Моисей был неправильно истолкован иудеями, к-рые исполняли эти заповеди буквально (ср.: Idem. Ep. 3; 10; 15; 16). В «Пастыре» Ермы законом назван Сын Божий (Herm. Pastor. III 8. 3. 2).

Св. Иустин Мученик в «Диалоге с Трифоном-иудеем» говорит, что «закон, данный на Хориве, есть уже ветхий закон и только для вас, иудеев, а тот, о котором я говорю, — для всех людей вообще; новый закон, положенный над законом, отменяет древнейший, и завет последующий подобным образом уничтожает прежний. Нам дарованы закон вечный и совершенный и завет верный, это — Христос, после к-рого нет более ни закона, ни постановления или заповеди» (Just. Martyr. Dial. 11). Поскольку у христиан др. завет, то и закон у них другой (Ibid. 24. 1; ср. 43. 1). При этом он выделяет в З. М. «то, что по природе хорошо, свято и справедливо», и «то, что узаконено по жестокосердию народа». Поэтому если «те, которые делали всеобщее, естественное и вечное добро, приятны Богу, то и они, подобно прежде их жившим праведникам Ною, Еноху, Иакову и другим, во время воскресения спасутся чрез Христа нашего» (Ibid. 45. 3).

Сщмч. Иринея Лионский также уделяет большое внимание теме З. М. В частности, он дает ответ на вопрос, почему Господь не дал закон сразу же праотцам, но только Моисею: он цитирует слова ап. Павла о том что



«закон положен не для праведника» (1 Тим 1. 9). Т. е. праотцы, поскольку были праведны, «имея силу Десятилетия, написанную в их сердцах и душах», не имели нужды в законе (Iren. Adv. haer. IV 16. 3). Заповеди З. М. Ириной называют «заповедями рабства», к-рые служили для образования и вразумления и были «даны во образ будущего, так как закон изображал как бы тень и представлял вечное во временном и небесное в земном» (Ibid. 11. 4). Эти заповеди отменены «Новым Заветом свободы», тогда как «естественные, благородные и всем общие» заповеди расширены и умножены (Ibid. 16. 5), в частности, в Нагорной проповеди (Ibid. 13. 1).

Иудействующее течение в раннем христианстве довольно быстро превратилось в маргинальное и было представлено рядом сект (напр., евиониты — Ibidem). Др. крайняя т. зр. была впервые четко выражена Маркионом, к-рый учил, что З. М. был дан не Высшим Богом, а неким злым Творцом мира (Ibidem), следовательно, должен быть полностью отвергнут. Подобных взглядов придерживались и многие еретики-гностики. Напр., в гностических трактатах из Наг-Хаммади встречаются утверждения о том, что Моисей получил закон не от Бога, а от ангелов, к-рые обманули его, и поэтому З. М. явился «горьким рабством» для иудеев (ННС. 2Тract. Seth. P. 63–64). В апокрифическом «Евангелии Филиппа» З. М. отождествляется с райским древом познания добра и зла, которое приносит смерть (Ev. Philip. 94). Птолемей, один из последователей гностика Валентина, в «Послании к Флоре» подробно разбирает вопрос о соотношении ВЗ и НЗ. Он различает в З. М.: часть, к-рая происходит от самого благого Бога, другую — от Моисея, а 3-ю — от «старейшин». 1-я часть также делится на 3 составляющих: 1) закон, не смешанный со злом, — собственно «закон», к-рый Спаситель пришел «не нарушить, но исполнить» (ср.: Мф 5. 17); 2) закон, который «смешан со злом», поэтому Спаситель его разрушает как противоречащий природе благого начала; 3) закон, к-рый, по учению Спасителя, должно понимать символически, духовно.

А. А. Ткаченко

Лит.: Лопухин А. П. Государство и общество по законам Моисея // ХЧ. 1879. Ч. 1. № 3/4. С. 333–353; он же. Государственное управ-

ление по законам Моисея // Там же. № 5/6. С. 649–672; он же. Брак и соединенные с ним отношения по законам Моисея // Там же. № 1/2. С. 69–98; он же. Земля и собственность по законам Моисея // Там же. 1881. Ч. 1. № 1/2. С. 157–195; Мухаил (Лузин), еп. Библейская наука. Тула, 1899. Вып. 2: Пятонкижие Моисея; Жданов А. А. Из лекций по Священному Писанию Ветхого Завета / Ред.: свящ. Д. В. Рождественский // БВ. 1913. Прил. № 4. С. 33–48; № 7/8 С. 65–80; Троицкий И. Г. Библейская археология. СПб., 1913; Тураев Б. А. История Древнего Востока. Л., 1935. Т. 1; Kleinknecht H., Gutbrod W. Νόμος // ThWNT. 1942. Bd. 4. S. 1051–1077; Hasler V. E. Gesetz und Evangelium in der alten Kirche bis Origenes. Zürich, 1953; Albright W. F. From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process. Baltimore, 1957²; Bornkamm G. Gesammelte Aufsätze. Münch., 1958². Bd. 1: Das Ende des Gesetzes; Dibelius M. Der Brief des Jakobus. Gött., 1964¹¹; Bultmann R. Das Evangelium des Johannes. B., 1964; он же (Бультман Р.) Избранное: Вера и понимание. М., 2004. Т. 1/2; Duncan J., Derrett M. Law in the New Testament // ZNW. 1965. Bd. 56. S. 184ff; Stuhlmacher P. Gerechtigkeit Gottes bei Paulus. Gött., 1965; Kuss O. νόμος bei Paulus // Münchner Theol. Zschr. 1966. Bd. 17. S. 173–227; Schiffman L. H. The Halakha at Qumran. Leiden, 1975; idem. Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls: Courts, Testimonies and the Penal Code. Chico (Calif.), 1983; Baumgarten J. M. Studies in Qumran Law. Leiden, 1977; Sanders E. P. Paul and Palestinian Judaism. Phil., 1977; idem. Paul, the Law and the Jewish People. Phil., 1983; idem. The Jewish Law from Jesus to the Mishnah. L.; Phil., 1990; Davies W. D. Law in First-Century Judaism // Jewish and Pauline Studies. Phil., 1984. P. 5–26; Schnabel E. J. Law and Wisdom from Ben Sira to Paul: A Tradition History Enquiry into the Relation of Law, Wisdom, and Ethics. Tüb., 1985; Greengus S. Law: Biblical and Ancient Near East // ABD. 1992. Vol. 4. P. 242–252; Sossino R. Forms of Biblical Law // Ibid. P. 252–254; Qimron E., Strugnell J. Qumran Cave 4 V: miqsaṭ ma'ase ha-torah. Oxf., 1994; Rabinowitz L. I. Torah: The Term // EJud. 1997. CD ROM Ed.; Иеремияс И. Богословие Нового Завета. М., 1999. Ч. 1: Провозвестие Иисуса; Юнгеров П. А. Введение в Ветхий Завет. М., 2003. Кн. 2: Частное ист.-крит. введ. в священные ветхозаветные книги; Хейз Р. Этика Нового Завета. М., 2005.

«ЗАКОН СУДНЫЙ ЛЮДЕМ»

[Законъ соудный людьмъ], древнейший слав. памятник права, созданный в кон. IX в. Дошел в составе русских юридических сборников. Относительно места создания «З. с. л.» существуют 3 гипотезы: 1) «моравская» (Й. Вашица, Х. Папастатис, К. А. Максимович, К. Илиевская) и близкая к ней «паннонская» (Х. Ф. Шмид) гипотезы локализируют создание «З. с. л.» диоцезом архиеп. Мефодия, но при этом Вашица считал, что памятник был создан св. равноап. Кириллом; 2) согласно «болгарской» версии (М. Андреев, В. Ганев), «З. с. л.» был создан на территории Болгарии учениками св. равноап. архиеп. Паннонского Мефодия, изгнанными из Моравии

после его смерти в 885 г.; 3) «македонская» версия (С. В. Троицкий) связывает памятник с деятельностью архиеп. Мефодия в Македонии, предшествовавшей его участию в моравской миссии. На сегодняшний день наиболее обоснованной считается «моравская» гипотеза, в к-рой создание «З. с. л.» рассматривается как часть законотворческой деятельности архиеп. Мефодия в Паннонском диоцезе, а язык памятника сопоставляется с др. его переводами: слав. Номоканоном, сохранившимся в Устюжской кормчей XIII–XIV вв., и «Анонимной гомилией» в глаголическом Ключевом сборнике XI в.

Древнейшая (краткая) редакция «З. с. л.» дошла в 5 рус. изводах кон. XIII – XVII в. 1-й представлен в Новгородском (1280; ГИМ. Син. № 132), Устюжском (кон. XIII – нач. XIV в.; РГБ. Рум. № 230) и Варсонофьевском (кон. XIV в.; ГИМ. Чуд. № 4) списках Кормчей книги. 2-й и 3-й изводы — в юридическом сб. «Мерило праведное» (3-я четв. XIV в.; РГБ. Троиц. № 15) и связанных с ним более поздних списках Кормчей книги. 4-й возник в Новгороде в кон. XIV в. и представлен в Софийском списке (1470–1479; РНБ. Соф. № 1173). 5-й составил основу печатной Кормчей (М., 1653).

Во 2-й пол. XIII–XIV в. в составе кормчих книг «З. с. л.» получил распространение в Сев.-Вост. Руси и в Новгороде. В XIV в. в Новгороде были составлены его новые редакции — Пространная (на основе 1-го извода, по архетипу близка к версии Иоасафовской кормчей XVI в.), дополненная статьями Второзакония и визант. свода «Земледельческий закон» (старший «Пушкинский» список кон. XIV – нач. XV в.; РГАДА. Дрвл. О. 5. Рубр. 1. № 1), и Сводная (на основе 1-го извода и Археографического извода Пространной редакции), где «З. с. л.» был дополнен статьями «Русской правды» (Троицкий список; РГБ. Троиц. № 765). В сер. XVII в. «З. с. л.» был издан в составе печатной Кормчей. Принадлежащий к кирилло-мефодиевскому наследию «З. с. л.» явился одним из источников и органических составляющих правовой традиции Российского гос-ва и РПЦ.

Древнейшая редакция «З. с. л.» состоит из 32 статей. Содержание 30 из них (за исключением ст. 2 и 1-й части ст. 7) соответствует 17-й части (титулу) законодательного свода





«Эклога», составленного при визант. императорах Льве III (717–741) и Константине V (741–775). В «З. с. л.» осуждаются следование языческим обычаям (ст. 1), нарушения половой и брачной морали (ст. 4–13), поджоги (ст. 14–15), нарушение права церковного убежища (ст. 16), самоуправство (ст. 17), вероотступничество (ст. 21), кража и порча имущества (ст. 22–26), кража из храма (свято-татство; ст. 27–28), а также регламентируются вопросы судопроизводства (ст. 2, 2-а, 18, 20), раздела военной добычи (ст. 3), положения пленных и рабов (ст. 19, 29–30). Ст. 30-а, отсутствующая в нек-рых списках древнейшей редакции, касается вопросов брака и развода. По сравнению с визант. прототипом в «З. с. л.» были облегчены или исключены многие телесные и членовредительные наказания, вместо к-рых введены церковные епитимии. В статьях 2 и 29 присутствуют реликты обычного (талионного) права со ссылкой на ВЗ. Содержание «З. с. л.» отражает борьбу визант., западноевроп. и слав. правовых традиций с языческими пережитками.

Изд.: Закон Судный людем: Списки кр. ред. и воспроизв. списков / Подгот. к печ.: М. Н. Тихомиров. М., 1961; *Vašica J. Zakonъ sudnyj ljudьmъ — Soudni zákonik pro lid* // ММФН. 1971. Т. 4. S. 147–198.

Лит.: *Schmid H. La legislazione bizant. e la pratica giudiziaria occidentale nel piu antico codice slavo* // Atti del Congr. intern. di diritto romano e di storia del diritto, Verona, 1948. Mil., 1953. Vol. 1. P. 396–403; *Ганев В. Законъ соудный людьмъ: Правно-истор. и правно-аналитични проучвания*. София, 1959; *Троицкий С. В. Св. Мефодий как слав. законодатель* // БТ. 1961. Сб. 2. С. 83–141; *Вашица Й. Кирилло-мефодиевские юрид. памятники* // Вопр. слав. языковедения. М., 1963. Вып. 7. С. 12–33; *Πολυκατάκης Χ. Τό νομοθετικὸς ἔργον τῆς Κυριλλο-μεθοδιανῆς Ἱεραποστολῆς ἐν Μεγάλλῃ Μοραβία. Θεσσαλονίκη*, 1978; *Андреев М. Законъ соудный людьмъ* // КМЕ. 1985. Т. 1. С. 711–717; *Илиевска К. Законъ соудный людьмъ*. Скопје, 2004; *Максимович К. А. Законъ соудный людьмъ: Источниковедческие и лингвист. аспекты исслед. слав. юрид. памятника*. М., 2004.

Д. И. Полювинный

ЗАКОНЫ МАНУ (инд.) — см. *Манавадхармашастра*.

«ЗАКОНЫ ХИМЬЯРИТОВ» [греч. Νόμοι τῶν Ὀμψιρῆτων; лат. *Notum leges*], памятник восточнохрист. письменности на греч. языке, содержащий сведения о жизни христ. общин в Юж. Аравии; вопрос происхождения и назначения «З. х.» остается дискуссионным. Традицией авторство «З. х.» приписывается свт. *Григентию* (сер. VI в.), занимавшему

кафедру г. Зафар, столицы *Химьяра*, после восстановления там христианства в результате *химьяро-эфиопских войн*. Предыстория возникновения «З. х.» описывается в Мученичестве Арефы (см. статьи *Арефа* и *Награнские мученики*).

«З. х.» состоит из 3 частей. В 1-й части сообщается о восшествии на химьяритский трон *Абрахи* (Аврамия), об отъезде эфиоп. царя *Елезвоя* из Юж. Аравии, о принудительном крещении ее жителей, о реформе административно-территориального деления, о борьбе с бедностью и составлении новых, христ. законов (PG. 86. Col. 568A–581A). 2-я часть включает текст законов, разделенный на 64 статьи, причем ст. 41 оказалась пропущенной при переписывании или была включена в др. статью без изменения нумерации (Ibid. Col. 581A–616C). В 3-й части говорится о провозглашении новых законов и о подготовке к диспуту между свт. Григентием и Ерваном, представителем химьяритских иудеев, не желавших креститься по принуждению и настаивавших на том, чтобы их убедили в правоте христианства (Ibid. Col. 616C–620C). Диспут описан в соч. «Прение с Ерваном», также приписываемом свт. Григентию.

«З. х.» имели целью превращение освобожденного из-под иудейской власти Химьяритского царства в идеальное христ. гос-во. Царь Абраха должен был провести «З. х.» в жизнь. Содержащееся в преамбуле известие о том, что Абраха был возведен на престол Химьяра Елезвоем, не соответствует исторической действительности и является очевидным пропагандистским приемом, призванным обосновать легитимность его власти. Важнейшим условием для проведения преобразований стало формирование нового административно-территориального деления страны на гейтонии (греч. γαιτονία). В каждой из гейтоний, возглавлявшихся назначенным царем гейтонiarхом (γαιτονίαρχης), было расквартировано 16 воинов и сформирован суд 1-й инстанции. Среди ученых нет единого мнения относительно характера этой реформы. А. Панапанасиу рассматривает гейтонии как регионы, на к-рые была разделена вся страна без исключения. Однако никаких сведений о делении Химьяритского царства на области, отличные от территорий, занятых местными племенами, в др. источниках не об-

наружено. Более обоснованной представляется т. зр. Н. В. *Пигулевской*, согласно которой реформа затронула исключительно города, в частности, на 36 кварталов был разделен *Награн* (Наджран), основной оплот химьяритского христианства, причем гейтонииархи в роли кварталных подчинялись главе города — епарху.

После проведения адм. реформы были провозглашены новые законы, охватывавшие не всю сферу права (в ту эпоху оно еще не делилось четко на уголовное, гражданское, семейное, государственное и проч.), а лишь ту его часть, которую надлежало коренным образом изменить из-за вопиющих противоречий с христианским учением. Условно в «З. х.» можно выделить нормы, затрагивающие семейную жизнь, проблемы социальной справедливости и защиты обездоленных, организацию гос. управления.

Семейные отношения были строго регламентированы. Всякий совершеннолетний был поставлен перед выбором между законным браком и монашеством. Правда, судя по всему, ст. 60 предоставляла 3-ю возможность: человек мог заявить, что желает жить в девстве, и вступить в полумонашескую общину (для женщин, по-видимому, это был аналог сестричества), но за нарушение данного обета полагалась смерть. Вдовцу и вдове ст. 49 предписывала вступление во 2-й брак или уход в мон-рь; 3-й брак запрещался, поэтому овдовевшие вторично должны были принять постриг. Главой семьи безоговорочно признавался муж (ст. 48), однако его власть над женой была ограничена: ему строго запрещалось ее бить, даже в случае супружеской измены (ст. 24). Женщина в свою очередь не имела права бить мужчин, даже из числа рабов, за исключением сыновей, и то лишь в воспитательных целях. Ст. 13 вводилось обязательное обручение детей с 10 до 12 лет. За связь неженатого мужчины и незамужней девушки по ст. 6 предусматривалось наказание для обоих — 100 ударов плетью, отрезание левого уха и публичное осмеяние, однако, если уличенные в преступлении согласались вступить в брак, их благословлял священник и наказание отменялось. Супружеские измены карались жестче: за связь с замужней женщиной мужчина подлежал осклощению, а женщине, вступившей в связь с женатым мужчиной,





отрезали левую грудь. Если обманутая сторона прощала измену, провинившемуся отрезали левое ухо, а мужчин кроме этого подвергали 200 ударам плетью и конфискации имущества (статьи 7–9). Ст. 59 обязывала хозяина подыскивать каждому рабу и рабыне постоянного сожителя; если он не мог сделать этого по материальным соображениям, предписывалось продать раба. Моногамная связь рабов считалась законной, но не приравнивалась к браку свободных химьяритов; по-видимому, речь шла о предусмотренном рим. правом институте конкубината. Если хозяин плохо заботился о рабе, государство имело право его освободить вместе с его конкубиной (ст. 53). Статьи 2–3, 16 под страхом смертной казни или урезания языка категорически запрещали различные виды половых извращений. За содержание подпольных публичных домов ст. 17 предусматривала полную конфискацию имущества и ссылку. В области семейного права законодатель, видевший свой идеал в моногамном браке, стремился преодолеть затруднения материального свойства на пути влюбленных: согласно ст. 10, богатые родители не имели права препятствовать женитьбе ребенка, если его жених или невеста были бедны; им предписывалось выделить молодым достойное приданое.

«З. х.» проявляли заботу о положении рабов. Статьи 53–54 требовали от хозяина, чтобы он обеспечивал рабов необходимыми питанием и одеждой; рабы не должны были исполнять безправственные приказы хозяина. Бить их дозволялось только в воспитательных целях, убийство раба запрещалось (ст. 22). Раб, нашедший в храме убежище от произвола хозяина и насильно возвращенный им, освобождался (ст. 43). Если раба заставили работать в воскресный или праздничный день, то его хозяин подлежал наказанию (ст. 51). Идеями социальной справедливости проникнуты и мн. др. нормы «З. х.». Так, с наемными работниками, к-рым задержали зарплату, работодатель обязан был рассчитаться по двойному тарифу (ст. 52). Одна из главных обязанностей гейтониарха заключалась в инспекции рынков (ст. 1), цены на к-рых должны были оставаться доступными (ст. 62). Придворным и др. высокопоставленным лицам запрещалось использовать свое положение при приобретении товаров

(напр., добываясь неправомерных скидок или не платя вовсе), нарушителей ждали принудительные работы в общественных мастерских (статьи 30–31). Ст. 52 предусматривала снижение на треть платы за аренду недвижимости, неправомерно завышенной во время иудейского правления (ст. 57). Все эти статьи отражали социальную политику царя Абрахи, который, как видно из преамбулы «З. х.», создавал дома призрения для бедных и дома престарелых. При этом попрошайничество категорически запрещалось (ст. 55). Тем, кто хотел сделать пожертвования, предписывалось направлять их в соответствующие учреждения или беднякам персонально, а не отдавать «бесстыдным попрошайкам» (ст. 56). «З. х.» защищали и домашних животных: ст. 26 устанавливала максимальный вес, к-рый мог переносить мул с учетом его возраста и физических качеств, ст. 33 запрещала безжалостно бить скотину под угрозой 30 ударов плетью.

Боролись «З. х.» и со злоупотреблениями чиновников. За взимание платы при исполнении своих обязанностей сверх установленного тарифа виновные отстранялись от должности и направлялись на 2-месячные принудительные работы в царские мастерские (статьи 45–46). Статьи 22–23 строго запрещали применять любое насилие, кроме предусмотренных законом случаев. По ст. 47 при царе создавался специальный совещательный орган из «святых мужей», через к-рых царь рассчитывал узнать Божию волю при принятии важных решений.

В полном соответствии с каноническим церковным правом запрещались театральные и муз. представления, а также всякое лицедейство, ибо этими языческими по сути действиями актер губит свою душу (статьи 34–37).

Вопрос о подлинности «З. х.» остается открытым. Согласно гиперкритической т. зр., они были составлены в IX в., на что указывают, в частности, употребление в статьях 22 и 23 термина *ἐταρεία* для обозначения военного или гражданского органа на имп. службе (впервые засвидетельствован в Византии в нач. IX в.) и запрет 3-го брака, введенный в визант. законодательство в 800 г. (Кодекс имп. Юстиниана в VI в. разрешал даже 4-й брак). Однако поздний термин мог появиться в пер-

воначальном тексте при его редактировании в ходе переписывания, а отказ от 3-го брака отражает общий ригоризм «З. х.» в сфере семейных отношений (*Papathanassiou*. 1996. P. 33, 58). Мн. исследователи, признававшие, что «З. х.» были составлены в сер. VI в., при царе Абрахе, не рассматривали их в качестве реальных законов, использовавшихся в местном судопроизводстве. Так, по мнению Пигулевской, «З. х.» «с большим правом могли бы носить название «Законы для химьяритов», поскольку «этот псевдоэпиграф не был действующим законником или судебником химьяритов, а остался византийским литературным памятником, характеризующим городскую жизнь империи в VI в.» и «свидетельствующим также о ее стремлении подчинить своему идеологическому влиянию отдаленные государства» (*Пигулевская*. 1950. С. 61). По мнению Папафанасиу, «З. х.» были составлены византийскими миссионерами (автор прямо характеризует свой подход как *missiological* – *Papathanassiou*. 1996. P. 31) специально для Химьяритского государства, в к-ром благодаря разгрому местных иудеев-гонителей только что утвердилось христианство. Признавая декларативность этого документа и явно легендарный характер ряда приведенных в нем сведений (напр., о поголовном крещении всех химьяритов), он не исключает того, что мн. статьи «З. х.» применялись на практике.

Ист.: *Homeritarum leges* // PG. 86. Col. 567–620; *Life and Works of St. Gregentios, Archbishop of Taphar: Introd., crit. ed. and transl.* / Ed. A. Berger, G. Fiaccadori. В.; N. Y., 2006.

Лит.: *Васильев А. А.* Житие св. Григения, еп. Омиритского // ВВ. 1908. Т. 14. С. 24–25, 36; *Emilia A., de.* *Intorno ai Nomoi Homeriton* // RSE. 1948. Vol. 7. N 1. P. 54–67; *Пигулевская Н. В.* Законы химьяритов // ВВ. 1950. Т. 3. С. 51–61; *Papathanassiou A. K.* «*Homeritarum leges*»: An interpretation // *Proche-Orient chrétien*. 1996. T. 46. Fasc. 1/2. P. 27–71.

С. А. Французов

ЗАКУБАНСКАЯ АФОНСКАЯ ВО ИМЯ АРХАНГЕЛА МИХАИЛА МУЖСКАЯ ПУСТЫНЬ
Майкопской и Адыгейской епархии, находится близ пос. Победа Майкопского р-на Республики Адыгеи. Располагается на сев. склоне гор Б. Кавказа, на высоте 907 м над уровнем моря. Основана в 1878 г. иером. Мартирием (Островым).

1874–1917 гг. По преданию, во 2-й пол. XIX в. на горном плато у горы





в общинное пользование станичных жителей, не может переходить из владения станичного общества в чью-либо собст-

Закубанская Афонская во имя арх. Михаила пустынь. Хромолитография. 1887 г.

венность» (РГИА. Ф. 796. Оп. 159. № 1235, 1878 г.). Т. о., решение «мирских приговоров» станичников о выделении земли для монастыря потеряло законную силу. В нач. 1877 г. собранные для обители пожертвования были переданы в походную ц. Трухменского (Туркменского) приставства Ставропольской губ.

Осенью 1874 г. схим. Виталий (Расторгуев) посетил Афон, где познакомился с постриженником Бутыринского мон-ря Черниговской губ. насельником Успенской келии афонского мон-ря *Кутлумуш* иером. Мартирием (Островым Мартином Васильевичем; 10 окт. 1830 — 8 янв. 1909). Решив участвовать в основании кавк. обители, весной 1877 г. о. Мартирий вместе с иером. Маркианом и о. Валерианом прибыл на Сев. Кавказ и осмотрел гору Физиабго. Заручившись благословением еп. Германа и поддержкой станичников, к-рые обещали пожертвовать земли буд. мон-рю, иером. Мартирий с делегацией местного казачества обратился к кавк. наместнику вел. кн. Михаилу Николаевичу с просьбой передать в собственность буд. мон-ря 430 дес. земли на горе Физиабго. В мае 1877 г. вел. князь разрешил устройство обители.

12 сент. того же года еп. Герман сообщил начальнику Кубанской обл. Н. Н. Кармалину о благословении, данном казакам ст-цы Царской и др., на устройство «иноческой обители на горе Физиабго во имя Св. Архистратига Божия Михаила» (покровителя вел. кн. Михаила Николаевича). 19–20 окт. Межевое управление Кубанской обл. отвело для монастыря 350 дес. земли (обещанные 80 дес. ст-цы Каменноостской не были включены в монашеский надел), 8 дек. о. Мартирий был назначен заведующим строительством «новоучрежденной Закубанской Михайловской пустыни» (ГА Ставропольского края. Ф. 153. Оп. 42. Д. 194. Л. 53 об.).

12 июля 1878 г. Святейший Синод благословил строительство З. п. и 16 окт. того же года утвердил иером. Мартирия строителем. По ходатайству братии 13 авг. 1883 г. Синод «учредил... общежительный монастырь под наименованием: Свято-Михаило-Афонская Закубанская пустынь со странноприимным при ней домом для престарелых и больных лиц мужского пола» (ГА Краснодарского края. Ф. 574. Оп. 1. Д. 1101. Л. 73). Строитель иером. Мартирий был назначен настоятелем и 8 сент. в Крестовоздвиженской ц. Ставрополя возведен в сан архимандрита. В февр. 1889 — янв. 1895 г. архим. Мартирий являлся благочинным всех мон-рей Ставропольской епархии. После кончины основателя с 28 июля 1909 по 20 мая 1913 г. обитель возглавлял бывш. казначей игум. (с 1911 архимандрит) Амвросий (Татаринский), с 23 авг. 1913 г. — игум. (с 1916 архимандрит) Антоний (Скляров).

В 1878 г. в З. п. проживало 30, в 1881 г. — 101 насельник, в 1884 г. — архимандрит, 6 иеромонахов, 3 иеродиакона, 16 монахов, 5 указных послушников, 94 чел. на испытании, в 1899 г. — 2 архимандрита, 12 иеромонахов, 3 иеродиакона, 26 монахов, 11 указных послушников, 115 чел. на испытании, в 1917 г. — 215 чел. братии. В 1885 г. насельники З. п. во главе с иером. Михаилом (Глушковым) стали строителями Свято-Троицкого миссионерского муж. мон-ря на оз. Иссык-Куль Семиреченской обл. (Туркестанской епархии). Во время первой мировой войны в 1915 г. З. п. приняла 15 раненых воинов; на фронт в качестве полковых священников были мобилизованы неск. насельников, в т. ч. иеромонахи Петр (Базыкин), Иларион (Телега), Фотий (Герасименко).

З. п. посещали архиереи Герман (Осецкий), Владимир (Петров), Агафодор (Преображенский), Варлаам (Лазаренко), епархиальный миссионер свящ. К. А. Попов и др. (1901). Посетившие пустынь ок. 1898 г. иноки *Соловецкого в честь Преображения Господня мон-ря* добрались до горы Физиабго пешком. Обитель принимала множество паломников, в кон. 80-х гг. XIX в. — 100 тыс. чел. в год, к 1917 г. — ок. 150 чел. в год, обеспечивая их бесплатными ободами. По числу богомольцев в нач. XX в. З. п. считалась 3-й в России после Киево-Печерской и Троице-Сергиевой лавры.

Устав. Архим. Мартирий ввел в З. п. общежительные правила (17 пунктов), составленные с использованием нек-рых уставов афонских монастырей. Настоятель избирался из числа братии «по совету умирающего настоятеля и по благословию митрополита». Настоятелю предписывалось иметь 2 помощников для «ведения внешних дел» и для управления обителью во время отъезда. Перед вынужденным отъездом настоятель собирал братию в церкви и разъяснял цель поездки, а по возвращении рассказывал насельникам о ее результатах. Братии рекомендовались келейная практика Иисусовой молитвы, чтение Свящ. Писания, творений свт. Иоанна Златоуста, прп. Симеона Нового Богослова, св. Диадоха, еп. Фотикийского, и др., а также рукоделие. Запрещалось иметь собственность, предполагались обязательное присутствие на богослужениях, общая трапеза с единой для настоятеля и братии пищей («кроме недуга или крайней старости»). Приносимое послушниками при поступлении в мон-рь имущество настоятель хранил до пострига, после мог «обратить его на общемонастырские нужды». Ушедшему из мон-ря до пострига имущество возвращалось, «чтобы не было никакого смущения ни брату, ни обители». В правилах архим. Мартирия также заповедовалось устройство в мон-ре больницы, странноприимного дома для нищих и мастерских.

Постройки. В 1877–1878 гг. из материалов разобранного молитвенного дома бывш. ст-цы Сахрайской в З. п. был сооружен и 10 окт. 1878 г. освящен деревянный храм во имя арх. Михаила с кельями, просфорней, трапезной, кухней. Иконостас и утварь для церкви были устроены на пожертвования жителей станиц Кужорской, Урупской, Тихорецкой.

9 сент. 1880 г. был заложен, 20 окт. 1885 г. освящен каменный собор в честь Успения Пресв. Богородицы (архит. И. Хлебников). Сочетавший формы рус. и русско-визант. стилей, одноглавый храм с западной стороны имел обширную трапезную (57×15,6 м), над к-рой возвышалась 2-ярусная колокольня.

В 1884–1902 гг. в той же стилистике был построен 2-этажный одноглавый каменный храм во имя Св. Троицы (длина 93 аршина) с вытянутой трапезной, нижний этаж занимали келии, хлебопекарня, печь.



По нек-рым сведениям, под алтарем храма имелся подземный ход, по к-рому проползали те,

*Храм во имя арх. Михаила.
Картина неизвестного
художника. 1912 г.*

кто приносили обеты схимника при постриге. Рядом с храмом располагался 2-этажный дом

для братии и посетителей на 20 келий. На соседней горе Острах была возведена близкая по стилистике одноглавая ц. во имя Всех святых Афонских (1902–1917; не освящена). К 1902 г. на территории мон-ря имелись 2 подземные часовни, настоятельский, 6 братских 2-этажных корпусов (всего более чем на 200 келий), др. постройки. Обитель украшали фонтаны, липовые, тополиные и кленовые аллеи, цветники и палисадники. По благословию архим. Мартирия близ монастыря на горных хребтах устраивались пещерные кельи для стремившихся к отшельничеству иноков, в т. ч. Успенская келья (в неск. км от З. п.), келья на горе Шахан, в долинах рек Фарс и Губс.

Все 3 входа в храм находились с сев. стороны (юж. стеной храм был обращен к склону холма), к ним вели широкие лестницы. Потолок и стены были расписаны фресками, пол украшала мозаика. В примыкавшей к храму с юга 2-этажной постройке (кон. XIX в.) располагались кухня и склады, а после 1914 г. был освящен престол во имя свт. Николая Чудотворца, в к-рый был отдельный вход с улицы с высокой лестницей. На 2-м этаже игуменского корпуса (1880) 25 мая 1881 г. была освящена ц. во имя прп. Александра, игум. обители неусыпающих (18×8 аршин). В игуменском корпусе располагались также 10 комнат с прихожей, отведенные для настоятеля, и 7 келий для братии.

По приглашению архим. Мартирия активное участие в благоустройстве

За оградой З. п. находилось 4 странноприимных корпуса для посетителей. При обители были устроены кожевенный, свечной, кирпичный, алебастровый и известковый заводы, переплетная, ико-



*Храм во имя Св. Троицы.
1884–1902 гг. Фотография.
2007 г.*

нописная, столярная, токарная, кровельная, малярная, портняжная, сапожная мастерские. На

обители принимали паломники. Каждый прибывавший приносил с собой камень для строительства. Практически руками паломников заготавливался строительный лес для постройки к на горе Физиабго белокаменной ц. в честь Преображения Господня (1885 – осень 1902). Маленький одноглавый храм в русском стиле, перекрытый высоким сомкнутым сводом, имел небольшую трапезную и высокую колокольню. Многочисленные богомольцы стремились подняться к храму, чтобы полюбоваться красотой горного ландшафта с «заоблачной» колокольни Преображенской ц.

рыбном заводе пос. Ачуево при войсковой ц. во имя свт. Григория Богослова в 1887 г. был учрежден особый пришт из братии З. п. Наказной атаман Кубанского войска предоставил войсковой дом при заводе для проживания священнослужителей обители.

По инициативе архим. Мартирия с 1881 г. действовала лавка для продажи книг и икон, с 1896 г. — одноклассная церковноприходская школа для детей из ближних селений, к-рые обучались иконописи, живописи, портняжному, сапожному, слесарному, плотницкому и др. ремеслам.



Школьный курс преподавал выпускник семинарии Д. Гонарюк, иконописи обучал иером. Амвросий (Татаринский).

Святые. Почитались икона Успение Божией Матери в серебропозлащенной ризе — дар митр. С.-Петербургского *Исидора (Никольского)*. Игумен афонского Пантелеимонова монастыря Макарий передал З. п. ковчежец с частицей Креста Господня, а также частицы мощей 36 святых, в т. ч. святителей Иоанна Златоуста, Григория Богослова, Амвросия Медиоланского, сщмч. Харалампия, великомучеников Пантелеимона и Георгия Победоносца, мучеников Феодора Тирона и Трифона, мц. Параскевы, прп. Нила Афонского и др.

Материальное положение. Ответственные З. п. в 1878 г. 350 дес. земли, согласно протоколу землемера Кубанской обл., находились «в сильно гористой местности, изрытой крутыми оврагами», и были «неудобны» для возделывания и не приспособлены «для домашней промышленности» (ГА Краснодарского края. Ф. 318. Оп. 2. Д. 2605. Л. 63, 89, 99). Поэтому наиболее рентабельным братии представлялось развитие скотоводства и коневодства. В марте 1882 г. иером. Мартирий обратился к начальнику Кубанской обл. С. А. Шереметеву с прошением обеспечить пустынь «возможно большим земельным наделом» для развития коневодства (Там же. Ф. 574. Оп. 1. Д. 2441. Л. 2–3).

Обитель приобрела близ ст-цы Гиагинской Майкопского отдела Кубанской обл. участок земли Метеха Колхида с усадьбой и постройками (1543 дес. 1550 кв. саж.), на к-ром была устроена монастырская экономия с ц. во имя вмч. Пантелеимона. 30 марта 1907 г. на экономию было совершено разбойное нападение, преступники (крестьяне Г. Литвиненко, А. Шевляков, С. Овчаров и др.) переданы военно-окружному суду и приговорены к смертной казни, к-рая после ходатайств родственников осужденных заменена на каторжные работы (Там же. Ф. 454. Оп. 1. Д. 3676. Л. 20–20 об., 68–69 об.). В 1914 г. с земель экономии было снято 8 тыс. пудов пшеницы, 1 тыс. пудов ржи, 100 пудов кукурузы, 200 пудов овса, 2 тыс. пудов ячменя. Часть урожая отправлялась в мон-рь, другая продавалась, и деньги тратились на нужды братии. На

скотном дворе экономии содержалось 122 быка, 50 коров, 48 телят, 109 лошадей, 17 жеребят, 150 овец, 100 ягнят, 36 верблюдов, ок. 200 свиней. На территории монастырской экономии с 1896 г. работал сыроваренный завод, приносивший пустыни 5–6 тыс. р. в год.

На хуторе Фарсовом (Фарсовском) были устроены сад, монастырский двор, где братия содержала скот, пчельники, выращивала виноград. Посетивший З. п. с ревизией прот. Д. Успенский писал, что «продукция сада и виноградника расходуется исключительно на монастырь». В 1901 г., например, из своего сбора винограда изготовлено вино лучше, чем «Прасковейское». Площадь виноградника ежегодно увеличивается новыми насаждениями лучших сортов» (ГА Ставропольского края. Ф. 153. Оп. 61. Д. 1689). В вер-



Братский корпус.
Фотография. 2007 г.

ховьях р. Фарс, в 2 прудах, разводили рыбу. В 1888 г. отставной сотник П. И. Семенихин передал З. п. 100 дес. 600 саж. земли при ст-це Грушевской Ставропольской губ. Обитель имела подворья, с 1881 г. в Майкопе (с домом, усадьбой в 606 саж. земли, надворными постройками, а в посл. храмом), в 1896–1901 гг. — в Екатеринодаре (ныне Краснодар) (с каменным 2-этажным домом).

С 1885 г. почетным ктитором З. п. был вел. кн. Михаил Николаевич. Значительные пожертвования в обитель делали основатель архим. Мартирий (55 тыс. р.), еп. Кавказский свт. *Иеремия (Соловьёв)*, свящ. И. Говоров, ставропольские купцы Н. и А. Дёмины, Л. Л. Молкоедов, староскольский купец Н. М. Винников, майкопский купец Ф. Я. Ростовцев, ейская купчиха А. Ипатова, крестьянин К. Савенко и др. К нач. XX в. мон-рь владел 2046 дес. и 1475 саж. земли. В Гос. банке З. п. имела денежные средства и именные билеты. В 1906 г. капитал обители составлял наличными 1566 р. 8 к., билета-

ми 128 690 р. (ГА Ставропольского края. Ф. 135. Оп. 61. Д. 391. Л. 41).

1917–2008 гг. После 1917 г. З. п. возглавляли архимандриты Феодосий (Проценко) и Моисей (Астахов). Обитель находилась под защитой войск Кубанской армии, но в кон. 1920 г. была занята частями Красной Армии. Мн. насельники были расстреляны, оставшиеся (ок. 70 чел.) жили за счет пожертвований и треб, богослужения совершали в Преображенской ц. на горе. В 1923 г. Михаило-Архангельский храм сгорел, остальные церкви были закрыты. У З. п. были национализированы земли, заводы, мастерские, подворья, скот и др., вывезена ценная церковная утварь.

В 1926 г. в З. п. разместился дом отдыха ГПУ, в 1927 г. — коммуна «Владилен» на 300 чел. (занимались разведением свиней, огородничеством, садоводством), Дом инвалидов детства. В Троицкой ц. открыли клуб. В 1927 г. на территории

обители проходили съемки атеистического кинофильма «Иуда». На базе монастырского хутора

Фарсовый была организована артель им. Ворошилова, построен спиртопорошковый завод, земли экономии Метеха Колхида переданы совхозу № 23 Гиагинского р-на.

Весной 1927 г. были арестованы 7 насельников, проживавших к тому времени за стенами обители, на хуторах и станицах. В февр. 1928 г. в ст-це Абдзехской состоялся показательный судебный процесс, приговоривший (ст. 130 и 168 УК) архимандритов Антония (Склярова), Моисея (Астахова), иеромонахов Петра (Базыкина), Климента (Алексеенко), монахов Иннокентия (Кухарёва) и Леонтия (Осипенко) к лишению свободы на 6 месяцев с последующей высылкой за пределы края на 3 года; архим. Феодосий (Проценко) был осужден на год тюрьмы с последующей высылкой на 3 года. Дальнейшая их судьба неизвестна. В 1928 г. оставшуюся братию выселили из мон-ря, разрешив взять с собой лишь ручную кладь. Некоторые насельники поселились близ станиц Даховской, Темнолесской, Севастопольской и др.,





в окрестных хуторах и пещерах, в т. ч. в Успенской келии близ ст-цы Царской. В 1929 г. проживавший в пещере близ ст-цы Севастопольской мон. Афанасий (Косенко Андрей) был замучен (четвертован) отрядом ЧОН (частей особого назначения). Верующие погребли его останки в лесу, вполсл. на месте захоронения поставили крест.

В нач. Великой Отечественной войны на территории обители был создан Дом инвалидов, 77 находившихся в нем пациентов расстреляли фашисты в период оккупации Кавказа. После освобождения Адыгеи от нем. захватчиков с 1943 г. на территории З. п. располагались госпиталь для инвалидов-фронтовиков, колония, с 1947 г. — детская трудовая воспитательная колония, с 1965 г. — спецшкола для малолетних преступников. Успенский собор, храм во имя Всех святых Афонских, Преображенская ц. и бóльшая часть построек были взорваны или разобраны, др. здания перестроены и в 1972 г. переданы Краснодарскому краевому совету по туризму и экскурсиям, к-рый организовал на территории обители турбазу «Романтика». Сохранившийся Троицкий храм был перестроен, захоронение архим. Мартирия осквернено. Останки основателя погребены местной жительницей на поселковом кладбище.

С 1992 г. правосл. общественность боролась за возвращение Церкви построек З. п. Выполняя Постановления Кабинета Министров Республики Адыгея от 4 июня 2001 г. «О поэтапной безвозмездной передаче РПЦ части зданий Свято-Михайловского... монастыря», турбаза передала Церкви Троицкий храм и нек-рые постройки. 21 июля 2001 г. еп. Майкопский и Адыгейский Пантелеимон (Кутовой) освятил установленный в З. п. поклонный крест и совершил богослужение в Троицкой ц.

В 2003 г. здания З. п. были окончательно переданы РПЦ. Построены собор во имя арх. Михаила (освящен 9 авг. 2008), колокольня и ограда с башнями, восстановлены трапезная теплая ц. во имя Св. Троицы, 2-этажный келейный корпус, гостиница, устроены хозяйственный двор, паеки, столярная, слесарная, швейная мастерские. В с. Новопрохладное (Сахрай) организован скит во имя св. Иоанна пророка, в с. Хамышки — подворье с храмом во имя святых Гурия, Самона и Авива. Ос-

танки архим. Мартирия перенесены с поселкового кладбища в мон-рь. К нояб. 2008 г. в З. п. проживали ок. 20 насельников, настоятель — игум. Герасим (Буняев Александр Николаевич).

Ист.: Собр. узаконений и распоряжений Правительства, изд. при Правительствующем Сенате. СПб., 1883. № 90. Ст. 1698; 1885. № 44. Ст. 365; Извлечение из отчета обер-прокурора Свят. Синода за 1883 г. СПб., 1884. С. 311; То же, за 1885 г. 1886. С. 195; Правосл. Церковь на Кубани (кон. XVIII — нач. XX в.): Сб. док-тов. Краснодар, 2001. С. 100, 134, 194, 365–378, 389, 396.

Лит.: О вновь учрежденном в Кавказской епархии муж. мон-ре для жительства рус. иноков, переходящих из Афона // Кавказские Ев. 1877. № 21. С. 742–749; *Мартирий (Остров), иером.* Закладка часовни близ ст. Царской в память имп. Александра Николаевича // Там же. 1881. № 13. С. 470–473; 1882. № 3. С. 79, 81; *Мишутин Д., диак.* Паломничество учеников церк.-приходской школы ст. Ярославской, Кубанской обл., в Св.-Михайловскую Закубанскую пуст. // Ставропольские Ев. 1894. № 15. С. 688–692; Открытие 1-кл. церк.-приходской школы при Михаило-Афонской общежит. пуст. // Там же. 1896. № 19. С. 1181; 1899. № 11. С. 502–507; Св.-Михайловская Афонская Закубанская пуст.: (Сост. по личным восп. участников в построении обители). Од., 1902; *Тихомиров В. Р.* Горное Закубанье. Краснодар, 1981; *Раздольский С. А.* Монастырские обители юга России, их роль в религиозном и культурном развитии края в XIX — нач. XX в. Краснодар, 1993; *Мазурик В.* Михайловская-Афонская Закубанская муж. общежит. пуст. // Лит. Адыгея. 1997. № 2. С. 86–93; *Шевченко Н., Ескина Н.* Святыня земли Адыгейской: Из прошлого в будущее // Майкопский церк. вестн. 2002. № 5; *Прокотий (Леонов), мон.* История Св.-Михайло-Афонской Закубанской общежит. пуст. Майкоп, 2007.

Д. Б. Кочетов

ЗАКХЕЙ [греч. Ζακχαῖος от евр. זַקַּחַי, *zakkaui*; лат. *Zacchaeus*], начальник мытарей в *Иерихоне*, встреча к-рого с Иисусом Христом привела к покаянию и изменению жизни (Лк 19. 1–10) (пам. греч. 20 апр.). Словом «мытарь» (τελώνης) в рим. период называли сборщиков пошлин, к-рые выкупали на аукционе право собирать пошлыны на данной территории, а также чиновников по сбору налогов с населения, находившихся на службе у местного правителя или имперской администрации (*Donahue*. P. 337). В Евангелиях в основном имеются в виду первые. Греч. слово ἀρχιτελώνης — «начальник мытарей» (Лк 19. 2) — уникально для греч. античной лит-ры (*A Greek English Lexicon / Ed. H. G. Liddell et al. Oxf.*, 1996. P. 253). Оно, по-видимому, обозначает не гос. чиновника, управлявшего группой сборщиков налогов, а человека, к-рый сдал в аренду свое право собирать пошлыну или

пользовался услугами наемных сборщиков пошлин (*Donahue*. P. 337). Мытарей презирали и считали обманщиками и взяточниками, изверженными из числа избранного народа (*Nolland*. P. 907).

Когда Спаситель, направляясь в Иерусалим на Свою последнюю Пасху, проходил через Иерихон, З. хотел Его увидеть, но толпа народа плотно заслонила Христа. З., невзирая на свое солидное положение, влез на сикоморовое дерево (*Ficus sycomorus*), «потому что мал был ростом» (Лк 19. 3), и увидел Спасителя. В слове о З., приписываемом свт. Иоанну Златоусту, говорится, что залезть на дерево его заставила божественная любовь, и «она уже не позволяет ему ни глядеть на земное, ни сноситься с людьми; но, поглядев на любовь, он ожидал небесного» (*Ioan. Chrysost. In Zaccheum publicanum: [Sp.] // PG. 61. Col. 768*). Иисус Христос, проходивший мимо, увидел его на дереве и сказал З.: «...сегодня надобно Мне быть у тебя в доме» (Лк 19. 5). З. на радостях устроил у себя большое угощение для Гостя и Его спутников (ср.: Лк 5. 27–32). В результате общения с Господом мытарь осознал несправедность своей жизни и во время пира во всеуслышание пообещал половину своего состояния раздать нищим, а из др. половины возместить вчетверо убыток тем, кто могли пострадать от поборов. Это было свидетельством признания своей вины пред Богом (ср.: в Исх 22. 1–4 предписывается взимать с вора, в частности, вчетверо за сворованную и убитую или проданную овцу) и желания изменить свой образ жизни, хотя за несправедно приобретенные деньги по закону Моисееву требовалась компенсация в виде той же суммы, к к-рой прибавлялась 1/5 ее часть (см.: Лев 6. 1–5; Числ 5. 5–7). Блж. Феофилакт Болгарский заметил, что евангелист, описав этот сюжет, «научает и нас, что нет никакой пользы, если кто, имея богатство несправедное, милует иных, а обиженных оставляет без внимания... Истинная же милость не просто убыток возвращает, но и с прибавлением, согласно с законом» (*Theoph. Bulg. In Luc. 19 // PG. 123. Col. 1021*). Свт. Василий Великий, рассуждая о З., говорит, что «Христос не иначе приемлет щедроту к нищим, как по вознаграждению обиженных за отнятое у них корыстолюбием» (*Basil. Magn. De miseric. 2*).





Обращение Закхея.
Миниатюра из Псалтири. XI в.
(Ath. Pantokr. 62. Fol. 118)

В ответ на этот порыв Христос сказал З., что «ныне пришло спасение дому сему, потому что и он сын Авраама» (Лк 19. 9). Эти слова указывают на то, что Спаситель считал, несмотря на мнение толпы и особенно фарисеев (Лк 19. 7; ср.: 5. 30–32), З. членом народа Божия (ср.: Лк 19. 10). Свидетельством этому стало покаяние З. Свт. Григорий Богослов призывает христиан быть «Закхеем, который вчера был мытарь, а ныне стал щедр: все принеси в дар Христову вхождению, чтобы оказаться тебе великим, хорошо увидеть Христа, хотя мал ты ростом телесным» (Greg. Nazianz. Or. 40 // PG. 36. Col. 404).

В одной из гомилий, приписываемой свт. Иоанну Златоусту, отмечается композиционно-смысловая параллель между внутренним переворотом З. и предыдущим исцелением в эпизоде со слепцом (см.: Лк 18. 35–43): «Вслед за прозрением слепца прозрел другой, кто был слеп душою. Кто именно? Начальник сборщиков податей, слепой ко всему, кроме денег, с душою, ослепленную жадностью» (Ioan. Chrysost. In saecum a Christo Sanatum et in Zacchaeum. 3 [Sp.] // PG. 59. Col. 603). Один из совр. исследователей указывает на социальное измерение совершенного Иисусом Христом: «С избавлением в сцене с нищим, погруженным в слепоту и жалкое прозябание, соотносится сцена избавления человека, охваченного погоней за

деньгами и погрязшего во взяточничестве» (Nolland. P. 907).

По мнению ряда исследователей, в рассказе Евангелия от Луки о З. прежде всего раскрывается тема божественной заботы, проявляющейся в служении Господа Иисуса Христа, Спасителя отверженных, выходящего, подобно пастуху, на поиски заблудших людей. З. «представлен как образец человека, предпринимаящего настойчивое усилие найти и увидеть Иисуса; З. — это пример радостной отзывчивости на призыв Христа, признающий в Нем Господа и выражающий правильное отношение к богатству» (O'Toole. P. 1033).

З. также упоминается в «Псевдоклементинах» как сотрудник ап. Петра, поставленный им в епископы Кесарии Палестинской (Ps.-Clem. Hom. 3. 63–72 // PG. 2. Col. 152–157; Idem. Recogn. 3. 66 // PG. 1. Col. 1311). Климент Александрийский упоминает факт отождествления нек-рыми З. с ап. Матфеем (Clem. Alex. Strom. IV 6. 92), под к-рым автор, судя по тексту, подразумевал ап. Матфея-мытаря (ср.: Мф 9. 9–13).

Коптская Церковь празднует память З. 20 апр. (Angarano. Col. 1457). В сир. Мартирологе Рабана Слибы (кон. XIII — нач. XIV в.) под 27 авг. помещена память мытаря З., еп. Кесарии (Peeters P. Le Martyrologe de Rabban Sliba // AnBoll. 1908. Vol. 27. P. 159, 192). Память «святого апостола Закхея» помещена под 21 апр. в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) и в Типиконе Великой ц. IX–XI вв. (Mateos. Turicon. T. 1. P. 268–269), в греч. печатной Минее (Венеция, 1603) — под 20 апр. (SynCP. Col. 617, 619). В совр. календаре РПЦ память З. отсутствует, в 32-ю Неделю (т. е. воскресенье) по Пятидесятнице за литургией звучит евангельское чтение, посвященное обращению З. (Лк 19. 1–10).

Лит.: Angarano F. A. Zaccheo // BiblSS. Vol. 12. Col. 1456–1457; Donahue J. R. Tax collector // ABD. Vol. 6. P. 337–338; O'Toole R. F. Zacchaeus // Ibid. P. 1032–1033; Hillier N. Τελώνης // NIDNTT. Vol. 3. P. 754–764; Nolland J. Luke. 18: 35–24: 53. Dallas (Tex.), 1993. Vol. 3. P. 902–908. (WBC; 35c); Σακράριος (Εὐστρατιάδης). Ἀρχιλόγιον. Σ. 160.

П. Ю. Лебедев

Иконография. Сцена обращения З. представлена на позднеантичных саркофагах и предметах малой пластики, напр. на диптихе из слоновой кости (ок. 400, Каstellо Сфорцеско, Милан; вместе с композициями «Воскрешение Лазаря» и «Явление Христа Марии Магдалине» (Noli me tangere)). В эпоху зрелого

средневековья она встречается в визант. книжной иллюминации, напр. в Псалтирях XI в., Хлудовской (ГИМ. Греч. № 129. Fol. 84v) и из мон-ря Пантократор на Афоне (Ath. Pantokr. Cod. 61. Fol. 118). Вероятно, под визант. влиянием образ З. получил распространение на Западе, особенно в оттоновский период: миниатюры из Евангелия имп. Оттона III (X в., школа Райхенау. Сокровищница кафедрального собора в Ахене. Fol. 340); «Perikopenbuch» имп. Генриха II (ок. 1000, школа Райхенау. Monac. lat. 4452. Fol. 200; вместе со сценой трапезы в доме З.). Об использовании арсенала визант. искусства свидетельствует т. н. Фрайбургский лист (ок. 1200, Музей августинцев, Фрайбург-им-Брайсгау), в верхней части которого воспроизведена фигура благословляющего Иисуса Христа и сидящего на дереве З.

В искусстве Др. Руси изображения З. чрезвычайно редки: извод, иллюстрирующий текст Рождественской стихирь («Что Ты принесем...»); фрески (нач. 60-х гг. или кон. XVI в.) Успенского собора муж. Богородицкого мон-ря в Свяжске: в юж. части зап. стены З. представлен сидящим на дереве, подобно столпнику. В монументальной живописи образ З. традиционно присутствует в повествовании о земной жизни Христа, напр.: в Ярославле — в ц. прор. Или (1680, артель во главе с Гурием Никитиным), на зап. стене — «Обращение Закхея», «Закхей раздает свое имение рабам»; в ц. Богоявления (ок. 1693), в Ростове — в ц. св. Иоанна Богослова (ок. 1683), в Вознесенской ц. над гробом прав. Исидора (20-е гг. XVIII в., мастера Иконниковы; поновления 1873 г.). Их художественной основой послужили зап. гравюры (Библия Пискаатора–Борхта). Лит.: Wilpert J. I. Sarcophagi cristiani antichi. R., 1929. Vol. 1/2. Tav. 148. N 2; 1932. Vol. 2/2. Tav. 230. N 2; 235. N 3; Goetz O. Die Feigenbaum in der relig. Kunst des Abendlandes. B., 1965. S. 74–80; Dufrenoy S. L'illustration des psaumes grecs du Moyen Âge. P., 1966. Vol. 1. P. 31. Pl. 18; LCI. 1994. Bd. 4. Sp. 559; Glory of Byzantium, 843–1261: Cat. / Ed. H. Evans. N. Y., 1997. Cat. 318. P. 482.

М. А. Маханько

ЗАКХЕЙ (ЗАХАРИЯ) [греч.

Ζακχαιῖος, Ζακχαῖος, Ζαχαρίας; лат. Zacchaeus, Zacheus, Zacharias], свт. (пам. зап. 23 авг.), еп. Иерусалимский (нач. II в.). В «Церковной истории» Евсевий Кесарийский (258–265 — 339/40) упоминает З. как 4-го предстоятеля Иерусалимской Церкви, одного из последних епископов евр. происхождения («от обрезанных»). В «Хронике» он указывает, что З. занимал кафедру в течение 4 лет при рим. имп. Траяне (98–117). Это сообщение без указания срока повторяет свт. Епифаний Кипрский (ок. 315–403), а Георгий Синкелл





(† после 811) и свт. *Никифор I* К-польский (806–815) — без указания правившего императора. *Евтихий*, патриарх Александрийский (933–940), говорит, что З. вступил на кафедру в 14-й год правления имп. Траяна и занимал ее в течение 7 лет. В списке Иерусалимских патриархов из рукописи Великого Синаксаря, переведенного прп. *Георгием Святогорцем (Мтацминдели)* (НЦРГ. А 222, XII в.), епископское служение З. приходится на 96–105 гг. (*Кекелидзе*. Канонарь. С. 191).

С древности заметна разница в написании имени епископа: Евсевий Кесарийский, Георгий Синкелл и Евтихий, патриарх Александрийский, передают его как Закхей, а свт. Епифаний Кипрский и свт. Никифор I К-польский — как Захария. Отсюда в зап. Мартирологах также возникает различное написание имени.

Ист.: *Euseb. Hist. eccl.* IV 5. 3; *idem. Chron.* T. 2. P. 164; *Georg. Sync. Chron.* P. 424; *Niceph. Chronogr.* P. 124. 1; *Epiph. Adv. haer.* [Panarion]. LXVI 20; *Eutych. Annales* // PG. 111. Col. 986; *ActaSS. Aug.* T. 8. P. 555–556; *MartRom.* P. 354. Лит.: *Le Quien. OC.* T. 3. P. 142; *Caraffa F. Zaccheo* // *BiblSS.* Vol. 12. Col. 1456.

ЗАКХЕЙ [по прозвищу Вагил, Загорянин, Философ], болг. книжник, мон.-переводчик, представитель раннего этапа афоно-тырновской книжной sprawy, работавший в 1-й пол.—сер. XIV в. на Афоне (возможно, речь идет о 2 соименных лицах — Закхее Вагиле и Закхее Загорянине и Философе). С определением творческого наследия З. связан ряд вопросов, до наст. времени в полной мере не решенных. В 1-й пол. XIX в. имя З. стало известно исследователям из рус. рукописей XV–XVI вв., содержащих 2-ю редакцию перевода Слов постнических св. *Исаака Сирина*, еп. Ниневии, где в заглавии говорится об «истолковании» текста «последни же мужем егером христоролюбивым, Закхеом нарицаемым... от греческих в нашу словенскую слогу» (ГИМ. Епарх. № 320. Л. 32). В кон. XIX в. др. вариант этой приписки («...тгда убо онеми изложено от сирьскаго на гръчьскаа, нине же Закхеом Вагилом из гръчьских на бльгарьскаа...») был обнаружен в среднеболг. рукописи XIV в. из собрания Нямецкого мон-ря в Румынии (Vucig. Acad. Romana. Slav. N 139), содержащей 1-ю редакцию перевода текста (*Яцимирский*. 1905. С. 721). После публикации *Й. Ивановым* приписки писца из Октоиха

сер. XIV в. (Sinait. slav. N 19), в к-рой книга Исаака упоминается в числе переводов др. болг. книжника, старца *Иоанна (Иванов Й.* Болгарски старини из Македония. София, 1908, 1931², 1970^p. С. 275, № 139), вопрос об авторстве этих 2 переводов приобрел особую актуальность. В совр. масштабном исследовании слав. перевода сочинений свт. Исаака Сирина (*Гранстрем Е. Э., Тихомиров Н. Б.* Сочинения Исаака Сирина в славяно-русской письменности // ВЦИ. 2007. № 1(5). С. 138) З. атрибутирована 1-я редакция. Вопрос, однако, нельзя считать решенным окончательно. Поскольку все др. списки 1-й редакции перевода Слов постнических свт. Исаака Сирина не имеют послесловия переводчика, не исключена вероятность того, что в бухарестский список оно попало в трансформированном виде из списка 2-й редакции (датировка немецкого списка этому не противоречит). Окончательному решению вопроса об авторстве редакций перевода этого памятника может способствовать сопоставление их языка с бесспорным переводом З. Вагила, каковым является (согласно указанию в заглавии) Похвальное слово св. Николаю Чудотворцу св. Андрея, архиеп. Критского (нач.: «Человече Божий и верный рабе и строителю егов таинств и мужю желаний духовных...»). С указанием имени переводчика оно встречается в рус. списках XVI–XVII вв., напр. в майской Минее-Четьей XVI в. (РГИА. Ф. 834. Оп. 3. № 3921. Л. 109–115; *Никольский А. И.* Описание рукописей, хранящихся в Архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1910. Т. 2. Вып. 2. С. 730); южнослав. списки XV–XVII вв. имени переводчика не содержат (*Иванова К.* Bibliotheca Hagiografica Balkano-Slavica. София, 2008. С. 349, № 15).

В сер. 70-х гг. XX в. *Г. Попов* открыл запись писца в Триоди постной сер. XIV в. (Sinait. slav. N 23), переписанной в болг. Зографском мон-ре на Афоне, в к-рой, в частности, сообщалось, что «глаголемый Закхей Философ... изведе другой извод из Цариграда, в нем же ся обретохоху (!) събрания, еже дръжут от фарисеа до всех святых», а в Триоди цветной из того же комплекта (Sinait. slav. N 24) обнаружилось указание на то, что список сделан с рукописи З. Загорянина (*Попов*. 1978; *Он же*. 1985. С. 114–116). Т. о., З. Философом (За-

горянином) на Св. Горе был выполнен перевод привезенных из К-поля Цветной Триоди и собрания Синаксарей на весь триодный цикл, написанный *Никифором Каллистом Ксанфополом*.

Лингво-стилистическое сопоставление всех переводов, связываемых с именем З., к-рое позволило бы установить, идет ли речь об одном человеке или же о 2, до наст. времени не проводилось, притом что слав. перевод Синаксаря явился недавно предметом углубленного научного исследования (*Тасева*. 2004).

Лит.: *Яцимирский А. И.* Славянские и русские рукописи румынских библиотек. СПб., 1905; *Попов Г.* Новооткрыто сведение за преводачка дейност на българските книжовници в Света гора през XIV в. // Болгарски език. 1978. № 5. С. 402–410; *он же*. Триодни произведения на Константин Преславски. София, 1985. С. 114–116. (КМС; 2); *он же*. Среднобългарският светогорски превод на Триода от 1-та пол. на XIV в. // Преводите през XIV ст. на Балканите. София, 2004. С. 173–184; *Иванова К.* Болгарски, сръбски и молдо-влахийски кирилски ръкописи в сбирката на М. П. Погодин. София, 1981. С. 294; СтБЛ. С. 176; *Тасева Л.* Книжне взаимоотношения между Святой горой и Тырново в свете текстовой традиции Триодного синаксаря // Преводите през XIV ст. на Балканите. София, 2004. С. 185–233; История на българска средновековна литература. София, 2008. С. 512, 564, 668–669.

А. А. Турилов

ЗАКХЕЙ (ок. сер. XV в.— после 1523), книжник, каллиграф. Сведения о З. в источниках многочисленны, но отрывочны и, за исключением относящихся к его книгописной деятельности, лишены надежной хронологической привязки (этим объясняются неточности в определении времени жизни З. у исследователей XIX — 3-й четв. XX в., см., напр.: *Ключевский*. Древнерусские жития. С. 162–163; *Дмитриев Л. А.* Житийные повести Русского Севера как памятники лит-ры XIII–XVII вв. Л., 1973. С. 80, 171–172). В 90-х гг. XX в. сведения о З. были собраны и систематизированы Н. А. Охотиной-Линд. Отец З. принял монашество с именем *Сергий* и стал игуменом новгородского Никольского Островского мон-ря (упом. в монастырских грамотах, датируемых исследователями по косвенным признакам 60–70-ми гг. XV в.; см.: *Янин*. 1991. С. 223–226). Первое упоминание З. («Закхейка») связано со *Спасо-Преображенским Валаамским мон-рем*, где он переписал в 1475 г. по повелению игум. Иоакима сборник 16 Слов свт. Григория Богосло-





ва с толкованиями митр. Никиты Ираклийского (РНБ. Ф. I. 90). Там же 20 лет спустя он написал для *Варлаамиева Хутынского в честь Преображения Господня мон-ря* полное Евангелие-апракос («Закхеевское» — БАН. 24.4.6). Вероятнее всего живя в Валаамском мон-ре, З. поддерживал тесные связи с Новгородом и, вполне возможно, выезжал туда; иначе трудно объяснить заказ игумена Хутынского мон-ря иноку периферийной обители. Упоминание «инока Закхея» содержится в синодике Валаамского мон-ря.

Между 1495 и 1505 гг. З. был поставлен игуменом Хутынского монастыря. Мнение А. Г. Боброва о 2-кратном (в кон. 70-х — 80-х гг. XV в. и после 1495) настоятельстве З. на Хутыни (Бобров. 1996. С. IX—X; Он же. 2003. С. 148—152) представляется необоснованным (исследователь исходит из маловероятного тезиса о письменной фиксации *Пахомием Логофетом* преданий, восходящих к отцу З. игум. Сергию). Продолжительность игуменства З. в Хутынском мон-ре надежно не определяется. Последнее упоминание о нем как о настоятеле датируется не позднее весны 1509 г. Оно содержится в одной из редакций «Видения хутынского пономаря Тарасия (Прохора)», где сказано, что З. услышал рассказ непосредственно от визионера и сообщил о нем архиеп. *Серапиону* (*Охотина-Линд*. Рукописное наследие. С. 465; *Она же*. Сказание. С. 142), к-рый по приказу вел. кн. *Василия III Иоанновича* был «пойман» и отправлен из Новгорода в Москву в мае 1509 г. (см.: *Зимин А. А.* Россия на пороге Нового времени. М., 1972. С. 109—110). «Видение...» датировано в тексте 1505 г., однако описанные в нем бедствия (мор и пожар) происходили в Новгороде в 1506—1508 гг. Свидетельства за предположение или против предположения о том, что уход З. из игуменов Хутынского мон-ря связан с низведением с Новгородской кафедры архиеп. Серапиона, отсутствуют. В бытность настоятелем на Хутыни (вероятно, ближе к началу своего игуменства) З. выдал недатированную грамоту игумену и братии *Корнильева Палеостровского мон-ря* о разрешении рыбной ловли на р. Челможе (*Корецкий В. И.* Новгородские грамоты XV в. из архива Палеостровского мон-ря // АЕ за 1957. М., 1958. С. 459; *Янин*. 1991. С. 265;

Охотина-Линд. Рукописное наследие. С. 466—467; *Она же*. Сказание. С. 143—144). Этим, несомненно, объясняется включение имени З. в синодик обители (ИРЛИ. Отд. пост. Оп. 23. № 53. Л. 59). Ко времени настоятельства З. (1505—1507) относится еще одна его рукопись — Евангелие-апракос (РГБ. Музейное собр. № 8619). В 1523 г., на склоне лет, З. жил в *Коневецком в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ре*, где переписал еще одно Евангелие-апракос (РНБ. НСРК. Ф. 299).

З. не был чужд лит. интересов, обнаруживая в этом смысле сходство со своим отцом игум. Сергием, выступавшим хранителем преданий о новгородской древности. С З. связан один из ранних вариантов (возможно, устный) лит. оформления текста «Видения хутынского пономаря Тарасия (Прохора)». Кроме того, небольшими лит. произведениями, построенными с использованием общего формуляра, являются его пространственные послесловия к переписанным им Евангелиям 1495, 1506—1507 и 1523 гг. (*Охотина-Линд*. Рукописное наследие. С. 448, 455, 457; *Она же*. Сказание. С. 124, 128, 129).

З. принадлежит к числу наиболее продуктивных русских книгописцев 2-й пол. XV — 1-й трети XVI в. Из переписанных им книг сохранилось не менее 7. Помимо упомянутых выше 4 рукописей, снабженных послесловиями, еще 3 книги атрибутируются ему на основании характерного почерка: Евангелие-тетр, 80-е гг. XV в. — ИРЛИ. Колл. М. Ф. Першина. № 1 (*Смирнова*. 1994. Кат. 11); Евангелие-апракос, кон. XV в. — БАН. 13.1.26 (*Охотина-Линд*. Рукописное наследие. С. 449—451; *Она же*. Сказание. С. 125—127); Служебник, 1-я четв. XVI в. (20-е гг.) — ГТГ. Инв. К-5269, в этой рукописи З. отождествляется с 1-м писцом. (1-я и 3-я рукописи атрибутированы З. А. А. *Турлиловым*; образцы разновидностей почерка З. см.: *Смирнова*. 1994. С. 124—125, 136, 315, 317, 319, 321—326, 366—367, 369, 371, 373, 375—377, 382—384, а цв. вклейки: *Охотина-Линд*. Рукописное наследие. С. 443, 445, 447—448, 450, 453—454, 456; *Она же*. Сказание. Вклейка между с. 198 и 199, сн. [3—5].) Открытым остается вопрос о возможности атрибуции З. богато иллюминированной Псалтири посл. четв. XV в. — РГБ. Фадеев. № 1 (см.: *Гальченко М. Г.* Книжная культура.

Книгописание. Надписи на иконах Древней Руси: Избр. работы. М., 2001. С. 300—324).

Писцовые навыки З. формировались под влиянием каллиграфов времени Новгородских архиепископов св. *Евфимия II Вяжицкого* и *Ионы*. Его литургический полуустав с последовательным и даже утрированным различием толстых и тонких линий и уменьшенными верхними частями букв обнаруживает определенную близость к письму *Иакова* («Яковишка»), работавшего в 30—60-х гг. XV в. (в частности, и для Никольского Островского монастыря). Особенно же близкое сходство литургического варианта письма З. наблюдается с почерком отрывков роскошного новгородского пергаменного Евангелия сер.—3-й четв. XV в. (отдельные листы: БАН. 4.9.7; Lond. Brit. Lib. Add. Ms. 34386. Ф. 29; Стокгольм. Королевская б-ка. А 787 а 6, 10, 15, 23; Нац. архивная служба. Гос. архив. Стаффсунд. № 10 и без номера — см.: *Slavonic Parchment Fragments in Sweden*. Stockholm, 1985. Т. 2: Gospels / Ed. S. Wesslen. P. 153). При явной принадлежности почерков разным людям сходство начерков большинства букв в них так велико, что писцом отрывков уместно считать отца или учителя З. (образцы почерка Евангелия см.: *Ibid*. P. XIII—XIV, 158; *Slavonic Manuscripts from the British Museum and Library* / Ed. I. Dujcev. L., 1977. Pl. 22—23). Помимо литургического полуустава З. использовал не столь каллиграфическое полууставное письмо (таким письмом, в частности, написаны Слова свт. Григория Богослова и выполнена правка в др. кодексах) и курсив с множеством лигатур и грецизирующих начертаний (курсивом З. писал послесловия). Курсивный вариант почерка обнаруживает близость к аналогичному типу письма, употреблявшемуся его соотечественником и современником — книжным мастером М. Я. *Медоварцевым*. Судя по числу дошедших роскошных Евангелий, переписанных З., его талант каллиграфа признавался современниками на протяжении всей его жизни.

З. сотрудничал (нередко, вероятно, заочно) с лучшими новгородскими мастерами книжной иллюминации посл. четв. XV — 1-й четв. XVI в. Все переписанные им рукописи имеют богатую орнаментику неовизант.





жению исламу («для расходов на пути Аллаха»); путники, оторванные от своего имущества. В наст. время каждое исламское гос-во само устанавливает категории граждан, к-рым назначается З.

Лит.: Бартольд В. В. Ислам: Общий очерк. Пг., 1918; Большаков О. Г. История Халифата. М., 1989–1998. Т. 1–3; Абу Йусуф Йа'куб б. Ибрахим ал-Куфи. Китаб ал-харадж. СПб., 2001.

М. Ю. Роцин

ЗАЛЕНСКИЙ [Любич-Заленский, Шлюбич-Заленский, Слюбич-Заленский] Лев (ок. 1648, мест. Любич близ Луцка — 21.07(24.08).1708, Владимир-Волынский), униат. митр. Киевский и Галицкий. Род. в католич. семье волынского шляхтича. Под влиянием своего дяди, униат. Владимиро-Волынского еп. Венедикта Корчака-Глинского, З. в молодости принял решение вступить в униат. монашеский орден *василиан*. Новициат проходил в василианском мон-ре в Бытене, монашество принял в Супрасльском мон-ре. Дальнейшее обучение проходил в католич. ДС Вильно и Оломоуца, по окончании к-рых был рукоположен во пресвитера. В 1673–1676 гг. обучался в Греческой коллегии в Риме, где тяжело заболел и принял решение вернуться на родину. Поселился в василианском Жировицком мон-ре, вскоре став, по нек-рым сведениям, его архимандритом.

30 нояб. 1678 г. по просьбе еп. В. Корчака-Глинского польск. кор. Ян III Собеский утвердил З. в должности *коадьютора* Владимиро-Волынской и Брестской епархий. В том же году З. принял участие в Гродненском сейме, где в спорах с правосл. представителями проявил себя активным защитником униатства. Со смертью еп. В. Корчака-Глинского (нач. 1679) З. вступил в управление Владимиро-Волынской и Брестской епархий, получив статус прототрония (1-го по чести епископа после митрополита). Епископское рукоположение З., состоявшееся не позднее 12 авг. 1679 г., совершил униат. Киевский и Галицкий митр. Киприан Жоховский.

После кончины митр. К. Жоховского (26 окт. 1693), не имевшего коадьютора с правом преемства, 11 нояб. 1693 г. папский нунций в Речи Посполитой Андреа Санта-Кроче назначил З. администратором униат. Киевской митрополии. 15 нояб. того же года польск. кор. Ян Собеский утвердил это назначение и даровал З.

право на получение доходов от имений, принадлежащих митрополии. Также З. получил во временное управление Полоцкую епархию, главой к-рой был митр. К. Жоховский, одновременно за ним было сохранено и управление Владимиро-Волынской епархией. Зимой—весной 1694 г. З. на правах администратора совершил визитацию униат. епархий в Речи Посполитой, провел соборания духовенства в Полоцке, Новогрудке и Минске.

В апр. 1694 г. З. подготовил и провел синод епископов униат. Церкви в Речи Посполитой, на к-ром он был избран митрополитом Киевским и Галицким, 22 сент. 1695 г. папа Римский *Иннокентий XII* утвердил это избрание. Под управлением нового митрополита осталась Владимиро-Волынская епархия, до апр. 1697 г. З. продолжал удерживать за собой также Полоцкое архиеп-ство вопреки протестам назначенного на эту кафедру Пинского еп. Маркиана Билозора. 15 апр. 1696 г. З. принес присягу как униат. митрополит Киевский и Галицкий.

В отличие от своего предшественника митр. К. Жоховского З. в целом имел ровные и бесконфликтные отношения с орденом василиан, соглашаясь с его влиянием в униат. Церкви. 26 авг. 1698 г. митрополит принял требование василиан впредь назначать епископов исключительно из числа членов ордена.

Во время пребывания З. во главе униат. Церкви ее активность по насаждению унии в Речи Посполитой значительно усилилась. Польск. власти стремились ликвидировать правосл. епархии, дабы не допустить церковной зависимости правосл. подданных от Московского Патриархата, в состав к-рого в 1685 г. вошла правосл. Киевская митрополия. Распространение унии зачастую осуществлялось насильственными мерами. Напр., ок. 1698 г. при помощи отрядов польск. армии З. захватил правосл. мон-ри в Зимно и Низкиничках на Волыни, часть насельников этих обителей была убита, оставшиеся в живых монахи были принуждены к принятию унии.

При З. состоялся переход в унию Львовской и Луцкой правосл. епархий. Еще в 1677 г. правосл. Львовский еп. *Иосиф (Шумлянский)* тайно перешел в унию, а в 1681 г. он и Перемышльский еп. Иннокентий (Винницкий) договорились с кор.

Яном Собеским и униат. митр. К. Жоховским относительно присоединения к унии их епархий. В 1691 г. в унию перешел еп. Иннокентий и возглавляемая им Перемышльско-Самборская епархия, однако открытый переход еп. Иосифа и возглавляемой им Львовской епархии был отложен. По требованию кор. Яна Собеского и папского нунция Санта-Кроче в дек. 1694 г. еп. Иосиф (Шумлянский) собрал во Львове епархиальный Собор, на к-ром большинство участников выступили против унии, несмотря на давление, оказанное на них правящим епископом, коронным гетманом С. Яблоновским и галицким каштеляном Х. Скарбеком. В 1697 г. луцкий каноник Анджей Лонский предал огласке факт произнесения Шумлянским католич. вероисповедания в 1681 г., следствием чего стало резкое ухудшение отношения к Шумлянскому со стороны правосл. шляхты Галиции. Боясь полностью утратить контроль над епархией, в 1699 г. Шумлянский известил Рим о решении открыто присоединиться к унии и провел во Львове собрание деканов епархии. 6 июня 1700 г., во время мессы в варшавской церкви капуцинов, к-рую совершал кард. Августин Радзеевский, еп. Иосиф публично произнес исповедание католич. веры. 15 июня польск. кор. Август II Сильный издал универсал о правах и привилегиях новой униат. Львовской епархии, которым уравнивал в правах униат. и лат. духовенство. Однако *Львовское братство*, а также Манявский скит, Креховский и ряд др. мон-рей епархии еще неск. лет отказывались перейти в унию (*Львовское братство* — до 1708, Креховский мон-рь — до 1721, Манявский скит — до закрытия в 1785).

Вслед за Львовской вскоре к унии была присоединена Луцкая епархия. Еще в нач. 80-х гг. XVII в. униат. иерархи митр. К. Жоховский и Холмский еп. Иаков Суша безуспешно пытались побудить к переходу в унию Луцкого еп. *Гедсона (Святополка-Четвертинского)*, ставшего в 1685 г. 1-м митрополитом Киевским и Галицким в юрисдикции Московского Патриархата. В 1687 г. Луцким епископом был поставлен брат Львовского еп. Иосифа *Афанасий (Шумлянский)*, тайно принявший унию перед вступлением на кафедру, но вплоть до кончины (1694) не сумевший склонить к унии свою епархию.



Вступивший в управление Луцкой епархией в 1695 г. *Дионисий (Жабокрицкий)* до принятия монашества был женат на вдове, что являлось каноническим препятствием к его рукоположению во епископа. Не получив хиротонии в правосл. Церкви, Жабокрицкий в 1697 г. начал переговоры с папским нунцием в Речи Посполитой, завершившиеся в кон. 1700 г., когда Жабокрицкий провел в Луцке епархиальный Собор, на котором добился принятия решения о переходе епархии в унию. 9 апр. 1702 г. во Владимире-Волынском З. присоединил Дионисия Жабокрицкого к униат. Церкви (по одним данным, в тот же день З. рукоположил его во епископа, по др. — он уже имел сан от архиерея К-польского Патриархата Мараморошского еп. Иосифа). При этом брак Жабокрицкого со вдовой З. признал недействительным, а слух о его второбрачии — ложным. Поскольку правосл. Луцкая и униат. Владимиро-Волынская епархии во 2-й пол. XVII в. территориально совпадали, в 1703 г. З. и еп. Дионисий Жабокрицкий договорились о разделе управляемых ими епархий, по к-рому еп. Дионисий передал в управление З. приходы и мон-ри во Владимирском повете, а З. отдал Жабокрицкому Кременецкую и Збаражскую протопопии, все униат. храмы в Луцке и Луцком и Кременецком поветах.

18 авг. 1705 г. З. направил в рим. конгрегацию Пропанды веры написанный на лат. языке «Дневник человекоубийства отцов василиан полоцкого монастыря, соединенного со св. Римской Церковью, содеянного Московским князем текущего года 1705, дня 11 и 12 июля» (ныне хранится в *Ватиканском секретном архиве*). В послании сообщается о событиях в Полоцке в июле того же года, где с войсками находился рус. царь *Петр I Алексеевич*, прибывший в Речь Посполитую для оказания поддержки польск. кор. Августу II во время Северной войны.

Согласно посланию З., Местоблюститель Патриаршего престола митр. *Стефан (Яворский)* и рус. правосл. иерархи якобы согласились дать царю Петру I благословение на военный поход в Речь Посполитую при условии, что он уничтожит там униатство. З. утверждал, что царь Петр отдал в Витебске приказ сжигать иконы униат. архиеп. Иосафата *Кунцевича*, почитаемого в качестве му-

ченика от правосл. «схизматиков». Митрополит также говорил, что в Витебске царь Петр заявил о намерении сжечь останки Кунцевича, в связи с чем они были вывезены из Полоцка и спрятаны василианами. Однако З. вынужден признать, что во время пребывания в Полоцке царь Петр не причинил вреда униат. духовенству, хотя имел доказательств сношений униатов со шведами и их польск. союзниками из числа сторонников литов. гетмана Сапеги.

Накануне тезоименитства в день апостолов Петра и Павла царь Петр I пришел в Софийский кафедральный собор Полоцка, занятый униатами после *Брестской унии*, но василиане не пустили царя в алтарь, как «схизматика». Увидев икону Иосафата Кунцевича, царь спросил об изображенном на ней святом, и василианин мон. Феофан Колбечинский ответил Петру, что это «священномученик Иосафат», добавив, что он умерщвлен единоверцами российского монарха. После этого с Петром I случился приступ ярости, во время к-рого царь ударил Колбечинского и, по словам З., якобы проткнул его и прибежавшего на шум мон. Иосафата Анкудовича шпагой. Митрополит утверждает, что затем Петр вошел в алтарь придела, посвященного Кунцевичу, где сбросил с престола Святые Дары. Пытавшийся собрать их с пола иером. Константин Заячковский, согласно З., по приказу царя был арестован и повешен. Затем Петр и его приближенные проследовали в здание василианского мон-ря, где были убиты иеромонахи Климент Рожнятовский и Иаков Кнышевич, иеродиакон Михаил Ковалевский и Мелетий Кондратович, мон. Гавриил Коленда. По словам З., по приказу царя Петра после пыток был повешен выпускник Греческой коллегии в Риме, д-р богословия мон. Иаков Кизиковский. Остальные монахи Полоцкого василианского мон-ря спаслись бегством. В то же время Петр изгнал монахинь жен. василианского мон-ря в Полоцке из их обители. При этом З. полагал, что погром униат. мон-ря якобы был спровоцирован монахами правосл. мон-ря в Полоцке, к-рый Петр I посетил накануне.

Как видно из документов Кабинета Петра I (РГАДА. Ф. 9. Кабинет Петра I. Отд. I. Кн. 30. Л. 16 об.— 18), происшествие в Полоцке было спонтанным проявлением гнева царя,

спровоцированного дерзким поведением униат. монахов. Российский источник указывает, что гибель василиан последовала в результате того, что в ответ на приказ Петра арестовать надерзивших ему монахов последние подняли шум, на к-рый сбежались вооруженные послушники. В начавшейся потасовке погибли 4 униата, а неск. человек из свиты Петра получили ранения. Лишь после этого царь отдал приказ повесить иером. К. Заячковского. Как отмечается в документе из Кабинета Петра I, это был правосл. ренегат, к-рый призывал к расправе над русскими и оскорблял рус. и польск. монархов.

Полоцкий Софийский собор, согласно посланию З., был разграблен людьми Петра I и передан царем правосл. общине Полоцка. В действительности православные не решились принять храм, опасаясь репрессий со стороны польск. властей после отъезда царя из Полоцка. З. указывал, что царь Петр якобы угрожал повесить и его, поэтому он был вынужден находиться в разных городах Речи Посполитой и за ее рубежами (на нек-рое время он уезжал в пределы Свящ. Римской империи). В действительности в нояб. 1705 г. Петр I гарантировал безопасность всем униатам, за исключением перешедшего в унию еп. Д. Жабокрицкого, к-рый был арестован и сослан на Соловки.

Ответом на послание З. стало специальное письмо папы Римского *Климента XI* кор. Августу II с призывом оказать содействие униатам, пострадавшим от действий Петра I.

В нач. 1708 г. из-за полного разорения Львовское Успенское братство заявило о готовности присоединиться к унии, при условии сохранения за братством статуса ставропигии и прямого подчинения власти Римского папы, на что Папский престол дал согласие. 2 мая 1708 г. члены Львовского братства публично произнесли исповедание католич. веры. Данный успех в деле укрепления унии дал З. безосновательные надежды на обращение в униатство царя Петра I, о чем 15 февр. 1708 г. митрополит сообщил в последнем письме в Римскую курию.

Погребен в Успенском соборе Владимира-Волынского (могила не сохр.).

Ист.: Описание док-тов архива западнорус. униатских митрополитов. СПб., 1897, 1907.



Рукоположенный иерей с Залогом в руках

2 т.; Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantes. R., 1953, 1954. 2 vol. (Analecta OSBM; Sect. 3. Vol. 1–2); *Litterae Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusiae spectantes*. R., 1954. Vol. 2. P. 263; *Monumenta Ucrainae Historica*. R., 1974. Vol. 12: (1660–1701). P. 595.

Лит.: *Петрушевич А. С.* Сводная галицко-русская летопись. Львов, 1874, 1891. 2 ч.; *он же*. Дополнения до галицко-русской летописи. Львов, 1891; *Чистович И. А.* Очерк истории Западнорус. Церкви. СПб., 1884. 2 ч.; *Батош-ков П. Н.* Вольны: Ист. судьбы Юго-Западного края. СПб., 1888; *Welykyj A. G.* Epistolae Metropolitanorum Kioviensium catholicorum: Zochovskij, Zalenskyj, Vynnyckyj, 1674–1713. R., 1958. (Analecta OSBM; Sect. 3. Vol. 3); *он же [Великий А. Г.]* 3 літопису християнської України. Рим; Львів, 2000. Кн. 6; *Назарко І.* Київські і Галицькі Митрополити: 1590–1960. Рим, 1962; *Блажейівський Д.* Ієрархія Київської Церкви: 861–1996. Львів, 1996; *Власовський І.* Нарис історії Української Православної Церкви. К., 1998. Т. 3; *Беднов В. А.* Правосл. Церковь в Польше и Литве. Минск, 2002.

В. И. Петрушко

ЗАЛОГ [греч. *παράκαταθήκη*], св. Агнец или его часть, вручаемые ставленнику при его хиротонии во *священника*. Происхождение термина связано не с букв. значением греч. слова *παράκαταθήκη*, а с тем, что в визант. литургической терминологии этим словом помимо проч. обозначались *Дары Святые* (см.: *Неселовский*. 1906. С. 183–184. Примеч. 33).

Согласно совр. правосл. изданиям богослужебных книг, вручение З. происходит после освящения Даров: в совр. рус. традиции — перед словами эпиклезы *И́коже быти причащѣицѣмса*; в совр. греч. традиции — после окончания эпиклезы и 1-й ч. *intercessio*, перед возгласом *Ἐν πρώτῳις μνήσθητι, Κύριε: (Вз пѣрвыхъ помани гди:)* (см.: *Фουνту́λης*. 1977. С. 21). Архидиакон вручает З. (обычно он сразу полагается на отдельный *дискос* и подается уже на нем) ставленнику, говоря: *Прѣими залогъ сѣи и сохрани егѡ цѣлѡз и невредимъ до послѣднѡгъ твоегѡ издыханѣа, ѡ немже имѡши истѡзанъ быти во второе и страшное пришествіе великагѡ гда вѣа и сїса нашего иіса хр҃та* (Чинovníк. Кн. 1. С. 97–98; в греч. традиции текст неск. отличается, см.: *Дмитриевский*. 1904. С. 103; *Тремплѣлас*. Μικρὸν Εὐχολόγιον. Т. 1. Σ. 235). Получив З., новорукоположенный священник держит его в руках до возгласа *Ἐτάα στήμωι*, когда З. вновь ставится вместе с остальным освященным Хлебом на главный дискос.

Согласно первоначальной византийской практике, отраженной в ряде древних рукописей чинов хиротоний (в т. ч. в их древнейшем слав.

перевод; см.: *Желтов*. 2005. С. 150, 155), З. вручался ставленнику не после, а до освящения Даров; тем самым смысл вручения З. состоял в том, что новорукоположенному священнику сразу после его хиротонии доверялось освятить хлеб Евхаристии, хотя и не в качестве предстоятеля (его место занимал рукополагающий епископ), а в качестве сослужащего, чтобы сразу явить главное содержание полученного во время рукоположения священнического служения. Такой порядок полностью соответствовал порядку чинов хиротоний в др. церковные и священные степени: чтецу после хиротесии вручался Апостол, и он читал из него зачало; певцу — Псалтирь, и он пел по ней прокимен; диакону после хиротонии — Св. Чаша, и он причащал из нее народ Св. Кровью (впосл. эта практика была отменена в связи с повсеместным распространением практики причащать мирян с помощью лжицы, одновременно Св. Телом и Св. Кровью); наконец, епископ после хиротонии вставал на место предстоятеля (в современной практике новорукоположенный епископ не занимает место предстоятеля, но по-прежнему произносит возглас, который некогда был 1-м возгласом предстоятеля на литургии, *Мірꙋ всѣмꙋ* перед Апостолом). Вручавшийся новорукоположенному неосвященный хлеб представлял собой отдельный Агнец (в Византии долго сохр. практика совершения литургии по мере необходимости на мн. Агнцах и Чашах; см.: *Taft*. Great Entrance. P. 208); архидиакон подавал его новорукоположенному в молчании (см.: *Фунту́λης*. 1977. С. 22), и тот читал над ним одновременно с архидиаконом всю *анафору*.

В XV в., однако, в качестве З. ставленнику стали вручать уже освященный Агнец, и тогда же появились те слова при его вручении, которые сохраняются до наст. времени (см.: *Неселовский*. 1906. С. 179–180; *Тремплѣлас*. Μικρὸν Εὐχολόγιον. Т. 1. Σ. 205–206). Классическое толкование новой практике дает свт. Симеон Солунский: «Когда архиерей запечатлеет и совершит Святые Дары призыванием Божественного Духа, тогда рукоположенный [пресвитер] опять призывается к нему. И, взяв второй, совершенно освященный, Хлеб правой рукой, архиерей дает его рукоположенному, сложившему руки крестообразно, в знамение божественного страдания и того, что Распятый пригвожден за нас руками, и говорит: «Прими сей Залог и сохрани его до пришествия Господа, ибо Он востребует его от тебя». Это исполнено всякого страха, ибо показывает, что [пресвитер] делается строителем Таин Божиих и принимает для священнодействия не иное что, но живой Хлеб — Иисуса, и священство Его, и что в виде Залогом вручается ему Сам Христос, и поэтому посвящаемый должен блюсти сие, а именно — священство и самого себя — непорочным, потому что именно это востребует от него Сам Господь» (*Sym. Thessal. De sacris ordinationibus*. 182 // PG. 155. Col. 389–392; рус. пер.: *Симеон Солунский*. Соч. С. 237). А. З. Неселовский подвергал критике как само изменение практики, так и процитированное толкование, поскольку из них следует, что «священнодействие совершается над «живым Хлебом», над Самим Иисусом Христом. Но... хлеб становится «живым Хлебом»... лишь после совершения священнодействия, другими словами, «Хлеб живой» есть следствие священнодействия, но во все не над таким хлебом оно совершается» (*Неселовский*. 1906. С. 180–181). Тем не менее можно отметить, что схожая с установившейся в XV в. практика зафиксирована уже в «*Апостольских постановлениях*», составленных ок. 380 г.: здесь говорится о том, что после хиротонии во епископа один из рукополагавших его архиереев вручает ему в руки Жертву (Const. Ap. VIII 5), т. е., видимо, освященный Хлеб, т. к. совершать литургию предписывается только на следующий день (др. *литургико-канонические памятники* той эпохи говорят о совершении литургии сразу

после епископской хиротонии). Причины изменения практики, происшедшего в XV в., неясны; можно предположить, что они были как-то связаны с правосл. реакцией на особенности лат. богослужения: свт. Симеон Солунский прямо сравнивает визант. обычай вручения З. с лат. практикой помазания рук новорукположенного священника св. миром, утверждая превосходство первого (см.: *Sym. Thessal. De sacris ordinationibus*. 183 // PG. 155. Col. 392; рус. пер.: *Симеон Солунский*. Соч. С. 238), а слова *Πρίνμι залогъ сѣй* напоминают слова во время *traditio instrumentorum* (вручения предметов [служения] — обряда, заключающего лат. чины рукоположений), к-рые в эпоху Флорентийского Собора мн. католич. богословы считали тайносовершенными (см.: *Неселовский*. 1906. С. 184). Описанное предположение не имеет окончательного подтверждения, однако можно отметить, что описания порядка вручения З. в южнорусских источниках XVI–XVII вв., очевидно, опираются на лат. традицию: здесь говорится о вручении новорукположенному священнику не только Хлеба, но и Чаши, а в формулах при вручении подчеркивается, что через это действие ставленник получает «власть» священнодействия (см.: Там же. С. 209–210; *Дмитриевский*. 1904. С. 103–104. Примеч. 2).

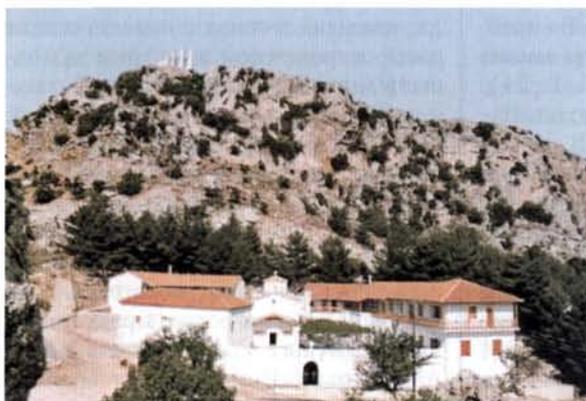
Совр. рус. порядок вручения З. окончательно сложился в сер. XVII в. под влиянием «Чина Божественных литургий...», написанного патриархом К-польским св. Афанасием III Пателларием по просьбе патриарха Московского Никона (см.: Там же. С. 102–103). В отличие от греч. традиции, доныне сохраняющей древний обычай вручения в качестве З. отдельного Агнца (который в случае совершения во время литургии пресвитерской хиротонии заранее готовится во время проскомидии; см.: Там же. С. 92; *Φουντούλης*. 1977. Σ. 22), в рус. традиции принято отделять часть Агнца в качестве З. (а именно часть с именем Христа: ХС — Чиновник. Кн. 1. С. 97; подобная практика была известна и в Византии, но подверглась запрету на К-польском малом Соборе (σύνδος ἐνδηκούσα) 1276 г.; см.: *Πορφύριος (Успенский)*, *ep.* Первое путешествие в афонские мон-ри и скиты. К., 1877. Ч. 1. Отд. 2. С. 305). Рус. архиерейский Чиновник предписывает свя-

щеннику в то время, как он стоит с З. в руках, читать покаянные молитвословия (Чиновник. Кн. 1. С. 98). Свт. Симеон Солунский описывает практику, более близкую к первоначальной: он говорит о том, что священник, держа З., должен помянуть «и себя самого, и рукоположившего его иерарха, и всех священных и мирских людей, испрашивая спасения всем, вспоминая и о живых православных, и об умерших» (*Sym. Thessal. De sacris ordinationibus*. 183 // PG. 155. Col. 392; рус. пер.: *Симеон Солунский*. Соч. С. 238) — иными словами, вместе с предстоятелем принимать участие в *intercessio* анафоры.

Лит.: *Habert I.* Ἀρχιερατικόν... Ρ., 1643. 1726². Hertford, 1970¹. Ρ. 152–153, 426–427; *Goar.* *Ευχολόγιον*. Ρ. 242–249; *Дмитриевский А. А.* Ставленник. К., 1904. С. 92, 101–104; *Неселовский А. З.* Чины хиротесий и хиротоний: Опыт ист.-археол. исслед. Каменец-Подольск, 1906. С. 178–184, 209–210; *Τρεμπέλας.* Μικρὸν *Ευχολόγιον*. Τ. 1; *Φουντούλης Ι.* Χειροτονία πρεσβυτέρου. Θεσσαλονίκη, 1977². Σ. 21–22, 30–31. (Κείμενα λειτουργικῆς; 4); *Αρρατζ Μ.* Избр. соч. по литургике. М., 2003. Т. 1: Таинства визант. Евхология. С. 487–497, 523–525; *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.

Свяц. Михаил Желтов

ЗАЛОНГУ [греч. Ζαλόγγου], во имя вмч. Дмитрия Солунского жен. действующий мон-рь, принадлежит Никопольской и Превезской митрополии Элладской Православной Церкви, расположен в 29 км от г. Преве-



Вид на мон-рь Залонгу.
Фотография.
Кон. 90-х гг. XX в.

за, близ с. Камарина (Залонго), на высоте 776 м над уровнем моря, немало ниже вершины Стефани, с которой в 1803 г. христианки-сулиотки бросились в пропасть, чтобы не быть обезличенными воинами Али-паши Янинского. В память этого события на вершине в 1961 г. был установлен монумент (скульптор Й. Зонголопулос, архит. П. Карадинос).

Первоначальный мон-рь был основан на 100 м выше нынешнего, на месте обретения иконы арх. Михаила в VIII в. (по др. сведениям, ок. 400 или после 600) пастухом Саввой, ставшим 1-м монахом и игуменом этой обители. Мон-рь был посвящен св. Таксиархам (Чиноначальникам), т. е. архангелам Михаилу и Гавриилу. Древний соборный храм просуществовал до второй мировой войны, когда был уничтожен немцами вместе с иконами, книгами и др. реликвиями. Сохранились руины храма и могила борца против турок свящ. Михаила из Камарины.

В 1777 г. в мон-ре Таксиархов останавливался равноап. *Косма Этолийский*. В 1803 г. монахи переселились на подворье, получившее название З., с ц. во имя вмч. Дмитрия Солунского и 2 кельями. Этот храм, построенный ок. 1700 г., представляет собой однефную базилику. В 1810 г. был надстроен купол, в 1816 г. завершена роспись. В 1831 г. З. был обнесен стенами, в 1868 г. сооружены новые кельи. Насельники З. внесли вклад в национально-освободительную борьбу против турок (архим. Георгий Залонгитис, участвовавший в обороне г. Месолонги, игум. исп. Иосиф (Гинакас) († 1779), архим. мч. Анания († 1840)). Во время греко-тур. войны (1897) З. был сожжен турками. В 1916 г. восстановлен игум. Агафангелом. В 1931 г. З. был закрыт, в 1942 г. разрушен немцами, в 1952 г. возрожден по инициативе Стилиана, митр. Никопольского и Превезского, и преобразован в жен. мон-рь. В монастыре хранятся частицы

мошей прп. Арсения Кападокийского, Лесбосских новомучеников Рафаила, Николая и Ирины. Престольные праздники: памяти вмч. Дмитрия Солунского

(26 окт.) и чуда арх. Михаила в Хонех (6 сент.).

В наст. время в мон-ре проживает 9 монахинь; игуменья — Феврония (Δίπτυχα. 2008. Σ. 679).

Лит.: *Βιτάλης Φ. Α.* Ἱστορία τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Ζαλόγγου. Ἀθήνα, 1959; *Βιτάλης Φ. Α.* Ζαλόγγου, Μονή // *ΘΝΕ*. Τ. 5. Σ. 1187–1189; *Κόκορης Δ. Θ.* Ὁρθόδοξα Ἑλληνικά Μοναστήρια. Ἀθήνα, 1997². Σ. 117–119; *Λέκκος Ε. Π.* Τά



μοναστήρια τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Πειραιάς, 1997. Τ. 1. Σ. 158–159; Κοκκίνης Σ. Τὰ μοναστήρια τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήνα, 1999². Σ. 13–15.

Э. П. А.

ЗАЛЬЦБУРГ [нем. Salzburg], город на западе Австрии, на берегу р. Зальцах, столица федеральной земли З. и резиденция католич. арх-



хиепископа. В архиеп-стве З. проживают более 702 тыс. чел., из них 506 тыс. — католики (An. Pont. 2008. P. 650). Др. значительными религ. группами являются ислам. и протестант. общины.

В I в. до Р. X. на территории совр. Австрии проживали кельт. племена, в 15 г. до Р. X. они были завоеваны римлянами, здесь была образована пров. Норик. В правление рим. имп. *Августа Октавиана* на левом берегу р. Зальцах появилось кельт. поселение Ював (лат. Iuvavum). При имп. *Клавдии Ював* получил статус муниципии (ок. 45 г. по Р. X.). Согласно археологическим данным, в I и II вв. город, расположенный на одной из важнейших рим. альпийских дорог, которая вела через горы Низкий Тауэрн и Каринтию в Аквилею, переживал расцвет: в ходе раскопок обнаружены роскошные усадьбы с мозаиками местного производства, небольшой храм (возможно, посвященный языческому богу *Асклетию*). Вероятно, уже тогда к югу от главного поселения существовала крепость-капитолий на вершине горы Фестунгсберг. Ок. 170 г. Ював был разрушен маркоманами, а после их изгнания отстроен заново, но в III–IV вв. постоянная угроза нападений алеманнов стала причиной оттока населения. Оставшиеся жители переместились с равнинных частей города на укрепления Ноннберга, к к-рым относился и Фестунгсберг. В ходе Великого переселения народов Норик стал перевалочным пунктом для мн. племен на пути в Зап. Европу.

Сведений о распространении христианства в З. сохранилось не много. Из Жития св. Северина известно, что ок. 470 г. наряду с раннехрист. общинным храмом в городе был мон-рь, где жили «духовные лица» (spiritales). По преданию, основание еп-ства связывается с именем франк. (по др. версии, ирл.) проповедника свт. *Руперта*. Его пребывание в Баварии относится к кон. VII — нач. VIII в.

Вид на центр г. Зальцбурга

Баварский герц. Теодон II (ок. 680–716) отдал Руперту для миссионерской деятельности разрушенный Ював и территорию вокруг него. Руперт осно-

вал мон-рь Санкт-Петер. В книге побратимов мон-ря (784) св. Руперт упомянут как его «епископ и аббат» (аббатство отделено от еп-ства в 987). Тогда же на месте буд. кафедрального собора была возведена церковь, ок. 712–715 гг. в укрепленном поселении (castrum superius) на горе Ноннберг основан жен. монастырь Пресв. Богородицы (руководство мон-рем свт. Руперт поручил своей племяннице Эринтруде). Ноннберг, «монастырь для знатных дам», фактически стал герцогским мон-рем династии Агилольфингов. От баварских герцогов Теодона II и Теодберта (ок. 711–719) Руперт получил богатые земельные пожалования, в т. ч. большую часть солеварен в Райхенхалле, которые впосл. стали основой благосостояния города. С солеварнями связано возникшее в средневековье название «Зальцбург» (впервые упомянуто ок. 755 в Житии св. Бонифация). Преемником Руперта стал свт. *Виталий* (ок. 718 — до 730), он продолжил проповедовать христианство в окрестностях города. В средние века свт. Виталий был самым почитаемым епископом города, его считали св. покровителем местности Пинцгау, а также детей и беременных женщин.

Оформление церковных структур было предпринято в 739 г. св. *Бонифацием* и стало результатом договоренности между герц. Теодоном II и папой Римским *Григорием II* (715–731), достигнутой в 716 г. и подтвержденной папой Римским *Григорием III* (731–741). Епископские кафедры были основаны в Регенсбурге, З., Пас-

сау и Фрайзинге. Первым епископом З. был Иоанн. При свт. *Виргилии* (см. *Виргил*; 749–784) З. превратился в центр образования, искусства и культуры. Тогда же был построен первый кафедральный собор, задуманный, вероятно, как коронационная церковь герцогской династии Агилольфингов. В 774 г. к освящению собора из Вормса торжественно доставили мощи свт. Руперта, к-рый сначала стал почитаться как св. покровитель собора, а затем как покровитель города и земли З. Успешная миссионерская деятельность позволила вскоре присоединить к еп-ству З. территорию заселенной славянами Каринтии, из-за к-рой впосл. разгорелся спор с Аквилейским Патриархатом. Конфликт был урегулирован франк. имп. *Карлом Великим*.

При преемнике *Виргилия* свт. *Арноне* (см. *Арно*; 785–821) для защиты церковных владений была со-



Свт. Руперт.

Гравюра. 2-я пол. XVI в. (Британский музей, Лондон)

ставлена древнейшая опись владений и имущества (Notitia Arnonis, 788–790, краткая опись — Breves Notitiae, ок. 798), подтвержденная в 790 г. *Карлом Великим*. С этого времени в городе появляются представители светской власти — фогты, с X в. эту должность занимали представители рода *Зигхардингов*. Видимо, не без участия *Карла Великого* папа *Лев III* (795–816) возвел еп. *Арнона* в сан архиепископа (798), подчинив его власти проч. баварские кафедры (Фрайзинг, Пассау,





Регенсбург, Бриксен (ныне Брессаноне, Италия), на короткое время Нойбург). Архиеп-ство З. охватывало баварскую обл. Кимгау, Тироль до долины Циллерталь, Каринтию, Штирию и юг Н. Австрии (земли вокруг Вены в 829 были переданы епископу Пассау). До появления в этом регионе венгров (нач. X в.) миссионерская деятельность Зальцбургских архиепископов распространялась в Паннонии вокруг оз. Балатон — от р. Рабы на западе и Дравы на юге до Дуная на севере и востоке. В 866–870 гг. здесь были с миссией слав. первоучители святые равноапостольные *Кирилл (Константин)* и *Мефодий*. После смерти Константина свт. Мефодий возглавил миссию в Паннонии, в 869 г. он стал 1-м епископом восстановленной *Сремской епархии* (в наст. время входит в состав Сербской Православной Церкви (СПЦ)), включившей ряд территорий, на которые претендовало Зальцбургское архиеп-ство, что явилось причиной обострения борьбы между Мефодием и восточнофранк. духовенством. Зальцбургский архиеп. *Адалъвин* был одним из организаторов ареста свт. Мефодия.

В 1-й пол. X в. З. неоднократно подвергался разрушительным набегам венгров, закрепившихся в Трансильвании, а затем и в Паннонии. Уже в годы, предшествовавшие борьбе за *инвеституру*, архиепископы З. показали себя как самостоятельные политики, стремившиеся к независимости от императора Священной Римской империи. В 955 г. архиеп. Герольд был ослеплен и сослан за бунт против герм. имп. *Оттона I*. Поддержав имп. *Оттона III*, архиеп. свт. *Гартвиг* в 996 г. добился разрешения чеканить собственную монету и собирать часть имперских податей. Однако уже архиеп. свт. *Геххард* (1060–1088) возглавил оппозицию императору на нем. землях. В 1077 г. для усиления обороны З. он заложил крепость Хоэнзальцбург. В ходе реорганизации церковно-адм. структур в архиепископстве и миссионерской деятельности в Каринтии Геххард основал в г. Гурк (1072) подчиненное З. «частное епископство» без соборного капитула и права сбора десятины, где с одобрения папы Римского и императора архиепископ сам мог назначать и вводить в должность епископа (с правами *хорепископа*). Позднее кафедры «частных епископств» бы-

ли созданы в Кимзе (1216), Зеккау (1218) и Лафанте (1226).

Союз с Римом позволил Зальцбургским архиепископам добиться определенных привилегий. В 1026 г. архиеп. Титмар II получил от папы *Иоанна XIX* (1024–1032) право на использование выносного креста, а также полномочия в исключительных случаях принимать решения по делам, находящимся в папской юрисдикции. С самостоятельной политической архиепископов З. было покончено при имп. *Фридрихе I* Барбароссе (1152–1190), который сначала ввел в З. имперское управление (1169), а затем сместил с кафедры архиеп. Адалъберта III (1174). Сменивший его архиеп. Конрад III (1177–1183), а потом и сам Адалъберт III во время 2-го пребывания на кафедре (1183–1200) были уже более лояльны к власти герм. императора. Вместе с тем Конраду III удалось добиться статуса постоянного папского легата (*legatus natus*) в церковной провинции З. (1179). При нем и Адалъберте III была проведена перестройка З., в т. ч. кафедрального собора, пострадавшего от пожара в 1167 г. Опираясь на авторитет императора, преемник Адалъберта III Эберхард II (1200–1246) продолжил укреплять церковную власть (учреждение «частных епископств», монастырская реформа, покровительство торговле и ремеслам), и это привело к созданию богатого и сильного церковного княжества З. во главе с архиепископом.

В 1213 г. Зальцбургский архиепископ был признан одним из князей Свящ. Римской империи, что означало офиц. подтверждение его светской власти над территорией архиеп-ства. Впосл. Зальцбургские иерархи активно участвовали в политической жизни империи. Во время междоусобицы в империи архиепископы З. поддерживали различных кандидатов, нередко вступали в конфронтацию с папой Римским. Филипп Шпанхаймский, избранный (*electus*) в 1247 г. на кафедру З., в 1257 г. был смещен папой *Александром IV* под предлогом того, что тот так и не был рукоположен. Назначенный на его место архиеп. Ульрих Зеккауский (1257–1265), как и его преемник Владислав Силезский (1265–1270), ставленник чеш. кор. Пржемысла II Отакара, фактически не мог проводить самостоятельную политику. Архиеп. Фридрих II Вальхенский

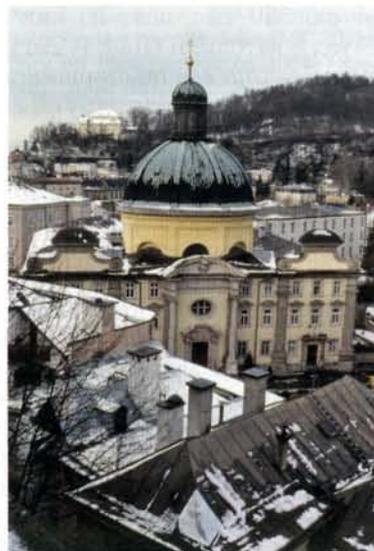
(1270–1284) поддержал Рудольфа Габсбурга в его борьбе с Отакаром, что заметно упрочило положение З. в империи. С 1278 г. можно говорить о независимом церковном княжестве З. (княжестве-архиеп-стве). Однако вскоре архиепископам З. пришлось отстаивать свою независимость от посягательств сына Рудольфа, Альбрехта I, к-рому были переданы Австрия, Каринтия и Штирия. В борьбе за престол между Людвигом Баварским и Филиппом III Красивым З. снова поддержал Габсбургов, но после поражения коалиции в битве при Мюльдорфе (1322) церковное княжество было включено в Баварское герцогство. Однако издание в 1328 г. «Земельного уложения» З. свидетельствует о том, что архиеп-ство вновь обрело независимость. Это событие считается началом истории земли З.

Название «Земля церкви Зальцбурга» (*Land des Gottshauses Salzburg*) получило распространение во 2-й пол. XIV в. В церковное княжество кроме архиеп-ства З. входили территории в Тироле, Каринтии и Штирии. Адм. управление осуществлялось З. наместниками архиепископа, резиденции которых находились в З., во Фризахе и в Лайбнице. Некоторые земли управлялись «частными епископами». Городские дела З. рассматривал совет из 12 чел., назначаемых архиепископом. О бургомистрах впервые упоминается в 1374 г.

В кон. XIV в. новая попытка присоединить З. к Баварскому герцогству не увенчалась успехом, встретив сопротивление местного населения, поддерживавшего независимость земли. В XV в. княжество З. находилось в упадке, причинами к-рого были как недовольство населения политической архиепископов, так и усиление турок, опустошавших владения архиеп-ства, особенно в Каринтии.

2-я пол. XV в. характеризуется противостоянием Зальцбургских архиепископов герм. императору и австр. эрцгерц. *Фридриху III* (1452–1493). Стремление последнего к укреплению своей власти в Австрийском герцогстве сталкивалось с сепаратизмом магнатов, к-рые в свою очередь поддерживали любых оппозиционных кандидатов на австр. престол. В 1481 г. император отстранил архиепископа от городского управления, пожаловав горожанам право свободного выбора бургомистра и го-





Церковь св. Максимилиана
1685–1700 гг. Фотография. Кон. XX в.

родского совета. В войне венг. кор. Матьяша Хуньяди против императора (1479–1490) архиеп. Бернхард фон Рор поддержал Венгрию. Со смертью Матьяша Хуньяди эрцгерц. Фридриху III удалось взять верх над венграми и союзниками; Зальцбургское княжество утратило важнейшие опорные пункты: Петтау (ныне Птуй, Словения), Ранн (ныне Брежице, Словения) и Гмюнд (Австрия). Лишь после смерти императора архиеп. Леонарду фон Койтшаху (1495–1519) удалось вернуть себе власть над городом и добиться определенной устойчивости княжества.

Зальцбургский архиеп. кард. Маттеус Ланг (1519–1540) боролся с протестантами, что вызвало недовольство в среде горожан. Следствием стали городское восстание, жестоко подавленное (т. н. латинская война, 1523), и ряд крестьянских выступлений. Решительные меры Ланга позволили ему стабилизировать положение в княжестве: до XVIII в. серьезных волнений на религ. почве в З. не происходило. Укреплению положения архиепископов способствовало и новое законодательство. «Земельное уложение» Ланга (1526) считается одним из образцовых для своего времени. Значительная его часть действовала вплоть до секуляризации церковного княжества в 1803 г.

Относительное спокойствие кон. XVI – 1-й пол. XVII в. способствовало улучшению экономической ситуации в княжестве. В ходе Тридцатилетней войны З. занимал нейтральную позицию, что позволило избежать вторжений в пределы княжества. Архиеп. Парис Лодрон в 1648 г. получил сохраняющийся поныне титул «*primas Germaniae*» (первый [епископ] Германии), принадлежавший до этого архиепископам Магдебурга (согласно условиям *Вестфальского мира* 1648 г., князь-архиепископ Магдебурга лишился светской власти, архиеп-ство как герцогство Магдебург присоединялось к курфюршеству Бранденбург). В нач. XVIII в. увеличилось количество протестантов, проживавших в княжестве, создавались протестант. объединения. В 1731 г. Зальцбургский архиеп. Леопольд Антон, мечтавший о восстановлении былого могущества католич. Церкви в З. и обеспокоенный сложившейся ситуацией, издал указ, согласно которому протестанты в течение 3 месяцев должны были принять католи-

чество или покинуть княжество. Более 20 тыс. жителей были вынуждены уехать из З.

Ударом для католич. Церкви в Австрии в целом и для Зальцбургского архиеп-ства в частности стала религ. реформа имп. Иосифа II (1765–1790). Сообразуясь с принципами «просвещенного абсолютизма», император провел секуляризацию церковных имуществ и реформу церковной организации в Австрийской империи (см. также ст. *Иозефинизм*). В 1786 г. архиепископ З. был лишен владений в Штирии и Каринтии, которые передавались еп-ствам Зеккау, Леобен, Гурк и Лафант. Эти епископства утратили статус «частных», однако З. сохранил права митрополии по отношению к ним. Церковным учреждениям был нанесен урон, от которого они оправились лишь к сер. XIX в.

При имп. Наполеоне I Бонапарте церковное княжество З. было секуляризировано (1803) и превращено в курфюршество Фердинанда III Тосканского (брата имп. Франца II). Архиепископ был лишен светской власти (титул князя-архиепископа сохранялся до 1951), но границы архиеп-ства до 1818 г. оставались неизменными. По решению Венского конгресса 1816 г. земля З. вошла в состав Австрии. В 1812–1822 гг. Зальцбургское архиеп-ство управлялось администраторами (Л. М. фон Фирмиам (1816–1822) был назначен архиепископом, но предпочел править как администратор). Лишенные светской власти архиепископы З. в XIX – нач. XX в. занима-

лись делами церковного управления. В это время были проведены реставрация кафедрального собора, реформа ун-та. Оформление совр. границ архиеп-ства З. произошло после упразднения еп-ства Кимзе (1818). После первой мировой войны еп-ства Тренто, Бриксен, Лафант были напрямую подчинены папе Римскому.

Зальцбургский архиеп. Сигизмунд Вайц (1934–1941) считается одним из идеологов австрофашизма, предпологавшего среди прочего увеличение полномочий католич. Церкви в Австрии и ее участие в системе гос. управления и контроля. Священники участвовали в работе служб цензуры, производили чистки б-к. После аннексии Австрии Германией архиеп. С. Вайц стал одним из непримиримых противников гитлеровского режима среди иерархов Римско-католической Церкви. 26 окт. 1941 г. в своей последней проповеди на праздник Христа Царя он жестоко осудил национал-социализм. После войны восстановление кафедрального собора и епископских учреждений связано с именем архиеп. Андреаса Рорахера (1943–1969).

В настоящее время архиеп. Зальцбургским является Алоис Котгассер (с 2003). В апр. 2008 г. архиеп. А. Котгассер посетил Москву и присутствовал на пасхальном богослужении в храме Христа Спасителя.

Подчиненные З. епископства.
Гурк. В III–IV вв. на территории совр. еп-ства Гурк существовали 2 епископские кафедры — в г. Вирун, столице рим. пров. Норик, и в г. Теурния, столице Прибрежного Норика. Эти территории, изначально подчиненные Аквилейскому еп-ству (патриархату), в VIII–IX вв. стали объектом активной миссионерской деятельности со стороны Зальцбургских архиепископов. Граница между зонами влияния З. и Аквилей не была определена вплоть до 811 г. (по решению имп. Карла Великого она установлена по р. Драва). В IX в., когда в грамотах впервые упоминается р. Гурк, на месте города были торжище и небольшое поселение. Св. *Эмма* († 1045; позднее стала почитаться как покровительница епископства) основала здесь аббатство Гурк, к-рое при учреждении еп-ства было распущено. Мон-рь епископы использовали как резиденцию, а монастырская церковь стала кафедральным собором.



По указу папы *Александра II* от 1070 г. здесь после согласования решения с имп. *Генрихом IV* в 1072 г. было создано «частное епископство», охватывавшее земли в Каринтии и подчиненное архиепископу З. Первый еп. Гурка Гюнтер (1072–1090) формально был «епископом без епископства» и правил Гурком как викарий Зальцбургского архиепископа. Окончательное оформление еп-ство Гурк получило в XII в., при еп. Романе I (1131–1167). Тогда же была построена новая резиденция епископов к северо-востоку от совр. г. Гурк, на месте совр. Штрасбурга. В самом Гурке началось строительство нового кафедрального собора, куда были перенесены мощи св. Эммы.

В течение долгого времени права архиепископа З. на территорию в Каринтии не оспаривались, однако со смертью еп. Эрнста Ауэра (1432) начинается эпоха борьбы за Гуркское еп-ство. Папа, архиепископ З. и герц. Фридрих IV представили разных кандидатов на пост епископа; в итоге епископом стал папский ставленник Иоганн V Шаллерманн (1433–1453). Его преемник Ульрих IV Зоннбергер (1453–1469) был лишен имп. Фридрихом III (1452–1493) светской власти над территорией своего еп-ства. Конфликт между архиепископами З. и центральной властью за право назначать епископов Гурка завершился договором 1535 г., согласно к-рому один «Зальцбургский» епископ «чередовался» с 2 «императорскими»; за архиепископом З. сохранялось право рукополагать епископов (этот договор действовал до 1918).

До 1783 г. резиденцией епископа Гуркского оставался Штрасбург, затем стал г. Клагенфурт. В 1859 г., после передачи части каринтийских территорий из епископства Лафант в Гурк, границы еп-ства расширились, а в 1923 г. совпали с границами земли Каринтия. Последним епископом, поставленным императором, стал Адам Хефтер (1915–1939). После аннексии Австрии гитлеровской Германией, к-рую Хефтер одобрил, он вынужден был отречься от сана. Следующий епископ, Йозеф Кёстнер, был поставлен только по окончании второй мировой войны. В наст. время еп-ство Гурк входит в состав архиеп-ства З., резиденция епископа, как и кафедральный собор, находится в Клагенфурте. В еп-стве прожи-

вают ок. 560 тыс. чел., из них ок. 412 тыс. — католики (Ibid. P. 291).

Грац-Зеккау. 2-м по старшинству из ныне существующих еп-ств, входящих в архиеп-ство З., является Зеккау. Еп-ство Зеккау было основано в 1218 г. с санкции папы *Гонория III* (1216–1227) и имп. *Фридриха II*. Первым епископом стал Карл фон Фризах. Как и Гурк, Зеккау было «частным епископством» Зальцбургских архиепископов. Свой статус викариев архиепископа З. в Штирии епископы Зеккау сохраняли до реформы 1786 г. Сначала резиденцией епископов был бенедиктинский мон-рь Зеккау (основан в 1142), монашеская община перенеслась в новое аббатство Санкт-Марайн-бай-Книттельфельд (основано в 1140). Затем резиденция находилась в замке Зеккау у г. Лайбниц. Перемещение резиденции епископа в г. Грац в 1786 г. было связано с религ. реформой имп. Иосифа II.

В 1849 г. к еп-ству Зеккау были присоединены еп-ство Леобен и часть еп-ства Лафант, что стало последним этапом в оформлении совр. еп-ства Грац-Зеккау. Границы еп-ства в основном совпадают с границами земли Штирия. Свое новое название еп-ство получило в 1963 г. В наст. время в еп-стве проживают более 1,151 млн чел., ок. 900 тыс. из них — католики (Ibid. P. 281).

Инсбрук и Фельдкирх. Совр. территория еп-ств Инсбрук и Фельдкирх — это австр. часть средневек. Бриксенского княжества-еп-ства. После первой мировой войны еп-ство было подчинено непосредственно папе, на австр. части еп-ства создана апостольская администратура Инсбрук-Фельдкирх, глава к-рой получил функции епископа. Администрация просуществовала до 1964 г., когда в ходе реорганизации диоцезов Альпийского региона была объявлена еп-ством Инсбрук-Фельдкирх. В 1968 г. Фельдкирх выделился в отдельное епископство. 1-м епископом Инсбрука стал бывш. глава администрации Паулюс Руш (епископ в 1964–1980). В наст. время в еп-стве Инсбрук проживают ок. 530 тыс. чел., из них ок. 406 тыс. — католики; в Фельдкирхе — ок. 385 тыс., из которых католичество исповедуют ок. 264 тыс. (Ibid. P. 249, 321).

Университет в З. В соответствии с решением *Триденского Собора* (1545–1563) об организации новых учебных центров в 1617 г. в З. была

создана гимназия, ориентированная на преподавание теологии. Базой для нее послужила устроенная еще архиеп. Арноном школа при соборе. В 1622 г. по решению архиеп. Париса Лондрона гимназии были дарованы привилегии и выдано финансирование, необходимые для получения ей статуса ун-та. Зальцбургский ун-т славился теологическим и юридическим фак-тами, сохранявшими традиц. преподавание, и профессорами-бенедиктинцами, во многом влиявшими на интеллектуальную жизнь ун-та.

Утрата архиеп-ством З. независимости и присоединение его к Баварии сказались на судьбе ун-та. В 1810 г. он был распущен, вместо него создан теологический и философский лицей. В 1850 г. лицей вновь получил статус ун-та, но единственным действующим фак-том оставался теологический. После первой мировой войны ун-т в З. получил необходимую поддержку. В 1936–1937 гг. к открытию были готовы юридический и биологический фак-ты, однако аннексия Австрии Германией помешала реализации этих проектов. В воссоздании католич. ун-та после второй мировой войны главную роль сыграли Зальцбургский архиеп. Андреас Рорахер (1943–1969) и глава земли З. Й. Клаус. 5 июля 1962 г. последовало решение об организации в З. ун-та. Предполагалось, что сначала это будет лишь фак-т католич. теологии и философии (занятия начались в 1964), затем добавятся фак-т права и политических наук и медицинский фак-т (1965, до 2002). Совр. разделение ун-та на 4 фак-та (католич. теологии, права, культуры и общественных наук, естествознания) — результат проведенной в 2002 г. реформы.

Православие в З. Согласно переписи населения, проведенной в 2001 г., в З. проживают более 7,5 тыс. православных (более 14 тыс. на земле З.). Значительная часть верующих — потомки сербов, отказавшихся после второй мировой войны возвращаться в коммунистическую Югославию. С 1946 г. существует Зальцбургский приход СПЦ при храме св. Власия. Происшедший в 1963 г. «американский раскол» (см. ст. *Милюгович Драголюб*) в кон. 60-х гг. XX в. отразился и на сербской правосл. общине в З. В 1992 г. раскол был преодолен и община З. наряду с др. общинами Австрии





вошла в Среднеевропейскую епархию СПЦ. В 2008 г. в Зальфельдене (земля З.) была построена первая собственная церковь СПЦ.

При ц. Покрова Пресв. Богородицы в З. действует правосл. община Германской епархии РПЦЗ. С кон. XIX — нач. XX в. окормление осевших в З. правосл. эмигрантов из России было возложено на приезжавшего правосл. священника из г. Баден (земля Н. Австрия). В нач. 1944 г. православные З. обратились к Синоду РПЦЗ с просьбой назначить постоянного священника. В ответ из Берлина последовал отказ Мин-ва по вопросам религии. Лишь после войны было осуществлено организационное оформление прихода и общины в З. В 1947–1965 гг. здесь располагалась резиденция архиеп. Австрийского и Венского Стефана (Севбо). После второй мировой войны значительная часть православных проживала в лагерях для перемещенных лиц, в частности в Парше. Там была организована школа, проводилась активная миссионерская работа. 26 июня 1964 г. состоялось освящение нового здания кафедральной ц. Покрова Пресв. Богородицы, до этого располагавшейся в бараке лагеря Парш, а после пожара в лагере — в одном из зданий общины в городе. После смерти архиеп. Стефана (1965) Австрийской епархией РПЦЗ управлял архиеп. Женевский и Западноевропейский *Антоний (Бартошевич)*. В 1971 г. он передал управление еп. Нафанаилу (Львову) (с 1981 архиепископ Брюссельский и Западноевропейский). В 1988 г. Австрийская епархия РПЦЗ была реорганизована в благочиние. С 2000 г. руководство благочинием осуществляет Берлинско-Германский и Великобританский архиеп. Марк (Ардт). В наст. время в З. служит иерей РПЦЗ Сергей Киселёв.

С кон. 60-х гг. XX в. при ц. Св. Троицы действует приход св. архангелов Михаила и Гавриила Румынской Православной Церкви (митрополия Германии и Центр. Европы). На средства Румынской Церкви и ряда экуменических орг-ций была возведена приходская деревянная церковь (освящение состоялось в нояб. 2007).

Ист.: Salzburger Urkunden / Hrsg. W. Hauthaler, F. Martin. Salzburg, 1910–1933. 4 Bde; Die Regesten der Erzbischöfe u. des Domkapitels von Salzburg, 1247–1343 / Hrsg. F. Martin. Salzburg, 1928–1934. 3 Bde; Die Salzburger Landesordnung von 1526 / Hrsg. F. V. Spechtler,

R. Uminsky. Göppingen, 1981. (Frühneuhochdeutsche Rechtstexte; 2); *Schaup W., Dohle G.* Salzburg auf alten Landkarten: 1551–1866/67. Salzburg, 2000; Stadt Salzburg: Geschichte in Bildern u. Dokumenten: Kostbarkeiten aus dem Stadtarchiv / Hrsg. P. F. Kramml, S. Veits-Falk, T. Wiedenholzer. Salzburg, 2002; *Ammerer G.* Reise Stadt Salzburg: Salzburg in der Reiseliteratur vom Humanismus bis z. beginnenden Eisenbahnzeitalter. Salzburg, 2003; Quellen z. Salzburger Frühgeschichte / Hrsg. H. Wolfram. W., 2006.

Лит.: *Kleinmayr J. F. T.* Nachrichten vom Zustande der Gegenden und Stadt Juvavia vor, während u. nach Beherrschung d. Römer bis z. Ankunft des hl. Ruperts u. von dessen Verwandlung in das heutige Salzburg. Salzburg, 1784; *Widmann H.* Geschichte Salzburgs. Gotha, 1907–1914. 3 Bde; *Huemer B.* Die Salzburger Benediktiner-Kongregation, 1641–1808. Münster, 1918; *Stadler K.* Beiträge z. Rechtsgeschichte d. Stadt Salzburg im Mittelalter: Diss. Erlangen, 1934; *Martin F.* Salzburg: Geschichte u. Kunst dieser Stadt. Salzburg, 1972; Geschichte Salzburgs / Hrsg. H. Dopsch e. a. Salzburg, 1981–1991. 2 Bde. 5 Tl.; *Dopsch H.* Vom Stadtrecht zur Bürgerbeteiligung: FS 700 Jahre Stadtrecht v. Salzburg. Salzburg, 1987; *idem.* 1200 Jahre Erzbistum Salzburg: Die älteste Metropole im deutschen Sprachraum. Salzburg, 1999; Salzburg u. d. Slawenmission: Zum. 1100. Todestag d. hl. Methodius / Hrsg. H. Dopsch. Salzburg, 1986; *Ortner F.* Salzburger Kirchengeschichte: Von d. Anfängen bis z. Gegenwart. Salzburg, 1988; *idem.* Salzburgs Bischöfe in der Geschichte des Landes (696–2005). Fr./M., 2005; *Altmann A., Fellner G., Embacher H.* Geschichte der Juden in Stadt u. Land Salzburg: Von d. frühesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Salzburg, 1990. 2 Bde; *Dopsch H., Hoffman R.* Geschichte der Stadt Salzburg. Salzburg, 1996; *Hirnsperger J.* Die Statuten des Salzburger Domkapitels (1514 bis 1806): Eine rechtshist. Untersuch. z. inneren Verfassung d. weltgeistlichen adeligen Salzburger Domkapitels. Graz, 1998; *Zaisberger F.* Geschichte Salzburgs. W., 1998; *Hermann F., Fuhrmann F.* Salzburg // LTK. 1999³. Bd. 9. Sp. 285–291; *Усков Н. Ф.* Христианство и монашество в Зап. Европе раннего Средневековья. СПб., 2001. С. 148–161; *Becker R.* Wege auf den Bischofsthron: Geistliche Karrieren in der Kirchenprovinz Salzburg in Spätmittelalter, Humanismus u. konfessionellem Zeitalter (1448–1648). R., 2006; *Bogalin Th.* Die Russisch-Orthodoxe Kirche in Salzburg // Ostkirchliches Christentum in Salzburg / Hrsg. P. L. Hofrichter. Salzburg, 2006. S. 11–28.

Н. А. Л.

Памятники архитектуры и изобразительного искусства. З.— один из наиболее сохранившихся исторических городов герм. земель. В 1996 г. исторический центр города был включен в список Всемирного наследия ЮНЕСКО. Старый З. расположен на узкой полосе левого берега р. Зальцах, у подножия горы Мёнхсберг и ее отрога Фестунгсберг, на котором находится городская крепость Хоэнзальцбург (постройки кон. XI — нач. XVIII в.). Центром города является пл. Резиденцплац со зданием собора и с комплексом дворца князя-архиепископа (ок. 1120 — ок. 1710).

Новый город, застраивавшийся с кон. XVII в., расположен на правом берегу р. Зальцах, у подножия горы Капуцинерберг. В архитектуре города доминируют формы барокко, однако сохранился и ряд средневековых памятников.

Мон-рь Ноннберг был основан ок. 711/2 г. на Фестунгсберге, неск. ниже возникшего позже Хоэнзальцбурга. Этот мон-рь считается самым старым непрерывно действующим жен. мон-рем в мире. От соборного храма Успения Богоматери (1009) сохранилась зап. часть, в т. ч. башня и портал. В 1464–1506 гг. храм был перестроен в стиле поздней готики. В 1711 г. башня приняла барочные формы. Особое значение для истории средневек. искусства имеют сохранившиеся в нижней части зап. стены фрески 50–60-х гг. XII в.: фрагменты композиции «Рай» («Трон Соломона») и 6 полуфигур святых и епископов в нишах. З. в XI–XIII вв. был крупнейшим центром южнонем. романской живописи, для которой было характерно обращение к визант. искусству в его венецианском варианте. Фрески Ноннберга, где «строгое графическое искусство Зальцбурга... приняло прямо-таки придворный характер, не теряя при этом своего иератического достоинства», являются образцом «классической романской живописи» (*Detmuis.* 1970. P. 93). В монастыре хранится большое собрание рукописей, скульптуры и живописи, особенно позднеготической, а также отдельные предметы (в т. ч. складной стул настоятельницы мон-ря с резными скульптурами и рельефами по моржовому клыку (ок. 1100) и посох аббатис из слоновой кости (1242)).

Мон-рь Санкт-Петер на склоне Мёнхсберга, основанный ок. 696 г., считается старейшим действующим мон-рем на герм. землях. Церковь св. Петра (1125–1143) была перестроена в стиле барокко (1605–1622), затем получила стукое и живописное убранство в стиле рококо (1760–1766). Здесь сохранились незначительные фрагменты романской живописи, выполненной ок. 1150 г. (аллегорическая фигура Третьего часа) и во 2-й четв. XIII в. (епископ на коленях перед св. Магдалиной).

В основе Францисканской ц. (приходская ц. Пресв. Богородицы) находится 3-нефная романская конструкция, построенная в XII в. для жен. общины мон-ря Санкт-Петер.





В 1408–1432 гг. был возведен обширный хор со звездчатыми сводами, одно из лучших произведений поздней готики в Австрии. На нижнем ярусе амбулатория в 1613–1704 гг. были сооружены капеллы с арочными сводами. Храм получил барочный фасад ок. 1700, в 1709/10 г. был сооружен барочный алтарь (проект И. Б. Фишера фон Эрлаха).

Крупнейшим произведением маньеристической архитектуры в З. стала летняя загородная резиденция князей-архиепископов Хельбрунн (юж. часть совр. города), построенная по образцу итальянского пригородного поместья (*villa suburbana*). Дворец и парк с фонтанами построены в 1613–1615 гг. по проекту С. Солари, архит. из швейцар. кантона Лугано. Ему же было поручено строительство нового кафедрального собора святых Руперта и Виргилия, ставшего одним из первых на немецкоязычных землях сооружений в стиле барокко. Первоначальная 3-нефная базилика (767–774), освященная св. Виргилием, неск. раз перестраивалась и полностью сгорела в 1167 г. Следующий собор, заложенный еп. Конрадом (Konradinische Dom), был крупнейшим в заальпийской Европе (сгорел в 1598). Проект совр. собора был создан архит. и теоретиком архитектуры В. Скамоцци (1604–1612) и построен в 1614–1628 гг. С. Солари с уменьшением на $\frac{2}{3}$ размера и др. изменениями первоначального проекта. Здание было возведено с частичным использованием фундаментов предыдущих построек, однако переориентировано на 90° и значительно превзошло их по размеру (101×69 м, высота башен 81 м, купола 71 м, главного нефа 32 м). Собор представляет собой 3-нефную базилику с трансептом, рукава к-рого, как и главный неф, завершены полуциркульными апсидами. Основной объем здания, оштукатуренный и почти лишенный декора, противопоставлен 2-башенному зап. фасаду, облицованному мрамором и оживленному светотеневой моделировкой пилястр и оконных обрамлений. Купол на 8-гранном барабане и часть трансепта были разрушены снарядом в 1944 г. (единственный ущерб, причиненный архитектуре З. во время второй мировой войны); к 1959 г. собор восстановили. Если интерьер собора, сфокусированный на обширном, хорошо освещенном средокрестии с мощными пилонами, вос-



зап. башнями. Подобная же постановка башен, но в ином варианте, обусловленном расположением

Собор святых Руперта и Виргилия. 1614–1628 гг. Фотография. Кон. XX в.

производит пространство собора св. Петра в Риме, то вост. 3-конховая часть напоминает аскетичные кирпичные экстерьеры венецианских церквей, в т. ч. Сан-Джорджо Маджоре и Иль Реденторе (архит. А. Палладио).

С З. связана деятельность архит. Дж. Г. Дзуккалли из Граубюндена, автора 2 барочных храмов. Церковь св. Эрхарда на юж. склоне Фестунгсберга, прямо под мон-рем Ноннберг, строилась в 1685–1689 гг. при госпитале для соборного капитула, в 1853 г. стала приходской церковью р-на Ноннталь. Она в миниатюре повторяет 3-конховый объем кафедрального собора с обширным куполом и 2-башенным фасадом. Церковь св. Максимилиана (1685–1700), построенная в комплексе со зданиями монастыря театинцев, имеет план в виде поперечного овала, с огромным куполом над средокрестием и небольшими рукавами креста. Монастырские здания окружают храм и примыкают к его фасаду с обеих сторон; их 3-этажные фасады с барочными фронтонами образуют вместе с находящимся между ними храмом традиц. 2-башенную композицию. В комплексе мон-ря по образцу *scala santa* в Риме в 1712 г. была построена лестница (49 ступеней), ведущая в капеллу Св. Креста.

Яркие церковные постройки эпохи барокко были возведены в З. по проектам Фишера фон Эрлаха. Церковь Св. Троицы (1694–1702) на правом берегу р. Зальцах, с вогнутым зап. фасадом и вынесенными вперед башнями, была сооружена подобно рим. ц. Сант-Аньезе ин Агоне (архит. Ф. Борромини). Рим. образцы оказали влияние и на ц. Богоматери иезуитского коллегияума (Коллегиальная ц.; 1694–1707), возведенную недалеко от собора. Этот крестообразный храм имеет выгнутый фасад, выступающий между 2

здания на узком участке между расходящимися под острым углом улицами, применена в ц. св.

Марка мон-ря урсулинок (1699–1705). Особенностью этого храма, приписываемого Фишеру фон Эрлаху на основе стилистики, является замена купола низким купольным сводом. Также по проектам Фишера фон Эрлаха в З. были построены Госпитальная ц. св. Иоанна (1699–1704), пригородный дворец «Фаворита» (Клесхайм) (ок. 1700–1709) и фасады зимней школы верховой езды (1693), сохраненные при перестройке здания в Большой концертный зал (Grosses Festspielhaus) К. Хольцмайстером в 1956–1960 гг.

Другой ведущий архитектор барокко, И. Л. фон Хильдебрандт, создал новый фасад дворца князей-архиепископов (ок. 1710), а также дворцово-парковый ансамбль Мирабель (1710, 1721–1727) в Новом З. После пожара 1818 г. дворец был перестроен И. Г. Хагенауэром в формах неоклассицизма. Среди построек, отразивших стилистику рококо, следует упомянуть дворец Леопольдскрон (1736–1740, архит. Б. Стюарт). Лит.: Demus O. La peinture murale romane. P., 1970. P. 93–95, 198–202; Euler B., Gobiet R., Huber H. Salzburg: Stadt und Land. W., 1986. (Dehio-Handbuch); Eltz-Hoffmann L., von. Die Kirchen Salzburgs. Salzburg, 1993; Höllbacher R. et al. Architektur Stadt Salzburg. Salzburg, 1994; Sedlmayr H. Johann Bernhard Fischer von Erlach. Stuttgart., 1997; Lippmann W. Der Salzburger Dom, 1598–1630: Unter besonderer Berücksichtigung d. Auftraggeber u. d. kulturgeschichtlichen Umfeldes. Weimar, 1999; Haslinger A., Mittermayr P. Salzburger Kulturlexikon. Salzburg, 2001; Kreul A. Johann Bernhard Fischer von Erlach, 1656–1723: Regie der Relation. Salzburg; Münch., 2006.

Л. К. Масиель Санчес

ЗАМА [лат. Zama] (кон. III – нач. IV в.?), свт. (пам. зап. 24 янв.), 1-й еп. г. Бонония (ныне Болонья, Италия). Самым ранним является упоминание о З. в перечне Болонских епископов (Elenco Renano, сост. до XII в.). Др. сведения о жизни З. отсутствуют. Кард. Цезарь Бароний в Римском Мартирологе предположил, что свя-



титель был возведен на кафедру г. Бонония *Дионисием*, епископом Римским, с именем к-рого связано упорядочение церковной структуры в Италии (LP. Vol. 1. P. 157). Согласно «*Elenco Renano*», 5-м епископом Бононии был свт. *Евсевий*, современник св. *Амвросия*, еп. Медиоланского (373/4–397), из чего можно предположить, что 1-й епископ жил на рубеже III и IV вв.

Имя З. зафиксировано в надписи рубежа XIII и XIV вв. из мон-ря святых Набора и Феликса, а также в Житии свт. Петрония. Упоминание о З. как о святом содержится в соч. Л. Альберти «История Болоньи» (1541). В 1586 г. в мон-ре святых Набора и Феликса были обретыены мощи З. и его легендарного преемника свт. Фаустиниана. 4 мая по указу Болонского архиеп. Габриеле Палеотти святыни были перенесены в кафедральный собор и помещены под алтарем. В 1961 г. память З. стала отмечаться 28 сент., в день празднования во имя всех святителей Болонских.

Ист.: ActaSS. Ian. T. 2. P. 205–206; Elenco Renano dei vescovi di Bologna // Lanzoni F. S. Petronio, vescovo di Bologna nella storia e nella leggenda. R., 1907. P. 201–215; MartRom. Comment. P. 34.

Лит.: Lanzoni. Diocesi. P. 784; Sorbelli A. Dalle origini del Cristianesimo agli albóri del comune. Bologna, 1938. P. 49–55. (Storia di Bologna; Vol. 2); Gordini G. Zama di Bologna // BiblSS. Vol. 12. Col. 1457–1458.

Д. В. Зайцев

ЗАМБИЯ [Республика Замбия; англ. Republic of Zambia], гос-во на юго-востоке Центр. Африки. Территория — 752,6 тыс. кв. км. На западе граничит с Анголой, на северо-западе с Демократической Республикой Конго, на северо-востоке с Танзанией, на востоке с Малави, на юго-востоке с Мозамбиком, на юге с Намибией, Ботсваной и Зимбабве. Столица — Лусака (1,05 млн чел.— 2007). Офиц. язык — английский. **География.** Территория З. представляет собой плоскогорье, состоящее из средневысотных слабоволнистых цокольных плато высотой 1100–1350 м над уровнем моря, с отдельными горными массивами и кряжами. Самая высокая точка страны — пик Мванда (высота 2150 м). Большая часть территории расположена в бассейне р. Замбези, в низовьях к-рой находится водопад Виктория высотой 120 м, в сев. части З. — крупные озера тектонического происхождения (Танганьика, Бан-



гвеулу и Мверу). Субэкваториальный пояс Южного полушария определяет климат З.: с мая по июль — относительно прохладный и сухой сезон; с авг. по окт. — жаркий и сухой; с нояб. по апр. — теплый и влажный, во время к-рого выпадает максимальное количество осадков. Леса покрывают значительную часть территории З., особенно зап. ее часть; характерны высоко травяные саванны и т. н. миомбо — разреженный, сухой тропический лес с обилием лиан и кустарников. В стране 19 национальных парков и 34 заповедника.

Население З., согласно официальным замбийским источникам (Central Statistical Office, Zambia — www.zamstats.gov.zm), на 2007 г. составляло 12,16 млн чел. Характерно преобладание народностей банту, по оценкам 2007 г. — 89,5%, из них бемба — 25,5, тонга — 11,4, лози — 5,2, нгони — 4,8, луба — 2,3, лунда — 2, мбунду — 1,4, шона — 0,3, тетела — 0,3, суахили — 0,2%. В З. также проживают сан (0,5%), относящиеся к койсанским народам, африканеры (0,4%), гуджаратцы (0,2%), греки (0,1%). Ок. половины населения З. проживает в городах. Средняя продолжительность жизни составляет 42 года. Численность населения в крупных городах: Китве — 416 тыс. чел., Ндола — 402 тыс., Кабве — 193 тыс., Чингола — 148 тыс. чел.

Государственное устройство. Согласно Конституции от 28 мая 1996 г., З. — унитарное гос-во, по форме прав-

ления — президентская республика. Глава государства — президент, избираемый на 5 лет на всеобщих прямых выборах. Законодательная власть представлена однопалатным парламентом — Национальной ассамблеей, срок полномочий к-рой 5 лет. Ассамблея насчитывает 158 депутатов, из них 150 чел., представляющих политические партии, избираются населением на выборах, остальные 8 чел. назначаются президентом. Исполнительная власть принадлежит правительству, Кабинет министров работает под контролем Национальной ассамблеи. Помимо президента, возглавляю-

щего Кабинет министров, в состав правительства входят вице-президент, министры и помощники министров, назначаемые из числа депутатов парламента. Также при президенте в качестве консультативного органа действует Палата вождей из 27 членов — вождей различных племен. З. разделена на 9 провинций (Восточная, Западная, Коппербелт, Луапула, Лусака, Северная, Северо-Западная, Центральная и Южная), возглавляемых губернаторами, которых назначает президент. Провинции состоят из округов.

Религия. По данным на 2007 г., от 80 до 85% жителей З. исповедуют христианство (нек-рые источники указывают цифры от 50 до 75%): 27–28% считают себя католиками, остальные принадлежат к протестант. церквям и сектам. Определенные границы между новыми афрохрист. протестант. и маргинальными церквями, содержащими элементы африкан. племенных культов, и традиц. верованиями затруднено. Мн. приверженцы местных культов исповедуют традиц. верования параллельно с христианством. Поэтому количество приверженцев традиц. африкан. верований не поддается точному подсчету и колеблется в пределах 8–14%. Ислам исповедует ок. 2% населения, хотя мусульм. сообщество утверждает, что их количество превышает 30%. Число представителей др. исповеданий (индуизм, иудаизм) не превышает 1,5%.

Новые религ. движения (НРД) объединяют ок. 2 или 3% жителей З. Численность атеистов или людей, не причисляющих себя ни к одной религии, ок. 0,5%.

Православие представлено Замбийской епархией *Александрийской Православной Церкви* с кафедрой в Лусаке, возглавляемой еп. Иоакимом (Кондовасом). Епархия учреждена патриаршим томосом от 22 февр. 2001 г. Ее прихожанами являются проживающие в стране греки, русские, сербы и африканцы. Имеются приходы в Лусаке (храм во имя св. Александра при Союзе греков Лусаки, ц. во имя свт. Василия Великого и вмч. Димитрия Солунского при миссионерском центре, парекклия в честь Рождества Богородицы при епископской резиденции во имя вмч. Георгия Победоносца в Макени), в Китве (ц. во имя ап. Андрея Первозванного), в Луаншья (ц. в честь Благовещения Пресв. Богородицы), в Капири-Мпоши (ц. во имя свт. Николая Чудотворца), в Чингола (строящийся храм во имя свт. Нектария Эгинского, митр. Пентапольского) и Мукуши (строящийся храм во имя ап. Филиппа). В Лусаке при миссионерском центре строится начальная школа и планируется сооружение больницы, действует воскресная катехизаторская школа, имеющая 2 отделения. Ведется активная издательская деятельность, начался перевод литургических текстов на местные диалекты, периодически издается лит-ра просветительного характера на англ. и греч. языках. Еп. Иоаким окормляет православных, оказавшихся в больницах; еженедельно раздается питание 200 бездомным детям. Организованы миссионерские «ячейки» в Чирунду, Пемба, Чомба и Луангва. Общая численность православных ок. 7,5 тыс. чел.

Римско-католическая Церковь в З. представлена 2 архиеп-ствами (митрополиями): Лусака имеет 6 епископств-суффраганов (Чипата, Ливингстон, Монгу, Монзе, Ндола и Солвези), Касама — 2 еп-ства-суффрагана (Манса и Мпика). Общее число католиков ок. 3,28 млн чел. По данным на 2007 г., в стране действует 264 католич. прихода, где служат 656 священников (из них 349 монашествующих), также в З. подвизаются 580 монахов и 1542 монахини.

Протестантские церкви и секты. *Англиканская Церковь* представлена 5 еп-ствами (Сев. Замбия, Вост.

Замбия, Центр. Замбия, Луапула и Лусака) в составе Церкви провинции Центр. Африки, окормляющей верующих в З., Малави, Зимбабве и Ботсване и являющейся членом *Англиканского содружества*. Общее количество верующих ок. 170 тыс. чел. в 400 приходах.

Лютеранство в З. представлено Евангелической Церковью Замбии (32 тыс. верующих, 490 общин), входящей в Лютеранское сообщество в Юж. Африке, во *Всемирную лютеранскую федерацию*, а также Замбийской конференцией Лютеранской Церкви Центр. Африки (8 тыс. верующих, 17 общин) в составе Конфессиональной евангелическо-лютеранской конференции, дочерней орг-ции Висконсинского Евангелическо-лютеранского Синода (США).

Кальвинизм представляют Объединенная церковь Замбии, крупнейшая протестант. орг-ция страны, к-рая включает конгрегационалистские, пресвитерианские, реформатские и проч. общины. (1 млн чел., 1200 общин), Реформатская церковь в Замбии (500 тыс. чел., 1695 общин), Замбийский синод Церкви Центр. Африки пресвитерианской (20 тыс. чел., 29 общин), Африканская национальная церковь (6 тыс. чел., 10 общин), Объединенная пресвитерианская церковь Центр. Африки (8 тыс. чел., 17 общин), а также крайне малочисленные общины белых африканеров, такие как Голландская реформатская церковь и др., общее количество верующих не более 1 тыс. чел.

Меннониты принадлежат к Церкви братьев во Христе (20 тыс. чел., 158 общин). В стране действует Меннонитский центральный комитет.

Баптисты состоят членами 3 организаций: Баптистской конвенции Замбии (110 тыс. чел., 500 общин), Баптистской ассоциации Замбии (18 тыс. чел., 150 общин) и Баптистского союза Замбии (3,5 тыс. чел., 20 общин.).

Братья создали 4 организации, первой была традиционная организация Христианские братья (75 тыс. верующих, 1 тыс. общин), со временем от нее отделились или возникли самостоятельно такие как Христианское содружество Замбии (10 тыс. верующих, 26 общин), Последняя Церковь Христа (2,1 тыс. верующих, 10 общин), Независимая ассамблея братьев (1,3 тыс. верующих, 4 общины).

Методисты представлены Африканской методистской епископальной церковью, которая объединяет более 83 тыс. чел. и 193 прихода, а также Независимой методистской церковью, насчитывающей 15 тыс. верующих и 20 общин.

Движение святости представлено 2 организациями: Церковью Назарянина (5 тыс. чел., 23 общины) и Странствующей уэслианской церковью (13 тыс. чел., 163 общины).

Армия спасения (территориальное подразделение Замбии и Малави) имеет 15 тыс. верующих и 90 общин.

Адвентисты седьмого дня (АСД) принадлежат к Замбийской объединенной конференции, входящей в состав дивизиона Юж. Африки и Индийского океана Генеральной конференции АСД и имеющей 1704 общины, в которые объединены более 546,4 тыс. верующих. Также существует независимая группа — Евангельская церковь седьмого дня Замбии, отколовшаяся от АСД и насчитывающая 9 тыс. адептов в 20 общинах.

Пятидесятничество в З. представлено такими традиц. орг-циями, как *Ассамблеи Бога* (ок. 150 тыс. верующих, ок. 330 общин), Божия церковь полного Евангелия (80 тыс. верующих, 353 общины), Пятидесятническая ассоциация святости (45 тыс. верующих, 270 общин), основанная миссионерами нем. Фельбертской миссии, Апостольская миссия веры в Замбии (18 тыс. верующих, 180 общин), Апостольская церковь в Замбии, основанная дат. миссионерами международной Апостольской церкви (4,5 тыс. верующих, 24 общины), учрежденная канад. миссионерами Апостольская церковь Пятидесятницы (3 тыс. верующих, 20 общин), Церковь Бога пророчеств (ок. 1,2 тыс. верующих, 13 общин), Международная церковь четырехстороннего (четырёхугольного) Евангелия (100 верующих, 1 община), а также рядом независимых африканских организаций пятидесятнического толка, таких как т. н. Апостольская церковь веры (ок. 18,2 тыс. верующих, 180 общин), Апостольская церковь веры Св. Евангелия (ок. 45 тыс. верующих, 130 общин), Апостольская церковь Христа (ок. 1 тыс. верующих, 9 общин), Церковь апостолов в Сионе (ок. 20 тыс. верующих, 20 общин), Апостольская церковь веры и дел (ок. 4 тыс. чел., 7 общин), Церковь Бога в Замбии (ок. 6 тыс. ве-



рующих, 33 общины), Пятидесятнические свободные церкви (2 тыс. верующих, 5 общин). Ок. 100 тыс. чел. являются членами более мелких групп пятидесятнического толка.

Религиозное об-во друзей (*квакеры*) имеет 2 общины, ок. 300 верующих.

Различные церкви Христа объединяют 120 тыс. чел. в 950 общинах. Новоапостольская церковь с центром в Цюрихе насчитывает 800 тыс. верующих в 440 общинах.

Свидетели Иеговы имеют в З. 2152 общины, 128 тыс. adeptов. В 1936 и 1940 гг. от орг-ции отпочковались Независимое об-во Сторожевой башни и Сторожевая миссия исцеления. Имеются общины иеговистской маргинальной орг-ции *Китавала*, отделившейся от свидетелей Иеговы в 1908 г. в Ньясаленде (ныне Малави) и распространившей свое влияние на соседние страны.

Помимо этого в З. много т. н. независимых протестант. орг-ций. Из числа Независимых африканских церквей (НАЦ) местного происхождения наиболее значительные — Христианская сионская церковь (18 тыс. верующих, 20 общин), Апостольская церковь Джохана Маранке (ок. 16 тыс. верующих, 50 общин), Центральноафриканская церковь (6 тыс. верующих, 12 общин), Церковь заповедей (3 тыс. верующих, 5 общин), Церковь остатка Израиля (6 тыс. верующих, 10 общин), Церковь спасения (6 тыс. верующих, 20 общин). К НАЦ можно отнести также и ряд маргинальных афрохрист. орг-ций, по характеру более похожих на орг-ции НРД, чем на христ. церкви. Так, церкви секты *Лумпа* (Видимая церковь спасения), распространенные в основном среди представителей народа бемба в центральном и сев. районах страны, насчитывают ок. 5 тыс. чел., *кимбангуизм* (Церковь Иисуса Христа на Земле, основанная пророком Симоном Кимбангу) исповедуют в основном в пров. Коппербелт ок. 15 тыс. выходцев с территории совр. Демократической Республики Конго (бывш. Заир). Общее количество членов остальных протестант. организаций составляет ок. 1 млн чел.

Ислам. В З. мусульман 240–250 тыс. чел., в основном это сунниты ханифитского и шафиитского толка и исмаилиты, привезенные в страну в колониальную эпоху из Пакистана и Сев. Индии. Во 2-й пол. XX в.

значительное количество людей, исповедующих ислам, попали в З. из Кении и Сомали. Мусульмане преимущественно проживают в городах, хотя характерным явлением последних десятилетий стал рост популярности ислама среди беднейших слоев сельского населения. Жизнь мусульман в стране координирует Исламский совет Замбии.

Индуизм в З. исповедуют ок. 13 тыс. чел., это выходцы из Индии и Пакистана. Верующие индуисты объединены в Индуистскую ассоциацию Замбии.

Иудаизм исповедуют немногочисленные общины (ашкеназов), насчитывающие ок. 1,5 тыс. чел.

Новые религиозные движения представлены adeptами бахаизма (см. *Бахаи религия*), общим числом 163 тыс. чел., к-рые объединены в Национальную духовную ассамблею Бахаи. Значительную активность развивают псевдоиндуистские НРД, такие как Брахма Кумарис, Об-во сознания Кришны, Об-во приверженцев Сатъя Сай Бабы, Об-во Вишва Хинду Паришад, насчитывающие в совокупности от 5 до 10 тыс. чел.

Распространение христианства. Археологические находки, найденные в З., свидетельствуют о том, что данная территория была заселена с древнейших времен. В разных частях страны были обнаружены останки древнего человека и каменные инструменты. В кон. I тыс. до Р. Х. — нач. I в. по Р. Х. территория совр. З. была заселена говорившими на языках банту мигрантами-земледельцами с севера и отчасти пришедшими с юга нгони. Следы перехода от каменных орудий труда к металлическим относятся к первым векам по Р. Х., к VI в. в центральной и зап. частях совр. З. земледельцы обрабатывали медь и железо. Приблизительно к X–XI вв. медные слитки изготавливались в зап. части совр. пров. Коппербелт, что говорит о повсеместной торговле медью, которую использовали в качестве валюты. В нач. II тыс. животноводство стало интенсивно распространяться в южной части совр. З., жители плато Тонга (Батока) занимались хлопкопрядением и гончарным делом. Произошло первое знакомство местного населения с исламом, оказавшее влияние на укрепление связей с араб. купцами, к-рые преимущественно торговали золотом и др. ценными металлами. Приблизитель-

но к XIV в. относятся первые признаки становления классового общества. С кон. XVI в. шел процесс возникновения удельных племенных союзов и раннегос. образований: на юго-западе, в верхнем течении реки Замбези, — Лози (Баротсе, известное с 60-х гг. XIX в. как Баротселенд); на юго-востоке — Марави; на северо-востоке — Казембе; в нижнем течении р. Луапула — Лунда.

Первые попытки распространения христианства на территориях в верхнем течении Замбези были предприняты в кон. XVI в., когда нек-рые из португ. католич. священников, прибывших на вост. берег Африки для служения капелланами в португ. гарнизонах на территории совр. Мозамбика, ушли в глубь континента для проповеди католичества среди местного населения. С 1577 г. на этих территориях основывали миссии доминиканцы, а с 1607 г. — иезуиты. Однако деятельность ордена иезуитов была запрещена, а общая политическая обстановка не способствовала успеху проповеди.

В кон. XVIII в. Португалия приняла ряд инициатив по исследованию региона. Так, в 1796 г. успешную экспедицию провел М. Г. Перейра, в 1798–1799 гг. территорию совр. З. обследовали Ф. Ж. ди Ласерда и Ф. Ж. Пинту. К этому времени самым прибыльным видом деятельности для португальцев стала торговля рабами, к-рых отправляли в Бразилию. Католич. миссии, лишённые поддержки португ. властей, пришли в упадок до кон. XIX в.

С сер. XIX в. наибольшую активность в регионе проявляла Великобритания. Ее борьба за укрепление своего экономического влияния сопровождалась активизацией миссионерской деятельности. Первым британцем, проникшим в южную часть Центр. Африки, стал представитель Лондонского миссионерского общества шотл. свящ., ученый-исследователь, врач Д. Ливингстон, работавший на юге Африки с 1841 г. Пройдя через пустыню Калахари, он достиг территории совр. Ботсваны, а затем, заручившись поддержкой брит. Королевского географического об-ва, поставил перед собой цель проникнуть дальше на север и исследовать бассейн Замбези, что и осуществил в 1852–1854 гг., добравшись до водопада, названного им в честь англ. королевы Виктории. 3 путешествия Ливингстона в поисках



водных путей, ведущих из глубинных территорий Центр. Африки к Атлантическому и Индийскому океанам, заложили основы экономического освоения этих земель, а также дали импульс к распространению протестантских миссий. Ливингстон считается в З. основоположником местного христианства и защитником коренного населения, он первым стал бороться с работорговлей. После смерти Ливингстона в 1873 г. в районе оз. Бангвеулу появились новые миссионерские орг-ции. Лондонское миссионерское об-во было первой орг-цией, учредившей постоянно действующий миссионерский пункт в Ниамиколо близ оз. Танганьика в 1885 г. Мелкие племена в сев. районах совр. Замбии надеялись, что миссионеры смогут обеспечить им надежную защиту от нападений воинственных соседних племен.

В 1889 г. Британская Южно-Африканская компания получила королевскую хартию на управление территориями на юге Центр. Африки, затем ее представители получили право от вождей племен разрабатывать минеральные ресурсы. Великобритания расширяла свои владения, сначала захватив вост. районы верховьев р. Замбези, названные Юж. Родезия, а затем территории к северу от р. Замбези. В 1891 г. Баротселенд был объявлен брит. протекторатом. Активизация экономической деятельности не могла не сказаться и на религ. сфере: в разных регионах страны появились новые миссии. Так, в 1892 г. в Леалуи начала деятельность Парижская евангелическая миссия, в том же году «примитивные методисты» появились с миссией среди народа ила в зап. части совр. З., в 1894 г. пресвитериане обосновались в Мвензо. Количество миссий в кон. XIX — нач. XX в. выросло до неск. десятков. Наибольшего успеха достигли меннониты, баптисты, братья, Странствующая уэслианская церковь, адвентисты седьмого дня, Армия спасения, свидетели Иеговы, Новоапостольская церковь. В эти годы начался процесс перевода Свящ. Писания на местные языки. Первым переводным изданием стал НЗ на языке мамбве, выполненный сотрудниками Британского и зарубежного библейского об-ва в 1901 г., позднее началась работа над переводами на языки ньянджа, бемба, ила, тумбука. Параллельно переводом отдельных час-

тей Свящ. Писания занимались представители Библейского об-ва Шотландии, с 20-х гг. — миссионеры племутских братьев.

В 1895–1900 гг. Британская Южно-Африканская компания захватила сев.-зап. и сев.-вост. части Родезии, к-рые составили единое образование Сев. Родезия (1911), где начала работу первая англикан. миссия. Ее деятельность обеспечивалась т. н. Университетской миссией в Центр. Африке, основанной в Кембридже по призыву Ливингстона христианизировать Африку. В 1924 г. Сев. Родезия стала протекторатом Великобритании, управление перешло правительству, выкупившему права на данную территорию у Британской Южно-Африканской компании. Освоение недр и добыча полезных ископаемых способствовали притоку квалифицированной рабочей силы из Европы, при этом коренное население выселялось с исконных территорий, что привело к развалу традиц. системы земледелия.

Колониальные власти оставляли местным жителям мало возможностей для участия в религ. жизни, они оказывались изолированными, бесправными среди правящей европ. верхушки. В первую очередь это было характерно для кальвинистских орг-ций, в к-рых наиболее ярко выражалось стремление к численному преимуществу европейцев в общинах, что отчасти сохраняется и в наст. время. Противоположным примером является успешная проповедь англикан. свящ. Леонарда Камунгу из Британской Центр. Африки (Ньясаленда, ныне Малави), основавшего ряд миссий, развитие к-рых показало способность африканцев к самостоятельной церковной жизни и организации собственных общин независимо от брит. структур.

К кон. XIX в. относится возобновление деятельности католиков в З. С 80-х гг. иезуиты проповедовали на севере страны, а с 1891 по 1895 г. миссионеры конгрегации Белых отцов, к-рыми руководил Ж. Дюпон, — на севере и востоке З., среди племен бемба. Хотя миссионерская деятельность среди бемба была затруднена из-за воинственного характера племени, враждебно настроенного как к европ. колонизаторам, так и к проживающим по соседству этническим группам, в 1895 г. удалось учредить миссию, к-рая в 1897 г. получила статус Апостольского вика-

риатства, а через 2 года стала Апостольской префектурой Ньяса. В нач. XX в. в юж. части страны действовали католич. миссии иезуитов и францисканцев. В 20–30-х гг. шел процесс создания Апостольских префектур.

В период колониального правления в З. христианские миссии пытались заниматься окормлением местного населения, не вступая в открытое противостояние с властями. Протестант. и католич. миссии стали занимать ведущие позиции в образовании и здравоохранении. Предоставление доступных услуг здравоохранения было жизненно важно для населения. Помимо нравственных мотивов важным фактором стало то, что только доступная медицинская помощь могла заставить местное население перестать прибегать к услугам традиц. знахарей и шаманов, обладавших значительной властью. Основной упор в распространении образования делался на сельскохозяйственные районы, где проживало беднейшее население. Школы были тесно связаны с миссионерскими пунктами, чаще всего они носили конфессиональный характер, хотя при объединенных миссиях, образованных в 30-х гг. XX в., возникали и междоминационные школы. Как правило, в школах давали начальные знания, учили читать и писать, изучали Библию. Образование способствовало внедрению европ. ценностей и культуры в быт местного населения, обеспечивало миссии квалифицированными сотрудниками: учителями, церковнослужителями, строителями и т. д. Позднее появились местные кадры в сфере сельского хозяйства, торговли, гос. управления и разработки месторождений. Правительство выпустило офиц. постановление об обязательной регистрации школ, местные руководители получили соответствующие полномочия по их инспектированию. Образовательное учреждение должно было подчиняться местной администрации и представителям Генеральной миссионерской конференции, которые создавали прецедент сотрудничества между гос-вом и религ. орг-циями в области образования. С 20-х гг. церкви лишились определяющей роли в образовании. Кодекс местных школ, разработанный в 1927 г., утвердил гос. стандарты в сфере образования в З., после чего количество школ при



миссиях значительно сократилось. По окончании второй мировой войны правительство в нек-рых провинциях открыло собственные школы. Хотя нек-рые церкви видели в политике гос-ва попытку исключить религию из образовательных структур и открыто сопротивлялись такому процессу, многие из протестант. миссий вынуждены были передать управление своими школами гос-ву.

Первой политической организацией коренного населения стала созданная в 1946 г. Федерация ассоциаций благосостояния. В 1948 г. на ее базе сформировалась партия африканцев — Конгресс Сев. Родезии, переименованный в 1951 г. в Африканский национальный конгресс Сев. Родезии (АНК). В 1952 г. был создан Конгресс африканских профсоюзов Сев. Родезии. Эти политические организации добивались привлечения коренного населения к управлению страной, ставили целью введение всеобщего избирательного права. Образование Федерации Родезии и Ньясаленда в 1953 г. вызвало протест у всех местных партий. Обострились вопросы, связанные с расовым неравенством, стало очевидным, что в экономике существует система благоприятствования Юж. Родезии по сравнению с Сев. Родезией и Ньясалендом. Христианский совет Сев. Родезии, к-рый в 1944 г. пришел на смену Генеральной миссионерской конференции, выразил протест против такого положения. Неудачные попытки колониального правительства сохранить власть лишь усугубили противоречия между брит. администрацией и миссиями, нек-рые из миссий оказывали значительное влияние на формирование общественного мнения. Образованная замбийская элита, стремившаяся к обретению независимости, стала союзником христ. орг-ций.

Поскольку деятельность колониальной администрации влекла за собой разрушение традиц. устоев, проникновение культуры и ценностей, чуждых местному населению, то неизбежной ответной реакцией стал поиск новых религиозных форм выражения христианства — возникли т. н. Независимые африканские церкви. Эти орг-ции были основаны и возглавлялись замбийцами, к-рые вышли из миссионерских церквей ввиду недовольства их европ. чертами или характером их богословия. В 50–60-х гг. было создано не менее

20 орг-ций, преимущественно неопятидесятнического харизматического толка. При этом НАЦ в значительной степени были подвержены сильному влиянию племенных религ. традиций, многие из возникших в это время синкретических культов представляли собой смесь традиц. верований с христианством. Самой известной из НАЦ стала секта Лумпа, или Видимая церковь спасения. Особенностью этой орг-ции стали агрессивность и ярко выраженная маргинальность. Для секты характерны замкнутая жизнь в изолированных «священных поселениях», вера в богоизбранность африканцев, почитание основательницы секты Алисии Мулени Лубусхи пророчицей и королевой — Леншиной (см. ст. *Лумпа*). Основу проповеди секты составляет т. н. настоящая Библия, полученная Леншиной в результате некоего визионерского духовного опыта. Отвергая почитание икон, креста, святых и мощей, секта враждебно настроена по отношению ко всем традиц. Церквам, в первую очередь к католической. В 1964 г. члены секты совершили вооруженное нападение на ряд полицейских участков, в результате чего погибло более 500 чел. Секта была запрещена, хотя фактически по-прежнему имеет в стране значительное число адептов.

В годы борьбы за независимость оформилась структура католической Церкви в З. 25 апр. 1959 г. Апостольское викариатство Лусака было возведено в ранг архиепископства (митрополии), в его подчинении оказалось 4 еп-ства: Форт-Джеймсон, Ливингстон, Ндола, Касама. Первым архиепископом З. стал кардинал Адам Козловецки, бывший до этого епископом и апостольским администратором в Лусакe, много лет трудившийся в Сев. Родезии в польской миссии ордена иезуитов.

С 1960 г. ведущее место в освободительном движении заняла Объединенная партия национальной независимости (ЮНИП), выделившаяся из АНК в 1958 г. (до 1960 называлась Национальный конгресс Замбии). Ее возглавлял Кеннет Дейвид Каунда, сын образованного малавийского священника, приехавшего в З. в качестве миссионера. Ввиду его христ. убеждений колониальное управление благоприятно отнеслось к нему и к ЮНИП. Он также получил поддержку руководства мн. африкан. и европ. стран. 29 марта 1963 г. Сев.

Родезия вышла из Федерации Родезии и Ньясаленда. 24 окт. 1964 г. страна обрела независимость и получила совр. название — З. На первых свободных всеобщих выборах в местные органы власти большинство голосов получила ЮНИП, сформировавшая первое правительство страны во главе с Каундой. Была принята конституция, закрепившая многопартийность, национализировавшая земли колонизаторов и упразднившая резервации. В том же году страна вступила в ООН, ОАЕ, установила дипломатические отношения с СССР. После провозглашения независимости традиц. миссионерские церкви подверглись давлению, с одной стороны, быстро развивавшихся НАЦ, отделившихся от миссионерских церквей, с другой — новых миссионеров, в первую очередь из США, пятидесятнического и харизматического толка.

В 60-х гг. начался процесс инкультурации церквей, характерный не только для протестант. деноминаций, но и для католич. Церкви, действовавшей соответственно с решениями *Ватиканского II Собора* (1962–1965). В богослужении стали использоваться национальные муз. инструменты и мелодии, активизировались усилия по переводам Библии и проч. лит-ры религ. содержания на местные языки и их издание. В 1966 г. было создано Библейское общество Замбии (БОЗ). Парижская евангелическая миссия, пресвитериане и методисты учредили межденоминационную церковную орг-цию, к-рая стала называться Объединенная церковь Замбии. Наиболее влиятельными христ. орг-циями в это время стали Епископская конференция Замбии (ЕКЗ), Христианский совет Замбии (ХСЗ) и Евангелическое объединение Замбии (ЕОЗ). ЕКЗ выступала в роли единого организационного центра Римско-католической Церкви, в ХСЗ входили представители Объединенной церкви Замбии, англикан. церкви и проч. церквей протестант. миссий, а ЕОЗ было основано баптистами в качестве межденоминационного органа, однако в последующие годы оно стало выражать интересы исключительно пятидесятнических церквей.

В кон. 60-х гг. руководство ЮНИП начало вести более радикальную социалистическую политику, в 1967 г. был принят программный документ «Гуманизм в Замбии», ставивший





основной задачей страны построение демократического социализма с учетом традиц. африкан. ценностей. Это встревожило христ. сообщество страны, к-рое опасалось, что движение может привести к усилению марксистской идеологии. ЕКЗ, ХСЗ и ЕОЗ направили в правительство «Совместное заявление о марксизме, гуманизме и христианстве». Правительство, не желая вступать в конфликт с общественностью, пошло на уступки.

С 1968 г. в стране началось осуществление новой экономической политики, в рамках к-рой иностранные инвестиции были значительно сокращены. Медная промышленность, составляющая основу экономики З., была национализирована. В 1972 г. в результате политического кризиса в З. была введена однопартийная система управления, закрепленная Конституцией 1973 г. Ввиду того что Юж. Родезия (ныне Зимбабве) закрыла свои границы и препятствовала торговле с З., экспорт стал осуществляться через Танзанию и Анголу, но в 1974 г. вспышка гражданской войны в Анголе оказала губительное влияние на экономику З. В то же время цена на медь, составлявшая 95% доходов З. от экспорта, начала резко падать. К 1976 г. Каунда был вынужден объявить чрезвычайное положение. В том же году церкви отказались содействовать реформам образования, считая, что правительственная идеология в сфере образования стала атеистической. Ухудшение экономической ситуации и рост внешнего долга привели в 80-х гг. к вмешательству Международного валютного фонда (МВФ) с целью структурной перестройки экономики З. Жесткие экономические меры спровоцировали продовольственные бунты в стране в последние годы правления ЮНИП, когда были отменены денежные пособия на основные продукты питания, напр. на кукурузную муку. Попытки Каунды возобновить денежные пособия вызвали протест МВФ, к-рый внес З. в черный список на международных финансовых рынках. Рост числа НАЦ и воспоминание о восстании Лумпы заставили Каунду в 1988 г. наложить запрет на регистрацию новых религ. орг-ций. Он установил тесные связи с лидерами различных псевдоиндуистских НРД (напр., с Махариши Махеш Йогой и др.). Визит папы Римского *Иоанна Павла II* в 1989 г.

прошел в тяжелой атмосфере: Каунда утратил доверие церковей, к-рые считали его вероотступником, возглавлявшим коррумпированное и деспотичное правительство. В 1990 г. представители католич. Церкви З. обратились к правительству с предложениями по преодолению кризиса и переходу к демократической форме правления в стране. Под давлением общественности в условиях политических беспорядков, продовольственных бунтов и угрозы гос. переворота Каунда в нояб. 1990 г. был вынужден отменить ст. 4 действующей конституции об однопартийной системе. В том же году политические оппоненты правительства и ЮНИП создали Движение за многопартийную демократию (ДМД), во главе к-рого стояли недавно уволенный с должности министра финансов Артур Вина и председатель Конгресса профсоюзов Фредрик Чилуба. К кон. 1990 г. Каунда объявил о проведении многопартийных выборов в следующем году. На выборах 31 окт. 1991 г. ДМД получило 125 из 150 мест в Национальной ассамблее, а Чилуба получил 75,79% голосов и стал Президентом З. Религ. орг-ции внесли значительный вклад в мирный переходный период, образовав Группу мониторинга христ. церквей, которая затем стала Комитетом координации мониторинга выборов, обеспечивавшим наблюдение за процедурами на всех избирательных участках. Спустя 2 месяца после выборов Чилуба в выступлении по национальному телевидению объявил о том, что З. — христ. страна, а его личное обязательство перед Богом в качестве президента — руководить страной в соответствии с принципами, основанными на христ. вере. Пятидесятнические церкви были особенно заинтересованы в продвижении концепции «христианской нации» Чилубы. Руководство ЕОЗ поддержало заявление президента, т. к. для пятидесятнических церквей оно стало знаком, свидетельствующим о росте их влияния на общественную жизнь и политику. Реакция ЕКЗ и ХСЗ была крайне негативной. В стране было много христ. миссионеров, увеличилось количество новых харизматических религ. организаций. Однако экономическая политика ДМД, ставившая целью повышение уровня благосостояния народа, не привела к положительным результатам: без работы осталось

большое количество трудящихся, выросли цены на основные продукты питания, возросла плата за образование и здравоохранение. В марте 1993 г. деятельность ЮНИП была запрещена, было введено чрезвычайное положение.

В мае 1996 г. приняли новую конституцию, проект к-рой подготовила Национальная ассамблея. В ее вступительной части вновь появился термин «христианская нация», что вызвало оживленные дебаты сторонников президента с членами парламента от оппозиции и представителями христ. орг-ций, к-рые выдвигали требования провести всенародный референдум. Проект содержал статью, по которой на президентский пост мог баллотироваться лишь кандидат, проживающий в З. не менее 20 лет и имеющий родителей-замбийцев, что автоматически лишало Каунду шансов участвовать в предстоящих выборах, поскольку его отец был выходцем из Малави. В ответ ЮНИП и др. оппозиционные партии бойкотировали выборы. 18 нояб. 1996 г. Чилуба был переизбран на 2-й срок, получив 75,8% голосов, а ДМД получило 131 из 150 мест в парламенте. Все попытки Чилубы преодолеть экономический кризис, нищету и коррупцию в стране оказались неудачными, Чилуба терял доверие народа. Предпринятая в окт. 1997 г. попытка гос. переворота привела к аресту активистов ЮНИП и помещению под домашний арест Каунды. Международное сообщество осудило действия Чилубы. Были свернуты все программы помощи З. со стороны МВФ и Всемирного банка. Спротивление власти Чилубы усилилось после того, как он заявил, что намерен остаться на президентском посту на 3-й срок, несмотря на то что это противоречило нормам конституции. На следующих президентских выборах 27 дек. 2001 г. главой гос-ва был избран кандидат от ДМД Леви Мванаваса. Его в значительной степени поддержали консервативно настроенные христ. силы, в т. ч. и партия Национальная христианская коалиция (НХК) во главе с пятидесятническим пастором Неверсом Мумбой. Его удачная попытка склонить НХК на сторону нового президента обеспечила последнему симпатии различных слоев населения без отказа от концепции «христианской нации». После выборов Мумба стал вице-президентом. Новое правитель-





ство обвинило Чилубу в хищении гос. средств. Несмотря на протесты оппозиционных сил, заявлявших о необходимости пересмотра результатов выборов и настаивавших на процедуре импичмента президента, Мванаваса удалось стабилизировать ситуацию. Представители оппозиции получили места в правительстве. В 2003 г. была проведена конституционная реформа, наделившая дополнительными полномочиями совещательный орган — Палату вождей. 28 сент. 2006 г. состоялись очередные выборы, на к-рых победу вновь одержал Мванаваса, набрав 42,98% голосов. На выборах в Национальную ассамблею победило ДМД, получившее в результате 74 места в парламенте. Правительство Мванавасы придерживалось курса на либерализацию экономики, проводило в жизнь программы, направленные на преобразования в экономической и социальной сферах, пыталось преодолеть бедность и коррупцию. На досрочных президентских выборах 30 окт. 2008 г., прошедших после неожиданной кончины 19 авг. 2008 г. Мванавасы, победу одержал вице-президент Рупия Банда.

Христианский совет Замбии с 2003 г. стал называться Совет церквей в Замбии (СЦЗ). Помимо конфессиональных церковных орг-ций он включает множество экуменических, миссионерских, молодежных, просветительных, образовательных, гуманитарных и каритативных организаций, в числе которых и БОЗ (с 1999 член Объединенных библейских обществ).

Религиозное законодательство. Вопросам свободы совести и вероисповедания в Конституции З. целиком посвящена ст. 19. Пункт 1 статьи гласит, что каждый гражданин страны имеет право на свободу совести. В контексте данной статьи понятие «свобода» включает свободу мысли и вероисповедания, свободу изменить веру или религ. убеждения, беспрепятственно выражать свои религ. убеждения, а также свободно совершать религ. обряды и ритуалы. Пункт 2 запрещает вводить в образовательных учреждениях против воли учащихся религ. дисциплины или заставлять их принимать участие в религ. церемониях или обрядах, если они расходятся с его верой. Согласно пункту 3, ни одно религ. сообщество или деноминация не должны испытывать препятствий в возмож-

ности предоставления религ. образования члену данного сообщества или деноминации. В пункте 4 отмечено, что никто не обязан давать к.-л. клятву или присягу, тем или иным образом противоречащие его вере или убеждениям. В пункте 5 указано, что содержание к.-л. закона или действия, осуществляемые его властью, не могут считаться противоречащими данной статье в тех случаях, когда закон оговаривает меры, необходимые для защиты общественной безопасности, порядка и нравственности, здравоохранения, а также в целях защиты прав и свобод др. лиц, в т. ч. и права исповедовать любую веру без вмешательства членов др. конфессий.

Лит.: *Шаревская Б. И.* Старые и новые религии Тропической и Юж. Африки. М., 1964; *Rotberg R. I.* Christian Missionaries and the Creation of Northern Rhodesia: 1880–1924. Princeton, 1965; *Roberts A. D.* The Lumpa Church of Alice Lenshina // Protest and Power in Black Africa / Ed. R. I. Rotberg, A. Mazrui. N. Y., 1970. P. 513–568; *idem.* A History of the Bemba: Political Growth and Change in North-Eastern Zambia before 1900. L., 1973; *Verstraelen-Gilhuis G. M. M.* From Dutch Mission Church to Reformed Church in Zambia: The Scope for African Leadership and Initiative in the History of a Zambian Mission Church. Franeker, 1982; *O'Shea M.* Missionaries and Miners: A History of the Beginnings of the Catholic Church in Zambia with Particular Reference to the Copperbelt. Ndola, 1984; *Weller J. C., Linden J.* Mainstream Christianity to 1980 in Malawi, Zambia and Zimbabwe. Gweru, 1984; *Chanock M.* Law, Custom and Order: The Colonial Experience in Malawi and Zambia. Camb., 1985; Замбия // Африка: Энцикл. справ. М., 1986. Т. 1. С. 548–553; *Шпажицков Г. А.* Религии стран Африки: Справ. М., 1988; История Замбии в новое и новейшее время. М., 1990; *Garvey B.* Bembaland Church: Religious and Social Change in South Central Africa, 1891–1964. Leiden; N. Y., 1994; *Hastings A.* The Church in Africa: 1450–1950. Oxf., 1994. P. 242–305, 408–437, 519–533; *Isichei E.* A History of Christianity in Africa: From Antiquity to the Present. Grand Rapids (Mich.); Lawrenceville (N. J.), 1995. P. 228–263, 348–350; *Gifford P.* African Christianity: Its Public Role. Bloomington (Ind.), 1998. P. 183–210; *Carmody B. P.* Education in Zambia: A Catholic Perspectives. Lusaka, 1999; *Phiri I.* Why African Churches Preach Politics: The Case of Zambia // J. of Church and State. Waco, 1999. Vol. 41. N 2. P. 323–348; *Smith R. D.* Missionaries, Church Movements, and Shifting Religious Significance in the State of Zambia // Ibid. N 3. P. 525–550; *Прокопенко Л. Я.* Замбия: особенности становления многопартийной системы (90-е гг.). М., 2000; *Sundkler B., Steed Ch.* A History of the Church in Africa. Camb., 2000. P. 786–794, 974–977; History of the Jesuits in Zambia: A Mission Becomes a Province / Ed. E. P. Murphy. Nairobi, 2003; *Ferguson N.* Empire: How Britain Made the Modern World. L., 2004. P. 145–160; *Hinfelaar H. F.* History of the Catholic Church in Zambia. Lusaka, 2004.

Э. Небольсин

ЗАМВРИЙ [евр. זַמְרִי, *zimri*; греч. Ζαμβρί] (IX в. до Р. Х.), 5-й израильский царь, к-рый пришел к власти вслед за переворотом и занял престол всего 7 дней (3 Цар 16. 9–20). З. был рабом и командиром колесниц у израильского царя *Илы*, сына *Ваасы*. Воспользовавшись нестабильностью в гос-ве, ослабленном противостоянием с внешними врагами и Иудейским царством, З. вероломно сверг своего бывш. господина с престола. В отличие от Ваасы, к-рый предательски убил царя *Навата* в сражении (3 Цар 15. 27), З. нанес Иле смертельный удар, когда тот находился в состоянии алкогольного опьянения. Чтобы исключить возможность мести, З. также убил всех родственников и близких Илы и провозгласил себя царем. Однако З. совершил преступление без поддержки со стороны армии, и это ускорило его падение. Израильская армия, возглавляемая *Амврием*, к-рый пользовался уважением народа, осадила филистимский г. Гиввон. Узнав о смерти Илы, Амврий направил войска на *Фирцу* — резиденцию израильских царей, где находился З. Народ провозгласил царем Амврия, а З., осознав свое поражение, в отчаянии поджег царский дворец и сам погиб в огне. Через нек-рое время Амврий смог взять ситуацию в стране под свой контроль и основал самую мощную династию в истории Израиля, к-рая была у власти долгие годы.

Несмотря на короткий период правления, З. стал в библейском предании символом раба, к-рый восстал против своего господина, а его имя для следующего поколения было нарицательным. Когда израильский царь *Ииуй* во время переворота предательски убил последнего царя из династии Амврия — *Иорам*, то царица *Иезавель* приветствовала его как З. (4 Цар 9. 30–31). История З. — пример свершения божественного правосудия: истребив дом Ваасы и убив себя самого, З. тем самым исполнил предсказание израильских пророков о гибели всего рода *Иеровоама* (3 Цар 14. 6–16; 15. 29; 16. 11–14). Объясняя значение истории о З., блж. *Феодорит Кирский* говорит, что «живущих порочно *Владыко Бог* карает одних через других и одного порочного передает другому, более порочному, употребляя последнего как бы вместо исполнителя казни» (*Theodoret*. Quaest. in Regn. 3. 48 // PG. 80. Col. 721).



Лит.: Hutton R. Zimri // ABD. Vol. 6. P. 1094;
Bacon G. Zimri // EncJud. Vol. 21. P. 536.

Э. С. П.

ЗА-МИКАЭЛЬ АРАГАВИ

[эфиоп. ኃሚካኤል : አረጋዊ] (вероятно, кон. V — нач. VI в.), св. *Эфиопской Церкви*, один из *девяти преподобных* (пам. эфиоп. 14 тэкэмта (11/12 окт.)). Практически единственным источником сведений о З.-М. А. является его пространное Житие, в к-ром много хронологических и географических несоответствий (самая ранняя из сохранившихся рукописей — XVI в.). Согласно Житию, З.-М. А. происходил из «римского» (т. е. визант.) имп. дома. Его благочестивых родителей звали Исаак и Эдна (አድና), а старшего брата — Феодор. При рождении ребенка якобы нарекли араб. именем Абд аль-Масих (አብረኤል : መሲክ), причем тут же приводятся его эфиоп. соответствия — Габра Крестос (раб Христов) и перифраз — Габра Амлак (раб Божий) — явный анахронизм эпохи *Соломонидов* (после 1270), когда в Эфиопии появилось много переводов с арабского. Мальчик изучал Свящ. Писание, «вырос и окреп в Духе Святом», поэтому, когда его хотели женить на знатной девице, он отказался, твердо решив стать монахом. Для этого он отправился к прп. *Пахомию* Великому. Вопреки общеизвестным фактам агиограф поместил его вместо Египта в Грецию. Юноша был подвергнут испытаниям, успешно их выдержал и был принят в монашескую общину. В эту же обитель прибыли 7 благочестивых ромеев, к-рые позднее вместе с З.-М. А. распространяли христианство в *Аксумском царстве*: Ликанос, Йэмата, Цэхма, Губба, *Афце*, Панталевон (*Пантелеимон*), *Алеф*. В Житии подчеркивается, что с ними не было 9-го монаха, Исаака *Гаримы*. После кончины прп. Пахомия во главе общины были поставлены Феодор и Орсисий (አርሴዮን), под рук. к-рых подвижники 7 лет совершенствовались в монашеской жизни. В эти годы З.-М. А. навестила его мать.

После пребывания в Пахомиевой обители З.-М. А. и его спутники отправились в «Рим», где распространяли «истинную» (т. е. монофизитскую) веру. Оттуда З.-М. А. предстояло следовать в Эфиопию во исполнение завета, данного, согласно эфиоп. преданию, Богом Пресв. Богородице, о том, что Ей будет при-



За-Микаэль Арагави, взбирающийся при помощи змея на гору Дамо. Фрагмент картины. Худож. Илия. Фотография. 1906 г. (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, С.-Петербург)

надлежать «земля Южная» (ምድር : አዝብ; ср.: Лк 11. 31). Он был перенесен в *Аксум* на крыльях арх. Михаила, за что получил прозвище За-Микаэль (Михаил). Через неск. дней архангел вернул его в «Рим», где тот уговорил 7 спутников отправиться с ним к аксумитам. Под предводительством З.-М. А. они отправились в путь с *таботом* (аналог антими́нса), церковной утварью и богослужебными книгами в сопровождении священников и мирян, т. е. как предводители общины верующих, очевидно довольно многочисленной. Они прибыли в Аксум на 5-м году царствования Аламеда, сына Саладобы (обычно отождествляемого с Элла Амидой II). В том же году преподобные известили Исаака Гариму, сына сестры З.-М. А., и он после 7 лет правления в «Риме» оставил царство и был перенесен в Аксум арх. Гавриилом. Через 3 года Аламеда скончался и был оплакан преподобными и народом; ему наследовал Тазена. Все 9 преподобных жили тогда при дворе в доме для прислуги (ቤተ : ቀጢን), совершая многочисленные исцеления и чудеса; во время совместной трапезы по воскресеньям над их столом лампа-

ды испускали солнечный свет. Старшим они избрали З.-М. А., к-рого с этого времени стали называть Арагави (старец). По соседству поселилась его мать вместе с монахинями (столь раннее появление жен. обителей в Эфиопии совершенно недостоверно). Свидетельства Жития о продолжительности пребывания преподобных при аксумском дворе противоречивы: с одной стороны, говорится о 12 годах, с другой — указывается, что они расстались, чтобы проповедовать христианство по всей Эфиопии, на 6-м году царствования Тазены, т. е. через 9 лет после прихода в Аксум.

З.-М. А. вместе с матерью и учеником Матфеем ушел на восток, в обл. Тигре (Тыграй). Там он насылал неурожай на тех, кто насмехался над его проповедью, и помогал тем, кто ему внимали, из одержимых изгонял бесов, странствовал в пустыне. Решив основать мон-рь на понравившейся ему горе, он не смог на нее взобраться. Тогда ему явился арх. Михаил и посоветовал ухватиться за хвост большого змея (дракона), к-рый и втащил его на гору (этот сюжет лег в основу иконографии З.-М. А.). Там была основана обитель *Дэбрэ-Дамо*, 1-й общежительный мон-рь в Эфиопии с Пахомиевым уставом. В царствование Калеба (см. ст. *Елезвой*), сменившего на престоле своего отца Тазену, к З.-М. А. был отправлен посланец царя, и святой предсказал ему победу над гонителями христиан *Награи* и успешное возвращение из похода. Приход к власти Габра Маскаля, сына Калеба, Житие З.-М. А. датирует 368 г., что полностью противоречит общепринятой датировке правления Калеба и его сына (1-я пол. VI в.) и, очевидно, объясняется стремлением автора Жития представить З.-М. А. современным прп. Пахомия. В год своего воцарения Габра Маскаль посетил З.-М. А., поклонился ему и повелел начать монументальное каменное строительство в Дэбрэ-Дамо, для чего были сооружены специальные подъемные механизмы.

Узнав о кончине З.-М. А., Габра Маскаль прибыл в мон-рь и, стоя у ног его преемника Матфея, объявил о пожаловании крупных земельных владений Церкви и на содержание монахов Дэбрэ-Дамо. Текст этой грамоты дошел в 2 близких редакциях: в пространном Житии З.-М. А. и в одной из частей «Книги Аксума»



(XVII в.). В заключении Жития приводится краткая история мон-ря Дэбрэ-Дамо при преемниках З.-М. А.: Матфее, Иосифе, Мадханина Эгзиэ, Йоханни, За-Иясусе.

Ист.: ВНО, N 96; *Sapeto G. Viaggio e missione cattolica fra i Mensâ i Bogos e gli Habab con un cenno geografico e storico dell'Abissinia. R., 1857. Vol. 1. P. 398–399; Guidi I. II «Gadla 'Aragâwî» // MRAL. 1895. Ser. 5. Vol. 2. Pt. 1. P. 54–96; Documenta ad illustrandam historiam: Liber Axumae / Ed., interpr. K. Conti Rossini. Parisii; Lipsiae, 1909. Vol. 1: [Textus]. P. 19–20. (CSCO; 54; Aeth.; 24); 1910. Vol. 2: [Versio]. P. 21–22. (CSCO; 58; Aeth.; 27); The Book of the Saints of the Ethiopian Church / Ed. E. A. W. Budge. Camb., 1928. Vol. 1. P. 155; La vie de saint Za Mikâ'êl 'Aragâwî / Trad., introd., notes: M. A. van den Oudenrijn. Fribourg (Suis.), 1939. Лит.: *Тураев Б. А. Исследования в области агитологических источников истории Эфиопии. СПб., 1902. С. 6 (примеч. 2), 54–64.**

С. А. Французов

ЗАМКА [румын. Zamca], монастырский ансамбль в г. Сучава, Румыния (в основе названия — польск. слово zamiek, означающее «замок», «укрепление»). Ктиторами мон-ря были представителями некогда многочисленной арм. колонии в Молдавском княжестве. Молдав. господарь Александр Добрый еще в июле 1401 г. учредил Армянскую епископию с кафедрой в Сучаве. Второй арм. еп. Аведик имел в 1415 г. резиденцию в мон-ре, находившемся на месте нынешнего.

Существующий ныне монастырский комплекс выстроен в стиле архитектуры Молдовы в нач. XVII в. Здания пострадали в 1690–1691 гг. во время пребывания в монастыре войск польск. кор. Яна III Собеского, ведшего войну с турками, когда с севера, востока и юга монастыря были построены земляные валы с бастионами. В нач. XVIII в. монастырские строения были восстановлены. В 1994–2005 гг. Мин-вом культуры и культов была проведена реставрация комплекса.

Стены мон-ря образуют в плане неправильный прямоугольник (59×66 м на 70×74 м). Они невысоки, с контрфорсами, без башен. В центре монастыря (с небольшим смещением к северо-востоку) расположен соборный храм, к западу от него, над главными воротами, — жилое здание (предположительно резиденция епископа) с церковью, к северо-востоку — надвратная башня с храмом и колокольней.

Первый каменный храм З. был построен в нач. XV в., к-рый был полностью разрушен. Существующий

ныне храм св. Авксентия возведен в 1606–1608 гг. на средства Агопша Вартаняна, сына Амиры. Его верхняя часть в нач. XVIII в. была перестроена. Это типичный для Молдовы прямоугольный в плане храм с притвором и апсидой; наос увенчан 8-гранным световым барабаном. Наос помимо традиц. для Молдовы зап. входа из притвора имеет отдельный вход с севера, как у арм. храмов. Др. особенностью храма является наличие специальных ниш для 2 дополнительных престолов по сторонам апсиды; не исключено, что их обустройство могло быть связано с особенностями позднесредневеков. арм. богослужения. На юж. стене наоса сохранились фрагменты живописи, современной постройке храма. Наружный его декор крайне скуп; подобно др. местным храмам, он включает отдельные готические и вост. элементы (розетки). 14 авг. 2004 г. храм был освящен, и в нем проводятся богослужения.

Над зап. воротами с юж. стороны были возведены помещения, в к-рых предположительно жил епископ, с севера была устроена ц. Богоматери. Последняя представляет собой традиц. для Молдовы сооружение, состоящее из наоса и алтаря. 8-гранный барабан на звездчатом в плане цоколе имеет характерный декор из слепых арок. Др. части здания также отделаны кирпичом и камнем; примечателен промежуточный карниз храма из перевитых жгутов, похожим орнаментом украшен храм Сошествия Св. Духа мон-ря *Драгомирна* (1608–1609).

Вост. надвратная башня высотой 26 м построена в 1606 г. На 2-м ее этаже расположена ц. свт. Григория Просветителя, на 3-м — колокольня. Башня декорирована фризами из слепых арок, сходными с украшениями зданий над зап. воротами. Лит.: *Drăguț V. Țart roumain: Préhistoire, Antiquité, Moyen Âge, Renaissance, Baroque. Bucur., 1984. P. 326, 367; Cucu V., Ștefan M. România: Ghid-atlas al monumentelor istorice. Bucur., 1974. P. 411–412.*

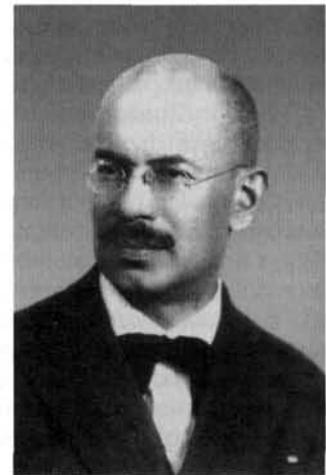
Л. Масиэль Санчес

ЗАНДЕР Лев Александрович (19.02.1893, С.-Петербург — 17.12.1964, Париж), рус. религ. философ.

Жизнь. Род. в семье лейб-медика А. Л. Зандера. С детских лет прислуживал в церкви. В 1913 г. окончил Александровский лицей (золотые медали за курс наук и «блестящую», по отзывам профессоров, диссертацию

«Учение Спинозы о праве и государстве», серебряная медаль за курсовое соч. «Современная методология изучения искусства») и юридический фак-т С.-Петербургского ун-та, был причислен к Мин-ву народного просвещения. Изучал философию в Гейдельбергском ун-те под рук. В. Виндельбанда, Э. Трельча, Х. Дриша и др. (1913–1914). В семинаре Виндельбанда читал рефераты «О метафизике Аристотеля» и «О понятии причинности в системе Спинозы».

В годы первой мировой войны принимал участие в создании отдела помощи рус. военнопленным при Русском Красном Кресте. В июне 1915 г. был переведен на службу в Главное артиллерийское управление, затем уехал на фронт. Работал переводчиком и дешифровщиком в Ставке Верховного главнокомандующего, выполнял ответственные задания (награжден орденами св. Анны и св. Станислава). После демобилизации (1917) преподавал философию



Л. А. Зандер.
Фотография. 30-е гг. XX в.

фию (в должности доцента) в Пермском и во Владивостокском ун-тах.

В 1922 г. З. принял участие в работе съезда Всемирного христ. студенческого союза в Пекине. В 1923 г. переехал из Китая в Прагу, где заведовал личной б-кой Президента Чехословакии Т. Г. Масарика. Осенью того же года З. участвовал в учредительном съезде *Русского студенческого христианского движения* (РСХД) в Пршерове (Шерове, близ Праги), где впервые встретился с прот. Сергием *Булгаковым*, к-рый стал его духовником. В кон. 1923 г. приехал в Париж для ознакомления рус. молодежи с Православием, прочитал



ряд лекций (в т. ч. «Путь к Церкви», «О Православии», «Бог и Мир», о Ф. М. Достоевском). В июле 1924 г. принимал участие (был секретарем) в I съезде РСХД (Аржерон, Нормандия), объединившем разбросанные по разным странам студенческие кружки.

В 1925 г. переселился в Париж, читал лекции по логике, философии и сравнительному богословию в *Православном богословском институте прп. Сергия Радонежского*, работал библиотекарем ин-та, одновременно участвовал в создании кружков РСХД. В 1929 г. З. избран секретарем РСХД в Прибалтике, где до 1933 г. занимался миссионерской работой среди студентов. По возвращении во Францию избран финансовым секретарем Богословского ин-та и генеральным секретарем РСХД. Выступал с лекциями о Православии в Швейцарии, Великобритании, Нидерландах, Дании, Швеции, Норвегии. Был организатором поездок хора студентов Богословского ин-та по европ. странам, выступления хора сопровождались пояснительными комментариями З. (см. об этом в его кн. «Песнь Господня», 1981). Принимал участие в экуменических съездах 1937 г. — «Жизнь и деятельность» (Life and Work, Оксфорд), «Вера и устройство» (Faith and Order, Лозанна, Эдинбург) и в амстердамском съезде 1939 г.

В 1941 г. З. был помещен в нем. лагерь для интернированных Фронтшталаг 122 (в Руайальё, пригороде Компьеня) из-за служебных связей с Великобританией и США, провел в заключении неск. месяцев (Зандер В. А. 1984. № 141. С. 214–215). Во время войны писал статьи и издавал «Вестник церковной жизни» (см.: «Вестник Русского христианского движения»), единственный журнал во Франции, печатавшийся в эти годы на ротаторе. По окончании войны продолжал работу в Богословском ин-те. Участвовал в экуменических съездах — в Осло (1947), Амстердаме (1948), Торонто (1950). Был членом *Албания святого и прп. Сергия содружества*. В 1960 г. получил степень д-ра (honoris causa) в Богословском ин-те и в том же году степень д-ра богословия в ун-те Марбурга. Последние 7 лет жизни З. вел в Богословском ин-те литургический семинар. Летом 1964 г. прочитал 6-недельный курс лекций

о Православии на богословском фак-те Берлинского ун-та.

З. умер от сердечного приступа. Похоронен на кладбище Сент-Женевьев-де-Буа под Парижем.

Его жена Валентина Александровна Зандер (урожд. Калашникова; 1894–1989) — правосл. духовная писательница, иконописец и церковный публицист. Работала вместе с З. секретарем РСХД в Прибалтике, была секретарем Женских богословских курсов в Париже. Автор популярных книг: «О русских православных братствах» (1925, под фам. Калашникова), «Les implications sociales de la doctrine de la Trinité» (Социальные последствия учения о Троице, 1936), «La fête de l'Épiphanie» (Праздник Богоявления, 1947), «La Pentecôte» (Пятидесятница, 1948), «La fête de Noël» (Праздник Рождества, 1949), «Преподобный Серафим Саровский» (1963), «Христос — Новая Пасха: Богослужения Страстной седмицы и Пасхи» (Брюссель, 1964) и ряда статей в журналах «Путь» (Икона Св. Троицы — 1931. № 31. С. 30–52), «Вестник РСХД» (в т. ч. о матери *Марии (Скобцовой)* — 1955. № 36. С. 3–7), «Русское возрождение» (В обители прп. Серафима — 1983. № 22–24; То же — 2003. № 82. С. 45–101).

Весной 1991 г. при содействии МИД Франции и протопр. Бориса *Бобринского* в б-ку РАН (С.-Петербург) из Парижа была перевезена личная б-ка З. (770 монографий, 300 ед. периодических изданий). 19 февр. 1993 г. в конференц-зале б-ки РАН состоялась научно-теоретический семинар «Из истории отечественной книжной литературы», посвященный памяти З. (см.: *Иркитова*, 2006).

Философско-богословское наследие З. представлено рядом книг и множеством статей. В ст. «Русская религиозная философия и Православная Церковь», напечатанной уже после его смерти (1965), З. анализирует разные направления в рус. философии по принципу отношения к религии. Из определения философии как «любви к мудрости» он делает вывод, что философ — тот, кто эту мудрость не только любит, но и ищет: «Для философов характерны голод и жажда — «духовная взволнованность»», по определению Н. А. *Бердяева* (С. 51). Говоря в этом смысле о рус. философах, враждебно настроенных по отношению к ре-

лигии, З. отмечает, что среди них почти не встречалось такого антирелиг. вдохновения, как, напр., у Ф. *Ницше*. В то же время для большинства рус. философов, равнодушных к религии (гл. обр. рус. кантианцев) и увлекавшихся идеалом чистого знания, это было переходной стадией, что объясняет, согласно З., одну из основных тем рус. религ. философии — преодоление кантианства». В качестве примеров З. приводит «Критику увлеченных начал» Вл. С. *Соловьёва*, «Метафизические предположения познания: Опыт преодоления Канта и кантианства» Е. Н. *Трубецкого*, «Внутренний кризис трансцендентального идеализма» С. А. *Алексеева* (Аскольдова), работы Н. О. *Лосского*, С. Н. Булгакова («Философия имени», «Трагедия философии»), В. Ф. *Эрна* («Борьба за Логос») (Там же. С. 54–55). «Православие, — по словам З., — было для русских мыслителей тем воздухом, которым они дышали, если только они не запырились искусственно в безвоздушное пространство «чистого», то есть лишённого всякой конкретности, знания» (Там же. С. 61). З. подчеркивает, что было бы неверно видеть в творчестве рус. религ. философов всю правосл. философию, однако «в разнообразии созданного ими мы имеем элементы православной гносеологии, православной онтологии, православной этики, эстетики» и т. д. (Там же). В этом смысле, делает вывод З., рус. религ. философия дает возможность понять Православие «не только как организацию церковной жизни, как систему догматических истин, но как полноту и единство всего, что есть на земле и на небе» (Там же).

Одной из главных теоретических философско-богословских работ З. является ст. «Логика и догматика» (опубл. в 1942–1948). В 1-й ч. («Об определениях логики») З. устанавливает связь логики и догматики путем определения предмета логики. Логика, согласно З., — учение о воплощении смыслов (логосов) в формах человеческого мышления (Логика и догматика. 1942. Вып. 4. С. 49). «Вечное и временное, абсолютное и человеческое связано в ней в единый неразрывный узел» (Там же) — отсюда следуют глубокая внутренняя связь и онтологическое единство между логикой и догматикой. Наука логики тезоименита Второму Лицу Пресв. Троицы, «она



стремится изучать все причастное смыслу, причастное Логосу, земное имя коего есть Иисус Христос». Свидетельство связи логики с Логосом З. усматривает в словах Христа «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин 14. 6) — в них «Господь указывает на Себя как на Начало поведения, мысли и жизни, то есть как на Начало всякой этики, логики и биологии» (Логика и догматика. 1942. Вып. 4. С. 49). Отсюда «логика возводится к своему первоисточнику и прототипу — она есть не что иное, как отраженная в законах человеческого мышления Христология, как учение о Логосе, вмещенное и преломленное в закономерностях человеческого интеллекта» (Там же. С. 50). Такое понимание логики, получающей свое место в мироздании, исключительно важно, поскольку «ее апории перестают быть безвыходными тупиками, ибо снимаются благодатными ответами догмата» (Там же). По существу З. повторяет святоотеческие мысли о том, что все земные, в т. ч. человеческие, логосы (смыслы) озарены светом Божественного Логоса, носят Его печать, поэтому «в любом познании есть нечто божественное» (Там же. С. 51). Во 2-й ч. работы («О триединстве акта мышления») З. указывает на то, что 3 аспекта мыслительного акта — умозаключение, суждение и понятие, — разделенные в своем бытии, связаны природой и являются выражением одной и той же сущности. Раскрываем их внутреннего единства и связи З. обосновывает принцип триединства в мышлении. В 3-й ч. («О принципе двураздельности в мышлении») З. рассматривает утвердительные и отрицательные суждения и понятия.

Вопросы христ. этики З. разбирает на примере творчества Достоевского в кн. «Тайна добра» (1960, первоначально была издана на франц. (1946), англ. (1948) и нем. (1956) языках). По мнению З., добро — основная тема писателя: «Именно добро является конечной целью его исканий, той точкой, к которой стремятся все нити его сложной и часто запутанной диалектики» (Тайна добра. С. 7). Проблема «оправдания добра» в мировоззрении Достоевского, согласно З., заключается в том, чтобы «показать добро как правду» (по определению Соловьёва), т. е. выявить не только «моральную значимость» и «этическую обязательность» добра, но и его «онтологи-

ческую реальность» (Там же. С. 8). Носителей добра у Достоевского немного по сравнению со злыми, враждебными Богу силами, однако причина этого заключается не в неправильном понимании Достоевским добра (как полагал Л. Шестов), а в том, что в его произведениях ««метафизическим местом» добра является не столько человеческая душа, сколько сверхличное и всеобъемлющее начало, в котором весь мир и человек пребывают в полной гармонии и единстве со своим Творцом» (Там же). В связи с этим З. задается вопросом: имеем ли мы право говорить о добре и зле независимо от человеческой личности, существуют ли они вне ее? Ответ он находит у самого Достоевского, к-рый, «принимая антропологические категории за основные и центральные... сознательно и последовательно отказывается от них, как только добро или зло достигает в человеческой душе предельного напряжения». В таких случаях человек как бы перестает быть только собой, сливается с чем-то иным, получает новый образ бытия. Развитие злого начала в человеке проявляется прежде всего в автоматизме его действий, затем в раздвоенности личности и в окончательной утрате единства человеческого я. Как только в борьбе с добром зло в человеке «приобретает значение господствующей силы, оно окончательно расплавляет человеческую личность, уничтожает ее ипостасный характер и предстает человеку как безвидное и бесформенное начало, «насмешливое и разумное в разных лицах и в разных характерах, но всегда одно и то же» (характеристика, данная злу Ставрогиним в «Исповеди»)» (Там же. С. 10). Однако ограничение личного характера человеческого бытия происходит не только со стороны зла: «На вершинах добра человек так же перерастает самого себя и, преодолевая свою ограниченность, сливается с «иным», тем самым «границы проблемы добра оказываются бесконечно более широкими, чем начало личности». Достоевский, т. о., является, согласно З., не только знатоком человеческой души, но «не в меньшей мере тайнозрителем доличного и сверхличного начала» (Там же). К теме Достоевского З. возвращается в одной из поздних ст. «Монашество в творениях Достоевского: (Идеал и действительность)»

(1963). Вопреки критике К. Н. Леонтьева, будто бы Достоевский не знал и не понимал монашества, З. полагает, что у Достоевского дается не феноменологический анализ исторических форм монашества, но идея и идеал монашества (С. 56).

В ряде статей З. также затрагивает этические вопросы. Так, небольшая работа «Грустный рай» (1928) посвящена идее земногорая: простое стремление к прекрасной и справедливой жизни не противоречит христианству, однако горделивая мечта осуществить эту задачу исключительно своими силами, и притом в «мировом масштабе», есть бунт против Творца, неприятие Его воли, желание исправить созданный Им мир и встать на Его место. «Грусть, — делает вывод З., — последняя сущность, конечный вывод земногорая — человеческой и только человеческой культуры» (С. 75). Такой грусти противостоит радость («Всегда радуйтесь»), к-рая исполняется в Церкви. Скорбь жизни при этом не уничтожается, но она утверждается как временная (путь к вечному блаженству).

Проблемам экуменизма посвящены кн. «Vision and Action» (Созерцание и действие, 1952) и неск. статей, в т. ч. «И согласно славим всесвятого Духа: (О сущности экуменического движения)» в сб. «Живое предание» (1937).

Наиболее известна деятельность З. как исследователя и популяризатора учения прот. С. Булгакова. В большом 2-томном труде «Бог и Мир» (1948), начатом еще в 1942 г. при жизни и непосредственном участии прот. Сергия, З. изложил его богословскую систему близко к тексту, не вдаваясь в критический анализ и не рассматривая генезис его мысли и влияние на др. мыслителей. З. написал также ряд статей о прот. С. Булгакове, предисловия и примечания к нек-рым его книгам. По словам архиеп. Иоанна (Шаховского), З. «был единственным учеником системы о. Сергия Булгакова» (Иоанн (Шаховской). 1965. С. 36), однако сила его служения Церкви была не в интерпретации идей прот. С. Булгакова, но прежде всего «в служении русской молодежи за рубежом России и в явлении Православия инославному миру Западной Европы. В том и другом он был апостолом Церкви» (Там же. С. 37).





Соч.: Несколько слов о трилогии Мережковского «Христос и Антихрист». [СПб., 1911]; Нравственная ценность войны. Пг., 1915; Данность и заданность: (Опыт онтологического обоснования аксиологии): [Вступ. лекция к курсу «Введение в этику», чит. в 1919–20 acad. г.] // УЗ ист.-филол. фак-та Дальневост. ун-та. 1920. Т. 2/1; Константин Леонтьев о прогрессе. Пекин, 1921; L'Église comme Évangile vivant selon la conception orthodoxe. Strasbourg, 1924; Правосл. богослужение как основа религиозного преподавания // Вопросы религ. воспитания и образования: Сб. ст. П., 1928. Вып. 2. С. 75–82; Грустный рай: (О преодолении искушения земного рая) // Путь. 1928. № 14. С. 56–79; В белити прап. Сергия: (Храм Сергиевского подворья) // ПМ. 1930. Вып. 2. С. 188–199 (перезид.: Свято-Сергиевское Подворье в Париже: К 75-летию со дня основания. П.; СПб., 1999. С. 67–79); О планомерном добре // ВРСХД. 1930. № 2. С. 6–8; «И согласно славим всесвятата Духа»: (О сущности экуменического движения) // ПМ. 1937. Вып. 3: Живое предание. С. 120–139 (англ. пер.: Gen., 1937). М., 1997². С. 136–158; Логика и догматика // ПМ. 1942. Вып. 4: Богосл. мысль. С. 41–55; 1947. Вып. 5. С. 48–74; 1948. Вып. 6. С. 56–73; Памяти о. Сергия Булгакова. П., 1945; Dostoïevsky: Le Problème du Bien / Trad. V. Hofmann. P., 1946 (перераб. рус. изд.: Тайна добра: (Проблема добра в творчестве Достоевского). Франкфурт-на-Майне, 1960); Бог и Мир: (Миросозерцание о. Сергия Булгакова); В 2 т. П., 1948; Evangelisches und orthodoxes Christentum. Hamburg, 1952; Vision and Action. L., 1952 (нем. пер.: Einheit ohne Vereinigung: Okumenische Betrachtungen eines russischen orthodoxen. Stuttg., 1959); Визит в Англию // ВРСХД. 1953. № 3(28). С. 19–24; Прологомены экзегезы // ПМ. 1953. Вып. 9. С. 43–50; Aux sources de l'Existentialisme // Vues sur Kierkegaard / Ed. G. Henein, M. Wahba. P., 1955. P. 38–44; Западное Православие // ВРСХД. 1957. № 47. С. 3–16; 1958. № 48. С. 12–25; К понятию бедности в Священном Писании // Там же. 1957. № 47. С. 16–19; Уроки, которые следует извлечь из встречи с Греч. Церковью // Там же. 1957. № 46. С. 10–26; Образы Греции // Там же. 1958. № 49. С. 33–39; № 51. С. 30–46; Философские темы в романе Пастернака «Доктор Живаго» // Там же. 1959. № 1(52). С. 36–44; № 2(53). С. 37–48; Зло и отрицание // Грани. 1960. № 47. С. 191–202; № 48. С. 194–212; Пути Православия на Западе // ВРСХД. 1960. № 1(56). С. 26–30; Images Grecques: D'Athènes au Phanar // Contacts. P., 1959. N 25. P. 36–45; N 26. P. 110–120; N 27. P. 185–192; 1960. N 29. P. 44–49 (отд. изд.: P., 1961); Миссия православных на Западе // Рус. мысль. П., 1963. № 1984. 20 апр.; № 2021. 16 июня; Монашество в творениях Достоевского: (Идеал и действительность) // ВРСХД. 1963. № 70/71. С. 55–72 (франц. пер.: Le monachisme: Réalité et idéal dans l'oeuvre de Dostoïevski // Millénaire du Mont Athos: Études et Mélanges. Chevetogne, 1963. T. 1. P. 353–372); О Ф. А. Степуне и о некоторых его книгах // Мосты: Альм. Мюнхен, 1963. Т. 10. С. 318–340; К 50-летию со дня смерти Ш. Пеги // ВРСХД. 1964. № 72/73. С. 54–60; Рус. религиозная философия и Правосл. Церковь // Там же. 1965. № 75. С. 51–65; Песнь Господня. П., 1981; Предисловие // Булгаков С. Н., прот. Православие: Очерки учения правосл. Церкви. П., 1965. М., 1991²; Наш дорогой владыка: [Митр. Евлогий (Георгиевский)] // ЦИВ. 2002. № 9. С. 186–191.

Пер.: Вундт В. Фантазия как основа искусства. СПб., 1914; *Пеги Ш.* Мистерия о Невинных младенцах: (Отрывок) // Вестн. церк. жизни. 1947. № 8. С. 71–78 (перезид.: Вестн. РХД. 2002. № 183. С. 117–125); *он же.* Мистерия о младенцах Вифлеемских / Пер.: Ю. А. Гинзбург, Л. А. Зандер // Избранное: Проза. Мистерии. Поэзия. М., 2006. Лит.: Вейдле В. В. Печали об ушедшем // ВРСХД. 1965. № 75. С. 39–40; *Водов В. А.* Похороны профессора Л. А. Зандера // Там же. С. 34–35; *Горяинова И. Н. Л. А. Зандер и его роль в моей жизни* // Там же. С. 47–50; *Иоани (Шаховской), архиеп.* Лев Церковный: Памяти Л. А. Зандера // Там же. С. 36–37; *Киселев А., прот.* Памяти друга и учителя // Там же. С. 40–43; *Князев А. П., протопр.* Слово на погребение Л. А. Зандера // Там же. С. 75–76; *Мейендорф И., прот.* Памяти учителя // Там же. С. 46–47; *Морозов И. В.* Памяти Л. А. Зандера // Там же. С. 44–46; Памяти Л. А. Зандера: Биограф. данные // Там же. С. 26–33; *Булгаков С. Н., прот.* Из переписки с В. А. и Л. А. Зандер // Там же. 1971. № 101/102. С. 71–84; *Зандер В. А.* Путь моей жизни // Вестн. РХД. 1984. № 141. С. 202–227; № 142. С. 271–287; *Любимов Б. Н.* Тайна добра // ППр. 1993. № 2. С. 89–95; Братство Святой Софии: Мат-лы и док-ты, 1923–1939 / Сост.: Н. А. Струве. М.; П., 2000; *Флоровский Г., прот.* Экуменическое страдание: Критика экуменических воззрений Льва Зандера // <http://www.pstbionline.orthodoxu.ru> [Электр. ресурс]; *Ирктова А. В.* Книжное собрание Л. А. Зандера (1893–1964) в Б-ке РАН // Общество и власть: Мат-лы Всерос. науч. конф. (пам. А. Я. Лейкина). СПб., 2006. С. 186–190.

М. В. Никифоров

ЗАНИФА (Занифан), мч. Персидский (пам. 28 марта) — см. в ст. *Иона и Варахисий*, мученики Персидские.

ЗАОЗЁРСКИЙ Николай Александрович (12.04.1851, дер. Леонтьево Угличского у. Ярославской губ., по др. сведениям, с. Новое того же у.—2.07.1919, дер. Леонтьево), канонист, историк Церкви. Род. в семье священника. По окончании Ярославской ДС в 1872 г. поступил в МДА, стал первым магистрантом практического отделения (1876). Преподавал в *Костромской ДС*, где подготовил дис. «Церковный суд в первые века христианства». 29 сент. 1878 г. удостоен степени магистра богословия (утвержден 9 окт. 1878) и определен преподавателем МДА. С 10 нояб. 1878 г. доцент МДА по кафедре церковного права. 21 сент. 1883 г. удостоен золотой Уваровской медали за рецензию на соч. свящ. А. Серафимова (впосл. еп. Астраханский и Енотаевский Сергей) «Правила и практика относительно присоединения к Православию неправославных христиан» (Кострома, 1882). 3 апр. 1892 г. удостоен Макариевской премии (*Голубцов*. МДА в начале XX в. 1999. С. 43). В числе учеников З. был

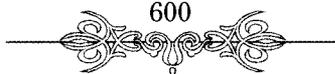
Иван Успенский (сщмч. *Фаддей*), на работу к-рого «Круг деятельности и задачи пастырского служения духовенства по каноническим памятникам домонгольского периода» (1894) З. составил положительный отзыв.

В 80-х — нач. 90-х гг. XIX в. З. активно публиковался в журналах «Чтения в Обществе любителей духовного просвещения», «Православное обозрение», «Душеполезное чтение». Диссертационная работа З. «О церковной власти» (Серг. П., 1894) синодальным властям представилась слишком критичной, Совету МДА при защите было указано на некорректность применения научного анализа к современности (*Сухова*. 2006. С. 7–26). Однако работа была защищена, и 7 июля 1895 г. З. получил степень доктора церковного права, после чего был избран ординарным профессором МДА по соответствующей кафедре. С 1901 г. З. — действительный член имп. *Общества истории и древностей российских*. С 15 дек. 1903 г. заслуженный ординарный профессор МДА. Летом 1905 г. совершил паломничество в Св. землю. С 12 авг. 1905 г. член Правления МДА. С 8 нояб. 1905 по 17 мая 1907 г. являлся председателем совета Братства прп. Сергия Радонежского при МДА. С 19 нояб. 1907 г. член Совета МДА.

З. принял активное участие в работе *Предсоборного присутствия РПЦ 1906 г.*, в частности III Отдела «Об организации церковного суда и пересмотре законов по делам брачным вообще и о смешанных браках», где З. был ответственным за вопросы судопроизводства.

14 дек. 1891 г. З. избран членом редакционной комиссии по изданию органа МДА — ж. «*Богословский вестник*». Полемизировал с редактором П. И. *Горским-Платоновым*, обвинявшим З. в «революционных идеях». С 11 нояб. (вступил в должность 23 дек.) 1909 до 28 сент. 1912 г. З. был редактором «Богословского вестника» (опубл. как автор 68 статей), входил в комиссию по изданию юбилейного мемуарного сб. «У Троицы в Академии: 1814–1914 гг.», выпускаемого к 100-летию МДА (М., 1914); в сборник вошли статьи З. о преподавателях еп. *Алексии (Лаврове-Платонове)* и А. В. *Горском*.

В июне 1911 г. З. завершил преподавательскую деятельность в МДА по выслуге лет (с 1907 числился временным преподавателем по кафедре



церковного права). 22 сент. 1911 г. был избран почетным членом МДА. С уходом З. с кафедры связана «громогласовская история» (окт. 1910 — май 1911). З. был давним знакомым И. М. Громогласова (впосл. протоиерей, новомученик — см. *Илия Громогласов*) и рецензентом его канд. соч. «Следует ли совершать священнодействие брака над лицами, обращающимися из раскола и жившими до обращения в супружестве?». З. предложил кандидатуру Громогласова, к тому времени экстраординарного профессора, в качестве своего преемника по кафедре церковного права. Однако назначение известного своими либеральными взглядами ученого вызвало противодействие ректора архиеп. *Феодора (Поздеевского)* и митр. сщмч. *Владимира (Богоявленского)*. Они предлагали кандидатуру приват-доцента Н. Д. Кузнецова. З. полагал, что Кузнецов проявил себя преимущественно в публицистических, а не научных трудах, и продолжал настаивать на кандидатуре Громогласова. В результате выборов голоса разделились пополам, и Громогласов обратился за поддержкой к обер-прокурору Святейшего Синода С. М. *Лукьянову* и митр. *Антонию (Вадковскому)*, что вызвало противостояние митрополитов *Владимира* и *Антония*. Результатом явилось увольнение из МДА Громогласова (17 мая 1911), а затем и Кузнецова (2 сент. 1913), к-рый также занял реформаторскую позицию.

В 1912 г. З. выдвигался кандидатом в члены 4-й Гос. думы, участвовал в I Всероссийском съезде единоверцев. В 1-й четв. XX в. он выступил с многочисленными статьями по актуальным вопросам церковно-общественной жизни в журналах «*Церковно-общественный вестник*» и «*Голос Москвы*», работал сотрудником журналов «*Итоги жизни*» (1914), «*Церковная правда*» (1914–1916); рассматривал предмет и историю церковного права, его соотношение с гос. законодательством, вопросы церковного суда, брачного права.

Важность предмета церковного права З. отмечал, выступая против «теории бесправной Церкви» лейпцигского проф. Р. Зомы, утверждавшего, что идея права несвойственна природе Церкви. З. подчеркивал наличие юридического фактора в жизни Церкви как социального института: «Природе Церкви Христовой



Н. А. Заозёрский.
Фотография. 1914 г.

не только не противна природа права, а, наоборот, в божественном праве Церкви находит себе усовершенствование право человеческое. Улучшение правосознания человеческого есть одно из призваний Церкви» (О сущности церковного права: [Рец. на:] Зом Р. Церковный строй в первые века христианства. М., 1906 // БВ. 1909. Т. 3. № 10. С. 312–318; № 12. С. 565–567; 1910. Т. 1. № 4. С. 597–613; 1911. Т. 1. № 1. С. 63–103). З. различал канонические нормы относительно устройства Церкви, имеющие устойчивый характер, и нормы, касающиеся церковной дисциплины и меняющиеся со временем. В соч. «Право Православной грековосточной Русской Церкви как предмет специальной юридической науки» (М., 1888) З. стремился показать особенности рус. церковного права, несмотря на непродолжительное существование этой науки в России; в рецензии на работу М. А. *Остроумова* «Введение в православное церковное право» (Х., 1893. Т. 1) подчеркивал неразработанность его кодификации (БВ. 1894. Т. 2. № 6. С. 489–496). Это направление научной деятельности З. получило развитие в аналитическом обзоре «*Главные направления в научной постановке православно-церковного права*» (БВ. 1902. Т. 3. № 10. С. 234–255; № 11. С. 445–459). Историко-источниковедческий характер носили публикации З. «*Очерки из истории кодификации канонического права Восточной Церкви*» (ЧОЛДП. 1881. Кн. 12. Отд. 1. С. 529–561); «*Историческое обозрение источни-*

ков права Православной Церкви» (М., 1891. Вып. 1: Канонические источники).

В дис. «О церковной власти», по словам З., им были поставлены канонико-догматические и систематические задачи. В 1-й части — «Основоположения церковной власти» — рассмотрена историческая перспектива «священной власти» на христ. Востоке и на Западе в сравнении с гос. и социальным устройством. Во 2-й части — «Способы применения церковной власти» — проанализированы формы церковного устройства: порядок оглашения и крещения вступающих в Церковь; общественное богослужение; степени церковной иерархии; избрание и посвящение во епископа; формы епархиального управления, принципы организации окружного церковного правления; церковный суд; оказание благотворительной помощи.

В работе «Право Православной грековосточной русской Церкви как предмет специальной юридической науки» З. выделил неск. типов гос. устройства в зависимости от отношения к Церкви: «юридический» (секулярный), либеральный, теократический. Особенности положения Церкви в России З. считал ее верность догматам, канонам, уставам и преданиям древней Вселенской Церкви и «высокое уважение ее царской властью» (С. 96), он сетовал, что «в наш век... с такой энергией под покровом то результатов современной государственной науки, то модных принципов свободы совести, к нам врываются готовые разрушить эту естественность идеи и веяния атеизма, индифферентизма и положительной вражды ко всякой религии» (С. 114–115).

Из видов церковного устройства, образовавшихся под влиянием «союза Церкви с государствами и нациями», З. подробно остановился на синодально-национальной и синодально-гос. формах в Византии и России. Он утверждал, что синодально-гос. форма в России более совершенна с канонической т. зр. в сравнении с византийской, поскольку самостоятельное значение церковного права как основания церковного управления не только признавалось гос-вом, но и было обеспечено светским законодательством. Покровительственное отношение государя к Церкви, по З., «состоит в том, что он придает церковным



учреждениям и актам церковной власти характер государственных и чрез это придает им такую же обязательную силу, какую имеют чисто государственные учреждения и исходящие из них распоряжения» (С. X). Через самодержавную власть, по мнению З., Русское гос-во возвысилось до «степени могущественной культурной державы», могло реализовать «высшую идею справедливости» и «водворить между своими подданными гражданскую свободу» (Государь, Церковь и народ: Ко дню священного коронования Их Императорских Величеств // БВ. 1896. Т. 2. № 5. С. 264–280).

Отношение религии и политики З. сопоставлял с взаимосвязью души и тела человека. Он указывал, что «русская нация за всю свою историю не привнесла в мировое строительство ничего столь великого, как именно Православную Церковь» (О созыве Поместного Российского Собора и о Патриаршестве // БВ. 1912. Т. 2. № 6. С. 265), называл Церковь «духовной семьей единого Отца Небесного» (О нуждах церковной жизни. 1909. С. 9).

Наиболее совершенной З. представлялась церковно-гос. система, основанная на сочетании принципа соборности и патриаршего возглавления — соборно-патриаршая. Он был противником полного отделения Церкви от гос-ва: их отношения рассматривал как союзнические и полагал правильным четкое разделение сфер компетенции. З. осуждал вмешательство гос-ва в кадровую политику Церкви, поскольку она является автономной внеполитической и вненациональной общностью.

Апология существующего синодального порядка и приверженность идее монархии (особенно в ранних публикациях) сочеталась у З. с реформаторскими взглядами относительно системы высшего церковного управления, убеждением в необходимости привлечения мирян к делам церковного администрирования и суда. Преобладание подобных тенденций в более поздних работах З. позволило И. С. Бердникову назвать его «вдохновителем обновленческого движения» (Бердников И. С. Открытия в области церковного права, сделанные современным так называемым обновленческим движением. Каз., 1908. Вып. 1. С. 5).

В области церковно-общественной жизни З. проявил себя как активный

сторонник скорейшего созыва Поместного Собора с целью определения канонических принципов церковного устройства, водворения в церковном управлении «определенности и принципиально правовой устойчивости». Законодательного решения, по мнению З., требовали выработка «надлежащей канонической конструкции должности патриарха», вопросы о «клятвах» *Большого Московского Собора 1666–1667 гг.*, о пересмотре «*Духовного регламента*», о радикальной реформе церковного суда, об организации ЕУ, устройстве приходов, мон-рей и духовно-учебных заведений, о смешанных браках, о молитвах за умерших инославного вероисповедания. «Каждый момент промедления... неминуемо ведет к усилению религиозной и церковной анархии» (О созыве Поместного Российского Собора. 1912. С. 256–273). Собор получил бы власть учредительно-законодательную, власть надзора и контроля, а также высшую судебную власть; Патриарший Синод включил бы 2 совершенно независимых отделения: административно-исполнительное и судебное. По мнению З., необходимым является и Собор правосл. епископов Поместных Церквей, причем он ссылался на слова имп. Александра II. З. выступил сторонником частого созыва епископских соборов — такого же необходимого «учреждения, как Папа для современной римско-католической церкви»: «По мере того, как ослабевает деятельность соборов, заметно ослабляется жизненная энергия всей Церкви» (Право Православной греко-восточной русской Церкви. 1888. С. 410–412).

Идея соборности, по З., состоит не в преобладании большинства, а в полном внутреннем единении — не только всех епископов, но вообще всех членов Церкви. Она же выражается в избрании лиц священного сана. По замечанию З., новозаветная иерархия отличается от ветхозаветной и языческой: «Это новое — дух любви, которым должны отличаться отношения пастыря к пастве». В работе «Основные начала желательного для Русской Церкви учреждения патриаршества» (БВ. 1905. Т. 3. № 12. С. 625–657) З. рассматривал в перспективе восстановления Патриаршества в России такие темы, как права, полномочия патриарха, порядок его избрания и удаления от

должности, а также устройство Русской Церкви в целом; неоднократно указывал на то, что в соответствии с 13-м правилом Лаодикийского Собора избрание епископов (как и священников) осуществляется при участии клира и мирян (Смысл и значение так называемого 13-го правила Лаодикийского собора: По поводу мнений А. А. Папкова, М. А. Остроумова и Т. В. Барсова // БВ. 1907. Т. 1. № 4. С. 639–661).

Классификация типов епархиального управления, по З., включает 3 формы: епископально-общинную, епископально-клерикальную и епископально-консисториальную. Последняя, существовавшая в Русской Церкви, в ранних публикациях признавалась им удовлетворительной, включая то, что касается обширных полномочий секретаря консистории, но чрезмерно централизованной: самые маловажные дела доводились до сведения епархиального архиерея, хотя могли быть разрешены низшими органами епархиального управления. Др. проблема состояла «в исключительно канцелярском, замкнутом ведении всего нашего церковного управления», бюрократизации, отсутствии «живого соприкосновения» с правосл. народом. З. отмечал также полное разобщение нравственно-интеллектуальных сил рус. общества: иерархии, богословов, подвижников, интеллигенции. Альтернативой такому процессу явилось создание различных общественных структур, организация церковно-просветительных бесед (О средствах усиления власти нашего высшего церковного управления. 1903. С. 689–690).

В проекте организации церковного устройства (1906) З. указывал, что церковное управление «имеет свое право на существование постольку, поскольку служит целям общества. Оно служит обществу, а не наоборот». Русская Церковь, по мнению З., должна слагаться из обществ, действующих автономно, но сплоченных внутренне «единством веро-сознания» и юридической связью их «властных представителей» на разных уровнях: в виде поместного Собора и Патриаршего Синода, митрополичьего Собора и Синода, епархиального Собора и совета, уездного епископа и совета при нем, *приходского собрания и приходского совета* (Проект организации церковного устройства на началах патриарше-





соборной формы // БВ. 1906. Т. 1. № 1. С. 124–144).

З. подробно рассмотрел 3 основных определения прихода: 1) прикрепленное к приходской церкви собрание правосл. христиан (основан на консисторском уставе и представляется автору устаревшим), 2) церковная община при приходской церкви (возможна организация приходских советов или попечительств) и 3) особая община с правами юридического лица, включающая клир и мирян (Замечания к проекту правосл. приходского управления: (По поводу брошюры: Папков А. А. Необходимость обновления православного церковно-общественного строя. СПб., 1902) // БВ. 1902. Т. 3. № 10. С. 200–216; Что есть православный приход и чем он должен быть? // БВ. 1911. Т. 3. № 11. С. 523–562; № 12. С. 653–687; 1912. Т. 1. № 2. С. 319–350; отд. отт.: Серг. П., 1912). Последняя т. зр., сторонником которой являлся, в частности, А. А. Папков, была близка З., к-рый предложил следующее определение: «Приход есть церковь — в составе ее клира и мирян, — собираемая пресвитером или пресвитерами, состоящими в канонической зависимости от епископа» (Что есть православный приход. С. 663). Церковь, по З., — субъект церковного имущества, к-рое должно распределяться на содержание храма и вспомоществование нуждающимся (благотворительность); распределителями должны выступать клир и миряне, по преимуществу старосты. Органом духовно-нравственной жизни прихода должно быть собрание церковноприходское собрание, включающее и женщин-прихожанок; на практике же возобладали не братский, а юридический подход. В духовном отношении им руководит причт, в церковно-общественном и экономическом — самоуправляющееся приходское собрание под председательством священника и совет. Не столь значимым в условиях господствующего положения Церкви З. полагал дело возрождения приходских и епархиальных братств, призывая к совершенствованию уже сложившейся системы приходских попечительств (Братское дело в Православной России: По поводу брошюр господина Папкова и священника Фуделя о церковных братствах и приходских попечительствах: [Рец. на:] Папков А. А. Церковные братства. СПб., 1893; Фудель И. И., свящ.

Основы церковно-приходской жизни. М., 1894; Он же. К реформе приходских попечительств. М., 1894 // БВ. 1894. Т. 4. № 10. С. 174–197).

Вопросы производства церковного суда со времен проповеди Спасителя по V в., согласно евангельскому, апостольскому и святоотеческому учению, о предметах, составе и разновидностях суда (епархиальный, соборный, патриарший и Вселенских Соборов), об отношении к светскому судопроизводству и имп. законодательству, о пределах судебной власти рассмотрены уже в первом диссертационном историко-каноническом исследовании З. «Церковный суд в первые века христианства» (Кострома, 1878), заслужившем высокую оценку специалистов по церковному праву. Существенным признаком иерархии З. на основании II Всел. 6 считал ответственность носителей высших церковных должностей — епископата. На церковном суде одинаковые средства для своей защиты получают как епископ, так и пресвитер и мирянин (Церковный суд в первые века христианства. С. 42).

З., как и прот. Михаил *Гурчаков*, считал возможным применение в духовном суде ряда принципов светского суда, отражающих «достижения европейской науки» и обеспечивающих раскрытие судебной истины и «требования гуманности». За основу реформы, проваленной, по его мнению, вслед обструкции обер-прокурора, он предложил взять судебные уставы имп. Александра II (гласный, обвинительный и состязательный суд). З. представил проект судопроизводства с обвинителями и защитой. В церковном суде, считал З., не следует соединять судебную и адм. власти: если администрация должна заботиться о реализации законов на практике и о предупреждении их нарушений, то суд разрешает споры о правах и рассматривает совершенные правонарушения. Подсудимые, согласно Карф. 100 (113), имели право на выбор судей, поэтому ради пользы для правосудия архиерей обязательно должен председательствовать на суде.

На основании IV Всел. 9 З. выступал сторонником внедрения в систему церковного судопроизводства третейского разбирательства при недоразумениях между духовными лицами, а также между духовными лицами и мирянами, причем исходя

из позиций правосудия, а не из «административной целесообразности», как неоднократно происходило при вмешательстве в спорные вопросы благочинных в качестве третейских арбитров. Обширное исследование З. посвящено истории участия в третейских судах духовенства в древней Церкви, в Др. Руси, а также актуальности вопроса в кон. XIX в. (Духовное лицо в звании третейского судьи // БВ. 1899. Т. 1. № 2. С. 239–252; № 4. С. 541–576; Т. 2. № 5. С. 99–109). Злободневный характер носило и его исследование о положении духовного следователя (Духовный следователь // БВ. 1900. Т. 1. № 4. С. 655–674; Т. 2. № 5. С. 53–65). З. явился составителем проекта особого положения о духовном суде.

З. посвятил ряд публикаций необходимости духовного просвещения и сплочения церковных сил в противодействии сектантам (Из церковной жизни: Борьба с сектантством // БВ. 1893. Т. 1. № 1. С. 139–164; Чем силен штундизм: (По поводу ответа А. Я. Дородницына на ст. «Борьба с сектантством». БВ. Янв. 1893) // БВ. 1893. Т. 4. № 10. С. 179–195). Особенное распространение сектантства в Юж. Руси З. объяснял, с одной стороны, экономической зависимостью южнорус. населения от колонистов-немцев, *молокан* и *бантистов*, с другой — неблагоустроенностью приходской жизни, невежеством народа (Чем силен штундизм. С. 189). З. решительно протестовал против уголовно-полицейского преследования сектантов, ратовал за соблюдение принципов религ. свободы (Из церковной жизни. С. 141, 163–164). Принцип свободы совести, отмечал З., одновременен с христианством, «иначе сказать — только христианство и возвестило его человечеству» (О принципе религиозной свободы // БВ. 1908. Т. 1. № 3. С. 506–516). З. считал необходимым началом миссионерской деятельности устройство храмов и школ, духовных беседований; церковное училище рассматривал как неотъемлемую часть церкви и прихода (Церковноприходские школы // БВ. 1893. Т. 2. № 4. С. 148–171).

Необходимо было улучшить положение духовенства, «обреченного на изыскание самому средств вознаграждения за свою службу». З. призывал отказаться от «системы кормления», определив священнослужителям фиксированное жалованье,



учитывать их многодетность при назначении на приходы, в этих целях рациональнее эксплуатировать церковные земли (Внешние условия пастырского служения русского духовенства // БВ. 1894. Т. 2. № 4. С. 115–139).

Вопросы истории и практики церковного права, затрагиваемые З. в статьях, касаются территориально-церковного устройства. З. не разделял преобладающей в науке т. зр. о тождестве понятий «первый епископ» по Ап. 34 и «митрополит» по правилам Вселенских Соборов; он полагал, что Апостольское правило говорит о приспособлении церковного устройства к этническому, национальному, а правила Вселенских Соборов («митрополитская система церковного устройства» — ср.: I Всел. 4) — к политическому делению Римской (Византийской) империи. З. на основании Ап. 34 представлял первоначальную Церковь как «федерацию национальных самоуправляющихся Церквей» (Точный смысл и значение Апостольского 34-го правила. 1907. С. 10). При этом З. исходил из традиц. представления, что Апостольские правила были составлены до *Вселенского I Собора*.

В работе «О диаконах» (БВ. 1892. Т. 3. № 9. С. 445–461) З. рассмотрел функции диаконов в древней Церкви с канонической позиции. Он показал, что диакон, имея служебно-подчиненное положение, не мог являться главой евхаристического собрания и совершать таинства (о диаконском служении см. ст. *Диакон*).

Истории покаянной дисциплины посвящены работы З. «Наставления инокиням и епитимии каждого греха Иоанна, Патриарха Константинопольского, Постника» (М., 1901); «Номоканон Иоанна Постника в его редакциях: грузинской, греческой и славянской» (совм. с А. С. Хахановым; М., 1902). З. подтвердил, что Номоканон, связываемый с именем свт. Иоанна Постника, представляет собой своеобразный трактат по пастырскому богословию, составленный из статей различных авторов, старейшим его списком он полагал латинский (Номоканон Иоанна Постника. С. 19, 78). Мнение З. о юридическом аспекте таинства Покаяния, в частности об *епитимии* в качестве дисциплинарного наказания и об исповеди в 2 значениях: как дисциплинарной меры и как таинства, вызвало возражения спмч. *Илариона (Троицкого)*

(*Иларион [Троицкий], иеродиак*. Покаяние в Церкви и покаяние в католичестве // Голос Церкви. М., 1913. № 3. С. 132–159).

В вопросах семейного права З. стоял на позициях понимания брака не как исключительно церковного, но также и церковно-гражданского института, и неоднократно высказывался в пользу активного участия гос-ва в установлении новых норм, в частности по вопросу о смешанных браках. Рассматривая характер брака у старообрядцев, З. пришел к выводу, что он имеет гражданский и при этом законный, но не церковный и не соответствующий христ. вероисповеданию характер. З. писал, что гражданский брак «всегда ниже» церковного, но «может быть оправдываем социально-политическими причинами» (Гражданский брак с христианской точки зрения // ПО. 1888. № 5/6. С. 211–383).

З. считал необходимым при разводе достаточное число поводов (в частности, намеренное оставление одним супругом другого, жестокое обращение, прелюбодеяние в расширительной трактовке этого понятия) и отказ от ограничений в правах невинных в расторжении 1-го брака второбрачных, однако возражал против возможности повторного брака для нарушивших супружескую верность. Церковь, по его мнению, обязана «воспитывать и всеместно поддерживать идеальную высоту брака в сознании и жизни своих членов», а гос-во — приходить на помощь личности и семье там, где «под видом супружеских отношений гнездится насилие над личностью», или в случае, если брачные отношения уже разрушены *de facto*, именно для ограждения высокого достоинства таинства и исчезновения фиктивных браков. Он предлагал установить 5-летний срок ожидания до оформления развода для супругов, проживающих раздельно. Тем не менее, по З., исторически обусловлено (с IX в.), что бракоразводный процесс христ. супругов находится в церковной компетенции и его целесообразно оставить в ведении консисторий, при этом усовершенствовав систему духовного суда. С трудностями в сфере брачного законодательства З. пришлось столкнуться на собственном опыте, при разводе (с 1886 он был женат на Марии Симеоновне Поспеловой, дочери заштатного священника ц. во

имя прп. Сергия Радонежского в Рогожской слободе) и вступлении в повторный брак (1909).

З. критически оценивал труды своих коллег, особенно работы И. С. Бердникова, Н. Н. *Глубоковского*, А. П. Лебедева, Н. С. *Суворова*. Так, Бердникова и Суворова он обвинял в отсутствии логики и четкости определений. В полемике с Вл. С. Соловьёвым отрицал факты осуждения «преследования еретиков» визант. Церковью, с Л. Н. *Толстым* — идеи пацифизма (Отношение Святой Православной Церкви к миру и войне по учению ее канонического права: По поводу совр. движений в лит-ре за общенародный мир и против милитаризма // БВ. 1896. Т. 3. № 10. С. 44–83; отд. отт.: Серг. П., 1896); с В. В. *Розановым* — взгляды последнего на брак и семью (Странный ревнитель святых семейного очага. [Рец. на:] Розанов В. В. В мире неясного и нерешенного. СПб., 1901 // БВ. 1901. Т. 3. № 11. С. 446–469). В речи на юбилейном собрании МДА 19 нояб. 1907 г. в память 40-летия со дня кончины митр. Филарета (Филарет [Дроздов], митрополит Московский, как служитель слова // БВ. 1907. Т. 3. № 11. С. 550–568) З. опроверг высказанную в записках С. М. Соловьёва т. зр. на деятельность свт. Филарета и подчеркнул его значение как просветителя, катехизатора, инициатора перевода Свящ. Писания на рус. язык. Столь же высокая оценка содержится и в ранней публикации З. (Митрополит Филарет как администратор и судия в своей епархии // ПрТСО. 1883. Ч. 31. С. 474–521).

З. положительно отзывался о ряде работ своих современников: еп. *Арсения (Стадницкого)*, А. С. *Павлова*, В. А. *Нарбекова*, И. И. *Срезневского*, В. Шесана и др., отмечал, что еп. *Никодим (Милаш)* впервые предпринял труд «в сжатом очерке изложить источники права, устройство и дисциплину всех поместных самоуправляющихся церквей православных» ([Рец. на:] Никодим Милаш. Православно-церковно право по опчим церковно-правным изворима и посебним законским наредбама, које важе у појединеж самоуправнии црквама. Задар, 1890 // БВ. 1892. Т. 1. № 2. С. 438).

Особо ценил З. своих преподавателей по МДА: В. О. *Ключевского* (25-летие профессорской службы В. О. Ключевского в Московской



Духовной Академии // БВ. 1896. Т. 4. № 12. С. 475–489; отд. отт.: Серг. П., 1897), В. Д. *Кудрявцева–Платонова* (Речь, сказанная доцентом Н. А. З. по внесении тела усопшего в академическую церковь, вечером 6-го декабря // БВ. 1892. Т. 1. № 1. С. 166–167), И. Н. *Корсунского* (Слово проф. Заозерского // БВ. 1900. Т. 1. № 1. С. 143–147), А. П. Смирнова (Слова и речи, произнесенные при погребении А. П. Смирнова // БВ. 1897. Т. 1. № 1. С. 144–152). С почтением З. относился к Павлову, считая себя его учеником (Памяти проф. А. С. Павлова [† 16 августа 1898 г.]; Читано в аудитории церковного права перед началом лекций 2 сентября [1898 г.] // БВ. 1898. Т. 3. № 9. С. 348–355).

Оценивая ситуацию, сложившуюся после *Февральской революции 1917 г.*, З. в своей последней работе «О личном составе собрания для избрания кандидата на Московскую митрополию» (М., 1917) указывал, что из вновь вводимых или возрождаемых церковных установлений юридический или нравственный авторитет могут иметь лишь канонически обоснованные. Авторитет самодержавной власти уже не может являться основанием. В новых условиях З. призывал «всемерно заботиться о сохранении Церкви как Господня учреждения во всей чистоте согласно Слову Божию, Апостольскому и соборному преданию» и действовать в духе Христовой любви (С. 11–12).

Ист.: Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. СПб., 1906. Т. 1. С. 614, 653; 1907. Т. 4. С. 37, 38, 125, 129, 136; Протоколы Комиссии по церковному праву при Московском юридическом обществе за 1911–1912 гг. М., 1913. С. 56–59.

Соч.: О главных формах канонического процесса // ЧОЛДП. 1880. Отд. 1. Кн. 7. С. 1–29; Кн. 10. С. 409–444; Состояние канонического права в доникейской Церкви // Там же. 1882. Кн. 2. Отд. 1. С. 141–196; Значение доникейского канонического права в церковном законодательстве IV и последующих веков // Там же. Кн. 6/7. Отд. 1. С. 583–627; Происхождение и образование византийского Номоканона // Там же. Кн. 9. Отд. 1. С. 103–155; О священной и правительственной власти: Формы устройства Православной Церкви // ПО. 1889. № 10. С. 209–255; 1890. № 3. С. 391–444; № 10. С. 291–330; 1891. № 1. С. 123–158; № 4. С. 743–768; № 10. С. 267–297; № 11/12. С. 467–507; отд. отт.: М., 1891; Из церковно-судебной практики XVIII века // БВ. 1892. Т. 3. № 8. С. 191–208; Исследования в области русской науки канонического права: [Рец. на: Ильинский Н. И., свящ. Синтагма Матфея Властаря: Исслед. М., 1892] // БВ. 1893. Т. 3. № 7. С. 155–161; Исследования в области русской науки канонического права: [Рец. на: Красножен М. Толкователи канонического кодекса

восточной Церкви: Аристин, Зонара и Вальсамон. М., 1892] // БВ. 1893. Т. 2. № 6. С. 572–586; Исследования в области русской науки канонического права: [Рец. на: Павлов А. С. Мнимые следы католического влияния в древнейших памятниках югославянского и русского церковного права. М., 1892] // БВ. 1893. Т. 2. № 4. С. 212–221; Что такое раскольничий брак: По поводу недавнего процесса о двоеженстве раскольника, обратившегося в православие // БВ. 1895. Т. 1. № 2. С. 261–278; № 3. С. 404–421; К вопросу о разводе брачным: [Рец. на:] Глубоковский Н. Н. Развод по прелюбодеянию и его последствия по учению Христа Спасителя. СПб., 1895 // БВ. 1895. Т. 3. № 9. С. 417–424; Юридическое и каноническое значение религиозного элемента в раскольничьем браке: (По поводу ст.: Бердников И. «Заметка о раскольничьем браке». ПС. 1895. Окт. // БВ. 1896. Т. 1. № 1. С. 125–137; № 2. С. 336–349; Посещение своих пастей православными архиереями // БВ. 1896. Т. 1. № 2. С. 274–297; Результаты полемики по вопросу о раскольничьем браке // БВ. 1896. Т. 4. № 11. С. 327–342; Из современной церковной жизни в России // БВ. 1897. Т. 1. № 2. С. 285–305; Замечательное издание: [Рец. на:] Павлов А. С., проф. Номоканон при Большом Требнике. М., 1897 // БВ. 1898. Т. 1. № 3. С. 444–456; Ценное для науки православно-канонического права издание: [Рец. на:] Срезневский И. И. Обзорение древних русских списков Кормчей книги. СПб., 1897 // БВ. 1898. Т. 4. № 12. С. 394–396; Замечательный труд в науке церковного права: [Рец. на:] Нарбеков В. А. Номоканон Константинопольского патриарха Фотия с толкованием Вальсамона. Каз., 1899 // БВ. 1899. Т. 3. № 10. С. 342–345; На чем основывается церковная юрисдикция в брачных делах?: По поводу совр. пессимистических воззрений на семейную жизнь и обуславливаемых ими толков печати о браке и разводе // БВ. 1902. Т. 1. № 2. С. 299–328; № 3. С. 508–531; № 4. С. 673–692; Т. 2. № 6. С. 293–326; О средствах усиления власти нашего высшего церковного управления: [Рец. на:] Тихомиров Л. А. Запросы жизни и наше церковное управление. М., 1902 // БВ. 1903. Т. 1. № 4. С. 687–715; Т. 2. № 9. С. 1–18; № 11. С. 371–393; [Рец. на:] Алмазов А. И. Неизданные канонические ответы константинопольского патриарха Луки Хрисоверга и митрополита Родосского Нила. Од., 1903; Он же. Канонические ответы Иоасафа, митрополита Ефесского: Малоизвестный памятник права Греческой церкви XV в. Од., 1903 // БВ. 1903. Т. 2. № 6. С. 372–375; Злонамеренное оставление одним супругом другого как основание расторжения брака // БВ. 1904. Т. 3. № 10. С. 318–341; № 11. С. 422–445; Печальное недоразумение: [О ст.: «Изменение ст. 253 Устава Духовных Консistorий». Известия Братства Прав. Церкви в Китае. 1904. Вып. 2] // БВ. 1904. Т. 3. № 12. С. 717–735; Светочи православия и культуры в истории Румынской Церкви: [Рец. на:] Арсений [Стадницкий], еп. Псковский. Исследования и монографии по истории Молдавской Церкви. СПб., 1904 // БВ. 1905. Т. 2. № 5. С. 129–144; № 6. С. 293–311; Топографический смысл 34-го Апостольского правила // БВ. 1907. Т. 2. № 6. С. 343–356; Точный смысл и значение Апостольского 34-го правила: (По поводу ст.: Глубоковский Н. Н. «Смысл 34-го Апостольского правила». БВ. Июль–август 1907 г.) // БВ. 1907. Т. 3. № 12. С. 770–784; 1908. Т. 1. № 1. С. 81–89; К вопросу о злонамеренном оставлении одним супругом другого, как основании расторже-

ния брака: (По поводу книги проф. Н. С. Суворова: «Замечания на «проект положений о поводах к разводу», сост. Особым Совещанием при Свящ. Синоде. 1908) // БВ. 1908. Т. 2. № 6. С. 246–259; К вопросу о смысле и значении так называемого 13-го правила Лаодикийского собора: (По поводу ст.: Бердников И. С.: «Смысл 13-го правила Лаодикийского собора». ПС. Июнь–июль 1908 // БВ. 1908. Т. 3. № 11. С. 386–399; Nota bene к моей полемике с проф. Н. Н. Глубоковским // БВ. 1908. Т. 1. № 4. С. 802–803; О нуждах церковной жизни настоящего времени. Серг. П., 1909; Самозащита, усиливающая обвинение: (По поводу ст.: Бердников И. С. «Ответ на критическую заметку проф. Заозерского». ПС. Янв. 1909) // БВ. 1909. Т. 1. № 4. С. 626–631; О желательной постановке преподавания церковного права в наших учебных заведениях // ЧОЛДП. 1910. Кн. 1. С. 26–35; К вопросу о компетенции судов государственного и церковного по преступлениям духовных и монашествующих лиц // БВ. 1911. Т. 1. № 3. С. 549–555; Государство и Церковь в деле законодательства о поводах к разводу // ПОВ. 1912. № 19. С. 9–13; № 20. С. 7–10; К вопросу об отношении между государством и Церковью: [Рец. на:] ecan V. Kirche und Staat im römish-byzantinischen Reiche seit Konstantin dem Grossen und bis zum Falle Konstantinoples. Czernowitz, 1911. Bd. 1 // БВ. 1912. Т. 1. № 3. С. 637–646; Византийское право в работах Предсоборного Совещания по улучшению бракоразводного процесса: (По поводу исследования проф. И. И. Соколова «О поводах к разводу в Византии XI–XV вв.». ХЧ. 1909–1910 гг.) // Церковная правда. 1913. № 6. С. 148–151; № 7. С. 183–191; О возрождении церковного суда // Церковная правда. 1914. № 3. С. 70–73; № 5. С. 133–138; № 6. С. 171–175; № 7. С. 197–202; № 9. С. 266–270; Церковь и государство // Справка по вопросу об отношении церковного законодательства к государственному. СПб., 1914². С. 315–327; Загадочная славянская версия IX правила Халкидонского собора // Сб. статей, принадлежащих бывшим и настоящим членам академической корпорации. Серг. П., 1915. Ч. 1. С. 126–143; [Рец. на:] Антоний [Вадковский], митр. Санкт-Петербургский и Ладоский. Издание высочайше утвержденного общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви. Пг., 1915 // БВ. 1916. Т. 1. № 2. С. 338–355; О свидетельской присяге в судопроизводстве XVII в.: (Одна из забытых реформ святейшего патриарха Никона) // БВ. 1917. Т. 2. № 6/7. С. 93–107.

Лит.: *Бенешевич В. Н.* Скорбная летопись // РИЖ. 1921. № 7. С. 229–261; *Питирим (Голубков), иерод.* Профессор Н. А. Заозерский и его труды по церковному праву: [Курс. соч.] / МДА. Загорск, 1975. Ркп.; *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 1992. С. 98, 125–126; *Голубцов С. А., протодиак.* Московская духовная академия в революционную эпоху. М., 1999. С. 15, 27, 126, 149–161, 170, 177, 230; *он же.* Московская духовная академия в начале XX века: Профессура и сотрудники. М., 1999; *он же.* Стратилаты академические. М., 1999. С. 195, 228; Письма русских, сербских и румынских иерархов И. С. Бердникову по каноническим и церковно-общественным вопросам / Предисл. и коммент.: А. В. Журавский // ПС. 2000. № 1. С. 119–172; *Белякова Е. В.* Церковный суд и проблемы церковной жизни. М., 2004 (по указ.); *Дорская А. А.* Церковное право в системе



юридического образования России конца XVIII – начала XX вв. // Правоведение. СПб., 2005. № 3. С. 213–227; *Мисевич С. В.* Джерела канонічного права (теоретико-правовий аналіз): АҚД. Од., 2005; *Сухова Н. Ю.* Несостоявшаяся духовно-учебная реформа 1890-х годов // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2006. Вып. 3(20). С. 7–26.

Свящ. Александр Берташ

ЗАОНИКИЕВСКАЯ ВЛАДИМИРСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ – см. *Владимирская (Заоникиевская) икона Божией Матери*.

ЗАПАДА ЕПАРХИЯ [англ. Diocese of the West] Православной Церкви в Америке. Кафедральный собор – Св. Троицы в г. Сан-Франциско (возведен в 1909). Правящий архиерей – еп. Сан-Францисский и Запада Вениамин (Питерсон), интронизация состоялась 2 окт. 2007 г. Еп. Вениамин сменил на кафедре еп. Тихона (Фицджералда; 1987–2007), ушедшего на покой. В епархии 6 благочиний: благочиния Миссионерского округа, Сан-Францисского рус. миссионерского округа, Скалистых гор, а также Тихоокеанское Центральное, Тихоокеанское Северо-Западное и Тихоокеанское Юго-Западное. Территория З. е. охватывает 8 штатов: Вашингтон, Орегон, Калифорния, Невада, Аризона, Колорадо, Монтана, Гавайи. Наибольшее количество приходов в шт. Калифорния (27). Жен. мон-ри: вмч. Варвары в Санта-Поле, шт. Калифорния (основан в 1993); Покрова Божией Матери в Лейк-Джордже, шт. Колорадо (в 1993 еп. Тихон дал благословение на его открытие, в 1995 мон-рь обосновался на нынешнем месте); скит Казанской иконы Божией Матери в Санта-Розе, шт. Калифорния (1979). Мужской мон-рь свт. Иоанна Шанхайского и Сан-Францисского расположен с июня 2006 г. в Мантоне, шт. Калифорния (1996). Лит.: Diocese of the West // Orthodox Church in America, 2007: Sourcebook and Church Directory. P. 131–141.

ЗАПАДНИЧЕСТВО – см. в ст. *Славянофильство и западничество*.

ЗАПАДНОАМЕРИКАНСКАЯ ЕПАРХИЯ [серб. Западноамериканска епархија] Сербской Православной Церкви (СПЦ). 10 мая 1963 г. по решению Архиерейского Собора СПЦ З. е. была выделена как самостоятельная из состава *Американско-Канадской епархии*. З. е. объединяет

приходы СПЦ на территории штатов Гавайи, Аляска, Орегон, Вашингтон, Калифорния, Айдахо, Монтана, Вайоминг, Колорадо, Юта, Невада, Нью-Мексико, Аризона. Кафедральный собор – во имя св. кор. Стефана Первовенчанного в г. Алхамбра (шт. Калифорния). Правящий архиерей еп. Максим (Василевич) занимает кафедру с 2006 г. З. е. имеет 25 приходов, 2 мон-ря (мужской во имя прп. Германа Аляскинского (Платина, шт. Калифорния) и женский во имя прп. Паисия (Величковского); Саффорд, шт. Аризона)), 30 священнослужителей.

Поначалу в состав З. е. также входили серб. приходы в Центр. (кроме Мексики) и Юж. Америке, 22 мая 1988 г. они были переданы *Восточноамериканской епархии*. Первым архиереем кафедры стал еп. Григорий (Удицкий), при нем в 1975 г. в епархии было 13 приходов, 13 храмов, 9 священников и 2 монаха, к-рые окормляли ок. 20 тыс. верующих (см.: *Кашић*. С. 34). После смерти еп. Григория (1985) епархией временно управляли еп. Нишский Ириней (Гаврилович), затем еп. Шумадинский *Савва (Вукович)*. С 1988 по 1992 г. епархию возглавлял еп. *Хризостом (Столич)*, буд. епископ Банатский, затем Жичский). В 1992–1994 гг. временное управление З. е. осуществлял еп. Средне-Западноамериканский Хризостом. В 1994 г. кафедру возглавил еп. Иоанн (Младенович, до 2002). В 1997 г. епархия разделилась на 3 наместничества и имела 13 приходов (*Пузовић*. С. 359). Лит.: *Савва (Вукович)*, еп. Епархије и епископи, 1920–1970 // Српска Православна Црква, 1920–1970. Београд, 1971. С. 516; *Кашић Д.* Западноамериканска епархија // Српска Православна Црква: Њена прошлост и садашност. Београд, 1975. Св. 5. С. 33–34; *Пузовић П.*, прот. Западноамериканска епархија // Прилози за историју СПЦ. Ниш, 1997. С. 449.

ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ ЕПАРХИЯ [груз. დასავლეთი ევროპის ეპარქია] (с 17 окт. 2002) Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) с временным кафедральным центром в ц. во имя св. царицы Тамары в Брюсселе. Первая волна груз. эмиграции в Европу (20-е гг. XX в.) связана с установлением советской власти в Грузии (25 февр. 1921). Правосл. грузины окормлялись в церквах *Русской Православной Церкви за границей* и *Константинопольской Православной Церкви*. В 1929 г. в Париже смчч. *Григорием (Перадзе)*

и группой верующих был основан груз. приход во имя св. равноап. Нины, долгое время оставшийся единственным правосл. груз. приходом за пределами Грузии. С 25 мая 1931 г. до начала второй мировой войны смчч. Григорий был настоятелем храма, при к-ром основал церковный научный ж. «*Джвари вази-са*» (Крест из виноградной лозы). Позже церковь вошла в юрисдикцию К-польского Патриархата, одним из настоятелей прихода был груз. церковный историк прот. *Илия Мелия* († 1988).

Вторая волна груз. эмиграции началась в 90-х гг. XX в. и продолжается по сей день. Были образованы новые груз. приходы: во имя вмч. Кетеван в Страсбуре (1999), св. царицы Тамары в Брюсселе и блгв. царя Вахтанга Горгасали в Мюнхене (2001). На их основе решением Синода ГПЦ 17 окт. 2002 г. была образована З. е., охватившая груз. правосл. паству (ныне свыше 100 тыс. чел.) на территории Австрии, Бельгии, Великобритании, Германии, Дании, Ирландии, Испании, Италии, Люксембурга, Нидерландов, Португалии, Франции и Швейцарии. 1-м епархиальным архиереем стал митр. *Авраам (Гармелия)*, под началом к-рого находилось 3 священнослужителя.

На 1 мая 2008 г. З. е. окормляют 17 священнослужителей; епархии принадлежит 26 приходов, наибольшее число (11) – в Германии. При приходах функционируют воскресные школы для детей, где они изучают груз. язык и лит-ру, историю Грузии, Свящ. Писание. Для взрослых проводятся занятия по основам богословия и катехизису. В 2008 г. был создан Международный фонд развития З. е., к-рый будет содействовать реализации программ в области культуры, светского и религ. образования.

Храмы З. е. В Австрии – во имя блгв. царя Давида IV Строителя (Вена); в Бельгии – св. равноап. Нины (Антверпен), св. царицы Тамары (Брюссель); в Великобритании – вмч. Георгия (Лондон); в Германии – Католикоса-Патриарха всей Грузии смчч. Кириона III (Садзаглишвили) (Берлин), прп. Евфимия Святогорца (Билефельд), Католикоса-Патриарха всей Грузии исп. Амвросия (Хелая) (Бонн), равноап. Нины (Гамбург), прп. Георгия Святогорца (Ганновер), смчч. Антима Ивирияну (Дюссельдорф), царя св. Давида IV Строителя (Карлсруэ), царя св. Вах-



танга Горгасали (Мюнхен), вмч. Георгия (Нюрнберг), свт. Николая Мирликийского (Франкфурт-на-Майне), прав. Илии Чавчавадзе (Штутгарт); в Дании – сщмч. Григория (Перадзе) (Копенгаген); в Ирландии – свт. Максима Исповедника (Дублин), вмч. Георгия (Корк); в Испании – вмч. Георгия (Арнедо), св. равноап. Нины (Барселона); в Италии – свт. Николая Мирликийского (Бари), ап. Андрея Первозванного (Рим); во Франции – царицы св. Тамары (Париж), вмч. Георгия (Руан), прав. Илии Чавчавадзе и вмч. Кетеван (оба в Страсбуре).

ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ ЕПАРХИЯ [серб. Западноевропска епархија] Сербской Православной Церкви (СПЦ). Учреждена 31 мая 1994 г. Объединяет приходы и монастыри СПЦ во Франции, в Испании, в Португалии, в Нидерландах, в Бельгии и в Люксембурге. Кафедра находится в Париже, кафедральный собор – св. Саввы, архиеп. Сербского. Правящий архиерей – еп. Лука (Ковачевич), на кафедре с 1999 г. (с 1997 был администратором епархии). З. е. имеет ок. 30 приходов и 25 священнослужителей, 2 действующих мон-ря.

Значительное число серб. эмигрантов появилось в Европе по окончании второй мировой войны, в основном это были бывш. заключенные нем. концлагерей, которые не могли вернуться на родину. Их духовное окормление осуществляли серб. священнослужители, которые в годы войны оказались в изгнании. Во 2-й пол. 40-х гг. XX в. серб. священники в Зап. Европе находились в юрисдикции Американо-Канадского еп. Дионисия (Миливоевича; см. ст. *Миливоевич Д.*), но 19 июля 1952 г. Сербский Патриарх *Викентий (Проданов)* перевел их в свою юрисдикцию. 12 марта 1969 г. на внеочередном Архиерейском Соборе СПЦ была учреждена Западноевропейская и Австралийская епархия с кафедрой в Лондоне (с 1972 в Дюссельдорфе (Германия), с 1979 в Химмельштюре (ныне в черте Хильдесхайма)), к-рая объединила серб. приходы в Зап. Европе, Австралии и Нов. Зеландии. Первым епископом стал Лаврентий (Трифонович; до 23 июля 1989). В июне 1973 г. из Западноевропейской и Австралийской епархии была выделена самостоятельная Австралийская и Ново-

зеландская епархия, а 6 дек. 1990 г. – *Великобритании и Скандинавии епархия* и *Среднеевропейская епархия*.

Мон-ри: женский в честь Рождества Пресв. Богородицы в Годонкуре (департамент Вогезы, Франция; основан в 2002 в здании бывш. католич. мон-ря) и мужской во имя святых Клара и Маврина в Лектуре (департамент Жер, Франция; основан в 2000 братством правосл. французов). В епархии действуют братство правосл. французов им. св. Иоанна Кассиана (ведет издательскую деятельность и окормляет 8 правосл. приходов, к-рые посещают правосл. французы), хор «Св. Симеон Мироточивый», фонд «Человеколюбие» и фонд «Св. Владимир», оказывающий помощь заключенным Международного трибунала в Гааге.

Лит.: *Кашин Д.* Западноевропска епархија // Српска Православна Црква: Њена прошлост и садашност. Београд, 1975. Св. 5. С. 34–35; *Слијепчевић.* Историја. Књ. 3. С. 402–422; Западноевропска епархија // Црква: Календар. Београд, 1996. С. 149; *Пузовић П., прот.* Западноевропска епархија // Прилози за историју СПЦ. Ниш, 1997. С. 353–355, 448; *Снасовић С.* Историја Српске Православне Цркве у Западној Европи. Београд, 2002.

П. П. Э.

ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ ЕПАРХИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ЗА ГРАНИЦЕЙ (РПЦЗ), учреждена 8 сент. 1927 г. решением Архиерейского Синода РПЦЗ. Была образована в связи с разрывом отношений между РПЦЗ и управляющим рус. православными приходами в Зап. Европе митр. *Евлогием (Георгиевским)*. Первоначально включала несколько приходов на территории Франции, вышедших из-под управления митр. Евлогия и перешедших в юрисдикцию РПЦЗ. 9 сент. 1927 г. управляющим епархией был назначен бывший викарий митр. Евлогия архиеп. *Серафим (Лукьянов)*; с 1937 митрополит) с местопребыванием кафедр в Париже. Численность приходов епархии постепенно увеличивалась: были созданы викарные кафедры в Лондоне (1929), Вене (1931; с 1938 в составе Берлинской епархии), Каннах (1936). 29 авг. 1938 г. определением Архиерейского Синода РПЦЗ З. е. была преобразована в митрополичий округ, включавший к кон. 1939 г. 3 самостоятельные епархии: Западноевропейскую (с незамещенным викарием в Лондоне), Каннскую и сформировавшуюся Брюссельскую.

В связи с переходом в авг. 1945 г. митр. Серафима (Лукьянова) в юрисдикцию Московской Патриархии управлять приходами, оставшимися в РПЦЗ, 10 марта 1946 г. был назначен хиротонисанный во епископа Брюссельского и Западноевропейского *Нафанаил (Львов)*; вполн. архиепископ). В 50-х гг. в составе епархии были образованы для окормления приходов РПЦЗ в Швейцарии Женевская (1950) и в Великобритании Престонская (1951) викарные кафедры. После перемещения еп. Нафанаила на епархиальную кафедру в Тунис в 1951 г. епархию возглавил архиеп. Брюссельский и Западноевропейский св. *Иоанн (Максимович)*; вполн. митрополит). Епархиальным центром в разные годы являлись Париж и Брюссель. В состав епархии были приняты франц. и голл. правосл. приходы, которым архиеп. Иоанн содействовал в подготовке местных священнослужителей, в издании богослужебной литературы на франц. и голл. языках.

После перемещения в 1962 г. архиеп. Иоанна на Западноамериканскую епархиальную кафедру управляющим З. е. в 1963 г. был назначен викарий Женевского викариата *Антоний (Бартошевич)*, возведенный в архиепископы с титулом «Женевский и Западноевропейский». С 18 сент. 1965 г. в составе епархии существовало Гаагское викариатство во главе с еп. *Иаковом (Аккерсдайком)*, перешедшим в 1972 г. в юрисдикцию РПЦ. 3 нояб. 1993 г. в связи с кончиной архиеп. Антония временным управляющим епархией был назначен хиротонисанный в викарного епископа Леснинского *Серафим (Дулгов)*; с 1995 архиепископ Брюссельский и Западноевропейский, управляющий епархией). 17 окт. 2000 г., после увольнения архиеп. Серафима на покой, епархию возглавил с титулом «епископ Женевский и Западноевропейский» Амвросий (Кантакузен), до того викарный еп. Вевейский. С 21 мая 2006 г., после ухода еп. Амвросия на покой, епископом Женевским и Западноевропейским является *Михаил (Донсков)*. В наст. время епархия объединяет 27 приходов и общин в Швейцарии, во Франции, в Бельгии, в Люксембурге, в Нидерландах, в Италии и Португалии.

Лит.: На страже православия: Перечень главнейших событий из жизни Западно-Европейской Русской Православной Епархии, ныне



Западно-Европейского Митрополичьего Округа // Хлеб Небесный. Харбин, 1939. № 9. С. 56–61; *Нафанил (Львов), архиеп.* Ключ к сокровищнице / Сост.: иеродиак. Никон (Париманчук). М., 2006. С. 8; *Герман (Подмошенский), игум., Серафим (Роуз), иером.* Блаженный Свт. Иоанн Чудотворец. М., 2008². С. 31.

ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКИЙ ЭКЗАРХАТ РУССКИХ ПРИХОДОВ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО ПАТРИАРХАТА, самоуправляемое объединение правосл. приходов рус. церковной традиции в юрисдикции К-польского Патриаршего престола. С 8 апр. 1921 г. рус. правосл. приходы в Зап. Европе, согласно указу Патриарха Московского и всея России св. *Тихона* и соединенного присутствия Свящ. Синода и Высшего Церковного Совета, находились в управлении архиеп. бывш. Житомирского и Волынского *Евлогия (Георгиевского)*; с янв. 1922 митрополит).

Под архиерейским окормлением митр. *Евлогия* пребывали общины, состоявшие в основном из рус. беженцев, на территории Франции, Германии, Великобритании, Бельгии, Нидерландов, Дании, Норвегии, Швеции, Финляндии, Чехословакии, Австрии, Швейцарии, Италии, Болгарии, Румынии, а также Марокко. С кон. 1922 г. митр. *Евлогий* пребывал в Париже, где его кафедральным храмом стала парижская ц. во имя св. кн. Александра Невского. В Париже были организованы органы епархиального управления, имевшие самостоятельное значение в церковной жизни; был основан *Православный богословский ин-т прп. Сергия Радонежского*, превратившийся в крупнейший центр рус. богословской науки и духовного образования.

Викарием митр. *Евлогия* в Центр. Европе с 1922 г. являлся Пражский еп. *Сергий (Королёв)*; в 1924 г. было учреждено Берлинское вик-ство во главе с еп. *Тихоном (Лященко)*; в 1925 г. управляющим вик-ством Юж. Франции с местопребыванием в Ницце стал архиеп. *Владимир (Тихоницкий)*; в посл. митрополит). В 1926 г. викарием митр. *Евлогия* был назначен переехавший в Лондон архиеп. *Серафим (Лукиянов)*; в посл. митрополит). С сер. 20-х гг. Архиерейский Синод *Русской Православной Церкви за границей (РПЦЗ)* в Сремски-Карловци пытался подчинить себе митр. *Евлогия* или вывести из-под его управления часть при-

ходов. В 1926 г. было принято решение об образовании на основе Берлинского вик-ства самостоятельной Берлинской епархии РПЦЗ. Митр. *Евлогий* не признал это решение, однако в юрисдикцию РПЦЗ перешла значительная часть рус. приходов в Германии. После происшедшего в 1927 г. окончательного разрыва с зарубежным Архиерейским Синодом от митр. *Евлогия* к РПЦЗ перешла и небольшая часть рус. приходов в др. странах Зап. Европы, и т. о. образовалась параллельная *Западно-европейская епархия РПЦЗ* с центром в Париже. В 20-х гг. находившиеся под упр. митр. *Евлогия* приходы пребывали в юрисдикции РПЦ и именовались «Западно-европейская епархия» или «Западно-европейская митрополия», хотя с т. зр. Московского Патриархата речь шла о пользовавшихся правами ставропигии отдельных приходах и храмах на территории Зап. Европы, временно порученных митр. *Евлогию*.

10 июня 1930 г. Заместитель Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергий (Страгородский)*; в посл. Патриарх Московский и всея Руси) в связи с публичными выступлениями митр. *Евлогия* на тему религ. гонений в СССР, к-рые были восприняты как участие в политической деятельности, уволил его от управления западноевроп. приходами с поручением временного исполнения должности викарному архиеп. *Владимиру (Тихоницкому)*. Архиеп. *Владимир* отказался принять это назначение. 21 июля того же года митр. *Евлогий* обратился к митр. *Сергию* с письмом, в к-ром сообщил о выходе из его подчинения и восприимчивости всей полноты власти, присущей епархиальному архиерею, впредь до восстановления нормальных сношений с высшей властью Русской Церкви. В авг. в обращении к пастве митр. *Евлогий* заявил, что «мы... не колеблем нашего канонического единства с Матерью Русской Церковью и ее законной властью, мы лишь временно прерываем внешние административные сношения с этой властью». 24 дек. 1930 г. митр. *Сергий* и Временный Патриарший Синод РПЦ подтвердили указ об увольнении митр. *Евлогия* и постановили упразднить Епархиальный совет в Париже. Управление западноевроп. приходами было поручено Литовскому митр. *Елевферию (Богоявленскому)*. Однако большинство при-

ходов отказались выполнить указ Заместителя Местоблюстителя и остались в подчинении митр. *Евлогия*.

Митр. *Евлогий* принял решение обратиться с ходатайством к К-польскому Патриарху о переходе в его юрисдикцию, хотя прежде отвергал претензии К-польской Церкви на управление приходами рус. диаспоры. 17 февр. 1931 г. К-польский Патриарх *Фотий II* издал томос о принятии подчиненных митр. *Евлогию* приходов в юрисдикцию К-польского Патриархата в качестве самостоятельной, самоуправляющейся рус. правосл. церковной орг-ции, которая составляла «временно единую особую экзархию Святейшего Патриаршего Вселенского Престола на территории Европы». При этом в заявлении, сопровождавшем публикацию томоса в «Церковном вестнике Западно-европейской епархии», митр. *Евлогий* трактовал новое положение лишь как «временный перерыв официальных административных сношений с митрополитом *Сергием*». Вступая в юрисдикцию К-польского Патриархата, по словам митр. *Евлогия*, «мы, конечно, не отрываемся, не откалываемся от Матери Русской Церкви». Как символ сохранения связи с Русской Церковью в приходах Экзархата наряду с К-польским Патриархом в богослужебном порядке упоминались Патриарший Местоблюститель митр. *сщмч. Петр (Полянский)*, а с 1937 г.— «всё епископство православное Церкви Российской».

В конце второй мировой войны митр. *Евлогий* пытался возобновить отношения с Московским Патриархатом. В сер. марта 1945 г. в храмах Экзархата было установлено поминовение наряду с именем К-польского Патриарха имени Патриарха Московского *Алексия I*. Во время посещения Парижа в авг.—сент. 1945 г. делегацией Московского Патриархата во главе с Крутицким митр. *Николаем (Ярушевичем)* митр. *Евлогий* и его викарии подписали обращение к Патриарху *Алексию I* с просьбой принять их вместе с приходами под свой омофор. 7 сент. Свящ. Синод РПЦ вынес постановление о воссоединении управляемых митр. *Евлогием* приходов с Русской Церковью и их сохранении в качестве *Западно-европейского Экзархата РПЦ*. Воссоединение с Московским Патриархатом было осуществлено во многом благодаря настойчивости и автори-



тету митр. Евлогия вопреки насто-
роженному отношению к этому боль-
шинства прихожан. Не был до кон-
ца урегулирован и вопрос о выходе
Экзархата из юрисдикции К-польско-
го Патриархата.

1 окт. 1945 г. митр. Евлогий обра-
тился к К-польскому Патриарху *Ве-
ниамину I* с сообщением, что воссо-
единение его паствы с Московским
Патриархатом уже предрешено, но
«формы нашего подчинения, управ-
ления и дальнейших при этом взаи-
моотношений со Вселенским Пре-
столом еще не выяснены». 4 нояб.
Патриарх Московский Алексей I
сообщил К-польскому Патриарху об
осуществившемся присоединении
к РПЦ Западноевропейского рус.
Экзархата и просил на это благо-
словения К-польской Патриархии.
Однако митр. Евлогий не получил
отпускной грамоты от К-польского
Патриарха, а 14 февр. 1946 г. Вени-
амин I благословил западноевроп.
рус. приходы до окончательного ре-
шения вопроса об Экзархате возно-
сить за богослужением и свое имя.

8 авг. 1946 г. митр. Евлогий скон-
чался. 14 авг. прибывший в Париж
на похороны Ленинградский митр.
Григорий (Чуков) вручил старшему
из архиереев Экзархата архиеп. Вла-
димиру (Тихоницкому), вступивше-
му на основании завещания митр.
Евлогия во временное управление
Экзархатом, указ Свящ. Синода от
9 авг. о формальном и фактическом
прекращении временной юрисдикции
К-польского Патриархата над запад-
ноевроп. приходами и о назначении
экзархом митр. Серафима (Лукьяно-
ва), ранее возглавлявшего Запад-
ноевропейскую епархию РПЦЗ. Ар-
хиеп. Владимир отказался выпол-
нить указ, сославшись на отсутствие
предписаний из К-поля, и тем самым
признал Экзархат по-прежнему за-
висимым от К-польского Патриар-
хата. Тем не менее 15 авг. архиеп.
Владимир подтвердил указом необ-
ходимость поминать за богослуже-
нием имени и К-польского, и Мос-
ковского Патриархов.

21 авг. 1946 г. Патриарх Москов-
ский Алексей I обратился к архиеп.
Владимиру с телеграммой, что заве-
щательное распоряжение митр. Ев-
логия относительно него не имеет
канонической силы, к тому же митр.
Евлогий признавал над собой юрис-
дикцию Московского Патриархата.
Архиеп. Владимиру было предло-
жено вступить под руководство на-

значенного экзарха. Однако архиеп.
Владимир ответил, что без отпуск-
ной грамоты К-польского Патриар-
ха не имеет права выйти из его под-
чинения и обязан выслушать мнение
всего Экзархата. 10 сент. прибывший
в Париж экзарх К-польского Па-
триарха Фиатирский митр. Герман
(Стринопулус) передал архиеп. Вла-
димиру сообщение, что Патриарх
Максим V ожидает от западноевроп.
рус. приходов соборного решения для
подтверждения желания находиться
под его омофором. 16–20 окт. состо-
ялся съезд представителей клира и
мирян, принявший большинством
голосов резолюцию ходатайствовать
перед К-польским Патриархом о со-
хранении Экзархата в его юрисдик-
ции и об утверждении архиеп. Вла-
димира экзархом. Желание пребы-
вать в юрисдикции РПЦ выразила
меньшая часть приходов, оставших-
ся в возглавлявшемся митр. Сера-
фимом Западноевропейском Экзар-
хате Московского Патриархата.

6 марта 1947 г. К-польский Патри-
арх Максим V утвердил существова-
ние Западноевропейского Экзарха-
та в своей юрисдикции и присвоил
титул Патриаршего экзарха архиеп.
Владимиру (8 июля того же года
возведен в митрополиты). 27 мая
1947 г. Патриарх Алексей I и Свящ.
Синод РПЦ издали указ об исклю-
чении перешедших в юрисдикцию
К-польского Патриархата архиереев
из иерархии Русской Церкви, отде-
лившемуся духовенству было предпи-
сано прекратить возношение имени
Патриарха Московского и всея Руси.

В 1949 г. общее собрание клира
и представителей мирян закрепило
новые подходы в оценках «кано-
нического положения» Экзархата,
обосновав закономерность перехода
в юрисдикцию К-польского престо-
ла, о временности отделения от Рус-
ской Церкви не упоминалось. В при-
нятом собранием 1949 г. «Послании»
утверждалось, что пребывание пра-
восл. Церкви в Зап. Европе уже
нельзя считать временным, поэто-
му собрание призывало к образова-
нию «единой Западноевропейской
Церкви» из правосл. общин разных
национальных Церквей. «Послание»
отражало послевоенную ситуацию,
когда в Зап. Европе существовало
уже 3-е, сильно ассимилированное
поколение рус. эмиграции. В Право-
славии переходили и представители
основного населения европ. стран.
В связи с изменением состава при-

хожан возник вопрос о языке бо-
гослужения и о переходе на гри-
горианский стиль. В 1955 г. митр.
Владимир дал распоряжение о воз-
можности праздновать неподвиж-
ные церковные праздники по григо-
рианскому стилю. С 50-х гг. в храмах
Экзархата во Франции стали пери-
одически проводиться службы на
франц. языке. При Экзархате созда-
вались титулярные епископские ка-
федры: Катанская (1947), Мессин-
ская (1952), Сиракузская, Кампан-
ская (1953). После кончины 18 дек.
1959 г. митр. Владимира (Тихониц-
кого) решением собрания предста-
вителей клира и прихожан место-
блюстителем Экзархата 12 июня
1960 г. стал Сиракузский еп. Георгий
(Тарасов), утвержденный по хода-
тайству собрания в окт. того же года
К-польским Патриархом *Афинаго-
ром I* в должности экзарха с возве-
дением в сан архиепископа.

В связи с развитием отношений
К-польского Патриархата и РПЦ,
нормализации которых препятст-
вовала ситуация с рус. приходами
в Зап. Европе, позиция К-польского
престола по отношению к Экзарха-
ту претерпевала изменения. 10 окт.
1965 г. Патриарх Афинагор I и Си-
нод К-польского Патриархата, ука-
зав на изменение церковного поло-
жения с 1931 г., приняли решение
об упразднении Экзархата правосл.
рус. приходов в Зап. Европе; бывш.
экзарху архиеп. Георгию было реко-
мендовано войти в общение с Патри-
архом Московским Алексием I «для
урегулирования каноническим пу-
тем положения возглавляемого им
округа». 30 дек. того же года архиеп.
Георгий на пастырском собрании
в Париже провозгласил бывш. Эк-
зархат независимой и самостоятель-
ной Архиепископией Православной
Церкви Франции и Зап. Европы.
Это решение было поддержано об-
щим собранием клира и предста-
вителей мирян 16–18 февр. 1966 г.
К-польский Патриархат и нек-рые
Поместные Церкви (Александрий-
ская, Антиохийская и Иерусалим-
ская) «негласно» признали самопро-
возглашение независимости бывш.
Экзархата, сохранив общение с ар-
хиеп. Георгием, в то время как Мос-
ковская Патриархия расценила его
действия как неканоничные.

Церковная независимость запад-
ноевроп. русских приходов не была
полной. Принятый в февр. 1966 г.
устав Архиепископии предполагал





сохранение определенной подчиненности К-польскому Патриархату: архиепископ возносил имя К-польского Патриарха в чинопоследованиях, К-польский Патриарх являлся для Архиепископии высшей апелляционной инстанцией. Русские приходы продолжали получать св. миро от К-польского престола. Закрепляющие независимость Архиепископии положения устава о возможности самостоятельных архиерейских постановлений, об учреждении новых епархий не были реализованы.

22 янв. 1971 г. в ответ на ходатайство архиеп. Георгия Патриарх Афинагор I издал томос о возобновлении зависимости Архиепископии русских приходов в Зап. Европе от К-польского Патриархата для того, «чтобы они не были совершенно лишены высшего церковного надзора и связи с административной системой Церкви». Правомочность этого действия не была признана священноначалием РПЦ. Согласно томосу 1971 г., рус. приходы сохраняли внутреннюю автономию как единый церковный организм и были связаны с К-польским престолом посредством митрополита Франции К-польского Патриархата. При этом приходскому духовенству предписывалось поминать за богослужением архиерея, управляющего в данном месте греч. приходами, и только потом – рус. архиепископа. На деле рус. Архиепископия находилась в прямом подчинении у Патриарха, хотя офиц. бумаги из К-поля передавались через франц. митрополита К-польского Патриархата. За богослужением русское духовенство, как правило, поминало не греч. митрополита во Франции, а К-польского Патриарха. При архиерейских хиротониях учреждались новые титулярные епископские кафедры: Зилонская, Керамонская, Евдокийская (1971), Патарская, Сильвийская (1972) и др.

После кончины 22 марта 1981 г. архиеп. Георгия (Тарасова) председателем Архиепископии рус. приходов Зап. Европы стал Евдокийский архиеп. Георгий (Вагнер; † 6 апр. 1993), а затем Евкарпийский архиеп. *Сергий (Коновалов)*. В мае 1995 г. в ходе паломничества архиеп. Сергия в Россию состоялось восстановление общения между Московским Патриаршим престолом и Архиепископией рус. приходов в Зап. Европе, 7 мая архиеп. Сергий сослужил Патриарху Московскому и всея Руси *Алексию II*

на Божественной литургии в Успенском соборе Московского Кремля. 19 июня 1999 г. К-польский Патриарх *Варфоломей I* издал томос, восстанавливающий за Архиепископией рус. приходов в Зап. Европе статус Патриаршего Экзархата и упраздняющий формальную зависимость Архиепископии от франц. митрополита К-польского Патриархата. Это решение можно было интерпретировать как желание К-польского престола подчеркнуть свою юрисдикцию над западноевроп. рус. приходами. Оно было опротестовано священноначалием Московского Патриархата.

При экзархе архиеп. Сергия вновь был поставлен вопрос о возвращении западноевроп. русских приходов в каноническое подчинение Московскому Патриархату. Под председательством архиеп. Сергия несколько лет действовала рабочая группа, которая в сотрудничестве с представителями Московского Патриархата подготовила проект создания Западно-европейского митрополичьего округа, куда бы вошли приходы РПЦ, Западно-европейского Экзархата и РПЦЗ. После кончины 22 янв. 2003 г. архиеп. Сергия по результатам выборов на общем собрании новым экзархом стал Команский архиеп. Гавриил (де Вильдер), взявший курс на отдаление от Московского Патриархата.

В наст. время в составе Экзархата насчитывается ок. 90 приходов и общин, в т. ч. более 40 – на территории Франции (наибольшая православная епархия в этой стране). На территории Франции находится Покровский жен. мон-рь в Бюсиан-От и Православный Свято-Сергиевский богословский ин-т в Париже. Отдельные приходы Экзархата имеются в Бельгии, Нидерландах, Германии, Испании, Италии и в Скандинавских странах. Приходы на территории Великобритании составляют Амфипольское викариатство во главе с еп. *Василием (Осборном)*, перешедшим в 2006 г. из РПЦ в К-польский Патриархат. Викарием Экзархата также является Клавдиопольский еп. Михаил (Стороженко). Богослужение в приходах ведется на церковнослав. и на западноевроп. языках. При Экзархате издается «Епархиальный вестник Архиепископии православных русских церквей в Западной Европе» на рус. и французском языках.

Лит.: По делу митр. Евлогия // ЖМП, 1931–1935. С. 24–30, 37–39, 75–80, 85–88; *Елевферий (Богоявленский)*, митр. Церковный парижский откол. П., 1931; *Николай (Ярушевич)*, митр. Наше пребывание во Франции // ЖМП. 1945. № 10. С. 14–25; Журнал Свящ. Синода РПЦ от 9 авг. 1946 г. // Там же. 1946. № 9. С. 7; *Парийский Л. Н.* После кончины митр. Евлогия // Там же. С. 35–38; *Евлогий (Георгиевский)*, митр. Путь моей жизни / Восп., излож. Т. И. Манухиной. П., 1947. М., 1994; *Польский М., протопр.* Очерк положения Рус. Экзархата Вселенской юрисдикции. Джорд., 1952; *Куломзин Н. А., свящ.* Церк. положение Экзархата Патриарха Вселенского в Зап. Европе: Завет митрополитов Евлогия и Владимира // ВРСХД. 1960. № 56. С. 12–16; *Александров И.* О значении Рус. Экзархата Вселенского Патриарха в Зап. Европе // Там же. С. 17–20; Митр. Владимир, святитель-молитвенник. П., 1965; *Тальберг Н. Д.* К сорокалетию пагубного евлогийского раскола. Джорд., 1966; После десятков лет взаимного разобщенья // ЖМП. 1995. № 5. С. 53–54; *Поспеловский Д. В.* РПЦ в XX в. М., 1995. С. 134–139; *Цытин.* История РПЦ. С. 555, 560, 567–571, 593–594, 597, 605–606; Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергия (Страгородского) и митр. Евлогия (Георгиевского), Управляющего правосл. рус. Церквями в Зап. Европе, 1927–1930 гг.: Док-ты из Архива ОВЦС МП // ЦиВр. 1998. № 2. С. 75–110; № 3. С. 105–124; № 4. С. 124–145; 1999. № 1. С. 218–261; *Соловьев И. В.* Дни примирения: (Попытка воссоединения Рус. Западно-европейской Экзархата с Московской Патриархией) // ЦИВ. 1999. № 4/5. С. 232–245; *Зорина М. А.* Западно-Европейский Экзархат РПЦ в нач. 30-х гг. XX в. // АиО. 2003. № 4(38). С. 325–336; *Крыкорьян С. Н.* Архиеп. Сергий (Коновалов) // ЦиВр. 2005. № 2(39). С. 235–246; *Агеев Д., свящ.* Экзархат правосл. рус. приходов в Зап. Европе: Хроника взаимоотношений с РПЦ // ЦИВ. 2007. № 12/13. С. 5–53; *Савва (Тутунов), иером.* Церковно-правовые основания существования «Парижской митрополии» в 1921–1946 гг. // Там же. С. 104–113; *он же.* Путь митр. Евлогия в последние два года жизни // ЦиВр. 2007. № 1(38). С. 136–143; *он же.* «Независимая архиепископия» в Париже: 1965–1971 гг. // XVII ЕжБК. 2007. Т. 1. С. 304–307.

Иером. Савва (Тутунов)

ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКИЙ ЭКЗАРХАТ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, образован в сент. 1945 г. в связи с возвращением в юрисдикцию Московского Патриархата общин, ранее пребывавших в *Западно-европейском Экзархате русских приходов К-польского Патриархата*; включал приходы РПЦ на территории ряда западноевроп. гос-в, а также в Сев.-Зап. Африке.

В нач. XX в. рус. правосл. приходы в Зап. Европе находились в подчинении С.-Петербургских (Петроградских) архиереев. 8 апр. 1921 г. Патриарх Московский и всея России св. *Тихон* предписал считать русские правосл. церкви в Зап. Европе «вплоть до восстановления правильных и беспрепятственных сношений



с Петроградом» под упр. находившегося в эмиграции Волынского архиеп. *Евлогия (Георгиевского)*; с янв. 1922 митрополит). С кон. 1922 г. митр. Евлогий пребывал в Париже, где была организована временная администрация (епархиальное управление) зарубежных русских приходов, находившихся в каноническом подчинении Московского Патриархата.

10 июня 1930 г. Заместитель Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергий (Страгородский)*; в посл. Патриарх Московский и всея Руси) в связи с неск. выступлениями митр. Евлогия, трактовавшимися как участие в антисоветских действиях, издал указ об его увольнении от управления западноевроп. приходами и передаче их под временное упр. викарию архиеп. *Владимиру (Тихоницкому)*. После отказа архиеп. Владимира принять это назначение 24 дек. 1930 г. митр. Сергий поручил временное управление рус. приходами в Зап. Европе Литовскому митр. *Елевферию (Богоявленскому)*; с 30 апр. 1931 управляющий западноевроп. приходами). Однако большинство приходов остались в подчинении митр. Евлогию и были по его просьбе приняты в февр. 1931 г. под омофор К-польского Патриарха в качестве Экзархата.

В марте того же года еп. бывш. Севастопольский *Вениамин (Федченков)*; с апр. 1932 архиепископ, в посл. митрополит) организовал в Париже Патриаршее подворье с храмом во имя святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста (Трехсвятительское подворье). Оно стало новым центром русских православ. приходов в Зап. Европе, сохранивших верность Московской Патриархии. Архиеп. Вениамин исполнял в Париже обязанности викария митр. Елевферия до своего отбытия в 1933 г. в США, где был назначен временным экзархом Североамериканской епархии. В 1937 г. во Франции существовало 3 рус. и 2 франц. прихода Московской Патриархии. Также в каноническом подчинении митр. Елевферия находился приход Московского Патриархата при Владимирской ц. в Берлине. После начала второй мировой войны и кончины митр. Елевферия в дек. 1940 г. западноевроп. русские приходы Московского Патриархата остались без архиерейского окормления.

В авг. 1945 г. в ходе визита в Париж делегации Московской Патриархии во главе с Крутицким митр. *Николаем (Ярушевичем)* в молитвенно-каноническое общение с РПЦ были приняты экзарх рус. приходов К-польской Патриархии митр. Евлогий (Георгиевский) со своими викариями и возглавлявший *Западно-европейскую епархию Русской Православной Церкви за границей* митр. *Серафим (Лукьянов)*. 7 сент. того же года по докладу митр. Николая Синод РПЦ принял постановление о сохранении Экзархата западноевроп. приходов в существовавших границах во главе с митр. Евлогием как экзархом Московского Патриарха. Одновременно за митр. Серафимом было сохранено временное управление его церковной областью. Пребывавший с 1940 г. в Германии Брюссельский и Бельгийский еп. *Александр (Немоловский)* в окт. 1945 г. приступил к временному управлению *Берлинской и Германской епархией* на правах викария Патриаршего экзарха в Зап. Европе. С июня 1946 г. викарием Западно-европейского Экзархата РПЦ также являлся Венский архиеп. *Сергий (Королёв)*, в окт. того же года утвержденный Патриаршим экзархом *Средневропейского Экзархата РПЦ* (включал приходы Московского Патриархата на территории Германии и Австрии).

После кончины митр. Евлогия 9 авг. 1946 г. Синод назначил новым Патриаршим экзархом митр. Серафима (Лукьянова). Однако вступивший во временное управление Экзархатом архиеп. Владимир (Тихоницкий) отказался признать назначение митр. Серафима. В окт. 1946 г. епархиальный съезд в Париже высказался за переход в юрисдикцию К-польской Патриархии. В результате происшедшего разделения в юрисдикции РПЦ под упр. экзарха Московского Патриарха митр. Серафима осталось лишь несколько приходов, центром которых вновь стало Трехсвятительское подворье в Париже. Вернувшийся в нояб. 1948 г. к управлению Брюссельской и Бельгийской епархий РПЦ архиеп. Александр (Немоловский); с 1959 митрополит) перешел в непосредственное подчинение высшей церковной власти.

15 нояб. 1949 г. митр. Серафим был уволен на покой. В февр. 1950 г. Патриаршим экзархом в Зап. Европе был назначен Виленский и Ли-

товский архиеп. *Фотий (Топиро)*. Однако из-за отказа во въездной визе со стороны франц. властей архиеп. Фотий не мог посещать Париж, и западноевроп. приходы оказались по существу без архиерейского окормления и руководства. Постановлением Свящ. Синода был учрежден временный Экзарший совет во главе с настоятелем Трехсвятительского подворья в Париже архим. *Николаем (Ерёминым)*, на который возлагалось управление делами Экзархата при отсутствии во Франции экзарха. 26 окт. 1951 г. временно исполняющим обязанности экзарха в Зап. Европе был назначен архиеп. Берлинский и Германский *Борис (Вик)*, также не имевший возможности посещать Францию. В связи с необходимостью в архиерейском окормлении западноевроп. приходов в нач. 50-х гг. обсуждалась возможность рукоположения во епископа и назначения экзархом настоятеля западноправосл. Вознесенского прихода архим. *Дионисия (Шамбо)*. Но его рукоположение не состоялось из-за принадлежности архимандрита к зап. обряду и незнания им рус. языка.

17 дек. 1953 г. назначенный экзаршим викарием Николай (Ерёмин) был хиротонисан во епископа Клишійского, а 11 нояб. 1954 г. возведен в сан архиепископа и назначен экзархом Московского Патриархата в Зап. Европе с местопребыванием в Париже. В состав Западно-европейского Экзархата были включены приходы в Германии (с авг. 1957 в Средневропейском Экзархате РПЦ). 30 нояб. 1957 г. состоялась хиротония во епископа Сергиевского назначенного экзаршим викарием настоятеля Успенской ц. в Лондоне архим. *Антония (Блума)*. 14 июня 1959 г. был хиротонисан во епископа Волоколамского *Василий (Кривошеин)*, назначенный ранее 2-м экзаршим викарием. 21 июля 1960 г. он стал архиепископом Брюссельским и Бельгийским, в связи с чем Брюссельская и Бельгийская епархия вошла в состав Западно-европейского Экзархата.

5 янв. 1960 г. экзарх Николай (Ерёмин) был возведен в митрополиты с титулом Корсунского. Т. о. была образована *Корсунская епархия*, объединившая приходы во Франции. В 1960–1968 гг. в ее составе существовало *Мёдонское викариатство* во главе со 2-м экзаршим викарием



еп. *Алексием (ван дер Менсбрюгге)*. В 1962 г. на Британских о-вах была образована *Сурожская епархия* во главе с экзаршим викарием архиеп. Антонием (Блумом). После того как 14 янв. 1963 г. митр. Николай ушел на покой, исполняющим обязанности экзарха Московской Патриархии в Зап. Европе стал архиеп. Антоний (с 27 янв. 1966 Патриарший экзарх Зап. Европы и митрополит Сурожский). В связи с тем что архиеп. Антоний постоянно пребывал в Лондоне, в Париже была возобновлена деятельность Экзаршего совета.

В марте 1966 г. было образовано Роттердамское викариатство Брюссельской и Бельгийской епархии для приходов на территории Нидерландов во главе с хиротонисанным во епископа Роттердамского *Дионисием (Лукиным)*. 12 сент. 1968 г. во епископа Корсунского был хиротонисан *Петр (Л'Юилье)*, назначенный ранее экзаршим викарием и управляющим приходами во Франции. В дек. 1971 г. в составе Западноевропейского Экзархата было образовано Цюрихское викариатство во главе с хиротонисанным во епископа Цюрихского *Серафимом (Родионовым)*, взявшим под упр. приходы на территории Швейцарии. 18 авг. 1972 г. в состав Западноевропейского Экзархата вошла *Гаагская и Нидерландская епархия* во главе с перешедшим вместе с пастырь из РПЦ Гаагским еп. *Иаковом (Аккерсдайком)*.

5 апр. 1974 г. митр. Антоний по его прошению был освобожден от обязанностей экзарха. В дальнейшем Патриаршими экзархами Зап. Европы назначались: 3 сент. 1974 г. Ленинградский и Ладужский митр. *Никодим (Ротов)*, 12 окт. 1978 г. Минский и Белорусский митр. *Филарет (Вахромеев)*, 28 марта 1984 г. Ростовский и Новочеркасский митр. *Владимир (Сабодан)*; ныне митрополит Киевский и всея Украины), пребывавшие на своих кафедрах и посещавшие Экзархат в ходе зарубежных поездок. Решением *Архиерейского Собора РПЦ 30–31 янв. 1990 г.* Западноевропейский Экзархат, как и др. зарубежные Экзархаты, был упразднен, а входившие в его состав Корсунская, Сурожская, Брюссельская и Гаагская епархии были подчинены непосредственно Патриарху и Свящ. Синоду.

При Экзархате издавались на рус. и франц. языках «*Вестник Русского Западноевропейского Патриар-*

шего Экзархата» (1947–1989), бюллетень «Хроника жизни Русской Православной Церкви в Западной Европе» (1950–1965), действовали Богословско-пастырские курсы и иконописная мастерская.

Лит.: По делу митр. Евлогия // ЖМП, 1931–1935. С. 24–30, 37–39, 75–80, 85–88; *Николай (Яришевич), митр.* Наше пребывание во Франции // ЖМП. 1945. № 10. С. 14–25; Журнал Свящ. Синода РПЦ от 9.08.1946 // Там же. 1946. № 9. С. 7; Послание Высокопреосв. Серафима, Экзарха Патриарха Московского и всея Руси в Зап. Европе // Там же. С. 16; *Патриарший Л. Н.* После кончины митр. Евлогия // Там же. С. 35–38; Указ Патриарха Московского и всея Руси Высокопреосв. митр. Серафиму, управляющему Западно-Европейскими рус. правосл. церквями // ВРЗЕПЭ. 1947. № 2. С. 22–23; От Совета при Экзархе // там же. 1950. № 1. С. 5–6; Постановления Свящ. Синода // ЖМП. 1950. № 3. С. 9; Указ Патриарха Московского и всея Руси Высокопреосв. Председателю Совета при экзархе МП в Зап. Европе архим. Николаю (Еремину) // ВРЗЕПЭ. 1951. № 7/8. С. 8; Указ Патриарха Московского и всея Руси Высокопреосв. Председателю Совета при экзархе МП в Зап. Европе архим. Николаю (Еремину) // Там же. 1954. № 17. С. 4; Права и обязанности еп. Клиссского, экзарха МП в Зап. Европе // Там же. С. 5–6; Определения Свящ. Синода // ЖМП. 1954. № 12. С. 6; *Днепрова Р., Полторацкий Н.* Под крылом Матери-Церкви: (К 10-летию воссоединения западноевроп. приходов с Моск. Патриархией) // Там же. 1955. № 8. С. 66–76; Обзор жизни Западноевроп. Патриаршего Экзархата за 1959 г. // Там же. 1960. № 3. С. 24–25; *Цытин.* История РПЦ. С. 555–556, 560–562, 565, 567–571, 593–594, 597–598, 600–601; *Василий (Кривошеин), архиеп.* Воспоминания. Н. Новг., 1998. С. 203–204, 224–226, 291–293, 318, 323–324, 326–328, 489–492.

Д. Н. Никитин

ЗАПАДНОЕ ПРАВОСЛАВИЕ — см. *Западных обрядов православные общины.*

ЗАПАДНОЙ ПЕНСИЛЬВАНИИ ЕПА́РХИЯ [англ. Diocese of Western Pennsylvania] Православной Церкви в Америке (ПЦА). Кафедральный собор — блгв. кн. Александра Невского в Аллисон-Парке (в черте Питтсбурга). Местоблжуститель архиепископа Питтсбургского и Зап. Пенсильвании — еп. Филадельфийский и Вост. Пенсильвании Тихон (Моллард). З. П. е. образована в 1916 г. как миссионерская с кафедрой в Питтсбурге (в юрисдикции РПЦ). Ее учреждение стало возможным благодаря подвижническим трудам еп. Аляскинского св. Тихона (Беллавина; вполс. Патриарх Московский и всея России), еп. Бруклинского св. Рафаила (Хававини) и протопр. сщмч. Василия Мартыша. Епархию в ПЦА возглавляли бывш. Митрополит всей Америки и Канады Феодо-

сий (Лазор) (1972–1977) и архиеп. Кирилл (Йончев) (1978–2007). З. П. е. имеет в 3 штатах (Пенсильвания, Огайо, Зап. Виргиния) 5 благочиний: Аллегейни-Бивер-Валли, Алтуна-Джонстаун, Мононгахила-Валли, Огайо-Валли, Питтсбургское. В Элвуд-Сити (шт. Пенсильвания), расположен мон-рь в честь Преображения Господня.

Первый правосл. многонациональный приход в Питтсбурге при храме св. Александра Невского был образован в 1891 г. Здесь служил свящ. Виктор Товт, брат прот. св. *Алексия Товта*, канонизированного ПЦА в 1994 г. Совр. здание собора возведено в 1972 г.

Лит.: Diocese of Western Pennsylvania // Orthodox Church in America, 2007: Sourcebook and Church Directory. P. 141–148.

ЗАПАДНОРУССКАЯ МИТРОПОЛИЯ, в 1468–1686 гг. ряд правосл. епархий под упр. митрополита Киевского и Галицкого в юрисдикции К-польского патриарха, отделившихся от общерус. митрополии. Образование З. м. стало следствием того, что Римская курия пыталась добиться признания Ферраро-Флорентийской унии правосл. населением Вост. Европы. С этой целью в окт. 1458 г. К-польский униат. патриарх *Григорий III Мамма* поставил на Киевскую кафедру митр. *Григория (1458–1473)*, которого вскоре папа *Пий II* направил к польск. кор. *Казимиру IV Ягеллончику* с просьбой содействовать передаче Григорию Киевской кафедры из рук митр. св. *Ионы*, пребывавшего в Сев.-Вост. Руси. В Москве Григория не признали, но ряд правосл. епископов в Польше и Литве были вынуждены ему подчиниться. Вскоре Григорий под влиянием папства, не желавшей находиться под властью папы, возвратился в Православие, а его митрополия вошла в юрисдикцию правосл. К-польского патриарха. Т. о., общерус. митрополия оказалась разделена на московскую часть под упр. автокефального митр. Ионы и польско-литов. часть (З. м.) под упр. Григория. В состав З. м. вошли епархии на территории *Литовского великого княжества* (Черниговская, Полоцкая, Смоленская, Туровская, Луцкая, Владимирво-Вольнская) и Польского королевства (Галицкая, Перемышльская, Холмская). Первоначально резиденцией Западнорусского митрополита был Новогрудок, затем Киев





и Вильно, но кафедральным городом остался Киев.

Особенностью положения правосл. Церкви на польско-литов. землях была зависимость ее от правителей Польши и Литвы, католиков по вероисповеданию. Свое право патроната, унаследованное от правосл. древнерус. князей, они использовали по преимуществу в ущерб интересам правосл. церковных учреждений, опека над к-рыми могла передаваться католич. феодалам и даже католич. церковным орг-циям. Светские власти вмешивались в назначения епископов и настоятелей мон-рей, передавая правосл. архиерейские кафедры и мон-ри мирянам, оказавшим услуги власти. Одним из последствий такого неблагоприятного положения стала слабость иерархических связей в З. м.: власть митрополита над подчиненными ему епископами была ограниченной, зависимость приходского духовенства от епархиальных архиереев — слабой. И архиереи, и приходское духовенство в большей степени зависели от светских патронов, чем от священноначалия. Власть К-польского патриарха над Киевским митрополитом также была незначительной и ограничивалась поставлением на митрополичью кафедру избранного в З. м. кандидата.

Существование З. м. осложнялось и тем, что Ягеллоны, Вазы и их преемники активно содействовали созданию в ее границах католич. еп-ств, поддерживали лат. Церковь в ее стремлении обратить православных в католичество. В связи с этим деятельность правосл. Церкви уже в кон. XIV — 1-й четв. XV в. была серьезно ограничена, это положение сохранялось и во 2-й пол. XV в.: действовал запрет на строительство новых правосл. храмов, права правосл. населения были ущемлены (правосл. знати в Великом княжестве Литовском не дозволялось занимать высшие гос. должности, правосл. мещане в городах Галичины (см. *Галицкая Русь*) не допускались в состав городских магистратов, не принимались в цехи, правосл. крестьяне должны были платить десятину на содержание католич. священников и др.). Несмотря на то что в 1-й пол. XVI в. в Великом княжестве Литовском ограничения, направленные против православных, уже не действовали (этому способствовало желание власти обеспечить их лояльность

в борьбе с Русским гос-вом), относительно благоприятная ситуация не была надлежащим образом использована, чтобы усилить позиции З. м. и укрепить ее внутреннее положение.

В сер. XVI в. в Польско-Литовском гос-ве широко распространилась *Реформация*, что привело к переходу в протестантизм мн. правосл. магнатов и дворян. Начиная с 70-х гг. XVI в. и особенно в 1-й пол. XVII в. в результате активизировавшейся в ходе *Контрреформации* прозелитской деятельности католич. Церкви, главную роль в к-рой играл орден *иезуитов*, стал массовым переход западнорус. правосл. шляхты и городского мещанства в католицизм. Сменив веру, феодалы присваивали себе имущество находившихся под их опекой церковных учреждений. В результате этого перестали существовать мн. древние правосл. обители, епископские кафедры и мон-ри З. м. лишились части владений.

Активные попытки укрепить позиции Православия в Польско-Литовском гос-ве, прежде всего в Вильно и во Львове, делались объединениями правосл. мещан (*братствами*) и правосл. магнатами, в частности князьями *Константином Константиновичем* Острожским и А. М. *Курбским*. При участии рус. первопечатников Ивана *Фёдорова* и Петра Мстиславца появились первые правосл. издания, в кон. 70-х — 80-х гг. XVI в. стали создаваться уч-ща для правосл. молодежи (*Острожская школа*, Львовское и Виленское уч-ща), были написаны полемические произведения, направленные против католиков и протестантов. В посл. десятилетия XVI в. все эти начинания нашли поддержку у вост. патриархов — К-польского *Иеремии II* и Александрийского *Мелетия I Пугаса*.

Неоднозначными были действия западнорус. архиереев по отстаиванию интересов правосл. Церкви. Рубеж XV и XVI вв. отмечен рядом попыток епископов З. м. укрепить дисциплину и ограничить власть светских патронов над церковными учреждениями. Особо важное значение в данной связи имели решения Собора, созванного в Вильно в дек. 1509 г. митр. *Иосифом (Солтаном)*. Одновременно, желая получить равные права с католич. иерархами, нек-рые архиереи стремились к заключению унии с Римом, эту инициативу поддерживала гос. власть. В 1476 г. митр. *Мисаил* и в 1500 г.

митр. *Иосиф (Болгариневич)* обращались к папам с предложением унии. Однако их попытки оказались безуспешными. Трудности, к-рые переживала З. м., усугублялись тем, что епископские кафедры часто оказывались в руках светских людей, к-рые покупали у польск. королей право управления епархиями и видели в своем сане лишь источник обогащения.

Вопрос о проведении реформ, которые могли укрепить З. м., обсуждался на Соборах, созывавшихся в Бресте в 1590–1594 гг. Киевский митрополит и епископы стремились упрочить свою власть и полностью распоряжаться доходами епархий, при этом они отказывались тратить средства на устройство типографий и уч-щ. Паства видела в епископах противников преобразований и добивалась их удаления с кафедр. Между епископами и братствами возникали конфликты, для решения к-рых последние обращались за поддержкой к высшей церковной власти — К-польскому патриарху. Братства просили о присылке Патриаршего экзарха для суда над недостойными иерархами, и их поддерживала правосл. шляхта.

Выход из ситуации противостояния со своей паствой подсказали митрополиту и епископам иезуиты, к-рые уже давно призывали духовенство З. м. подчиниться власти папы. В июне 1595 г. неск. западнорус. архиереев обратились в Рим с такого рода предложением. Оно было встречено благожелательно как папой *Климентом VIII*, так и польск. кор. *Сигизмундом III Вазой*. О подчинении Киевской митрополии Римскому престолу было объявлено 9 окт. 1596 г. на Соборе, созванном митрополитом и епископами в Бресте (см. *Брестская уния 1596 г.*). Власть папы не признали Львовский еп. *Геддеон (Балабан)* и Перемышльский еп. *Михаил (Копыстенский)*, значительная часть белого духовенства и монашества, все правосл. братства и правосл. шляхта во главе с кн. Константином Острожским. На Соборе, созванном в Бресте в те же дни правосл. противниками унии во главе с экзархом К-польского патриарха *Никифором*, было объявлено решение о низложении принявших унию епископов.

Кор. Сигизмунд III потребовал от своих правосл. подданных, чтобы они подчинились епископам-униатам.





Униат. Церковь стала единственной в Речи Посполитой Церковью вост. обряда, признанной властью. Униат. иерархи при поддержке представителей власти и зачастую военной силы закрывали храмы, где служили не принявшие унию священники, правосл. мещане изгонялись из городских магистратов и цехов. К нач. 30-х гг. XVII в. униа утвердилась на большей части территории Белоруссии. Более слабыми были позиции унии на Украине, где в 1-й пол. этого столетия она распространялась гл. обр. на территории зап. епархий — Перемышльской и Холмской, а также на Волыни. На Украине правосл. духовенство опиралось на поддержку многочисленной правосл. шляхты, а со 2-го десятилетия XVII в. — на активную поддержку казачества. К 20-м гг. XVII в. на территории Речи Посполитой действовал один правосл. архиерей — Львовский еп. *Иеремия (Тиссаровский)*.

В 1620 г. Иерусалимский патриарх *Феофан IV* поставил для З. м. митр. *Иова (Борецкого)* и ряд епископов. Это событие вызвало резко враждебную реакцию властей Речи Посполитой, были изданы универсалы об аресте правосл. архиереев. В обстановке борьбы с униатами и поддерживавшей их гос. властью оживились связи православных из Зап. Руси с Москвой. Рус. правительство поддерживало поставленных патриархом Феофаном IV для З. м. епископов. Из Москвы поступала разнообразная помощь (деньги, церковные облачения, книги и др.) не только Киевской митрополичьей кафедре, но и мн. правосл. обителям и братствам.

В нач. 30-х гг. XVII в., накануне новой войны с Россией, стремясь обеспечить лояльность правосл. населения, власти Речи Посполитой признали право православных иметь собственную иерархию, подчиненную К-полю. Часть епископских кафедр, мон-рей и приходских церквей, находившихся в руках униатов, была возвращена православному. В состав Киевской правосл. митрополии вошла 1 епископия на территории Белоруссии — Мстиславская и 3 на территории Украины — Львовская, Луцкая и Перемышльская. Польск. власти не согласились с епископскими поставлениями 1620 г., и при участии правосл. шляхты были избраны новые архиереи во главе с Киевским митр. св. *Петром (Могилой)*.

В годы его предстоятельства укрепились власть митрополита над епископами, братствами и приходским духовенством З. м., чему способствовало и создание новых органов управления, в частности консистории. Благодаря усилиям митр. Петра возросли образованность духовенства и его пастырская активность. Имело большое значение и создание в 1632 г. 1-го на территории Вост. Европы правосл. высшего учебного заведения — *Киево-Могилянской коллегии*. Одной из важнейших задач свт. Петра и его окружения было дать систематическое изложение правосл. вероучения, на к-рое православные могли опереться в спорах с протестантами и католиками. Для этого было подготовлено «Исповедание веры», принятое на Соборе в Киеве в 1640 г. и получившее затем одобрение Церквей правосл. Востока на Соборе в Яссах в 1642 г.

Несмотря на все позитивные изменения, положение З. м. в Речи Посполитой оставалось неблагоприятным. Решения сейма нач. 30-х гг. XVII в. не были выполнены полностью, значительная часть церковного имущества, первоначально предназначенного для православных, осталась в руках униатов. Польск. власти разными способами содействовали распространению католицизма и унии. На правосл. иерархию оказывалось давление со стороны гос. власти, чтобы она начала переговоры о «новой унии» (в 20-х гг. XVII в. речь шла об объединении с униат. Церковью, позднее — о «новой унии» непосредственно с Римом).

Новый этап в истории З. м. был начат народно-освободительной войной укр. народа под рук. гетмана Б. *Хмельницкого*. После возникновения в 1648 г. Запорожского гетманства на территории Вост. Украины была прекращена деятельность униат. и католич. Церквей. Однако отношение к восставшим правосл. иерархии во главе с Киевским митр. *Сильвестром (Коссовым)* было сдержанным, т. к. он вел тайные переговоры с польск. властями. Митрополит и его окружение отнеслись отрицательно к воссоединению Украины с Россией в 1654 г., опасаясь подчинения З. м. Московскому патриарху. В ходе русско-польск. войны за укр. земли (1654–1667) среди правосл. западнорус. духовенства произошел раскол. Киевские митро-

политы *Дионисий (Балабан-Тукальский)*, затем *Иосиф (Нелюбович-Тукальский)* ориентировались на тех гетманов (сначала И. Е. Выговского, затем П. Д. Дорошенко), которые, лавируя между соседями Украины, стремились добиться для Гетманства возможно более широкой автономии. Поэтому митрополиты покинули Киев, подчинившийся власти царя, и поселились на Правобережной Украине, гл. обр. в резиденции гетманов Чигирине. Др. часть духовенства (ее наиболее яркими представителями были Черниговский архиеп. *Лазарь (Баранович)* и настоятель *Киево-Печерского в честь Успения Пресв. Богородицы* мон-ря архим. *Иннокентий (Гизель)*) выступала за тесную связь Гетманства с Россией, видя в этом гарантию сохранения Православия на Украине.

По Андрусовскому перемирию 1667 г. Левобережная Украина вместе с Киевом вошла в состав России, Правобережная Украина и Белоруссия остались в Речи Посполитой. При активном содействии польск. властей на белорус. и западноукр. землях началось восстановление позиций униат. Церкви. Решениями сеймов правосл. населению запрещалось выезжать за границу для поддержания сношений с К-полем. Неблаговидную роль в этом процессе сыграла группа правосл. епископов (главным был Львовский еп. *Иосиф (Шумлянский)*) и священников. Уже в 1677 г. эти люди тайно приняли унию и использовали свое положение для того, чтобы передавать приходы сторонникам унии. Становилось ясно, что Православие на украинско-белорус. землях могло сохраниться лишь при прямой поддержке со стороны России.

8 июля 1685 г. в Киеве на Соборе духовенства было принято решение об избрании Киевским митрополитом *Гедеоном (Святополка-Четвертинского)* и о том, что он должен направиться на поставление к Московскому патриарху. Часть местного духовенства возражала против этого решения. 8 сент. 1685 г. в Успенском соборе в Москве патриарх *Иоаким* возвел Гедеоном в сан митрополита Киевского. В 1686 г. К-польский патриарх *Дионисий IV* дал согласие на присоединение З. м. к Московскому Патриархату. Тем временем на территории Зап. Украины завершался процесс утверждения унии, к 1703 г. в Речи Поспо-





литой осталась 1 правосл. епархия — Могилевская (на белорус. землях). Лит.: *Чистович И. А.* Очерк истории Западно-рус. Церкви. СПб., 1882–1884. 2 т.; *Левицкий О., Антонович В.* Розвітки про церковні відносини на Україні-Руси XVI–XVII вв. // Руська історична бібліотека. Львів, 1900. Т. 8; *Chodymicki K.* Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska: Zarys historyczny, 1370–1632. Warsz., 1934; *Ульяновський В. І., Крижанівський О. П., Плохій С. М.* Історія Церкви та релігійної думки в Україні. К., 1994. 3 кн.; *Макарий (Булгаков).* История РЦ. Кн. 5, 6; *Дмитриев М. В., Заборовский Л. В., Турилов А. А., Флоря Б. Н.* Брестская уния 1596 г. и обществ.-полит. борьба на Украине и в Белоруссии в кон. XVI — нач. XVII в. М., 1996–1999. 2 ч.; *Заборовский Л. В.* Католики, православные, униаты: Проблемы в рус.-польско-укр. отношениях кон. 40-х — 80-х гг. XVII в. М., 1998. Ч. 1; *Флоря Б. Н.* Западнорусская митрополия: 1458–1686 гг. // ПЭ. Т. РПЦ. М., 2000. С. 101–108; *он же.* Исследования по истории Церкви: Древнерус. и слав. средневековье. М., 2007. С. 233–434.

Б. Н. Флоря

«ЗАПАДНОРУССКАЯ НАЧАЛЬНАЯ ШКОЛА», ежемесячный педагогический ж., издававшийся в Киеве с янв. 1906 по май 1917 г. Киевским епархиальным училищным советом. Его предшественник ж. «Церковно-приходская школа» выходил с авг. 1887 по июль 1906 г.

Редакторами «З. н. ш.» были председательствовавшие в училищном совете Уманский еп. *Агапит (Вишневецкий)*; 1906–1908), Чигиринский еп. Павел (Преображенский; 1908–1910) и Уманский еп. *Димитрий (Вербицкий)*; 1910–1917). В основу издания была положена идея «дать местным педагогическим силам доступ и возможность общего и гласного обсуждения теоретических и практических вопросов народной школы и народного учительства». В журнале печатались правительственные распоряжения и разъяснения, относящиеся к сфере образования, распоряжения епархиальных училищных советов; отчеты о состоянии церковноприходских школ западнорус. епархий; общие педагогические и методические статьи, преимущественно относящиеся к программам начальных и учительских школ; назидательные статьи, очерки и рассказы о внутренней жизни школы, о внешкольной деятельности учителей, об участии школьников в богослужениях, паломничествах, о занятиях ремеслами и рукоделием; материалы по внешкольному образованию, школьным б-кам, вечерним и воскресным классам для взрослых, чтением для наро-

да; обзоры и рецензии изданий по педагогике. В качестве приложения печатались документы съезда училищного совета (1907), отчеты о состоянии церковноприходских школ Киевской епархии (1914–1917).

Лит.: *Трошин А. Я.* Журнал «Западно-русская начальная школа» // Ист. очерк развития церк. школ за истекшее 25-летие: (1884–1909 гг.): [Сб. ст.]. СПб., 1909. С. 622–624; *Андреев.* Христианская периодика. № 235.

Прот. Александр Троицкий

ЗАПАДНОСИРИЙСКИЙ ОБРЯД, в литургической науке одно из обозначений комплекса богослужбных традиций Сирии, Палестины и М. Азии, генетически связанных с регионом Зап. Сирия, прежде всего с Антиохией (основным критерием для такого обобщения является близость структуры евхаристических молитв в этих традициях; подробнее см. раздел об анатолийском типе в ст. *Анафора*). Т. о., в широком смысле к З. о. относятся литургические традиции таких крупных центров, как Антиохия (см. *Антиохийское богослужение*), Иерусалим (см. *Иерусалимское богослужение*), М. Азия (см. *Армянский обряд*). К З. о. примыкает и древнее богослужение К-поля (см. *Византийское богослужение*).

В узком смысле под З. о. понимают литургические традиции *Сирийской яковитской Церкви, Маронитской католической Церкви, Сиро-Маланкарской католической Церкви.*

ЗАПАДНЫХ ОБРЯДОВ ПРАВОСЛАВНЫЕ ОБЩИНЫ, существующие в ряде Поместных Православных Церквей приходы и мон-ри, в к-рых при богослужении используются редактированные чинопоследования рим. (тридентского) обряда, реконструированные чинопоследования *галликанского обряда* и редактированная англикан. «Книга общих молитв». Другое, не вполне корректное, общее наименование традиций и идеологии З. о. п. о. — Западно-Православие (англ. Western Orthodoxy; нем. Westliche Orthodoxie; франц. Orthodoxie Occidentale) — в наст. время используется для обозначения любого правосл. служения зап. обрядов, в т. ч. немногочисленных случаев лат. богослужения на правосл. Востоке после 1054 г., напр. в существовавшем до XIII в. на *Афоне* бенедиктинском мон-ре *Амальфитанцев* (Keller. 2002).

Проблема богослужебного использования зап. литургических чинов в правосл. Церкви после *разделения Церквей* впервые была затронута в XVIII в. в связи с развитием *англикано-православных связей*. В 1716 г. 6 англиканских епископов из числа т. н. нонджуреров (неприсягнувших, т. е. отказавшихся признать королем Англии *Вильгельма III Оранского* и вслед. этого низложенных с кафедр) передали Фиваидскому еп. *Арсению* проект воссоединения с правосл. Церковью, где предусматривалось сохранение ими богослужения по древним англикан. чином в той форме, к-рая будет одобрена правосл. патриархами. Вместе с тем в проекте соглашения были обозначены пункты расхождения епископов-нонджуреров с Православием (в т. ч. отрицание авторитета Вселенских Соборов, почитания Пресв. Богородицы, святых и икон). В 1718 г. К-польский Собор с участием патриархов К-польского *Иеремии III*, Александрийского *Самуила* и Иерусалимского *Хрисанфа Нотары* рассмотрел проект и составил послание, где в качестве обязательного условия для воссоединения с Православием выдвигалось вероучительное единство. Относительно служения «английской литургии» в послании указывалось на неизвестность ее чина и выражалось сомнение в необходимости иметь иные литургии, кроме принятых Вост. Церковью, но допускалось, что если ее чин не противоречит правосл. вере, то после изучения и исправления он будет одобрен для служения (*Иванов*. 1954. С. 49–50). В соборном послании англикан. епископам 1723 г. патриархи К-польский *Иеремия*, Антиохийский *Афанасий III Даббас* и Иерусалимский *Хрисанф* подтвердили отказ от воссоединения с ними при сохранении различий в вероучении, но признали, что после достижения единства в вере вопрос об обрядах будет легко решен, т. к. «из церковных исторических книг известно, что некоторые обычаи и чиноположения в различных местах и церквах были и бывают изменяемы» (*Образцов*. 1866. С. 45–52).

В XIX в. при продолжении англикано-правосл. диалога неоднократно обсуждалась возможность сохранения христианами зап. исповеданий обрядовых различий при воссоединении с правосл. Церковью. Дияк. англикан. Церкви У. *Палмер* затрагивал





этот вопрос в переписке со славянофилом А. С. Хомяковым, к-рый сообщил ему мнение Московского митр. св. *Филарета (Дроздова)*, допускавшего, что в случае единения с англичанами в вероучении «всякий обряд, не имеющий в себе прямого отрицания догмата, будет дозволен» (Хомяков. 1994. Т. 2. С. 276). В 1869 г. неск. епископов Епископальной Церкви США обратились к Святейшему Синоду Русской Церкви с просьбой «быть принятыми в общение с Восточной Церковью без принуждения их ко всецелому принятию внешних ее обрядов» (Смолиц. История РЦ. С. 372). Тем не менее сторонники данных инициатив рассматривали англикан. Церковь как самостоятельную часть Вселенской Апостольской Церкви (т. н. *теория ветвей*) и стремились к установлению евхаристического общения при сохранении догматических различий, что было неприемлемо для правосл. Церкви.

Проект Джозефа Овербека. Принципиально иной взгляд на возможность сохранения зап. литургических чинов и традиций при принятии зап. христиан в Православие предложил Джулиан Джозеф Овербек (1821–1905), бывш. католич. пресвитер, перешедший в протестантизм из-за несогласия с усилением в католич. Церкви *ультрамонтанства*. С нач. 60-х гг. XIX в. Овербек жил в Англии и интересовался англикано-правосл. дискуссиями о воссоединении Церквей. Не соглашаясь с теорией ветвей, он пришел к убеждению, что все зап. христ. Церкви являются схизматическими и еретическими, а истинная Церковь сохранилась лишь в Православии. Однако, с т. зр. Овербека, вселенский характер правосл. Церкви предполагает, что принимающие Православие зап. христиане имеют право обладать святоотеческим наследием Запада и обязаны восстановить «Западную католическую Церковь в том ее виде, в каком она была едина с Восточной католической Церковью» (Овербек. Правосл. католическая Церковь. 2003. С. 89–90). В 1865 г. Овербек изложил свои взгляды в соч. «Die orthodoxe katholische Anschauung», вызвавшем большой интерес в России благодаря переводу на рус. язык, сделанному настоятелем рус. посольской церкви в Лондоне прот. Е. И. Поповым, к-рый в том же году присоединил

Овербека к Православию как мирянина. С одобрения прот. Е. Попова в марте 1867 г. Овербек составил прошение Святейшему Синоду, где исповедовалось правосл. вероучение, отрицались «новшества и грубые злоупотребления Западной Церкви» и выражалась надежда, что сторонникам проекта «восстановления Западного Православия» будет дозволено сохранить зап. литургические обряды и традиции после внесения в них исправлений и одобрения Синодом. Для организации сбора подписей под прошением Овербек создал ж. «The Orthodox Catholic Review», вокруг которого собралась группа единомышленников (в основном из англикан, сочувствовавших *Оксфордскому движению*).

Собрав 122 подписи, в сент. 1869 г. Овербек направил прошение в Святейший Синод, где для его изучения С.-Петербургский митр. *Исидор (Никольский)* образовал и возглавил комиссию, состоящую из прот. Е. Попова, настоятеля рус. посольской церкви в Париже прот. И. В. *Васильева* и проф. СПбДА И. Т. *Осипина*. В дек. того же года Овербек присутствовал в С.-Петербурге на заседании синодальной комиссии, давшей положительную оценку его проекту. В сент. 1870 г. Овербек предоставил комиссии собственную редакцию чина «Западной православно-католической Литургии мессы» на лат. языке (Liturgia missae Orthodoxo-Catholicae occidentalis), к-рая после внесения в нее ряда корректив в дек. того же года была одобрена для богослужебного использования.

«Западная православно-католическая Литургия мессы» являлась редакцией чина мессы (Ordo missae) рим. *Миссала 1570* г. Наиболее значимые изменения были внесены в *канон мессы*, где в молитву «Supplices te rogamus omnipotens Deus» (Смирнейше Тебя просим, Всемогущий Боже) была вставлена *эпиклеза* из анафоры свт. Иоанна Златоуста: «Supplices te rogamus omnipotens Deus: mitte Spiritum Sanctum tuium super nos et super haec tua dona oblata: et fac Panem hanc pretiosum Corpus Christi tui. Amen. Et quod in hoc Calice est Vinum, pretiosum Sanguinem Christi tui. Amen. Transsubstantiando per Spiritum Sanctum tuum. Amen, Amen, Amen» (...низпослѣ дѣхъ твоегѣ стѣго на ны, и на предлежащыя дары твоѣ сѣлѣ, и сотвори оубв хлѣбъ сѣй чѣтноѣ тѣло хртѣ твоегѣ. *Аминь. а еже въ*

чашѣ сѣй вѣно, чѣтною кровью хртѣ твоегѣ. Аминь. Преложивъ дѣхомъ твоимъ стѣмъ. Аминь. Аминь. Аминь). Традиц. для рим. обряда возвышение Даров после установительных слов было перенесено на завершение эпиклезы, а сами установительные слова указывалось произносить «ясным голосом» (clara voce) и полностью (как в визант. обряде). В начале литургии после «*Gloria in excelsis Deo*» было добавлено *Трисвятое* (2 раза на греческом, 1 раз на национальном яз.) «в память о нашем единении с Православной Церковью» (in memoriam unionis nostrae cum Ecclesia Orthodoxa). Вопреки позиции Овербека, полагавшего, что использование опресноков является древним обычаем Зап. Церкви, в чине «Западной православно-католической Литургии мессы» предписывалось совершать Евхаристию на квасном хлебе, а также причащать мирян под 2 видами совместно посредством лжицы (sochlear) и служить литургию на вост. *антиминсе*, предоставленном Святейшим Синодом или правящим архиереем.

Согласно проекту Овербека, богослужение должно было проходить на совр. языках тех народов, где будут возрождены зап. правосл. «национальные католические Церкви», поэтому уже в 1871 г. он перевел чин литургии на англ. язык. До пересмотра и утверждения Синодом зап. богослужебных книг (*Ритуала, Сакраментария, Бревиария*) Овербек полагал, что таинства (особенно Крещение и Миропомазание) необходимо совершать по визант. обряду на национальных языках. Среди др. обрядовых изменений им предлагались принятие вост. формы *крестного знаменья*, отказ от священных изображений в виде зап. статуй и введение почитания икон, упрощение зап. литургических облачений по древним образцам, использование только *григорианского пения*, исключение из Мартирологов католич. святых и постепенное внесение святых, прославленных правосл. Церковью.

Несмотря на одобрение его проекта и предложенного чина литургии, Святейший Синод указал Овербеку на необходимость согласия по этому вопросу всех Поместных Православных Церквей, особенно К-польского Патриархата, куда были направлены положительные отзывы об этом проекте. Однако его рассмотрению в





К-польской Патриархии помешали внутренние проблемы (в т. ч. греко-болг. противостояние по вопросу автокефалии Болгарской Православной Церкви), а также начавшийся диалог со старокатоликами, к-рые тоже выражали заинтересованность в воссоединении с правосл. Церковью при сохранении зап. обрядов, но в целом высказывали негативные суждения в отношении проекта Овербека, считая его поспешным и несвоевременным.

В кон. 1876 г. Овербек возобновил переговоры, составив «Обращение к Патриархам и Священным Синодам Православно-Кафолической Церкви», где просил «признать нашу Западную православно-кафолическую Церковь и воскресить ее, разрешив нашу западную литургию». В авг. 1879 г. Овербек был принят К-польским патриархом *Иоакимом III*, проявившим живой интерес к его проекту, для изучения к-рого был организован особый комитет. На основании представленного комитета отчета в авг. 1881 г. Свящ. Синод К-польского Патриархата разрешил использование чина зап. литургии при условии, что это решение одобрят др. Поместные Церкви. В течение последующих неск. лет положительные мнения о проекте Овербека были высказаны патриархами Александрийским *Софронием IV* и Иерусалимским *Никодимом I*, Синодами Румынской и Сербской Церквей, но Синод Элладской Церкви отказался от утверждения проекта, в результате чего дальнейшая его реализация остановилась. Позиция Элладской Церкви объяснялась давлением со стороны проангл. правительства Греции и мн. видных представителей англикан. Церкви, выступавших против правосл. прозелитизма в Великобритании и осуждавших проект Овербека как попытку «православной унии» в странах Запада.

Возможно, идея «восстановления Западного Православия», принадлежащая Овербеку, могла бы быть реализована в рамках создания приходов зап. обряда в юрисдикции Русской Церкви или К-польского Патриархата, но предлагавшийся им проект восстановления «Западной Православно-Кафолической Церкви» требовал единодушного решения всех Поместных Православных Церквей, к-рое на тот момент было недостижимо. С т. зр.

прот. Г. В. *Флоровского*, проект Овербека был изначально обречен на неудачу из-за «очевидного утопического элемента, неспособного привлечь сколько-нибудь заметное число сторонников» (*Florovsky*, 1956. Р. 32–33). Несогласие с деятельностью Овербека высказывали и принимавшие Православие англикане (напр., прот. Томас Хейдерли), пытавшиеся создавать в Великобритании правосл. приходы визант. обряда, совершаемого на англ. языке.

Кон. XIX – нач. XX в. Идеи Овербека поддерживались франц. католич. пресв. Рене Франсуа *Temme* (1816–1892), принятым в Православие в сущем сане с именем Владимир. В нач. 70-х гг. XIX в. он опубликовал реконструкцию чина мессы по галликанскому обряду (*Guettée V., archiprêtre. Ancienne messe Gallicane. P., 1872*), к-рая в 1875 г. была одобрена Святейшим Синодом для богослужебного использования. В отличие от Овербека прот. В. Гетте не считал принципиальным вопрос обряда для проповеди Православия на Западе, уделяя больше внимания переводу визант. богослужений на франц. язык; реконструированная галликанская литургия совершалась им лишь неск. раз, в т. ч. в 1875 г. в домовом храме СПбДА.

Схожие с проектом Овербека взгляды на правосл. служение зап. обрядов высказывал славянофил ген. А. А. *Киреев* (1833–1910), активно участвовавший в православно-старокатолич. диалоге. Однако если Овербек предполагал присоединение зап. христиан к Православию, то Киреев настаивал на «воссоединении» правосл. и старокатолич. Церквей, т. к., по его мнению, старокатолики являлись «восстановленной Церковью Запада», вероучение и обряды которой не противоречили правосл. вере. Позицию Киреева о допустимости использования старокатолич. редакции рим. мессы поддерживали протоиереи И. Л. *Янышев* и И. В. *Васильев*, но с ней не были согласны настоятель рус. посольской церкви в Берлине прот. А. П. *Мальцев*, проф. КазДА В. А. *Керенский* и проф. КДА А. И. *Булгаков*, указывавшие на наличие в старокатолич. богослужении нек-рых моментов, противоречивших богослужебной практике правосл. Церкви (помещение епиклезы перед установительными словами, совершение литургии без антимиона и др.). В пре-

дисловии к рус. переводу чеш. старокатолич. мессы Киреев отмечал, что «литургия эта, хотя и православная, все же будет литургией западной, но ведь и во времена неразделенной Церкви литургии у Востока и Запада были различны, и это ничуть не нарушало религиозного единства» (Чешско-славянская старокатолич. литургия. 1898. С. 75). Однако идеи Киреева не получили к.-л. реализации ввиду вероучительных разногласий между правосл. Церковью и старокатоликами.

В нач. 90-х гг. Киреев участвовал в переписке относительно небольшой общины амер. старокатоликов в Дайксвилле (шт. Висконсин, США), принятой в Православие в мае 1891 г. Алеутским и Аляскинским еп. *Владимиром (Соколовским-Автономовым)*, к-рый временно разрешил сохранять в общине богослужения по зап. обряду до окончательного определения Святейшего Синода (в общине совершали старокатолич. мессу на франц. языке). В 1892 г. приход посетил преемник еп. Владимира на Алеутской кафедре еп. *Николай (Зиоров)*, продливший временное разрешение совершать в общине богослужения по зап. обряду. В 1893 г. глава общины пресв. Ж. Р. Виллат вернулся в старокатоличество, в связи с чем рассмотрение Святейшим Синодом этого дела было прекращено (по нек-рым данным, часть общины продолжала оставаться в Русской Церкви до нач. XX в.). Др. примером кратковременного присоединения старокатоликов к Православию с сохранением зап. обряда является приход в Лондоне во главе с англ. старокатолич. еп. А. Г. Мэтью, принятый Бейрутским митр. Герасимом (Масаррой) и числившийся в 1911–1912 гг. в составе Антиохийского Патриархата.

В нач. XX в. неск. клириков и мирян Епископальной Церкви США вновь выступили с инициативой воссоединения с Православием при сохранении англикан. богослужения. В 1904 г. Алеутский и Североамериканский еп. св. *Тихон (Беллавин; вполс. Патриарх Московский и всея России)* направил Святейшему Синоду запрос относительно богослужебного использования англикан. чинов в присоединяемых к Православию епископальных общинах. В том же году синодальная Комиссия по старокатолич. и англикан. вопросам признала невозможным





совершение литургии и др. таинств в правосл. Церкви по «Книге общих молитв», указав, какого рода изменения должны быть в нее внесены для правосл. богослужебного использования (Замечания об амер. «Книге общих молитв». 1904. С. 787–807).

В Сербской Православной Церкви вопрос о правосл. приходах зап. обряда был поднят в связи с принятием в Православие бывш. католиков из т. н. моравского крыла Чехословацкой Церкви во главе с пресв. Матеєм Павликом (см. *Горазд (Павлик)*, сщмч.). В марте 1921 г. Архиерейский Собор Сербской Церкви разрешил временное сохранение зап. обряда в присоединяемых приходах этой группы, отметив необходимость постепенного перехода на визант. обряд. Месса, которую служили в общинах, возглавляемых еп. сщмч. Гораздом, представляла собой переведенную на чеш. язык пресв. К. Фарским редакцию рим. мессы (*Český misál*. Praha, 1919. Т. 1) с добавлением эпиклезы из анафоры свт. Иоанна Златоуста после установительных слов; Евхаристия совершалась на опресноках (*Бурега*. 2004. С. 253). В июне 1922 г. еп. сщмч. Гораздом вместо зап. мессы в общинах был введен чин «кирилло-мефодиевской литургии», сохранявший отдельные элементы рим. обряда. В приходах действовал зап. календарный стиль (в т. ч. в отношении празднования Пасхи).

В Польской Православной Церкви. В 1923 г. в рамках т. н. Польской национальной католической Церкви возникло движение за воссоединение с Православием во главе с пресв. Анджеєм Гушно († 1939). 1 июля 1926 г. Архиерейский Собор Польской Православной Церкви рассмотрел поданное им и поддержанное его сторонниками заявление, в котором они соглашались принять «все догматы Православной Церкви и канонические начала церковной жизни», прося сохранить зап. литургию на польском языке, «с изменениями применительно к православным догматам веры», и «весь западный обряд, не противоречащий основам православной веры» (*Николаев*. 1950. С. 104). После консультаций с К-польским Патриархом *Василием III* 8 авг. того же года в варшавском кафедральном соборе Гушно и неск. пресвитеров из его группы были присоединены к Православии Гродненским и Новогрудским еп. *Алексием (Громадским)*.

Образованная структура, получившая наименование Польская национальная православная Церковь (ПНПЦ), включала 6 приходов и 5 священников, окормлявших неск. тыс. прихожан; наиболее крупным приходом была ц. арх. Михаила в г. Домброва-Гурнич (ныне Силезское воеводство, Польша), настоятелем к-рой являлся свящ. А. Гушно. По благословию Варшавского митр. *Дионисия (Валединского)* в 1927 г. приход зап. обряда был создан в Варшаве. В общинах ПНПЦ богослужения совершались по рим. обряду на польск. языке, сохранялись зап. календарь и пасхалия. В чине мессы, служившейся на вост. антиминсе, после молитвы «*Supplices te rogamus omnipotens Deus*» была помещена эпиклеза из анафоры свт. Иоанна Златоуста, причащение совершалось под 2 видами отдельно. Дальнейшее развитие ПНПЦ было осложнено притеснениями со стороны польск. властей (некие общины были вынуждены уйти на нелегальное положение), а также постоянно возникавшими разногласиями между клириками и священноначалием Польской Церкви. 29 мая 1939 г. свящ. А. Гушно, занимавший должность администратора приходов зап. обряда, вернулся в Римско-католическую Церковь, что привело к расколу ПНПЦ, к-рая во время второй мировой войны полностью прекратила деятельность.

В Русской Православной Церкви. Созданное в среде рус. эмиграции по благословию митр. *Евлогия (Георгиевского)* в 1925 г. *Фотия святителя православное братство в Париже* в качестве одной из основных целей провозглашало «восстановление Западной православной Церкви с ее обрядами и традициями». Члены братства, в т. ч. В. Н. *Лосский* и Е. Е. Ковалевский (впосл. еп. *Иоанн-Нектарий*), выступали за разрешение богослужений по зап. обрядам ради активной миссионерской деятельности среди европейцев. 3 марта 1929 г. в принадлежавшей братству ц. Сен-Клу в Париже иером. *Лев (Жилле)* впервые совершил литургию по галликанскому обряду, использовав реконструкцию чина прот. В. Гетте.

В 1936 г. глава общин т. н. Католической евангелической Церкви, бывш. католич. пресв., затем старокатолич. еп. Луи Шарль Винарт (см.

Иринеи (Винарт), архим.) обратился в братство свт. Фотия с просьбой способствовать принятию его Церкви в Московский Патриархат с сохранением зап. обряда. 16 июня того же года Заместитель Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергий (Страгородский)* и Свящ. Синод РПЦ издали указ, где признавалось допустимым «некоторое разнообразие во второстепенных частях учения, в совершении таинств и дисциплине церковной», поэтому «в своем богослужении... воссоединяемое общество может сохранить доселе содержимый ею западный чин с тем, однако, чтобы богослужебные тексты были очищены (хотя бы постепенно) от всяких выражений и мыслей, неприемлемых для Православной Церкви» (Указ № 1249 от 16 июня 1936. Определение № 75. § 4). В соответствии с указом в чин литургии в общинах Винарта вносились обязательные изменения (использование антиминса и квасного хлеба для служения литургии, эпиклеза визант. обряда помещалась после установительных слов, причащение преподавалось мирянам «под обоими видами совместно посредством лжицы»). Воссоединенные приходы зап. обряда получали наименование «западноправославные» (§ 9), всего к Московскому Патриархату присоединилось 6 приходов (в 1940 община г. Харлем (Нидерланды) и ее настоятель свящ. Петр Глазема перешли в юрисдикцию митр. Евлогия). В 1939 г. братство организовало в Париже западноправосл. приход сщмч. Иринея, где богослужения совершались по галликанскому обряду, в то время как в парижской ц. Вознесения, настоятелем к-рой являлся иерей Л. Шамбо (в монашестве архим. *Дионисий*), использовалась правосл. редакция рим. обряда на франц. языке. В 1953 г. большинство западноправосл. общин во главе с прот. Е. Ковалевским покинули РПЦ (см. ст. *Галликанский обряд в православной Церкви*). В 1965 г. с кончиной архим. Дионисия (Шамбо) закрылась последняя франц. западноправосл. община Московского Патриархата.

В 1962 г. Нью-Йоркский еп. *Досифей (Иванченко)* принял в РПЦ старокатолич. бенедиктинскую общину Маунт-Ройал, разрешив ее членам совершать богослужения по рим. обряду в часовне Свято-Николаевского кафедрального собора в Нью-





Йорке. Сменивший еп. Досифей Алеутский и Североамериканский архиеп. *Иоанн (Вендланд)* благословил настоятеля общины иером. Августина (Витфилда) продолжать служение зап. обряда. В сер. 60-х гг. община переселилась в г. Вудсток (шт. Нью-Йорк), где в 1973 г., после раскола братии, она прекратила деятельность в юрисдикции РПЦ.

В *Русскую Православную Церковь за границей* (РПЦЗ) в 1959 г. были приняты западноправосл. приходы прот. Е. Ковалевского, общее руководство к-рыми Архиерейский Синод РПЦЗ поручил правящему архиерею Западноевропейской епархии архиеп. св. *Иоанну (Максимовичу)*, в 1960 г. усвоившему для них наименование Французская Православная Кафолическая Церковь (ФПКЦ). В 1966 г. ФПКЦ покинула РПЦЗ, в 1972 г. ее общины вошли в состав Румынской Православной Церкви, где они продолжали оставаться до 1993 г. В наст. время ФПКЦ пребывает вне общения с Поместными Православными Церквями (подробнее см. в ст. *Галликанский обряд в православной Церкви*).

В 1975 г. Вашингтонский и Флоридский архиеп. *Никон (Рклицкий)* принял в свою юрисдикцию часть бенедиктинской общины Маунт-Ройал, основавшей небольшой мон-рь Пресв. Богородицы в Джэксонвилле (шт. Флорида). Несмотря на то что 18 сент. 1978 г. Архиерейский Собор РПЦЗ вынес решение о невозможности практики зап. обряда в правосл. Церкви, мон-рь продолжил деятельность. В 1993 г. Манхаттанский еп. *Иларион (Каприл)*; с 18 мая 2008 митрополит Восточноамериканский и Нью-Йоркский, Первоиерарх РПЦЗ благословил часть братии мон-ря Маунт-Ройал на основание отдельного бенедиктинского мон-ря Крестминстер в г. Потакет, затем в г. Провиденс (шт. Род-Айленд). В 1996 г., после назначения архиеп. Илариона на Австралийскую и Новозеландскую кафедру, мон-рь был сохранен в его юрисдикции. В авг. 2007 г. мон-рь Крестминстер переехал в г. Гамильтон (пров. Онтарио, Канада). В кон. 90-х гг. архиеп. Иларион присоединил к Православию неск. англикан. и старокатолич. групп, в 1997 г. им был принят англикан. мон-рь св. Петра в Хобарте (шт. Тасмания, Австралия), в к-ром используется правосл. редакция *сарумского обряда* (по англикан. «Кни-

ге общих молитв» 1549 г.). С 2006 г. по благословению Кливлендского еп. Петра (Лукьянова) в приходе св. Венедикта в Оклахома-Сити регулярно совершаются богослужения по правосл. редакции рим. обряда. В сент. 2008 г. митр. Иларион присоединил к РПЦЗ приход зап. обряда в Остине (шт. Техас) и скит Св. Креста в Джэксонвилле (шт. Флорида), где богослужения совершаются по православно-редакции сарумского обряда.

В Антиохийской Православной Церкви. В 50-х гг. XX в. к правящему архиерею Североамериканской епархии Антиохийского Патриархата митр. *Антонию (Баширу)* стали обращаться различные англикан. и старокатолич. приходы с просьбой присоединить их к Православию с сохранением зап. обряда. Общины при этом ссылались на существование западноправосл. приходов в Европе. Митр. Антоний пришел к выводу, что использование зап. обряда могло бы облегчить миссионерскую деятельность в США, и обратился к Антиохийскому Патриарху *Александру III (Тахану)*, к-рый после консультаций с главами Поместных Православных Церквей 31 мая 1958 г. издал декрет, разрешивший учреждение правосл. приходов зап. обряда. Патриарх также выслал митр. Антонию араб. перевод указа Московской Патриархии 1936 г., разрешив руководствоваться им в своих действиях. В авг. 1958 г. митр. Антоний выпустил эдикт, устанавливавший общие и предварительные правила совершения зап. обряда в его епархии. Согласно эдикту, присоединяемые приходы и общины, желавшие сохранять зап. обряд, должны были исповедовать полное принятие правосл. вероучения. Эдикт запрещал т. н. биритуализм, т. е. возможность служения одним клириком визант. и зап. обрядов, мирянам одного обряда предписывалось получение особого разрешения на посещение приходов др. обряда. Используемые в присоединяемых общинах литургические чины подлежали обязательному рассмотрению богословской комиссией, в состав к-рой в 1958 г. были включены профессора *Свято-Владимирской семинарии ПЦА* прот. А. *Шлеман*, священники П. Шнейрла и С. Апсон, И. *Мейендорф*.

В 1961 г. митр. Антоний присоединил к Православию первые 3 прихода во главе с пресв. А. Тёрнером, где

сохранялось богослужение по рим. обряду. В 1977 г. в состав Антиохийского Патриархата был принят бывш. епископальный приход Воплощения Господня в Детройте, где было разрешено сохранить англикан. литургию (в правосл. редакции «Книги общих молитв» 1928 г.). В нач. XXI в. в составе Североамериканской митрополии Антиохийского Патриархата действуют ок. 20 приходов зап. обряда, объединенных в особый викариат зап. обряда, руководимый Уичитским еп. Василием (Эсеем). Также в составе Антиохийского Патриархата имеются приходы зап. обряда в Нов. Зеландии (приход в Ашли и миссия в Веллингтоне) и Великобритании.

Богослужения в западнообрядных приходах Антиохийского Патриархата совершаются по изданиям Православного Миссала (The Orthodox Missal. Stanton, 1995) и Служебника (Saint Andrew Service Book. Whittier (Calif.), 1996²). В них включено 2 варианта чинопоследования литургии на англ. языке — правосл. редакции рим. Тридентской мессы и чина Святого Причащения «Книги общих молитв» 1928 г. В редакции рим. мессы («Литургия святого Григория») наиболее важным изменением стала замена молитвы «Supplicite rogamus omnipotens Deus» отредактированной эпиклезой анафоры Златоуста: «And we beseech thee, O Lord, to send down thy Holy Spirit upon these offerings, that he would make this bread the precious Body of thy Christ, and that which is in this Cup the precious Blood of thy Son, Our Lord Jesus Christ, transmuting them by thy Holy Spirit» (И моли́мъ тѣ гдѣ, низпосли́ дѣха твоегѡ стѣго на дары сѣлѣ, да сотвори́тъ оубѡ хлѣбъ сѣй чѣтноѡ тѣло хрѣта твоегѡ, а́ еже въ чаши сѣй чѣтноѡ кровь сѣна твоегѡ, гдѣ нашгѡ іиса хрѣта, преложи́въ дѣхомъ твоимъ стѣимъ).

В соответствии с замечаниями об амер. «Книге общих молитв» Святейшего Синода РПЦ (1904) значительной редакции подвергся англикан. чин Святого Причащения, получивший наименование «Литургия святого Тихона» в память об участии святителя в решении вопроса о правосл. использовании англикан. обрядов. В англикан. чин были внесены из рим. обряда Introitus, Confiteor, Gloria in excelsis Deo, Graduale, Agnus Dei и др. В эпиклезу англикан. чина добавлены призывание Св. Духа и указание на преложение Даров:





«And we most humbly beseech Thee, O merciful Father, to hear us; and of Thy almighty goodness, vouchsafe to send down Thy Holy Spirit upon these Thy gifts and creatures of bread and wine, that they may be changed into the Body and Blood of Thy most dearly beloved Son. Grant that we, receiving them according to Thy Son our Saviour Jesus Christ's holy institution, in remembrance of His death and passion, may be partakers of His most blessed Body and Blood» (И мы смиреннейше молим Тебя, милосердный Отец, услышь нас и снизойди от Твоей всемогущей благодати, дабы ниспослать Духа Твоего Святого на эти Дары Твои, тварные хлеб и вино, чтобы они могли быть претворены в Тело и Кровь Твоего возлюбленного Сына. Даруй нам, чтобы, приобщившись их, следуя святому установлению Сына Твоего, Спасителя нашего Иисуса Христа, в воспоминание Его смерти и страсти, мы могли стать причастниками Его святейшего Тела и Крови).

В чины литургий по требованию Антиохийского патриарха *Игнатия IV* перед причащением мирян внесена молитва «I believe, O Lord, and I confess» (**Въ-вѣрю, гди, и исповѣдую**) визант. обряда. Причащение преподается мирянам под 2 видами, как совместно, так и раздельно. Литургии совершаются на квасном хлебе, к-рый, как правило, делается в форме гостий. В приходах сохраняется зап. календарный стиль (кроме празднования Пасхи), крестное знамение принято в его зап. форме. Таинства совершаются по зап. обрядам, чинопоследование Крещения объединено с чинами и молитвами Миропомазания (Конфирмации) и «первого Причастия» из рим. Ритуала.

Дискуссии. Несмотря на разрешение нек-рыми Поместными Православными Церквями создания З. о. п. о., вопрос о допустимости богослужебного употребления зап. обрядов в правосл. Церкви остается открытым. Ряд правосл. богословов и литургистов, в т. ч. Н. Д. *Успенский*, высказывали критику относительно служения зап. обрядов по реконструированным чинам, к-рое приводит к их отрыву от существующих богослужебных традиций. Диоклийский еп. *Каллист (Уэр)*, протопр. А. Шмеман и др. указывали на то, что древние зап. обряды, сложившиеся в Зап. Церкви до разделения Церквей, претерпели существенные

изменения в ходе их дальнейшего развития, тем самым простое удаление *Filioque* или добавление эпиклезы в евхаристический канон еще не делают зап. обряды полностью соответствующими правосл. вероучению. Помимо того, еп. *Каллист (Уэр)* отмечал, что существование З. о. п. о. приводит к частым расколам и еще большему разобщению верующих внутри правосл. диаспоры.

Лит.: *Overbeck J. J.* Die orthodoxe katholische Anschauung im Gegensatz zum Papstthum und Jesuitismus, sowie zum Protestantismus. Halle, 1865 (рус. пер.: *Овербек И.* Свет с Востока: Взгляд на католическое Православие сравнительно с папством и протестантизмом. Вильно, 1867); *idem.* Catholic Orthodoxy and Anglo-Catholicism: A Word about Intercommunion between the English and Orthodox Churches. L., 1866; *он же.* Благопромыслительное положение правосл. России и ее призвание к восстановлению правосл. католической Церкви на Западе // ХЧ. 1869. Ч. 2. С. 1056–1075; *он же.* Единственный верный исход для либеральных членов римско-католической Церкви: Открытое письмо к гр. Д. А. Толстому, г. обер-прокурору Св. Синода и министру нар. просвещения // Там же. 1870. Ч. 2. С. 308–313; *он же.* Правосл. католическая Церковь: Протест против папской Церкви и возвращение к основанию католических нац. Церквей // Благодатный огонь. 2003. № 10. С. 86–93; *Образцов П.* О попытках к соединению Англикан. Епископальной Церкви с православною // ПО. 1866. Т. 19. Янв. С. 41–70; *Liturgia missae orthodoxo-catholicae accidentalis: (The Liturgy of the Western Orthodox-Catholic Mass)* / Ed. J. J. Overbeck. L., 1871; *Киреев А. А.* 3-й междунар. конгресс старокатоликов // БВ. 1894. Т. 4. № 10. С. 107–149; *он же.* Недоразумения по старокатолич. вопросу // Там же. 1898. Т. 2. № 4. С. 125–140; *он же.* Ответ о прот. Мальцеву: (К вопросу о старокатолицизме) // Там же. 1899. Т. 2. № 7. С. 377–393; Чешско-славянская старокатолич. литургия / Предисл.: А. Киреев // БВ. 1898. Т. 4. № 10. С. 75–91; Замечания об амер. «Книге общих молитв»: Реф., читанный в заседании учрежденной Св. Синодом комиссии по старокатолич. и англ. вопросам // ХЧ. 1904. № 1. С. 787–807; *Сергий (Страгородский), митр.* К вопросу о Зап. Православии: Из писем В. Н. Лосскому // Патриарх Сергий и его духовное наследство. М., 1947. С. 72–74; *Benedict (Ghius), arhim.* Orthodoxy de rit latin. Bucarest, 1948; *Николаев К. Н.* Вост. обряд. П., 1950; *Успенский Н. Д.* К вопросу о «правосл. литургии зап. обряда» // ЖМП. 1954. № 8. С. 33–45; № 9. С. 57–65; *Иванов А.* Из истории взаимоотношений Англикан. и Правосл. Церквей // Там же. № 11. С. 47–58; *Florovsky G.* Orthodox Ecumenism in the XIX Century // SVTQ. 1956. Vol. 3/4. P. 2–53; *Schneirla P.* The Western Rite in the Orthodox Church // Ibid. 1958. Vol. 2. N 2. P. 20–44; *idem.* Western Rite Orthodoxy: A brief response from within // Ibid. 2001. P. 193–197; *Schmetmann A.* The Western Rite // Ibid. 1958. Vol. 2. N 4. P. 37–38; *idem.* Some Reflections upon «A Case Study»: Notes and Comments // Ibid. 1980. Vol. 24. N 4. P. 266–269; *Abramstov D. F.* The Western Rite and the Eastern Church: Dr. J. J. Overbeck and His Scheme for the Re-Establishment of the Orthodox Church in the West. Pittsburgh, 1961;

Kelliher S. A. United States Orthodox-Western Rites // Unitas. Garrison, 1963. Vol. 15. P. 275–284; *Kahle W.* Westliche Orthodoxy: Leben und Ziele. J. J. Overbecks. Leiden, 1968; *Lossky V.* Pour une Orthodoxy Occidentale // Présence Orthodoxy. P., 1980. N 44. P. 19–25; *Van Bunn A.* L'Orthodoxy de rite occidental en Europe et aux Etats-Unis: Bilan et perspectives // Irénikon. Chevetogne, 1981. Vol. 54. N 1. P. 53–61; N 2. P. 211–221; N 3. P. 331–350; An Introduction to Western Rite Orthodoxy / Ed. M. Trigg. Ben Lomond (Calif.), 1993; *Хомяков А. С.* Соч. М., 1994. 2 т.; *Connely J.* Lux Occidentalis: The Orthodox Westerne Rite and the Liturgical Tradition of Western Orthodox Christianity, with Reference to The Orthodox Missal. Stanton, 1995; *Thomann G. H.* The Western Rite in Orthodoxy: Union and Reunion Schemes of Western and Eastern Churches with Eastern Orthodoxy: A brief hist. outline. Nürnberg, 1995; *Mayer J.-F.* L'Orthodoxy doit-elle être byzantine?: Les tentatives de création d'un rite orthodoxe occidental // Regards sur l'Orthodoxy: Mélanges offerts à J. Goudet. Lausanne, 1997. P. 191–213; *Woolfenden G.* Western Rite Orthodoxy: Some Reflection on a Liturgical Question // SVTQ. 2001. Vol. 45. N 2. P. 163–192; *Keller A.* Amalfion: Western Rite Monastery of Mt. Athos. Austin (Tex.), 2002; *Сысоев Д., свящ.* Доктор И. Овербек и зап. Православие // Благодатный огонь. 2003. № 10. С. 83–85; *Бурега В. В.* Особенности богослужебной жизни Правосл. Церкви в Чешских землях // ЦиВр. 2004. № 4(29). С. 250–269; *Keiser M.* Children of the Promise: An introd. to Western Rite Orthodoxy. Bloomington (Ind.), 2004.

В. В. Тюшагин

ЗАПАСНЫЕ ДАРЫ [запасные дары], *Дары Святые*, сохраняемые для причащения ими вне литургии больных и умирающих. Обычай освящать и посылать Св. Дары для причащения больных был широко распространен в ранней Церкви, причем этим занимались *диаконы* (*Iust. Martyr.* I Apol. 67. 5).

В правосл. традиции З. Д. заготавливались и освящались в *Великий четверг*. Правила и способ приготовления З. Д., принятые в РПЦ, содержатся в «Учительном известии» Службника, в гл. *Какъ хранити вѣстивенныи тайныи вольныхъ ради* (Службник. [Т. 2]. С. 558–563). Согласно этим правилам, для приготовления З. Д. должен быть использован отдельный *Агнец*, к-рый изымается на проскомидии по обычному чину и освящается на литургии одновременно с тем Агнцем, на к-ром служится литургия. После прочтения анафоры этот дополнительный Агнец полагается на антиминосную *губу* и напаяется Св. Кровию со лжицы, причем так, чтобы Агнец не размок. После этого Агнец помещается в кивот и хранится там до окончания литургии. Затем происходит высушивание Агнца: разворачивается анти-





минс, на него поставляется дискос, на к-рый полагается Агнец, совершается каждение вокруг престола, Агнец раздробляется св. копием на мелкие частицы, по правую руку от священника кладется кирпич или плоский камень со стоящим на нем сосудом с горящими углями (либо используется др. источник тепла, напр. малоомощный электрический нагреватель), над к-рым необходимо держать дискос с частицами З. Д. и просушивать их, регулярно переворачивая св. копием во избежание подгорания. В случае порчи З. Д. их необходимо потребить за ближайшей литургией. Если же З. Д. отсыреют, их просушивают повторно.

В др. дни года приготовление З. Д. в Др. Руси было редким явлением и даже прямо запрещалось (см.: Ответы еп. Нифонта Новгородского (1130–1156) // ПДРКП. С. 28). Известен случай, когда во время моровой язвы 1552 г. в Новгороде закончились З. Д., заготовленные в Великий четверг, и архиеп. Серапиону пришлось отправить к свт. Макарию Московскому гонца с вопросом, как быть в этом случае, на что был получен ответ о возможности освящения З. Д. в иной день (*Дмитриевский А. А. Богослужение в Русской Церкви в XVI в. Каз., 1884. С. 210–211*). С кон. XVII в. возможность освящения З. Д. не только в Великий четверг, но и в любой др. день года, когда совершается полная литургия, была официально закреплена в «Учительном известии». В наст. время З. Д. заготавливаются священниками по мере необходимости.

В храмах, где литургия совершается ежедневно, существует практика оставлять частицу Агнца, смоченную Св. Кровию, до утра следующего дня (когда она потребляется и заменяется новой). В связи с появлением герметично закрываемых *дароносиц* распространился обычай отдельного хранения З. Д. только под видом Св. Крови — для причащения тяжелобольных и младенцев (см., однако, возражения против этого: НКС. С. 355).

Лит.: Петровский А. Запасные Дары // ПБЭ. Т. 5. Стб. 655–656; НКС. 1992. Т. 1. С. 354–355.

А. А. Ткаченко

ЗАПЕВ. 1. Певч. исполнение начала песнопения священником или руководителем хора. О существовании традиции З. свидетельствуют указания литургических памятни-

ков начиная с XII в. Так, в рукописи 1122 г., содержащей иерусалимское последование Св. Страстей и Пасхальной седмицы, упоминается, что на 9-м часе Великой пятницы *доместик* перед собравшимися воедино 3 хорами начинает «громким голосом на глас 5» пение «Слава, и ныне: Зрящи Тя тварь вся» (*Дмитриевский. 1894. С. 156–157*). Практика исполнения песнопений с 3. отражена также в уставах студийской традиции. Согласно *Мессинскому Типикону* (Mess. gr. 115, 1131 г.), перед началом песнопения доместиком пропевались ихима (*интонационная формула гласа*) и 1-я фраза псалма (напр., на вечерне в день Пятидесятницы; см.: *Arranz. Turisop. P. 278–279*). В литургических источниках XIV–XV вв., отражающих традиции к-польского песенного последования, указано, что доместик на воскресной вечерне исполнял начала великого славословия, воскресного тропаря по нем и «Слава» перед повторением этого тропаря священниками и др. песнопений (*Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 165–166; Скабалланович. Типикон. С. 384–385. Примеч. 1; Strunk. 1977*).

В песнопениях силлабо-невматической разновидности, напр. в ирмосах, 1-е слово песнопения нередко отделяется от последующего текста ритмической остановкой (визант. дипли и соответствующая ей древнерус. статья), что также может трактоваться как «след» сольного З. (мнение И. Е. Лозовой, высказанное в лекционном курсе в МГК).

В совр. греч. практике начала указанных выше песнопений, как правило, исполняются всеми певчими, но им предшествует пение *протопсалмом* ихимы гласа, возможно, заменяющей в этом случае З.

В различных слав. списках Иерусалимского устава присутствует указание о пении начала предначинательного псалма игуменом или еклисиархом, напр.: «Отгуду начинает вышшим гласом или игумен или еклисиарх во глас 8 Благослови душе моя Господа» (РГБ. Ф. 304. № 242. Л. 22 об., 1-я пол. XVI в.), восходящее к аналогичной ремарке в греч. источниках: «Предстоятель или еклисиарх начинает во услышание на 4-й плагальный глас Благослови душе моя Господа» (ὁ προεστὼς ὄρχεται ὑψωνότερον ἢ ὁ ἐκκλησιαρχὴς εἰς πλ. δ' εὐλόγει ἡ ψυχὴ μου: *Sinait. gr. 1096, XII в.; Дмитриевский.*

Описание. Т. 3. С. 21). По аналогии с этим правилом в слав. традиции пелись и др. песнопения всенощного бдения, преимущественно псалмы («Блажен муж», «Господи, воззвах», полиелей, кафизмы, «Хвалите Господа с небес»), что подтверждается соответствующими ремарками в певч. рукописях с нач. XVII в. и богослужебной практикой старообрядцев. Так, в певч. рукописях можно обнаружить следующие указания: «посем правую лик поет головщик первую кафизму» (ГИМ. Син. певч. № 1354. Л. 4, сер. XVII в.), «также начинает правого крылоса головщик кафизму 1-ю славу», «полиелос начинает правого лика головщик велегласно» (ГИМ. Син. певч. № 1191. Л. 5 об., 49, сер. XVII в.), «на утрени по експсалмех начинает головщик равным гласом» (Там же. Л. 36), «первыи в лику начинает псалом 1-й кафизму 1-ю» (РНБ. Кир.-Бел. № 646/903. Л. 5, 1-я пол. XVII в.), «кафизму начинает един настоящий певец» (ГИМ. Хлуд. № 130. Л. 74 об., нач. XVII в.), «начинает псалом Давидов 140 настоящий певец един» (Там же. Л. 78), «начинает правыя страны настоящий певец един велегласно Господи помилуй трижды. Слава. И ныне. Таж кафизму» [2-ю; выписана с нотацией] (Там же. Л. 89 об.), «начинает левая страна настоящий певец един вторую славу» (Там же. Л. 90), «начинает правыя страны един» [полиелей] (Там же. Л. 95 об.), «красно гласом воздвизает головщик» [Хвалите Господа со небесо] (РГБ. Ф. 304. № 429. Л. 152 об., 1-я пол. XVII в.). В старообрядческих литургических источниках подобные указания систематизированы. В «Уставе обители святого Богоявления на Выгу рече», отражающем особенности богослужения поморских старообрядцев, сказано, что предначинательный псалом поет «головщик правого лика един», «Блажен муж» и «Господи, воззвах» «запеваает правого лика головщик» (Саратов, 1911. Л. 6 об., 7; тем не менее в поморском «Обиходе» указание к предначинательному псалму: «Поем сие велегласно» (Л. 3), но к 1-й кафизме: «Начинает правого лика головщик» (Л. 6)). В «Кратком уставе» еп. Арсения Уральского для старообрядцев белокрыницкого согласия указание на 3. присутствует для предначинательного псалма, стихов



«Блажен муж», «Господи, воззвах», полиелея (Уральск, 1908. Л. 7 об., 10, 11 об., 37 об.).

Кроме того, в древнерус. традиции на всенощном бдении существовала практика исполнения с З. песнопений «Свете тихий» и великого славословия, к-рая не имела аналогий в греч. практике богослужений, согласно Иерусалимскому уставу. Вероятно, эти З. по происхождению связаны с использованием Типикона Великой ц.

Исполнение начальных слов гимна «Свете тихий» диаконом известно с XIII в. («речь дьяк Свѣтъ тихъ святыхъ людъ Славы бесѣмьр» — РНБ. Соф. № 519. Л. 10 об., XIII в.). В соборных и приходских храмах на протяжении XV–XVI вв. это песнопение читалось, о чем свидетельствуют и указания в уставах («мы глаголем: Свете тихий» — ГИМ. Син. № 678. Л. 5 об., XV в.; «нареченный мних глаголати псалмы глаголет Свете тихий» — РГБ. Ф. 304. № 242. Л. 14, XVI в.), и вопрос о пении этого песнопения на Стоглавом Соборе (Емченко Е. Б. Стоглав: Исслед. и текст. М., 2000. С. 264). Тем не менее в монастырских уставах, напр. в печатном Уставе 1610 г. (Л. 8), отражающем практику Троице-Сергиева мон-ря, и в уставе Соловецкого мон-ря (БАН. Арханг. № 229. Л. 11, сер. XVII в.), зафиксирована следующая традиция: диакон исполняет начало «Свете тихий», а певчие поют «Святыхъ славы». Доказательством существования подобной практики являются нотированные обиходы, в к-рых с кон. XVI в. «Свете тихий» фиксируется с нотацией со 2-й строки (РНБ. Кир.-Бел. № 646/903. Л. 21, 1-я пол. XVII в.; ГИМ. Син. певч. № 1149. Л. 156 об.—157, кон. XVI в.; РГБ. Ф. 304. № 431. Л. 48 об.—49, нач. XVII в., и др.). Несмотря на отсутствие 1-й строки с нотацией, можно предположить, что она исполнялась нараспев.

Первую строку великого славословия в рус. традиции произносил священник, возможно, только в случае певч. исполнения всего песнопения, к-рое, судя по вопросам Стоглава, было распространено в Новгороде и Пскове (Емченко Е. Б. Стоглав. С. 265). З. этого песнопения в некоторых певч. рукописях выписан с нотацией (как правило, перед славословием путевого распева) (ГИМ. Син. певч. № 1268. Л. 45 об., 1677 г.; РГБ. Ф. 379. № 28. Л. 294 об., XVII в.).

Вероятнее всего, практика исполнения песнопений с З. существовала во мн. мон-рях до нач. XX в., причем не только в тех, к-рые сохраняли традиции знаменного пения. Так, в «Обиходе» Валаамского мон-ря отмечено, что «головщик начинает» предначинательный псалом, 1-ю кафизму, воззвахи (СПб., 1909²). Согласно «Обиходу» Соловецкого мон-ря, предначинательный псалом «головщик первого лика начинает» (СПб., 1912. С. 1). По «Обиходу» Киево-Печерской лавры, отражающему местную многоголосную традицию, положено петь уставщику начало предначинательного псалма и 1-й кафизмы (К., 1910. М., 2001^р).

В совр. практике РПЦ З. в этом значении употребляется редко: напр., на пасхальном каноне, когда начало ирмоса запекает священник, или в авторских сочинениях, где подобное исполнение связано с замыслом композитора.

2. В нек-рых слав. источниках под З. подразумевается стих псалма, к-рый припевается к последующей стихире. Т. о., слово «З.» в данном значении является синонимом термина «припев». В певч. рукописях XVII в. и печатных певч. сборниках иногда можно встретить стихи псалмов с нотацией, имеющие ремарки «З.»: «запевы приимощныя», «примеры на запевы стихир», «для запева стихир» и др. (ГИМ. Син. певч. № 1191. Л. 28–28 об., сер. XVII в.; Обиход [поморский]. М., 1911. Л. 17; Обиход [поповский]. К., 1909. Л. 8 об.—9; Октай учебный [старообрядцев белокрыницкого согласия]. К., 1908; Обиход [Соловецкого мон-ря]. СПб., 1912. С. 3–13; Обиход [синодальный]. М., 1902. Л. 7 об.—25; Обиход церковного пения [4-голосный]. М., 1997. С. 32–45). В совр. практике такой З. произносится канонархом, а его конец допекает весь лик (письменное свидетельство о подобной практике см. в поморском Уставе для З. на стихирах на «Господи, воззвах» — Устав обители св. Богоявления на Выгу реце. Саратов, 1911. Л. 7–7 об.).

Лит.: *Одинцов Н. И.* Порядок общественного богослужения в Др. России до XVI в. СПб., 1881; *Дмитриевский А. А.* Богослужение в Русской Церкви в XVI в. Каз., 1884. Ч. 1: Службы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств: Ист.-археол. исслед.; *он же.* Богослужение Страстной и Пасхальной седмиц в Иерусалиме IX–X вв. Каз., 1894; *он же.* Описание; *Скабалланович.* Типикон. С. 131–136, 306–313; *Strunk O.* The Byzantine Office of Hagia Sophia // *Essays on*

Music in the Byzantine World. N. Y., 1977. P. 112–149; *Arranz.* Typicon.

И. В. Старикова

«ЗАПИСКИ ИМПЕРАТОРСКОГО РУССКОГО АРХЕОЛОГИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА» (ЗРАО), группа изданий Русского археологического об-ва (РАО, см. в ст. *Археологические общества*), выходивших в С.-Петербурге. Она имеет сложную историю, связанную с развитием РАО, к-рое возникло как Археологическо-нумизматическое об-во в 1846 г. 1-я серия периодических изданий выходила в 1847–1854 гг. на франц. языке под названием «Mémoires de la Société d'archéologie et de numismatique de St. Pétersbourg» (с 4-го т.— «Mémoires de la Société Impériale d'archéologie»). Параллельно на рус. языке издавались в 1849–1850 гг. «Записки Санкт-Петербургского Археологическо-нумизматического общества», а в 1851–1865 гг.— «Записки императорского Археологического общества». В 1886–1901 гг. печатались «Записки императорского Русского археологического общества. Новая серия». Кроме того, выходили записки отд-ний РАО: рус. и слав. археологии (ЗОРСА) — в 1851–1918 гг., восточного — в 1887–1921 гг., классического — в 1904–1917 гг., а также «Известия Русского археологического общества» (1859–1884).

Для обмена результатами изысканий с иностранными исследователями РАО получило право выпускать свои труды не только на рус., но и на франц. и нем. языках. Статьи, имевшие преимущественно нумизматическую направленность, публиковались на франц. или нем. языке. «Mémoires de la Société d'archéologie et de numismatique de St. Pétersbourg» («Mémoires de la Société Impériale d'archéologie») выходили под ред. барона Б. В. Кёне в 1847–1854 гг. (8 т.), каждый том состоял из 3 выпусков. На 1-м заседании об-ва в 1847 г. его член-основатель П. С. Савельев призвал коллег уделять больше внимания древностям России и мусульм. Востока. В результате РАО приняло решение параллельно с «Mémoires...» выпускать «Записки Санкт-Петербургского Археологическо-нумизматического общества» на рус. языке (с 3-го т.— «Записки императорского Археологического общества»). Издание редактировали И. А. Бартоломей (1849. Т. 1. Вып. 1), Савельев (1849. Т. 1. Вып. 2–



3), А. Н. Попов (1849. Т. 1. Вып. 4), Савельев (1850. Т. 2. Вып. 5–8; 1851. Т. 3; Т. 4. Отд. 2), Попов (1852. Т. 4. Отд. 1; 1853. Т. 5), Савельев (1853. Т. 6), Попов (1854. Т. 7. Вып. 1, 2; 1856. Т. 8), Савельев (1856. Т. 9. Вып. 1; 1857. Т. 9. Вып. 2; Т. 10; 1858. Т. 12. Вып. 1; Т. 14; 1859. Т. 13), П. И. Савваитов (1865. Т. 11; Т. 12. Вып. 2).

В 1-м вып. «Записок Санкт-Петербургского Археологическо-нумизматического общества» были сформулированы задачи об-ва, «посредством которого любители археологии и нумизматики могли бы находиться в постоянных сношениях и, сообщая взаимно плоды своих трудов и разысканий, принести некоторую пользу наукам в отечестве, распространяя в оном и за пределами империи сведения о фактах археологии и нумизматики». В ЗРАО помимо статей публиковались хроника заседаний об-ва, списки его членов, приходо-расходные ведомости, описания монет и медалей, принесенных в дар об-ву, библиографические указатели археологической лит-ры и др. Приводились условия конкурсов РАО на соискание премий за лучшие исследования в области истории и археологии. Сочинения, получившие премии, публиковались в изданиях об-ва. Тома были снабжены указателями.

В первых выпусках ЗРАО были опубликованы в основном статьи по нумизматике, переведенные из «Mémoires...». Среди них — неск. работ Я. Я. Рейхеля: «Дополнения к русской нумизматике среднего века» (1849. Т. 1. С. 20–43, 61–78) с описанием монет собственной коллекции, «Монеты западных славян» (Там же. С. 342–386) — и написанное к ним «Примечание о славянских монетах с именем Владимира, Святослава и Ярослава» Савельева (Там же. С. 386–389); статья кн. Ф. Г. Гагарина «О подделке русских монет» (Там же. С. 146–181).

Место рус. археологии в журнале постепенно менялось. Сначала по этой тематике печатались немногочисленные материалы: письма И. М. Снегирёва гр. А. С. Уварову «О значении отечественной иконописи» (Там же. С. 181–211), «Описание древностей, найденных в Звенигородском уезде» А. Д. Черткова (Там же. С. 234–251) и др. В 1849 г. вместо Бартоломея секретарем РАО по рус. переполке был избран Савельев, после чего рус. ар-

хеологии в ЗРАО стало уделяться все больше внимания. Публиковались статьи А. Б. Лакиера «О знаках отличия за службу в России до времен Петра Великого» (1850. Т. 2. Вып. 5/6), Д. Банзарова «О восточных названиях некоторых старинных русских вооружений» (Там же). В 3-м т. особый раздел был посвящен древнейшим рус. надписям, были опубликованы «Описание неизданных русских монет» С. В. Долгорукова (1851. Т. 3. Отд. 1. С. 33–50), «Русские древности: братины, перстни и кольца, блюдца, пуговицы» И. П. Сахарова (Там же. С. 51–89), «Исследования о древней русской монетной системе в XI, XII и XIII вв.» П. С. Казанского (Там же. С. 90–156), «Рядная запись с печатью XIII в.» И. И. Срезневского (Там же. С. 221–249), «Замечания о той же грамоте» К. А. Неволина (Там же. С. 250–267). Ценным для рус. истории стало описание Кёне найденных в России европейских монет X–XII вв. В 5-м т. был напечатан труд И. Е. Забелина «О металлургическом производстве в России до XVI в.», удостоенный первой из Уваровских премий, а также его «Три неизвестные гробницы в Московском Архангельском соборе», «Збручский истукан Краковского музея» Срезневского, «Дипломатическая тайнопись эпохи царя Алексея Михайловича» Попова, «История подделки монет в России до времен Петра Великого» Лакиера, «Первая печать Петра Великого» Кёне. В 6-м т. вышли классический труд Забелина «О финифтяном производстве в России», «Дополнение к исследованиям о древней русской монетной системе» Казанского и др. С 7-го т. в ЗРАО наметилась тенденция отказаться от составления томов по принципу альманахов и публиковать либо отдельные работы, либо тематические подборки. Оба выпуска 7-го т. занял до сих пор сохраняющий значение труд Лакиера «Русская геральдика». В 12-м т. появилась классическая работа по восточноевроп. нумизматике — «Монета и вес в России до кон. XVIII ст.» Д. И. Прозоровского (1865. Т. 12. Вып. 2. С. 327–743). Последние тома ЗРАО носили характер сборников и были составлены из тематически однородных статей. Чисто древнерусским по составу был 11-й т., в к-ром выделялись работы Савваитова: «Летописный указатель к описанию новгородского

Софийского собора» (1865. Т. 11. С. 226–243), «Описание старинных царских утварей, одежд, оружия, ратных доспехов и конского прибора, извлеченное из рукописей Архива Московской Оружейной Палаты» (Там же. С. 270–608), «Русский денежный счет в XVI–XVII ст.» (Там же. С. 609–615).

В журнале часто приводились сведения о разрытиях: «Старинные доспехи, найденные в сопках Новгородской губернии» (1851. Т. 4. Отд. 2. С. 10–15), «Известие о курганах Владимирской губернии» Уварова (1856. Т. 8); печатались материалы натурных осмотров памятников археологии: «Земляной вал на Олениной горе близ с. Лыскова Нижегородской губернии» А. Цедровского (1851. Т. 4. Отд. 2. С. 50–51), «Качинский городок» Н. Кострова (1853. Т. 5), «Городище Старая Казань и г. Арск» П. Малова (Там же); проводились попытки реконструкции ландшафта: «Поездка из Полоцка по направлению т. н. Ольгердовой дороги» К. Говоровского (Там же). Печатались также обозрения (напр., «Хронологическое обозрение 50 подземных археологических находок в России с 1820 по 1850 г.» А. И. Пискарева (1851. Т. 3. Отд. 2. С. 78–93)), научные проекты и др.

С 1851 г. началось активное сотрудничество в ЗРАО иером. Макария (Миролюбова); впол. архиепископ Донской. Он опубликовал «Сведения об иконе X в. в нижегородском Благовещенском соборе» (Там же. С. 73–75), «Дополнение к описанию древностей Нижегородского Печерского монастыря» (Там же. С. 75–77), «Памятники старины в с. Городце Балахнинского уезда» (1851. Т. 4. Отд. 2. С. 16–20), «Памятники древности в Пермской губернии» (1856. Т. 8), «Опись новгородского Спасо-Хутынского монастыря» (1857. Т. 9. Вып. 2. С. 406–557), «Об иконе Св. Софии в новгородском Софийском соборе Игнатия, архиеп. Воронежского» (1865. Т. 11. С. 244–269). Образцовый труд архим. Макария «Памятники церковной древности в Нижегородской губернии» занял в ЗРАО отдельный том (1857. Т. 10). Из др. описаний русских церковных древностей следует выделить статьи «Подрядная запись 1696 г. о построении церкви в вотчине нижегородского Печерского монастыря, с. Плеще» (1851. Т. 3. Отд. 2. С. 150–154), «Известие





о Благовещенском погосте» К. Н. Тихонравова (Там же. С. 118–120), «Сведения о неизвестном сочинителе жития св. Александра Невского, скрытые в анаграмме» П. И. Иванова (Там же. С. 146), «Древности Благовещенского погоста» священник Г. Беляева (1851. Т. 4. Отд. 2. С. 46–49), «Исследование одной надгробной надписи в церкви Благовещенского погоста Владимирской губернии» Г. Спасского (Там же. С. 135–140), «Разгадка старинной анаграммы, помещенной в послесловии к житию св. Александра Невского» А. Артемьева (Там же. С. 140–143). 8-й т. был преимущественно посвящен церковной археологии, искусству: здесь были напечатаны труд Д. А. Ровинского «История русской школы иконописания до кон. XVII в.», удостоенный Уваровской премии, «Киевские мозаики» С. Крыжановского, «Заметки о старинных русских переплетах и окладах книг» Г. Н. Геннади, «Две подрядные записки об устройстве иконостаса в церкви московского Донского монастыря» Забелина, «Собрание надписей на памятниках рязанской старины» Пискарева, «Сведение о книге Василия Великого, хранящейся в Загорском монастыре» И. М. Добролюбова. В 11-м т. вышла статья прот. П. И. Соловьёва с описанием собора Св. Софии в Новгороде (1865. Т. 11. С. 1–243).

В ЗРАО выходили публикации о монг., араб., тюрк. древностях, об археологии Золотой Орды и исламского гос-ва в Вост. Европе: «Описание клада из золотоордынских монет, найденного близ развалин Сарая» В. В. Григорьева (1850. Т. 2. Вып. 5/6), выдержки из отчета А. В. Терещенко «Археологические поиски в развалинах Сарая, с 1843 по 1849 г.» (Там же), «Пайзе, или Металлические дощечки с повелениями монгольских ханов» (Там же) и «Объяснение монгольской надписи на памятнике кн. Исунке, племянника Чингис-хана» (1851. Т. 3. Отд. 1. С. 268–292) Банзарова, «Татарские надписи из времен Казанского царства в Лаишевском уезде» Н. И. Ильминского (Там же. Отд. 2. С. 114–118), «Описание двух металлических зеркал с арабскими надписями, найденных близ Булгар» Савельева (1851. Т. 4. Отд. 2. С. 72–78). Труд Савельева «Монеты джучидские, джагатайские, джелаирские и др., обращавшиеся в Золотой Орде в эпоху Тохтамыша» был опубликован в вып. 1 и 2 12-го т.

В 14-м т. вышел перевод И. Н. Березина «Сборник летописей: История монголов: Введение: О тюркских и монгольских племенах» Рашид-Эддина. Там же помещен перевод книги «Алтан-Тобчи: Монгольская летопись», выполненный ламой Галсан-Гомбаевым, с предисловием Савельева. Восточная тематика была широко представлена в томах 6 (статьи о сасанидских монетах), 9, 13.

Часть статей была посвящена классическим, византийским и др. древностям. В 4-м т. вышли очерки Н. В. Ханькова «Об археологических исследованиях на Кавказе» (1851. Т. 4. Отд. 2. С. 21–27), Савельева «Об исследовании еврейских древностей Крыма» (Там же. С. 93–95), З. П. Княжеского «О древностях в Болгарии» (Там же. С. 103–110).

В 1859 г. публикация журнала прекратилась в связи со смертью Савельева (некоторые тома были допечатаны позже). Необходимость в общем периодическом издании РАО сохранилась, и с 1859 г. начали выходить «Известия Российского археологического общества». В марте 1882 г. на заседании комиссии, избранной для пересмотра устава об-ва, был поднят вопрос о возобновлении издания ЗРАО, с тем чтобы ускорить выпуск отчетов заседаний и значительных по объему монографий. Совет считал целесообразным, закончив 10-й т. «Известий Российского археологического общества», вернуться к публикации ЗРАО. В 1886 г. они были возобновлены под названием «Записки имп. Российского археологического общества. Новая серия» с собственной нумерацией. Каждый том должен был состоять из 2 отделов. В 1-м предполагалось печатать статьи по славяно-рус. и зап. классической археологии, во 2-м — протоколы заседаний РАО, а в качестве приложения — заметки небольшого формата. В мае 1895 г. издание обществ. ЗРАО в виде альманахов прекратилось, начиная с 8-го т. они формировались отдельными выпусками с подзаголовками «Труды Отделения русской и славянской археологии» и «Труды Отделения археологии древнеклассической, византийской и западноевропейской», сохраняя как общую нумерацию томов ЗРАО, так и внутреннюю для «Трудов» каждого отделения. В томах имелись алфавитные указатели, списки членов об-ва, мемориальные

и юбилейные материалы о выдающихся ученых, списки поступивших в продажу книг, обширные библиографические обзоры, сведения об экспедициях и др. Обязанности по редактированию журнала были возложены на секретаря об-ва.

Научный уровень издания быстро рос. В тематическом составе стали гораздо заметнее визант. и церковно-археологическое направления, исследования письменных памятников. В последних томах новой серии заметно умножились публикации, основанные на результатах полевых археологических работ. Напр., в ЗРАО появился ряд материалов о работах архим. *Антонина (Капустина)* на месте древней базилики Воскресения в Иерусалиме (1887. Т. 2. Вып. 3. С. 173–270).

В развитии византиноведения существенную роль сыграли публикации А. Ивановым памятников греч. церковной книжности: «Греческое рукописное Евангелие, находящееся в библиотеке Таврической ДС» (1886. Т. 1. С. 97–164) и «Греческий рукописный Апостол, принадлежащий Предтеченской церкви в г. Керчи» (Там же. С. 165–180); статьи И. И. Толстого «О византийских печатях Херсонской фемы» (1887. Т. 2. Вып. 1. С. 28–43), «О монете Константина Монамаха с изображением Влахернской Божией Матери» (1887. Т. 3. Вып. 1. С. 1–20) и др., А. Н. Щукарёва «Византийские мозаики двух сицилийских церквей XII в.» (1889. Т. 4. Вып. 1. С. 50–67), Е. К. Редина «Диптих Эчмиадзинской библиотеки» (1891. Т. 5. Вып. 1/2. С. 215–229), «Миниатюры апокрифического арабского Евангелия детства Христа Лаврентианской библиотеки во Флоренции» (1894. Т. 7. Вып. 1/2. С. 55–72) и «Мозаики равнинских церквей» (1897. Т. 9. Вып. 3/4. С. 41–264); историко-топографические этюды о памятниках К-поля: Г. С. Дестуниса «Филолого-археологические заметки по топографии греческого Царяграда» (1889. Т. 4. Вып. 1. С. 68–74), Д. Ф. Беляева «Обзор главных частей Большого Дворца византийских царей» (1891. Т. 5. Вып. 1/2. С. 1–200) и «Ежедневные приемы византийских царей и праздничные выходы их в храм Св. Софии в IX–X вв.» (1892. Т. 6. Вып. 1/2. С. 1–278). Труд Д. В. Айналова «Эллинистические основы византийского искусства» (1901. Т. 12. Вып. 3/4. С. 1–224) стал важнейшим





опытом изучения раннехрист. иконографии, был переведен на европ. языки и сохранил актуальность до сих пор. Печатались также статьи по южнославянским древностям: «Монастырь Шишмак или Шишманица» П. А. Сырку (1887. Т. 2. Вып. 3. С. 299–320), «Гортинские законы» С. В. Мирошникова (1888. Т. 3. Вып. 3/4. С. 317–340), «Две заметки по древней болгарской истории» Х. М. Лопарёва (Там же. С. 341–362), ««Тишик» о церковном и о настенном письме еп. Нектария из сербского града Велеса 1599 г. и значение его в истории русской иконописи» Н. И. Петрова (1899. Т. 11. Вып. 1/2. С. 1–52).

Традиционно публиковались исследования по классическим и восточным древностям И. В. Помяловского, В. К. Мальмберга, А. В. Орешникова, В. В. Латышева (в т. ч. материалы его корпуса античных надписей Причерноморья и текстов древних авторов о Юж. России и Кавказе (1894–1895. Т. 7. Вып. 1–4; 1900. Т. 11. Вып. 3/4)), С. А. Жебелёва, Б. В. Фармаковского, М. И. Ростовцева, Я. И. Смирнова, Ю. А. Кулаковского, Н. И. Веселовского, Г. Ф. Церетели, Б. А. Тураева и др.

В области древнерус. архитектуры и монументальной живописи, миниатюры и «вещевой» иконографии и формальной типологии важную роль играли статьи А. В. Прахова «Об открытых мозаиках Киево-Софийского собора» (1887. Т. 2. Вып. 1. С. LI–LVI), Н. В. Покровского «Русский лицевой апокалипсис Ф. И. Буслаева» (Там же. Вып. 2. С. 143–151), «Перегородчатые эмали А. В. Звенигородского» (Там же. С. 152–160) и «Об иконе Св. Троицы с тремя лицами и четырьмя глазами» (1887. Т. 3. Вып. 2. С. 185–193), Д. А. Григорова «Русский иконописный подлинник» (Там же. Вып. 1. С. 121–167) и «Техника фресковой живописи по русскому иконописному подлиннику» (1888. Т. 3. Вып. 3/4. С. 414–422), В. В. Суслова «Материалы к истории древней Новгородско-Псковской архитектуры» (1887. Т. 3. Вып. 2. С. 238–273), Н. П. Кондакова «О фресках лестниц Киево-Софийского собора» (1888. Т. 3. Вып. 3/4. С. 287–306), А. А. Бобринского «Об одной из фресок лестницы Киево-Софийского собора» (1889. Т. 4. Вып. 2. С. 81–92) и «Несколько неизданных змевигов» (1899. Т. 10. Вып. 1/2. С. 230–315), Айналова

и Редина «Киевский Софийский собор» (1890. Т. 4. Вып. 3/4. С. 231–381), А. Н. Виноградова «Памятники древнего церковного зодчества в епархиях Новгородской, Тверской, Ярославской, Иркутской и Красноярской XVII и XVIII вв.» (1892. Т. 6. Вып. 1/2. С. 289–296), И. И. Василева «Археологический указатель г. Пскова и его окрестностей» (1899. Т. 10. Вып. 1/2. С. 211–229) и др.

Подлинно фундаментальным изданием по славяно-рус. археологии ЗРАО стали с появлением в них работ выдающегося археолога А. А. Спицына (часто писал под псевдонимом А. С. или С. А. А.), к-рые заполняли значительную часть томов: «Радимичские курганы» (1896. Т. 8. Вып. 1/2. С. 84–102), «Предполагаемые литовские курганы VIII–IX вв.» (Там же. С. 103–114), «Разбор, обработка и издание археологического материала» (1898. Т. 10. Вып. 1/2. С. 346–357), «Сопки и жалники» (1899. Т. 11. Вып. 1/2. С. 142–155), «Шаманизм в отношении к русской археологии» (Там же. С. 167–176), «Пещное действо и халдейская пещь» (1901. Т. 12. Вып. 1/2. С. 95–131), «Гляденовское костыще» (Там же. С. 228–269) и мн. др. Направленности, заданной Спицыным, отвечали заметки о состоянии памятников по губерниям, об отдельных находках и др., выходившие под рубриками «Обозрение некоторых губерний и областей России в археологическом отношении» и «Материалы по доисторической археологии России». К этой группе относились статьи П. М. Ерёмченко «Радимичские курганы: Обзорение курганов и городищ Новозыбковского уезда. Раскопки курганов» (1896. Т. 8. Вып. 1/2. С. 65–84), «Сведения 1873 г. о городищах и курганах» (Там же. С. 237–312), Н. К. Рериха «Некоторые древности Шелонской пятины Бежецкого конца» (1899. Т. 11. Вып. 1/2. С. 349–377), В. В. Хвойки «Поля погребения в среднем Приднестровье» (1901. Т. 12. Вып. 1/2. С. 172–190), В. Н. Глазова «Отчет о раскопках, произведенных в 1900 г. в Опоченском и Новоторжском у.» (Там же. С. 210–227), Ф. А. Ушакова «Псковский Городец и Мирозе как места первых псковских поселений» (Там же. С. 323–337) и др.

Труды по истории рус. позднесредневеков. культуры, экономике и общей истории появлялись в ЗРАО регулярно. По-прежнему выделялся раз-

дел по истории денежного обращения: «Три клада русских денег XV и нач. XVI вв.» (1889. Т. 4. Вып. 1. С. 30–49) и «О древнейших русских монетах X–XI вв.» (1892. Т. 6. Вып. 3/4. С. 310–368) Толстого, и др. С ними сочетались работы по сфрагистике, фалеристике, генеалогии и эпиграфике: «О разработке генеалогических данных в смысле пособия для русской археологии» (1887. Т. 2. Вып. 3. С. 271–292) и «Дополнительная заметка к статье о разработке генеалогических данных» (1887. Т. 3. Вып. 2. С. 194–198) Д. Ф. Кобеко, «Бумага и древнейшие бумажные мельницы в Московском государстве» Н. П. Лухачёва (1892. Т. 5. Вып. 3/4. С. 237–342) и др. В XIX – нач. XX в. приобрел популярность отчасти сохранивший интерес до сих пор «каталог» Савваитова «Описание старинных рус. утварей, одежды, оружия, ратных доспехов и конского прибора, в алфавитном порядке расположенное» (1897. Т. 9. Вып. 1/2. С. 1–184). В ЗРАО встречались материалы по рус. деревянной архитектуре и этнографии, но заметной роли они не играли.

Публиковалось много работ, основанных на письменных документах, напр. «О величине дворовых и огородных мест древнерусского города» А. С. Липто-Данилевского (1888. Т. 3. Вып. 3/4. С. 307–316). С началом формирования «Трудов Отделения русской и славянской археологии» таких материалов стало существенно больше: «К истории княжеского землевладения в Северо-Восточной Руси в XVI в.» С. В. Рождественского (1896. Т. 8. Вып. 1/2. С. 1–18), «Наказ кн. М. И. Воротынского и роспись полкам 1572 г.» С. М. Середонина (Там же. С. 49–62), «Закладничество-патронат» Н. П. Павлова-Сильванского (1897. Т. 9. Вып. 1/2. С. 185–236), «Заметки о городских летописях Сибири. Ч. 1: Летописи г. Тобольска» И. И. Тыжнова (1898. Т. 10. Вып. 1/2. С. 1–210), «Тетрадь дворовая» П. Н. Милюкова (1901. Т. 12. Вып. 1/2. С. 1–54), «Из области новгородского летописания» М. И. Помяловского (Там же. С. 55–94), «Духовные и договорные грамоты московских князей как историко-географический источник» В. Н. Дебольского (Там же. С. 137–171).

Структура альманахов ЗРАО объяснялась развитием науки в России. В изучении древностей выделялись



специальные разделы: славяно-русский, восточный и классический, каждый из которых претендовал на особое издание. Это привело к появлению неск. журналов отд-ний РАО.

На 1-м же заседании Отд-ния рус. и слав. археологии (1851) его организаторы, Сахаров и А. И. Войцехович, призвали «обратить внимание на издание русских записок общества... и составлять его из сочинений, преимущественно относящихся к русской археологии». Под этим подразумевалось изучение древностей на территории России в целом. Тома «Записок Отделения русской и славянской археологии» (ЗОРСА) выходили с большими перерывами. После издания 1-го т. (1851) в делах отделения наступил упадок, связанный с уходом Войцеховича и выбором в качестве управляющего Срезневского, к-рому не хватало времени на издательские дела. С появлением в отд-нии Уварова и Савельева работа над ЗОРСА возобновилась. 2-й т. (1861) вышел благодаря усилиям В. И. Ламанского, П. П. Пекарского и И. А. Чистовича. После этого вновь начался период упадка в работе отделения. С приходом нового управляющего А. Ф. Бычкова (см. *Бычковы*) подготовка ЗОРСА возобновилась и вышел 3-й т. (1882). После 4-го т. (1887) наступил длительный перерыв. Следующие издания стали готовить при новом управляющем отд-ния С. Ф. Платонове, они выходили более регулярно (1903. Т. 5. Вып. 1; Т. 6; 1904. Т. 5. Вып. 2; 1905. Т. 7. Вып. 1; 1906. Т. 8. Вып. 1; 1907. Т. 7. Вып. 2; 1909. Т. 8. Вып. 2; 1913. Т. 9; 1915. Т. 10, 11; 1918. Т. 12). Среди редакторов в разные годы были Сахаров, Бычков, Бобринский, Платонов.

В ЗОРСА следовали общим принципам ЗРАО: здесь сочеталось изучение археологических памятников и письменных источников. Планировалось приступить к составлению археологической карты России. В 1-м т. были опубликованы «Археологические заметки о городах Суздале и Шуе» (1851. Т. 1. Разд. 1. С. 81–96) и «Древности Владимирской губернии» (Там же. Разд. 4) Тихонравова, «Памятники Нижегородской губернии» иером. Макария (Там же. Разд. 2), «Памятники Тульской губернии» Сахарова (Там же), «Древности Костромской губернии» Савельева (Там же. Разд. 4), «Седневские курганы» Войцеховича (Там же), «Древности

Ярославской губернии» С. А. Серебряникова (Там же) и др. Из статей по археологии также следует выделить работы Сахарова «Объяснение русской археологии» (1851. Т. 1. Разд. 1) и «Деньги Московских удельных княжений» (Там же), Н. Е. Бранденбурга «О раскопках в Староладожском городище» (1887. Т. 4. С. 312–329), описание поездки И. А. Тихомирова на р. Мсту (1903. Т. 5. Вып. 1. С. 1–13), статью Рериха «Некоторые древности пятиин Деревской и Бежецкой» (Там же. С. 14–43), важные для древнерус. курганной археологии отчеты Глазова о раскопках в Псковской губ. в 1899 (Там же. С. 67–76), 1901 и 1902 гг. (Там же. С. 44–67), отчеты С. Гамченко о работах на побережье Финского зал. (1909. Т. 8. Вып. 2. С. 1–43) и раскопках Сестрорецких курганов (Там же. С. 44–134), статьи М. Едемского «О старых торговых путях на Севере» (1913. Т. 9. С. 39–62), В. Саханева «Разведка на месте битвы при реке Калке 1224 г.» (1915. Т. 11. С. 22–34), Спицына «Тмутараканский камень» (Там же. С. 103–132) и др. В 5–8-м томах журнала в основном печатались археологи во главе со Спицыным, к-рому, напр., принадлежали все материалы 1-го вып. 8-го т.

Очень подробно в ЗОРСА были представлены церковные археология и искусство. Значение источников приобрели труды иером. Арсения «О царь-колоколе Свято-Троицкой Сергиевской лавры» (1882. Т. 3. С. 65–112), архим. Леонида (*Кавелина*) «Надписи Троицкой Сергиевской лавры» (Там же. С. 113–210), Н. И. де Рошефора «Опись церковных памятников Калужской губернии» (Там же. С. 293–343). В издании появились публикации Покровского «Описание миниатюр Гелатского Евангелия» (1887. Т. 4. С. 255–311), Спицына «Заметка о каменных крестах, преимущественно новгородских» (1903. Т. 5. Вып. 1. С. 203–235) и «К вопросу о мономасовой шапке» (1906. Т. 8. Вып. 1. С. 146–184), где доказано ее вост. происхождение, связь с искусством Ср. Азии и Золотой Орды; статьи И. А. Шляпкина «Каменный крест 1224 г. кн. Святослава Всеволодовича в г. Юрьеве Польском» (1904. Т. 5. Вып. 2. С. 43–52), «Древние русские кресты. Кресты новгородские до XV в., неподвижные и нецерковной службы» (1907. Т. 7. Вып. 2. С. 49–84), «Ико-

нография св. блгв. вел. кн. Александра Невского» (1915. Т. 11. С. 82–102) и «Белоостровская летопись» (1918. Т. 12. С. 40–97). Особенно важны для церковной тематики последние тома ЗОРСА, в которых были опубликованы статьи В. К. Мясоедова «Кратеры Софийского собора в Новгороде» (1915. Т. 10. С. 1–14), «Фрагменты фресковой росписи Св. Софии» (Там же. С. 15–34), «Два погибших памятника Новгородской старины» (Там же. С. 105–112), «Фрески северного притвора Софийского собора в Киеве» (1918. Т. 12. С. 1–6) и ««Иерусалимский крест» в ризнице собора в Гильдестейме» (Там же. С. 7–22), Л. А. Мацулевича «Фрагменты стенописи в соборе Снетогорского монастыря» (1915. Т. 10. С. 35–57), Н. П. Сычѳва «Икона Св. Троицы в Троице-Сергиевой Лавре» (Там же. С. 58–76), «Икона Симона Ушакова в Новгородском епархиальном Древлехранилище» (Там же. С. 91–104) и «Забывшие фрагменты новгородских фресок XII в.» (1918. Т. 12. С. 116–131), К. В. Шероцкого «Софийский собор в Полоцке» (1915. Т. 10. С. 77–90), Н. Л. Окунева «Крещальня Софийского собора в Киеве» (Там же. С. 113–137), Айналова «Судьба Киевского художественного наследия» (1918. Т. 12. С. 23–39), А. Н. Грабара «Фрески Апостольского придела Киево-Софийского собора» (Там же. С. 98–106), А. Капустиной «К вопросу об архитектуре Софии Новгородской» (Там же. С. 107–115).

Среди письменных источников были опубликованы «Расходная книга псковской Завеличской церкви Успения Пресв. Богородицы» (1851. Т. 1. Разд. 3. С. 1–5), «Кормовая книга Кирилло-Белозерского монастыря» (Там же. С. 46–105), «Описная книга церквей Княгининского уезда 1679 г.» (Там же. С. 140–156). 2-й т. был наполнен исключительно публикациями архивных документов: описей церквей и ризниц («Церкви и ризницы Кирилло-Белозерского монастыря по описным книгам 1668 г.», «О мошах, привезенных в Москву (1669 г.)», «Подписи новы на колоколах в Савине монастыре Старожевского»); церковно-судебных дел («Распросные речи о единогласии (1651 г.)», «Показания Евстигнея Неелова о стрельце Фельке и о его мешке с тертыми травами»); документов из дела патриарха Никона («Мнения Патриарха Никона



об Уложении и проч.», «Письмо Патриарха Никона к Царьградскому Патриарху Дионисию (1666 г.)», «Выписки из писем Патриарха Никона к царю Алексею Михайловичу в его государевы походы в Смоленск и в Вильну и под Ригу со 163 г. по 165 г.», «Роспись великого государя грамотам, что по именному его великого государя указу писал Паисий митр. Газский», «Грамота к Иерусалимскому Нектарию Патриарху», «Грамота Иерусалимского Патриарха Досифея к царю Алексею Михайловичу 1669 г.», «Роспись, что после Никона Патриарха осталось в Воскресенском монастыре всякой казны»; царских грамот («Грамоты государевой руки в Савин монастырь и сыск о казначее Никите», «Грамота в монастыри для взятия масла Великого четверга и воды умоения ног больничных монахов», «Грамота государя в Троице-Сергиев монастырь о полученной над поляками победе и об отложении его государева похода за осенним временем») и др. В 4-м т. вышла работа П. Н. Петрова «Роспись расходов царства Московского (1697–1698)» (1887. Т. 4. С. 330–351). В 6-й т. вошли выдающиеся труды Дебольского «Духовные и договорные грамоты московских князей как историко-географический источник» (1903. Т. 6. С. 1–57) и Н. М. Тупикова «Словарь древнерусских личных собственных имен» (Там же. С. 58–913), удостоенный Ломоносовской премии Отделения рус. языка и словесности АН и сохранивший значение до сих пор.

Встречались в ЗОРСА и этноисторические исследования, напр. «Музыкальные духовые инструменты русского народа в связи с соответствующими инструментами других стран» (1907. Т. 7. Вып. 2. С. 101–203) и «Музыкальные духовые инструменты русского народа» (1906. Т. 8. Вып. 1. С. 135–281) Н. И. Привалова, «О «тереме» в древнерусском и мусульманском зодчестве» К. А. *Иностранцева* (1913. Т. 9. С. 35–38).

Много материалов по истории ранней Церкви, русской книжности и отношений Русского гос-ва с народами Востока было представлено в «Записках Восточного отделения РАО» (всего вышло 25 т. под ред. В. Р. Розена).

Несторианским надгробиям, открытым в Центр. Азии, были посвящены статьи Н. Пантусова «Христианское кладбище близ города Пиш-

пека (Семиреченская обл.)» (1887. Т. 1. Вып. 2. С. 74–83), Д. А. *Хвольсона* «Предварительные заметки о найденных в Семиреченской области сирийских надгробных надписях» (Там же. С. 84–109) и др. История христианства на Востоке, христ. сюжетов в восточной лит-ре освещалась в статьях Н. Я. *Марра* ««Мудрость Балавара», грузинская версия «душеполезной истории о Варлааме и Иоасафе»» (1889. Т. 3. Вып. 3. С. 223–260), «Новые материалы по армянской эпиграфике» (1894. Т. 8. С. 69–103), «Армянско-грузинские материалы для истории душеполезной повести о Варлааме и Иоасафе» (1899. Т. 11. С. 49–78), «Армянские слова в Грузинских деяниях Пилата» (1907. Т. 17. Вып. 1. С. 24–29), «Деяния трех святых близнецов мчч. Спевсипа, Еласина и Меласина» (Там же. Вып. 4. С. 285–344), «Новые археологические данные о постройках типа Ереруйской базилики» (1910. Т. 19. Вып. 1. С. 64–68), а также в текстах с его примечаниями «Крещение армян, грузин, абхазов и аланов св. Григорием. Мученичество свв. Григория, Рипсимы и Гаяны» (1906. Т. 16. Вып. 2/3. С. 63–211), в статьях О. фон *Лемма* «Коптская легенда о нахождении Гроба Господня» (1890. Т. 4. Вып. 1/2. С. 1–19) и др. Печатались важные статьи В. В. *Бартольда* «Мусульманские известия о чингизидах-христианах» (1892. Т. 6. С. 330–331) и «О христианстве в Туркестане в домонгольский период» (1894. Т. 8. С. 1–32), В. Жуковского «Легенда об Иисусе и черепа в персидском стихотворном сказе Аттара» (1893. Т. 7. С. 63–72), Н. Ф. *Катанова* «Татарские сказания о семи спящих отроках» (1894. Т. 8. С. 223–245), П. К. *Кокочова* «Чудеса св. Николая, епископа г. Мир: Перевод с персидского» (1896. Т. 9. С. 79–86) и «Христианско-сирийские надгробные надписи из Алмалыка» (1906. Т. 16. Вып. 4. С. 190–200), Тураева «Неизданный поэтический памятник коптской эпиграфики» (1897. Т. 10. С. 70–82), «Эфиопские стихи в честь Апостолов» (1900. Т. 12. С. 13–20), «Из жизни абиссинского монашества в XIV в.» (1901. Т. 13. С. XLVI–XLVIII), «Копто-эфиопское сказание о прп. Кире» (1904. Т. 15. Вып. 1. С. 1–20) и «Эфиопские рукописи в Петербурге» (1907. Т. 17. Вып. 4. С. 115–248), А. Н. *Веселовского* «Восточные эпизоды в романах о св. Граале» (1901. Т. 13. С. XXV–

XXX), Т. Тораманяна «О древнейших формах Эчмиадзинского храма» (1910. Т. 19. Вып. 1. С. 31–52) и др.

В журнале рассматривались известия вост. писателей о славянах: «Новое мусульманское известие о русских» Бартольда (1896. Т. 9. С. 262–267), «Новооткрытый персидский географ X столетия и известия его о славянах и руссах» А. Туманского (1897. Т. 10. С. 121–137), «Пролегомена к новому изданию Ибн-Фадлана» Розена (1904. Т. 15. Вып. 2/3. С. 39–73); вост. элементы в рус. письменности: «Турецкие элементы в языке «Слова о полку Игореве»» (1902. Т. 14. Вып. 1/4. С. XX–XXIV) и «О турецких элементах в памятниках русской письменности до монгольского периода» (1907. Т. 17. Вып. 1. С. VII–XII) П. М. Мелиоранского. Печатались и статьи по египт., араб., тюрк., монг. и др. археологии и письменности: «Эпиграфические результаты поездки в Уади Хаммамат» (1888. Т. 2. Вып. 1/2. С. 65–79) и «Археологические результаты путешествия по Египту зимой 1888–1889» (1891. Т. 5. Вып. 1/4. С. 1–30) В. С. *Голенищева*, «Ярлыки Токтамышша и Темир-Кутлуга» В. В. *Радлова* (1889. Т. 3. Вып. 1/2. С. 1–40), «Образование империи Чингис-хана» Бартольда (1897. Т. 10. С. 105–119), «К вопросу о местоположении Старого Сарая Золотой Орды» Спицына (1899. Т. 11. С. 287–290), «Яса Чингис-хана. Уложение монгольской династии Юань-чао-дянь-чжан» П. Попова (1907. Т. 17. Вып. 2/3. С. 150–163), «Новые данные по вопросу о мнимом упоминании имени Мухаммеда в Пятикнижии Моисея» А. Э. Шмидта (1917. Т. 24. С. 1–28) и др.

Христ., визант. и древнерус. тематика в меньшей степени, чем в др. изданиях, освещалась в «Записках Классического отделения РАО» (всего вышло 9 т.). Здесь были опубликованы работы Редина «Античные боги (планеты) в лицевых рукописях сочинения Козьмы Индикоплова» (1904. Т. 1. С. 33–43), Латышева «Известия древних писателей латинских и греческих о Скифии и Кавказе» (1904. Т. 2. Вып. 1/2), Д. Ф. *Беляева* «Byzantina: Очерки, материалы и заметки по Византийским древностям. Кн. 3: Богомольные выходы византийских царей в городские и пригородные храмы Константинополя» (1907. Т. 4. С. 1–186),



Айналова «Этюды по истории искусства Возрождения: К истории мозаик церкви Санта Мария Маджоре. Живопись Джотто в нижнем храме св. Франциска в Ассизи» (1908. Т. 5. С. 214–252) и «Византийская живопись XIV ст.» (1917. Т. 9. С. 62–230), В. Н. Бенешевича «Синагога в 50 титулов и другие юридические сборники Иоанна Схоластика» (1914. Т. 8. С. 1–338).

Лит.: Издания бывш. Рус. и Московского Археологического об-в. Б. м., б. г.; Перечень трудов и действий Петербургского археол.-палеонтологического об-ва. [СПб., 1849]; Издания РАО. [СПб., 1873]; *Иконников В. С.* Опыт рус. историографии. К., 1892. Т. 1. Кн. 1/2. С. 306–309; Сист. указ. статей, рецензий и докладов к т. 1–10 «Записок Восточной отд-ния РАО», 1886–1896 // ЗВОРАО. 1897. Т. 10. С. 265–273; То же к т. 11–20 // Там же. 1912. Т. 20. Вып. 4; *Веселовский Н. И.* История Имн. РАО за первое 50-летие, 1846–1896. СПб., 1900; РАО // Лит. вестн. 1901. Т. 2. Кн. 4. С. 192–193; Кн. 8. С. 362; РАО // Зодчий. 1903. Вып. 52. С. 617; *Степанский А. Д.* К истории научно-ист. об-в в дореволюционной России // АЕ за 1974 г. М., 1975. С. 49–50; *Варлакова Н. А.* Вост. отд-ние РАО и его состав: (1851–1923) // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М., 1990. Ч. 3. С. 231–243.

Л. А. Беляев, С. Б. Григорян

ЗАПОВЕДИ БЛАЖЕНСТВА

[греч. μακαριότητες; лат. Beatitudines], лит. форма, характерная для лит-ры Древнего мира, особенно для библейской и постбиблейской традиций, представляющая собой разновидность *благословения*. В узком смысле — общее наименование 8 речений Господних в Нагорной проповеди (Мф 5. 3–10; ср.: Лк 6. 20b–21) (о церковной традиции истолкования З. б. см. в ст. *Нагорная проповедь*, об их литургическом употреблении см. ст. *Блаженны*).

Название происходит от начальных слов «блажен/блаженны» (евр. *ʾašrē*; μακάριος, букв. — воистину счастлив(ы)). Обычно З. б. строятся по схеме: вводная формула «блажен тот, кто...» (или «блаженны те, кто...») и описание восхваляемого качества или образа действий.

В греко-римской традиции «блаженными» изначально назывались преимущественно языческие боги (напр.: *Hom. Od.* 5. 7). Древнейшие аналоги библейских З. б., относящихся к людям, встречаются в гомеровских гимнах «К Деметре» — «Блажен (μέγ' ὄλβιος ὄν) из людей земнородных, кто благосклонной любви от богинь удостоится славных» (*Нумп. Номер.* 5. 486), «К му-

зам и Аполлону» — «Блажен человек (ὁ δ' ὄλβιος ὄν), если Музы любят его: как приятен из уст его льющийся голос!» (*Ibid.* 25. 4). Чаще всего в античных З. б. восхваляются те, кто обладают богатством и мудростью. Аристотель, разбирая понятие «блаженство», одним из первых использовал выражение μακαριστός (восхваление блаженства) в качестве технического термина (*Arist. Rhet.* 1. 9. (1367b. 34)).

В библейской и постбиблейской традициях наименование «блаженный» к Богу обычно не относится (исключение в НЗ: 1 Тим 1. 11; 6. 15). По отношению к людям формулы «блаженства» употребляются в 3 контекстах: 1) в бытовых восхвалениях человека, обладающего богатством, красотой, знатностью и т. п. (напр., в 3 Цар 10. 8 царица Савская восхваляет подданных царя Соломона; ср. слова ап. Павла о самом себе в Деян 26. 2); 2) в ироническом смысле (напр., в 1 Енох 103. 5–6: «Блаженны грешники, они видели все свои дни, и теперь они умерли в счастье и в богатстве»); 3) в религ. контексте (многие исследователи к особой категории относят З. б., связанные с восхвалением мудрости (см.: *Betz.* 1985), однако в библейской традиции понятие мудрости всегда фигурирует в религиозном контексте).

В Ветхом Завете встречается 45 примеров религ. З. б. (по МТ: Втор 33. 29; 3 Цар 10. 8 (дважды); Ис 30. 18; 32. 20; 56. 2; Пс 1. 1; 2. 12; 32. 1–2; 33. 12; 34. 9; 40. 5; 41. 2; 65. 5; 84. 5–6, 13; 89. 16; 94. 12; 106. 3; 112. 1; 119. 1–2; 127. 5; 128. 1–2; 137. 8–9; 144. 15 (дважды); 146. 5; Иов 5. 17; Притч 3. 13; 8. 32, 34; 14. 21; 16. 20; 20. 7; 28. 14; 29. 18; Еккл 10. 17; Дан 12. 12; 2 Пар 9. 7 (дважды)). В LXX помимо этих случаев имеется еще 15 мест с З. б. (Сир 14. 1–2, 20; 25. 8–9; 26. 1; 28. 19; 31. 8; 34. 15; 48. 11; 50. 28; Тов 13. 14 (дважды); Прем 3. 13; Ис 31. 9). Только во Втор 33. 29; в Пс 127. 2; в Еккл 10. 17 используется форма 2-го лица ед. ч., а в Ис 32. 20 — 2-го лица мн. ч. Во всех остальных случаях используется форма 3-го лица.

Хотя все эти З. б. отличаются друг от друга, их общий смысл сводится к тому, что «поистине счастливыми» можно назвать тех, кто действуют в согласии с волей Божией: для кого Бог — Господь (Пс 143. 15), кто боится Бога (Пс 111. 1–3; 127. 1–4;

Притч 8. 4–12), кто уповает на Бога (Пс 83. 13), кто мудро повинуется Богу, исполняя Его закон (Пс 118. 1–2; Притч 8. 32–34; Ис 56. 2), и т. п. Такие люди достойны восхваления, потому что Бог их обязательно наградит благополучием в этом мире: у них будут сыновья-наследники (Пс 126. 3–5; 111. 1–3), хорошая жена (Пс 127. 1–4; Сир 26. 1), процветание, слава и честь (Пс 83. 11–12; Иов 29. 10–11), жизнь под защитой Бога (Пс 40. 2–3; Сир 34. 15). З. б. в эсхатологических текстах ВЗ встречаются редко (дословно только в Ис 30. 18) и только в поздних сочинениях (Дан 12. 12; Тов 13. 14–16).

Обычно З. б. соседствуют с возгласием «горя» или противопоставляются этому возгласию «горя» тем, кто ведут себя иначе (Пс 1. 1, 4; Тов 13. 12, 14; Еккл 10. 16–17). Часто З. б. начинаются или заканчиваются произведения или отдельные их части (Пс 1; Сир 25. 12).

Происхождение ветхозаветных З. б. усматривают либо в культовой сфере (прежде всего на том основании, что они встречаются в составе ранних псалмов, к-рые содержат коллективные прошения (напр., в Пс 33. 12) — *Lipinski.* 1968), либо в литературе премудрости (самый яркий пример сочетания З. б. с речением премудрости — Иов 5. 17).

В апокрифической литературе часто встречаются религ. З. б. (1 Енох 58. 2; 81. 4; 82. 4; 99. 10; 103. 5; 2 Енох 41. 1; 42. 6–14 (9 заповедей); 44. 4; 48. 9; 52. 1–14 (7 заповедей); 61. 3; 62. 1; 66. 7; *Sib. Or.* 3. 371–372; *Ps. Solom.* 4. 26; 5. 18; 6. 1; 10. 1; 17. 50; 18. 7; 4 *Макк* 18. 9). Во мн. случаях З. б. связаны с эсхатологическими ожиданиями. Так, если в Книге премудрости Иисуса, сына Сирахова, блаженными называются те, кто видели прор. Илию (Сир 48. 11), то в Псалмах Соломона восхваляются те, кто родятся во дни Мессии и увидят успех Израиля и благодеяния Господа (*Ps. Solom.* 17. 50; 18. 7).

Среди кумран. находок встречаются фрагменты некоего произведения, содержавшего серию из неск. З. б.: 4Q525 (4QBeatitudes) (изд.: *Puech É. Qumrân Grotte 4. XVIII: Textes hébreux (4Q521–4Q528, 4Q576–4Q579).* Oxf., 1998. (DJD; 25)). Фрагменты свитков датируются ранним иродианским временем, но произведение могло быть составлено ок. 200 г. до Р. Х. (*Puech.* 1993). В З. б.



доминирует тема премудрости (ближайшие параллели – Сир 14. 21–27 и Притч 3. 13; 8. 32–34, а также Пс 15 и 1QH vi). В целом сочинение, вероятно, представляло собой обращение к праведнику, к-рый противостоит грешникам. Лексический анализ показал, что оно принадлежит к кругу сектантской лит-ры. Согласно реконструкции Э. Пюша, композиция кумран. 3. б. – 8 кратких строф и одна длинная – в структурном отношении близка к 3. б. в Евангелии от Матфея и может свидетельствовать об эволюции данной лит. формы в межзаветный период (Puech. 1993).

В раввинистической традиции 3. б. встречаются редко и в основном копируют ветхозаветные оригиналы (но имеются и особые восхваления отдельных раввинов – Вавилонский Талмуд. Берахот. 61б).

В Новом Завете находится 37 примеров 3. б. (Мф 5. 3–11; 11. 6; 13. 16; 16. 17; 24. 46; Лк 1. 45; 6. 20–21 (дважды); 22. 7. 23; 10. 23; 11. 27–28; 12. 37, 43; 14. 15; 23. 29; Ин 20. 29; Рим 4. 7–8; 14. 22; Иак 1. 12; Откр 1. 3; 14. 13; 16. 15; 19. 9; 20. 6; 22. 7). Часть из них представляют собой параллельные места (Мф 5. 3 = Лк 6. 20b; Мф 5. 4 = Лк 6. 21b; Мф 5. 6 = Лк 6. 21a; Мф 5. 11 = Лк 6. 22; Мф 11. 6 = Лк 7. 23; Мф 13. 16 = Лк 10. 23; Мф 24. 46 = Лк 12. 43), другие же являются ветхозаветными цитатами (Рим 4. 7–8 = Пс 32. 1–2). Т. о., в НЗ содержится 28 новых 3. б. Из них 17 речений принадлежит Иисусу Христу. За исключением Нагорной проповеди, новозаветные 3. б. не образуют сложных композиций (только в Откровении Иоанна Богослова они обрамляют основное повествование – Откр 1. 3; 22. 7).

Шесть новозаветных 3. б. имеют параллели в апокрифическом «Евангелии Фомы» (Мф 5. 3 = Ev. Thom. 54; Мф 5. 6 = Ev. Thom. 69b; Мф 5. 11 = Ev. Thom. 68–69a; Лк 11. 27–28 = Ev. Thom. 79a–b; Лк 23. 29 = Ev. Thom. 79c). Кроме того, в этом апокрифе содержится еще 6 особых 3. б., приписываемых Иисусу Христу (Ev. Thom. 7, 18, 19, 49, 58, 103).

Лит.: George A. La «forme» des béatitudes jusqu'à Jésus // Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de A. Robert. P. 1957. P. 398–403; Dupont J. Béatitudes égyptiennes // Biblica. 1966. Vol. 47. P. 185–222; idem. Les Béatitudes. Bruges, 1958–1973. 3 vol.; Hauck F. μακάριος etc. // TDNT. 1967. Vol. 4. P. 362–370; Dodd C. H. The Beatitudes: A Form-critical Study // Idem. More

New Testament Studies. Grand Rapids, 1968. P. 1–10; Lipinski E. Macarismes et psaumes de congratulation // RB. 1968. Vol. 75. P. 321–367; Käser W. Beobachtungen zum alttestamentlichen Makarismus // ZAW. 1970. Bd. 82. S. 225–250; Schweizer E. Formgeschichtliches zu den Seligpreisungen Jesu // NTS. 1972/1973. Vol. 19. P. 121–126; Kähler C. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte der biblischen Makarismen: Diss. Jena, 1974; Guelich R. A. The Sermon on the Mount: A Foundation for Understanding. Waco (Tex.), 1982; Betz H. D. Essays on the Sermon on the Mount / Transl. L. L. Welborn. Phil., 1985. P. 17–36; Lambrecht J. The Sermon on the Mount: Proclamation and Exhortation. Wilmington (Del.), 1985; Broer I. Die Seligpreisungen der Bergpredigt. Bonn, 1986; Fitzmyer J. A. A Palestinian Collection of Beatitudes // The Four Gospels: FS F. Neirynck / Ed. F. Van Segbroeck et al. Louvain, 1992. Vol. 1. P. 509–515. (BETL; 100); Puech É. The Collection of Beatitudes in Hebrew and in Greek (4Q 525 1–4 and Mt 5. 3–12) // Early Christianity in Context / Ed. F. Manns, E. Alliata. Jerusalem, 1993. P. 353–368.

А. А. Ткаченко

ЗАПОВЕДИ МОИСЕЕВЫ – СМ. Десять заповедей.

«ЗАПОВЕДИ СВЯТЫХ ОТЕЦ», название древнейшего слав. сборника церковных епитимий, переведенного с лат. языка. Наиболее близкая к тексту версия содержится в лат. Мерзбургском пенитенциале (Penitentiale Merseburgense) сер. IX в. «З. с. о.» дошли в глаголическом Синайском евхологии (X–XI вв., Зап. Болгария; ГИМ. Син. греч. № 959) и древнерус. Устюжской кормчей (XIII–XIV вв.; РГБ. Рум. № 230). Перевод «З. с. о.» не связан непосредственно с деятельностью равноапостольных Кирилла и Мефодия и их учеников и был выполнен, вероятно, между посл. четв. IX и кон. X в. в неустановленном церковном центре (возможно, в среде лат. духовенства), поддерживавшем связи с южнослав. книжниками. «З. с. о.» состоят из 52 небольших статей, в к-рых перечисляются разные преступления и наказания за них, и являются 1-м свидетельством существования христианской покаянной дисциплины у славян. В ряде статей наблюдается смягчение или ужесточение епитимий по сравнению с лат. оригиналом. Так, наказание в славянском переводе смягчено в статьях 5 (клятвопреступление, в слав. языке – проклятие), 9 (блуд епископа), 12 (нарушение celibата), 18 (рвота после причащения из-за болезни), 23 (избиение до крови), 30 (кража из храма), 32 (несоблюдение поста), 35 (лжесвидетельство из корыстных побуждений), 36 (ското-

ложство), 37 (пьянство клириков и мирян), 39 (кража съестного), 45 (поедание удавленины и крови животных). Ужесточение церковного наказания наблюдается в статьях 11 (прелюбодеяние мирянина), 22 (приставание к женщине), 26 (умышленный аборт), 27 (занятие астрологией и магией), 34 (аборт или убийство младенца), 42 (смерть младенца, не получившего по лености родителей крещения), 47а (истечение семени во время сна в церкви).

Для оценки юридического содержания «З. с. о.» представляет интерес сохранение в слав. переводе некоторых особенностей западнокаатолич. церковного устройства, напр. упоминание celibата духовенства (ст. 12), причащения только Телом Христовым (ст. 15) и замены покаяния денежной суммой (аналог индульгенции) (ст. 32). Зап. происхождение имеет регулярное упоминание в качестве наказания за грехи «поста на хлебе и воде» (подобное в визант. источниках этого времени не отмечено).

«З. с. о.» получили широкое распространение в средневек. слав. мире, прежде всего в Болгарии и Сербии, известны также неск. древнерус. версий. Нек-рые особенности текста рус. редакций, сохранившихся в епитимийных сборниках «Правило Халкидонского Собора» – «Написание Георгия, митрополита Русского, и Феодоса» и «Вопрошение апостольское», заставляют предполагать заимствование ряда правил «З. с. о.» из южнославянских епитимийных сборников. Выявлены следы южнослав. рецепции «З. с. о.» через русское посредство (цитаты в Берлинском сборнике XIV в.). Объяснение данного феномена следует искать в контексте восточнослав. влияния на южнослав. книжность в XII–XIII вв.

Лит.: Максимович К. А. Заповеди святыхъ отьць: Латинский пенитенциал VIII в. в церковнослав. переводе: (Исслед. и текст). М., 2008.

К. А. Максимович

ЗАПОКРОВСКИЙ Василий Ильич, костромской иконописец, происходил из семьи иконописцев. Его отец, Илья Данилович, вместе с сыновьями Василием, Димитрием и Прокопием упоминается под 1640 г. в связи с росписью ц. свт. Николая Чудотворца (Николы Надеина) в Ярославле в летописи на южной стороне юго-западного



столпа. Василий, названный 1-м из детей Ильи Даниловича, по мнению В. Г. Брюсовой, являлся создателем композиции «Адам дает имена животным в раю» на северной стене северной паперти этого храма (Брюсова. 1984. С. 72). Из сохранившихся источников следует, что З. гл. обр. привлекался к работам по росписи храмов, хотя в челобитной 1654 г. сообщал, что вызывался как к икононому, так и к стеновому письму «в продолжение лет 20-ти и больше» (РГАДА. Оп. 1. Ч. 5. № 5175). Он был приглашен к возобновлению росписи в соборах Московского Кремля: в 1642–1643 гг. – к знамени в Успенский собор в числе 150 художников и в 1652 г. – в Архангельский собор, в перечне мастеров он указан во главе сформированной им артели строителей. В 1649–1650 гг. в качестве кормового иконописца большой статьи вместе с др. иконописцами (назван 2-м после Степана Резанца) расписывал алтарь и придел собора Рождества Пресв. Богородицы Саввина Сторожевского монастыря. Роспись в 1654 г. храмов Макариева калязинского во имя Св. Троицы мон-ря (в летописи в соборной церкви назван 2-м) стала последней известной работой З., скончавшегося в 1655 г., во время эпидемии чумы.

Брюсова предположила, что З. был учителем уроженца Костромы, впосл. одного из ведущих мастеров, Гурия Никитина (Брюсова. 1982. С. 28). Нек-рые исследователи, руководствуясь стилем мастера, приписывали ему участие в росписи паперти Успенского собора Кириллова Белозерского мон-ря в 1652 г., ц. Св. Троицы в Никитниках в Москве в 1653 г. и др. (см.: Чураков. 1961; Брюсова. 1984. С. 31, 75).

Ист.: Забелин И. Е. Мат-лы для истории рус. иконописи // ВОИДР. 1850. Кн. 7. С. 8, 11, 13, 15, 16, 27; Ровинский Д. А. История рус. школ иконописания до кон. XVII в. // ЗРАО. 1856. Т. 8. С. 151; Холмогоровы В. И. и Г. И. Мат-лы для истории Костромской епархии. М., 1912. С. 58. [Вып. 5]; Костромская и Плеская десятины; Успенский А. И. Царские иконописцы. 1916. Т. 4. С. 58, 225.

Лит.: Чураков С. Кто автор росписей ц. Троицы в Никитниках? // Декоративное искусство. М., 1961. № 7. С. 31–35; Брюсова В. Г. Гурий Никитин. М., 1982; она же. Рус. живопись XVII в. М., 1984. С. 69–70; Каткова С. С. Иконописание – семейное ремесло костромских изографов XVII в. // 350 лет ц. Ильи пророка в Ярославле, 1650–2000 гг. Ярославль, 2001. С. 55; Кочетков. Словарь иконописцев. С. 226–227.

Э. П. И.

ЗАПОРОЖСКАЯ И МЕЛИТОПОЛЬСКАЯ ЕПАРХИЯ УПЦ.

Учреждена 27 июля 1992 г. на территории Запорожской обл. Украины, отделена от Днепропетровской епархии (см. *Днепропетровская и Павлоградская епархия*). Территория З. и М. е. включает следующие районы Запорожской обл.: Васильевский, Великобелозёрский, Весёловский, Вольнянский, Запорожский, Каменско-Днепровский, Мелитопольский, Михайловский, Новониколаевский, Ореховский. Епархия разделена на благочиннические округа: Васильевский, Весёловский, Водянский, Вольнянский, Днепрорудинский, Запорожский больничный, Запорожский городской, Запорожский районный левобережный, Запорожский районный правобережный, Мелитопольский, Мелитопольский больничный, Новониколаевский, Ореховский. Ка-

(мужской и 2 женских), 152 священнослужителя (134 священника, 18 диаконов).

При учреждении З. и М. е. ее территория совпадала с территорией Запорожской обл. Решением Свящ. Синода УПЦ от 29 марта 2007 г. от З. и М. е. была отделена Бердянско-Приморская епархия (районы Запорожской обл. Бердянский, Гуляйпольский, Куйбышевский, Пологовский, Розовский, Токмакский, Черниговский; благочиния Бердянское, Куйбышевское, Пологовское, Приморское, Токмакское, Нововасильевское, Гуляйпольское, Черниговское). Решением Синода УПЦ от 18 апр. 2008 г. к Бердянской епархии перешли также Приазовский и Акимовский р-ны Запорожской обл.

Ко времени учреждения З. и М. е. в ней действовало 8 приходов, окормлявшихся 12 священнослужителями

(в кон. XIX в. на территории современной Запорожской обл. действовало 198 церквей). Благодаря усилиям еп. Василия епархиальная жизнь активно развивается. К 1 янв. 2007 г. в Запорожской обл. существовало 274 прихода, 4 монастыря (2 мужских, 2 женских), клир епархии составляли 235 священнослужителей (219 священников, 16 диаконов), в 2007 г. освящено 12 новопостроенных храмов, в т. ч. 2-й кафедральный собор епархии – Покровский в Запорожье, который был построен на месте храма, разрушенного в 30-х гг. XX в. При епархиальном управлении действуют комиссия по религ. образованию и катехизации, миссионерский отдел, отдел по делам милосердия, комиссия по

подготовке материалов для канонизации святых, цензурная комиссия.

В Запорожье открыты 2-годичные курсы катехизаторов, курсы регентов-псаломщиков, почти при каждом храме существует воскресная школа, для преподавателей проводятся ежеквартальные семинары. При кафедральном Свято-Андреевском соборе открыта иконописная



кафедральный город – Запорожье (до 1921 Александровск). Кафедральные соборы – во имя ап. Андрея Первозванного и в честь Покрова Пресв. Богородицы (Запорожье). Правящий архиерей – архиеп. Василий (Злотинский); с 27 июля 1992 в сане епископа, с 27 апр. 1997 в сане архиепископа). К 1 сент. 2008 г. З. и М. е. насчитывала 113 приходов, 3 мон-ря



школа. С 1992 г. епархиальное управление издает газ. «Летопись Православия» (до 1998 «Запорожье православное»), с 1994 г. Мелитопольское благочиние выпускает ж.



Кафедральный собор во имя ап. Андрея Первозванного в Запорожье. 2001 г. Фотография. 2008 г.

«Колокол». 26 июля 2007 г. в Запорожье открылась епархиальная публичная б-ка. По благословению правящего архиерея сотрудники миссионерского отдела проводят Рождественские и Покровские чтения, в рамках которых обсуждаются актуальные вопросы совр. церковной жизни.

В Запорожском гос. ин-те муниципального управления создана кафедра теологии, в ряде высших учебных заведений Запорожья студенты изучают основы богословских наук, преподавание ведут священнослужители З. и М. е., в т. ч. архиеп. Василий. В школах районных центров Запорожской обл. введен предмет «основы православной культуры». В 2007 г. в Запорожье прошла всеукр. научно-практическая конференция «Преподавание основ православной культуры в начальном обучении: научные принципы и пути реализации», организованная З. и М. е., Мин-вом образования и науки Украины, образовательными учреждениями Украины. По результатам конференции Запорожское епархиальное управление в авг. того же года провело межрегиональные курсы по подготовке преподавателей курса «основы православной культуры и христианской этики». 23–24 июля 2007 г. по благословению архиеп. Василия епархиальный отдел церковной археологии и истории совместно с областным краеведческим музеем, Музеем запорожского казачества на о-ве Хортица, областной научной б-кой и областным архивом провел конференцию «Святые Запорожья». С 2005 г. в Запорожье по благословению архиеп. Василия проходит пасхальный Межрегиональный фестиваль духовной музыки «Христос воскрес!», в котором

принимают участие муз. коллективы Центр. и Восг. Украины.

В епархии ведется активная миссионерская работа, направленная на борьбу с деструктивными культурами и тоталитарными сектами, действует Всеукраинский центр помощи

жертвам деструктивных сект «Диалог». Архиеп. Василий, возглавляющий

миссионерский отдел, проводит диспуты и беседы с представителями различных конфессий и сект. На местном телевидении выходит еженедельная программа «Колокола православия», в которой архиеп. Василий отвечает на вопросы телезрителей; регулярно в прямом утреннем эфире выступают запорожские священники. Миссионерский отдел готовит передачу «Православная беседа» на областном радио. Архиеп. Василий является духовником казачьих войск, принимает участие в казачьих радах. Священники епархии окормляют районные курени и паланки.

Важной сферой епархиальной жизни является благотворительность. В Запорожье действует созданный в 2002 г. правосл. детский приют «Надежда», где живут 27 детей. В 2005 г. в мелитопольском во имя прп. Саввы Освященного муж. мон-ре по благословению архиеп. Василия начал работу центр для работы с наркозависимыми людьми. При всех храмах епархии открыты благотворительные столовые, при Никольском храме в Запорожье есть приют для бездомных. Епархия выделяет средства для лечения малообеспеченных граждан. При больничном храме во имя прав. Иоанна Кронштадтского действуют курсы по подготовке сестер милосердия, организованных в правосл. сестричество. Наиболее крупные из братств епархии — Свято-Никольское (Запорожье) и св. кн. Александра Невского (Мелитополь). В 2007 г. создано епархиальное об-во правосл. педагогов.

14 июля 2006 г. в Запорожье на поклонение на неск. дней привозили десницу св. Иоанна Предтечи, хранящуюся в Богородицком мон-ре г. Цетине (Черногория). В янв. 2007 г.

в З. и М. е. прошли крестные ходы со списком иконы Божией Матери «Целительница», созданным на Афоне по благословию Блаженнейшего Владимира, митр. Киевского и всея Украины. 27–28 июня 2007 г. в Запорожье находилась честная глава св. ап. и евангелиста Луки, привезенная для поклонения из афонского Пантелеимонова монастыря. В окт. того же года в рамках Всеукраинского крестного хода в З. и М. е. побывал чудотворный список с иконы Божией Матери «Всецарица», хранящейся в афонском Ватопедском мон-ре.

С 29 июля 1994 по 9 авг. 1995 г. существовало *Вольнянское вик-ство* З. и М. е. во главе с еп. *Пантелеимоном (Романовским)*.

Действующие монастыри: во имя прп. Саввы Освященного (муж., учрежден 24 дек. 1994 в с. Терпенье Мелитопольского р-на, с 1995 в Мелитополе); в честь Успения Пресв. Богородицы (жен., учрежден в 1994 в с. Приморском Васильевского р-на); во имя *Елисаветы Феодоровны, прмц., вел. кнг.* (женский, основан в 1998 в пос. Камышеваха Ореховского р-на).

Первоначально к З. и М. е. принадлежал *токмацкий во имя прп. Амвросия Оптинского муж. монастырь* (в г. Токмаке, учрежден в 1998), с 2007 г. входящий в Бердянскую и Приморскую епархию.

В 1996 г. была создана З. и М. е. в раскольнической *Украинской православной церкви (Киевский патриархат)*, ее возглавляет «епископ» Григорий Качан.

Лит.: Губонин. История иерархии. С. 176; Мат-лы официального сайта УПЦ <http://orthodox.org.ua> [Электр. ресурс].

Е. А. Агеева

ЗАПОРОЖСКАЯ СЕЧЬ, военно-политическое формирование, существовавшее в XVI–XVIII вв. в пределах Речи Посполитой, затем России и Османской империи (на территории совр. Украины), располагалось в низовьях Днепра, за порогами; крепость, военный и адм. центр запорожского казачества. Возникновение З. С. непосредственно связано с одновременными процессами формирования запорожского казачества и колонизации укр. и южнорус. населением земель между Днестром и Днестром (кон. XV–XVI в.) и между Северским Донцом и Днестром (1-я пол. XVII в.). Точная дата создания З. С. как укрепления неизвестна. В лит-ре





приводятся даты от 1552 до 1556 г. Традиционно это событие связывается с деятельностью кн. Д. И. Вишневецкого (Байды), к-рый построил крепость на о-ве М. Хортица (ныне о-в Байды в черте г. Запорожье). Археологические находки свидетельствуют о существовании на данной территории поселений и укреплений в кон. XV — нач. XVI в. В 1533 г. черкасский и каневский староста Е. Дашкевич для охраны границ предлагал поселить на днепровских островах вооруженные отряды казаков. В 1-й пол. XVI в. власть старост распространилась на земли Днепровских порогов, поэтому в историографии (особенно украинской и польской) довольно часто Дашкевича называют творцом казачества. Казачьи заимки и общины, возникшие ниже порогов — в устьях Томаковки, Чертомлыка, Базавлука и Ингульца (на правой стороне Днепра), в устьях Московки, Конской (Конки) (на левой стороне Днепра), в XVI в. сумели сохранить независимость от власти старост.

За всю историю запорожского казачества было построено 9 сечей (крепостей), прослуживших от 5 до 40 лет каждая; сечи существовали не одновременно, но сменялись одна другой. Первая З. С. на о-ве М. Хортица существовала до конца лета 1557 г., когда она была уничтожена отрядами крымских татар под предводительством хана Девлет-Гирея I. После этого кн. Вишневецкий вместе с запорожцами перешел на службу к царю *Иоанну IV Васильевичу* Грозному. В России Вишневецкий получил во владение Белёвское княжество, а его люди были верстаны поместным окладом в верховьях Дона. При поддержке русских войск во время походов на Крымское ханство Вишневецкий обосновался на Монастырском о-ве (в пределах совр. Днепропетровска). В 1562 г. он начал здесь строить новые укрепления, в 1563 г. Вишневецкий вернулся на службу к кор. *Сигизмунду II Августу*. Окончанию строительства З. С. на Монастырском о-ве помешала смерть Вишневецкого во время похода в Молдавию. Постройки были незначительными, поэтому большинством исследователей они не считаются З. С. После о-ва М. Хортица З. С. размещалась в следующих местах: на о-ве Томаковка — с 60-х гг. XVI в. до 1593 г., на о-ве Базавлук — в 1593–1638 гг., на мысе Никитин (Мики-

тин) Рог — в 1638–1652 гг., на р. Чертомлык — в 1652–1709 гг., на р. Каменке — в 1709–1711 гг., в урочище Алёшки — в 1711–1734 гг., на р. Подпильной — в 1734–1775 гг. (Новая Сечь), в устье Дуная — в 1775–1828 гг. (Задунайская Сечь).

В июне 1572 г. кор. Сигизмунд II издал указ о создании отрядов реестровых казаков на королевской службе (в 1572 их число составляло 300 чел., в 1578 — 600, в 1590 — 1 тыс., в 1625 — 6 тыс., в 1630 — 8 тыс., в 1649 — 40 тыс. чел.). Реестровые казаки должны были отражать вторжения татар на территорию Речи Посполитой, участвовать в подавлении выступлений укр. крестьян и в походах на Москву и в Крым. Реестровые казаки были приравнены к мелкой шляхте и получали плату за службу. Гетман реестровых казаков именовался «гетман Его Королевского Величества Войска Запорожского». Кор. *Стефан Баторий* начал выдачу земельных пожалований и льгот реестровым казакам. Первым земельным владением, дарованным реестровым казакам, был г. Трахтемиров (Терехтемиров) с мон-рем и землями до Чигирина. Трахтемиров стал центром реестровиков, здесь размещались арсенал, госпиталь и приют для инвалидов. В Трахтемировском монастыре, принадлежавшем реестровому казачьему войску с 70-х гг. XVI в., находили приют и запорожцы; мон-рь был разрушен поляками в 1664–1665 гг. Т. о., к кон. XVI в. образовалось 2 казачьих центра: в З. С. (нереестровое казачество) и в Трахтемирове (реестровые казаки). Антагонизма между реестровыми казаками и запорожцами не было. Реестровое казачество во главе с гетманами Я. Бородавкой и П. *Сагайдачным* сыграло решающую роль в создании условий для восстановления в 1620 г. Иерусалимским патриархом *Феофаном IV* правосл. иерархии *Западно-русской митрополии* во главе с Киевским митр. *Иовом (Борецким)*. В том же году Сагайдачный со всем реестровым Запорожским войском вступил в Киевское правосл. братство.

З. С. на о-ве Томаковка в 1584 г. была описана польским историком Б. Папроцким и итальянцем Гамберини. После нападения крымских татар запорожцы в 1593 г. перенесли свой центр на о-в Базавлук, здесь в 1594 г. побывал посол императора Свящ. Римской империи Э. Лассота,

дневник к-рого стал одним из основных источников по истории казачества. Существование З. С. на Томаковке и на Базавлуке было тесно связано с казачьими восстаниями кон. XVI — 1-й трети XVII в. под предводительством Х. Косинского, С. Наливайко, М. Жмайло, Т. Федоровича (Трясилы), П. Павлюка (Бута), Я. Острянина (Остряницы), Д. Гуни. Среди др. лозунгов они провозглашали своей целью защиту Православия против католицизма и позднее униатства. В 20-х гг. XVII в. запорожское казачество активно выступало против планов соглашения с униатами, которые вынашивались частью западнорус. правосл. епископов. Др. стороной деятельности запорожцев в защиту православных были их походы в Крым, Болгарию и на Чёрное м. с целью освобождения правосл. населения, захваченного в плен крымскими татарами и турками. Особенно удачными стали походы 1589, 1604, 1614–1615 гг.

В 1604–1610 гг. запорожцы воевали в России (см. *Смутное время*), поддержав сначала *Лжедмитрия I*, затем *Лжедмитрия II*. В 1618 г. запорожцы участвовали в походе королевича *Владислава IV Вазы* против России, за что были осуждены Иерусалимским патриархом Феофаном. В 1620 г. казаки впервые открыто подняли вопрос о службе рус. царям (речь шла о пограничной службе), в сер. 20-х гг. XVII в. рус. правители начали присылать жалованье в З. С. На раде в 1621 г. казаки предлагали, чтобы Киев и крепости на левобережье Днепра перешли под власть царя. Данную позицию разделяли часть мелкой правосл. шляхты и киевские мещане. Политическая позиция реестрового казачества и запорожцев особенно укрепилась в 1621 г., после их удачного участия в Хотинской войне против Османской империи (Южнорус. летописи. 1856. Т. 1. С. 14–15). Представители митр. Иова (Борещкого) в 1624–1625 гг. поднимали в Москве вопрос о переходе Украины под власть царя.

Весной 1630 г., во время восстания Т. Федоровича, к-рое охватило оба берега Днепра, запорожцы впервые открыто сформулировали лозунг защиты правосл. веры. Восстание стало реакцией на невыгодные условия Куруковского договора 1625 г. между казаками и польск. властями, в соответствии с к-рым большинство рядового казачества, в первую





очередь запорожцы, должно было вернуться в крепостное состояние. Одной из причин поражения восстания 1630 г. стали трения между казаками: запорожцы обвинили старшину реестровых казаков в сотрудничестве с поляками и переходе в католицизм (такие же обвинения звучали во время антипольского восстания в 1637–1638). На общей казачьей раде в Корсуне в 1632 г. пришедшие к власти рядовые реестровые казаки вновь предлагали захватить Киев и перейти на сторону России. Учитывая настроения реестрового казачества, запорожцев и правосл. населения Речи Посполитой, кор. Владислав IV пошел на уступки. На сейме в 1632 г. он добивался возвращения части прав и привилегий укр. шляхте, обещал признать правосл. иерархию, вернуть имущество, захваченное у православных униатами. Вместе с тем король удалил из Киева митр. *Исаию (Копинского)* и заменил его более лояльным к польск. власти митр. св. *Петром (Могилой)*.

В мае 1637 г. запорожцы вместе с реестровыми казаками под рук. П. Павлюка захватили реестровую артиллерию в Черкассах, в авг.— окт. 1637 г. распространили свою власть от Киева и Нежина до З. С. В февр. 1638 г. Павлюк был казнен. В мае 1638 г. восставшие под рук. гетмана Я. Острянина разгромили реестровых казаков под Голтвой и коронные войска под Лубнами. После поражения восстания Острянин вместе с запорожцами ушел на службу в Россию, на Дон. Многие из казаков, оставшихся для переговоров с поляками, были убиты. Карательные меры против казаков были утверждены на сейме; в частности, была принята «Ординация войска Запорожского реестрового», ограничивавшая права реестровых казаков: «Ординацией...» упразднялась должность гетмана, отменялась выборность есаулов и полковников. В авг. 1638 г. З. С. на Базавлуке была разрушена войском польного гетмана М. Потоцкого.

З. С. на Микитином Роге находилась в неудобном месте и была легкодоступной со степной стороны, что стало причиной поражения запорожцев здесь в 1638 г. Хотя с этого времени польские власти получили контроль над З. С., с Микитина Рога в 1648 г. началось восстание под предводительством гетмана

Б. *Хмельницкого*, когда гетман и казачья старшина объявили о разрыве отношений с Речью Посполитой и о переходе под власть царя *Алексея Михайловича*. Непосредственными причинами выступления стали навязанная казачеству в 1638 г. «Ординация...», крайняя степень недовольства правосл. населения Украины внутренней политикой магнатов-католиков и смерть популярного среднего реестровых казаков и запорожцев кор. Владислава IV (*Флоря*. 2002. № 2. С. 50–51).

В 1652 г. кошевой атаман Ф. Лютый (Лютый) перенес З. С. на новое место. На р. Чертомлык З. С. приобрела черты гос. формирования. Высшим адм., законодательным и судебным органом Сечи являлась рада. На войсковых радах обсуждались вопросы о заключении мира, о походах, о наказании преступников, о разделе земель и угодий, о выборе войсковой старшины. Войсковые рады обычно проходили в янв., 1 окт. (на праздник Покрова Пресв. Богородицы — храмовый праздник З. С.) и на 2-й или 3-й день Пасхи. Во главе З. С. стоял кошевой атаман, соединявший военную, адм., судебную, дипломатическую и отчасти церковно-адм. власть. Кошевому атаману подчинялись судья, есаул, писарь, обозный и куренные атаманы, составлявшие правительство (старшину) З. С. Запорожское войско делилось на сечевых и зимовых казаков. Первые назывались «лыцарством» или «товарыством» и имели право выбирать из своего состава старшину, получать денежное жалованье и вершить дела войска. Во 2-й пол. XVII — нач. XVIII в. запорожцы оказывали большое влияние на военно-политическую жизнь Речи Посполитой и России, осуществляли походы в Крым и в Турцию, участвовали в создании Гетманства (существовало в 1649–1764), в восстании С. Т. Разина, в Азовских походах царя Петра I и в Северной войне. Наиболее известные кошевые атаманы в этот период — И. Сирко и К. Гордиенко. В мае 1709 г. З. С. на Чертомлыке из-за присоединения запорожцев к гетману И. С. *Мазепе* была уничтожена российскими войсками по приказу Петра I. Населению России было запрещено ездить в З. С., запрещение подтверждалось в 1715 и 1716 гг.

После разгрома шведов под Полтавой часть запорожцев ушла на юг

и в 1709 г. основала новую Сечь при впадении в Днепр р. Каменки, на землях, принадлежавших крымским ханам. Неудача похода гетмана Ф. Орлика в 1711 г. во главе объединенного казачьего, польск. и татар. войска на Правобережную Украину заставила запорожцев бросить построенные укрепления и переселиться в урочище Алёшки, также в пределах Крымского ханства. Однако здесь казаки сразу же стали испытывать притеснения со стороны крымских татар и ногайцев и уже в 20-х гг. XVIII в. попытались вернуться в Россию, но Петр I не пустил их. Строительство Новой З. С., на р. Подпильной, было начато по разрешению имп. *Анны Иоанновны* в 1734 г. ввиду надвигавшейся русско-тур. войны. История этой Сечи исследована наиболее полно, поскольку сохранились ее архив, описания и воспоминания современников. Ее территория охватывала практически весь юг совр. Украины, где жили ок. 100 тыс. чел. В 40–60-х гг. XVIII в. российские власти на окраинах Сечи размещали военных поселенцев. Впрочем, это не мешало запорожцам участвовать в гайдамацких восстаниях на территории Речи Посполитой против социально-религ. гнета (наиболее известное — Колиивщина в 1768). На стороне Российской империи запорожцы принимали участие в русско-тур. войнах 1735–1739 и 1768–1774 гг. В кон. апр. 1775 г. гр. Г. А. Потёмкин предложил ликвидировать З. С. Для этой цели были использованы российские войска, возвращавшиеся с тур. фронта. 14–16 июня практически без сопротивления З. С. была уничтожена отрядами П. А. Текели. 14 авг. последовал указ имп. Екатерины II о ее ликвидации. Последние руководители З. С. были сосланы: писарь И. Глоба — в Туруханск, судья П. Головатый — в Тобольск, 85-летний кошевой атаман П. И. Калнышевский — в *Соловецкий в честь Преображения Господня муж. мон-рь*. В 1787 г. запорожцы были расселены в пограничных районах на р. Юж. Буг, где было создано Черноморское казачье войско, в 1793 г. переселившееся на Кубань.

Бежавшие от российской администрации запорожцы с разрешения тур. султана Абдул-Хамида I поселились сначала в устье Дуная, на левом, затем на правом берегу. Задунайская Сечь была полной копией





З. С. Главным условием пребывания запорожцев в Добрудже, на территории Османской империи, была их служба султану. 18 мая 1828 г., во время новой русско-тур. войны, под Измаилом запорожцы во главе с последним кошевым атаманом И. Гладким перешли на сторону России. В качестве мести тур. войска полностью уничтожили Сечь и жестоко расправились с теми из казаков, кто не успели переправиться через Дунай. В 1831 г. по указу имп. Николая I вернувшиеся на родину запорожцы поселились на сев. побережье Азовского м. и создали Азовское казачье войско. До 1853 г. его возглавлял И. Гладкий, вышедший в отставку в чине генерал-майора. 11 окт. 1864 г. указом имп. Александра II Азовское казачье войско было ликвидировано. Рядовые казаки были переведены в крестьянское сословие, а старшине пожаловано дворянство.

Церковные институты в З. С. Яркой чертой запорожского казачества была его религиозность. С кон. XVI в. условиями приема в казаки были принадлежность к правосл. Церкви, обязательство ее защиты. Отступление от Православия считалось одним из самых тяжких преступлений и каралось смертной казнью. Иностранцы отмечали, что запорожцы очень строго соблюдают посты. Казачество, реестровое и нереестровое, сыграло решающую роль в защите Православия на территории Речи Посполитой в XVI–XVII вв. Одновременно в З. С. проявилось взаимовлияние церковного и казацкого права. Хотя в церковном отношении З. С. подчинялась Киевскому митрополиту, а с кон. XVII в. Московскому патриарху, ее зависимость от церковной иерархии была слабой. Архиерей не мог поставить запорожцам священнослужителя, если казаки были против. Клирики получали разрешение на служение в храмах З. С. у начальника кошевых церквей (по крайней мере до 1734, когда это право было ликвидировано Киевским митрополитом). Священнослужители приносили присягу на верность З. С. Обязательной была выборность белого духовенства. При каждом курене З. С. существовали куренные дяки, в обязанности к-рых входило наблюдение за моральным состоянием казаков.

Первоначальным духовным центром З. С. был *Самарский Пустынь-*

ный во имя свт. Николая Чудотворца муж. мон-рь, расположенный на острове, к-рый образуют реки Ст. и Нов. Самара (близ совр. Новомосковска). Деревянная церковь на этом месте была построена во 2-й пол. XVI в., в 1602 г. при ней устроился мон-рь, в 50-х гг. XVII в., во время русско-польск. войны, он был разрушен. В марте 1659 г. на войсковой раде было принято решение о строительстве в крепости на Чертомлыке церкви, к-рая в том же году была окончена и освящена в честь Покрова Пресв. Богородицы. При церкви действовала школа, где училось от 30 до 100 детей.

В 1672–1686 гг. запорожские кошевые атаманы вели переписку с *Межигорским в честь Преображения Господня муж. мон-рем* о духовном окормлении Сечи, в частности о приписке сечевой Покровской ц. к Межигорскому монастырю. 4 окт. 1683 г. универсалом войсковой рады было определено, что в Покровской ц. З. С. имеют право служить только священники из Межигорской обители. Настоятель церкви являлся одновременно начальником кошевых церквей З. С. В Межигорском мон-ре запорожцы жили как паломники, послушники или в монастырской богадельне, часто принимали там постриг. В 1686–1687 гг. Киевский митр. *Геден (Святополк-Четвертинский)* сделал попытку установить свою власть над главным казачьим храмом, но потерпел поражение: по просьбе властей Межигорского мон-ря патриарх *Иоаким* 2 грамотами (1687 и 1688) даровал обители ставропигию и сохранил ее права в отношении З. С. Статус мон-ря был подтвержден грамотой царя Петра I от 12 мая 1698 г.

В 1708 г. запорожцы прекратили отношения с Межигорским мон-рем, т. к. его наместник (впоследствии архимандрит) *Иродион (Жураковский)* пытался убедить казаков не поддерживать Мазепу. Несмотря на разрыв отношений, известны случаи паломничества запорожцев в Межигорскую обитель в 1709–1734 гг., это объясняется тем, что тур. власти запрещали казакам строить на своей территории правосл. храмы. В 1734 г., после возвращения запорожцев на родину, связь Сечи с Межигорским монастырем была восстановлена, но уже не такая крепкая, как прежде. В 40-х гг. XVIII в. упрочилась власть Киевского архиерея над З. С. Киев-

ский митр. *Рафаил (Заборовский; 1731–1747)* рукополагал и судил священнослужителей З. С., давал разрешения на постройку храмов, выдавал антимины и др. В 40–70-х гг. XVIII в. на территории З. С. находилось одновременно от 5 до 23 межигорских монахов, они служили в самой Сечи или направлялись в походные церкви и военные команды. Монахи приезжали из Межигорского мон-ря посменно (одна команда сменяла другую). Ок. 50% дохода Межигорская обитель получала из З. С. В 1774 г. Межигорский мон-рь окончательно потерял право духовной опеки над З. С., полностью перешедшей в прямую юрисдикцию Киевского митр. *Гавриила (Кременецкого)*. В 1776 г. к ставропигиальному Межигорскому мон-рю была приписана Самарская Пустынно-Николаевская обитель, восстановленная в 1672 г. На землях З. С. в XVIII в. действовало не менее 62 церквей (включая походные).

Во 2-й пол. 30-х гг. XVIII в. укр. духовенство получило возможность посещать З. С., такие поездки, как правило, были связаны со сбором «милостыни». Укр. мон-ри активно занимались торговлей с З. С. Так, в 50–60-х гг. XVIII в. монахи Мошногогорского Вознесенского мон-ря доставляли сюда свои товары, увозя в обитель вино, соль, рыбу и т. п. З. С. поддерживала связи с большинством обителей Киева и всей Украины (в т. ч. и Правобережной), а также Молдавии и Греции. На землях З. С. часто встречались «бродячие попы». Запорожцы принимали активное участие в церковном строительстве на территории всей Украины, напр., за счет кошевого атамана Калнышевского в Ромнах в 1764–1772 гг. была сооружена Покровская ц., казак Я. Щербина лично руководил закладкой в 1765 г. и последующим строительством Благовещенской ц. в Золотоношском жен. мон-ре.

Ист.: *Мышецкий С.* История о козаках запорожских. М., 1847; Южнорус. летописи, открытые и изданные Н. [Д.] Белозерским. К., 1856. Т. 1; АрхЮЗР. 1863. Ч. 3; Акты о казаках. Т. 1; *Грушевський М. С.* Матеріали до історії козацьких рухів 1590-х рр. // ЗНТШ. 1899. Т. 31/32. С. 1–30; Джерела до історії України-Руси. Львів, 1908. Т. 8; ПСРЛ. Т. 13–14, 17, 28, 32, 34–35 (по указ.); *Копреєва Т. Н.* К історії движіння Наливайко // ІА. 1956. № 2. С. 147–153; Гайдамацький рух на Україні в XVIII ст.: 36 док-тів. К., 1970; Літопис самовидця. К., 1971; *Лясота Е.* Щоденник // Жовтень. Львів, 1984. № 10. С. 97–110; *Велич-*





ко С. В. Літопис. К., 1991. 2 т.; Літопис галяцького полковника Г. Грабянки. К., 1992; Документи рос. архивов по истории Украины. Львов, 1998. Т. 1: Документи по истории запорожского казачества 1613–1620 гг.; Архів коша Нової Запорозької Січі. К., 1998–2006. 4 т. Лит.: *Эварницкий Д. И.* История запорожских казаков. СПб., 1882. К., 1990–1991². 3 т.; *Скальковский А. А.* История Новой Сечи, или последнего коша Запорозького. Од., 1885–1886. 3 ч. Дніпропетровськ, 1994²; *Орловский П. И., прот.* Киево-Межигорский ставропигиальный мон-рь в 1774 г., во время учреждения архимандритии в Запорозькой Сечи // Киевские ЕВ. 1895. № 18. Ч. неофиц. С. 840–855; *он же.* Участие запорожских казаков в восстановлении Иерусалимским патр. Феофаном правосл. Западнорус. церк. иерархии в 1620 г. // ТКДА. 1905. Т. 2. № 8. С. 642–650; *Беднов В. А.* Мат-лы для истории церк. устройства на Запорожье: (Из архива Екатеринославской духовной консистории) // Летопись Екатеринославской УАК. Екатеринослав, 1908. Вып. 4. С. 31–129; *он же.* Січовий архів. Володимир (Сокальський) в народній пам'яті та освітленні історичних джерел // ЗНТШ. 1927. Т. 147. С. 81–102; *Левицький О.* Церковна справа на Запоріжжі в XVIII ст. // Зап. Укр. наук. товариства. К., 1912. Кн. 10. С. 49–75; *Голобуцький В. А.* Запорозьке казачество. К., 1957, 1994²; *Апанович О. М.* Запорізька Січ у боротьбі проти турецько-татарської агресії: (50–70-ті рр. XVII ст.). К., 1961; *он же.* Чортотлицька Запорозька Січ. К., 1998; *Мицик Ю. А.* Джерела до вивчення історії антифеодальної та визвольної боротьби укр. народу наприкінці XVI – у 1-й пол. XVII ст. у фондах архівів ПНР // Архіви України. 1986. № 5. С. 55–61; *он же.* Правосл. Церква та її духовна опіка над Військом Запорозьким у 1648–1658 рр. // Гуманітарний Семінарій-шт. К., 2003. № 1. С. 58–61; *Бантыш-Каменский Д. Н.* История Малой России. К., 1993; *Щербак В. О.* Козацтво і православ'я // Київська старовина. 1993. № 5. С. 71–76; *Грушевський М. С.* Історія України–Руси. К., 1995–1998. Т. 7–10; *Флоря Б. Н.* Запорозьке казачество и Крым перед восстанием Б. Хмельницкого // Исследования по истории Украины и Белоруссии. М., 1995. Вып. 1. С. 51–61; *он же.* Отношение укр. казачества к Речи Посполитой во время казацких восстаний 20–30-х гг. XVII в. и на начальном этапе народно-освободительной войны // Славяноведение. 2002. № 2. С. 36–51; *Леп'яко С. А.* Козацькі війни кін. XVI ст. в Україні. Чернівці, 1996; *Лыман І. І.* Запорозьке козацтво в ставленні до Церкви та духовенства // Південна Україна XVIII–XIX ст.: Зап. наук.-дослідної форми лабораторії історії Південної України Запоріж. держ. ун-ту. Запоріжжя, 1996. Вып. 1. С. 57–69; *он же.* Церква в духовному світі запорозького козацтва. Запоріжжя, 1997; *он же.* Церковний устрій запорозьких вольностей (1734–1775). Запоріжжя, 1998; *Ластовський В. В.* Правовий статус Запорозької Січі // Нові дослідження пам'яток козацької доби в Україні. К., 2002. Вып. 11. С. 110–112; *он же.* Канонічне право: Особливості еволюції в Україні в епоху феодалізму. Черкаси, 2002; *Коцур А.* Добродієвство останнього кошового отамана Запорозької Січі П. Калнишевського (на прикладі Покровської церкви в Ромнах) // Часопис укр. історії. К., 2005. Вып. 2. С. 5–13; *Плохий С.* Наливайкова віра: Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні. К., 2005; *Стороженко І. С.* Еволюція етнічного складу укр. козацтва кін. XV – сер. XVII ст. //

Київська старовина. 2005. № 4. С. 3–18; № 5. С. 47–66; *он же.* Перша Запорозька (Базавлуцька) Січ кін. XVI – 1-й пол. XVII ст. // Там же. 2005. № 1. С. 35–59; № 2. С. 34–59; *Блажейовський Д.* Козаки і Церква. Львів, 2006.

В. В. Ластовський

ЗАПРЕСТОЛЬНАЯ ИКО́НА — см. в ст. *Икона*.

ЗАПРЕСТОЛЬНЫЙ КРЕСТ — см. в ст. *Крест*.

ЗАПРЕТИТЕЛЬНЫЕ МОЛІ́Т-ВЫ — см. в ст. *Экзорцизм*.

ЗАПРЕЩЕ́НИЕ СВЯЩЕ́НО-СЛУЖЕ́НИЯ [запрещение в служении, запрещение богослужения, запрещение священнодействий], вид церковного наказания, применяемый по отношению к *клирикам*. Подобное прещение в древней Церкви использовалось исключительно редко, поэтому в канонических нормах оно отражено меньше, чем др. наказание клириков — извержение из сана, которое на языке канонов чаще всего именуется *отлучением*. Применяемое по отношению к клирикам «отлучение» предполагает совершенное лишение их сана и священства. Но в неск. правилах речь идет все-таки о наказании, к-рое в совр. церковно-правовой терминологии обозначается как *З. с.* Так, согласно 8-му прав. *Вселенского I Собора*, епископы, возвратившиеся из новацианского раскола (см. в ст. *Новациан*) в правосл. Церковь, оставались в сущем сане, но не могли совершать архиерейские священнодействия (за исключением тех случаев, когда в данной местности не окажется правосл. епископа), им дозволено было совершать только пресвитерские богослужения. Поскольку низложение клириков на более низкую степень священства невозможно, в данном случае речь не идет о низложении епископов в пресвитеры, а именно о запрещении их в епископском служении с сохранением епископского сана и степени. По др. каноническим правилам, клирики, лишенные права священнодействия, сохраняли за собой право за литургией приступать к Св. Таинам вместе с духовенством раньше мирян. Согласно 1-му и 2-му правилам Анкирского Собора, 10-му прав. св. Петра Александрийского, клирики, которые после отречения от Христа из-за мучений потом все-таки перед мучителями бесстрашно исповедовали

Христову веру, лишались права священнодействовать, но сохраняли «седалище» — право присутствовать в алтаре, восседаая при чтении Апостола и ветхозаветных паримий, и честь священнослужителей. Т. о., и в этих правилах говорится о наказании, ныне называемом *З. с.*

В позднейшие времена *З. с.* стало налагаться за сравнительно легкие церковные преступления: за совершенные против должностных обязанностей, против благочиния, за нанесение кому-либо обид словом. В дисциплинарной практике РПЦ *З. с.* получило широкое распространение. По законам Русской Церкви синодальной эпохи *З. с.* могло быть связано с отрешением от места и низведением священников и диаконов на должность причетников (но без лишения сана), либо оно производилось без отрешения от места, но с возложением *епитимии* при мон-ре или при своей приходской церкви на определенный срок. Длительность этого срока либо указывалась, либо нет, и тогда епитимия продолжалась до конечного исправления осужденного. Так, согласно «*Уставу духовных консисторий*», за венчание не достигших брачного совершеннолетия виновные священнослужители и причетники отсылались на покаяние в монастырь: пресвитеры — на половину того срока, к-рого недоставало до совершеннолетия повенчанных, а диаконы и причетники — на полсрока священника. Практика отрешения запрещенных священнослужителей от места с низведением их на церковнослужительские должности без лишения прежнего сана сохранилась в РПЦ и в наст. время. Исключительно редко применяется пожизненное *З. с.* Как правило, оно налагается по снисходительности, из *икономии*, в случае совершения церковных преступлений, по к-рым по *акривии* канонов полагается извержение из сана и лишение священства с низведением в чин мирян.

З. с. применяется также не в качестве наказания, а для устранения соблазна, как предсудебная мера. Согласно 14-му прав. *Сардикийского Собора*, 19(28)-му и 132–133(147)-му правилам *Карфагенского Собора*, священнослужение возбраняется клирикам, подозреваемым в преступлениях, даже если виновность их не доказана. На этом основании в «Уставе духовных консисторий» содержится





следующее положение: «Духовному лицу, оговоренному в преступлении, запрещается священнослужение, смотря по обстоятельствам, какие помещаются в оговоре и открываются при следствии. Распоряжение об этом вверяется собственному усмотрению епархиального архиерея, обязанного пещись, чтобы обвиняемые в известных преступлениях против благоповедения не приступали к служению алтарю Господню, как скоро есть уже достаточная причина предусматривать, что они обвиняются справедливо». Такой же мере могут быть подвергнуты и епископы, когда появляются основания для подозрения их в церковных преступлениях.

Широкое распространение в новейшую эпоху, после 1917 г., З. с. по обвинениям, к-рые согласно канонам влекут за собой извержение из сана, объясняется не столько снисходительностью церковных властей, сколько затруднительностью или невозможностью проведения доказательного расследования и судебного разбирательства по делу. Условия, сложившиеся в этот период, радикально отличались от синодальной эпохи, когда помощь в рассмотрении дела в церковном суде оказывалась гос-вом: при необходимости обеспечивался принудительный привод свидетелей, за лже-свидетельство перед церковным судом, который в епархии вершился через духовные консистории, а на уровне высшей церковной власти — Святейшим Синодом, полагалось уголовное наказание. Поэтому применение такой меры, как З. с., в советский период и в нек-рой степени последующий часто по существу дела имело характер не судебного приговора, а предсудебного акта, даже если это специально не оговаривалось.

Канонический порядок наложения З. с. следующий: запрещение налагается на низших клириков, диаконов и пресвитеров епархиальной властью, а на епископов — высшей властью Поместной Церкви. В соответствии с «Положением о церковном суде», принятым Архиерейским Собором 2008 г., пожизненное З. с., равно как извержение из сана пресвитеров и диаконов, налагается правящим архиереем с последующим утверждением этого акта Святейшим Патриархом (Ст. 47. 4). Апелляции могут подаваться в Общецерковный

суд, к-рый во 2-й инстанции выносит окончательное решение, не подлежащее обжалованию (Ст. 28. 2). Дела по обвинению архиереев, а также клириков или иных лиц, назначенных решением Свящ. Синода или указом Святейшего Патриарха на должности руководителей синодальных и др. общецерковных учреждений, в церковных преступлениях, в т. ч. и таких, по к-рым они наказываются З. с., рассматриваются Общецерковным судом (Ст. 28. 1), затем окончательное решение по делу принимает Свящ. Синод. Несогласные с решением Общецерковного суда, вынесенным в 1-й инстанции, могут апеллировать к Архиерейскому Собору.

Кроме того, в порядке предсудебной меры Свящ. Синод запрещает в служении временно, до вынесения окончательного решения, архиереев в случае предъявления им обвинения с последующим рассмотрением его в церковносудебном порядке (Ст. 28. 1).

Римско-католическая Церковь употребляет такое наказание клириков, как запрещение «всех или некоторых актов власти сана» (СІС. 1333. § 1.1), к-рое предполагает и З. с. Придавая таинству Священства значение абсолютной неизгладимости (СІС. 290), католич. доктрина и католич. церковное право, однако, применяют в качестве наказания низложение клириков и лишение сана (см. ст. *Деградиция*), при этом клирик утрачивает свой статус или «по судебному решению или административному декрету, которым провозглашается недействительность священного рукоположения», или «по увольнении из чина священства», или «по рескрипту Апостольского Престола» (СІС. 290). Он утрачивает все права, присущие клирику, не несет более обязанностей клирика, но сап. 291 о безбрачии остается при этом в силе (СІС. 292). Утративший свой статус клирик «может быть вновь причислен к клирикам только по рескрипту Апостольского Престола» (СІС. 293). В какой-то степени и подобные наказания можно поставить в параллель с З. с., практикуемым в судебной практике правосл. Церкви.

Ист.: СІС, 1983; Положение о церк. суде, 2008. Лит.: Никодим [Милаш], еп. Право. С. 498–499; Павлов А. С. Курс церковного права. СПб., 2002. С. 302–303; Цытин В., прот. Курс церковного права. Клин., 2002. С. 528–535.

Прот. Владислав Цытин

ЗАПЬЯНЦЕВ Александр Михеевич (1849, с. Толба Сергачского у. Нижегородской губ. (ныне Сергачского р-на Нижегородской обл.) — окт. 1916, там же), руководитель старообрядческого беспоповского согласия *самокрестов*, наставник общины в с. Толба, полемист. Биографические сведения скудны, заимствуются отчасти из его сочинений. Вся жизнь З. была посвящена отстаиванию своего учения («михеевичевой веры»); он писал о себе, что не был женат, не употреблял чая, сахара, вина, мяса. З. собрал б-ку из более чем 200 книг, среди которых были старопечатные и рукописные кодексы, труды отцов Церкви, научные работы по истории раскола, противостарообрядческие труды православных полемистов, старообрядческие сочинения.

Первоначально З. принадлежал к *Спасову согласию* (нетовщине). В результате споров, продолжавшихся среди поволжских спасовцев начиная с 40-х гг. XIX в., согласие разделилось на неск. толков: спасовцы малого начала («глухая нетовщина»), спасовцы большого начала (новоспасовцы, «отрицанцы»), самокресты и более мелкие толки. Главой самокрестов стал З., с кон. 70-х гг. активно ведущий полемику со старообрядцами разных согласий, в первую очередь со спасовцами-«отрицанцами», а также с последователями *единоверия*.

Главными пунктами полемики З. со спасовцами были вопросы о крещении членов согласия и о чине приема приходящих в согласие из правосл. Церкви. Спасовцы, разделяя представление всех беспоповских течений об отсутствии в наступившие «последние времена» священства, отличались от др. беспоповцев тем, что отказались от совершения почти всех богослужений, поскольку считали, что «ныне подобает только плач, а не соборное пение» (*Павел (Леднёв)*, архим. Краткие известия о существующих в расколе сектах. СПб., 1889². С. 64), и ограничивались личной молитвой Спасителю и покаянием Богу наедине. Первоначально спасовцы приходили за совершением крещения и брака в правосл. храмы, в посл. такая практика сохранилась у спасовцев малого начала. Однако ей противоречили присущие спасовцам, как и мн. др. старообрядческим согласиям, убеждение в осуществившемся приходе



в мир *антихриста*, воцарившегося, по их мнению, в т. ч. и в правосл. Церкви, и мнение о «безблагодатности» последней.

З. порицал признание спасовцами (в частности, спасовцами малого начала и новоспасовцами) нек-рых таинств правосл. Церкви, писал, что они «у антихриста признают крещение святым, божественным и просвещенным» (О видении и знании Бога. 1915. Л. 58 об.), считал, что только самостоятельно совершенное над собой «крещение» может гарантировать истинность обряда в мире, все проявления к-рого заражены антихристом. Приход в мир антихриста З. считал «духовным», а не «чувственным», критиковал сторонников «чувственного» воцарения антихриста (О сотворении человека и о естественном христианском благородии. 1910. Л. 79–80). З. осуждал принятую у большинства спасовцев практику приема в согласие через отрицание ересей (спасовцы строго придерживались правила о невозможности повторного крещения; кроме того, они не имели св. мира для совершения миропомазания приходящих в согласие). По мнению З., тех, кто присоединялся к «роду верных», необходимо крестить, поскольку за пределами согласия все так или иначе заражены действием антихриста.

С 1888 г. З. вел активную полемику со спасовцами-«отрицанцами» (спасовцами большого начала), последовательно сохранявшими практику приема в согласие через отрицание ересей. Неоднократно устраивал полемические споры-беседы в Толбе, в окрестных деревнях Карташиха, Пустынь, Мокрый Майдан и др., в Макарьеве во время ярмарки; разработал строгую процедуру собеседований, предполагавшую первоначальный устный этап, затем ответы на письменно поданные вопросы. З. имел неск. бесед (в 1901 и 1903) с «главным и нарочитым проповедником и учителем отрицанского общества» А. А. Коноваловым, с учеником последнего К. А. Кузнецовым (в 1897 и 1905), опровергал сочинения новоспасовца А. А. Комиссарова. З. преобразовывал беседы в полемические послания, к-рые переписывал, начиная с 1900-х гг. размножал на гектографе (отпечатанные на гектографе книги З. называл «мастичными») и «пускал их по всему миру... против неправо

верующих людей» (описание ряда гектографов З. см.: *Панич Т. В., Титова Л. В.* Описание собрания рукописей ИИФиФ СО АН СССР. Новосибир., 1991. С. 137–139). Самокресты могли объединяться со спасовцами в противостоянии православной Церкви. В 1888 г. в Толбинское волостное правление было отправлено их совместное письмо с отказом платить сборы на устройство православного храма «и попу жалованье... за его требы». Это первое собственноручно написанное З. свидетельство его отказа от православной Церкви: «Мы не принадлежим к Великороссийской Церкви и не заимствуем никакими таинствами». Письмо подписано как самокрестами, так и спасовцами из Толбы (*Клочкова.* 1999. С. 228, 235).

О широте полемической деятельности З. свидетельствует хранящийся в ОР РГБ сборник (Ф. 732. № 238), в к-ром содержатся материалы полемики З. с представителем *Белокриницкой иерархии* О. В. Швецовым (см. *Арсений (Швецов)*), относящиеся к 1879 и 1882 гг., обращенное З. «для вразумления» к единоверцам Я. Кокурину, М. Грязнову «Предложение к лицам тем, которые признают Церковь единоверческую аки правоверной, а Российскую кривоверной», послания и записи собеседований З. со спасовцами в 1878–1882 гг., копия об «отсоединении с брачными поморцами» 1886 г. В 80-х гг. XIX в.— 1900-х гг. З. отправлял в Поволжье, на Урал и в Сибирь множество «разных писем и ответов на разные вопросы» (О видении и знании Бога. 1915. Л. 31 об.). Известно его посещение Н. Тагила по приглашению «Порфириевых учеников», отделившихся от старообрядческого *часовенного согласия*. «Порфириевы» считали, что «правильное» крещение может быть совершено только в проточной речной или ключевой воде, а крещенных иначе необходимо перекрещивать, при этом у «Порфириевых» существовало сомнение в отношении необходимости перекрещивать часовенных. Для разрешения этого недоумения был призван З. В 1909 г. он дал развернутый «Ответ на вопрос учеников Порфириевых о приеме часовенных», в котором писал о необходимости перекрещивания, поскольку прежде часовенные принимали у себя беглых из правосл. Церкви священников, к-рые были

«поставлены от слуг антихриста, и приняты были незаконно, и действовали не по правилам святых отец» (цит. по: *Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий.* Екатеринбург, 2000. С. 93). Поддержки на Урале подобные взгляды не получили. З. вел полемику со *странниками*, от сообщества к-рых на вопросы З. были подготовлены «Ответы И. В. Рулёва, находящегося в проповеди странников» (РГБ. Ф. 732. № 243, нач. XX в.). З. осудил решения I и II Всероссийских соборов *поморского согласия* (прошли в 1909 и 1912), постановивших принимать безбрачных *филипповцев* и *федосеевцев* через отречение от их заблуждений. Необходимости перекрещивать поморцев посвящено послание З. от 7 окт. 1914 г. Фоме Васильевичу в Верхокамье (НБ МГУ. Верхокам. № 1413 [3]; см.: *Рукописи Верхокамья XV–XX вв.: Из собр. НБ МГУ им. Ломоносова: Кат. М., 1994. С. 126.*)

В 1910–1915 гг. в Балахне в типографии Ф. П. Волкова З. издал свои сочинения: «О сотворении человек и о естественном христианском благородии...», «О таинстве святого крещения и о еретиках...», «О видении и знании Бога...». К 1916 г. З. собрал 4-ю кн. «О промысле Божиим человеческого рода» (РГБ. Ф. 732. № 233), в к-рой вновь проводил мысль о необходимости перекрещивать присоединяющихся к согласию самокрестов. Из-за смерти З. книга не была опубликована.

К 90-м гг. XX в. последователей З. в Толбе не было, но сохранились воспоминания о нем как о наставнике, крестившем и исполнявшем требы, и как о человеке строгой жизни.

Арх.: РГБ. Ф. 732. № 238 [сб. полемич. соч., автограф З., посл. четв. XIX в.]; № 240 [сб. писем полемич. характера и соч. З., кон. XIX в.]; № 241 [сб. полемич. соч. З., не ранее 1898 г.]; № 245 [то же, кон. XIX в.].

Соч.: [Сочинения...]. Балахна, 1910. Кн. 1: О сотворении человек и о естественном христианском благородии. О вере, и Символе веры, и о Церкви. О роде верных, о крещении и о прочих догматах церковных: Против неправо верующих; 1912. Кн. 2: О таинстве святого крещения и о еретиках: Против криво толков; 1915. Кн. 3: О видении и знании Бога, и о канонах Царства Небесного, и о падении пастырей, и о прочих важнейших вещах.

Лит.: *Клочкова Е. С.* Пути самоопределения нижегородской спасовщины кон. XIX — нач. XX в.: Самокресты // *Мир старообрядчества.* М., 1999. Вып. 5: История и современность. С. 226–237.

Е. А. Агеева



ЗАРАЙСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Московской епархии, названо по г. Зарайску Московской обл. Учреждено постановлением Патриарха Московского и всея Руси *Алексия I* и Свящ. Синода от 25 нояб. 1965 г. 26 дек. того же года состоялась хиротония во епископа Зарайского *Иувеналия (Пояркова)* с оставлением в должности зам. председателя Отдела внешних церковных сношений (ОВЦС). В 1968 г. еп. Иувеналий в качестве представителя РПЦ присутствовал на IV Ассамблее Всемирного Совета Церквей (ВСЦ) (Упсала), принимал участие в работе проходившего в Праге III Всемирного общехрист. конгресса в защиту мира, в 1968–1983 гг. являлся членом Центрального комитета ВСЦ. 20 марта 1969 г. архиерей был переведен на Тульскую и Белёвскую кафедру.

Постановлением Синода от 21 марта 1972 г. епископом Зарайским, викарием Московской епархии и зам. председателя ОВЦС определено быть архим. *Хризостому (Мартишкину)*. Хиротония состоялась 23 апр. 1972 г. В сане епископа Зарайского пребывал до назначения 3 сент. 1974 г. на Курскую и Белгородскую кафедру. 3 янв. 1975 г. во епископа Зарайского был хиротонисан архим. *Иов (Тывонюк)* с поручением управлять Патриаршими приходами РПЦ в Канаде и временно в США. 19 июля 1976 г. архиерей был освобожден от управления Патриаршими приходами в Канаде и в США, назначен зам. председателя ОВЦС; 30 нояб. 1988 г. в сане архиепископа возглавил Костромскую и Галичскую кафедру. Постановлением Свящ. Синода от 30 нояб. 1988 г. епископом Зарайским определено быть наместнику Троице-Сергиевой лавры архим. *Алексию (Кутепову)*, председателю Хозяйственного управления Московской Патриархии. 1 дек. архим. Алексий был хиротонисан во епископа Зарайского, 30 дек. возведен в сан архиепископа. 20 июля 1990 г. архиеп. Алексий был переведен в Алма-Атинскую и Семипалатинскую епархию. Постановлением Свящ. Синода от 19 февр. 1992 г. епископом Зарайским определено быть наместнику Псково-Печерского мон-ря архим. *Павлу (Пономарёву)* с возложением на него управления Патриаршими приходами в США и временно в Канаде. Хиротония состоялась 22 марта 1992 г. Определением Свящ. Синода от 29 дек. 1999 г. еп. Павел был

переведен в Венскую и Австрийскую епархию, епископом Зарайским, управляющим Патриаршими приходами в США назначен игум. *Меркурий (Иванов)*. 9 янв. 2000 г. игум. Меркурий был возведен в сан архимандрита, 6 февр. хиротонисан во епископа Зарайского.

Ист.: *Иувеналий (Поярков)*, митр. Речь при наречении во епископа Зарайского 25 дек. 1965 г. // ЖМП. 1966. № 2. С. 12–14; *Хризостом (Мартишкин)*, еп. Речь при наречении во еп. Зарайского 22 апр. 1972 г. // Там же. 1972. № 6. С. 14–16; *Иов (Тывонюк)*, еп. Речь при наречении во еп. Зарайского // Там же. 1975. № 3. С. 5–8; Наречение и хиротония архим. Алексия (Кутепова) во еп. Зарайского // Там же. 1989. № 3. С. 14–17; Наречение и хиротония архим. Павла (Пономарева) во еп. Зарайского // Там же. Офиц. хроника. 1993. № 1. С. 53–55; Наречение и хиротония архим. Меркурия (Иванова) во еп. Зарайского // Там же. 2000. № 3. С. 23–30; *Губонин*. История иерархии. С. 176–177.

А. В. Маштафаров

ЗАРАТУШТРА — см. *Зороастр*.

ЗАРА ЯКОБ [эфиоп. ክሥ : ያዕቆብ] (1399, Тельк, обл. Фатагар — 26.08.1468, Дэбрэ-Бырхан), эфиоп. царь из династии *Соломоновых* (с 19/20 июня 1434). Тронное имя — Константин I (ቀስተንኅዳስ). В *Эфиопской Церкви* почитается как святой (пам. эфиоп. 3 пагумена (26 авг.)). Сыграл важную роль в становлении Эфиопии как христ. монофизитского гос-ва с местной спецификой в сфере церковной обрядности.

З. Я., 4-й сын царя *Давида II*, род. в одной из царских ставок. Мать Эгзиэ Кэбра, 3-я жена Давида II, отдала его в обучение своему родственнику, монаху из обл. Тигре, к-рый отвел его в *Аксум*. Там З. Я. неск. лет изучал богословие, а после смерти наставника ушел в мон-рь *Дэбрэ-Аббай*, откуда его отправили на гору Амба-Гешен, в тюрьму для царских родственников. После случайной гибели Давида II Эфиопией правили братья З. Я., Феодор I (1412–1413) и Исаак (1413–1430), в 1430 г. 4 месяца — сын Исаака Андрей, его сменил 3-й сын Давида II Хэзбе Нань (1430–1433). Смерть последнего привела к смуте, в ходе которой различные придворные группировки возводили на престол сначала еще одного сына Исаака, а затем 2 сыновей Хэзбе Наня; младший из них, Бадль Нань, был еще младенцем. Тогда царское войско, не желавшее продолжения распри, возвело на трон З. Я.



Царь Зара Якоб.
Рисунок. Худож. Б. Л. Резников. XX в.

Царствование З. Я. принято разделять на 2 периода: 1-й был посвящен упорядочению царской власти в Эфиопии, 2-й — проведению гос. и церковных реформ. Фундаментальное богословское образование и многолетнее знакомство с бытом монашества повлияли на личность З. Я. и на характер реформ. Правление З. Я. во многом отличалось от правления др. эфиопских царей. После коронации в Даго в обл. Шоа (1434) З. Я. занялся упрочением власти в собственном домене, награждая сторонников и принимая клятвы верности от вассалов. В 1436 г. З. Я. отправился в Аксум для торжественного помазания на царство и пробыл в обл. Тигре 3 года. Там он впервые учредил должность бахр-нагаша (букв. — правитель моря), на которого в дальнейшем была возложена обязанность управления Тигре и поддержания контактов Эфиопии с внешним миром через Красное м. Серьезным испытанием для З. Я. стала война с султаном Адаля Ахмадом Бадлаем, но победа над его войском и гибель самого Бадлая в 1445 г. привели к подчинению мусульман Адаля христ. эфиоп. монархии.

Ок. 1439–1441 гг. З. Я. отправил делегацию во главе с диак. Петром на *Ферраро-Флорентийский Собор* (вероятно, от эфиоп. послов картографы флорентиец Пьетро дель Массайо и венецианец мон. Фра Мауро получили сведения, необходимые для точного изображения Эфиопии на своих картах), а в 1450 г. во главе с сицилийцем Пьетро Ром-





було — к Римскому папе *Николаю V* и кор. Альфонсу V Арагонскому.

Стремясь подчинить себе Церковь, З. Я. предпринял действия, направленные на ослабление власти Эфиопского митрополита. В 1438 г., в период относительного улучшения отношений Эфиопии с мамлюкским Египтом, он послал щедрые дары султану Барсбаю и во многом благодаря этому из Египта в Эфиопию был направлен не 1 митрополит, как прежде, а 2 — Гавриил и Михаил. Царь выделил им епархии соответственно в Шоа и Амхаре. В 1454 г. к ним присоединился *Иоанн*, ставший епископом Аксума. В 1441 г. З. Я. получил от копт. патриарха Иоанна послание, где сообщалось о разрушении мамлюками коптского мон-ря, находившегося на пути эфиоп. паломников на Св. землю и известного под арабским названием Дейр-эль-Магтис или Дейр-эль-Мигтас (دير الغطس — монастырь купели). Узнав об этом, З. Я. основал в местности Тэгулет на северо-востоке Шоа царскую церковь и мон-рь при ней, назвав их Дэбрэ-Метмак (ደብረ ማጥቅ; перевод на геэз наименования уничтоженной обители). Новый монастырь вошел в состав Дэбрэ-Либаносской конгрегации, а его настоятелем стал *эччеге* обители *Дэбрэ-Либанос*; последние сведения о мон-ре относятся к 70-м гг. XV в.

15 февр. 1450 г. в ц. Дэбрэ-Метмак З. Я. открыл церковный Собор, на к-ром был поднят вопрос о почитании субботы по ветхозаветным правилам, к-рое отстаивалось монашеским движением *евстафиан*. По настоянию царя, председательствовавшего на Соборе, почитание субботы было признано соответствующим церковным канонам, а обоим митрополитам, Гавриилу и Михаилу, пришлось одобрить это решение и довести его до сведения копт. клира в Египте. Т. о. произошло окончательное примирение царской власти в лице З. Я. с *евстафианами*, к-рые к тому времени отошли от строгого нестяжательства и подчинились царю в обмен на его готовность признать каноничность субботаства. Вскоре после этого З. Я. начал преследование *стефанитов*. В качестве предлога было использовано якобы недостаточное почитание ими Пресв. Богородицы. В 1454 г. в одну из царских ставок доставили неск. десятков *стефанитов*, к-рых подвергли изощренным пыткам, а

затем казнили. Это место, находящееся на севере Шоа, царь назвал Дэбрэ-Бырхан (ደብረ ህርን — гора света) и учредил там постоянную резиденцию.

После Дэбрэ-Метмакского Собора начался 2-й период правления З. Я. Он попытался заменить прежнюю, военно-адм. систему управле-



Лестница и ворота, ведущие в тюрьму на горе Амба-Гешен. XIV в.

ния, в основе к-рой лежал сбор дани царем в ходе его регулярного перемещения по подвластным землям, новой, дворцово-вотчинной системой, при к-рой царь поручал управлять отдельными частями и отраслями гос-ва уже не личным слугам и военачальникам, а специальным чиновникам-министериалам. Это вызвало основание в Дэбрэ-Бырхане столицы (не стала настоящим городом в силу господства в Эфиопии того времени натурального хозяйства); учреждение придворной канцелярии, разделенной на 2 палаты со строгим разграничением функций (Верхний и Нижний Фит); активное использование для нужд гос. управления монастырской организации и кадров. Хотя отдельные представители клира оказывались в числе противников З. Я., Эфиопская Церковь в целом стала его единственным надежным союзником в проведении реформ. Отношение Церкви к З. Я. демонстрирует один из эпизодов Жития Маба Сиона (пам. эфиоп. 21 тэкамта (18 окт.)), к-рому Господь показал бездну, где пребывало множество людей, прежде злословивших по поводу З. Я. В высшей степени положительная оценка деятельности З. Я. со стороны Церкви отражена в вошедшем в эфиоп. Синаксарь *саламе* в его честь.

Ревностно следивший за благочестием окружающих З. Я., как и др. эфиоп. цари, был многоженцем. Это явное отступление от канона объяснялось гос. целесообразностью, заключавшейся в необходимости скреплять брачными узами политические союзы.

З. Я. вполне заслужил оценку, которую дал ему Б. А. *Тураев*, охарактеризовав его как «африканского Филиппа II, царя-богослова, палача еретиков и радетеля церковного благочиния» (*Тураев*. 1902. С. 173–174). Как и др. средневек. самодержцы, стремившиеся к построению централизованного гос-ва при отсутствии необходимых для этого экономических условий, З. Я. в конечном счете потерпел неудачу. Постоянно сталкиваясь с сопротивлением подданных, которое нередко находило выражение в заговорах и мятежах, и не осознавая его глубинных причин, З. Я. стал мнительным и болезненно жестоким. По его приказу подверглись пыткам и были казнены его сыновья Клавдий, Амда Марьям, Зара Абрэхам, Батра Сион, а также неск. дочерей и одна из жен, Сион Могаса, а ее сына Баэда Марьяма, к-рому суждено было сменить З. Я. на престоле, спасла от неминуемой гибели только скоростигшая кончина отца. З. Я. испытывал болезненный страх перед черной магией, священники постоянно кропили св. водой царские покои и читали там Свящ. Писание и молитвы. Согласно одному из повелений З. Я., все подданные должны были иметь на лбу надпись: «Отца, Сына и Святого Духа», на правой руке — «Отрицаюсь диавола Христом Богом», а на левой — «Отрицаюсь Дасака проклятого я, раб Марии, Матери Творца всего мира» (Дасак — один из языческих идолов, с культом к-рого боролся З. Я.). Исследователи видят в этом своеобразное восприятие царем текста Откр 14. 1 и 22. 4, что заставляет их усомниться в его психическом здоровье, к-рое было особенно сильно подорвано в последние годы его жизни.

Появление 2 основных дошедших до нас сочинений З. Я. — «Книги света» (መጽሐፍ ህርን) и «Книги Рождества» (መጽሐፍ ማለጋ) — объясняется прагматическими целями реформатора. В 1-й книге он изложил предписания, направленные на упорядочение церковной обрядности, определил взаимоотношения





между духовенством и мирянами, Церковью и царской властью. 2-я книга направлена против ересей. З. Я. приписывается также авторство «Книги Троицы» и 2 сборников — «Славословия небесным и земным» и «Господь воцарися», представляющих собой собрание песнопений в рифмованных стихах на каждый день церковного года.

Соч.: *Das Mashafa Milad (Liber Nativitatis) und Mashafa Sellase (Liber Trinitatis) des Kaisers Zar'a Ya'qob / Hrsg., übers. K. Wendt, Louvain, 1962–1963. 2 vol. in 4. (CSCO; 221–222, 235–236. Aethiop.; 41–44); Mashafa Berhan: Il libro della Luce del Negus Zar'a Ya'qob / Ed., trad. C. Conti Rossini, L. Ricci, Louvain, 1964–1965. 2 vol. in 4. (CSCO; 250–251, 261–262. Aethiop.; 47–48, 51–52).*

Ист.: *Les chroniques de Zar'a Yâ'eqôb et de Ba'eda Mâryâm, rois d'Éthiopie de 1434 à 1478 / Éd., trad., introd. par J. Perruchon. P., 1893. P. 3–103. (ВЕНЕ. Ph; Fasc. 93); Тураев Б. А. Абиссинские хроники XIV–XVI вв. / Пер. с эфиоп. под ред. И. Ю. Крачковского. М.; Л., 1936. С. 55–83. (Тр. Ин-та востоковедения; 18); Sapeto G. Viaggio e missione cattolica fra i Mensâ i Bogos e gli Habab con un cenno geografico e srotico dell'Abissinia. R., 1857. Vol. 1. P. 438–440 [синаксарное Житие]; Le Synaxaire éthiopien. P., 1913. Pt. 3: Les mois de Nahasê et Pâguemên / Trad. S. Grébaud. P. 453–454. (PO; N 9. Fasc. 4) [салам].*

Лит.: *Dillmann A. Über die Regierung, insbesondere die Kirchenordnung des Königs Zar'a-Jacob // Abhandl. der Königl. Akad. der Wiss. B., 1884. Bd. 15. S. 1–79 [пересказ «Книги света» с пер. извлечений]; Болотов В. В. Несколько страниц из церк. истории Эфиопии // ХЧ. 1888. Ч. 2. № 7/8. С. 35–39; Тураев Б. А. Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии. СПб., 1902. Passim; Taddesse Tamrat. Church and State in Ethiopia, 1270–1527. Oxf., 1972. Passim; Isaac E. A New Text-Critical Introduction to Mashafa Berhân: With a transl. of Book I. Leiden, 1973; Чернецов С. Б. Эфиопская феод. монархия в XIII–XVI вв. М., 1982. С. 99–136; он же. Эфиопия в первые шестнадцать веков нашей эры. СПб., 2004. С. 106–144; он же. Эфиопская литургия как источник нац. ист. чувства и знания: Случай царя Зара-Якоба // Вестн. ПСТГУ. Сер. 3: Филология. 2007. № 1(7). С. 114–122.*

С. А. Французов

ЗА́РА Я́КОБ (28.08.1600–1693), эфиоп. мыслитель; считается основоположником философско-религ. свободомыслия на Африканском Роге. Сведения о З. Я. содержатся в его единственном сохранившемся произведении — автобиографии, озаглавленной «Исследование» (эфиоп. አተታ), а также в одноименном трактате его ученика Вальда Хэйвата (ወልደ : አይወት).

Род. близ Аксума в семье бедного ремесленника, чей род возводился к аксумскому духовенству. В повседневной жизни его имя было Варке (ወርቁ), Зара Якобом был наречен при крещении. Во время обучения

чтению у мамхера (духовного наставника) З. Я. показал себя способным учеником, и отец отдал его в школу церковного пения (Зема бет), но у ребенка не оказалось ни слуха, ни голоса, и через 3 месяца он перешел к мамхеру, к-рый преподавал ему в течение года стихосложение (кэне) и грамматику. Следующие 10 лет З. Я. изучал толкование Свящ. Писания и т. о. поднялся на высшую ступень традиц. богословской учености; став одним из *дэб-тэра*, начал учительствовать. В это время царь *Сисиний* (1604–1632) насаждал в стране католичество. З. Я. был ложно обвинен в призывах к восстанию за возрождение традиц. веры и изгнание «франков» (т. е. португальцев). Ему пришлось бежать из Аксума, скрываться до кончины Сисиния, а затем скитаться по Эфиопии. В обл. Энфраз он нанялся наставником детей к богатому человеку по имени Хабта Эгзиабхер, взял в жены его рабыню Хирут, которой хозяин дал свободу.

Жесткое религиозно-политическое противостояние монофизитов и католиков в правление Сисиния, а затем восстановление в правах традиц. для эфиопов веры при *Васулиде* (1632–1667) повлияли на формирование мировоззрения З. Я., близкого к европ. *деизму*. Веруя в Единого Бога, Творца всего сущего, наделившего человека непогрешимым разумом и бессмертной душой, З. Я. усомнился во внешней, обрядовой стороне религии. В «Исследовании» он отрицает институт монашества, объявляя его противным человеческому естеству, посты, почитание праздников и т. п. Молитву З. Я. рассматривал как сугубо личное дело, к-рому благочестивый человек должен предаваться постоянно. Вальда Хэйват конкретизировал эту доктрину, подкрепив ее множественностью примеров и притч.

Трактаты З. Я. и Вальда Хэйвата сохранились в единственной рукописи, датируемой 1-й пол. XIX в. Католич. миссионер Дж. да Урбино, находившийся в Эфиопии с окт. 1846 по апр. 1855 г., утверждал, что приобрел ее у солдата и собственноручно скопировал заинтересовавшее его сочинение З. Я. Затем обе рукописи оказались в коллекции эфиописта А. д'Аббади (1810–1897), который описал их в составленном им каталоге. После передачи собрания д'Аббади в Национальную б-ку Франции

(1902) было осуществлено издание обоих трактатов. Исследователи единоклассны в том, что значение трактатов выходит далеко за рамки эфиопистики.

В 1916 г. К. *Конти Россини* обнаружил и опубликовал свидетельство эфиопа по имени Такла Хайманот, ставшего католич. священником, который предположил, что «франкмасонские» по духу сочинения Варке (т. е. З. Я.) написал Дж. да Урбино. Хотя Конти Россини воздержался от категорических выводов, ряд исследователей, в т. ч. Б. А. *Тураев*, сочли это заявление достаточным, чтобы признать «Исследования» З. Я. и его ученика фальсификацией. В нач. 30-х гг. XX в. О. Миттвух писал о том, что нек-рые положения трактата З. Я. практически текстуально восходят к миссионерскому соч. Ф. Бургада «Карфагенские вечера, или Диалоги между католическим священником, муфтием и кади», которое перевел на геэз Дж. да Урбино. Эти аргументы окончательно убедили колебавшихся ученых, в т. ч. И. Ю. *Крачковского*. Однако в 60-х гг. эфиоп. ученые Амсалу Аклилу и Алемайеху Могес, проанализировав цитаты из Свящ. Писания, встречающиеся у З. Я. и Вальда Хэйвата, а также лингвистический строй их сочинений, стали настаивать на том, что Дж. да Урбино не мог в такой степени владеть языком геэз (особенно в стихосложении) и демонстрировать знание Библии, к-рое характерно для эфиоп. книжника, а не для католич. миссионера. Кроме того, они отыскали примеры религ. свободомыслия в поэтических произведениях др. *дэб-тэра*. Попутно выяснилось, что Миттвух преувеличил сходство между отдельными пассажами из «Карфагенских вечеров» и «Исследованием» З. Я. В частности, отношение к исламу в обоих памятниках может объясняться нек-рыми общехрист. стереотипами. Наконец, в сер. 70-х гг. К. Самнер с помощью методов математической лингвистики (в т. ч. частотного анализа) окончательно доказал, что трактаты, приписываемые З. Я. и его ученику, действительно написаны 2 разными людьми и что стилистически и грамматически оба они существенно отличаются от тех переводов на геэз, к-рые были выполнены Дж. да Урбино.

Ист.: *Philosophi Abessini / Ed., interpr. E. Littmann. P., 1904. 2 vol. (CSCO; 31. Aethiop.; 18–19); Тураев Б. А. «Исследование Зара Якоба»:*





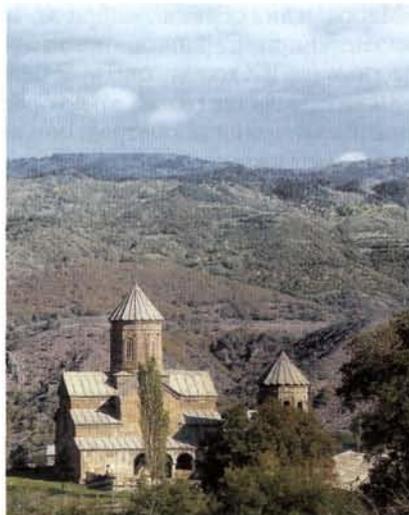
Исповедь абиссинского свободного мыслителя XVII в. // ЗВОРАО. 1906. Т. 16. С. 1–62.
Лит.: *D'Abbadie A.* Catalogue raisonné de manuscrits éthiopiens. P., 1859. P. 212, 223–224; *Турпав Б. А.* Абиссинские свободные мыслители XVII в. // ЖМНП. 1903. Ч. 350. Дек. С. 443–447; *он же.* Абиссинская литература // Литература Востока: Сб. ст. Пг., 1920. Вып. 2. С. 159; *Littmann E.* Zar'a-Jacob, ein einsamer Denker in Abessinien. B., [1916]; *Conti Rossini C.* Fronti storiche etiopiche per il sec. XIX. R., 1916. T. 1: Vicende dell'Etiochia e delle missioni cattoliche. P. 497–498; *idem.* Lo Hataatà Zar'a Yâ'qob e il Padre Giusto da Urbino // RRAL. Ser. 5. 1920. Vol. 29. P. 213–223; *Крачковский И. Ю.* Зараякоб или Джусто да Урбино // ИАН. Сер. 6. 1924. Т. 18. С. 195–206; *Mittwoch E.* Die angeblichen abessinischen Philosophen des 17. Jh. // Mitt. des Seminars f. Orientalische Sprache. V., 1933. Bd. 36. S. 1–18 (реп.: *Крачковский И. Ю.* // Библиография Востока. М.; Л., 1935. Вып. 7. С. 121–122); *idem.* Die amharische Version der Soirées de Carthage mit einer Einleitung: Die angeblichen abessinischen Philosophen des 17. Jh. B.; Lpz., 1934. (Abessinische Stud.; 2); *Summer C.* Ethiopian Philosophy: The Treatise of Zâr'a Ya'qob and of Wâldâ Hâywet. Addis Ababa, 1976. Vol. 2: Text and Authorship; 1978. Vol. 3: An Analysis.

С. А. Французов

ЗАРЕМБА, одно из названий помет в древнерус. музыкально-теоретических трактатах XVII в. — см. *Пометы*.

ЗАРЗМА [груз. ჯარჯმა], в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-рь (сер. — 3-я четв. IX в., возобновлен в 1989) Ахалцихской, Тао-Кларджетской и Лазской епархии Грузинской Православной Церкви. Расположен в с. Зарзма, в ущелье р. Кваблиани, в 8 км к западу от пос. Адигени. Сведения об основании мон-ря прп. *Серапионом Зарзмским* (Зарзмели) содержатся в соч. X в. «Житие и подвижничество Богоносного блаженного отца нашего Серапиона Зарзмели» (НЦРГ. А 69, XVI в.), написанном племянником прп. Серапиона и 5-м настоятелем З. прп. *Василием Зарзмским*.

Мн. груз. ученые (П. *Ингороква*, В. *Беридзе*, М. *Джанашвили*, С. *Какабадзе* и др.), основываясь на данных Жития о том, что прп. *Михаил Парехский* — ученик и последователь одного из сир. отцов, прп. *Шию Мгвимского* (сер. VI в.), датируют период деятельности прп. Серапиона и время основания мон-ря VI–VII вв. Ко 2-й пол. IX в. относит деятельность прп. Серапиона Э. *Челидзе* (*Челидзе*. 1991. С. 188–213). Однако в научной лит-ре принята т. зр. груз. ученых И. *Джавахишвили* и прав. *Евфимия Такашвили*, датирующих деятельность прп. Серапиона сер. —



Мон-рь Зарзма

2-й пол. IX в., как установил груз. летописец *Георгий Мерчуле* время жизни современников прп. Серапиона, чьи имена упомянуты в Житии, — еп. Ацкурского *Георгия Мацкверели* и прп. *Михаила Парехского*. Данное предположение косвенно подтверждает и надпись на *Зарзмской иконе «Преображение Господне»*, датирующая оклад иконы, который был изготовлен при 4-м настоятеле мон-ря *Павле*, 886 г. Англ. картвелолог Д. *Рейфилд* считает, что З. был основан ближе к 865 г., а кончину прп. Серапиона относит приблизительно к 900 г.

История. Предыстория создания З., согласно Житию, начинается еще в мон-ре Парехи *Кларджетской пустыни*, где под упр. прп. *Михаила Парехского* подвизались прп. Серапион и один из его братьев, *Иоанн*. В источнике рассказывается, как однажды прп. *Михаил* во время ночной молитвы был восхищен на небо, где ему явился «благославно, по-священнически одетый муж», повелевший немедленно отправить в «страну Самцхийскую» (Самцхе, Юго-Зап. Грузия) прп. Серапиона и *Иоанна*, «при этом он показал ему приметы места, на котором, найдя его, они должны были построить монастырь, чтобы в нем собрались многие души во славу Бога и Владыки всех».

Прп. Серапион просил не различать его «с этим святым собранием», и прп. *Михаил* отпустил с ним брата и 4 парехских монахов, благословив их животворящей *Зарзмской иконой «Преображение Господне»*, к-рую путники взяли с собой.

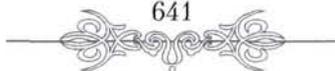
Монахи дошли до «горы, поднимавшейся в небо», прошли место

Берас-Джвари. В расположенном на окраине долины *Утквиса* месте *Дзиндзе*, несмотря на то что там не было тех примет, к-рые они искали, монахи стали возводить строения для будущего мон-ря и «пробыли там немало дней». Однако «звероподобный безжалостный» владетель местности прогнал монахов к реке, и в 2 милях к западу от нее, «в месте, покрытом лесом, куда не ступала нога человека», они обнаружили все приметы, указанные прп. *Михаилом*, в т. ч. холм и к востоку от него источник. Между ними прп. *Серапион* и повелел «выстроить палатку, чтобы в ней приютить себя и икону».

Кн. *Георгий Чорчанели*, «великий и известный властелин» этой местности, однажды, охотясь в месте *Цхроча*, увидел дым от костра. Узнав, что в лесу остановились монахи, к-рые намереваются построить здесь мон-рь, *Георгий* на следующее утро послал к ним 2 вельмож, «чтобы они обстоятельно разведали все». Прп. *Серапион* подвел их к иконе «Преображение Господне» и назвал имя прп. *Михаила*, которое было князьям известно. Через 3 дня *Георгий*, «запасшись всем необходимым, равно как приношением, приличным для пустынников», в сопровождении священников посетил монахов и по окончании духовной беседы с прп. Серапионом, состоявшейся у источника, предложил им перебраться из этого «сурового» места в более подходящее для строительства мон-ря — *Занава*, где, как указывает агнограф, уже был «великолепный» мон-рь, построенный некими *Амаспом* и *Курдием* и отреставрированный сестрой *Георгия Латаврой* (*Феклой*), женой др. местного владетеля, *Мириана*.

Получив отказ прп. Серапиона, *Георгий* настоял на том, чтобы монахи все же обошли его земли в сопровождении юноши из его свиты и выбрали подходящие для жертвоприношения мон-рю. Прп. Серапион колебался с ответом, но в ту же ночь «видел ангела, который подкрепил его». В Житии указано, что по возвращении прп. Серапион воздвиг на месте у реки, где беседовал с *Георгием*, 2 креста во имя св. архангелов и позже — молитвенный домик; здесь совершались знамения и происходили исцеления.

Чудеса происходили и в то время, когда прп. Серапион, *Иоанн* и монах обозревали земли. Они отправились на запад, и в местности *Садзмо*, где



сливались 2 реки, повстречали «нечестивых людей, во всем похожих на зверей... прыгавших, как бешеные» перед путниками. В небольшом селении за ущельем Годердзиса монахам встретился благочестивый человек Иа, к-рый сопровождал их до места Бакта, где прп. Серапион высек на камнях кресты. Иа провел путников к оз. Сатахве — «источнику... распрей», где охотники, «готовые убить друг друга», каждый вечер поджидали спускающихся на водопой животных и не позволили монахам обойти озеро справа, по удобным ущельям. Прп. Серапион прошел по зап. части озера к подножию наиболее высокой в этой местности лесистой горы Шешистави, «где не было ни дороги, ни человеческого следа». Прощаясь с Иа, прп. Серапион предсказал ему, что он будет свидетелем «возмездия тем сварливым людям (охотникам.— Н. Т.-М.), а также и тем, которые у слияния рек неистово бегали перед нами, как бесноватые (в Садзмо.— Н. Т.-М.)». Утром случилось землетрясение и скалу с запада от озера «прорвало». Когда вода сошла, «на месте озера увидели каменистую равнину, место же, где стояла мельница, было затоплено и не видно». Местность, а позже и мон-рь получили название Зарзма (от груз. ღარზმა — поражение ужасом).

Намереваясь вернуться в обитель, путники в селении на равнине Бобха встретили «человека доброго и именитого» по имени Гарбанели, к-рый знал обратную дорогу. Гарбанели упрашивал их остановиться у него на ночлег. Однако прп. Серапион, указав на чудо в Гаваоне, когда во время Иерихонской битвы по молитве *Иисуса Навина* остановилось солнце, ответил, что Господь «нас удостоит, пока стоит это солнце, узреть святую Его икону и поклониться ей (т. е. возвратиться в обитель.— Н. Т.-М.)... и с того времени, как мы ушли от того человека (Иа.— Н. Т.-М.), до возвращения в наш монастырь, солнце стояло на своем месте по слову святого».

Узнав о чуде на озере, Георгий Чорчанели и др. местные князья, священники, монахи и жители приходили поклониться иконе «Преображение Господне» и прп. Серапиону, и каждый предлагал свои земли для постройки монастыря; однако преподобный предпочел владения Георгия.

Место для церкви выбрали по указанию прп. Серапиона на холме, где «высоко и... холодно». Гарбанели и 2 брата, спасшиеся во время разлива озера, приняли постриг; они же и стали «архитектором и смотрителем» работ. Число монахов и желавших принять участие в постройке церкви увеличилось. Камни носили от реки, а краеугольные и для арок брали от расположенной в местности Умца, в 12 милях от З., разрушенной землетрясением церкви, о которой «вспомнил» Георгий Чорчанели. Строительство церкви длилось 3 года, «в ней поставили животворящую икону Преображения», затем возвели кельи для монахов. Агиограф уточняет, что Георгий «дал им все необходимое», в т. ч. скот, земельные угодья, села, «готов был отказаться от всего своего добра». Мн. князья подражали ему.

По благословию прп. Михаила Парехского брат прп. Серапиона Иоанн основал в ущелье Квели



Рельефный крест
на вост. фасаде кафедрального собора

близ горы Арсиани др. мон-рь, названный Иованецмида (груз.— святой Иоанн), «по временам он приходил к брату своему и учился у него управлению монастырем».

После кончины Георгия Чорчанели во владение З. перешло «все в изобилии: пашни, стада, верховые животные и разный достаток». Однако в скором времени между родственниками началась вражда из-за наследства. Еп. Георгий Мацкверели усмирил смуту в Самцхе, «завладел всем наследством и всеми церквами враждовавших между собою», в то время как благодаря мудрости прп.

Серапиона «место... Зарзма... оставалось незыблемым».

Предчувствуя близкую кончину, прп. Серапион передал настоятельство «во всем подобному Серапиону» свящ. Георгию, дал мон-рю «благословенный и Божественный устав» и спустя 12 дней преставился. Был погребен к востоку от алтаря церкви З.

В Житии говорится также о др. церкви, строительство к-рой началось при преемнике Георгия настоятеле Михаиле на пожертвования некоего человека из места Дзаргуа, принявшего постриг в день погребения прп. Серапиона. Убегая от преследовавших его односельчан, он укрылся в мон-ре и, чтобы не отняли его «приношение», бросил сверток в окно церкви, и тот чудесным образом исчез. Лишь спустя мн. лет умиравшему настоятелю Георгию во сне предстал прп. Серапион, указав, что золото следует искать «ниже креста у изголовья его (прп. Серапиона.— Н. Т.-М.)». Он благословил назначить распорядителем строительных работ и экономом З. человека, принесшего пожертвование. «Из страны греческой», из местности Хупати, были приглашены зодчий и его помощник каменщик Шуартктели. Найденных 305 драхм хватило на возведение здания церкви до уровня окна, на этой высоте была высечена надпись: «Здесь, где стою я и держу крест, кончились средства мои». Когда постройка дошла до верхнего уровня окон, преставился настоятель Михаил; изваяния его и 2 каменщиков были помещены над вост. окном церкви. При настоятеле Павле постройка собора была окончена.

В это же время Василием Зарзмским, племянником прп. Серапиона, ставшим настоятелем З. после Павла, были раскрыты нетленные благоухающие мощи преподобного, от к-рых впосл. совершались многочисленные исцеления. Мощи были перенесены в каменный саркофаг, «а над ним в открытом притворе поставили крест во имя Предтечи... чтобы один из священников возносил в нем Жертву Господню». Также был установлен день празднования памяти святого — 29 окт. (*Кекелидзе, ред.* 1935. С. 147–184; *Он же.* 1956. Т. 1. С. 63–101; ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 319–347).

Строения в З. времен прп. Серапиона не сохранились. О расшире-



Кафоликон мон-ря Зарзма. XI–XIV вв.

нии мон-ря в X–XII вв. можно говорить на основании строительной лапидарной надписи Иоанна Сулаисдзе 979–1001 гг., перенесенной из несохранившейся церкви и помещенной на стене пристроенного с севера к колокольне однонефного придела XI–XII вв. (КГН. 1980. Т. 1. С. 278–282; Беридзе. 1955. С. 136).

Предположительно старый храм был разрушен во время землетрясения в кон. XIII в., строительство возобновилось на рубеже XIII и XIV вв. (Там же. С. 128–129, 136). К периоду правления в Самцхе атабагов относится формирование основного архитектурного ансамбля З.: строительство и роспись соборного храма и колокольни (вероятно, во время правления в Самцхе Беки Мандатуртухуцеси (груз. — министр внутренних дел; 1285–1308)), однонефной церкви с северо-запада от кафоликона и пристроенной за его юж. пастофорием часовни, 2 небольших базилик к югу от собора. В XVI в. представители рода князей Хурцидзе, к-рые в то время владели З. и были в мон-ре настоятелями, частично заменили роспись кафоликона; 1-й открытый этаж колокольни был превращен в церковь, церковные врата разделены. Хурцидзе жертвовали различную церковную утварь и заботились об украшении храма (Марсагвили. 2007. С. 75).

З. являлся центром, где создавались оригинальные произведения груз. духовной лит-ры, шла переписка рукописей: здесь существовали духовная школа, скрипторий, иконописная мастерская (Сулава. 2007.

С. 53), подвизались такие известные книжники, как Герман Зарзмели, Венедикт Зарзмели (XV в.) и др.

В 70-х гг. XVI в. османы окончательно заняли Самцхе, преобразовав область в Ахалцихские (Чилдырские) владения паши. З. опустел, сокровищница, в т. ч. и чудотворные *Зарзмская икона Божией Матери* и икона Преображения Господня, была перенесена в Гурию, в мон-рь *Шемокмеди*. В XVIII в. груз. историк *Вахушти Багратиони* писал, что «есть монастырь в Зарзма купольный, прекрасный, в прекрасном месте и ныне не действующий» (*Вахушти Багратиони*. 1973. С. 665). Однако сохранились сведения о том, что исторически связанные с З. представители отдельных грузинских феодальных родов (Баладзе, Мгалоблишвили и др.) и во время тур. экспансии приезжали в З. (Такашвили. 1905. С. 5).

В кон. XIX в. вел. кн. Георгий Александрович Романов, лечившийся в Абастумани, заинтересовался монастырем. Начались расчистка и реставрация монастырского комплекса и росписей. Надпись на зап. стене кафоликона гласит, что, согласно завещанию вел. кн. Георгия Александровича († 28 июня 1899), заботой матери-императрицы Марии Феодоровны и вел. кн. Георгия Михайловича при участии придворного архит. В. Свинина и худож. А. С. Славцева восстановительные работы были завершены в 1905 г. (Беридзе. 1955. С. 135). Храм был освящен, совершались богослужения. После 1921 г. в З. располагалась туристическая база; в 1938 г. был открыт музей.

В 1989 г. Католикос-Патриарх Грузии *Илия II (Гудушаури-Шиолашвили)* освятил главную церковь З., в 1999 г. был образован мон-рь. Настоятелем назначен игум. Антоний (Мачарашвили), с 2003 г. — иером. Николай (Гецадзе). Подвизаются 7 монахов и послушников.

Известные настоятели З.: прп. Серапион Зарзмели (сер.— 3-я четв. IX в.), Георгий (3-я четв. IX в.), Михаил (3-я четв. IX в.), Павел (до и после 886), Василий Зарзмели (посл. четв. IX в.), архиеп. Ацкурский Серапион (Хурцидзе) (сер.— 2-я пол. XVI в.), Гавриил (Хурцидзе) (после 1577), игум. Антоний (Мачарашвили) (1999–2003), иером. Николай (Гецадзе) (с 2003).

Н. Гиоргобиани, Н. Т.-М., Р. Лабадзе

Архитектурный комплекс З. окончательно сложился к 1-й пол. XIV в. Первоначальная церковь не сохранилась, предполагают, что это могло быть однонефное сооружение (Марсагвили. 2007. С. 65). Помимо соборного храма и находящейся к юго-востоку от него 2-ярусной колокольни сохранились небольшие однонефная церковь (в неск. метрах к северо-западу от собора) и часовня (пристроена к собору с востока за юж. пастофорием), а также стены 2 малых базилик к югу от храма. Древнейшим сооружением комплекса является



Юж. портал кафоликона

однонефный придел XI–XII вв., пристроенный с севера к колокольне; в его стену вмонтирован камень с надписью 979–1001 гг. из ранее построенного храма (Беридзе. 1955. С. 136). Примерно в 200 м к востоку от церкви находится купель над источником.

Окончание строительства кафоликона монастыря М. И. Броссе датирует 1045 г.; Д. Бакрадзе — периодом царствования Баграта III (975–1014), П. С. Уварова — рубежом XIII и XIV вв. Прав. Евфимий Такашвили сначала датировал памятник X в., затем XI в. В. Беридзе, т. зр. которого признана наиболее авторитетной, связывает строительство храма со временем правления в Самцхе атабага Беки Мандатуртухуцеси и датирует храм и его роспись периодом до 1308 г. (Там же. С. 128–129, 136).

Построенный из квадров серого и розового камня кафоликон относится к классическому для грузинской архитектуры XI–XIV вв. типу крестово-купольного храма, вписанного в прямоугольник внешних стен. Широкий подкупольный квадрат



вместе со слабо развитыми рукавами, с объемной апсидой с вимой, а также с центральным зап. компартиментом создает обширное цельное пространство, отличающееся от пространства ряда др. храмов того же типа (напр., ц. св. Саввы в мон-ре *Сапара*, кон. XIII — нач. XIV в.) протяженностью по оси «запад—восток». Прямоугольные в плане пастофории (помещения, находящиеся по сторонам алтарной апсиды) отделены от остального пространства храма стенами; небольшие дверные проемы открываются в рукава креста, жертвенник имеет также вход в алтарь. Над зап. боковыми компартиментами, открывающимися в храм арками, устроены по традиции хоры (патронике), не имеющие здесь функционального значения. Подчеркнута мощь нерасчлененных стен, особенно в нижнем регистре, где ритм отдельно стоящих и равноудаленных фигур объединяет внутреннее пространство (Там же. С. 93–112). Карниз опоясывает пространство храма на уровне основания конхи. Монументальность внешнего облика храма подчеркнута контрастом гладких поверхностей стен и отдельных зон графичного декора. По сравнению с церквями XII–XIII вв. в кафоликоне не много окон: по одному в алтаре и рукавах, 6 вместо 12 в куполе. На вост. фасаде исчезли традиц. треугольные ниши; основной акцент сделан на сухом по прорисовке кресте большого размера, занимающем все поле фасада над алтарным окном. По сравнению с ранними памятниками при разработке орнаментных украшений «ощущаются линейка и циркуль вместо живой руки мастера» (Там же. С. 109). С юж. стороны по всей длине к храму примыкает перекрытая цилиндрическим сводом галерея-притвор, открывающаяся наружу двойной аркой. Здесь находится один из 2 входов в храм, другой устроен в зап. стене с небольшим смещением к югу (как и в храме мон-ря Сапара).

Роспись кафоликона, в значительной степени скрытая слоем позднейших записей, хорошо сохранилась. Краткие сведения о ней общего характера появляются в лит-ре во 2-й пол. XIX в. (*Brosset*. 1851. P. 132–135; *Загурский*. 1873. С. 54; *Бакрадзе*. 1875. С. 70–71; *Он же*. 1878. С. 135; *Уварова*. 1894. С. 48–60). Реставрационные работы нач. XX в. привлекли



Снятие с Креста. Роспись вост. части кафоликона. 2-я четв.—сер. XIV в.

к древним росписям З. внимание ученых: были попытки дать характеристику их художественного стиля (*Мацулевич*. 1914. С. 100–101; *Кондаков*. 1915. С. 83–84. Рис. 18; *Айналов*. 1917. С. 208–211; *Гордеев*. 1923. С. 58–67), составить опись сцен с указанием сопровождающих надписей (*Такашвили*. 1905. С. 5–59). Живопись палеологовского стиля была датирована XIV в. Более поздние исследователи расходятся в датировке основного слоя, предполагая различные даты: не позднее 1308 г. (*Беридзе*. 1955. С. 135), 1306–1345 гг. (*Толмачевская*. 1931. С. 22–23), ок. 1340–1350 гг. (*Velmans*. 1996. P. 146),



Введение во храм Пресв. Богородицы. Роспись вост. части кафоликона. 2-я четв.—сер. XIV в.

сер. XIV в. (*Вирсаладзе*. 1977. С. 21), 3-я четв. XIV в. (*Евсеева*. 1977. С. 10).

Реставрация 1903–1905 гг. была произведена по инициативе уже почившего к тому времени вел. кн. Георгия Александровича. Архитектурная часть работы была сделана в соответствии с историческим об-

ликом здания (напр., во время покрытия храма использованы схожие с первоначальным покрытием каменные плиты), роспись храма пострадала от грубого вмешательства реставраторов. Местами поврежденные фрески были сняты, на их месте по свежей штукатурке созданы новые, некорректно воспроизводящие оригинал.

Программа ранней росписи З. включала циклы земной жизни Христа и Богородицы и была насыщена сложными богословскими образами, редкими иконографическими сценами. Узкие купол и барабан храма целиком были заняты композицией «Вознесение Господне», в парусах расположены медальоны с фигурами евангелистов (как и в Сапаре, ок. 1330–1350 — *Velmans*. 1996. P. 146). В алтарной апсиде приведена цитата из Псалтири (98. 1–8). В конхе помещен образ Пресв. Богородицы с Младенцем на троне с 2 припадающими ангелами, ниже — «Причащение апостолов», фланкируемое по сторонам парами пророков, что нередко изображается в алтарях груз. церквей (напр., в *Атени Сиони*, 1060–1068 или 90-е гг. XI в.— *Ibid*. P. 55). Ниже находятся ниши, где помещены фигуры святителей из «Службы св. отцов», за ними — св. диаконы Стефан и Роман (последний особо почитается в Грузии). Над горним местом, заменяя изображение Жертвы, помещен образ Христа «Спас Недреманное Око», встречающийся в таком контексте только в Грузии (ср. в *Кинцвиси*, рубеж XII и XIII вв., *Мартвили* и *Цаленджихе*, 2-я пол. XIV в., *Набахтеви*, нач. XV в.). В узкой виме находится

редкий в Грузии цикл ветхозаветных прообразов Богородицы: «Лестница Иакова», «Неопалимая Купина», иллюстрация 9-й притчи Соломона «Премудрость созда себе дом» с образом З-ликой Софии, Премудрости Божией, «Скиния завета» в уникальном изводе с образом литургисающего Христа.

В наосе храма на стенах и сводах расположены обширные цикл Жи-





тия Пресв. Богородицы и евангельский цикл. Богородичный цикл занимает вост. часть наоса и включает композиции «Рождество Пресв. Богородицы», «Жертвоприношение праведных Иоакима и Анны», «Детство (Ласкание) Марии», «Введение во храм Пресв. Богородицы», «Благословение Марии первосвященником», «Обручение Марии», «Передача Пресв. Богородице порфиры и шерсти», «Сон св. Иосифа», «Испытание водой обличения», «Встреча Марии и прав. Елисаветы». В евангельский цикл входят: «Благовещение», «Рождество Христово», «Обрезание», «Сретение», «Крещение», «Преображение», «Успение Пресв. Богородицы». К нему примыкают расположенные в зап. части Страстной и Воскресный циклы с событиями до Пятидесятницы: «Воскрешение Лазаря», «Вход Господень в Иерусалим», «Омовение ног», «Благословение апостолов», «Тайная вечеря», «Предательство Иуды», «Моление о Чаше», «Несение Креста Спасителем», «Установление Креста на Голгофе», «Распятие», «Снятие с Креста», «Положение во гроб», «Сошествие во ад», «Уверение ап. Фомы», «Вознесение», «Сошествие Св. Духа». Зап. стену занимают композиции «Страшный Суд», «Причащение прав. Марии Египетской» и «Пир Ирода». В зап. части храма (на сев. стене в сев.-зап. компартименте и сев. простенке зап. рукава креста) расположены также ветхозаветные прообразовательные сцены, соотнесенные со Страстями и с Воскресением Христа, со Страшным Судом и имеющие литургические коннотации: «Прор. Даниил во рву львином», «Три отрока в печи», «Явление трех ангелов Аврааму» и «Гостеприимство Авраама». Представлены Мандилион (в юж. части храма) и сон многочисленных святых. Т. Вельманс указывает также на наличие цикла Акафиста (Velmans. 1977. P. 152).

Нижний регистр стен храма З. занимают многочисленные портреты ктиторов, служащие одним из существенных обоснований для датировки росписи З. XIV в.; по-видимому, все портреты, за исключением композиции XVI в., принадлежат к основному, первому слою живописи. Точно идентифицировано изображение группы ктиторов независимых атабагов Самцхе из рода Джакели в вост. части юж. стены. Расположенные фризообразно на 2-цветном



Св. Мария Магдалина.
Фрагмент композиции
«Положение во гроб».
Роспись вост. части кафедрального.
2-я четв. — сер. XIV в.

фоне фигуры в $\frac{3}{4}$ -ном повороте к востоку. Возле изображения широкоплечего мужчины в царских одеждах надпись не сохранилась, однако, если сравнить этот образ с изображением той же семьи в др. храмах (Сапаре и Чуле, 1381), становится очевидным, что это Саргис I Джакели (1266–1285), основатель династии и первый независимый правитель Самцхе (*Такашвили*. Археол. экскурсии. 1905. С. 46–49), за ним, по-видимому, его сын, согласно надписи Бека Мандатуртухуцеси. Следующие фигуры — сыновья Беки: Саргис, спасалар (воевода) Самцхе (1308–1334), и Кваркваре, мхатварухуцеси (главный художник) и амирспасалар (фельдмаршал) Самцхе (1334–1345 или 1362) (*Беридзе*. 1955. С. 137).

По мнению Беридзе, храм был расписан по заказу местного князя, изображение которого должно было бы находиться на противоположной стене — там, где в наст. время распо-

ложена композиция XVI в. на сюжет передачи грамоты и палицы царем Имерети Багратам III (1510–1565) настоятелю З. архиеп. Ацкурскому Серапиону (Хурцидзе) и изображен кн. Георгий Чорчанели в молении. Все 3 фигуры более 2 м высотой. Архиеп. Серапион в монашеской мантии темно-пурпурного цвета и красновато-охристом хитоне, и кн. Георгий в выточенном по талии платье с короткими рукавами, представленные в $\frac{3}{4}$ -ном повороте. Фронтально изображенный царь с венцом на голове передает архиеп. Серапиону свиток и палицу.

Напротив композиции, в сев. рукаве на сев. стене, вблизи алтаря, находится изображение XIV в. католикоса-патриарха всей Грузии *Евфимия III* (10-е — 2-я пол. 30-х гг. XIV в.), предстоящего перед образом благословляющего его Спасителя; левой рукой он прижимает к груди Евангелие.

В зап. части вост. стены на 30 см ниже основного уровня живописи ктиторовского ряда находятся фрагменты изображений 4 ктиторов в традиц. одеждах (выточенные по талии платья). Они разделены окнами на 2 разновозрастные пары, в каждой, вероятно, отец и сын. Скорее всего это мужчины из одного рода, династическое имя к-рых было указано возле 1-го изображения (не сохр.); у 2 последних сохранились имена — Араба и Курцик. На юж. стороне подкупольного сев.-зап. столпа представлен одетый в монашескую мантию темно-пурпурного цвета пожилой мужчина с длинной бородой — эриставт-эристави и мсахуртухуцеси (управляющий хозяйством царского дома) кн. Симеон Гуриели.

В наст. время ведутся работы по консервации и расчистке росписей З. Можно отметить тяготение к крупным формам, округлым лицам, лапидарному колориту («Гостеприимство Авраама»), что отличает стиль

росписей З. от образцов палеологовского ренессанса 1-й трети XIV в. Несмотря на то что для

Группа ктиторов.
Роспись зап. части
вост. стены кафедрального.
XVI в.



некоторых фигур (напр., в «Рождество Пресв. Богородицы») характерны изящные, гибкие пропорции, антикизирующие



одеяния, возможно подражающие этим образцам (что нередко для 2-й пол. XIV в.), стиль росписи представляет собой промежуточную стадию развития палеологовского искусства, характерную для 2-й четв. — сер. XIV в.

Колокольня З. является одной из древнейших и наиболее крупных в Грузии. Строительный материал и манера обработки дают основание полагать, что храм и 2-ярусная колокольня были выстроены одними и теми же мастерами. Над кубическим основанием колокольни на невысокой цилиндрической базе возведен многогранник звона, перекрытый шатром. Первоначально 1-й этаж под звездообразным сводом был открыт с вост. и зап. сторон. Позднее арочные проемы были застроены, помещение переоборудовано в церковное здание, что подтверждает надпись на вост. стене (в верхних углах креста), согласно к-рой размещенная на 1-м этаже ц. св. Иоанна Богослова была построена ктитормон-ря Парсманом Хурцидзе и настоятелем З. архиеп. Ацкурским Серапионом (Хурцидзе) в 1577 г. Настоятель З. Гавриил (Хурцидзе) возвел во 2-й пол. XVI в. во вратах храма каменную перегородку, выделившую их правую сторону в небольшое помещение: в надписи на перегородке упоминаются «настоятель Хурцидзе Гавриил» и его родители.

Купель над источником представляет собой небольшое сооружение (2,5×4,2 кв. м, высота 3,5 м), построенное из тесаных квадров и речного булыжника. С одной стороны оно открыто аркадой; 2-скатная кровля, под к-рой проходит профилированный карниз, устроена на сводчатом перекрытии. На внутренней вост. стене на высоте человеческого роста друг против друга расположены 2 рельефные плиты-иконы. На одной изображен прор. Даниил во рву львином, на 2-й, половина к-рой утрачена, сохранилась фигура святого с бородой (предположительно прп. Серапиона Зарзмели). В руке он держит похожий на ветвь предмет с 3 листьями в форме цветка, у правого плеча вырезана надпись: «ц(минд)а» (груз. — святой). Г. Бочоридзе, видевший источник в 1932–1933 гг., обратил внимание на рельефный крест с надписью (*Бочоридзе*. 1992. С. 150).

Источник и его рельефы упоминались в ряде исследований (*Чуби-*

нашвили Г. Памятники. 1948. С. 182–184; *Беридзе*. 1955. С. 118; *Чубинашвили* Н. 1972. С. 110), но датировки предложены не были. В совр. историографии отмечается, что купель над источником была сооружена еще при прп. Серапионе, а затем неоднократно, в частности в X в., обновлялась. Сооружение, которое можно увидеть в наст. время, датируют кон. XIII в., когда источник был, видимо, восстановлен вместе с остальными зданиями мон-ря после сильного землетрясения (*Беридзе*. 1955. С. 136). Вероятно, в это же время в стены были включены рельефы 2-й пол. X в. Их датировка установлена путем художественно-стилистического и палеографического анализа (*Хундадзе*. 2004. С. 84–87). Не исключено, что первоначально они украшали одно из сооружений З., разрушенных землетрясением (*Беридзе*. 1955. С. 124).

Святыни З. в XVI в., после завоевания османами Самцхе, были перенесены в монастырь Шемокмеди. Наиболее известные среди них — Зарзмские иконы Божией Матери и Преображения Господня (обе в Национальном музее Грузии). Большая часть святынь была утрачена в пост-революционное время.

3 серебряные пластины X–XI вв. из праздничного цикла («Распятие», «Преображение» и «Вход Господень в Иерусалим»; не сохр.), описанные Г. Чубинашвили (*Чубинашвили* Г. 1948. Т. 2. С. 65–90; *Он же*. 1959. Т. 1. С. 98–107), возможно, принадлежали чеканке алтарного престола. На нижней полосе пластины «Распятие» была помещена надпись, выполненная *асомтаврული*: «...я, отец Михаил, украсил сей святой алтарь Зарзмский для упокоения души моей и для прощения прегрешений родителей моих, аминь». Надпись на верхней полосе пластины «Входа Господня в Иерусалим» читается как «Христос, восслав Бахтишора, царя Хуасро», на нижней полосе — «Христос, помилуй казнохранителя [груз. ხაზნოსის მკურნალები]. На пластинках также помещены цитаты из Евангелия.

В З. хранились 5 чеканных рипид XI в., в наст. время одна находится в Местийском музее (Сванети), другая — в ГМИГ, остальные 3 утрачены и известны по фотографиям, опубликованным Г. Чубинашвили (Там же. С. 133–137). Рипиды состоят из 2 пластин, каждая представля-

ет собой соединенные в виде креста 5 кругов; изделия богато украшены. На одной из рипид изображено 18 фигур ангелов: 10 — на лицевой стороне, 8 — на оборотной. В центральном круге лицевой стороны 2-й рипиды помещена композиция «Вознесение Господне», сонм ангелов распределен в рукавах креста, по паре в каждом рукаве. В центре оборотной стороны находится фигура херувима, вокруг — символы евангелистов. На одной из рипид вычеканена надпись заказчика: «Я, Парсман Эристави, сын благословенного Иоанна Лаклаки, создал сию рипиду для молитвы моей, и чад моих, и всего дома нашего, и для поминовения родителей и братьев моих, и всех усопших дома нашего и установил сие в святом престоле Зарзмы, во владении моем, у иконы Преображения». На одной из утраченных рипид также была сделана ктиторская надпись: «Руками Баграта, Саргиса, Степаноза, мастера чеканки Тетей создались рипиды сии. Господь, да будет сие во благо души его — Липарита Эристави, аминь».

Известен также массивный выносной серебряный крест X–XI вв. с шаром, украшенным 46 камнями, и сионом под ним. На лицевой стороне креста изображен распятый Спаситель, по бокам вставлены медальоны с фигурами Пресв. Богородицы и св. ап. Иоанна Богослова, в верхнем медальоне вычеканена фигура архангела. Рукава креста с оборотной стороны украшены орнаментами и медальонами с поясными фигурами Пресв. Богородицы с Младенцем (в центре) и Христа Вседержителя (сверху); изображения 2 др. медальонов не идентифицированы. На оборотной стороне креста вычеканена более поздняя ктиторская надпись: «Вновь украсившего и обновившего сей честный крест сына Гуриеля Мамии Шемокмедского, митрополита Николоза (1-я пол. — сер. XVIII в. — *Н. Г.*), помилуй, кресте и на нем Распятый Христе Боже», а ниже другая, вероятно ктиторская, относящаяся ко времени создания креста: «Сей честный крест принадлежит Шемокмеди... окован... Ихавреба Сахтдзе» (*Кондаков*. 1890. С. 117).

Н. Гиоргобиани

Эпиграфические надписи в З. Хронология лапидарных, чеканных и фресковых надписей З. охватывает период IX–XVI вв. Особо следует отметить древнейшую чекан-



ную надпись на Зарзмской иконе «Преображение Господне», датированную 886 г. (*Такашвили*. 1919. С. 105–114; *Чубинашвили* Г. 1959. Т. 1. С. 27–33; *Вачнадзе*. 1975. С. 9–10).

Среди лапидарных надписей наиболее ранняя помещена на стене пристроенного к колокольне одностолбчатого придела. Это 12-строчная строительная надпись Иоанна Сулаисдзе 979–1001 гг., выполненная асомтаврули. В ней содержатся сведения об участии в подавлении восстания Варды Склира 12-тысячной груз. армии под командованием прп. Иоанна-Торникия и Георгия Эристави, направленной царем Тао-Кларджети Давидом III Куропалатом († 1001) в Византию, и о строительстве придела Иоанном Сулаисдзе под рук. прп. Иоанна-Торникия и Георгия Эристави (*Силогава*. 2007. С. 105–107).

Неск. лапидарных надписей, датированных в основном рубежом XIII и XIV вв., сохранились на стенах кафоликона З. (*Такашвили*. Археол. экскурсии. 1905. С. 15–17; *Беридзе*. 1955. С. 129; *Бочоридзе*. 1992. С. 144–145; *Силогава*. 2007. С. 109–112). Более поздние эпиграфические памятники позволяют восстановить историю З. в XV–XVI вв., связанную с родом Хурцидзе. Так, 4-строчная надпись на юж. галерее кафоликона, выполненная асомтаврули и датированная 2-й пол. XVI в., является поминальной записью настоятеля З. Гавриила (Хурцидзе): помимо него в ней указаны также «его мать, дочь Иване I (князя Самцхе) – Гаяне, бывшая Гулдам» и «отец его Шио, бывший Шота». Очевидно, родители Гавриила приняли монашеский постриг (*Такашвили*. Археол. экскурсии. 1905. С. 37–40; *Беридзе*. 1955. С. 129–130; *Бочоридзе*. 1992. С. 146; *Силогава*. 2007. С. 113).

Единственная датированная (1577) лапидарная надпись в З. принадлежит Парсману Хурцидзе: согласно ей, Парсман устроил на нижнем этаже колокольни ц. во имя Иоанна Богослова (вероятно, сам ктитор похоронен там же). В надписи отразилась политическая ситуация Самцхе того периода, в частности борьба крупных феодалов против атабагов Самцхе (гражданская война 1576–1578): в ней отсутствуют имена атабага Самцхе и груз. царя, в то время как сам ктитор Парсман и архиеп. Серапион (Хурцидзе) названы «патронами» (Там же. С. 115).

Р. Лабадзе

Ист.: *Джанашвили* М. Груз. лит.-ра. Тбилиси, 1909. Т. 2. С. 1–46 (на груз. яз.); *Кекелидзе К.*, ред. Раннефеодальная груз. литература. Тбилиси, 1935. С. 147–184 (на груз. яз.); *он же*. Агиогр. лит. 1956. Т. 1. С. 63–101; *он же*. Этюды. 1973. Т. 12. С. 139–163 (на груз. яз.); *он же*. Др.-груз. лит. 1980. Т. 1. С. 146–152 (на груз. яз.); *Джикия* С. Пространный реестр Гурджистанского вилайета. Тбилиси, 1941. Т. 2 (на груз. яз.); Житие и подвижничество Богоносного блаженного отца нашего Серапиона // ПДГАЛ. 1963. Т. 1: V–X вв. С. 319–347 (на груз. яз.); *Вахушти Багратиони*. Описание царства Грузинского // КЦ. 1973. Т. 4. С. 665 (на груз. яз.); *Вачнадзе Н.* Житие Серапиона Зарзмели как ист. источник. Тбилиси, 1975 (на груз. яз.); КГН. 1980. Т. 1. С. 278–282; *Чхартушвили* М. Мученичество и страдания св. Евстафия Мцхетского; Житие и деяния св. Серапиона Зарзмского: Источниковедч. исслед. Тбилиси, 1994. С. 54–83 (на груз. яз.).

Лит.: *Brosset M.* Zarzma, église du XI siècle // *Idem.* Rapports sûr un voyage archéologique dans la Géorgie et dans l'Arménie. St.-Pb., 1851. Vol. 3. P. 132–135; *Заурский Л.* Поездка в Ахалцихский у. в 1872 г. // Изв. Кавказского отд-ния РГО. 1873. Кн. 8. № 2. С. 54; *Бакрад-зе Д. З.* Кавказ в древних памятниках христианства // ЗОЛКА. 1875. Вып. 1. С. 70–71; *он же*. Археол. путешествие по Гурии и Адчаре. СПб., 1878. С. 119–137; *Конахов Н.* Опись памятников древности в нек-рых храмах и мон-рях Грузии. СПб., 1890. С. 117; *он же*. Иконография Богоматери. 1915. Т. 2. С. 83–84. Рис. 18; *Уварова П. С.* Христ. памятники // МАК. 1894. Кн. 4. С. 48–60; *она же*. Кавказ: Путевые заметки. М., 1891. Ч. 2. С. 174–189; *Худадов В.* Зарзмийский мон-рь // Иверия. 1902. № 146 (на груз. яз.); *Такашвили Е.* Археол. экскурсии, разыскания и заметки. Тбилиси, 1905. Вып. 1. С. 5–59; *он же*. Зарзмийский мон-рь, его реставрация и фрески // СМОМПК. 1905. Вып. 35. С. 18–19 (на груз. яз.); *он же*. Примечания о Зарзмийской церкви и ее древности // Моамбе (Вестник) / Тифлисский ун-т. Тифлис, 1919. Вып. 1. С. 105–124 (на груз. яз.); *Хаханашвили А.* Груз. рукописи Британского Музея // Моамбе (Вестник) / Гос. музей Грузии им. С. Н. Джанашиа. 1905. Кн. 8. Отд. 2. С. 2 (на груз. яз.); *Мацу-левич Л.* О росписи ц. в сел. Зарзма // Тр. 2-го Всероссий. съезда художников в Петрограде, дек. 1911 – янв. 1912 гг. Пг., 1914. Т. 1. С. 100–101. Таб. 1–V; *Айналов Д. В.* Византийская живопись XIV ст. // Зап. Классич. отд-ния РАО. Пг., 1917. Вып. 9. С. 208–211; *Peeters P.* Histories monastiques Géorgiennes // AnBoll. 1917–1919. Т. 36/37. P. 159–168, 217; *Гордеев Д.* Отчет о поездке в Ахалцихский у. в 1917 г.: Росписи в Чуле, Сапаре и Зарзме // ИзвКавИАИ. 1923. Т. 1. С. 68–67; *он же*. Из эпиграфических мат-лов Зарзмы: К объяснению надписи Иване, сына Сулы // Саисторно Моамбе (Ист. бюллетень). Тифлис, 1924. Кн. 2. С. 107–112; *Таранущенко С.* Предварительный отчет о командировке в Зарзму, Чуле и Сапару // ИзвКавИАИ. 1923. Т. 1. С. 96–98; *Какабадзе С.* Об ист. лицах в Зарзмийской росписи // Саисторно Моамбе (Ист. бюллетень). 1924. Вып. 1. С. 239–242 (на груз. яз.); *Толмачевская Н.* Фрески Древней Грузии. Тифлис, 1931. С. 22–23; *Чубинашвили Г. Н.* К вопросу о характере груз. чеканного искусства, зародившегося на рубеже X и XI вв. // Ars georgica. Тбилиси, 1948. Т. 2. С. 65–90 (на груз. яз.); *он же*. Памятники типа Джвари. Тбилиси, 1948. С. 182–184; *он же*. Груз. чеканное искусство: (Исслед. по истории груз. средневек.

искусства). Тбилиси, 1959. Т. 1. С. 29–33, 133–137; *Джанашия*. Труды. 1952. Т. 2. С. 392; *Ингороква П.* Георгий Мерчуле. Тбилиси, 1954. С. 324–339 (на груз. яз.); *Беридзе В.* Архитектура Самцхе, XIII–XVI вв. Тбилиси, 1955. С. 93–112, 128–129, 135–137 (на груз. яз.); *он же*. Зарзма, Тбилиси, 1960 (на груз. яз.); *он же*. Мастера древнегруз. искусства. Тбилиси, 1967. С. 107 (на груз. яз.); *он же*. Архитектурные памятники Самцхе. Тбилиси, 1970 (на груз. яз.); *Менабде*. Очаги. 1962. Т. 1. С. 489–499 (на груз. яз.); *Богверадзе А.* К дате жития Серапиона Зарзмели // Мацне. 1964. С. 50–69 (на груз. яз.); *Гогуадзе Н.* Вопросы текста и языка жития // Филол. разыскания / АН ГССР. Ин-т истории им. И. Джавахишвили. Тбилиси, 1964. Вып. 1. С. 7–23 (на груз. яз.); *Лордкипанидзе М.* Груз. ист. лит.-ра раннефеод. эпохи. Тбилиси, 1966. С. 71–72 (на груз. яз.); *Чубинашвили Н.* Хандиси. Тбилиси, 1972. С. 110; *Евсеева Л. М.* Роспись XIV в. в соборе мон-ря Зарзма: Истоки иконографии и стиля // 2-й Междунар. симп. по груз. искусству. Тбилиси, 1977; *Velmans T.* La peinture murale byzantine à la fin du Moyen Âge. P., 1977. Vol. 1. P. 220; *idem.* Peintures murales de Géorgie // *Idem.* Miroir de l'invisible: Peintures murales et architecture de la Géorgie (VI–XV s.). Saint-Zéger-Vauban, 1996. P. 9–190; *Вирсаладзе Т.* Основные этапы развития груз. средневек. монументальной живописи // 2-й Междунар. симп. по груз. искусству. Тбилиси, 1977. С. 21; *Джавахишвили И.* Василий – настоятель Зарзмы: Цель истории, источники и методы ранние и сейчас // Соч. 1977. Т. 1: V–XVIII вв. С. 132–141 (на груз. яз.); *Закарая П.* Груз. центрально-купольная архитектура XI–XVIII вв. Тбилиси, 1981. Т. 3. С. 56–88 (на груз. яз.); *Какошкин А. К.* впр. о первоначальном виде чеканной иконы «Преображение» из Зарзмы // 4-й Междунар. симп. по груз. искусству. Тбилиси, 1983. С. 501–508; *Сакаверидзе Т.* Груз. чеканное искусство XIV–XIX вв. Тбилиси, 1987. Ч. 1. С. 52 (на груз. яз.); *Челидзе Е.* Когда было написано «Житие Серапиона Зарзмели»? // Богословский сб. Тбилиси, 1991. Вып. 1. С. 188–213; *Бочоридзе Г.* Путешествие в Самцхе-Джавахети. Тбилиси, 1992. С. 144–146, 150 (на груз. яз.); *Рехвиашвили М.* Княжество Самцхе. Тбилиси, 1992 (на груз. яз.); *Rayfield D.* The Literature of Georgia: A History. Surrey, 2000². P. 51–52; *Луковникова Е. А.* Ветхозаветные прообразовательные сюжеты в визант. монументальной живописи 2-й пол. XIII – сер. XIV вв.: Дис. М., 2003. С. 199–202; *она же*. Пиклы ветхозаветных прообразов Богоматери в визант. монументальной живописи XIII–XIV вв. // ИХМ. 2003. Вып. 7. С. 29–50; *Бурчуладзе Н.* Примечания иконологического характера на нек. известных памятниках груз. церк. искусства средних веков // Сб. тр. / ТГУ. Каф. истории и теории искусства. Тбилиси, 2003. Вып. 5. С. 16–20 (на груз. яз.); *Хундадзе Т.* Чудотворное спасение ветхозаветных пророков Даниила и Иоанна в груз. архитектурной скульптуре ср. веков: Канд. дис. Тбилиси, 2004. С. 84–87; *она же*. К идентификации святого, изображенного на стене источника Зарзмы // Academia. Тбилиси, 2006. Вып. 6/7. С. 60–64 (на груз. яз.); Зарзма / Под ред.: Р. Метревели. Тбилиси, 2007 (на груз. яз.); *Марсагишвили Г.* Архитектурный комплекс мон-ря Зарзма // Там же. С. 65–83; *Силогава В.* Лапидарная эпиграфика Зарзмы // Там же. С. 105–107, 109–113, 115 (на груз. яз.); *Силогава Н.* Богословско-литературный центр Зарзма // Там же. С. 53–61 (на груз. яз.).



ЗАРЗМСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ

[Лаклакидзе-ская; груз. ზარზმის ღმრთობისძობის ხათი] (47×35 см, с окладом — 80×64 см), деревянная, покрыта чеканной пластиной (серебро, позолота), живописные лики утрачены. Создана в монастыре *Зарзма* в 20-х гг. XI в. З. и. датируют на основании исторических сведений об активизации деятельности рода Лаклакидзе в нач. XI в. и художественно-стилистического анализа иконы, пластическое решение которой тесно связано с произведениями грузинской чеканки 1-й четв. XI в. (Мартвильский и Бретский кресты, Шемокмедские пластины и др.). В XVI в. З. и. была перенесена в монастырь *Шемокмеда*, с 1924 г. находится в Национальном музее Грузии.

Наряду с фресками каппадокийских церквей (Токалы-килисе, 950–964; Каранлык-килисе, 1060–1061, и др.) З. и. принадлежит к древнейшим сохранившимся образцам иконографического типа Богоматери *Умиление*. В среднике чеканной пластины помещено поясное изображение Богоматери с Младенцем слева. Богомладенец, прикинув к щеке Матери, нежно обнимает Ее за шею. Богоматерь поддерживает Младенца правой рукой за ножки снизу, левой — за плечо. Персты Ее рук экспрессивно увеличены. Фон средника заполнен сплошь растительным орнаментом, в правой верхней части помещена органично сочетающаяся с листовым узором надпись, выполненная *асомтаврული*: «Матерь Христа» (დედაი ქრისტეობი). Четкий обобщенный силуэт фигур, прекрасно переданные пластические формы, декоративная разработка поверхности придают образу спокойную величавость и монументальность.

Широкие поля З. и. заполнены 15 рельефными сценами из жизни Христа и Богоматери (10 — праздничного цикла, 5 — детства Богородицы): «Распятие Господне», «Сошествие во ад», «Вознесение и Успение Пресв. Богородицы» (вверху), «Благовещение», «Сретение», «Преображение Господне» (слева), «Вход Господень в Иерусалим», «Крещение Господне», «Рождество Господне» (справа), «Праведные Иоаким и Анна с первосвященником», «Прав. Анна у фонтана», «Прав. Иоаким в пустыне», «Рождество Богородицы», «Чудо



Зарзмская икона Божией Матери. 20-е гг. XI в. (Национальный музей Грузии)

жезла Иосифова» (внизу). В распределении сцен не соблюдена историческая последовательность событий.

Поля и средник разделяет полоса ктиторской надписи, выполненной асомтаврული: «Святая Царица, будь заступницей перед Сыном Твоим и Богом нашим всем Лаклакидзе: эриставт-эриставу Мириану и Хурцику, сыновьям Хурцика: Мириану, Сасану, Курдиа (?). Я, убогая Евпраксия, мать Хурцика и Мириана, украсила икону эту как молитву всех Лаклакидзе, в поминование души моей». Зигзагообразный узор позолоченной проволоки, заключенный между 2 тонкими жгутами, обрамляет и надпись, и всю икону. Рельефные буквы, украшенные миниатюрными листочками, выделяются на пунктированном фоне орнаментальностью, подчеркивая скульптурную выразительность фигур.

Лит.: *Бакрадзе Д. З.* Археол. путешествие по Гурии и Адчаре. СПб., 1878. С. 137–138; *Кондаков Н. П., Бакрадзе Д. З.* Описание памятников древности в некоторых храмах и мон-рях Грузии. СПб., 1890. С. 121–123. Рис. 60; *Кондаков.* Иконография Богоматери. 1911. С. 169–172. Рис. 118; *Millet G.* Recherches sur l'Iconographie de l'Évangile aux XIV, XV et XVI siècles. P., 1916. P. 22, 183, 223. Fig. 3; *Чубинашвили Г. Н.* Груз. чеканное искусство VIII–XVIII вв.: Альбом, ист. очерк и анот. Тбилиси, 1957. Табл. 37–41; *он же.* Груз. чеканное искусство. Тбилиси, 1959. Т. 1. С. 194–212. Фотогр. 203–205; *Thierry N.* La Vierge de Tendresse à l'époque macedonienne (867–1056) // *Зограф.* Београд, 1979. Вып. 10. С. 70. Фотогр. 17; *Javakhishvili A., Abramishvili G.* Jewellery and Metalwork in the Museum of Georgia. Leningrad, 1986. Pl. 135–150 (на англ., нем. яз.); *Чичинадзе Н.* Чудотворные к-польские иконы и груз. иконопись XI–XIV вв. // *Древности Грузии.* 2004. № 6. С. 78–79 (на груз. яз.).

К. Мачабели

ЗАРЗМСКАЯ ИКОНА «ПРЕОБРАЖЕНИЕ ГОСПОДНЕ»

[груз. ზარზმის ფერისცვალების ხატი], чудотворный образ, почитался как животворящий. Первоначальная деревянная живописная икона (ок. 160×110 см; живопись утрачена), вероятно, происходила из мон-ря Парехи (Самцхе); чеканная икона (131,5×75 см) создана в 886 г. в монастыре *Зарзма* и является древнейшей из сохранившихся груз. чеканных икон. В XVI в. перенесена в мон-рь *Шемокмеда*, с 1924 г. находится в Национальном музее Грузии. З. и. упоминается в Житии прп. *Серапиона Зарзмского*, написанном *Василием Зарзмским* на рубеже IX и X вв. (НЦРГ. А 69, XVI в.— Раннефеод. лит-ра Грузии. Тбилиси, 1935. С. 147–184; ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 319–347), — редкий случай в истории раннего средневековья, когда о дошедшей до наст. времени иконе есть свидетельство совр. ей источника.

«Животворящую икону Преображения, помощь и надежду всех христиан», взяли с собой прп. Серапион и его спутники, когда ок. 861 г. отправились из мон-ря Парехи на поиски места для устройства новой обители. Прп. Серапион, не найдя «ровного и открытого места... приказал выровнять место между источником и холмом и выстроить палатку, чтобы в ней приютить себя и икону, пред которой они молились» (*Василий Зарзмели.* 1956. С. 80–81). В Житии указано, что З. и. стала главной святыней строящейся Зарзмы, мн. окрестные жители приходили поклониться ей. Когда строительство церкви было закончено, «в ней поставили животворящую икону Преображения» (Там же. С. 90). Перед кончиной тяжелобольной прп. Серапион «встал и, как бы юноша, дошел до святого алтаря, приложился к Святой Трапезе и животворящей иконе воплотившегося Христа... приказал причастить его... в девятом часу.— *К. М.*) предал дух свой» (Там же. С. 97). При Павле, ставшем настоятелем Зарзмы после кончины настоятеля Михаила, З. и. была украшена чеканным окладом, полностью повторившим первоначальную живописную композицию, открытыми оставались лишь живописные лики. Павел «закончил постройку церкви и всячески ее украсил. В ней поставили икону Преображения и освятили ее в настоятельство этого Павла» (Там же. С. 100).



Преображение Господне.
Икона. 886 г. (Национальный музей Грузии)

Точная датировка оклада установлена по одной из 2 двустрочных ктиторских надписей, выполненных *асомтаврული* и помещенных в нижней части иконы: «Во имя Бога оклована икона эта в помощь Георгию, господам Парсману эристави, Иване, Тки... Мириану, Пери, Сула при настоятеле Павле. Хроникон 106 г. (886.— К. М.)».

З. и. дошла в сильно фрагментированном виде (утрачены части серебряной чеканной пластины). Под чеканной пластиной сохранились фрагменты левкаса, подтверждающие, что первоначальная икона была живописной. Основная реставрация (орнаментированные поля и нимб Христа, отдельные части чеканной пластины) была осуществлена в 10–20-х гг. XI в. эриставом Звиадом, о чем свидетельствует относящаяся ко времени поновления иконы 2-я надпись: «Во имя Бога я, эристав Звиад, сын блаженной памяти эристава Арабая, сподобился украсить благородную эту икону. Икона Преображения, помилуй душу мою в день сей». На иконе также видны следы реставрации XVI в.

В верхней части иконы изображена крупная фигура Христа на подножии в мандорле. Благословляющая десница согнута в локте, в шуйце он держит свиток. По сторонам от Него стоят в $\frac{3}{4}$ -ном повороте пророки Илия (справа) и Моисей (слева). В нижней части иконы симметрич-

но расположены распростертые ниц фигуры апостолов Иакова и Иоанна Богослова. Фигура ап. Петра, помещенная в левой части З. и., почти полностью утрачена (сохр. фрагменты нимба и складок одеяния). Все фигуры имеют пояснительные рельефные надписи, исполненные асомтаврული. Структурная четкость расположения фигур, линейная выразительность и экспрессивность рисунка на гладком фоне служат монументально-декоративному решению композиции.

Ист.: *Василий Зарзели. Житие Серапиона Зарзели // Кекелидзе. Агиогр. лит. 1956. С. 80–83, 87–90, 97, 100.*

Лит.: *Кондаков Н. П., Бакрадзе Д. З. Опись памятников древности в некоторых храмах и монастырях Грузии. СПб., 1890. С. 131. Рис. 67; Чубинашвили Г. Н. Груз. чеканное искусство VIII–XVIII вв.: Альбом, ист. очерк и аннот. Тбилиси, 1957. Табл. 1, 2, 144а; он же. Груз. чеканное искусство. Тбилиси, 1959. Т. 1. С. 27–42. Ф. 1–4а; Javakhisvili A., Abramishvili G. Jewellery and Metalwork in the Museum of Georgia. Leningrad, 1986. Pl. 27 (на англ., нем. яз.); Grabar A. Les revêtements en or et en argent des icônes Byzantines du Moyen Âges. Venise, 1975. P. 11–12, 30.*

К. Мачабели

ЗАРИН [Зорин] Дмитрий Иванович (17.10.1862? — 20.02.1925, Москва), учитель пения, хоровой дирижер, автор методических пособий по школьному церковному и светскому пению, общественный деятель. Отец З. Иоанн был настоятелем ц. мч. Иоанна Воина на Якиманке.

Окончил МДС в 1883 г. Работал в ряде учебных заведений Москвы: с 1884 г. — учителем пения в 1-й московской муж. гимназии; с 1890 г. в 4-й московской муж. гимназии занимался с детским хором мальчиков (60 чел.), участвовал в благотворительных концертах в пользу неимущих учеников, проводил бесплатные литературно-муз. вечера; с 1892 г. был регентом хора, смотрителем и надзирателем за воспитанниками пансиона; с 1899 г. преподавал церковное пение в Мариинском епархиальном жен. уч-ще, жен. гимназии Е. Е. Констан, учительской жен. семинарии П. И. Чепелевской. В 1910 г. вел хоровой класс в Народной консерватории (по Остоженскому округу). Был регентом в ц. святых Бориса и Глеба у Арбатских ворот. Преподавал в 3-й женской гимназии. Неоднократно выступал как дирижер сводного хора учащихся начальных школ Москвы (1902–1916).

В 1900 г. З. получил диплом члена-сотрудника Наблюдательного со-

вета при Московском Синодальном уч-ще церковного пения. С 1902 г. состоял членом Об-ва любителей церковного пения в Москве и выступал с хором этого об-ва.

З. составил неск. учебных пособий по школьному церковному и светскому пению, известных основательностью и детальностью разработки. В «Музыкальной хрестоматии для уроков хорового пения» (М., 1895), цель к-рой — обучить детей многоголосию (до 3 голосов), в качестве муз. материала используются народные песни (русские, украинские, сербские, испанские, итальянские, персидские, финские) и фрагменты из произведений рус. и зарубежных композиторов.

В работе «Хоровое пение в средних учебных заведениях Министерства народного просвещения» (М., 1904) З. предлагал ввести повсеместное преподавание пения в учебных заведениях и представил курс из 200 уроков.

Наиболее значительная книга З. «Методика школьного хорового пения в связи с практическим курсом: Год 1-й» (М., 1907) связана с преподаванием церковного и светского пения в народной школе. Она состоит из 2 частей: 1-я, музыкально-теоретическая (главы 1–6), посвящена вопросам формирования основных вокально-хоровых навыков; 2-я, практическая (глава 7), содержит поурочные планы. Непосредственно церковному пению посвящена гл. 4 («Художественный материал»). Для народной школы З. предлагал использовать неизменяемые песнопения литургии, всенощного бдения, а также осмогласные напевы тропарей и стихир, тропари двенадцатых праздников, Пасхи, нек-рые песнопения Великого поста и Страстной седмицы, в т. ч. «О Тебе радуется», «Се жених грядет», «Благообразный Иосиф», «Волною морскою», богородичные догматики 8 гласов. В разд. «Подробный план разучивания песнопений» З. рассказывает об этапах формирования певч. голоса у детей.

В разработанных З. поурочных планах рекомендуется различный музыкальный материал, в т. ч. церковный. Так, при изучении 1-й и 2-й функциональных ступеней звукоряда рекомендуется молитва «Святый Боже», 2, 1 и 3-й ступеней — «Приидите поклонимся» и др. Для чтения в ключах предлагается песнопение «Спаси, Господи» (в тено-ровом), духовный стих «О Лазаре»



(в альтовом). Идеи З. получили продолжение в «Методических заметках к «Практическому курсу школьного хорового пения»» (М., 1912). В советское время «Методика...» подвергалась необоснованной критике за воспитание «идеального отношения к Богу», «обилие молитв в репертуаре» и т. д.

З. принимал участие в работе 4 Всероссийских съездов регентов и хоровых деятелей. После обсуждения доклада З. «О желательном направлении церковного пения» на I Всероссийском регентском съезде (1908) был сделан ряд выводов относительно выбора и исполнения церковных песнопений, сферы компетенции регентов и их материальной поддержки. Доклад З. «Хоровое пение в школе как фактор воспитания» на II съезде хоровых деятелей был принят за основу рекомендаций съезда по этому вопросу. Являясь председателем Московской группы Комиссии по исполнению поручений II съезда, З. участвовал в рассмотрении вопросов об учреждении Устава Всероссийского об-ва хоровых деятелей, об авторском праве, о преподавании пения в школе, о разработке анкеты о положении хорового школьного церковного и светского пения, об организации регентско-учительских курсов. На V Всероссийском съезде регентов (1914) З. был избран товарищем председателя. В докладе «Богослужбное пение в православной церкви и значение в этом вопросе церковного пения» З. коснулся актуальных проблем церковно-муз. творчества. Автор критиковал церковные сочинения Нового направления, назвал произведения К. Н. Шведова, С. В. Рахманинова, А. Т. Гречанинова «извращением стиля церковного пения» (см.: Рыбаков. Стб. 596), имея в виду несовместимость концертного, оперного стиля с «идеями богослужения» (Там же). З. предлагал организовать комиссии при Святейшем Синоде и комитеты по церковно-богослужбному делу при епархиях для цензуры муз. сочинений, исполняемых в церкви, приравнять права регентов к правам псаломщиков.

Арх.: ЦГИАМ. Ф. 371. Оп. 1. Ед. хр. 448. Л. 13, 18, 24, 37 об., 51, 53; Оп. 2. Ед. хр. 67. Л. 3; ЦГАЛИ. Оп. 662. Ед. хр. 1. Л. 3, 5. Соч.: Музыкальная хрестоматия для уроков хорового пения. М., 1895; Хоровое пение в средних учеб. заведениях Мин-ва народного просвещения. М. [; Тип. Лиснера и Д. Собко], 1904; То же // Циркуляры по Моск. учебному округу / Ред.: В. Исаенков. М., 1904. № 9. Прил. С. 3–15; Методика школьного

хорового пения в связи с практическим курсом: Год 1-й. М., 1907; Методические заметки к «Практическому курсу школьного хорового пения». М., 1912; Что такое музыкальный слух? // ХРД. 1909. № 7/8. С. 183–191; № 9. С. 219–222.

Лит.: Пятидесятилетие Московской 4-й гимназии (1849–1899) / Сост.: Д. Соколов. М., 1899. С. 125, 240; Столетие Московской 1-й гимназии (1804–1904) / Сост.: И. Гобза. М., 1903. С. 357, 364; [П. А.] 1-й Всерос. регентский съезд // РМГ. 1908. № 26/27. Стб. 561; № 30/31. Стб. 620–621; Разные известия // Там же. 1908. № 15/16. Стб. 293–294; 2-й съезд хоровых деятелей в Москве // ХРД. 1909. № 7/8. С. 100–161, 175, 177; 2-й съезд хоровых деятелей в Москве // РМГ. 1909. № 29. Стб. 637; Витюшинский Е. М. Съезды хоровых деятелей // ХРД. 1910. № 11. С. 265–270; Отчет о Московских регентско-учительских курсах за 1909 и 1910 гг. // Там же. С. 274–276; № 12. С. 311–315; 3-й Всерос. съезд хоровых деятелей // РМГ. 1910. № 32/33. Стб. 683–687; Казанский К. Итоги работы бывших съездов регентов и др. хоровых деятелей // ХРД. 1912. № 5/6. С. 87–89; Рыбаков С. Г. 5-й Всерос. съезд хоровых деятелей // РМГ. 1914. № 26/27. Стб. 590–596; Труды 5-го Всерос. съезда хоровых деятелей // ХРД. 1914. № 12. С. 211–225; Апраксина О. А. Муз. воспитание в рус. общеобразовательной школе. М.; Л., 1948. С. 48–55; Локшин Д. Л. Хоровое пение в рус. дореволюционной и сов. школе. М., 1957. С. 124, 142–143, 167, 175, 180.

Т. М. Зацепина

ЗАРИН [Зорин] Сергей Михайлович (3.10.1875, с. Дёмшино Усманского у. Тамбовской губ.—20.09.1935, Москва), проф. СПбДА, богослов, библеист, один из лидеров и идеологов обновленчества.

Биография. Род. в семье священника. Обучался в Тамбовской ДС (1889–1895) и СПбДА (1895–1899). Написал канд. соч. на тему «Смысл аскетизма по учению Библии и свв. Отцев» (см. отзыв проф. А. А. Бронзова: Журналы заседаний Совета СПбДА за 1898–1899 учеб. г. (в извлеч.). СПб., 1907. С. 254–256). По окончании СПбДА остался в ней, став профессорским стипендиатом по кафедре нравственного богословия (с 16 авг. 1899 по 15 авг. 1900). Под рук. Бронзова изучал святоотеческие творения, особо рассматривал вопрос о браке (см. отчет Бронзова: Журналы заседаний Совета... за 1899–1900 учеб. г. СПб., 1902. С. 324–326). 23 окт. 1900 г. З. был определен на должность преподавателя рус. и церковнослав. языков в 1-м классе Александровского ДУ и в Исидоровском епархиальном жен. уч-ще. В марте 1902 г. назначен на должность преподавателя старших классов Александровского ДУ, с дек. 1904 г. преподавал рус. и церковнослав. языки во всех штатных классах Александровского

ДУ и церковнослав. язык в Исидоровском уч-ще. С сент. 1903 г. делопроизводитель правления Александровского ДУ, в 1907–1910 гг. смотритель уч-ща. Участвовал в *Религиозно-философских собраниях*, проходивших в С.-Петербурге в 1901–1903 гг.

В дек. 1904 г. З. представил в Совет СПбДА в рукописном виде соч. «Сущность православного учения об аскетизме: Опыт этико-богословского исследования» (в 6 тетрадях). 22 февр. 1906 г. Совет одобрил сочинение к печати, а 22 дек. того же года постановил принять отпечатанный труд «Аскетизм по православно-христианскому учению» на соискание степени магистра богословия. Магистерский диспут состоялся 4 апр. 1907 г. Оппонентами выступили Бронзов и исполняющий обязанности инспектора СПбДА архим. *Феофан (Быстров;* вполн. архиепископ Полтавский) (см. отзывы: Журналы заседаний Совета... за 1906–1907 учеб. г. СПб., 1907. С. 129–149). З. стал 1-м магистром, утвержденным в СПбДА после принятия 26 нояб. 1905 г. «Временных правил» об академической автономии, к-рые не предполагали последующего утверждения научной степени Святейшим Синодом. В 1910 г. работа была отмечена полной Макариевской премией. В 1916 г. З. во 2-й раз получил премию за сочинения «Заповеди блаженства (Мф 5. 1–12; Лк 6. 20–26)» и «Закон и Евангелие по учению Господа в Евангелии Матфея».

В окт. 1909 г. З. был избран доцентом по кафедре пастырского богословия СПбДА, 12 мая 1910 г. перемещен на 1-ю кафедру Свящ. Писания НЗ (введение в новозаветные книги, чтение Евангелий, систематическое изложение земной жизни Иисуса Христа), учрежденную согласно новому академическому уставу, 11 июня того же года избран и указом Святейшего Синода от 5 авг. утвержден экстраординарным профессором. 2 марта 1914 г. произнес речь на годичном акте СПбДА «Современные открытия в области папирусов и надписей в их отношении к Новому Завету». С 22 нояб. 1910 г. состоял инспектором СПбДА, с 1 окт. 1917 г. — проректором. После кончины ректора *Анастасия (Александрова)*, еп. Ямбургского, с 10 июля 1918 г. исполнял обязанности ректора.

В янв. 1910 г. З. вошел в состав образованных при синодальном Учеб-





С. М. Зарин.
Фотография. 10-е гг. XX в.

ном комитете комиссий по пересмотру учебных программ по догматическому и нравственному богословию, литургике, церковному уставу и др. Ему принадлежит ок. 50 статей в «Православной богословской энциклопедии» (в т. ч. «Иоанн Лествичник», «Канон литургии (католической)», «Карфагенские соборы», «Катехизисы католические», «Книги апокрифические Нового Завета», статьи о некоторых папах Римских), из них 21 не опубликована, хранится в РГИА. Печатался в журналах «Христианское чтение», «Странник», «Голос Церкви», «Церковный вестник», «Церковные ведомости» и др. Награжден орденами св. Станислава 3-й (1905) и 2-й (1909) степени, св. Анны 2-й степени (1912), св. Владимира 4-й степени (1914).

З. принимал участие в работе Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. В марте 1918 г. командирован Советом Петроградской ДА в Москву для выяснения вопроса о дальнейшей судьбе духовных академий. Встречался со свт. Тихоном, Патриархом Московским и всея России, и с В. Д. Бонч-Бруевичем. З. был активным сторонником присоединения Петроградской ДА к Петроградскому ун-ту с целью предотвратить закрытие академии. С 22 марта 1921 по май 1923 г. был профессором по кафедре нравственного богословия и агиологии в Петроградском богословском ин-те.

Не позднее 1923 г. З. примкнул к обновленчеству. По его словам, уже на Религиозно-философских собраниях он «проводил подлинно-православные, но считавшиеся тогда либе-

ральными, положения о необходимости продолжения догматического развития в Церкви, об односторонности и недостаточности исторического монашества и т. д.», а в магистерской диссертации защищал идеи, являющиеся «отличительными для обновления, идеи равноценности брака и безбрачия, идею религиозной правды о земле и т. д.» (Зарин С. М. Прения по докладу прот. П. Н. Красотина // ВССПРЦ. 1926. № 2(6). С. 15). Участвовал в обновленческом Поместном Соборе 1923 г. В янв. 1925 г. на обновленческом Всероссийском совещании клира и мирян избран в Предсоборную комиссию (под председательством обновленческого митр. Евдокима (Мещерского)) по подготовке Вселенского и Поместного Соборов. Участвовал в 3-м обновленческом Поместном Соборе в окт. 1925 г., избран товарищем председателя. Сделал на Соборе доклад «О духовном просвещении», выступил в прениях по докладам обновленческих митр. Александра Введенского «О современном положении православия» и протопр. Павла Красотина «О деятельности Священного Синода и о мероприятиях к примирению церковного разделения». С 1925 г. был членом пленума обновленческого Синода, секретарем его президиума, председателем юридического отдела, заведующим архивом. Участвовал в последнем заседании Синода (29 апр. 1935), на котором было принято решение о его ликвидации.

С дек. 1924 г. З. входил в состав Учебного комитета при обновленческом Синоде, затем стал заместителем председателя. Подписал «Обращение ко всем деятелям богословской науки и духовного просвещения Православной Русской Церкви от собравшегося в Москве 27–31 янв. 1925 г. Совещания ученых богословов», тогда же вошел в состав сформированного профессорского бюро. 18 мая 1925 г. удостоен степени доктора богословия по совокупности трудов. З. был профессором и проректором Московской богословской академии, открытой на территории МДА, читал лекции по НЗ (с элементами греч. языка) и нравственному богословию (христианской этике). С 1927 г. Московская богословская академия по предложению З. перешла на «комплексную систему преподавания» (основная тема на 1-м курсе — Церковь, на 2-м — христи-

анство, на 3-м — религия). На пленуме Синода 31 янв. 1927 г. выступал с докладом о положении богословских школ (см.: Доклад о положении богосл. школ. 1927. С. 10). В 1925–1927 гг. читал лекции («Идеология обновленчества» и др.) на обновленческих миссионерских курсах в Ростове-на-Дону, Краснодаре, Москве, Орехово-Зуеве. Входил в состав Издательского отдела обновленческого Синода, был редактором и издателем «Вестника Священного Синода Православной Российской Церкви» (с 1928 «Вестник Священного Синода Православных Церквей в СССР»).

Умер вне общения с РПЦ, похоронен на Ваганьковском кладбище в Москве.

Т. А. Богданова

Церковно-общественные взгляды. Став сторонником церковного обновления, З. высказывался за возвращение к «живому духу», апостольским и святоотеческим «корням» Церкви. З. считал тождественными понятия «православие» и «обновленчество» (Идеология обновленчества. 1927. № 7/8(20/21). С. 32), поэтому, с одной стороны, резко критиковал каноническую Церковь, с другой — предлагал введение «реформ, вызываемых самою жизнью и нимало не вредящих существу православия, но ему внутренне соответствующих» (Итоги пленума Свящ. Синода. 1926. С. 14).

Основными проблемами Русской Церкви З. считал отсутствие «живой проповеди», обмирщение, «окаменелость богослужбных форм», формальное отношение к своим обязанностям представителей клира. Церковное руководство упрекал за связи с самодержавием и «освящение» капиталистического строя (Патриаршая и Синодальная Церкви в СССР. 1930. С. 10). Поместный Собор 1917–1918 гг. З. критиковал за дух «церковно-общественной реакции», а свт. Тихона — «за антисоветскую борьбу, в которую он вовлек многих архипастырей, пастырей и верующих мирян» (Там же). Дореволюционные духовные школы и их достижения З. критиковал за пренебрежение насущными проблемами церковной жизни, за «изумительную картину контраста между мастерством научной техники и блеском внешней эрудиции, с одной стороны, и бедностью и ничтожеством полезных для церковно-общественных целей, выводов и достижений... с другой»

(Подготовка обновленческого движения в Петербургской ДА. 1927. С. 19).

З. считал, что Русская Церковь не выполнила своей освящающей миссии в Российской империи: «Если взять наше государство в период его соединения с Церковью, то можно убедиться, что оно было на 95% языческим» (Идеология обновленчества. 1927. № 7/8(20/21). С. 39). В послереволюционной ситуации З. поддерживал отделение Церкви от гос-ва и считал, что новый общественный порядок, проводимый в жизнь социалистами и марксистами, сам по себе направлен на достижение евангельского идеала, а Церковь должна помогать власти в скорейшем его установлении. З. также полагал, что у Церкви и социализма одна цель, но идут они к ней различными путями: «Языком церкви, языком религиозным оправдана социальная революция, которая своим методом идет к цели освобождения человечества от социального и экономического неравенства, и не чужда задачам Царствия Божия» (Там же. С. 41). Христианство в свою очередь «тоже идет к социализму, но только другим путем, путем религиозно-нравственного воздействия» (Там же). Одну из главных причин неудачи обновленчества в Советской России З. видел в противодействии «староцерковнического» епископата и считал необходимым остановить его вмешательством К-польского Патриархата и Правительства СССР (Патриаршая и Синодальная Церкви в СССР. 1930. С. 11).

Воззрения З. на место и роль Церкви в гос-ве обусловлены его экклезиологическими представлениями. Отождествляя христианство с Царством Божиим, З. оценивал его как новый, «неотмирный» порядок, к-рый должен преобразить весь мир (Христос и ап. Павел. 1925. С. 29). Истинное христианство призвано осуществить волю Божию на земле, освятить земную жизнь человека, в то время как ложное стремится оторвать человека от земли, «чтобы перенести на небо» (Идеология обновленчества. 1927. № 5/6(18/19). С. 16–18). Такое «спиритуалистическое», по определению З., понимание христианства было присуще «историческому монашеству» (Там же. С. 17), тогда как подлинное уподобление Христу состоит не в бегстве от мира, а в деятельном служении ближнему, по З., в добросовестном

исполнении обязанностей земного призвания (Различные формы осуществления нравственного идеала. 1927. С. 20).

В богословском обосновании обновленческой идеологии З., сопоставляя понятия «Царство Божие» и «Церковь», полагал, что 1-е понятие шире 2-го и включает его в себя как главный, но далеко не единственный элемент. Также «христианство и истинное православие,— в понимании З.,— не исчерпываются сполна ни в каком определенном исповедании...» (Идеология обновленчества. 1927. № 9/10(22/23). С. 35). Царство Божие представляется З. «лабораторией, в которой вырабатываются элементы, нужные для Церкви, но которые пока еще непосредственно не вошли в нее» (Там же). Местом постепенного проявления правды Царства Божия должны стать общественные, эстетические, культурные и иные отношения, т. к. «в объем Царства Небесного включаются и государство, понятие культуры, прогресса политического, социального и т. д.» (Там же). Решающую роль в жизни «Царства» имеет воля человека, к-рая при участии Божественного промысла в итоге преодолевает все несовершенство этого мира, и «окончательная победа будет на стороне добра» (Там же).

Большое значение З. придавал вопросу о роли индивидуальности в Церкви. Определяя индивидуальность человека как «образ взаимоотношения различных жизненных, физических и психических функций, отправлений и способностей в целой совокупности личного бытия», главной ее особенностью З. считал наличие к.-л. уникальной способности (Различные формы осуществления нравственного идеала. 1927. С. 19). Поскольку каждый человек обладает по преимуществу только одним особым дарованием, люди испытывают естественную потребность «жизненного и тесного общения» друг с другом, что составляет основу общества. Христианство как абсолютная форма общности ценит человеческую индивидуальность и не стремится погасить или подавить ее, напротив, «Святому Духу приписывается двойное действие: быть принципом разнообразного множества дарований и образовывать связь их единства» (Там же). Исходя из этого, З. полагал, что основной идеей евангельского образа Церкви как

Тела является взаимное служение христиан личными дарованиями, восполняющее недостаточность каждого из них, подобно неразрывной связи органов в человеческом теле (Там же; ср.: *Basil. Magn. Asc. fus.* 7. 1–4 // PG. 31. Col. 928–933). Т. о., «соборность, составляющая одну из существенных стихий благодатной жизни истинной Христовой Церкви, не отрицает, но, напротив, необходимо предполагает индивидуальность с полным и по возможности всесторонним ее развитием» (Студенческие записи лекций по Свящ. Писанию. 1910. С. 11–12).

В своей концепции проведения обновленческого вселенского Собора (обсуждения к-рого проходили в 1925) З. стремился избежать противоречия между необходимостью участия в Соборе «церковного народа» и правом епископата на принятие решений. Предлагаемый З. компромисс заключался в том, чтобы предоставить церковной обществу функцию контроля за «православностью» принимаемых Собором решений и соответствием их предыдущим общепринятым вероопределениям (Чего ожидают и чего можно ожидать от грядущего Вселенского Собора. 1926. С. 5).

Проявлением «самодеятельности» в Церкви З. считал богословскую науку. Он полагал, что «христианин имеет потребность, а при известных обстоятельствах и прямой долг, понять, согласовать христианское сознание со своим человеческим сознанием, уяснить отношение религиозного опыта ко всем другим опытам...» (Студенческие записи лекций по Свящ. Писанию. 1910. С. 11–12). Свящ. Предание, по З., «дает лишь руководство, вдохновляет и направляет научную работу» (Там же). Определяя т. о. цель богословской науки, З. поднимал вопрос о «развитии догматов» в рамках православия, опираясь на высказывания В. В. Болотова, М. Д. Муретова и И. Е. Троицкого (Как понимать развитие догматов. 1926. С. 17–18; Чего ожидают... 1926. С. 5–6). З. считал, что «догматическая деятельность Церкви в период Вселенских Соборов не исчерпала... всех истин Божественного Откровения» (Как понимать развитие догматов. 1926. С. 18), имея в виду, «что Церковь всегда юнеет, всегда обладает благодатными силами совершать свою творческую работу в областях — догмати-

ческой, канонической, литургической и др.» (Чего ожидают... 1926. С. 7–8). Вместе с тем суть «догматического развития» З. видел в том, чтобы формулировать божественную истину, «приблизив ее к человеческому разумению людей известной культуры, известной исторической эпохи» (Там же. С. 5). К предметам, к-рые еще требуют «догматизирования», З. относил вопросы природы человека, происхождения душ, отношения христианства к социальным и экономическим проблемам совр. человечества (Как понимать развитие догматов. 1926. С. 18).

Церковно-научные труды. Большая часть работ З. посвящена библиистике и аскетике. Основные публикации З. приходятся на время его пребывания в канонической Церкви (до перехода в обновленчество) и уже тогда получили высокую научную оценку.

Библиистика. Опираясь на труды православных библиистов Муретова, Н. Н. *Глубоковского* и др., З. выступал за правосл., профессионально ориентированный подход к Библии, главным принципом к-рого является следование Свящ. Преданию, «ибо Св. Писание составляет только лишь часть целостного Св. Предания, хранимого Вселенской Церковью» (Студенческие записи лекций по Свящ. Писанию. 1910. С. 14). Библейскую науку З. разделял на историю канона, историю текста и историю экзегетики (Там же. С. 14, 17–18). Он выступал против критического направления в протестант. библейской науке (Ф. К. *Баур*, А. *Древс* и др.), не принимая положений, искажавших церковный взгляд на Библию (Лекции по Свящ. Писанию НЗ. 1916. С. 9). З. опровергал «мифологическую» теорию *Древса* о неисторичности Евангелий и недоверности и «мифичности» евангельского образа Христа, якобы созданного в общинах, основанных ап. Павлом. *Древс* полагал, что содержание записанных слов Иисуса Христа не выходило за рамки «более чистой нравственности иудейства того времени, не говоря уже о стоической и прочих нравственных системах эллинистической древности» (Три первые канонические Евангелия. 1926. С. 16). Возражая, З. настаивал на том, что евангелисты не имели к.-л. лит. задач и, излагая историю жизни Христа, опирались на принципы совр. им античной

историографии; отмечал, что на историчность Евангелий указывают цельность описанного в них образа Иисуса Христа, географические, культурные, событийные подробности, связанные с Его земной жизнью (Там же. С. 18). З. опровергал также теорию *Древса*, противопоставлявшую христологию иудеохристиан христологии языкохристиан (см. ст. *Мифологическая школа*) (Там же. С. 19–20). В отношении кн. Апокалипсис З. разделял утверждение о том, что эта книга и Евангелие от Иоанна писались одним человеком, и о том, что понимание Апокалипсиса возможно только через систему образов и учение Евангелия от Иоанна. Кн. Апокалипсис «проникнута глубоким внутренним единством... поэтому ее нельзя разделять между несколькими писателями и еще менее — между несколькими эпохами...» (Новости библейской литературы. 1928. С. 24).

Труды З. по библиистике, в частности «Закон и Евангелие по учению Господа в Евангелии Матфея», получили высокую оценку *Глубоковского*. Бесспорными достоинствами работы он назвал «чисто библейский характер изъяснения, выразительную отчетливость и сжатость изображения, простоту и живость изложения» (*Глубоковский*. 1915. № 278. С. 4). Важность труда З. и интерес к нему вызваны тем, что автор «всегда стремится открыть и передать напрямую и непосредственную мысль евангельского текста, не уклоняясь заранее в разные догматически-практические применения, которые тогда могли вести к узости и тенденциозности экзегезиса, а теперь сами находят для себя прочный объективный библейский базис» (Там же). Весьма актуальным для своего времени, по словам *Глубоковского*, явилось и др. сочинение З. — «Заповеди блаженства», поскольку ветхозаветные пророчества, на которых основывается новозаветное благовестие, «приводятся в нем со всей неотразимостью и исторической конкретностью» (*Глубоковский*. 1915. № 258. С. 4). Толкование Свящ. Писания у З. можно считать «всецело и истинно библейским», представляющим смысл Писания в изначальном виде. «Читатель как бы поставляется на место исторических слушателей и вводится в настроение лучших из них, в лице апостолов» (Там же). Эти качества объясняют,

по мнению *Глубоковского*, широкое распространение этого труда.

Как библиист З. выступал в церковной печати по поводу вопроса, поднятого в Гос. думе, о разрешении свободного распространения Библии в народе и организации собраний для изучения Свящ. Писания в целях борьбы с пьянством. Усматривая в этих мерах возможное содействие распространению сектантской пропаганды, З. настаивал на сохранении церковного контроля за распространением Свящ. Писания, т. к. лишь Церковь является «полномочной хранительницей и истолковательницей» слова Божия, к-рая может правильно раскрыть его смысл (К вопр. о распространении Свящ. Писания в рус. народе. 1911. № 48. Стб. 1501); к тому же в изданиях, которые могут быть предприняты еретиками и сектантами, возможны «самые чудовищные его искажения» (Там же. Стб. 1503). З. сомневался и в целесообразности проведения предложенных собраний, поскольку «не магически действует слово Божие на человека, но располагает его к подвигу всей жизни» (Там же. № 50. Стб. 1567), и считал, что нужно с детства прививать христианам любовь к чтению слова Божия, учить его правильному пониманию, в целом призывать людей к сознательной жизни в Церкви; тогда распространение Свящ. Писания действительно бы принесло пользу народу (Там же. Стб. 1567–1568).

Вопрос о собственности и об отношении к ней Церкви З. обсуждал в рамках нравственного богословия. Он различал 2 понятия: собственность как материальное имущество, приобретенное усилиями и трудами человека, и владение как не употребляемое сознательно и целесообразно имущество. Объясняя это разделение на примере, взятом из первых глав кн. Бытие, З. полагал, что рай, данный прародителям для хранения и возделывания, был для них лишь владением, а вслед. свободного распоряжения, внесения творческой и преобразующей деятельности, разумного и законного употребления должен был стать их собственностью (Христианин в своем отношении к собственности. 1913. № 8/9. С. 136–137). Разделяя традиц. для Православия учение о беспристрастном отношении к имуществу, З. считал, что для христианина должно существовать только 2 побудительных



мотива к приобретению собственности: обеспечение своих нужд и милосердная помощь др. людям, а мерой в приобретении должен быть достаток, при котором христианин сохранял бы «внутреннюю независимость» от имущества и «распоряжался бы им не эгоистически, самозамкнуто, а по началу истинно-христианского альтруизма и братской солидарности со своими ближними» (Там же. С. 137). З. подчеркивал отличие христ. благодетельности от нехристианской. 1-я всецело основана на нравственных началах и состоит в общении не только имущества, но и любви, тогда как 2-я часто имеет прагматические основания. «У Цицерона, например,— писал З.,— благодетельность имеет смысл политико-экономический, она есть *utilitas* — полезное дело» (Там же. № 11. С. 143). Руководствуясь этими взглядами, З. отвергал коммунистические воззрения на частную собственность и выступал против тех, кто пытались найти им подтверждение в истории раннехрист. Церкви. Общность имущества в Иерусалимской общине З. не считал отказом от собственности, он полагал, что она «оставалась нравственным правом всякого члена общины», при этом «верующие, пылая взаимной любовью, не считали свою собственность исключительной, но охотно и с готовностью делились ею с нуждающимися» (Там же. С. 141–142). Христ. практику добровольной нищеты или полного нестяжания З. признавал уместной прежде всего для монашеского образа жизни, потому что отречение от собственности представляет собой «самое действительное, а для некоторых христиан и необходимое пособие и средство подавления и искоренения пристрастия к земным благам» (Там же. С. 147). Освобождение от забот о приобретении и сохранении имущества способствует собранности подвижника, «воспитанию, поддержанию и развитию в нем созерцательной и молитвенной любви к Богу» (Там же. С. 149). Впрочем, по мнению З., отречение от собственности не должно рассматриваться в качестве «сверхдолжной заслуги» в духе римско-католич. учения, выводимого из призыва Господа Иисуса Христа к богатому юноше продать свое богатство и раздать его нищим (Мф 19. 20–21), т. к. в этом призыве содержится общее нравственное требование освобождения от привязанности

к земным стяжаниям, «что несомненно видно из параллельных мест Мк. и Лк.» (Христианин в своем отношении к собственности. 1913. № 11. С. 156).

Аскетика. Выдающийся труд З.— его магист. дис. «Аскетизм по православно-христианскому учению». По словам совр. патролога, этот труд «является в действительности органичным синтезом филологии, богословия, библиологии и патрологии» (Сидоров. 1996. С. XXIX). З. ссылался на сочинения более 65 отцов Церкви и церковных писателей (по преимуществу восточных периода IV–VII вв.: св. отцов каппадокийцев, преподобных *Макария Великого (Египетского)*, *Нила Синайского*, *Дорофея Газского*, *Иоанна Лествичника*, *Исаака Сирина*, *Максима Исповедника*, а также *Евагрия Понтийского* и *Немесия Эмесского* и др.); использовал как отечественную научно-богословскую, экзегетическую, церковно-историческую и философскую лит-ру (ок. 80 авторов), так и зарубежные исследования (более 30 авторов). Задачей З. было проанализировать обширное аскетическое учение, содержащееся в Свящ. Писании и у отцов Церкви, изложить в систематическом виде и тем самым выявить сущность правосл. аскетизма, указать его место в контексте учения Церкви о спасении, а также дать лит. отповедь совр. противникам аскетизма.

Сочинение принесло З. известность как церковному ученому. Офиц. оппонент Бронзов писал, что З. «сумел мастерски разобраться в имевшемся у него под руками огромном материале» (Журналы заседаний Совета... за 1898–1899 учеб. г. // ХЧ. 1907. № 7. С. 130). Выводы З. обосновал «надежными — библейскими и святоотеческими данными, благодаря чему всегда говорил православно, и всю свою задачу он верно понял и верно оценил» (Там же. С. 146). Второй оппонент — архим. Феофан (Быстров), характеризуя труд З., писал: «Из этого сочинения можно было бы получить 3–4 магистерских сочинения, так что оно заслуживало бы не только магистерской, но и докторской степени» (Троицкий. 1907. № 17. С. 558). Однако проф. МДА М. М. Тареев подверг сочинение З. резкой критике и обвинил его в научной несостоятельности. З. защищал от нападок работу и научный подход в «Ответе на критику профессора М. М. Тареева».

Среди отечественных церковных авторов, оказавших влияние на З., особое внимание он уделял личности и трудам свт. *Феофана Затворника*, к-рый, по мысли З., создал богословско-аскетическую систему, лишенную всякой схоластичности, лейтмотивом которой явилось «учение об усвоении каждым человеком в отдельности спасения, совершенного Иисусом Христом» (Православное учение о спасении. 1928. С. 3). Даже в определении основного положения «Аскетизма» З. использовал высказывания свт. Феофана: «Высшая цель и конечный результат спасения, сущность и содержание вечной жизни заключаются в ближайшем живом и непосредственном общении с Богом». Человек, чтобы стать «причастником Божеского естества», очищаясь от всего чувственно-греховного и приобретая состояние святости — «богоподобия», постепенно, через добрые дела по вере реализует эту высшую цель богообщения (Там же).

И. З. определял аскетизм как «планомерное употребление, сознательное применение целесообразных средств для приобретения христианской добродетели, для достижения религиозно-нравственного совершенства... путем напряжения всех телесных и душевных сил христианина, посредством неустанной борьбы с различными препятствиями» (Аскетизм. 1907. С. VI). Понятие «аскетизм» включает в себя как процесс подвижничества в целом, так и способы его осуществления, взятые или во всей полноте, или в отдельности, — напр., молитву, телесные подвиги и лишения (Там же). Аскетизм обязателен в деле спасения как «необходимый момент религиозно-нравственного христианского совершенствования», как «условие достижения богоуподобления в целях богообщения» (Там же. С. 680). Аскетизм способствует искоренению страстей, пороков и приобретению добродетелей. В то же время он выражает собой лишь «техническую сторону христианского совершенствования», а «главным деятелем его по православному учению служит благодать Святого Духа» (Там же. С. X); следов., ближайшей целью аскетизма является «приспособить естественные силы и способности человека к ее восприятию», сделать их «послушным и удобным орудием для достижения и осуществления веч-





ной жизни» (Там же). Критикуя отношение к аскетизму в иных христ. конфессиях (в католицизме за отнесение аскетизма в разряд «сверхдолжных дел» и предназначение его поэтому лишь для монашествующих, а в протестантизме за фактическое его отрицание), З. проводит мысль о необходимости аскетизма (в той или иной мере) для всех правосл. христиан, не представляя его как удел только монашества (Там же. С. XIV–XV).

II. Достижение состояния полноты богообщения (святости) стало невозможным после грехопадения Адама для всего человеческого рода. Смысл грехопадения, по определению З., — это попытка человека «найти и осуществить безусловную жизнь вне и помимо Бога, отказавшись признавать Бога как абсолютную ценность своей жизни и необходимую опору своего существования» (Там же. С. 24–25). Человек перенес «центр тяжести» своей жизни на себя самого, вне отношений с Богом, вследствие чего его автономное существование стало настоящей смертью духа. Отсюда главной характеристикой всякого греховного состояния и греховного поступка З. считает эгоизм. Грех как преступление сделал человека недостойным любви Божией, а как ненормальное, извращенное состояние природы человека — невосприимчивым к этой любви (Там же. С. 29). Поскольку грех разрушил в человеке высшее благо — жизнь вечную (Там же) и «греховное начало смерти, раз возникнув в мире человеческой жизни, естественным путем исчезнуть из природы человеческой уже не могло», а личная активность человека не в силах изменить ее «существенных свойств» (Там же. С. 42), постольку стало необходимо воплощение Сына Божия, Который посредством теснейшего общения человеческой и божественной природ в Себе преодолел последствия грехопадения (Там же. С. 31–32). Боговоплощение как основание человеческого спасения З. рассматривает с метафизической и нравственной т. зр., а вслед. этого и связь христианина со Христом представляет в 2 аспектах: мистически-метафизическом и нравственно-свободном (Там же. С. 44).

Метафизический аспект З. определяет как воссоединение Бога и человека в Лице Христа, восстановление и обожение человеческой природы,

осуществление нового творения (Там же. С. 33–35). В процессе обожения человеческая природа не только обретает первозданную чистоту, но и достигает более высокого онтологического статуса, т. к. вслед. Воплощения человеку открыта возможность единения с Богом не только душой, но и телом (Там же. С. 35–36). Терминологически метафизический аспект аскетизма выражается такими понятиями, как «органическое», «мистическое», «сверхсознательное», т. е. закрытое для рационального повседневного восприятия общение со Христом, описанное в Евангелии в образах лозы и ветвей (Ин 15. 4–6), Главы и тела (ср.: 1 Кор 12. 27).

Нравственный аспект аскетизма состоит в подражании Христу, в том, чтобы отвергнуть «греховное направление жизни», унаследованное от Адама, и усвоить, т. е. осуществить в своей жизни, «направление, отличительный характер жизни Христовой, ее основное религиозно-нравственное содержание» (Аскетизм. 1907. С. 43–44).

Оба аспекта аскетизма реализуются в синергии (сотрудничестве) Бога и человека и указывают на 2 его составляющие — Божественную благодать, подаваемую через церковные таинства, и личные аскетические усилия человека. Таинства З. определял как «особые, осуществляемые в истинной Церкви, богодарованные средства, через которые подаются человеку... сверхестественные, т. е. превышающие обычный порядок природы дарования, сообщаются Божественные силы, необходимые для жизни и благочестия» (Там же. С. 48). В таинстве Крещения христианин получает «новую личность» и «новую природу», поскольку в нем изменяется сторона человеческого «я», к-рая не зависит от его сознания и свободы, «но сама дает им направление, лежит в основе их» (Там же. С. 50–52). В Евхаристии происходит поддержание связи со Христом, «ассимилирование жизни человеческой с жизнью Богочеловеческой...» (Там же. С. 51). В этом таинстве христианин, принимая в себя Тело и Кровь Спасителя, приобщается Его человеческой природе, а через нее в силу соединения во Христе божественной и человеческой природ становится участником Божественной жизни Христа и духовно и телесно (Там же. С. 52). Личные усилия христианина З. понимал как сознательные

и систематические подвижнические усилия, направленные на приобретение святости, искоренение страстей и пороков и усвоение противоположных им добродетелей, достижение состояния бесстрастия. Эти усилия необходимы, поскольку в таинстве Крещения человек не освобождается полностью от всех последствий грехопадения, т. к. «в воле крещенного обычно гнездятся расположения (διαθέσεις), склонности (εξεις) и страсти (πάθη), препятствующие ей охотно спешить на добро и отвлекающие ее в противную сторону» (Там же. С. 116). И хотя обожествляет человека непосредственно благодать Св. Духа (Там же. С. 118–119), без личного участия человека святость ему не может быть дарована (Там же. С. 156). Святость З. определял как богоуподобление — обретение «в нравственном состоянии и направлении человека единства и общности с содержанием Божественной жизни» (Там же. С. 17, 19). Поскольку источником святости является Сам Бог, достижение ее для человека возможно только через подражание «Божественным совершенствам» или добродетелям (Там же. С. 21), среди к-рых центральной является любовь; следов., главным выражением свободного самоопределения человеческой воли по отношению ко Христу является любовь к Нему — «господствующая стихия, движущий нерв настроения христианина, почва, на которой только и может возникнуть и возрасти, действием Святого Духа, действительное реальное общение со Христом» (Там же. С. 67). Идеал любви возможно реализовать лишь посредством единства направления и содержания жизни, поэтому в процессе постижения Божественной любви «ум верующего преобразуется в ум Христа (1 Кор 2. 16), чувствования Христовы становятся чувствованиями верующего (Флп 2. 5)» (Аскетизм. 1907. С. 70). Перенос в себя содержание жизни Христа, верующий выявляет в самом себе образ Спасителя (Гал 4. 19) и «становится Его отражением» (Аскетизм. 1907. С. 70). В результате «истинно-христианская жизнь может быть названа в известном смысле жизнью богочеловеческой» (Там же. С. 75). На пути богоуподобления человеческое естество преодолевает приобретенные отрицательные качества и возвращается к первоначальной цели и предназначению —





непрестанному богообщению, к-рое мыслится как «теснейшее единение с Богом в неразрывном союзе любви с ближними», и обожению (Там же. С. 681). Итог процесса освящения человека называется «спасением». По мысли З., спасение не может рассматриваться в собственном смысле в «юридических» категориях, таких как награда за праведность и нравственно-аскетические усилия человека, поскольку личная активность подвижника «ни в каком случае не может быть основанием для дарования вечной жизни именно по долгу, в виде награды, воздаяния» (Там же. С. 162). Ветхозаветный закон, подчеркивал З., оправдывал на основании дел, Евангелие оправдывает по вере, благодатью, поэтому «первый покоится на идее награды, юридического возмездия, второй... на идее беспредельной Божией милости, дара Божией отеческой любви» (Там же).

III. Достижение цели аскетизма на практике сводится к «отрицательному» и «положительному» деланию. 1-е состоит в освобождении от страстей и дурных навыков, 2-е — в приобретении противоположных страстям добродетелей (Там же. С. 308). Страсти, порождающие греховные навыки и привычки, как правило, развиваются на основе извращенных естественных способностей человека и сообщают ложное, превратное направление всей его жизнедеятельности, тем самым лишая природной способности к богообщению (Там же. С. 214–215). Вслед этого природное бесконечное стремление человеческого духа к *Абсолюту* в результате отчуждения от Бога направляется к чувственности и сообщает плотским влечениям ненасытимость и безграничность (Там же. С. 232). Страсти подчиняют себе волю человека, поэтому являются по преимуществу болезнью воли (Там же. С. 236) и подразделяются на телесные (блуд, чревоугодие) и душевные (сребролюбие, гордость, гневливость, печаль, тщеславие, уныние) в соответствии с объектом стремления (Там же. С. 258). Корень всех страстей З. видел в гордости — в стремлении поставить свою личность «в центр мирового бытия» (Там же. С. 301), вслед. этого первостепенной, противоположной гордости добродетелью христ. подвижника должно стать смирение как «глубокое сознание и живое чувство того, что он сам

по себе ничего не значит и не может, а если чем и становится в христианском смысле, то достигает этого только Господом, Его силой, Его милостью, снисхождением и любовью» (Там же. С. 471). Смирение — это больше чем добродетель, это фундамент всего аскетизма, «всеобъемлющая сила религиозно-нравственного порядка, обеспечивающая подвижнику успешное, правильное, целесообразное и непрерывное поступательное движение по пути безостановочного религиозно-нравственного совершенствования» (Там же. С. 474).

В подвижнической жизни З. выделял 3 этапа: обращение, освящение, совершенство. 1-й начинается с двуединой «покаянной веры», в которой содержится стремление человека «усвоить правду Христа» и отречься от «элементов, чуждых жизни Христовой» (Там же. С. 100). Покаяние как необходимая переходная ступень из состояния «невозрожденности» и греховности к жизни нравственной и богоугодной является основным аскетическим средством и представляет собой «результат свободно-сознательного отношения к нравственной норме, с точки зрения которой человек подвергает оценке свое наличное, эмпирическое религиозно-нравственное состояние» (Там же. С. 547–548). Покаяние заключается в отречении от своей греховной воли и в перестановке «жизненного центра тяжести» с себя на Бога и ближних (Там же. С. 553). В покаянии человек обретает уверенность в существовании высшего идеала как др. совершеннейшей реальности, а также устремляется к изменению своей жизни в соответствии с содержанием познанного идеала (Там же. С. 551).

За покаянием и вместе с ним разворачивается процесс освящения, к-рый состоит в постепенном уничтожении греха, непрерывном вытеснении его из природы человека путем приспособления всех сил христианина к служению «новому принципу жизни» (Там же. С. 561). На этом этапе у подвижника формируется твердый «нравственный характер», с помощью к-рого он подчиняет всю жизнь началу самоотверженной любви для того, чтобы она стала «привычной и естественной стихией всего духовного существа» и заменила собой противоположное начало эгоизма (Там же).

Завершает путь подвижничества этап совершенства, где подвижник достигает богопознания, преддверием которого является восхождение в состояние покоя, безмолвия (нередко экстатического характера), умно-сердечного созерцания Бога (в Его энергиях). Состояние способности к богообщению З. описывает с помощью святоотеческих выражений, таких как «чистота сердца», «совершенная чистота совести», «очищение и освящение по внутреннему человеку» (Там же. С. 130). З. пытался определить понятие «сердце» в соотношении со смежными понятиями «дух» и «ум». По его заключению, в Свящ. Писании и святоотеческой письменности сердце является практически синонимичным понятию духа в человеке, а ум как теоретическая способность души находится в подчинении сердца (Там же. С. 377, 579), так что ум является органом духа и функцией сердца (Там же. С. 413). Важность роли сердца на пути спасения заключается в том, что именно оно — источник христ. любви.

Описывая путь подвижничества, З. определял неск. основоположных принципов аскетизма: самопротивление (страстям и дурным навыкам), самопринуждение (к приобретению добродетелей и творению добра), постоянство в подвиге, характеризующееся верностью, ревностью, терпением, сердечным вниманием, рассудительностью и трезвением. Основным же принципом З. называл гносис (γνῶσις). Данный принцип, выражающийся в таких аскетических понятиях, как «рассуждение», «трезвение», «бодрствование», «проникает собой все восточное православно-аскетическое мировоззрение», у нек-рых отцов Церкви и церковных писателей (преподобных Дорофея Газского, Макария Египетского, Макария Исповедника, Исаака Сирина и др.) он присутствует явно, у большинства подразумевается. По образному выражению З., этот гносис есть «душа» подвижничества, в то время как телесные подвиги суть его «тело» (Там же. С. 681–682).

II. К. Доброцветов

Арх.: РНБ ОР. Ф. 194. Оп. 1. Ед. хр. 472, 1090; Оп. 2. № 250, 383, 384, 541, 542, 683–691, 822, 894–896, 969–973.

Соч.: Значение страстей в духовной жизни, их сущность и гл. элементы развития, по учению свв. отцов-аскетов // ХЧ. 1904. № 4. С. 483–515; № 5. С. 660–669; Аскетическое учение о значении и сущности «страстей» т. н. «плот-



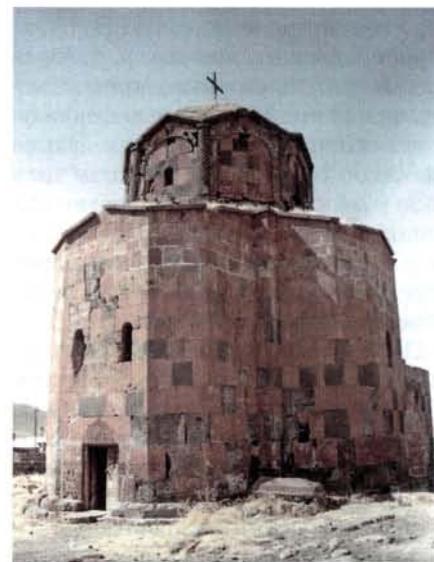
ских» // Там же. № 6. С. 788–795; Аскетическое учение о т. н. «духовных» страстях // Там же. № 7. С. 75–94; № 8. С. 204–221; Протестантская оценка восточно-аскетической схемы 8 гл. пороков // Там же. № 10. С. 535–553; № 11. С. 703–719; Аскетизм по православно-христианскому учению: Этико-богосл. исслед. СПб., 1907. М., 1996^р. Т. 1: Основоположительный. Кн. 1: Крит. обзор важнейшей литературы вопроса; Кн. 2: Опыт сист. раскрытия вопроса; Значение аскетического принципа в правосл. богословии и отношение его к современности // ХЧ. 1907. № 6. С. 882–891; Ответ на критику проф. М. М. Тареева // Там же. 1908. № 10. С. 1379–1399; № 11. С. 1524–1541; № 12. С. 1692–1712; 1909. № 1. С. 97–113; № 2. С. 293–318; № 3. С. 441–466; № 4. С. 623–644; № 5. С. 790–798; То же, изм. загл.: Дополнения и разъяснения к соч. «Аскетизм по...» СПб., 1909; Розанов о смерти и воскресении // ЦВ. 1908. № 5. Стб. 133–137; Лекции по пастырскому богословию. СПб., 1910. Литогр.; Студенческие записи лекций по Свящ. Писанию, читанные студентам 2-го курса СПбДА в 1910/11 гг. СПб., 1910. Литогр.; Мученичество и аскетизм: (Этико-ист. этюд) // Странник. 1911. № 3. С. 413–424; «Мифологическая» теория Древа и ее разбор // Там же. № 7/8. С. 50–75; № 9. С. 163–183; № 10. С. 323–345; К вопр. о распространении Свящ. Писания в рус. народе // ЦВ. 1911. № 48. Стб. 1498–1503; № 49. Стб. 1530–1533; № 50. Стб. 1561–1568; Недавно открытый апокрифический памятник «Песни Соломона» (Ὠδοὶ Σολομῶντος) и попытка А. Нагнакса привлечь его к вопросу о происхождении 4-го канонического Евангелия // ХЧ. 1912. № 5. С. 601–626; Речь св. ап. Павла к ефесским «пресвитерам» (Деян. 10, 16–35) и ее значение для пастырей Церкви // Голос Церкви. 1913. № 1. С. 64–75; № 2. С. 88–103; Христианин в своем отношении к собственности // Там же. № 8/9. С. 136–151; № 11. С. 139–157; Космология // Там же. 1914. № 6. С. 129–140; Свидетельство св. Иустина Философа и Мученика о совр. ему состоянии канона Свящ. Писания НЗ // Там же. № 7/8. С. 156–171; Совр. открытия в области папирусов и надписей в их отношении к НЗ // ХЧ. 1914. № 4. С. 430–467; № 5. С. 642–675; № 6. С. 811–842; № 7/8. С. 910–937; Отзыв о кн. Н. Н. Губоковского «Благовестие св. ап. Павла по его происхождению и существу. Кн. 2: «Евангелие» св. ап. Павла и теософия Филона, кн. Премудрости Соломоновой, эллинизм и римское право. Заключение» // Журналы заседаний Совета СПбДА за 1910–1911 учеб. г. (в извлеч.). СПб., 1914. С. 151–163; К прибытию в Петроград особой комиссии К-польского Патриархата // ЦВ. 1914. № 31. Стб. 938–940; Этапный лазарет духовно-учебных заведений Рос. империи во имя прп. Серафима, Саровского чудотворца // ЦВед. 1914. № 38. С. 552–557; Сущность и критический разбор теории психологического оправдания человека грешника во Христе // Голос Церкви. 1915. № 2. С. 94–100; «Корысть», «любостяжанье», «сребролюбие» и «лихоимство»: (По изображению святоотеч. аскетич. письменности и канонич. памятников правосл. Церкви) // ЦВ. 1915. № 28. Стб. 860–864; Учение св. Василия Великого о Св. Духе // Голос Церкви. 1915. № 4. С. 75–86; № 5. С. 72–82; № 6. С. 80–90; К-польские церковные соборы // Там же. № 7/8. С. 70–79; К-польский 5-й Вселенский собор 553 г. // Там же. № 11. С. 61–70; Заповеди блаженства (Мф 5. 1–12; Лк 6. 20–26) // ПрибЦВед. 1915. № 10. С. 313–

316; № 11. С. 352–356; № 12–13. С. 403–407; № 14. С. 443–446; № 15. С. 479–482; № 16. С. 518–520; № 17. С. 552–557; № 20. С. 589–594; № 21. С. 635–639; Закон и Евангелие по учению Господа в Евангелии Матфея. Гл. 5, ст. 13–48. Пг., 1915. Вып. 2: Объяснения на горной беседы. Св. ап. Павел как образец для пастыря Церкви Христовой // Голос Церкви. 1916. № 3. С. 60–66; № 4/5. С. 52–58; № 6/7. С. 39–44; № 8/9. С. 30–36; № 10. С. 27–32; Лекции по Свящ. Писанию НЗ, читанные... студентам 2-го (75-го) курса Петроградской ДА в 1915–1916 акад. г. Пг., 1916. Литогр.; Христос и ап. Павел: (По поводу мифологической теории Древа) // ВССПРЦ. 1925. № 4(4). С. 28–32; Три первые канонич. Евангелия как ист. свидетельства об Иисусе Христе: (По поводу мифологической теории Древа) // Там же. 1926. № 3(7). С. 16–20; Как понимать развитие догматов // Там же. № 3/4(8/9). С. 17–18; Итоги пленума Свящ. Синода 16–21 апр. 1926 г. и грядущий Вселенский Собор // Там же. № 6(10). С. 13–16; Чего ожидают и чего можно ожидать от грядущего Вселенского Собора // Там же. № 7(11). С. 4–8; Различные формы осуществления нравственного идеала соответственно индивидуальным различиям людей // Там же. 1927. № 1(14). С. 19–21; Доклад о положении богосл. школ // Там же. № 2(15). С. 10; Подготовка обновленческого движения в Петербургской ДА // Там же. № 4(17). С. 18–21; Указания на ап. Иоанна Богослова, как на писателя 4-го евангелия, в самом Евангелии // Там же. № 7/8 (20/21). С. 10–14; Идеология обновленчества: Лекции // Там же. № 7/8 (20/21). С. 32–41; № 9/10 (22/23). С. 35–37; Новости библейской литературы: I. Новый папирус, содержащий отрывок Деяний Апостольских; II. Вопрос о происхождении Апокалипсиса в современной литературе // Вестн. Свящ. Синода Правосл. Церквей в СССР. 1928. № 1(24). С. 22–24; Из истории новозаветного канона // Там же. № 2(25). С. 17–21; 1-й период истории канона: Век мужей апостольских (гг. 70–120) // Там же. С. 21–22; Собр. посланий св. ап. Павла: (К истории новозаветного канона) по А. Гарнаку // Там же. № 3/4(26/27). С. 8–10; Правосл. учение о спасении: (По произведениям преосв. Феофана Говорова) // Там же. № 8/9(31/32). С. 2–7; Патриаршая и Синодальная Церкви в СССР: (Информ. доклад Всел. Патриарху) // Там же. 1930. № 5/6 (48/49). С. 10–11; Речь на XVII заседании // Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.) / Общ. ред.: С. М. Половинкин. М., 2005. С. 367–369. Лит.: *Троицкий С.* Магист. коллоквиум С. М. Зарина // ЦВ. 1907. № 15. Стб. 487–489; № 17. Стб. 555–558; *Тареев М. М.* О кн. г. Зарина «Аскетизм» // БВ. 1908. № 5. С. 141–150; № 6. С. 305–339; *Губоковский Н. Н.* Проф. С. М. Зарин. Заповеди блаженства. Пг., 1915; [Рец.] // Приходский листок. 1915. № 258. С. 4; *он же.* Проф. С. М. Зарин. Закон и Евангелие по учению Господа в Евангелии Матфея. Пг., 1915; [Рец.] // Там же. № 278. С. 4; *Сидоров А. И.* Монуменальный труд по святоотеческой аскетике С. М. Зарина // *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996^р. С. III–XXXII; Исповедник: Церк.-просветительная деятельность митр. Григория (Чукова). СПб., 2005. С. 568; *Тарасова В. А.* Высш. духовная школа в России в кон. XIX — нач. XX в.: История имп. правосл. духовных академий. М., 2005.

Т. А. Богданова

ЗАРНДЖА [Заринджа, Заринтч, Зарэнтчи], с. в горной местности, в 13 км к северо-западу от г. Талин (обл. Арагацотн, Армения), в к-ром находится храм 30–40-х гг. VII в., памятник арм. средневеков. зодчества.

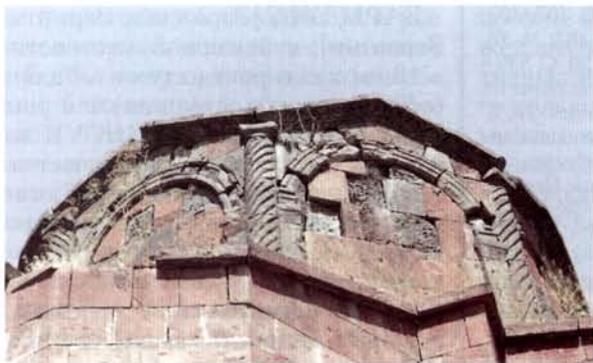
В средневековье З. входила в юго-вост. часть гавара Ширак ашхара (пров.) Айратат Вел. Армении. Церковь З. известна ученым с XIX в. Утвердившаяся в науке ее датировка X в. (Г. Н. Чубинашвили, С. Х. Мнацаканян и др.) была пересмотрена (А. Ю. Казарян), поскольку строи-



Храм Зарнджа.
30–40-е гг. VII в. Фотография. 1995 г.

тельная техника, метки мастеров и орнаментация памятника характерны для зодчества VII в.

Храм построен из крупных, чисто отесанных блоков рыже-розового и частично серого туфа. Композиция церкви представляет собой тетраконх с дополнительным помещением, примыкающим с севера к апсиде. Внешние формы экседр храма 5-гранные, с широкой средней гранью. Между объемами экседр выступают выявляющие подкупольный квадрат угловые пилястры. Входы расположены по центру зап. и юж. рукавов. Храм перекрыт куполом на широком барабане, граненном снаружи и цилиндрическом изнутри. В интерьере переход к кольцевому карнизу — основе барабана — осуществлен посредством парусов, имеющих в нижнем углу маленький трюмп. Снаружи каждая из 8 граней барабана оформлена щипцом, опирающимся на стройные витые колонки на стыках граней; щипцы образуют ломаный зигзагообразный



рос на Украине (в некоторых документах до 1707 фигурирует как «иноземец»). Участвовал в Азов-

*Барабан храма Заринджа.
Фотография. 1995 г.*

карниз, служащий основой невысокого складчатого шатра. Под каждым из щипцов находится профилированный архивольт между низкими плоскими пилястрами, примыкающими к колонкам. После кафедрального собора Эчмиадзин в г. Вагаршапат с 12-гранным барабаном храм в З. — 2-й сохранившийся памятник с подобной системой оформления барабана. В средневеков. арм. зодчестве такой тип храма был распространен в неск. вариантах.

Церковь неоднократно ремонтировалась. Рельеф на перемычке юж. двери (процветший крест с птицами) относится к XIII в.; в более позднее время были осуществлены перекладка верхней зоны экседра и ремонт конх.

Лит.: *Шаххатурияц О.* Описание Эчмиадзинского собора и пяти гаваров Айрарата. Эчмиадзин, 1842. С. 45 (на арм. яз.); *Strzygowski J.* Die Baukunst der Armenier und Europa. W., 1918. Bd. 1. S. 101; Bd. 2. S. 518; *Тораманян Т.* Материалы по истории арм. архитектуры. Ереван, 1948. Т. 2. С. 128, 175 (на арм. яз.); *Чубинашвили Г. Н.* Разыскания по арм. архитектуре. Тбилиси, 1967. С. 153–155; *Cuneo P.* L'architettura della scuola regionale di Ani nell'Armenia medievale. R., 1977. P. 70; *Мнацаканян С. Х.* Архитектура IX–XI вв. // *Мнацаканян С. Х. и др.* Очерки по истории архитектуры древней и средневеков. Армении. Ереван, 1978. С. 118, 125; *Казарян А. Ю.* Церковь в Зариндже и зонтичные шатры // *Ани.* Ереван, 1992. № 3/4. С. 46–48, 90–91 (на арм. яз.); *он же.* Кафедральный собор Сурб Эчмиадзин и восточнохрист. зодчество IV–VII вв. М., 2007. С. 99–102, 168–170.

А. Ю. Казарян

ЗАРУДНЫЙ Иван Петрович (1660? — 19.03.1727, Москва), один из руководителей строительного дела в 1-й четв. XVIII в., крупный чиновник, «в некоторых документах иногда называется архитектором, хотя и не владел необходимыми профессиональными навыками» (*Гатова.* 2004). Биография и творческое наследие З. до сих пор исследованы недостаточно. З. был дворянского происхождения и, видимо, род. и вы-

ских походах в чине сотника. З. впервые упомянут в делах Малороссийского приказа (документ от 30 нояб. 1690) как го-нец гетмана И. С. Мазепы, по поручению к-рого неоднократно приезжал в Москву в 90-х гг. XVII в. И. Э. Грабарь предполагал, что З. являлся ближайшим помощником Осипа Старцева при строительстве соборов Никольского (1690–1696, не сохр.) и Богоявленского Братского (1690–1693, не сохр.) мон-рей в Киеве, однако документальных подтверждений этому нет. Возможно, в Киеве З. познакомился с буд. митр. *Стефаном (Яворским)*, к-рый затем неизменно ему покровительствовал. Как свидетельствовал сам З. в челобитной 1722 г., он поступил на службу к имп. Петру I по именному царскому указу в 1701 г. и сразу получил ряд ответственных поручений. С 1707 г. и до конца жизни З. был руководителем Изуграфской конторы Приказа духовных дел, в сферу деятельности к-рой входил надзор не только за иконописанием, но и за др. сферами художественной жизни; с 1721 г. эта должность определялась как «суперинтендант Канцелярии Изуграфств исправления Правительствующего Синода».

З. работал преимущественно в Москве, выезжая по делам в С.-Петербург и др. места. На основании документов в Москве с его деятельностью можно связать строительство ц. арх. Гавриила (1704–1707), 1-го деревянного госпиталя (под рук. Н. Бидло, 1706–1707), беседок в парке Головинского дворца на Яузе (1724), перестройку дворца А. Д. Меншикова (бывш. Лефортовского, 1712–1714), интерьеры дома Ф. М. Апраксина (1712–1714), патриарших палат и ц. Двенадцати апостолов (1721–1724), ремонт и поновление росписей Грановитой палаты (1725), проекты каменных келий *Законоспаского мон-ря* (1720). По проекту З. были возведены деревянные ц. Александра Невского в Александрополе (1718, не сохр.) — крепости, построенной Меншиковым близ

Почепы, — и дворец Петра I (1724–1725, не сохр.) на курорте Марциальные Воды близ Петрозаводска.

Церковь арх. Гавриила (более известна как Меншикова башня) — один из архитектурных символов петровской эпохи. Была построена по заказу Меншикова на территории его московской усадьбы возле Поганных (Чистых) прудов. Работы начались в 1701 г. с пристройки придела к старой ц. арх. Гавриила, а после ее разборки (1704) заложили новое здание в виде многоярусного башенного храма с острым шпилем, поднявшимся на полторы сажени выше колокольни Ивана Великого. Масштаб церкви и оригинальность ее архитектурного облика во многом объясняются программой заказа. Меншиков хотел создать исключительное произведение, превосходящее существовавшие в Москве высотные доминанты (незадолго перед этим было завершено строительство Сухаревой башни), — стилистически новаторское здание с внешними признаками европ. архитектуры, к-рые, несомненно, должны были понравиться царю. Специально для церкви Меншиков приобрел часы с курантами англ. работы и вложил в храм чудотворную икону Божией



*Церковь во имя арх. Гавриила в Москве (Меншикова башня). 1704–1707 гг.
Фотография. Кон. XIX в.*

Матери, привезенную из Полоцка. Несмотря на близость объемно-планировочной структуры к ярусным храмам нарышкинского стиля, на нее могли повлиять известный в укр.



храмоздательстве тип 3-частного храма и объемные структуры зальных храмов с трансептом, распространенные, например, в Галиции и Польше. Композиция обогащена вырастающим из средокрестия четвериком с убывающими восьмериками. Завершение в виде высокого (более 30 м) шпиля было скорее всего позаимствовано из архитектуры балтийских городов, хорошо известной по гравюрам и увражам. Церковь арх. Гавриила, по-видимому, 1-е крупное каменное сооружение в России, где возникла архитектурная тема, определившая облик мн. храмов петровской эпохи, в т. ч. и столичного Петропавловского собора (1712–1733). Ее первоначальный облик не сохранился. В 1723 г. от удара молнии сгорели шпиль с венчавшей его скульптурой архангела и верхний восьмерик, служивший ярусом звона. При восстановлении (1773–1779) башню завершили куполом с золоченой главкой в форме шишки, сохранившейся до наст. времени. Фасадный декор и внутреннее убранство были выполнены с обильным использованием каменной резьбы и скульптуры из алебаstra. Плоские пилястры, лопатки и карнизы создают ордерный каркас фасада, жесткость которого снижена за счет многочисленных включений пластических деталей — гирлянд, картушей с фигурами, балюстрад с вазонами и т. д. Выполненные с почти ювелирным изяществом, они стилистически близки не столько к барокко, сколько к позднему маньеризму, характерному для Польши, Зап. Украины и отчасти Юж. Скандинавии. Облегченность и наличие мелких форм, примененных на фасадах, кажутся более уместными для отделки интерьеров, что уже не раз отмечалось исследователями, писавшими о влиянии архитектуры иконостасов на наружное убранство рус. храмов рубежа XVII и XVIII вв. Контраст с хрупкими колонками портика составляют колоссальные волкюты по сторонам главного входа. Внутри использована объемная пластика, здесь присутствуют сочные гирлянды, горельефные изображения ангелов, кариатиды, поддерживающие карниз на хорах. Скульптурное убранство интерьера выполнено иностранными мастерами и сопоставимо только с 2 памятниками петровского времени — интерьерами ц. Знамения в Дубровицах (1697–1704) и собора москов-

ского Богоявленского монастыря (1704–1705). Эти произведения могли быть созданы одной из 3 групп иностранных мастеров, приехавших в Москву в 1703 г.: итальянцами во главе с Доменико Руской либо Джованни Франческо Росси или австрийцами во главе со швейцарцем Францем Людвигом Циглером (см.: *Словарь архитекторов и мастеров строительного дела Москвы XV — сер. XVIII в. М., 2008. С. 500, 502, 623 и др.*).

З. руководил многочисленными декоративными работами, в т. ч. изготовлением резных деревянных иконостасов. Документально известны выполненные под его наблюдением иконостасы московских церквей арх. Гавриила (ок. 1720, не сохр.) и Двенадцати апостолов (1721–1723, не сохр.), Андреевской ц. в Кронштадте (1715–1717, не сохр.), ц. св. Пантелеимона в Ораниенбауме (ныне Ломоносов) при дворце Меншикова (ок. 1725, не сохр.), соборов Преображенского в Ревеле (ныне Таллин; 1717–1719), Петропавловского (1722–1727; общий замысел, возможно, принадлежал Д. Трезини) и ц. Исаакия Далматского (1724–1727, не сохр.) в С.-Петербурге. Они кардинально отличаются от традиц. типа тяблового иконостаса, их динамичные композиции наделены чертами барочных католич. алтарей. Доминирующую роль в образе нового иконостаса играют не иконы, а решенная в духе барочной сценографии архитектурная декорация, варьирующая тему триумфальных врат. Новым было также включение в систему иконостаса скульптуры, количественно превышающей живописные изображения. Завершенный уже после смерти З. иконостас Петропавловского собора, над к-рым работали более 50 мастеров-резчиков, является одним из самых сложных и зрелищных произведений барокко в России.

З. неоднократно занимался в Москве оформлением торжеств, посвященных победам в Северной войне и важным династическим событиям. Его следует считать автором концепции и, возможно, детальной разработки многочисленных триумфальных ворот (напр., Синодальные ворота, сооруженные «трудами школьных учителей» (1709), триумфальные ворота при дворе Меншикова (1709 и 1721), Синодальные ворота у Казанского собора (1721) и др.), богато декорированных аллегорической

скульптурой и живописью. Облик некоторых из них известен по гравюрам. В 1722 г. З. было поручено изготовить новый постамент с надписями и рисунками для ботика Петра I, хранителем которого он был определен. В 1724 г. З. участвовал в подготовке торжественного перенесения мощей св. Александра Невского из Владимира в С.-Петербург. Под его рук. были изготовлены роскошные балдахин и ковчег, в наст. время известные только по описанию.

Широкий спектр занятий З. характеризует его как разносторонне одаренного, активного человека, всецело задействованного в петровских преобразованиях и, видимо, ценимого царем за талант и деловые качества администратора. Несмотря на разнообразие его жизненных и профессиональных интересов, есть основания полагать, что их основной сферой была именно архитектура; при этом отсутствуют к.-л. прямые свидетельства об архитектурной деятельности З., его архитектурная графика практически неизвестна. З. обычно подписывался в документах как «главный над жилищами директор», что вместе с др. свидетельствами дало повод считать его главным архитектором Москвы петровских времен. Грабарь и др. исследователи пытались приписать З. ряд известных памятников московской архитектуры нач. XVIII в. — церкви св. Панкратия близ Сухаревой башни (1700, не сохр.), мч. Иоанна Воина на Якиманке (1709–1717), апостолов Петра и Павла на Нов. Басманной (1705–1714), соборы Заиконоспасского (1709) и Варсонофиевского (1709–1714, не сохр.) монастырей, надвратную Тихвинскую ц. Донского монастыря (1713–1714), новый фасад палат Аверкия Кириллова на Берсеневской набережной (1703–1711) и др. Эти атрибуции ценны как свидетельство стилистической общности упомянутых памятников; несмотря на то что в наст. время не представляется возможным признать З. архитектором, не подлежит сомнению его существенная роль во внедрении новой типологии и стилистических черт, сформировавших архитектурное пространство Москвы петровского периода.

Лит.: *Розанов Н. П.* Церковь арх. Гавриила в Москве на Чистом пруду или Меншикова башня // *Рус. достопамятности. М., 1877. Т. 2. С. 1–17; Грабарь И. Э.* И. П. Зарудный и моск. архитектура 1-й четв. XVIII в. // *Русская*





архитектура 1-й пол. XVIII в.: Исслед. и мат-лы. М., 1954. С. 39–92; *Куницкая Е. Р.* Меншикова башня // Архит. наследство. Л.; М., 1959. Вып. 9. С. 157–168; *Вздорнов Г. И.* Заметки о памятниках рус. архитектуры кон. XVII – нач. XVIII в.: 2. Забытое известие о Меншиковой башне // Рус. искусство XVIII в. Мат-лы и исслед. М., 1973. С. 25–30; *Готова Т. А.* Из истории декоративной скульптуры Москвы нач. XVIII в. // Там же. С. 31–44; *она же.* Зарудный // Зодчие Москвы времени барокко и классицизма (1700–1820-е гг.) / Сост.: А. Ф. Крашенинников. М., 2004. С. 96–97; *Былинины В. Н. и Н. И. И. П.* Зарудный // Зодчие Москвы. М., 1981. С. 95–105; *Мозговая Е. Б. И. П.* Зарудный: Мат-лы к биографии художника // Проблемы развития рус. искусства. Л., 1981. Вып. 14. С. 33–40; *она же.* Зарудный // Словарь архитекторов и мастеров строительного дела Москвы XV – сер. XVIII в. М., 2008. С. 250–252; *Элькин Е. Н.* Иконостас Петропавловского собора // Краеведческие зап. СПб., 1994. Вып. 2. С. 149–159; *Андросов С. О.* Заметки об иностранных скульпторах в России на рубеже XVII и XVIII вв. // Петровское время в лицах. СПб., 1998; *он же.* Русские заказчики и итальянские художники в XVIII в. СПб., 2003.

А. В. Чекмарёв

ЗАРУЦКИЙ Афанасий Алексеевич (2-я пол. 60-х гг. XVII в., г. Глухов, ныне Сумской обл., Украина — до 1723), прот., проповедник, автор панегириков. Род. в семье войскового и городского глуховского атамана, вполн. священника. Согласно описанию, собранному О. Левицким, З., вероятно, получил образование в Киево-Могилянской коллегии или в польск. школах. С 1688 г. служил священником в Нежинском казачком полку. В 1687–1688 гг. З. написал панегирик «Книжица на похвалу превысокого имени пресветлейших и державнейших великих государей и великой государыни благоверной царевны, их царского пресветлого величества, и на расширение славы всего их монаршего Российского царствия». Это сочинение было представлено Черниговскому архиеп. *Лазарю (Барановичу)*, который его одобрил. З. также получил рекомендательное письмо к гетману И. С. Мазепе, оказывавшему покровительство лит. делу в своем крае. Мазепе панегирик понравился, им было направлено восторженное письмо в Москву к кн. В. В. Голицыну вместе с программой «Книжицы...» и ходатайством о награждении ее автора «селом». Возможно, сочинение носило характер историко-лит. компиляции, т. к. Мазепа просил Голицына разрешить З. навести справки в хранящихся в Москве «летописцах», «же би в чом у своей книжице не погрешил». В авг. 1689 г., по окончании

2-го Крымского похода, З. с многочисленной свитой гетмана прибыл в Москву. Он подал кн. Голицыну челобитную, в которой изъявлял желание потрудиться «в начертании книжном к прославлению престола их царских величеств и его князя Голицына» и еще раз просил дать ему возможность воспользоваться летописями. В том же году кн. Голицын был сослан в Каргополь, царевна *София Алексеевна* отправлена в мон-рь, и подготовленный к печати, но потерявший актуальность панегирик остался неизданным.

З. женился на дочери мещанина из Новгорода-Северска П. К. Пригаре. В 1692 (1694) г., после смерти отца, протопопа Успенского собора в Новгороде-Северске, занял его место. Лит. способности З. получили развитие в проповедничестве. 12 нояб. 1708 г. в Троицком соборе Глухова на анафематствовании гетмана Мазепы в присутствии царя *Петра I*, его вельмож и новизбранного гетмана И. Скоропадского З. произнес проповедь, в к-рой описал изменнические поступки Мазепы и разъяснил причины анафематствования. На следующий день в связи с раздачей земель «верным скипетру российского монарха» З. получил царскую жалованную подтверждающую грамоту на сельцо Белокопытово и прочие земли и угодья, принадлежавшие его отцу в Глуховском и Новгород-Северском уездах. В 1709 г., согласно гетманскому универсалу, за «казнодейские в проповеди слова Божого пращи» ему была пожалована слободка Ковпинка (ныне Новгород-Северский р-н Черниговской обл.).

В 1717 г. З. написал обширный (775 л.) экзегетический труд «Хлеб ангельский, на крестном жерновнице испеченный» и посвятил его царю Петру I и Местоблюстителю Патриаршего престола митр. *Стефану (Яворскому)*. Это сочинение напечатано не было и сохранилось в рукописи (РНБ), украшенной орнаментами и множеством миниатюр. Под изображениями святых, Петра I, царевича *Алексея Петровича*, др. членов царской семьи и митр. Стефана помещались стихотворные подписи З. Сочинение представляет собой толкование на Евангелие от Иоанна с использованием произведений не только отцов Церкви, но и «внешних учителей»: *Иосифа Флавия*, Цезаря *Барония*, *Эразма Роттердамского*, а также трудов *Симеона Полоцкого*,

архиеп. *Лазаря (Барановича)* и др. В предисловии З. определил ценность книги «не столько в толкованиях евангельского текста, сколько в дедикациях, рисунках и виршах».

После 1717 г. З. написал прозой и стихами обширные тексты для 2 изображений: «Нагробок смутно печальный... царевны Натальи Алексеевны» (Гос. Рус. музей) — живописной эпитафией сестре царя Петра I, написанной «в облегчение и утешение скорби», и «Тезис Афанасия Заруцкого» (ГЭ) — к гравюре Г. П. *Тенчегорского*. На ней изображены Петр I, царевичи Алексей Петрович, Петр Петрович и Петр Алексеевич, держащие здание церкви. В пояснительных надписях З.: «Яко раменми Церковь царь з сынми двизае, власть церковну на рамах своих утверждает», «Алексий, Царский сын, Церковь воздвизае, Петру, камню веры, отцу подражае» — им дана отсылка к труду митр. Стефана (Яворского) «Камень веры», название к-рого истолковано как указание на главного защитника Православия и победителя еретиков-шведов Петра I. Образы видения ап. *Иоанна Богослова* представлены в панегирике как свидетельства того, что в борьбе со шведами Петр I призван победить врагов правосл. Церкви, низложить «хулящих крестную силу силою креста Христова богоборни языки».

За этот труд 18 февр. 1718 г. гетман Скоропадский пожаловал З. с. Зноба, прилегавшее к его землям в Новгород-Северском у. 21 марта 1718 г. З. получил от царя жалованную грамоту «за труды ево в составлении печатной конклюдии на прославление имени нашего царского величества», по которой закреплялось за ним «в вечное владение» все прежде ему пожалованные и лично приобретенные земли и угодья, в том числе с. Зноба. Похоронен в новгород-северском Успенском соборе. Арх.: РНБ. Собр. СПбДА. № 57: «Хлеб ангельский, на крестном жерновнице испеченный».

Лит.: *Филарет (Гумилевский)*, архиеп. Ист.-стат. описание Черниговской епархии. Чернигов, 1874. Кн. 6. С. 13–15; *он же.* Обзор. 1884. С. 213; *Ровинский.* Словарь гравированных портретов. 1888. Т. 3. № 598; *Шляпки И. А.* Св. Димитрий Ростовский и его время (1651–1709 г.). СПб., 1891. С. 202, 204; *Родосский А. С.* Описание 432-х рукописей, принадлежащих СПбДА. СПб., 1893; *Левицкий О.* Афанасий Заруцкий, малорус. панегирист кон. XVII и нач. XVIII ст. // Киев. старина. 1896. Т. 52. № 3. Отд. 1. С. 378–398 (отд. изд.: К., 1896); *Маркевич А. К.* Биография А. Заруцкого // Там же. № 4. Отд. 2. С. 22; *Модзалевский В. Л.*





Малороссийский родословник. К., 1906. Т. 2. С. 140–141; РБС. 1916. Т.: Жабокритский-Зяловский. С. 247–249; Портрет петровского времени: Кат. выст. Л., 1973; *Алексеева М. А.* Жанр конклузии в рус. искусстве кон. XVII — нач. XVIII в. // Рус. искусство барокко. М., 1977. С. 17; *Николаев С. И.* Заруцкий // Словарь рус. писателей XVIII в. Л., 1988. Вып. 1. С. 327; *Погосян Е., Сморжевских М.* «Я Деву в солнце зрю стоящу...»: Образ апокалиптической Жены в рус. офиц. культуре 1695–1742 гг. // *Studia Russica Helsingiensia et Tartuensia*. Tartu, 2002. [Т. 8]. P. 9–37.

С. И. Николаев, И. А. Маякова

ЗАСУРСКИЕ ПРЕПОДОБНЫЕ (2-я пол. XIV — нач. XV в. (?)), 3 неизвестных по именам монаха, прославившиеся праведной жизнью в неустановленном мон-ре или пустыни во владениях нижегородско-суздальских князей на правом берегу р. Суры в нижнем ее течении. Единственным и бесспорным свидетельством почитания этих святых в нач. XV в. является факт помещения их мощей наряду с прославленными христ. реликвиями, мощами визант. святых и Виленских мучеников *Антония, Иоанна и Евстафия* в серебряные ковчеги-мошевики, один из к-рых (1410) принадлежал жене вел. кн. Нижегородско-Суздальского *Даниила Борисовича* († между 1424 и нач. 1428) Марии (ГММК. № 4615), а 2-й (1414) был изготовлен по заказу их сына *Ивана* (ГММК. № 13366). В перечне мощей в 1-м мошевике названы останки «с[вя]ты[х] о[те]ць засурьски[х]» (без указания их числа), во 2-м ковчеге содержались св. мощи «3-[х] пр[епо]д[о]б[ы]х за-с[у]рских» (*Николаева*. 1971. С. 32, 34; Кат. № 1, 4). Судя по определению «засурские» и по почитанию мощей потомками нижегородско-суздальского кн. Бориса Константиновича (вел. князь в 1383–1392, с перерывами), мон-рь или скит, где подвизались святые, располагался в заокских владениях последнего, полученных им или по отцовскому завещанию в 1355 г., или по договору с вел. кн. *Димитрием Константиновичем* в 1364 г., когда Борис под давлением Москвы и митр. св. *Алексия* вынужден был отказаться в пользу старшего брата от незаконно захваченного им нижегородского княжения (*Кучкин*. 1984. С. 228–229). Упоминание 3. п. в надписях на княжеских мошевиках является важным свидетельством монастырской колонизации в нижегородско-суздальских пределах, на крайнем востоке территории Руси во 2-й пол. XIV в.

Это может косвенно указывать, что граница княжества проходила в то время на значительном расстоянии к востоку от р. Суры (ср.: Там же. С. 224, 227–229).

То обстоятельство, что 3. п. упомянуты в надписях на мошевиках соборно и без имен, возможно, свидетельствует об их единовременной кончине. Поскольку они не названы мучениками, их смерть, по всей вероятности, не связана с татар. набегами на Нижегородско-Суздальское княжество в 1367, 1374, 1375, 1377, 1378 или 1408 гг. (ср.: *Николаева*. 1976. С. 38). Нельзя исключить, что они умерли во время эпидемии чумы в 1364 г.

Прекращение почитания 3. п., тесно связанного с семейством кн. Даниила Борисовича, постоянно враждовавшего с вел. князьями Московскими, последовало, вероятно, вслед за окончательным вхождением Нижегородского княжества во 2-й четв. XV в. в состав Великого княжества Московского.

Лит.: *Рыбаков Б. А.* Из истории московско-нижегородских отношений в нач. XV в. (Мошевик кнг. Марии 1410 г.) // МИА. 1949. № 12. С. 186–191; *Орлов А. С.* Библиография рус. надписей. М.; Л., 1952. С. 125 (№ 205), 128 (№ 209); *Николаева Т. В.* Произведения рус. прикладного искусства с надписями XV — 1-й четв. XVI в. М., 1971. С. 13–14, 32–34 (Кат. № 1, 4). (САИ; Вып. Е1–49); *она же.* Прикладное искусство Моск. Руси. М., 1976. С. 36–39; *Кучкин В. А.* Формирование гос. территории Сев.-Вост. Руси в XI–XIV вв. М., 1984; *Макарий.* История РЦ. Кн. 3. С. 531. Примеч. 81.

А. А. Турилов

ЗАТВОРНИЧЕСТВО [затвор; греч. ἐγκλεισμός, от ἐγκλείω — закрывать, запирает, затворяет], особый вид подвижничества, состоящий во временном или постоянном заключении себя в ограниченном пространстве (στενοχωρία, лат. clausa, reclusorium). В явлении 3. прослеживаются 2 центральные темы: умирание для мира, когда келья затворника переживается как могила, и добровольное заключение, подобное тюремному, с целью покаяния. 1-я отчетливо представлена в традициях и вост., и зап. монашества, 2-я более характерна для западного (см., напр.: *Grimlaicus presbyter.* Regula solitariorum. 14 // PL. 103. Col. 592). Уподобление 3. пребыванию в тюрьме отразилось в совр. словоупотреблении: так., франц. reclus означает и монашеский затвор, и тюремное заключение, англ. cell — и келью затворника, и тюремную камеру.

Определение места 3. в аскетике связано с трудностями как содержательного, так и терминологического характера. Терминологически 3. часто приближается к *отшельничеству* (анакоретству); ἐγκλειστος не только человек, подвигающийся в затворе, но иногда пустынный, отшельник (см.: *Ioan. Mosch.* Prat. spirit. 45; *Theoph. Chron.* 195, 367). Затворническим иногда назывался отшельнический или вообще монашеский образ жизни (см., напр.: *Palladius.* Hist. Laus. 45; *Nil.* Epist. 2. 96). В совр. словоупотреблении эта двойственность отчасти сохраняется. Так, согласно словарю В. И. Даля, «затворничество — житие в затворничестве, отшельничание» (*Даль В. И.* Затворять // Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1903. С. 231). В этом смысле 3. является эквивалентом уединения: жить затворником означает жить одиноко, быть нелюдимым (ср. также нем. Einsiedler, франц. reclus, англ. recluse).

Терминологическая неясность связана с двойственностью отношения между отшельничеством и 3. Под отшельничеством в широком смысле может подразумеваться любой монашеский подвиг, противопоставленный киновию: столпничество, 3.,



Прп. Афанасий Затворник.
Гравюра из Киево-Печерского патерика.
К., 1661. Мастер Илия (РГБ)

боскизм и т. п. (подробнее о типах визант. аскезы см.: *Соколов.* 2003). В узком смысле отшельничество является одним из видов монашеского подвига, суть к-рого сводится





к подвижнической жизни в уединении: «Подвиг св. затворничества имеет большое сходство с подвигом св. отшельничества. Уединенные пещеры служили для св. затворников тем же, чем были глубокие пустыни для св. отшельников; пещеры эти те же пустыни среди жилищ человеческих» (Ковалевский. 1905. С. 13). Знаком восточнохрист. аскетической письменности свт. *Игнатий (Брянчанинов)* считал, что З. относится к наиболее возвышенным видам подвижничества и стоит в одном ряду с подвигами отшельничества, молчаливничества и др. (*Игнатий (Брянчанинов)*, свт. С. 49). Подобная т. зр. присутствует и в зап. аскетической традиции (*Chartier M.-Ch. Reclus. 2 // DSAMDH. Т. 13. Col. 221*). По мнению пресв. *Гримлака* (IX–X вв.), существует 2 вида подвижников, предающихся уединенной жизни: отшельники и затворники (*Grimlacus presbyter. Regula solitariorum. 14 // PL. 103. Col. 578*). Т. о., во мн. случаях употребление слова «З.» отличается от употребления слова «отшельничество» только спецификой уединения.

Идеал З. — исихия, поэтому нередко в аскетической письменности в качестве аналога З. говорят об исихии (или о «священном безмолвии»). Так, З. называют безмолвием преподобные *Иоанн Лествичник*, *Исаак Сирин*, *Симеон Новый Богослов* (подробнее см.: *Варнава (Беляев)*, еп. Основы искусства святости. Н. Новг., 1998. Т. 4. С. 124).

Суть подвига З. содержит в себе положительную и отрицательную стороны. Отрицательная состоит в максимальном отречении мира: «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей. Ибо всё, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего» (1 Ин 2. 15–16). Здесь «мир» — прежде всего состояние души, а не человеческое общество или окружающая действительность; по словам прп. *Никиты Стифата*, «творения Божии все добры зело, по слову Самого Бога, и ничего не имеют такого, что давало бы основание к похулению создания Божия» (*Nicet. Pector. Physic. I 50*). Даже в глухом затворе человек может быть «мирским», если будет находиться в состоянии рассеянности ума и брожения помыслов. Такое состояние характеризуется в святоотеческой традиции

как расщепление, раздробление прежде единого естества человека, к-рое влечет вражду между духом и телом: «Эту-то беспорядочность отношений между стремлениями тела и духа, вражду их, святые отцы и выражают в общем понятии «похоти»» (*Феодор (Поздеевский)*, архиеп. С. 136). Конечной целью подвижника является восстановление иерархии человеческого естества, во главе к-рого поставляется очищенный благодатью ум, непрестанно устремленный к Богу. Пока же ум не очищен, он легко увлекается чувственностью (низшей сферой души — чувственным восприятием) и становится неспособным к созерцанию Бога. По словам прп. *Никиты Стифата*, вслед повреждения внутренних душевных чувств люди «не могут встать выше ничтожных видимых вещей, но, как бы оскотинившись... привязывают ум к видимому» (*Nicet. Pector. Physic. II 5*). Наилучшим проводником греха в душу являются чувства с их образами и впечатлениями, поэтому действенным средством в борьбе с грехом может быть ограничение чувственного восприятия и общения с людьми вплоть до полного безмолвия. Т. о., отвержение мира для затворника заключается прежде всего в отвержении страстей и любой привязанности к этому миру — чувственной или умной, — к-рое ведет подвижника к бесстрастию (ἀπάθεια). В целом отрицательная сторона З. выражается обычно в таких понятиях, как мысленная брань (борьба с помыслами), хранение ума, трезвение и т. п.

Положительная сторона З. определяется как равноангельская жизнь в непрестанном предстоянии Богу и непрестанной молитве. Основанием З. в этом смысле являются слова Господа: «Ты же, когда молишься, войди в комнату твою и, затворив (κλείσας) дверь твою, помолись Отцу твоему, Который втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно» (Мф 6. 6). Затворник занимается «умным деланием» (νοερά πρᾶξις), утверждающимся на двоякой основе: творении молитвы, сосредоточивающей ум, и внутреннем непрестанном внимании, «трезвении», к-рое обеспечивает чистоту молитвы. Такое «делание» предстает как непрерывный процесс приобретения духовного опыта от покаяния и борьбы со страстями до бесстрастия и созерцания нетварного света.

Правила подвижнического делания в З. обобщил прп. *Григорий Синаит*: «Сидя в келье своей, терпеливо пребывай в молитве во исполнение заповеди апостола Павла (Рим 12. 12; Кол 4. 2). Собери ум свой в сердце и оттуда мысленным воплем призывай на помощь Господа Иисуса, говоря: Господи Иисусе Христе, помилуй мя! Не поддавайся малодушию и разлениению, но поболи сердцем и потруди себя телом, ища Господа в сердце» (*Quomodo oporteat sedere hesychastam ad orationem nec cito assurgere. 1 // PG. 150. Col. 1329*).

Правила и условия вступления в затвор. В правосл. Церкви не существует подробных канонических правил для затворников. Сохранилось лишь неск. документов, в общих чертах регламентирующих их образ жизни. Согласно новелле имп. св. *Юстиниана I*, касающейся церковной жизни, затворники живут обычно около мон-рей или в отдельной келье внутри мон-ря (Novell. Just. 123. 26). 41-е прав. Трулльского Собора определяет, что З. должен предшествовать 3-летний подготовительный период послушания в общежительном мон-ре, после к-рого кандидаты проходят испытание «от местного настоятеля», и только через год после этого могут удалиться в затвор, «ибо тогда они подадут совершенное удостоверение в том, яко не ради искания тщетных славы, но ради самага истиннаго блага, стремятся к сему безмолвию». Канонист патриарх К-польский *Феодор IV Вальсамон*, толкуя это правило, выражает современное ему отношение к З. и определяет временные рамки подвига: «Великое и дерзновенное дело безмолвствовать в уединении и, как умершему, затвориться в самом тесном обиталище на все время своей жизни» (Правила ВС с толк. С. 424).

Хотя подвиг З. не имеет четкой регламентации, однако предполагает ряд объективных и субъективных условий, выполнение к-рых всегда имелось в виду в святоотеческой традиции.

Основным объективным (т. е. не зависящим от человека) условием является призвание Божие на путь З. «Высокие подвиги, — по словам свт. *Игнатия (Брянчанинова)*, — устроились не по случаю, не по произволу и разуму человеческому, но по особенному смотрению, определению и призванию и откровению Божиим» (*Игнатий (Брянчанинов)*,



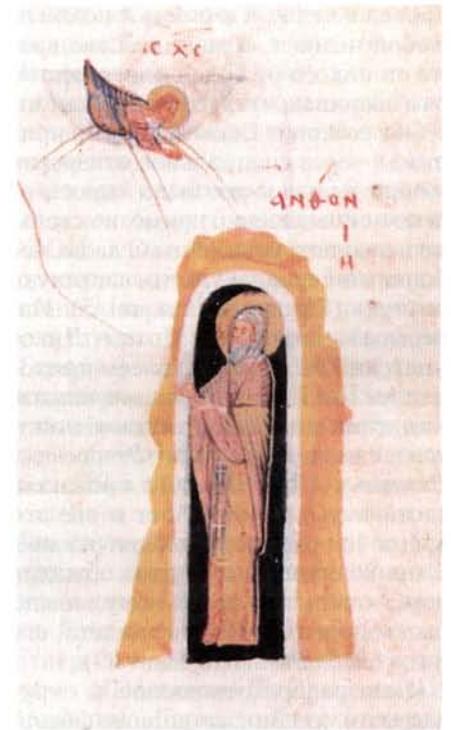
свт. С. 49). Удаление в З. не может быть только индивидуальным желанием подвижника. В затвор человека призывает Сам Бог (на это указывает пример прп. *Антония Великого* или свт. *Тихона* Задонского). Те же подвижники, к-рые встали на путь З. самочинно, без призвания, «часто подвергались величайшим душевным бедствиям» (Там же. С. 50). Так, в Житии свт. *Никиты*, еп. Новгородского († 1109), рассказывается о том, как до поставления в епископы он подвизался в Киево-Печерском мон-ре; желая получить от Бога дар чудотворения, он стремился уйти в затвор, несмотря на неоднократные возражения игум. прп. *Никона*. Так и не получив благословения на З., *Никита* самовольно затворился в пещере, где уже через неск. дней был прельщен диаволом, явившимся ему в виде ангела. Во всем повинувшись диаволу, он перестал молиться, поучал приходивших к нему, пророчествовал и толковал Свящ. Писание по внушению искусителя. Только благодаря усилиям отцов мон-ря *Никита* осознал случившееся и вернулся к жизни в послушании, в котором так преуспел, что за чистоту сердца и смирение был в посл. избран епископом (Киево-Печерский патерик. М., 2007. С. 95).

С т. зр. субъективных условий З. и подобные ему высокие подвиги доступны лишь преуспевшим в духовной брани, опытным, испытанным подвижникам. При этом св. отцы делают акцент не столько на опыте, помогающем в мысленной брани, сколько на помощи Божией, которая открывается человеку только в смиренном состоянии (см., напр.: *Isaac Syr. Sermones. 2*). Самое главное субъективное условие — наличие смирения, осознания духовной нищеты, поскольку, во-первых, всю тяжесть З. человек не может вынести только своими естественными силами; во-вторых, только с помощью Божией человек может осуществить то, что относится к положительной стороне подвижничества (стяжание непрестанной молитвы, трезвение ума и т. п.), тогда как относящееся к отрицательной стороне доступно усилию воли самого человека (*Пономарев. 1899. С. 148*). По общему мнению св. отцов, смиренномудрие — единственное, что предохраняет от основной опасности в подвиге З. — прелести. Как никто другой, затворник находится в опасности прельще-

ния (*Ковалевский. 1905. С. 15*). Это связано прежде всего с тем, что З. представляет собой подвиг индивидуальной (хотя и не всегда) и не предполагает духовного руководства, без к-рого подвижнику крайне трудно приобрести правильный духовный опыт, а условия подвига располагают человека к завышенной самооценке (*Игнатий (Брянчанинов), свт. С. 59*). Правосл. аскетическая традиция опирается на единое святоотеческое мнение, что «царским» путем подвижничества является жизнь в полном послушании под руководством опытного наставника (старца) (см.: *Basil. Magn. Asc. fus. 7; Ioan. Climacus. 4. 1–10; Sym. N. Theol. Cap. theol. 15–19*). Именно послушание рождает в душе человека необходимое глубокое смирение. В этом смысле нужно понимать частое в святоотеческой лит-ре утверждение, что «живущий в послушании духовному отцу своему получает большую награду, чем тот, кто по своей воле живет в пустыне отшельником» (Достопамятные сказания. 2).

История З. первоначально складывалась из разрозненных упоминаний о конкретных подвижниках. В древней Церкви о затворниках повествуют мн. церковные писатели: *Руфин Аквилейский (Rufin. Hist. mon.)*, *Палладий (Palladius. Hist. Laus.)*, *Феодорит*, еп. Кирский (*Theodoret. Hist. rel.*), свт. *Афанасий I Великий (Athanas. Alex. Vita Antonii)*, *Иоанн Мосх (Ioan. Mosch. Prat. spirit.)*, блж. *Иероним Стридонский (Hieron. Vita Hilar.)*, *Созомен (Sozom. Hist. eccl.)* и др.

Возникновение и распространение З. связаны с общим процессом развития отшельничества. Затворник, как и любой др. подвижник, удаляется от соблазнов мира, однако не во «внешнюю» пустыню, а прежде всего во «внутренний затвор» и, как следствие, избирает себе наиболее подходящий внешний образ жизни в максимальном уединении — в затворе. Примечательно, что прп. *Антоний Великий*, нередко называемый основателем егип. монашества (напр.: *Sozom. Hist. eccl. I 13*), в то же время является одним из первых известных затворников. В начале подвижничества (до ухода в пустыню) преподобный поселился в заброшенной гробнице недалеко от родного с. Кома, куда ему изредка приносил пищу знакомый человек (*Athanas. Alex. Vita Antonii. 8*). В этой гробнице преподобный прожил бо-



Прп. *Антоний Великий* в затворе. Миниатюра из Киевской Псалтири. 1397 г. (РНБ. ОЛДП. Ф. 6. Л. 25)

лее 15 лет. В старости, будучи уже известным аввой, он избрал местом нового затвора «внутреннюю гору» близ побережья Суэцкого зал., хотя и продолжал периодически посещать своих учеников.

Ранние примеры З. свидетельствуют о том, как затворники высоко ценили одиночество. Напр., упоминаемый блж. *Феодоритом Симеон Древний* жил, избегая любого общения с внешним миром: «Он непрерывно, в продолжение многих лет, проводил жизнь пустынную, поселившись в маленькой пещере; не видел ни одной человеческой души, потому что желал быть один, чтобы постоянно беседовать с Богом всяческих» (*Theodoret. Hist. rel. 6*). Его случайно нашли заблудившиеся в пустыне торговцы. Живя в полном уединении, он стяжал такую чистоту, что его слушали звери. Др. живший в затворе подвижник, *Ниламон*, когда его хотели поставить епископом (на этом настаивал епископ Александрии), молился, чтобы Бог даровал ему смерть, и умер в день, назначенный для хиротонии (*Sozom. Hist. eccl. 8. 19*).

Требование одиночества для затворников далеко не всегда означало их фактическое удаление от людей. Так, по свидетельству блж. *Феодорита*, подвижник *Апексим* 60 лет

провел в келье, к к-рой мог подойти любой человек, однако все это время он никого не видел и ни с кем не разговаривал, «углубляясь в самого себя и созерцая Бога». Пищу он принимал через специальное отверстие в стене кельи, к-рое было «просверлено не совершенно прямо, но сделано несколько извилистым, дабы любопытствующие не могли заглянуть внутрь» (*Theodoret. Hist. rel.* 5). Известный затворник Иоанн Ликопольский был доступен всем приходящим, он не отказывал во внимании нуждающимся в наставлении и даже сам писал к имп. *Феодосию I Великому* (*Ibid.* 35). Он прожил в своей келье более 48 лет и все это время ни разу не выходил из нее. С приходящими затворник общался через окно, так что к нему можно было приблизиться и видеть его лицо (*Palladius. Hist. Laus.* 39).

Имея разное отношение к окружающим людям, затворники были неизменно едины в убеждении, что помощь для себя во всех искушениях тяжелого подвига они должны искать только у Бога, а не у единомышленников, братьев-монахов. Затворник отделял себя от совместного богослужения и часто не имел возможности причащаться Христовых Таин (*Lozano J. M. Eremitism // Encyclopedia of Religion. Detroit (Mich.), 2005. Т. 4. Col. 2825*). Напр., Житие прп. Антония Великого в описании периодов его З. не содержит намека на Евхаристию.

При сохранении единого идеала подвига З. не было однотипным и могло иметь разнообразные формы. Прежде всего удаление в затвор не всегда было пожизненным. Известны примеры, когда З. использовалось как более или менее продолжительный искус или как «духовное врачество». Пресв. Филором (сер. IV в.), ставший исповедником в гонение *Юлиана Отступника*, после этого 18 лет провел в подвигах строгого воздержания, ношения вериг и т. п. «А когда,— говорил он,— одолела меня чрезмерная робость, так что и днем стало мне страшно, я, чтобы избавиться от этого страха, заключился на шесть лет в гробницу» (*Palladius. Hist. Laus.* 98). Иногда затвор понимался шире, чем стены кельи, но при этом сохранялись существенно важные черты З.: уединение, пространственное ограничение и др. Руфин рассказывает о некоем мон. Иоанне, к-рый в течение 3 лет

без перерыва стоял под утесом и никогда не садился и не ложился: «Весь предавшись молитве, он спал лишь столько, сколько можно спать стоя на ногах» (*Rufin. Hist. mon.* 15). К нему приходил пресвитер и приносил ему Св. Дары, к-рые «служили ему единственным питанием» (*Ibidem*). Был и еще один вариант затвора. Затворник Феона, подвизавшийся вблизи поселения, провел «тридцать лет в своей келье в глубоком безмолвии» (*Rufin. Hist. mon.* 6). Народ почитал его за пророка, к нему ежедневно приходило множество больных. «Простирая к ним руку чрез оконце и возлагая на голову каждого с благословением, он исцелял их от всяких недугов» (*Ibidem*).

В IV–V вв. З. было распространено по всему Ближ. Востоку. Первым известным сир. затворником был прп. *Евсевий*, пустынный Сирийский (IV в.) (*Špidlík Th. Eusèbe de Télédan // DHGE. 1963. Т. 15. Col. 1476*). В «Истории боголюбцев» сообщается помимо Симеона Древнего и Апексима и о неск. др. известных сир. затворниках: Палладии (*Theodoret. Hist. rel.* 7), Петре (*Ibid.* 9) и др. Один из основателей месопотамского монашества прп. *Авраам* Кидунский († ок. 360) также прославлен как затворник. В Сирии и Месопотамии З. часто принимало необычные формы: нек-рые подвижники затворялись не в кельях, а в дуплах, полых стволах или кронах деревьев. Фалалей Сирийский 10 лет провел в тесной хижине с такой низкой крышей, что внутри было невозможно стоять. Келья его представляла собой 2 колеса, скрепленных между собой неск. досками, и напоминала клетку. «Укрепив в земле три длинных кола и соединив верхние концы их между собой также деревянными досками, Фалалей водрузил на них свое сооружение, а сам поместился внутри него» (*Ibid.* 28). Варадат Сирийский (V в.) сначала затворился в тесной каменной келье, не имевшей ни окон, ни дверей. Потом он ушел в новый затвор: сшил себе кожаный чехол, закрывавший его с головы до ног, с небольшим отверстием для дыхания и так молился стоя с воздетыми к небу руками (*Ibid.* 27).

Сохранился ряд древних свидетельств о палестинском З. Так, *Евагрий Схоластик* описывает подвижников, к-рые «заключаются в своих хижинах поодиночке, а их хижины имеют такую ширину и высоту, что

в них нельзя ни прямо стоять, ни без боязни склоняться» (*Evagr. Schol. Hist. eccl.* I 21). В мон-ре аввы Серида (возле г. Газы) духовными наставниками были преподобные *Варсонофий Великий* († сер. VI в.) и *Иоанн Газский* (VI в.). Прп. Варсонофий большую часть жизни провел в затворе и общался с братией через прп. Иоанна. В сохранившихся «Ответях» содержатся особые наставления для желающих вступить в затвор (*Варсонофий Великий, прп., Иоанн, прп.* Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников. М., 1855. Ответы 1–54). Из высказываний святых видно, насколько внимательно они относились к ищущим З. Так, напр., прп. Варсонофий дал благословение на З. Иоанну Мирсавскому (хотя тот и испытывал потом немалые душевные трудности), но не разрешил уйти в затвор прп. *Дорофею Газскому*, несмотря на его совершенную жизнь и многочисленные просьбы (Там же. Ответ 311).

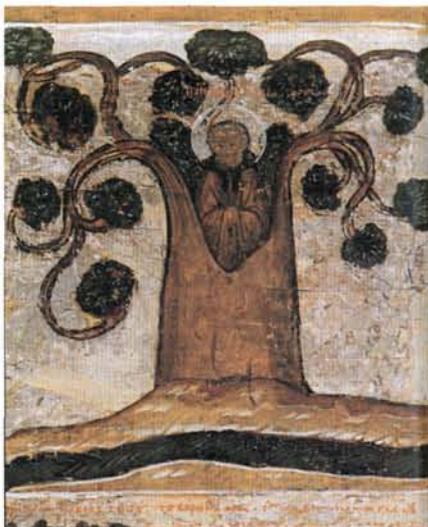
В процессе упорядочения монашеской жизни, начиная с устава прп. Пахомия Великого, нормой стала считаться форма общежительного мон-ря как наиболее благоприятная для духовного совершенствования. Так полагал систематизатор вост. монашества и создатель монашеских правил свт. *Василий Великий*. Святитель стремился согласовать общежительный и отшельнический образ жизни, избегая при этом крайностей того и другого. В монашестве он видел воплощение идеала соборности и единства Церкви, поэтому в задачу его мон-рей входила широкая благотворительность; вместе с этим рядом с кинувиями он создавал места для затворнического уединения, а внутри мон-ря призывал хранить строгое безмолвие. Взаимное влияние кинувийного и келиотского уставов привело к осознанию того, что общежитие является лучшей подготовкой для З. как совершенного подвига. Лавра прп. *Саввы Освященного* в Палестине (нач. VI в.), являющаяся классическим примером такого соотношения, имела центральный мон-рь и множество окружавших его уединенных келий, в т. ч. келий затворников.

В Византийской империи IX–XII вв. жизнь монахов отличалась разнообразием форм подвижничества (*Сokolov. 2003. С. 259; Eust. Thess. Ad stylitam quemdam thessalonicensem. 47 // PG. 136. Col. 242*). Колонии затвор-



ников существовали на островах Средиземного м.: Патмосе (мон-рь ап. Иоанна), Кипре (мон-рь прп. Неофита Затворника), Родосе. Селились затворники и на горе Афон. Уже из 2-го устава Лавры прп. Афанасия 971 г. следует, что на землях, принадлежавших мон-рю, находилось 5 келий затворников. Такие же исихастерии были и во владении др. мон-рей (Соколов. С. 201).

З. в Русской Церкви. Примеры З. известны с самого зарождения монашества на Руси (вероятно, не позднее 1037 — Смолч. С. 24) вплоть до XIX в. Очагами З. стали мон-ри. Известно ок. 40 святых, прославленных в чине преподобных затворников, не считая гораздо большего числа подвижников, не названных так, хотя и подвизавшихся в З. Примерно треть всех известных затворников относится к Киево-Печерскому мон-рю. Еще до основания обители прп. Антоний († 1073), вернувшись в Киев с Афона, избрал местом уединенного подвига пещеру на склоне холма, где затворился до тех пор, пока вокруг него не собралось много учеников. Устав прп. Феодосия († 1074), с введения к-рого начинается в полном смысле история Киево-Печерского мон-ря, был общежительным. Сам прп. Феодосий не поощрял чрезмерной аскезы, т. к. она не могла бы стать основой монастырской киновии, хотя и не отрицал высших степеней подвига (Там же. С. 31). Еще при жизни прп. Феодосия в затворе находился прп. Исаакий († ок. 1090). В Киево-Печерском мон-ре изначально сформировалось гармоничное сочетание общежития и пещерного З., выразителями к-рого стали преподобные Афанасий Затворник (2-я пол. XII в.), Иоанн Многострадальный († 1160), Авраамий Затворник (2-я треть XIII — нач. XIV в.), Иеремия Прозорливый († ок. 1070) и др. После того как была построена надземная часть мон-ря, пещеры стали использовать как место особенных подвигов, в т. ч. З. Оно носило разнообразные формы. В случае наиболее сурового затвора вход в пещеру подвижника замуровывался так, что оставалось лишь небольшое отверстие и прекращалось всякое общение с внешним миром. После смерти подвижника единственное окно в пещеру закладывалось, и затвор становился могилой. В др. случаях затвор мог быть временным или неоднократным (напр., прп. Исаакий



Затворничество прп. Павла Обнорского.
Фрагмент иконы
«Прп. Павел Обнорский, с житием».
XVII в. (ВГИАХМЗ)

Затворник). Реже затвор сочетался с духовнической деятельностью; в таком случае ищущие наставления или исцеления люди приходили к келье подвижника и общались с ним через маленькое отверстие в двери (напр., прп. Лаврентий Затворник (XII в.)).

В период развития монашества в XIV–XV вв. и продвижения его на север Руси устав мон-рей был по преимуществу общежительным. О З. в данный период сохранились лишь фрагментарные сведения, к-рые говорят только о существовании самого подвига. Напр., известно, что прп. Павел Обнорский († 1429) еще до основания своего мон-ря, подражая древним сир. затворникам, прожил 3 года в дупле старой липы, а прп. Кирилл Белозерский († 1427), уже будучи настоятелем Симонова мон-ря, на время затворился в своей келье. Косвенно о З. свидетельствует и наличие пещер во вновь образуемых обителях (напр., Печерский мон-рь в Н. Новгороде, основанный свт. Дионисием Суздальским († 1385)).

Сведения о развитии подвижничества в XVI–XVII вв. весьма скудны, хотя данный период характерен тяготением рус. подвижничества к З. (Смолч. С. 186–187). О З. в этот период можно узнать из житий отдельных святых: преподобных Корнилия Комельского († 1537), Александра Свирского († 1533), прпмч. Галактиона Вологодского († 1612) и др., к-рые суровостью подвига не уступали древним аскетам. Прп. Иринарх († 1616), затворник Борисоглебско-

го мон-ря, прожил более 30 лет привязанный к скамье, а прп. Вассиан Тиксненский († 1623/24) 13 лет находился в келье прикованный к стене цепью и выходил только на богослужение.

Особый период развития З. совпал с расцветом рус. монашества в кон. XVIII–XIX в. Подвиг получил распространение и чрезвычайное почитание в народе благодаря широкой известности св. затворников. Прп. Серафим Саровский († 1833) провел в затворе с 1810 по 1825 г. Известно его установление жизни в этот период — прочитывать в течение недели весь НЗ, а также наизусть совершать келейное молитвенное правило и богослужения суточного круга. Нарушить затвор преподобный отказался даже ради посетившего Саров еп. Тамбовского Ионы: «Старец не отпер ему двери и ничего не отвечал» (Поселянин Е. Преподобный Серафим Саровский чудотворец. СПб., 1903. С. 77–78). Др. подвижник, Георгий Затворник († 1836), известный по многократно переиздававшимся письмам к мирским людям и почитавшийся среди народа как прозорливый старец, провел большую часть жизни в затворе в мон-ре. Под кельей он выкопал яму и для молитвы спускался в нее (см.:



Явление Св. Троицы
прп. Александру Свирскому. Икона.
Кон. XVIII — нач. XIX в. (ГИМ)

Доброправин К. Георгий, затворник Задонского монастыря. СПб., 1869). Очень любимы христианами были епископы затворники: святители Тихон Задонский († 1783) и Феофан Затворник († 1894), к-рые, избегая личного общения с людьми, вели обширную переписку. Свт. Феофан явил особый пример З.: он пребывал





в уединении с 1866 г. до самой смерти. Первые 6 лет он принимал участие в монастырском ежедневном богослужении вместе с братией Вышенской обители, а в последующие годы ежедневно совершал литургию келейно. В затворе святитель занимался активной научной деятельностью: составлял толкования на Свящ. Писание, делал переводы святоотеческой лит-ры, писал книги нравственно-назидательного характера (см.: *Георгий (Тертышников), архим.* Жизнь и деятельность свт. Феофана (Говорова) Затворника. М., 2002).

З. в Западной Церкви. На Западе этот вид подвига был очень распространен. Повествования о затворниках и затворницах в большом количестве содержатся уже в сочинениях св. Григория Турского († 593/4). Значительное влияние на возникновение и развитие З. оказал перевод Жития прп. Антония Великого. Пример его жизни побудил мн. людей к подражанию. Уже во 2-й пол. IV в. многочисленные кельи затворников появились на островах, окружающих Италию (Галлинария, Монтекристо), на мысе Ноли и т. д. Свт. Григорий I Великий в «Собеседованиях» говорит о распространении З. в Центр. Италии (см.: *Greg. Magn. Dial.*). Св. Мартин Милостивый, еп. Турский († ок. 400), распространил уединенное отшельничество в Галлии (см.: *Greg. Turon. Vit. Patr.*). Приняв монашеский постриг в Милане, он избрал первым местом затвора о-в Галлинария, где постепенно вокруг него стали селиться др. затворники — его ученики и подражатели.

Наиболее распространенным видом кельи затворника в средние века была маленькая комната, встроенная в стену церкви так, чтобы одно небольшое окно выходило в храм, давая тем самым подвижнику возможность слышать богослужение, а другое — на улицу, чтобы он мог получать необходимое пропитание от жителей и поучать ищущих совета. Известны примеры «реклозориюв», установленных возле монастырей, а также на проезжих местах, дорогах и мостах. В позднее средневековье на Западе было распространено женское З.; практика уходить в затвор в конце жизни была популярна не только среди монахинь, но и среди женщин, живших в миру (*Chartier M.-Ch. Reclus. 2 // DSAMDH. T. 13. Col. 221*).

Затворник как в зап., так и в вост. аскетике — это прежде всего человек созерцательной жизни; однако в зап. духовной традиции, особенно после разделения Церквей, доминирующей в понимании З. стала тема божественной любви и соединения с Богом, что, по свидетельству вост. св. отцов, опасно и грозит прельщением. «Письма монахов картезианского ордена», например, содержат предписания отшельнице, где среди прочего говорится о стремлении «изнечить в объятиях Христа» (SC. 1980. N 274. P. 51–79). Правосл. оценку подобной практике в контексте всей католич. мистики дал свт. Игнатий (Брянчанинов). В произведении «Об отшельнической жизни» он констатирует, что опыт католических святых поражен самым опасным врагом затворников — прелестью («мнением») (*Игнатий (Брянчанинов), свт. С. 61–62*).

Римско-католическая Церковь в отличие от Православной Церкви имеет примеры четких канонических установлений относительно З., такие как Правила пресв. Гримлака (*Regula Solitariorum*; IX в.) или анонимные Правила для отшельниц «Ancrene Riwe» (XIII в.). Совр. определение З. и его нормативное регулирование содержится в CIC. 603, согласно к-рому христианин может вступить в З. лишь с благословения епархиального епископа после тщательного испытания и принесения необходимых клятв. Такой подвижник должен проводить жизнь под рук. епископа, по его непосредственным указаниям.

Лит.: Пономарев П. Догматические основы христианского аскетизма: По творениям вост. писателей-аскетов IV в. Каз., 1899; Петр (Екатериновский), еп. О монашестве. Серг. П., 1904; Ковалевский И., прот. Чрезвычайные виды монашеских подвигов. М., 1905; Reclus // DSAMDH. 1988. T. 13. Col. 217–228; Феодор (Поздеевский), архиеп. Смысл христианского подвига. Серг. П., 1995^Р; Смолич. История РЦ. 1997; Игнатий (Брянчанинов), свт. Приношение современному монашеству. М., 2003; Соколов И. И. Состояние монашества в Византийской Церкви с сер. IX до нач. XIII в. СПб., 2003. С. 259–260.

Д. Н. Артёмкин

ЗАУПОКОЙНОЕ БОГОСЛУЖЕНИЕ, всякое богослужение, посвященное молитве об усопших. В правосл. традиции существует неск. видов З. б.: в первую очередь это различные чины погребений усопших верных и особые последования для их как частного, так и общего поминовения (в т. ч. на З, 9, 40-й день

по кончине и ежегодно); кроме того, в годовых подвижном и неподвижном богослуженных кругах для особого поминовения усопших выделено неск. суббот (т. н. родительские), которые по общему строю суточных служб и по содержанию исполняемых за ними песнопений также могут быть отнесены к З. б.; в седмичном богослуженном круге тема поминовения усопших особенно подчеркнута в богослужении вообще всякой субботы; наконец, в том или ином объеме поминовение усопших совершается ежедневно.

Формирование правосл. системы З. б. происходило постепенно. До IV в. обычные усопшие поминались вместе с почившими святыми (мучениками) (см.: *Скабалланович. Типикон. Вып. 1. С. 140*). В совр. условиях это сохранилось, напр., в том, что заупокойные песнопения в субботних службах Октоиха объединены с песнопениями в честь всех святых. От IV–V вв. до нас дошло неск. описаний чина погребения и порядка поминовения усопших (Const. Ar. VIII. 41–44; Areop. EH VII. 2–3). В этот период о поминовении усопших писали такие отцы и учителя Церкви, как свт. Иоанн Златоуст (*Ioan. Chrysost. In Philip. 3*), свт. Кирилл Иерусалимский (*Cyr. Hieros. Catech. 5. 9–10*), свт. Епифаний Кипрский (*Ephiph. Adv. haer. [Panarion] 75*). 50-е правило Карфагенского Собора (393–419) запрещает совершать Евхаристию не натошак, даже если есть память усопшего (что, вероятно, следует понимать как попытку запретить практику совершения вечерних литургий). Тогда же появляется и древнейшая заупокойная гимнография; среди гимнов, приписываемых прп. Ефрему Сирину († 373), есть несколько циклов, посвященных теме смерти и поминовения усопших.

Погребение (отпевание). Специальные молитвы, читаемые при погребении христианина, приводятся уже в «Апостольских постановлениях». Раннее описание чина погребения содержится в трактате Ареопагитик «О церковной иерархии» и включает чтение Свящ. Писания, песнопения, молитвы, целование усопшего и возливание елея. В этом описании отмечается различие между совершением погребения лиц в священном сане и погребения мирян: во время отпевания тело усопшего мирянина располагается перед





входом в алтарь, а усопшего священника — внутри алтаря перед св. престолом. В дальнейшем в правосл. традиции получили распространение как отдельные молитвы (см. *Дмитриевский*. Описание. Т. 2. С. 57, 293, 553, а также 21 по 2-й паг.), так и полные чины погребения христиан того или иного сана и положения.

В совр. изданиях правосл. богослужебных книг приводятся чины погребений «мирских человек» (мирян), монахов, священников и младенцев. Все эти последования, известные по древним рукописям и старопечатным изданиям, имели многочисленные варианты (см.: *Пентковский*. Типикон. С. 416–419; *Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 67–68, 75, 83, 108; *Дмитриевский*. Описание. Т. 2. С. 57 *passim*; *Velkovska*. 2001. Р. 22–45), часть из к-рых могла даже запрещаться. Так, в издании Потребника иноческого (М., 1639) был опущен чин священнического погребения (древнерус. последование, значительно отличающееся от принятого ныне в РПЦ) со ссылкой на то, что он был создан болг. еретиком Еремеем. Окончательный вид службы погребений приняли после реформы патриарха Никона в издании и переизданиях Требника 1658 г. В дониконовском московском Потребнике 1623 г. содержалось особое последование погребения архиереев, но в последующие издания Требника, включая послениконовские, оно не вошло, и архиереев отпевали по чину монашеского погребения, а с 1767 г. — священнического. В 1956 г. митр. Мануилом (Лемешевским) был составлен новый чин архиерейского погребения (см.: *Нефедов*. 1999. С. 241–242), иногда употребляемый в наст. время. Кроме того, на Поместном Соборе 1917–1918 гг. поднимался вопрос о создании особого чина диаконского погребения (см.: БТ. Вып. 38. С. 322); варианты этого чина были предложены Б. А. Тураевым, но не вошли в практику. Наконец, в московском издании Потребника 1633 г. было напечатано особое последование погребения на Светлой седмице; оно перешло в послениконовские издания и употребляется до наст. времени.

В РПЦ известен также чин погребения неправосл. усопшего, составленный при участии Патриарха Московского и всея Руси Сергия (Страгородского). Этот чин не содержит поименного поминовения

такого усопшего. Подобные чины известны и на Востоке: в 1869 г. чин погребения неправославного был установлен патриархом К-польским Григорием VI, в России еще в 1797 г. Святейший Синод разрешил пение «Трисвятого» в подобном случае. Тенденция к церковному отпеванию (в той или иной форме) лиц, не принадлежащих Церкви, характерна лишь для последних столетий, ранее же отпевание неправославных не допускалось.

Суббота является специальным днем поминовения усопших. Согласно Типикону, в субботу может совершаться служба с «Бог Господь» или с «Аллилуия», в последнем случае увеличивается количество заупокойных песнопений. В обоих случаях устав предписывает вечером в пятницу, после вечерни, совершать *панихиду* с пением заупокойного канона текущего гласа (при совершении утрени с великим славословием или полиелеем панихида отменяется, а канон поется на повечерии; при совершении под субботу бдения канон опускается; см.: *Афанасий (Сахаров)*, *священноисп.* С. 57–70). Однако поскольку в месяцеслове совр. Типикона почти не осталось дней памяти святых без *тропаря* (что и является условием совершения «аллилуйной» службы), служба с «Аллилуия», предполагающая совершение панихиды вечером в пятницу, в рядовые субботы практически нигде не совершается, поэтому рядовое субботнее богослужение содержит немного заупокойных текстов — почти столько же, сколько и рядовое вседневное.

Исключением являются 2, 3 и 4-я субботы *Великого поста*, к-рые сохранили статус суббот с «аллилуйной» службой благодаря наличию архаичных особенностей у богослужений периода Великого поста. Эти 3 субботы в народе носят наименование родительских и понимаются именно как заупокойные, хотя в действительности объем заупокойных песнопений в эти субботы не столь велик, а их заупокойная тематика полностью отменяется в случае совпадения этих суббот с полиелейной службой или праздником Благовещения Пресв. Богородицы.

Годовые круги. В 2 *вселенские субботы*, обрамляющие собой цикл Троицы, тема поминовения усопших, напротив, является центральной, и их можно назвать важнейшими дня-

ми 3. б. в году. К ним примыкает *Дмитриевская родительская суббота* (суббота перед 26 окт.), не упоминаемая в Типиконе, но в практике РПЦ являющаяся 3-м важнейшим поминальным днем в году.

В совр. практике РПЦ кроме этих 3 суббот днями особого заупокойного поминовения считаются *Радоница* (вторник 2-й седмицы по Пасхе), возникновение которой обычно связывают с переносом поминаний со Страстной и Светлой седмиц, и 9 мая по новому стилю, посвященное поминовению воинов, павших в Великую Отечественную войну 1941–1945 гг. (поминовение установлено в 1994). Среди дней, некогда считавшихся в Русской Церкви днями особой молитвы об усопших, но ныне утративших эту специфику, — 29 авг. (это день праздника Усекновения главы Иоанна Предтечи; в 1769 г. имп. Екатерина II повелела совершать в этот день поминовение правосл. воинов; однако память Усекновения относится к великим праздникам, в к-рые устраняются все заупокойные элементы из службы, поэтому данное поминовение было неуместным и со временем было оставлено); суббота перед праздником Покрова Пресв. Богородицы 1 окт.; а также четверг 7-й седмицы по Пасхе, когда в древнерус. традиции молились за убогих, не получивших церковного погребения, и устраивалось соборное погребение странников (кроме того, в одном из Синодиков в собрании ТСЛ (РГБ. Троиц. № 818. Л. 212) в четверг 7-й седмицы по Пасхе предписано петь панихиду по избивенных в опричнину).

Ежедневное поминовение. Прощение об усопших присутствует в *сугубой ектении*, возглашаемой за вечерней, утреней (кроме постовых) и литургией, и в ектении-помяннике в конце повечерия и полунощницы; на литургии усопшие всегда поминаются за проскомидией, при чтении *помянников* и во время анафоры (поминовение во время анафоры является одним из древнейших церковных установлений и имеет важное богословское (см. ст. *Евхаристия*) и духовное значение; литургически с ним связано употребление *динтихов*, а также совершаемое диаконом каждение). Кроме того, в будничное богослужение повечерия и литургии добавляется кондак *Во сѣбѣи упокоѣи* (в рус. практике при пении этого кондака на литургии добавляется





заупокойная ектения, а в нек-рых храмах поется «Вечная память»; см.: *Афанасий (Сахаров), священноисп.* С. 119–121, 225); поминовению усопших посвящена заключительная часть вседневной и субботней полунощницы.

Согласно Типикону, ежедневно после вседневных вечерни и утрени вне периодов пред- и по праздниям должна совершаться краткая заупокойная лития, состоящая из неск. тропарей и заупокойной ектении (на практике обычно опускается). Сходное чинопоследование можно встретить уже в Студийско-Алексиевском Типиконе (чин ежедневного поминовения патриарха Алексия Студита, основателя мон-ря — *Пентковский*. Типикон. С. 414–415). Чин литии в дониконовских богослужебных книгах не включал тропари (Служебник. М., 1646. Л. 48 об.—49). Подобное же краткое заупокойное моление может совершаться над *коливом* в честь усопших после заамвонной молитвы или же после отпуста литургии.

Воскресный день, а также праздники лишены поминальной специфики, поэтому с т. зр. устава добавление заупокойных песнопений в воскресную службу является нарушением (см. ст. *Колливады*).

Частное поминовение. По просьбе верующих священнослужители могут совершать в храмах или на кладбищах заупокойные панихиды (на к-рых могут петься различные каноны или в сокращенном варианте только запевы без тропарей; см.: *Афанасий (Сахаров), священноисп.* С. 170–175) и литии в дни памяти тех или иных усопших или просто для их сугубого поминовения. Неуставной формой поминовения является т. н. заупокойное всенощное бдение, или парастас, имеющее некоторое распространение в РПЦ, но не содержащееся в офиц. изданиях богослужебных книг (Там же. С. 141–143). Существуют также различные традиц. формы совершения молитвы об усопших каждым верующим (Там же. С. 195–225).

Лит.: *Афанасий (Сахаров), священноисп. еп.* О поминовении усопших по уставу Правосл. Церкви. СПб., 1995; *Нефедов Г., прот.* Таинства и обряды Правосл. Церкви. М., 1999. С. 221–260; *Velkovska E.* Funeral Rites according to the Byzantine Liturgical Sources // DOP. 2001 [2002]. Vol. 55. P. 21–51.

Библейские тексты православного З. б. В текст православного З. б. входит Пс 118, составляющий 17-ю кафизму

Псалтири и являющийся одним из самых поэтичных текстов Свящ. Писания. 17-я кафизма, обычно обозначаемая как *непорочны* (по первым словам Пс 118), входит в состав чинов отпеваний, панихиды, утрени с пением «Аллилуия» в субботу. На всех этих заупокойных службах 17-я кафизма должна исполняться нараспев, с прибавлением особых припевов после каждого стиха и цикла особых тропарей «по непорочных» — в конце. На панихиде и утрени кафизма делится на 2 статьи (части), с припевами к стихам: 1-й: *Благословѣнъ еси гди, [наѣчи ма ѡправданіемъ твоимъ]*, 2-й: *Спсе спаси ма*; на отпевании — на 3, с припевами «Аллилуия» к 1-й и 3-й части и *Помилуй раба твоего* ко 2-й (в дониконовской и старообрядческой традициях 17-я кафизма всегда разделена на 2 части, а припевы не во всем тождественны с указываемыми в совр. изданиях богослужебных книг; так, на панихиде и отпевании положены припевы: *Помани гди, дѣша рабъ своихъ* и *Оупокой гди дѣша рабъ своихъ*). Кроме Пс 118, а также 50 и 90, особое место в З. б. занимает и Псалтирь в целом — ее принято читать над гробом усопших, начиная сразу после кончины и заканчивая временем погребения, а после того — и в качестве особой заупокойной молитвы по усердию.

Помимо ветхозаветных псалмов, заупокойными последованиями читаются специально подобранные новозаветные зачала (отрывки), содержание к-рых связано с рассуждениями о смерти и проповедью о воскресении. Наиболее часто используются апостольское и евангельское чтения 1 Фес 4. 13–17 и Ин 5. 24–30; они входят в состав чинов погребений и читаются за литургией родительских суббот. В указанном апостольском чтении говорится о грядущем воскресении усопших при гласе трубы архангела, потом и усопшие, и живущие будут «восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе, и так всегда с Господом будем» (ст. 17); в евангельском чтении упоминается о том, что истинно верующий не будет судим, но сразу получит вечную жизнь: «На суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь» (ст. 24). Кроме этих новозаветных чтений, в православном З. б. involves ряд др., в частности, в чин священнического погребения входит 5 апостольских и 5 евангельских чтений (а надгробное чтение Псалтири над умершим священником заменяется чтением Евангелия), а в богослужебных Апостоле и Евангелии, в указателе чтений на разные случаи, излагается система из 6 будничных заупокойных чтений, соответствующих каждому из дней седмицы, кроме воскресенья. В слав. книгах эта система установилась только к XVI в., тогда как в более раннюю эпоху в разделе общих чтений выписывались 3 чтения об усопших (Апо-

стол: 1 Кор 15. 20–28, 1 Кор 15. 47–57, Сол 4. 13–17; Евангелие: Ин 5. 17b — 24; Ин 5. 24–30 и Ин 6. 35b — 39) — возможно, по аналогии с др. подборкой из 3 чтений над болящими.

Гимнографические тексты православного З. б. Правосл. литургическое наследие включает большое количество песнопений, посвященных теме смерти и молитвы об усопших и принадлежащих ко всем основным гимнографическим жанрам. Среди авторов этих песнопений были такие выдающиеся песнотворцы, как, напр., прп. Иоанн Дамаскин и прп. Феофан Начертанный. Прп. Иоанну Дамаскину принадлежит цикл заупокойных *стихир*, по несколько на каждый из 8 гласов. По преданию, эти стихиры были написаны прп. Иоанном в период его пребывания в мон-ре прп. Саввы Освященного по просьбе одного брата, лишившегося близкого родственника (*Филарет (Пумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. СПб., 1882. Т. 3. С. 196). В совр. редакции чина отпевания мирян приводится лишь по одной стихире прп. Иоанна Дамаскина на каждый глас, тогда как в чине погребения священников поются по 2–3 стихиры каждого гласа. В дониконовских и старообрядческих богослужебных книгах чин погребения мирян имеет иной по сравнению с совр. вид: в нем нет канона, но после 17-й кафизмы поются заупокойные стихиры прп. Иоанна Дамаскина, по несколько стихир на каждый глас. В этих стихирах, принадлежащих к числу наиболее знаменитых образцов правосл. гимнографии, объединены все аспекты христ. понимания смерти; особенно много говорится в них о неогидности смерти и о тлении, постигающем телесную красоту: *Наиде смѣръ ѡквѣщенникъ, наиде тлѣтель и низложи ма* (стихира 4-го гласа), *И пакн разсмотрѣхъ во гробѣхъ, и видѣхъ кости вѣнажны* (стихира 5-го гласа), *Иже мѣры помазѡщійсѧ бѡгѡбѣдѣнными, лежатъ смраднн* (стихира 2-го гласа); о страшных испытаниях, ожидающих людей после смерти: *Оубы мнѣ, ѡковый подвижъ имать дѣша, раздѣѡщійсѧ ѡтѣлесѣ* (стихира 2-го гласа). Стихиры прп. Феофана входят в чин монашеского погребения, а также в состав субботних последований Октоиха. Известны памятники, включавшие стихиры прп. Феофана (а также нек-рые др.) и в состав чина погребения мирян (см.: *Прилуцкий В., свящ.* Частное богослужение в Русской Церкви в XVI и 1-й половине XVII в. К., 1912; М., 2000. С. 237–243).

Среди *канонов*, входящих в состав правосл. заупокойных служб, чаще прочих употребляются «мертвенные» каноны 6-го и 8-го гласов из Октоиха (см.: *Афанасий (Сахаров)*. 1995. С. 170–175). «Мертвенные» каноны помещены в субботних службах Октоиха 2-ми в чине утрени и имеются в каждом гласе. Соглас-





но уставу, на панихиде в пятницу вечером должен исполняться канон текущего гласа; в совр. приходской практике панихида обычно совершается с каноном 6-го гласа (чаще всего даже без тропарей), в более строгой практике — с каноном 6-го гласа в дни нарочитого поминовения и 8-го гласа в прочие дни; в старообрядческой традиции келейной молитвы канон 8-го гласа употребляется как «канон за умерших». 1-й тропарь этих канонов Октоиха всегда посвящен всем святым (прежде всего мученикам), что подчеркивает связь святых и усопших, но зачастую завершается молением об умерших (напр.: *Свѣтотѣрпческой лики со- вознесъ еси: нынѣ же души упокой преста- леннымъ къ тебѣ хрѣте* — 1-й тропарь 1-й песни канона 3-го гласа); 2-й и 3-й тропари являются собственно заупокойными. Будучи помещены в чине утрени, «мертвенные» каноны Октоиха, согласно совр. уставу, никогда за утреней не исполняются (лишь за панихидой) — на утрене звучит только 1-й канон (но и в нем всегда присутствует один тропарь, посвященный усопшим: перед богородичном, на «Славу»).

Помимо использования канонов Октоиха, заупокойные последования содержат и ряд др., собственных канонов: в последовании по исходе души от тела помещен канон 8-го гласа, начинающийся с моления об умершем: *Слово ми по- даждь, моалитиса мѣрде, ѿ нынѣ преставленномъ* (1-й тропарь 1-й песни); особый канон включен в состав последования священнического погребения. Важное значение имеет канон 6-го гласа, входящий в состав утрени вселенских родительских суббот (мясопустной и субботы перед Пятидесятницей) и печатаемый в Триоди. Этот канон является наиболее продолжительным из канонов об усопших — каждая его песнь (включая 2-ю) содержит 4–5 тропарей, не считая троичнов и богородичнов. Содержание этого канона подчеркивает вселенский характер этих суббот, когда Церковь молится не только об усопших, к-рых верующие поминают ежедневно, но даже и о тех, о ком некому молиться, кто не получил христ. погребения и молитв: *Въ морн, или на землай, или въ рѣкахъ, источникѣхъ, или ѣзерѣхъ, или въ ровенницѣхъ снѣдъ звѣремъ вывшымъ, и птн. цамъ, и гадимъ, всѣхъ упокой* (2-й тропарь 2-й песни).

Заупокойные песнопения представлены и др. гимнографическим жанром — *кондаком*. Чаще всего заупокойный кондак 8-го гласа употребляется в сокращенной форме — в виде одного лишь проимия (начальной строфы) *Со стѣмии упокой*; к-рый входит (под наименованием «кондак») в состав всенедельных повечерия, полунощницы, рядовой литургии, заупокойной утрени, панихиды (а на практике — и заупокойной литии, хотя устав этого не предписывает). В этой

небольшой строфе выражена сама суть христ. посмертных чаяний об упокоении: *идѣже нѣсть волѣзнь, ни печаль, ни воздыханіе, но жизнь безконечная*. В полном виде, со всеми 24 икосами, этот кондак поется только в чине погребения священников, а в чине погребения мирян положено петь проимий («кондак»), 1-й икос и снова повторять проимий (такой порядок является следом пения полного кондака и на практике часто не соблюдается). В чинах заупокойной утрени, панихиды (а также заупокойной литии) кондак поется с одним икосом, без повторения проимия.

К правосл. заупокойным песнопениям относятся отпустительные тропари 8-го гласа *Гавниною мѣдрости*: (поется во вселенские родительские субботы и на панихиде) и 2-го гласа *Помани гдн, ѡкъ блгъ, равы твоѡ*: (поется в рядовые субботы), цикл тропарей 4-го гласа *Со дѣху праведныхъ скончавшихся*: (поются на заупокойной литии), цикл тропарей по непорочных 5-го гласа *Свѣтъ лики въ- рѣте источникъ жизни и дѣверъ райскію*:; седальны 5-го гласа *Покій спсе нашъ*: и 6-го гласа *Воистинѣ свѣта всѣхъ спасаа*: и проч.

А. А. Лукашевич

ЗАУТРЕНЯ — см. *Утренняя*.

ЗАФИРОПУЛОС Зафириос [Зафириос Зафиропулос Смирнский; греч. Ζαφεῖριος Ζαφεῖρόπουλος ὁ Σμυρναῖος] (ок. 1775–1800, Смирна, ныне Измир, Турция — 1851, Афины), мелург, кодикограф, учитель церковного пения. Отец З. Апостолис Зафиропулос Пелопоннесский, известный в музыковедческой лит-ре как «протопсалт Смирнской Церкви», писатель и кодикограф, род. ок. сер. XVIII в. в Триполи и перед восстанием переселился в Смирну, где с 80-х гг. XVIII в. начал заниматься музыкой. Он «был воспитан на народные средства» в школе в Ханье, у *Георгия Критского*. В источниках отмечается, что с 1817 г. З. работал в этой школе и «как учитель музыки получал солидное жалованье». К этому периоду относится певч. рукопись Ath. Iver. 2004 (Доксастарий протопсалта Иакова), выполненная З. в 1815 г. (см. ремарку: «Рука Зафириоса Смирнского 1815 [года] месяца июля 15» — Fol. 182). З. покинул Смирну после греч. восстания, поселившись, как и мн. малоазийские беженцы, на Эгине. На о-вах Аргосароникос он занимался педагогической деятельностью частным образом и в рамках службы в приюте. Из учеников З. в этот период известны свящ. Георгий Иоанну

Манос, иеродиак. Симеон из Спеце, Адамантис Иоаннидис, Александр Константиноу Пелопоннесский. После убийства И. Каподистрии (1831) З. переехал «и перевез свою большую семью» в Нафплион, начав служить протопсалтом «в главе церковью Нафплиона», т. е. в соборе св. Георгия. В марте 1837 г. З. переехал из Нафплиона в Афины, где был назначен учителем визант. музыки в Певческую школу, учрежденную указом кор. Оттона. Свящ. Синод рекомендовал З. и его помощника иеродиак. Феоклита Реондакиса как людей «известных и музыкальным мастерством, и благочестием, и талантами, и церковным опытом». С этого времени и до конца жизни З. жил и работал в Афинах: преподавал «в училище, в Ризарио, в школе Общества по распространению знаний» и пел в организованном им большом хоре на правом клиросе кафедрального собора св. Ирины на ул. Эола.

Переезд З. из Смирны в Афины, вероятно, был сознательным и объясняется его стремлением из вост. человека стать греком и гл. обр. европейцем. Он не только стал называть себя по-другому (в рукописях этого периода он характеризуется как «самый главный музыкант Греции господин Зафириос А. Зафиропулос» или как «учитель церковной музыки в королевском Училище господин Зафириос Зафиропулос»), но и изменил муз. стиль своих сочинений. Наиболее известные произведения З.: цикл гласовых подобнов, великое славословие на 4-й плагальный глас, херувимская и причастен литургии Преждеосвященных Даров («Ныне силы» на 1-й глас *тетра- φωνος* и «Вкусите и видите» на 2-й плагальный глас), «Достойно есть» на 1-й плагальный глас, матима богородична «О Владычице Всепетая» на 1-й плагальный глас, молебный гимн на встречу короля и на важнейшие праздники «Боже, суд Твой» на 4-й плагальный глас и песнь на важнейшие праздники «Господи, силою Твоею возвеселится царь» на 4-й плагальный глас. В 1842 г. З. опубликовал в Афинах в типографии Х. Анастасиу критическое исследование муз. системы Георгия Лесбосского, в 1853 г. там же в типографии Х. Н. Филадельфевса были выпущены переработанные и исправленные З. издания пространного и краткого Анастасиматариев лампадария *Петра Пелопоннесского*.



Соч.: 'Ο Γ. Λέσβιος καὶ τὸ Λέσβιον αὐτοῦ σύστημα. Ἀθήναι, 1842.

Лит.: Παπαδόπουλος Γ. Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς παρ' ἡμῖν ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς καὶ οἱ ἀπὸ τῶν ἀποστολικῶν χρόνων ἄχρι τῶν ἡμερῶν ἡμῶν ἀκμάσαντες ἐπιφανέστεροι μελωδοί, ὕμνογράφοι, μουσικοὶ καὶ μουσικολόγοι. Ἀθήναι, 1890, 1970². Σ. 341; *idem*. Ἱστορικὴ ἐπισκόπησις τῆς βυζαντινῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς ἀπὸ τῶν ἀποστολικῶν χρόνων μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς (1–1900 μ. Χ.). Ἀθήναι, 1904. Κατερίνη, 1990². Σ. 209; *idem*. Λεξικὸν τῆς βυζαντινῆς μουσικῆς. Ἀθήναι, 1995. Σ. 88–89; Χώρας Γ. Μουσικὴ παιδεία καὶ ζωὴ στὸ Ναύπλιο (18^{ος}–20^{ος} α.). Ναύπλιον, 1994. Σ. 23–31, 141. Ὑποσημ. 36–46; Χαλδαϊάκης Α. Τὰ χειρόγραφα βυζαντινῆς μουσικῆς. Νησιωτικὴ Ἑλλάς. Ὑδρα, Ἀθήναι, 2005. Σ. 212–213. Ὑποσημ. 45; Σ. 259–263. Ὑποσημ. 52; *idem*. Ἀπὸ τὴν ἱστορία τῆς Νεοελληνικῆς Φαλτικῆς Τέχνης: Ζαφείριος Ζαφειρόπουλος ὁ Σμυρναῖος // Πρακτικὰ τοῦ συνεδρίου. Ἀθήναι, 2008 (в печати).

А. Халдеакис

ЗАХАРИЕВ Стефан (ок. 1810, Татар-Пазарджик (ныне Пазарджик, Болгария) — 13.04.1871, там же), деятель болгар. просвещения. Род. в семье торговца мехами. Учился в греч. уч-ще в Пловдиве. Занимался торговлей, в Татар-Пазарджике выполнял обязанности османского казначея, наместника (до 1859) Пловдивского митрополита и председателя городской церковной общины. Преподавал в школе, направлял болгар. учителей и священников на службу в окрестные села, боролся против эллинизации обучения в болгар. уч-щах. Активно выступал за самостоятельность Болгарской Церкви, изгнан из ц. Пресв. Богородицы в Татар-Пазарджике греч. духовенство. Был инициатором создания б-ки «Виделина» (1862), в к-рой 12 лет был библиотекарем, и жен. Об-ва любителей науки (1870). Собирал древние рукописи, монеты, копировал каменные надписи и др. Писал статьи для журналов, выходивших в Стамбуле. Сделал авторский перевод повести Н. М. Карамзина «Наталья, боярская дочь» (Невянка, боярская дъщеря. Цариград, 1867). Главным трудом З. стало «Географическо-историко-статистическое описание Татар-Пазарджикского уезда» (Географико-историко-статистическое описание на Татар-Пазарджишката кааза с една харта и таблица на различни стари памятници. Виена, 1870. София, 1973²), в т. ч. города и 113 близлежащих селений. З. также включил в это сочинение летописный рассказ попа Мефодия Драгинова (XVII в.) о насильственном обращении в ислам болгар, проживавших в Чепинской котловине.

Нек-рые исследователи считают, что этот рассказ является компиляцией, сделанной З. на основе собранных им преданий (обзор мнений см.: *Todorova M. Conversion to Islam as a Trope in Bulgarian Historiography, Fiction and Film // Balkan Identities: Nation and Memory. L., 2004. P. 130–147*). Перевел с греч. языка «Описание монастырских книгохранилищ на Афонской горе», изданное Р. Керзоном в 1849 г. в Лондоне, позже книга была издана на нем. языке в Берлине и в неизвестном месте на греч. языке (посл. изд. — Описание на манастирските книгохранилища в Атонската гора. София, 2004). Большая часть архива З. была утрачена во время русско-тур. войны 1877–1878 гг., часть слав. рукописей его собрания была перенесена рус. славистом П. А. Сырку в С.-Петербург и ныне хранится в ОР БАН.

Лит.: *Захариев Х. Животопис на Стефана Захариева от гр. Татар-Пазарджик // Училищен преглед. София, 1900. Т. 5. Кн. 7/8. С. 658–668; Тодоров Д. Българската етнография през Възраждането. София, 1989. С. 153–154.*

Х. Темелски

ЗАХАРИИ ПРОРОКА КНИГА [евр. זְכַרְיָהוּ; греч. Ζαχαρίας], пророческая книга ВЗ, входит в число *малых пророков*.

Личность автора. В начале З. п. к. дается краткое родословие ее автора: *Захария* назван «сыном Варахиным, сыном Аддовым, пророком» (Зах 1. 1). В *Ездры первой книге* он упоминается вместе с прор. *Аггеем* и назван просто «пророк Захария, сын Иддо» (זְכַרְיָהוּ; в синодальном переводе «сын Адды» — 1 Езд 5. 1; 6. 14); нек-рые исследователи считают это сокращенной формой родословия: выражение «сын Иддо» (בְּרֵעֲדָיָהוּ) может быть понято более обобщенно как «потомок Иддо» (*Craigie. 1985. P. 154*). Иддо, деда (или, возможно, отца) прор. Захарии, обычно отождествляют (*Redditt. 1995. P. 38*) с носившим то же имя священником, пришедшим в Палестину вместе с Зоровавелем (Неем 12. 16); в этом случае Захария принадлежал к священническому роду. Высказывалось также предположение, что отец прор. Захарии, «прозорливец Йедо» (2 Пар 9. 29; יְדוֹ; в синодальном переводе — Иоиль), и «Адда прозорливец» (זְכַרְיָהוּ — 2 Пар 12. 15) — одно лицо (*Wilson. 1980. P. 289*).

В З. п. к. не содержится дополнительных данных о ее авторе; поскольку он был тесно связан с репа-



Прор. Захария.

Миниатюра из Книги 16 пророков. 1489 г. (РГБ. Ф. 173. Л. 90 об.)

триантами Зоровавелем и Иисусом, сыном Иоседековым, и принимал деятельное участие в восстановлении храма, исследователи делают вывод, что он также принадлежал к числу иудеев, вернувшихся в Палестину из Вавилонии (*Redditt. 1995. P. 38*). Нек-рые исследователи находят в книге свидетельства того, что Захария был хорошо знаком с положением иудеев, живших в Вавилонии, а в его видениях обнаруживают месопотамские влияния (*Amsler. 1988. P. 49–50*); такая т. зр. не получила всеобщего признания в науке (*Petersen. 1985. P. 109–110*).

Свое имя (*zākaryā*) прор. Захария носил, по-видимому, не случайно. Это имя, означающее «Господь (Яхве) вспомнил», связывало пророческое служение Захарии с более ранней традицией: «Яхве помнит, что он сделал для Израиля в прежние времена... и будет поступать в будущем таким же образом» (*Ibid. P. 110*).

Текст. Дошедший в масоретской редакции древнеевр. текст З. п. к. имеет сравнительно мало текстологических проблем и в большинстве случаев позволяет прочтение без помощи эмендаций (см., напр.: *Ibid. P. 125*). Самый древний свидетель текста, кумран. свиток 4Q12^c, содержит неск. отличающихся чтений, в нек-рых случаях позволяющих объяснить расхождения в средневек. рукописной традиции (*Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls. Oxf., 2000. Vol. 1. P. 557*).



Исторические обстоятельства написания 3. п. к. Мн. ученые согласны в том, что корни религ. жизни после пленной иудейской общины следует искать в обстоятельствах вавилонского плена (*Meyers C. L., Meyers E. M.* 1987. Р. XXX). По-видимому, еще до завоевания Вавилона персами фактически прекратилась дискриминация иудеев как пленников, что дало им возможность активно включиться в экономическую и общественную жизнь завоевавшей их державы, а нек-рым из них — даже занять высокие посты; примеры такого преуспевания содержатся, напр., в библейской Книге прор. Даниила. Иудеи продолжали чтить истинного Бога, по-видимому, существовала и какая-то форма общественной молитвы; мн. исследователи возводят возникновение *синагог* именно к этой эпохе, когда чувствовалась необходимость собраний даже в отсутствие Иерусалимского храма — средоточия религ. жизни народа Божия. Важнейшими событиями стали завоевание *Киром II Великим* Вавилона (539 г. до Р. Х.) и издание им указа (538 г. до Р. Х.), в к-ром иудеям было разрешено вернуться в Палестину и начать восстановление храма (ср.: 1 Езд 1. 1–4; 2 Пар 36. 22–23; косвенное подтверждение библейских данных сохр. на «цилиндре Кира»). Несмотря на то что персид. правители в целом поддерживали репатриантов, «Персия оставалась военной державой, которая могла также уничтожить любую другую нацию» (*Meyers C. L., Meyers E. M.* 1987. Р. XXXII). Пример враждебности персид. царя Артаксеркса к иерусалимской общине содержится в 1 Езд 4. 19–22, а видение прор. Захарии, в к-ром ему были явлены сначала 4 рога, «которые разбросали Иуду, Израила и Иерусалим», и затем 4 рабочих, пришедших на помощь «земле Иуды» (Зах 1. 18–21), нередко трактуется как изображение «персидской державы», способной сделать как великое благо, так и великое зло (*Meyers C. L., Meyers E. M.* 1987. Р. XXXII).

Со времени Кира политика персид. правителей (за исключением, возможно, лишь Камбиза), как по имеющимся историческим источникам, так и по библейским сообщениям, была направлена на введение самоуправления на подчиненных территориях (эти действия должны были расположить местное население в

пользу персид. правительства и т. о. способствовать укреплению его власти в стране — *Ibidem*). Так, руководителем 1-й группы репатриантов, а затем и правителем пров. Иудея стал, согласно указу Кира, иудей Шешбацар (ср.: 1 Езд 1. 8–11); традиция сохранялась и далее, в правление Зоровавеля, одного из главных действующих лиц 3. п. к. На основании библейских данных невозможно с уверенностью сказать, обладал ли Иудея статусом провинции уже при Шешбацаре и Зоровавеле, хотя в пользу этого говорят нек-рые археологические данные (*Meyers C. L., Meyers E. M.* 1987. Р. XXXIV).

В отношении центрального для 3. п. к. вопроса восстановления храма имеются прямые сведения в др. библейских книгах и косвенные — в небиблейских источниках. Предполагается, что неудача 1-й группы переселенцев, к-рым не удалось восстановить храм (см., напр.: 1 Езд 4), могла быть связана с тем, что Шешбацар не обладал еще теми полномочиями, к-рые впосл. были даны Зоровавелю. Возможно, прежде принятой Дарием реформы системы управления провинциями правитель провинции не располагал достаточными финансовыми средствами, чтобы продолжать строительство (*Meyers C. L., Meyers E. M.* 1987. Р. XXXIV). Мн. из живших в Вавилоне иудеев не желали возвращаться на родину, поскольку они смогли добиться успеха в Вавилонии, а экономика Палестины в это время была разорена (косвенным свидетельством этого считают Агг 1. 3–11 — *Ibid.* Р. XXXVII).

Ситуация изменилась после 2-й волны репатриации, когда во главе народа встал Зороваель — потомок царя Давида, считавшийся, по-видимому, наследником иудейской царской династии (был внуком царя Иехонии — ср.: Мф 1. 11–12). Некоторые исследователи полагают, что иудеи связывали с Зоровавелем надежды на восстановление независимости (см.: *Meyers C. L., Meyers E. M.* 1987. Р. XXXIV), опираясь на текст из Книги прор. Аггея: «И было слово Господне к Аггею... скажи Зоровавелю, правителю Иудеи: потрясу Я небо и землю; и ниспровергну престолы царств, и истреблю силу царств языческих...» (Агг 2. 20–22). Появление 3. п. к. — один из факторов объединения народа (состоявшегося в первую очередь во взаимном

признании жителей Палестины и репатриантов), благодаря к-рому стало возможным строительство храма и восстановление религ. жизни.

Мн. исследователи считают, что установить точные исторические обстоятельства написания 2-й части 3. п. к. (Зах 9–14) невозможно (*Childs B. S.* Introduction to the Old Testament as Scripture. Phil., 1979. Р. 474–476; *Mason.* 1982. Р. 343–344). В отличие от 1-й части книги (Зах 1–8) здесь не содержится упоминаний конкретных исторических событий, однако, по мнению ученых, для понимания Зах 9–14 необходимо учитывать исторические реалии не только VI, но и V вв. до Р. Х.

После восстановления и освящения храма немногочисленная палестинская община заняла центральное место во всей иудейской диаспоре. Значение Иерусалима и храма укреплялось благодаря поддержке, оказываемой персид. правительством Шешбацару, затем — в большей степени — Зоровавелю и его наследникам. Начало периода Второго храма (после 515 г. до Р. Х.) долгое время считалось в науке временем упадка израильской религии, угасания пророческого движения, ритуализации культа и т. п. (эта т. зр., принадлежащая нем. библеисту Ю. Велльгаузену, активно развивалась в 1-й пол. XX в.). Исследования последних десятилетий показали, что этот период, напротив, характеризовался «гигантской творческой активностью» в области религии (*Mason.* 2003. Р. 18).

На рубеже VI и V вв. династия *Давида* отошла от управления пров. Иудея, что, по мнению нек-рых ученых, свидетельствует о начале общего упадка в жизни общины; возможно, это связано с началом греко-персид. войн, когда существовавшая ранее благодаря поддержке правительства своеобразная автономия пров. Иудея стала невозможна (*Ibidem*). Нек-рые тексты из Зах 9–14 относят именно к этой ситуации. Военные действия имели следствием ослабление Персидской империи и стремление входивших в нее частей к самостоятельности. Делались предположения, что в этот период были попытки восстановления иудейской монархии, якобы подавленные персидским царем Ксерксом (*Morgenstern J.* Jerusalem — 485 В. С. // *Hebrew Union College Annual.* Cincinnati, 1957. Vol. 28. Р. 17–18). Согласно археологическим данным,





к сер. V в., возможно в качестве ответа на растущую нестабильность в Палестине, Персия укрепила свое присутствие в регионе — вдоль р. Иордан и в горных районах был выстроен ряд крепостей, в которых, очевидно, находились персид. гарнизоны, контролировавшие дороги и торговые пути, соединявшие столицу со средиземноморским побережьем (Hoglund K. Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and Missions of Ezra and Nehemiah: Diss. Durham, 1989. P. 446–450; Meyers. 1993. P. 21). С ухудшением политической ситуации и усилением персид. контроля в Палестине нередко связывают развитие эсхатологических настроений среди народа, нашедших отражение в главах 9–14 З. п. к.: апокалиптические видения обращаются к «внеисторической реальности», поскольку настоящее «слишком безнадежно» (Ibidem).

Согласно археологическим данным, в начале послевоенного периода (кон. VI — нач. V в. до Р. X.) Иудея была заселена достаточно слабо и ее экономика находилась в упадке. В сравнении с временем расцвета (VIII–VI вв. до Р. X.) население Иерусалима (занимающего центральное место в эсхатологии Зах 9–14) также значительно сократилось, несмотря на восстановление храма и возобновление религ. жизни. Положение стало меняться к лучшему лишь в сер. V в. до Р. X., когда в результате проходившей при поддержке персид. правительства деятельности Неемии население стало увеличиваться (Meyers. 1993. P. 23–25; Carter C. A Social and Demographic Study of Post-Exilic Judah: Diss. Durham, 1991. P. 109–120, 159–162; Broshi M. Estimating the Population of Ancient Jerusalem // BAR. 1978. Vol. 4. P. 10–15; Bahat D. The Illustrated Atlas of Jerusalem. N. Y., 1990. P. 34–36). Выражаемую в Зах 9–14 заботу Бога о собирании рассеянных иудеев (Зах 10. 8, 10) связывают с не получавшими до времени исполнения чаяниями народа о восстановлении былой славы Иерусалима (Meyers. 1993. P. 25–25).

Содержание. Пророчества о восстановлении Иерусалима и храма составляют 1-ю часть З. п. к. (Зах 1–8). Книга открывается сообщением о том, что «в восьмом месяце, во второй год» правления персид. царя Дария «было слово Господне к Захарии, сыну Варахиину... пророку»



Видения прор. Захарии.
Миниатюра из Книги пророков
с толкованием. 1888 г.
(РГБ. Ф. 242. № 187. Л. 642 об.)

(Зах 1. 1). Бог напоминает Захарии о судьбе предыдущих поколений израильтян, «к которым зывали прежде бывшие пророки» и к-рые, несмотря на это, не прекратили творить зло. Захария получает повеление призывать людей к Богу: «...скажи им: так говорит Господь Саваоф: обратитесь ко Мне, говорит Господь Саваоф, и Я обращусь к вам...» (Зах 1. 3–4).

В 24-й день 11-го месяца Захарии было видение во сне: ему явился «муж на рыжем коне... а позади него кони рыжие, пегие и белые», «которых Господь послал обойти землю» (Зах 1. 8, 10). Согласно одному из распространенных объяснений этого текста, на всех конях сидели наездники, хотя говорится лишь о первом из них (Meyers C. L., Meyers E. M. 1987. P. 115). Ангел, сопровождавший Захарии, узнав, что «вся земля населена и спокойна», обратился к Богу с молитвой, прося Его умило-сердиться «над Иерусалимом и над городами Иуды» (Зах 1. 11–12). В ответ Захария и ангел услышали слова о том, что Господь «утешит... Сион, и снова избрет Иерусалим», в к-ром «соорудится дом» Его (Зах 1. 16–17). В подтверждение этого обещания Захарии были явлены 4 «рабочих», к-рые пришли, чтобы «сбить роги народов, поднявших рог свой против земли Иуды, чтобы рассеять ее» (Зах 1. 21).

Захария «снова... поднял глаза» и увидел мужа с землемерной вервью,

идушего «измерять Иерусалим, чтобы видеть, какая широта его и какая длина его». Один из явившихся Захарии ангелов предсказывает, что Иерусалим будет многолюдным городом, для к-рого Бог Израиля станет «огненной стеною вокруг него» (Зах 2. 1–5). Господь призывает Свой народ вернуться на родину и обещает защитить его от враждебных народов; Он будет жить в Сионе, и к Нему «прибегнут... многие народы» (Зах 2. 11).

Захария становится свидетелем божественного суда, на котором Господь решает судьбу Иерусалима. Он видит «Иисуса, великого иерея (т. е. первосвященника Иисуса, сына Иоседекова, игравшего важную роль в восстановлении Иерусалимского храма; ср.: 1 Езд 3. 2–9; 4. 3; 5. 2.– Авт.), стоящего перед ангелом Господним» и противостоящего ему сатану (Зах 3. 1). Господь произносит запрещение сатане, называет Иерусалим «головней, исторгнутой из огня», и очищает запятнанные одежды первосвященника Иисуса (Зах



Видение прор. Захарии.
Миниатюра из Книги пророков
с толкованием. 1888 г.
(РГБ. Ф. 242. № 187. Л. 642)

3. 2–4). Ангел сообщает Иисусу, что Бог приведет раба Своего, Отрасль, и изгладит «грех земли сей в один день» (Зах 3. 8–9).

Приблизившийся к Захарии ангел разбудил его, «как пробуждают человека от сна его», после чего Захария увидел золотой светильник с 7 лампадами, чашечкой для елея





и 2 маслинами с правой и с левой стороны чашечки (Зах 4. 1–3). Согласно объяснению ангела, «две масличные ветви, которые через две золотые трубочки изливают из себя золото» символизируют «двух помазанных елеем» (Зоровавеля и первосвященника Иисуса, сына Иоседекова, — руководителей после пленной иерусалимской общины) (Зах 4. 12, 14). Видение представляет собой «слово Господа к Зоровавелю»: Бог исполнит обещанное «не воинством и не силою, но Духом» Своим (Зах 4. 6).

Господь являет Захарии летящий свиток, длиной в 20, а шириной в 10 локтей, представляющий собой «проклятие, исходящее на лицо всей земли». На 2 сторонах свитка начертан приговор клятвоступникам и разбойникам: они сами и их жилища будут истреблены Господом Саваофом (Зах 5. 3–4). Захария видит сидящую «посреди ефы» (емкость для измерения зерна) женщину, символизирующую «само нечестие». 2 др. женщины, у к-рых были «крылья... как крылья аиста», понесли эту ефу и сидящую в ней женщину, накрытую куском свинца, «между землею и небом... чтобы устроить для нее дом в земле Сеннаар» (Зах 5. 7–11).

В ущелье между 2 горами Захария наблюдает 4 колесницы, ведомые рыжими, воронными, белыми и пегими конями. Ангел объясняет ему, что это «четыре духа небесных, которые предостоят пред Господом всей земли»; они направились в разные стороны — «к стране северной» и «к стране полуденной» (Зах 6. 1–8). Захария получает повеление взять серебро и золото у репатриантов, пришедших в Иерусалим из плена, изготовить венцы и один из них возложить «на голову Иисуса, сына Иоседекова, иерея великого». Первосвященник Иисус символизирует Мужа, имя Которому Отрасль; этот Муж «создаст храм Господень и примет славу... и будет владычествовать на престоле Своем» (Зах 6. 11–13). Остальные венцы предназначены «Хелему и Товии, Иедаю и Хену, сыну Софониеву, на память в храме Господнем» (Зах 6. 14).

В 4-й день месяца хаслева, «в четвертый год царя Дария», Захария по повелению Бога обличил тех израильтян, к-рые лицемерно постились: «...когда вы едите и когда пьете, не для себя ли вы едите, не для себя ли вы пьете?» (Зах 7. 1–6). Захария

объясняет причину несчастий своего народа: Господь через пророков призывал к справедливости, милости и состраданию, но люди «не хотели внимать... уши свои отяготили... сердце свое окаменили, чтобы не слышать закона и слов, которые посылал Господь Саваоф Духом Своим...»; за это Бог рассеял их «по всем народам, которых они не знали» (Зах 7. 8–14).

Несмотря на грехи мн. поколений израильтян, Господь восстановит Иерусалим, к-рый «будет называться... городом истины» (Зах 8. 3), и спасет Свой народ «из страны востока» (Зах 8. 7). Захария возвещает великую милость: Бог прекратит гневаться на Израиль и благословит землю, к-рая даст обильный плод. Пророк призывает отблагодарить Бога за то, что Он делает «доброе Иерусалиму и дому Иудину», т. е. творить Его волю, не мыслить зла «против ближнего своего» и творить суд «по истине и миролюбно» (Зах 8. 15–17). Слава Иерусалима станет столь великой, что «будут приходить многие племена и сильные народы, чтобы взыскать Господа Саваофа в Иерусалиме и помолиться лицу Господа» (Зах 8. 22).

Пророчества после построения храма составляют 2-ю часть 3. п. к. (Зах 9–14). Возвещается буд. пришествие Царя-Мессии, несущее радость Иерусалиму и горе языческим народам. Господь уничтожит «высокомерие Филистимлян», «сделает... бедным» накопивший большие богатства Тир и защитит Свой город от всех притеснителей (Зах 9. 4, 6, 8). Пришествие Мессии будет торжеством для «дщери Иерусалима»: «...се Царь твой грядет к тебе, праведный и спасающий, кроткий, сидящий на ослице и на молодом осле, сыне подъяремной»; Он сокрушит «бранный лук», возвестит «мир народам» и утвердит Свое владычество повсюду, «от моря до моря и от реки до концов земли» (Зах 9. 9–10).

Восстановление Израиля сравнивается с освобождением «узников... изо рва», к-рое Мессия совершит «ради крови завета» (Зах 9. 11). Господь Саваоф защитит сынов Сиона, Он «возгремит... трубой» против притеснителей и спасет, «как овец, народ Свой» (Зах 9. 14–16). Он посетит «стадо Свое, дом Иудин», и они будут, «как герои, попирающие врагов на войне, как уличную грязь...» (Зах 10. 3–5). Грядущий

Царь-Мессия соберет сынов Израиля, потому что Он «искупил их»; они вернуться в землю обетованную, «будут жить с детьми своими» и станут верными Господу (Зах 10. 8–12). Пришельцы будут столь многочисленными, что, когда Бог приведет «их в землю Галаадскую и на Ливан» (в то время малонаселенные местности — Meyers. 1993. P. 294), для них «недостанет места» (Зах 10. 10).

В начале следующего пророчества речь опять идет о Ливане, однако в совершенно ином контексте: возве-



Видение прор. Захарии.
Миниатюра из Книги пророков
с толкованием. 1888 г.
(РГБ. Ф. 242. № 187. Л. 642)

щаются гибель его кедров, к-рые «пожрет огонь», и скорбь по этому поводу др. деревьев (Зах 11. 1–2). К плачу деревьев присоединяется «голос рыдания пастухов» из-за опустошения зарослей вокруг Иордана (צִיָּוִן הַיַּרְדֵּן, в синодальном переводе «краса Иордана» — Зах 11. 3). Грядущие события изображаются далее посредством образного языка (11-я гл. 3. п. к. с первых веков христианства считалась одним из самых сложных для толкования библейских текстов — Meyers. 1993. P. 296). Говорится об овцах, «обреченных на заклание», символизирующих людей, которых Господь предаст «каждого в руки ближнего его и в руки царя его»; Он обратится к ним с требованием дать Ему плату, и «они отвесят в уплату... тридцать сребренников», к-рые он бросит «в дом Господень





для горшечника» (Зах 11. 4–13; ср.: Мф 26. 15; 27. 3, 7, 9–10). После этих грозных событий Господь обещает поставить «на этой земле» лжепастыря, «который о погибающих не позаботится... а мясо тучных будет есть и копыта их оторвет». Пророчество завершается провозглашением «горя негодному пастуху» и описанием наказания, к-рое постигнет его за нерадение о стаде (Зах 11. 16–17).

В «пророческом слове Господа об Израиле» говорится о будущей роли Иерусалима: против него соберутся войной «все народы земли», однако благодаря помощи Господа Саваофа он победит их и станет «тяжелым камнем для всех племен» (Зах 12. 1–3). Господь истребит «все народы, нападающие на Иерусалим», а на его жителей изольет «дух благодати и умиления»: они «воззрят на Него, Которого пронзили, и будут рыдать о Нем» (Зах 12. 9–10; ср.: Ин 19. 37). Все колена и племена Израиля будут рыдать «особо, и жены их особо» (Зах 12. 12–14).

Для жителей Иерусалима и для дома Давидова (т. е. правящей династии) будет открыт источник, в котором они смогут омыть свои «грех и нечистоту» (Зах 13. 1). Очищение народа будет сопровождаться обличением лжепророков: они «устыдятся... видения своего», перестанут прорицать и будут называться земледельцами, а не пророками (Зах 13. 2–6). Меч поднимется на пастыря Господня, и исполнится речение (*ne'um*, в синодальном переводе — говорит) Господа Саваофа: «...порази пастыря, и рассеются овцы!» (Зах 13. 7; ср.: Мф 26. 31; Мк 14. 27). По попущению Божию останется лишь треть людей «на всей земле», все остальные будут истреблены. Эту «третью часть» Господь введет в огонь, расплавит, «как плавят серебро», очистит, «как очищают золото», и назовет Своим народом (Зах 13. 8–9).

Все народы выйдут на войну против Иерусалима. Когда наступит *день Господень*, город будет взят и разграблен, а половина жителей будет уведена в плен. Господь придет на помощь городу вместе со всеми Своими святыми и «ополчится против этих народов» (Зах 14. 1–5). Дневной свет померкнет, и светила удалятся, так что этот день «будет единственный, ведомый только Господу» (Зах 14. 6–7). После этого из Иерусалима потекут «живые воды», и он

будет «стоять... безопасно», а Господь станет «Царем над всею землею» (Зах 14. 7–11). Он поразит различными бедами «все народы, которые воевали против Иерусалима», между ними «произойдет... великое смятение», а все их богатство «собрано будет... в великом множестве» (Зах 14. 12–14).

Различные народы будут приходить в Иерусалим для поклонения единому Богу «и для празднования праздника кущей». Те племена, которые хоть раз пренебрегут этим обычаем, будут лишены дождя и подвергнутся «поражению, каким поразит Господь народы, не приходящие праздновать праздника кущей» (Зах 14. 16–19). Жертвы, приносимые Господу Саваофу со всех концов земли, станут столь многочисленными, что для их приготовления будут использованы «все котлы в Иерусалиме и Иудее». Служение истинному Богу распространится повсеместно, «и не будет более ни одного Хананея в доме Господа Саваофа в тот день» (Зах 14. 21; одно из наиболее распространенных толкований этого места состоит в том, что представители традиционно враждебных Израилю хананейских племен станут исповедовать истинную религию — *Meuvers*. 1993. P. 491–492).

Основные темы 3. п. к. Спасение избранного народа. Увидев умножение зла в др. народах, Бог обратился «к Иерусалиму с милосердием» (Зах 1. 16). Притеснение Израиля более неугодно Богу, Он накажет его врагов (Зах 2. 8–9), а вместо униженной жизни в плену подаст ему процветание «на святой земле» (Зах 2. 12). Все это станет возможным благодаря тому, что Бог очистит Свой народ, оставив в нем лишь достойных: «...ибо всякий, кто крадет, будет истреблен... и всякий, клынувший ложно...» (Зах 5. 3). В божественный план спасения включен не только Израиль, но и др. народы, к-рые «будут приходить... чтобы взискать Господа Саваофа в Иерусалиме и помолиться лицу Господа» (Зах 8. 22). Однако и в этом подчеркивается избранничество иудеев — все остальные спасутся лишь тем, что «возьмутся за полу Иудея» (Зах 8. 23).

Сион — место присутствия Божия. Господь «утешит... Сион» (Зах 1. 17) и снова изберет его в качестве места Своего пребывания: «Ликуй и веселись, дочь Сиона! Ибо вот,

Я приду и поселюсь посреди тебя...» (Зах 2. 10). Сион, «гора Господа Саваофа», будет названа «горою святыни», а Иерусалим станет «городом истины» (Зах 8. 3). К «дщери Сиона» обращено и известное мессианское пророчество 3. п. к., относимое обычно к входу Господню в Иерусалим: «Ликуй от радости, дочь Сиона, торжествуй, дочь Иерусалима: се Царь твой грядет к тебе, праведный и спасающий, кроткий, сидящий на ослице и на молодом осле, сыне подъяремной» (Зах 9. 9).

Фигура Зоровавеля, одного из руководителей иудейской послевоенной общины (ср.: 1 Езд 3. 2), занимает центральное место в божественном плане спасения Израиля и восстановления Иерусалимского храма: «...руки Зоровавеля положили основание дому сему; его руки и окончат его...» (Зах 4. 9). Мн. исследователи согласны с тем, что «Захария считал Зоровавеля новым Давидом, Мессией в типично ветхозаветном значении царя-помазанника» (*Redditt*. 1995. P. 44); Зоровавель стал одним из предков Христа по плоти, упоминаемых в евангельских родословиях (Мф 1. 12–13; Лк 3. 27).

Помощник Зоровавеля в восстановлении храмового богослужения — свящ. Иисус, сын Иоседеков (ср.: 1 Езд 3. 2; 10. 18) — также играет важную роль в 3. п. к. На него Захария должен был возложить венец, отлитый из золота и серебра, принесенного в Палестину репатриантами, и именно с ним связано мессианское пророчество об Отрасли (Зах 3. 8; 6. 11–12).

Древние толкования 3. п. к. Сохранились комментарии на 3. п. к., принадлежащие *Дидиму Слепцу* (*Didyme l'Aveugle. Sur Zacharie / Introd., texte crit., trad. et not. L. Doutreleau. P., 1962. 3 vol. (SC; 83–85);* CPG, N 2549), *Феодору*, еп. Мопсуестийскому (PG. 66. Col. 493–596; CPG, N 3834), свт. *Кириллу*, архиеп. Александрийскому (PG. 72. Col. 9–276; CPG, N 5204), блж. *Феодориту*, еп. Кирскому (PG. 81. Col. 1873–1960; CPG, N 6208), пресв. *Исихию Иерусалимскому* (PG. 93. Col. 1361–1368; CPG, N 6557), сщмч. *Ипатию*, еп. Эфесскому (фрагменты — CPG, N 6807.2).

3. п. к. в западной библистике. Проблемы авторства и датировки. Начиная с XVI в. мн. комментаторы высказывали сомнения в том,





что прор. Захария является автором всех 14 глав 3. п. к. На основании того что в Евангелии от Матфея слова «и взяли тридцать сребренников, цену Оцененного, Которого оценили сыны Израиля» приписываются прор. Иеремии (Мф 27. 9), а не прор. Захарии (ср.: Зах 11. 12–13), англ. библиист Дж. Мид (1586–1639) предположил, что значительная часть 3. п. к. могла принадлежать др. автору. Его подход был далек от историко-критического метода; напротив, стараясь доказать букв. верность сообщения в Евангелии от Матфея, он отстаивал авторство прор. Иеремии для Зах 9–11, в то время как 1-ю часть 3. п. к. в духе традиции считал принадлежавшей прор. Захарии (Petersen. 1995. P. 23). В посл. главы 9–14 получили в науке наименование «Второ-Захария» (Deutero-Zechariah) в противопоставление «Перво-Захарии» (Proto-Zechariah; главы 1–8). Большинство совр. зап. исследователей не считают прор. Захарию автором этих глав, реконструируя историю создания 3. п. к. различными способами.

В Зах 1–8 неоднократно упоминаются лица и события, относимые к VI в. до Р. Х., а в Зах 9–14 подобные упоминания отсутствуют (ни разу не говорится даже о самом прор. Захарии). Кроме того, стилистически и сюжетно главы 1–8, как считается, ближе к Книге прор. Аггея, чем к Зах 9–14 (Redditt. 1995. P. 37). Предпринимались попытки выделить этапы составления «Перво-Захарии». Самым ранним материалом в 3. п. к. большинство ученых считают 8 видений Захарии (составляют основную часть Зах 1. 7–6. 15), датируемых в тексте книги 24-м днем месяца шевата во 2-й год правления Дария (Зах 1. 7); традиционно считается, что это был янв. 519 г. до Р. Х. (Redditt. 1995. P. 39). Пророчества (Зах 1. 1–7, 14–17; 3. 7–10; 4. 6–10), призыв (Зах 2. 6–13) и приказание (Зах 6. 9–15) могли быть неотъемлемой частью первоначального текста (Long. 1971) или были добавлены позднейшим редактором (Redditt. 1995. P. 38–43). «Слово Господа к Зоровавелю» (Зах 4. 6–10), повеление о возложении венцов (Зах 6. 11–13) и рассказ об очищении «великого иерея» Иисуса и об облачении его в торжественные одежды (Зах 3. 1–10), по мнению мн. ученых, адресованы иерусалимской общине и были добавлены к

первоначальному тексту 3. п. к., вероятно самим Захарией (Redditt. 1995. P. 42). При этом дата, сообщаемая перед описанием видений (24-й день месяца шевата), может относиться к составлению окончательной редакции текста, в то время как 8 видений были записаны несколько ранее (Galling. 1952).

Самая поздняя дата, упоминаемая в главах 1–8, — 4-й день месяца хаслева в 4-й год правления Дария (Зах 7. 1). Согласно одному из принятых в науке мнений, после этого момента (предположительно ноябрь 518 г. до Р. Х. — Redditt. 1995. P. 42) была начата работа над окончательной редакцией «Перво-Захарии»; эта работа должна была быть завершена к моменту освящения Иерусалимского храма в 516 г. до Р. Х. (Ibidem). Последним мог быть добавлен к «Перво-Захарии» вводный раздел (Зах 1. 1–6), в к-ром о Захарии говорится в 3-м лице; цель этого раздела — представить его «легитимным наследником допленных пророков» (Redditt. 1995. P. 43).

Сходство надписаний отрывков Зах 9–11 («Пророческое слово Господа на землю Хадрах» — Зах 9. 1) и Зах 12–14 («Пророческое слово Господа об Израиле» — Зах 12. 1), а также всей Книги прор. Малахии («Пророческое слово Господа к Израилю через Малахию» — Мал 1. 1) позволило нек-рым исследователям предполагать, что все 3 текста первоначально представляли собой анонимные пророчества, добавленные в посл. к «Перво-Захарии» (Eissfeldt O. The Old Testament: An Introd. N. Y., 1965. P. 440). На основании стилистических различий между Зах 9–11 и Зах 12–14 делаются выводы о том, что «Второ-Захария», возможно, также не принадлежит одному автору (Radday, Wickman. 1975). В соответствии с этим наименование «Второ-Захария» иногда относят лишь к главам 9–11, а для глав 12–14 используют обозначение «Трито-Захария» (Third Zechariah — Redditt. 1995. P. 94). Имеются также теории, в которых говорится о еще большем количестве авторов (см., напр.: Saebø. 1969. P. 313).

В отношении датировки глав 9–14 в науке высказывались различные, в т. ч. взаимоисключающие, мнения. Наиболее консервативные ученые придерживаются традиц. т. зр., согласно к-рой прор. Захария является автором всей книги (см., напр.:

Young E. J. An Introduction to the Old Testament. Grand Rapids, 1956. P. 273; Harrison R. K. Introduction to the Old Testament. Grand Rapids, 1969. P. 956). Неоднократно высказывалось мнение, что текст 2-й части книги может восходить к допленному периоду. Так, А. Маламат пытался доказать, что отрывок Зах 9. 1–8 описывает достижения ассир. царя Саргона II и, т. о., должен датироваться примерно 720 г. до Р. Х. (Malamat A. The Historical Setting of Two Biblical Prophecies on the Nations // IEJ. 1950/1951. Vol. 1. P. 149–159). Предлагались также решения проблемы, при к-рых ряд отрывков глав 9–14 датировался допленным периодом, в то время как остальные фрагменты должны были быть написаны позднее (разбор различных теорий см.: Redditt. 1995. P. 94–95).

Большинство ученых сходятся в том, что главы 9–14 были написаны в послевоенный период, однако в отношении более точной датировки имеются значительные разногласия. Так, П. Ламарш полагает, что все они были написаны еще при жизни прор. Захарии (однако, как он считает, принадлежат др. автору — Lamarche. 1961. P. 241–259), согласно уточнению Д. Р. Джоунза, главы 9–11 были написаны позже окончания книги — в 1-й пол. V в. до Р. Х. (Jones. 1962). Напротив, группа ученых относит написание глав 9–11 к эпохе Маккавеев (см., напр.: Sellin E. Das Zwölfprophetenbuch. Lpz., 1930. Bd. 2. S. 542–543). Большинство современных западных исследователей придерживаются середины между этими 2 крайними позициями: основная часть текста глав 9–14 была написана во 2-й пол. IV в. до Р. Х., причем нек-рые фрагменты могли быть написаны и позднее (в III в. до Р. Х.), самым поздним считается «текст о пастыре» (Зах 11. 4–17) (Redditt. 1995. P. 95, 99).

Наряду с наиболее популярным методом датировки «Второ-Захарии», связанным с анализом Зах 9. 1–8, 13 и Зах 10. 11, исследователями были предложены альтернативные подходы. Была выстроена «хронология стиля Второ-Захарии» на основании сравнения с др. библейскими книгами (в первую очередь с главами 56–66 Книги прор. Исаии — Hanson. 1979. P. 324) и с использованием статистических методов (Hill. 1982. P. 130–132). Э. Хиллу на основании скрупулезного компьютерного



анализа текста удалось показать, что текст «Второ-Захарии» лингвистически во многом близок к текстам «Перво-Захарии» и Книги прор. Аггея. Такой вывод позволяет ему датировать «Второ-Захарию» кон. VI — 1-й пол. V в. до Р. Х., хотя полученные им результаты не противостоят и более ранним датировкам.

Параллели и общие темы в Зах 1–8 и Зах 9–14 исследователи объясняют обычно как результат сознательного использования автором (или авторами) «Второ-Захарии» материала подлинного «Перво-Захарии» (Mason. 1976, 2003).

Выделение поэтических разделов 3. п. к. представляет собой, по мнению мн. исследователей, «колоссальную проблему» (Meyers C. L., Meyers E. M. 1987. P. LXIII–LXIV), что отражено в различных научных изданиях древнеевр. текста книги. Так, в изданиях евр. Библии, подготовленных Р. Куттелем, 1-я часть 3. п. к. (главы 1–8) была напечатана как полностью прозаическое произведение, в то время как в стандартном штутгартском издании (Biblia Hebraica Stuttgartensia) неск. отрывков считаются поэтическими и потому напечатаны с соответствующей разбивкой (Зах 1. 3, 5–6, 14–17; 2. 8–14; 3. 7–10; 4. 6–10; 5. 4; 6. 12–13; 7. 5, 9–10; 8. 2–13, 20–22). Не только эти отрывки, но и более значительные части 3. п. к. нередко относят к характерной для некр-рых пророческих книг Библии «поэтической прозе» или «пророческой прозе».

Одним из способов решения этой проблемы, используемым в науке, является статистический анализ употребления т. н. прозаических частиц ׀, ׀׀ и ׀׀׀: чем чаще используются эти частицы в тексте, тем больше оснований считать его прозаическим (Meyers C. L., Meyers E. M. 1987. P. LXIII). Этот подход, однако, нельзя применить к малым отрезкам текста, к-рые мн. исследователями считаются поэтическими. Несмотря на то что в целом язык 3. п. к. прозаический, «трудно отрицать, что автор или редактор книги иногда использует или, возможно, имитирует поэтический стиль» (Ibid. P. LXVII). В 9-й гл. 3. п. к. плотность распределения «прозаических частиц» в неск. раз ниже, чем в остальной части книги, поэтому большинству ученых относят ее к поэтическому материалу (Hoftijzer J. Remarks Concerning the Use of the Particle ׀ in

Classical Hebrew // OTS. 1965. Vol. 14. P. 52; Hill A. 1982. P. 108). На этом основании делались также предположения о возможности более ранней датировки 9-й гл., однако, по-видимому, они необоснованны (Meyers. 1993. P. 30).

Определение места 3. п. к. в библейской традиции является одной из активно разрабатываемых тем в последние неск. десятилетий (Boda. 2003. P. 46). Была прослежена преемственность между текстами 3. п. к. и допленных пророков Др. Израила, выражающаяся в смысловых и стилистических параллелях (Tollington. 1993, 1999). Как и в более ранних пророческих книгах, в 3. п. к. содержатся предсказания, видения и символические действия. Авторитет создателя книги также основывается на божественном призвании; однако Захария в отличие от предшественников пользуется значительным авторитетом в своей общине (Boda. 2003. P. 46). В 3. п. к., по мнению совр. исследователей, активно использовались темы спасения и обновления Сиона из Книги прор. Исаии и критика культовых злоупотреблений (Зах 1–3; 9–11) (Delkurt. 2000). Ученым также удалось обнаружить аллюзии на мн. др. пророческие тексты (Ис 6. 30–31; Ам 4. 11, 8. 4 сл.; Ос 1. 9; 2. 10; 8. 6; 13. 2; 14. 7; Мих 7. 18–20; Авв 2. 9–11; Иер 7. 9; 15. 19 – Boda. 2003. P. 48).

Вместе с тем исследования показали, что 3. п. к. характеризуется и заметными отличиями от допленной пророческой лит-ры. Так, в ней, напр., рассматривается будущее не только избранного народа, но и других. Особую важность приобретает, как и в иных произведениях послевоенного периода, тема заслуженности наказания, испытанного Израилем (Ibid. P. 47).

Место 3. п. к. в иудейском библейском каноне. Этот вопрос в совр. исследованиях и комментариях связан прежде всего с историей формирования корпуса 12 пророков. Большинство ученых полагают, что 1-я часть 3. п. к. была включена в корпус незадолго до его окончательной фиксации, однако несколько ранее, чем 2-я часть (Ibid. P. 52) (см. *Малые пророки*).

Упоминание «Захарии, сына Варахиина» в Мф 23. 35 представляет значительные трудности для толкования. Обличая книжников и фарисеев, Господь Иисус Христос предре-

кает, что они убьют посылаемых Им «пророков, и мудрых, и книжников» и на них «придет... вся кровь праведная, пролитая на земле, от крови Авеля праведного до крови Захарии, сына Варахиина», к-рого они «убили между храмом и жертвенником» (Мф 23. 35). Слова «сына Варахиина» (υίου Βαραχίου) отсутствуют как в параллельном месте Лк 11. 51, так и в тексте Евангелия от Матфея в *Синайском кодексе*. Делались многочисленные попытки отождествить убитого «между храмом и жертвенником» Захарию с различными персонажами Свящ. истории.

1. Прор. Захария, автор 3. п. к. Очевидный на первый взгляд вывод о том, что здесь речь именно о нем (ср.: Зах 1. 1), не находит поддержки среди исследователей, в первую очередь по той причине, что ни в ВЗ, ни в межзаветной лит-ре не говорится о его мученической смерти.

2. Свящ. Захария, сын Иодая. Во 2-й книге Паралипоменон сообщается, что он был убит с согласия царя Иоаса «на дворе дома Господня» (2 Пар 24. 20–22); значительная часть исследователей полагает, что слова Христа в Мф 23. 35 и Лк 11. 51 так или иначе связаны именно с этим Захарией.

3. Захария, отец Иоанна Крестителя (Лк 1). Его убийство описано в *Иакова Протоевангелии*, где сообщается, что во время избения младенцев Елисавета, мать Иоанна, унесла его на гору, а Ирод требовал от Захарии его выдачи, угрожая смертью. Захария свидетельствует, что Господь примет его душу, ибо Ирод прольет его «неповинную кровь в преддверии храма» (ἀθῶνον αἷμα ἐκχύσεις εἰς τὰ πρόθυρα τοῦ ναοῦ Κυρίου – Protevang. Jacob. 46). Высказывались предположения, что рассказ об этом убийстве был составлен под влиянием 2 Пар 24. 20–22 (Peels. 2001. S. 394).

4. Захария, сын Варахиин. Упоминается прор. Исаией как один из взятых им «свидетелей» (Ис 8. 2). Речь здесь идет, очевидно, не об авторе 3. п. к., жившем значительно позже, а о том, что отсутствуют к.-л. указания, кроме имени, позволяющие связать этого Захарию со словами Христа.

5. Захария, сын Варуха (возможно, Варахиин — Ζαχαρίας υἱὸς Βαρούχ). О его убийстве зилотами рассказывает Иосиф Флавий (Ios. Flav. De



bell. IV 5). Отождествление его с тем Захарией, о к-ром говорит Христос, также маловероятно, т. к. восстание зилотов произошло на неск. десятилетий позже (тем не менее этот текст Иосифа Флавия учитывается исследователями Мф 23. 35 — *Peels*. 2001. S. 394).

Лит.: *Robinson G. L.* The Prophecies of Zechariah with Special Reference to the Origin and Date of Chapters 9–14 // *AJSL*. 1895/1896. Vol. 12. N 1/2. P. 1–92; *Asada E.* The Hebrew Text of Zechariah 1–8, Compared with the Different Ancient Versions // *Ibid.* 1896. Vol. 12. N 3/4. P. 173–196; *Sellin E.* Der Stern des Scharja // *JBL*. 1931. Vol. 50. N 4. P. 242–249; *May H. G.* A Key to the Interpretation of Zechariah's Visions // *Ibid.* 1938. Vol. 57. N 2. P. 173–184; *Galling K.* Die Exilswende in der Sicht des Propheten Scharja // *VT*. 1952. Vol. 2. Fasc. 1. P. 18–36; *Roth C.* The Cleansing of the Temple and Zechariah XIV 21 // *NTIQ*. 1960. Vol. 4. Fasc. 3. P. 174–181; *Lamarche P.* Zacharie IX–XIV: Structure littéraire et messianisme. P., 1961; *Jones D. R. A.* Fresh Interpretation of Zechariah IX–XI // *VT*. 1962. Vol. 12. Fasc. 3. P. 241–259; *Treves M.* Conjectures Concerning the Date and Authorship of Zechariah IX–XIV // *Ibid.* 1963. Vol. 13. Fasc. 2. P. 196–207; *Otzen B.* Studien über Deutero-Sacharja. Copenhagen, 1964; *Saebo M.* Sacharja 9–14. Neukirchen-Vluyn, 1969; *Long B. O.* Two Question and Answer Schemata in the Prophets // *JBL*. 1971. Vol. 90. N 2. P. 129–139; *Hanson P. D.* Zechariah 9 and the Recapitulation of an Ancient Ritual Pattern // *Ibid.* 1973. Vol. 92. N 1. P. 37–59; *idem.* The Dawn of Apocalyptic. Phil., 1979; *Radday Y. T., Wickman D.* Unity of Zechariah Examined in Light of Statistical Analysis // *ZAW*. 1975. Vol. 87. S. 30–55; *Mason R.* The Relation of Zech 9–14 to Proto-Zechariah // *Ibid.* 1976. Vol. 88. S. 227–239; *idem.* Some Examples of Inner Biblical Exegesis in Zechariah 9–14 // *Studia Evangelica*. B., 1982. T. 7. P. 343–354; *idem.* The Use of Earlier Biblical Material in Zechariah 9–14: A Study in Inner Biblical Exegesis // *Bringing Out the Treasure: Inner Biblical Allusions in Zechariah 9–14* / Ed. M. J. Boda et al. L., 2003. P. 192–208; *Wilson R. R.* Prophecy and Society in Ancient Israel. Phil., 1980; *Hill A. E.* Dating Second Zechariah: A Linguistic Reexamination // *Hebrew Annual Review*. Columbus, 1982. Vol. 6. P. 105–134; *Petersen D. L.* Zechariah's Visions: A Theol. Perspective // *VT*. 1984. Vol. 34. Fasc. 2. P. 195–206; *idem.* Haggai and Zechariah 1–8: A comment. L., 1985; *idem.* Zechariah 9–14 and Malachi: A comment. L., 1995; *Portnoy S. L., Petersen D. L.* Biblical Texts and Statistical Analysis: Zechariah and Beyond // *JBL*. 1984. Vol. 103. N 1. P. 11–21; *Craigie P. C.* Twelve Prophets. Phil., 1985. Vol. 2: Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, and Malachi; *Meyers C. L., Meyers E. M., eds.* Haggai, Zechariah 1–8: A New transl. with introd. and comment. Garden City; N. Y., 1987; *idem.* Zechariah 9–14: A New transl. with introd. and comment. N. Y., 1993; *Amsler S. Aggée.* *Lacocque A.* Zacharie. *Vuilleumier R.* Malachie. Gen., 1988; *Tate M. E.* Satan in the Old Testament // *Review & Expositor*. Louisville, 1992. Vol. 89. N 4. P. 461–474; *Cook S. L.* The Metamorphosis of a Shepherd: The Tradition History of Zechariah 11:17 + 13:7–9 // *CBQ*. 1993. Vol. 55. P. 453–466; *Menken M. J. J.* The Textual Form and the Meaning of the Quotation from Zechariah 12:10 in John 19:37 // *Ibid.* P. 494–511; *Redditt P. L.* The Two She-

pherds in Zechariah 11:4–17 // *Ibid.* P. 676–686; *idem.* Nehemiah's First Mission and the Date of Zechariah 9–14 // *Ibid.* 1994. Vol. 56. P. 664–678; *idem.* Haggai, Zechariah and Malachi. L.; Grand Rapids, 1995; *idem.* Themes in Haggai — Zechariah — Malachi // *Interpretation*. Richmond, 2007. Vol. 61. N 2. P. 184–197; *Tollington J. E.* Tradition and Innovation in Haggai and Zechariah 1–8. Sheffield, 1993; *idem.* Reading in Haggai: From the Prophet to the Completed Book, a Changing Message in Changing Times // *The Crisis of Israelite Religion: Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times* / Ed. B. Becking, M. C. A. Korpel. Leiden, 1999. P. 194–208; *Tarazi P. N.* Israel and the Nations (according to Zechariah 14) // *SVTQ*. 1994. Vol. 38. P. 181–192; *Schaefer K. R.* Zechariah 14: A Study in Allusion // *CBQ*. 1995. Vol. 57. N 1. P. 66–91; *Floyd M. H.* The Evil in the Ephah: Reading Zechariah 5:5–11 in Its Literary Context // *Ibid.* 1996. Vol. 58. N 1. P. 51–68; *idem.* Zechariah and Changing Views of Second Temple Judaism in Recent Commentaries // *Religious Studies Review*. Hannover, 1999. Vol. 25. P. 257–263; *Fournier-Bidoz A.* Des mains de Zorobabel aux yeux du Seigneur: Pour une lecture unitaire de Zacharie IV 1–14 // *VT*. 1997. Vol. 47. N 4. P. 537–542; *Delkurt H.* Sacharjas Nachtgesichte: Zur Aufnahme und Abwandlung Prophetischer Traditionen. B.; N. Y., 2000; *Leske A. M.* Context and Meaning of Zechariah 9:9 // *CBQ*. 2000. Vol. 62. N 3. P. 663–678; *Moseman R. D.* Reading the Two Zechariahs as One // *Review & Expositor*. Louisville, 2000. Vol. 97. N 4. P. 487–498; *Rudman D.* Zechariah 5 and the Priestly Law // *Scandinavian J. of the OT*. Aarhus, 2000. Vol. 14. N 2. P. 194–206; *Bruehler B. B.* Seeing through the r: Zechariah: Understanding Zechariah 4 // *CBQ*. 2001. Vol. 63. N 3. P. 430–443; *Caldwell E. F.* Zechariah 8:1–8 // *Interpretation*. Richmond, 2001. Vol. 55. N 2. P. 185–187; *Peels H. G. L.* The Blood «from Abel to Zechariah» (Matth. 23, 35; Luc. 11, 50 f.) and the Canon of the Old Testament // *ZAW*. 2001. Bd. 113. N 4. S. 583–601; *Schellenberg A.* One in The Bond of War: The Unity of Deutero-Zechariah // *Didaskalia*. Otterburne, 2001. Vol. 12. P. 101–115; *Finitis A.* Zechariah 1–8 and Millennialism // *GOTR*. 2002. Vol. 47. P. 81–100; *Boda M. J.* From Fasts to Feasts: The Literary Function of Zechariah 7–8 // *CBQ*. 2003. Vol. 65. N 3. P. 390–407; *idem.* Majoring on the Minors: Recent Research on Haggai and Zechariah // *Currents in Biblical Research*. L., 2003. Vol. 2. N 1. P. 33–68; *idem.* Terrifying the Horns: Persia and Babylon in Zechariah 1:7–6:15 // *CBQ*. 2005. Vol. 67. N 1. P. 22–41; *Instone-Brewer D.* The Two Asses of Zechariah 9:9 in Matthew 21 // *Tyndale Bull. Camb.*, 2003. Vol. 54. N 1. P. 87–98; *Frolov S.* Is the Narrator Also Among the Prophets?: Reading Zechariah Without Presuppositions // *Biblical Interpretation*. Leiden, 2005. Vol. 13. N 1. P. 13–40; *Jauhainen M.* «Behold, I am Coming»: The Use of Zechariah in Revelation // *Tyndale Bull.*, 2005. Vol. 56. N 1. P. 157–160; *Pyper H. S.* Reading in the Dark: Zechariah, Daniel and the Difficulty of Scripture // *JSOT*. 2005. Vol. 29. N 4. P. 485–504; *Sosa C. R.* La influencia de Isaías II en Zacarías II // *Kairós*. Guatemala, 2005. Vol. 37. P. 39–57; *Runnions E.* Inherited Crypts of the Wife/Mother: Ang Lee's Hulk Meets Zechariah 5:5–11 in Contemporary Apocalyptic Discourse // *Biblical Interpretation*. Leiden, 2006. Vol. 14. N 1–2. P. 127–142; *Foster R. L.* Shepherds, Sticks, and Social Destabilization: A Fresh Look at Zechariah 11:4–17 // *JBL*. 2007. Vol. 126. N 4. P. 735–753; *Kee M. S.* The Heavenly Council and Its Type-Scene // *JSOT*. 2007. Vol. 31. N 3. P. 259–273; *Segal M.* The

Responsibilities and Rewards of Joshua the High Priest According to Zechariah 3:7 // *JBL*. 2007. Vol. 126. N 4. P. 717–734.

А. К. Лявданский, Е. В. Барский

ЗАХАРИИ РИТОРА ХРОНИКА

[Псевдо-Захарии Ритора хроника], сочинение об истории Вост. Церкви и Византийской империи, написанное в сер. VI в. на сир. языке; имя подлинного автора неизвестно; ранее ошибочно приписывалась *Захарии Ритору*, еп. Митилинскому, автору «Церковной истории», к-рая включена в состав З. Р. х. как одна из ее частей.

З. Р. х. сохранилась в рукописи Brit. Mus. Add. 17202, где не содержится имени автора, а есть лишь заглавие: «Книга записи событий, происшедших в мире». Отрывки З. Р. х. без указания автора есть также в рукописи Cod. Vat. syr. 146. По этой рукописи сочинение использовалось И. *Ассемани* (*Bibliotheca Orientalis*. Vol. 2. P. 54 ff.) и было издано А. Маи (*Scriptorum Veterum Nova Collectio*. R., 1838. T. 10). Один фрагмент, встречающийся в ватиканской рукописи, цитируется Дионисием бар Салиби (XII в.) как взятый у «Захарии Ритора и епископа Митилины» (*Assemani*. VO. Vol. 2. P. 53). На основании этой цитаты Ассемани сделал вывод о том, что автором хроники был Захария Ритор. Под этим именем текст впервые был полностью издан Я. П. Ландом, к-рый озаглавил это сочинение «Захарии, епископа Митилинского, и другие исторические сочинения, большей частью утраченные по-гречески» (*Zachariae, ep. Mitylenes, aliorumque scripta historica Graece plerumque deperdita*). Кроме того, Евагрий Схоластик (кон. VI в.) дважды цитирует монофизитского автора, которого он называет Захарией Ритором, и цитаты также близки к тексту З. Р. х. Михаил Сириец (а за ним и *Григорий Бар Эвройо*) в своей «Хронике» приводит выдержки из сочинения, как он называет, «Захарии Ритора» об истории Эфесского Вселенского Собора 431 г., о 7 *Эфесских троках*, о событиях эпохи византийского имп. Маркиана (450–457) и об эпидемии чумы в правление имп. Юстиниана I (40-е гг. VI в.).

В тексте З. Р. х. по лондонской рукописи в приложении ко 2-й кн. сказано, что кн. З взята «главным образом из «Церковной истории»





Захарии Ритора, которую тот написал по-гречески для некоего Евпраксия, жившего при дворе и находившегося на императорской службе». Кн. 3 начинается предисловием Захарии, адресованным Евпраксию. Сходное замечание встречается и в приложении к кн. 6, где сказано, что книга взята из сочинения Захарии Ритора. Т. о., труд Захарии Ритора был доведен до 491 г. и составляет лишь книги 3–6 З. Р. х. из лондонской рукописи (*Land J. Introductio // Anecdota Syriaca. Lugd. Batav, 1870. Т. 3. Р. X–XIII*). Анонимный автор З. Р. х. использовал «Церковную историю» Захарии Ритора в сокращенном виде, без привлечения др. источников для данного периода, за исключением одного фрагмента в кн. 3, взятого из «Церковной истории» Иоанна Эфесского, списка визант. императоров, краткой хроники светских событий в конце той же кн. 3, хронологического обзора в конце предисловия к кн. 4, а также заметки о смерти имп. Зинова и событиях светской истории его царствования в кн. 6.

Дата составления З. Р. х. приводится в кн. 1 по сир. эре: 880 г. (569 г. по Р. Х.). Отдельные части этой хроники были написаны в 555 г. (XII 7) и в 561 г. (XII 4); изложение событий во время правления имп. Юстиниана было сделано при жизни императора (до 565). Письмо Симеона, еп. Бет-Аршамского, об истории Химьяритских мучеников включено в З. Р. х. в том же виде, что и в «Церковной истории» Иоанна Эфесского (завершена после 585). Время написания обоих произведений указывает на то, что именно Иоанн Эфесский заимствовал письмо у автора З. Р. х., а не наоборот. Др. схожие фрагменты обоих сочинений скорее всего были написаны независимо друг от друга.

О личности автора сведения немногочисленны. В кн. 7 автор говорит о своем знакомстве с участником военных действий между Византией и Персией под Амидой (ныне Диярбакыр, Вост. Турция) в 503 г. (VII 5). В кн. 9 автор упоминает, что знает человека, бежавшего из готской Италии в К-поль (т. е. до 536) (IX 18). Впрочем, в обоих случаях нельзя сказать, является ли это ремаркой автора З. Р. х. или скопировано им из к.-л. источника. Кроме того, однажды, сообщая о событии, происшедшем в Амиде, автор употребляет местоименное наречие

«здесь» – вероятно, он живет в Амиде. Также на связь с Амидой указывают фрагменты VII 3–5, IX 19, X 1, XII 7.

З. Р. х. открывается вводной главой с изложением общего плана сочинения. В кн. 1 после вводной главы приводятся дискуссия о хронологии кн. Бытие, история Иосифа и Асенефы, Житие свт. Сильвестра, папы Римского, и рассказ об обретеннии пресв. Лукианом мошей святых Стефана, Тамалиила и Никодима. Завершается она рассказом о 2 ранних сир. писателях. Кн. 2 содержит Житие 7 спящих Эфесских отроков (II 7), а затем последовательно излагаются церковно-исторические события с К-польского Собора 448 г. К концу кн. 9 изложение доведено до освобождения Рима от готов в 536 г. Книги 2–6 практически полностью посвящены церковным делам, в книгах 7–9 содержится много сведений из светской истории. От кн. 10, в к-рой рассказывалось о событиях 537–548 гг., сохранилось лишь содержание глав, а также нек-рые фрагменты текста, отчасти восстанавливаемые на основе сочинений Михаила Сирийца, Григория Бар Эвройо и Иакова Эдесского. Кн. 11 утрачена полностью; от кн. 12 остался фрагмент, повествующий о событиях 553–556 гг. (XII 4–7). На этом сохранившаяся часть З. Р. х. завершается, хотя само сочинение, как следует из введения, было доведено до 569 г. Изд.: *Zachariae, episcopi Mitylenes, aliorumque scripta historica Graece plerumque deperdita: Inest tabula lithographica / Ed. J. P. N. Land // Anecdota Syriaca. Lugd. Batav, 1870. Т. 3; Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor: In deutscher Übers. / Hrsg. v. K. Ahrens, G. Krüger. Lipsiae, 1899. (Scriptores sacri et profani; Fasc. 3); The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene / Transl. into English by F. J. Hamilton, E. W. Brooks. L., 1899. (Byzantine Texts; 3); Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta / Ed. E. W. Brooks. P., 1919–1921. Louvain, 1953. (CSCO; Vol. 83–84. Scr. syr.; Т. 38–39) [Textus]; P., 1924. Louvain 1953–1954. (CSCO; Vol. 87–88. Scr. syr.; Т. 41–42) [Versio].*

М. В. Грацианский

ЗАХАРИЙ [серб. Захарије] († 15.03. 1830), митр. Рашский Сербской Православной Церкви в 1819–1830 гг. Род. в с. Винце близ г. Куманово (совр. Республика Македония). Был насельником мон-ря Дечаны. 17 нояб. 1811 г. возведен в сан игумена. 29 нояб. 1813 г. вместе с архим. мон-ря Дечаны Даниилом (Кажанегрой) вложил Евангелие в афонский мон-рь Хиландар (*Стојановић*.

Записи. Књ. 5. № 8010). Стал преемником игум. Даниила и способствовал сохранению и развитию обители. В 1819 г. в К-поле был хиротонисан во епископа Светорапшского, Призренского и Скендерийского (Там же. № 9095, 9096). З. упомянут как архиепископ Дечанский в Помяннике мон-ря Николаяц в г. Биело-Поле (см. ст. *Биело-Польские церкви; Анастасијевић Д. Н.* Споменици старих црква у «Санцаку» неиздани или с погрешками издани // Богословье. Београд, 1931. Бр. 6. С. 68). При нем был возобновлен мон-рь Св. Троицы в с. Муштуште близ Призрена (*Стојановић*. Записи. Књ. 2. № 4067). После греч. восстания 1821–1829 гг. османские власти, чтобы заглушить сочувствующих серб. восставшим подданных, повесили неск. дечанских монахов, а З. и др. священников на нек-рое время заключили в тюрьму. З. похоронен за алтарем собора в Дечанах.

Лит.: *Батаковић Д.* Дечанско питање. Београд, 1989. С. 13; Српски јерарси. С. 189.

ЗАХАРИЙ ЗОГРАФ (Димитров Захарий Христович; 1810, Самоков – 14.06.1853, там же), болг. художник и иконописец, творчество к-рого считают переходным этапом от церковной к светской живописи. Сын основоположника самоковской художественной школы Христо Димитрова. Учился мастерству у старшего брата Димитра, с к-рым совместно работал с 1831 г. С 1827 г. учился в Самоковском келейном уч-ще у деятеля болг. просвещения архим. *Неофита* Рильского, в посл. вел с ним активную переписку. До 1835 г. жил в Самокове, в 1835–1842 гг. – в Пловдиве, в посл. работал в разных болг. мон-рях и на Афоне. Помимо росписи церквей и соборов писал иконы (самые известные – «Богородица с Младенцем», «Св. Харалампий», «Вознесение прор. Илии» в ц. св. равноапостольных Константина и Елены в Пловдиве (до 1836); «Успение Пресв. Богородицы» и «Св. Евстафий» в ц. Пресв. Богородицы в Копривштице (до 1838)), настенные ктиторские портреты, а также портрет Неофита Рильского (масло; 1838, НГХ), «Автопортрет» (масло; ок. 1838, НГХ) и пейзажи.

Первая настенная роспись, выполненная З. З. в кон. 30-х гг. XIX в. на своде над источником при ц. Благовещения (Асеновград), отличается композиционной стройностью.





Страшный Суд.

Роспись собора Преображенского мон-ря в Велико-Тырнове, Болгария. 1847–1849 гг. Мастер Захарий Зограф

Между 1839 и 1841 гг. он создал 2 стенописных образа вмч. Георгия Победоносца (сохр. только над воротами во дворе метоха Бачковского мон-ря (см. *Петрицонский мон-рь*) в Асеновграде). В 1840–1841 гг. вместе с учениками расписал притвор Архангельской и Никольскую ц. Бачковского мон-ря. На вост. стене Никольской ц. написал композицию «Страшный Суд», в к-рую включил изображения болг. чорбаджиев с женами в парадных национальных одеждах, спускающихся в ад. Впосл. этот прием, производивший впечатление на современников, он использовал неоднократно. На вост. стене открытой галереи мон-ря З. З. представил образы игуменов обители Анании и Матфея и автопортрет художника в полный рост. Расписал также соборы *Рильского* (1844; ктиторские портреты Теодора Дугана с матерью Радой и митр. Иеремии), *Плаковско-го* (1845), *Долнобешовицкого* (1845), *Троянского* (1847–1848), *Преображенского* (Велико-Тырново; 1847–1849) и *Троицкого* (Велико-Тырново, 1851, росписи погибли при землетрясении в 1913) мон-рей. Вершиной творчества З. З. считаются росписи в галерее и на стенах Успенской ц. Троянского мон-ря. В масштабной по объему композиции представлены как однофигурные, так и сложные многофигурные евангельские сцены, а также неск. групповых портретов ктиторов и первые в болг. живописи образы рус. святых (князей Бориса и Глеба, Димитрия, митр. Ростов-

ского). В росписи Преображенского мон-ря включены образы болг. святых патриархов Евфимия, Иоакима и Иоанна Тырновских; в подписи к автопортрету З. З. отметил, что он болгарин. Для иконостаса собора этого мон-ря он создал иконы «Преображение», «Арх. Михаил», «Пресв. Богородица», «Иисус Христос», «Св. Иоанн Рильский». В 1851–1852 гг. на Афоне З. З. расписал ц. Преображения Господня при болг. корпусе в Карее, создал 15 икон (среди них «Преображение», «Пресв. Богородица», «Христос» и др.), а также расписал нартекс собора в Великой Лавре, упомянув в подписи свое имя, национальность и место рождения. После 1852 г. З. З. вернулся в Самоков и в основном писал портреты.

Творчество З. З. соединяет черты канонической болг. церковной живописи, воспринятой от отца, брата и старших современников, и светского искусства. Изменения коснулись как цветового решения (смелое сочетание теплых и холодных тонов), так и построения композиции; совр. трактовку получили евангельские сюжеты благодаря внесению в них сцен из жизни болг. народа. Мн. приверженцы традиц. живописи, в частности еп. Чигиринский *Порфирий (Успенский)*, считали, что фрески З. З. в Великой Лавре «оскорбляют эстетический вкус».

Лит.: *Захариев В.* Захарий Христович Зограф: Художник-взрожденец. София, 1957; *Василиев А.* Захарий Христов Зограф // *Български възрожденски майстори*. София, 1965. С. 330–394; *Львова Е. П.* Захарий Зограф и его вклад в болг. искусство 30-х–40-х гг. XIX в. // *Она же*. Изобразительное искусство Болгарии эпохи национального возрождения. М., 1975; *Островский Г. С.* Захарий Зограф. Л., 1987.

ЗАХА́РИЯ [евр. זַכְרְיָה, *zəkaryā* – Яхве вспомнил], ветхозаветный прор. (пам. 8 февр. и в Неделю праотец), предпоследний в ряду 12 *малых пророков*, автор названной его именем книги (см. *Захарии пророка книга*), сын Варахии и Иддо (זַרְדָּיָה; в синодальном пер. «сын Аддов» – Зах 1. 1; ср.: 1 Езд 5. 1; 6. 14). Прозвание Серповидца (см.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 37) З. получил из-за неточного перевода в Септуагинте евр. слова זַכְרְיָה – «свиток», к-рый был явлен пророку в видениях (Зах 5. 1), греч. словом *δρέπλων* – «серп» (евр. זַכְרְיָה) (*Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на пророка Захарию [Зах 4. 6–5. 4] / Пер.: И. П. Казанский; под ред.

М. Д. Муретова // БВ. 1897. Т. 2. Ч. 4. С. 61. Примеч. 1).

О жизни пророка известно немного. Родился он, вероятно, во время вавилонского плена (VI в.) и происходил из священнического рода, был современником *Зоровавеля*, первосвящ. *Иисуса* и прор. *Аггея*. При сыне Иисуса Иоакиме З. был главным в своем священническом роде (*Рождественский*. Книга прор. Захарии. С. 386). В Неем 12. 4 среди проч. священников и левитов упоминается Иддо – дед (или отец) З., к-рый вернулся в Иерусалим из вавилонского плена «с Зоровавелем, сыном Салафииловым, и с Иисусом» (Неем 12. 1). Далее, в Неем 12. 12–21, перечисляются «священники, главы поколений», бывшие при первосвящ. Иоакиме, сыне первосвящ. Иисуса; среди них – З., происходивший «из дома Иддо» (Неем 12. 16). Однако, по мнению Б. Мариани, против отождествления прор. З. со свящ. Захарией говорит то обстоятельство, что в Книге Неемии свящ. Захария «из дома Иддо» не назван пророком. Там, где З. назван пророком (ср.: Зах 1. 1; 1 Езд 5. 1–2), не говорится о его священстве, как, напр., о пророках Иеремии (Иер 1. 1–4) и Иезекииле (Иез 1. 3) (*Mariani*. 1970. Col. 1448).

Свое пророческое служение З., по всей вероятности, начал ранее священнического (*Рождественский*. 1910. С. 19–20). Первое письменно зафиксированное пророчество З. относится к 8-му месяцу 2-го года правления Дария – ок. 520 г. до Р. Х. (Зах 1. 1) – на 2 месяца позже прор. Аггея (Агг 1. 1); последнее пророче-



Прор. Захария.

Мозаика ц. Богородицы Паммакаритос (Фетхие-джами) в К-поле. Ок. 1315 г.

ство З. датируется: «в четвертый год царя Дария... в четвертый день девятого месяца, Хаслева» (Зах 7. 1) – т. е. ок. 518 г. до Р. Х.

Предположение о том, что З. родился во время вавилонского плена



и в юном возрасте прибыл с остальными переселенцами в Палестину, делается на основании Зах 2. 4 (в МТ ст. 8), где пророк называет себя זָחַר — «юноша» (событие на основании Зах 1. 1 датируется 520 г. до Р. Х.) (*Рождественский*. Книга прор. Захарии. С. 384). Блж. *Августин* (PL. 37. Col. 1917, 1940), свт. *Епифаний Кипрский* (PG. 43. Col. 412) и *Исидор*, еп. Гиспальский (Севильский) (PL. 83. Col. 145), свидетельствуют, однако, о том, что З. начал пророческое служение в Вавилонии (Халдее) и уже затем в преклонном возрасте продолжил его в Палестине. С учетом этой традиции слово זָחַר следует переводить не как «юноша», а как «служитель, посредник» (*Mariani*. 1970. Col. 1449).

В 520 г. до Р. Х. (ср.: 1 Езд 5. 1–2) вместе с прор. Аггеем З. проповедовал в Иудее и Иерусалиме, призывая Зоровавеля и Иисуса к восстановлению Иерусалимского храма, к-рое из-за происков *самарян* было прекращено (1 Езд 4). Храм был восстановлен в 6-й год правления Дария (1 Езд 6. 14–15), т. е. ок. 515 г. до Р. Х.

З. упоминается у блж. *Августина* (*Aug.* In Ps. 147. 5, 148. 4 // PL. 37. Col. 1917, 1940); у свт. *Епифания* (*Ephiph.* De vitis prophetarum. 21 // PG. 43. Col. 412); у *Исидора*, еп. Гиспальского (*Isid. Hisp.* De ortu et obitu Patrum. 51 // PL. 83. Col. 145). У свт. *Епифания*, чьи сведения о пророке использовал с небольшими вариациями составитель Синаксаря К-польской ц., говорится следующее: З. родился в Галаде и происходил из колена Левия, в преклонном возрасте вернулся из Вавилонии в Палестину, где пророчествовал, являя множество чудес. Первосвящ. Иоседеку и Салафиилу З. предсказал рождение сыновей, соответственно, Иисуса и Зоровавеля; Киру он предрек победу над лидийским царем Крезом; также он предвидел разрушение Иерусалима, конец Израиля и всего человечества, пророчеств, священства и субботы. З. дожил до глубокой старости и был погребен рядом с прор. Аггеем. *Исидор*, еп. Гиспальский, пользовался данными о З. свт. *Епифания*, составители *Мартиролога Узуарда* и *Малого Римского Мартиролога* (IX в.) — данными еп. *Исидора*. В *Малом Римском Мартирологе* сообщается, что «пророк Захария погребен в Палестине рядом с пророком Аггеем» (у *Узуарда*: «лежит погребенный»). *Мартирологи*

Флора, *Адона* и *Малый Римский* называют его просто «Захарией пророком». По Синаксарю К-польской ц., память пророка празднуется 8 февр. и 16 мая, согласно зап. традиции — 6 сент. (*Mariani*. 1970. Col. 1451).

В «*Церковной истории*» Созомена рассказано об обретении мощей З. близ Элевтерополя Палестинского при визант. имп. *Феодосии II Младшем* (408–450) (*Sozom.* Hist. eccl. IX 17).

По преданию, на склоне *Елеонской горы* на участке *Карм-эль-Хараб*, приобретенном архим. *Антонином* (*Капустиным*), находятся гробницы пророков *Аггея*, *З.* и *Малахии* из числа 12 «малых» пророков, которые датируются совр. археологами I–V вв. по Р. Х. (см. подробнее в ст. *Елеонская гора*).

О пророчествах З. см. в ст. *Захарии пророка книга*.

Ист.: *MartRom.* Comment. P. 382; *Dubois J.* Le Martyrologe d'Usuard. Brux., 1965. P. 297, 336; *SynCP.* Col. 449–451.

Лит.: *Рождественский Д., свящ.* Книга прор. Захарии // *Лопухин*. Толковая Библия. Т. 7. С. 393–427; он же. Книга прор. Захарии: Исагогическое исслед. Серг. П., 1910; *Mariani B.* Zaccaria // *BiblSS.* 1970. Vol. 12. Col. 1448–1451.

А. Н. Безруков

Гимнография. Память З. отмечается в *Типиконе Великой ц.*, IX–XI вв. (*Mateos.* Turicon. T. 1. P. 228) 8 февр.; последование З. включает тропарь 4-го гласа Τοῦ προφήτου σου τὴν μνήμην (Пророка твоего помать); прокимен из Пс 109 со стихом, Апостол 1 Кор 14. 20–25, аллилуиарий из Пс 98, Евангелие Мф 29. 29–39, причастен из Пс 111. З. упоминается в *Типиконе Великой ц.* также 15 и 16 мая (*Ibid.* 1. P. 293, 294) без богослужебного последования.

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., содержащем самую древнюю сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, З. не упоминается, однако в рукописных слав. Минеях студийской традиции (напр., ГИМ. Син. № 164, XII в.; см.: *Горский, Невоструев*. Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 51) память З. отмечается 8 февр.; последование З. состоит из канона, цикла стихир и седальна. Согласно *Евергетидскому Типикону* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 412–413), 8 февр. соединяются последования вмч. *Феодора Стратилата*, З. и *Октоиха*; указаны посвященные З. канон авторства *Феодана* плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ἐσομεν τῷ Κυρίῳ (Поимъ гдѣви); цикл стихир-подобнов. В *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Arranz.* Turicon. P. 120) память З. отмечается 8 февр.; служба подробно не описана.

В различных редакциях *Иерусалимского устава*, начиная с ранних рукопис-

ных памятников (напр., *Sinait. gr.* 1094, XII–XIII вв.; см.: *Lossky.* Turicon. P. 191) и вплоть до совр. печатных богослужебных книг, память З. отмечается 8 февр. В этот день последование З. соединяется с поспраждением *Сретения Господня* и шестеричной службой вмч. *Феодора Стратилата*. Последование З. состоит из отпустительного тропаря (указывается только в греч. богослужебных книгах), канона, цикла стихир-подобнов, седальна.

Последование З., содержащееся в совр. богослужебных книгах, включает в себя: общий отпустительный тропарь пророку 2-го гласа Τοῦ προφήτου σου τὴν μνήμην (Пророка твоего помать; только в греч.), канон, составленный гимнографом *Феофаном*, плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа (указан уже в *Евергетидском Типиконе*) с акростихом Ἐκπλήττομαί σου τοὺς λόγους Ζαχαρία. Θεοφάνους (Ужасаюсь твоим словам, Захария; в слав. Минее акростих не указан), ирмос: Ἐσομεν τῷ Κυρίῳ (Поимъ гдѣви); нач.: Ἐχὼν τὸν φωτοδότην (Имѣя свѣтодавецъ), цикл стихир-подобнов, седален.

По рукописям известны песнопения З., не вошедшие в совр. богослужебные книги: анонимный канон плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, без акростиха, ирмос: Ἐσομεν ἀναπέψωμεν, λαοί (Пѣсьнь възсаемъ людѣе), нач.: Δεῦτε, τῶν πιστῶν ἡ ξυνορία (Придите, верных сопряжение) (канон имеет 2-ю песнь и помещен в рукописях под 16 мая) (Ταμεῖον. Σ. 200–201); кондак 3-го гласа *Вопраженыя колесница*: (*Амфилохий*. Кондакарий. С. 98 (отд. паг.)) (этот кондак похож на седален З. из совр. Миней).

Е. Е. Махаров

ЗАХА́РИЯ [греч. Ζαχαρίας], прав., прор., отец св. *Иоанна Крестителя* и муж прав. *Елисаветы*, родственницы Пресв. Богородицы (пам. 5 сент.). З. был священником в Иерусалиме «из Авиевой чреды» (Лк 1. 5; годичный цикл богослужения в Иерусалимском храме делился на 24 части, продолжительностью в 1 или 2 недели, в течение к-рых священники по жребию совершали положенные ритуалы (*Nolland.* 1989. P. 26)).

Согласно рассказу Евангелия от Луки (Лк 1. 5–23), во время совершения обряда воскурения фимиама в Иерусалимском храме З. сподобился явления арх. *Гавриила*, к-рый сказал ему: «...не бойся, Захария, ибо услышана молитва твоя, и жена твоя Елисавета родит тебе сына, и наречешь ему имя: Иоанн» (Лк 1. 13). Хотя З., судя по его последующей реакции, молился не о сыне, а о спасении Израиля, ему (сверх ожиданий) было дано пророчество о рождении сына. Блж. *Феофилакт Бол-*



Прав. Захария.
Мозаика мон-ря Осиев Лукас.
30-е гг. XI в.

гарский считает, что услышана была молитва З. о том, чтобы Бог простил народу грехи. «Откуда это видно? Ангел говорит: вот я тебе даю знамение: Елисавета родит тебе сына, а из того, что Елисавета родит, ты должен удостовериться и в отпущении грехов народу» (*Theoph. Bulg. In Luc. 1 // PG. 123. Col. 698*). Вместе с тем в ВЗ приводится много случаев молитвы бездетных родителей о даровании детей (см., напр.: Быт 25. 21; 30. 22; 1 Цар 1. 10–13, 17), поэтому З. мог также молиться и о рождении сына. По обетованию арх. Гавриила сын его «не будет пить вина и сикера» (Лк 1. 15) в знак своей особой посвященности Богу (см.: Лев 10. 9; Суд 13. 14 и 7) и станет пророком, исполнившись «Духа Святого... еще от чрева



Благовестие прав. Захарии.
Миниатюра из Мисология
Василия II. 976–1025 гг.
(*Vat. gr. 1613. P. 61*)

матери своей; и многих из сынов Израилевых обратит к Господу Богу их» (Лк 1. 15–16), а также «предыдет пред Ним в духе и силе Илии, чтобы возвратить сердца отцов детям, и непокоривым образ мыслей праведников, дабы представить Господу народ приготовленный» (Лк 1. 17). З. выразил сомнение в возможности рождения сына, т. к. он и его

жена были уже в преклонных летах. Для вразумления и в качестве подтверждения верности слов небесного вестника З. стал глух и нем (Лк 1. 22; ср.: Лк 1. 62). «Справедливо подвергается тому и другому — глухоте и немоте, ибо как преслушник наказывается глухотой, а как противоречащий — молчанием» (*Theoph. Bulg. In Luc. 1 // PG. 123. Col. 700*). В этом состоянии З. пребывал до дня появления на свет его сына, ставшего в последующем пророком и проповедником покаяния в Израиле и Предтечей Господа Иисуса Христа. По всей видимости, в этом рассказе раскрывается тройной смысл немоты З.: как наказания, как знамения того, что предсказанное сбудется (ср.: Быт 15. 9–21; Суд 6. 36–40; 4 Цар 20. 8–11; 1 Цар 10. 2–16; Лк 1. 36; 2. 12), а также как мотива апокалиптического сокрытия, согласно к-рому немота З. должна была стать средством сохранения в тайне от людей божественных замыслов до момента их исполнения (ср.: Дан 8. 26; 12. 4, 9; Откр 10. 4). Кроме того, неверие З. противопоставляется вере Марии, о к-рой повествуется далее (Лк 1. 45) (*Brown. 1993. P. 263*). Стоявший вне святилища народ, после того как З. вышел к ним и «объяснялся... знаками» (Лк 1. 22), понял, что ему было видение.

Когда через 9 месяцев у З. родился сын, то на 8-й день после рождения родственники и соседи собрались в доме З. и Елисаветы, чтобы обрезать младенца и дать ему имя.

Елисавета, памятуя о повелении Божиим, переданном через арх. Гавриила, сказала, что имя его

должно быть Иоанн, что подтвердил и З., написав на дощечке то же имя. После этого З. исцелился и, исполнившись Св. Духа, благословил Бога и изрек пророчество, в к-ром возвестил о грядущем вскоре обещанном спасении Израиля и о роли в этом событии своего новорожденного сына (Лк 1. 67–79).

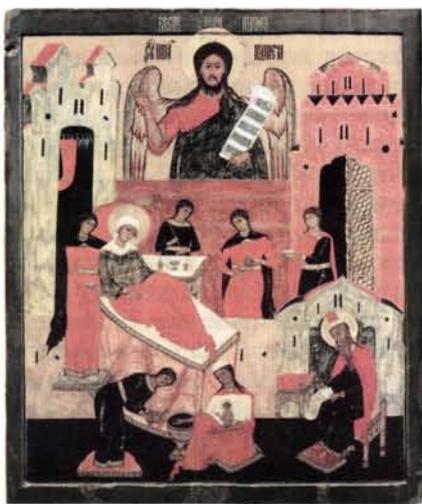
История З. встречается также в повествовании апокрифического «Протоевангелия Иакова» (2-я пол. II в.). Здесь З. представлен в качестве первосвященника. По сюжету апокрифа

он получает откровение о судьбе Богородицы, о том, что Марии суждено стать женой Иосифа (гл. 8). Также упоминается (но без указания причин и обстоятельств) о немоте З. (гл. 10). В конце апокрифа описана сцена убийства З. за нежелание выдать местонахождение своего сына. По приказу царя Ирода он «был убит... перед храмом» (гл. 23). Заканчивается рассказ загадочными словами о том, что священники, войдя в храм, «тела его не нашли, только кровь, сделавшуюся как камень» (гл. 24). Последняя деталь из жизнеописания З., по всей видимости, является результатом отождествления его с др. Захарией, «убитым между жертвенником и храмом», о к-ром Иисус Христос упоминает в Лк 11. 51 (ср.: Мф 23. 35). Блж. Феофилакт приводит толкование, имевшее широкое распространение в его время, к-рое также сохраняет это предание. Он говорит, что З. «не исключил из ряда дев Богородицу после того, как Она родила Христа, и поставил Ее на том же месте, где и они стояли, а это место было между храмом и внешним медным алтарем. За это и убили его. Так как некоторые ожидали во Христе будущего царя своего, а другие между тем не желали быть под властью царя, то поэтому убили этого святого и за то, что он утверждал, что родила Дева и что родился Христос, будущий Царь их, что было им противно, ибо они желали быть без царя» (*Theoph. Bulg. In Luc. 11 // PG. 123. Col. 872*). О том, что З. был первосвященником, также упоминал (возможно, под влиянием «Протоевангелия Иакова») и свт. Иоанн Златоуст (*Ioan. Chrysost. De incompreh. 2 // PG. 48. Col. 710–711*).

По мнению большинства совр. библеистов (см., напр.: *Peels. S. 594*), в Лк 11. 51 содержится ссылка на 2 Пар 24. 20–22, где рассказывается о сыне свящ. Иодая Захарии, который, исполнившись Св. Духа, обличил вероотступничество царя Иоаса и был по приказу последнего побит камнями «на дворе дома Господня» (2 Пар 24. 21). Согласно Мф 23. 35, Господь говорит о Захарии, сыне Варахии, отождествляя этого мученика с одним из малых пророков слепого периода (см.: Зах 1. 1). Такое отождествление допускали еще свт. Иоанн Златоуст (*Ioan. Chrysost. In Matth. 74 // PG. 58. Col. 681*) и блж. Феофилакт (*Theoph. Bulg.*

In Matth. 23 // PG. 123. Col. 405). Никифор Каллист (XIV в.) со ссылкой на свт. Ипполита Римского, пишет в «Церковной истории» о том, что первая жена прав. Иосифа Обручника, Саломея, приходилась племянницей З. (*Niceph. Callist. Hist. eccl. II 3 // PG. 145. Col. 760*).

В визант. источниках сохранилось анонимное апокрифическое Мученичество З., основанное на тексте «Протоэвангелия Иакова» (ВНГ, N 1881). Кроме того, З. посвящен ряд агиографических произведений:



Рождество св. Иоанна Крестителя.
Икона. Кон. XVII в. (АМИИ)

Слово патриарха К-польского Германа II (1223–1240) (ВНГ 1881m), Похвальное слово Михаила Синкелла (IX в.) (ВНГ, N 1881n – 1881nb), 2 Похвальных слова Космы Веститора (VIII–IX вв.) (ВНГ, N 1881q – 1881r), 3 анонимных Похвальных



Убиение прав. Захарии.
Миниатюра из *Минология*
Василия II. 976–1025 гг.
(*Vat. gr. 1613. P. 14*)

слова (ВНГ, N 1881p, N 1881v – 1881x).

В РПЦ и др. правосл. Церквах память З. отмечается 5 сент. Древнейший Иерусалимский Святогробский Типикон, сохранившийся в арм. и груз. версиях, кроме памяти

З. 5 сент. отмечал 27 сент. явление ему арх. Гавриила, 1 дек. — обретение мощей З., ап. *Иакова Праведного* и *Симеона Богоприимца* и 18 мая — память этих 3 святых в церкви, построенной в Иерусалиме Павлом из Элевтерополя (*Кекелудзе*. Канонарь. С. 114, 135, 144; *Tarchnischvili*. Grande Lectionnaire. Т. 2. Р. 11, 42, 54; *Garitte*. Calendrier Palestino-Georgien. Р. 67, 92, 107). В Патмосском списке Типикона Великой ц. (IX–X вв.) под 23 окт. есть сообщение, что память З., ап. Иакова Праведного и Симеона Богоприимца отмечалась в К-поле в церкви, посвященной Пресв. Богородице, рядом со Св. Софией. Согласно лат. описанию К-поля XII в. («Аноним Меркати»), в этой церкви находились мощи З., Иакова и Симеона (Описание святынь К-поля в лат. рукописи XII в. // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 448). Известно, что мощи З. были перенесены в К-поль в 415 г. В ряде визант. календарей память З. указывалась 15 или 16 мая, а обретение мощей — 11 февр. В Синаксаре К-польской ц. кон. X в. есть упоминание о 2 храмах во имя некоего св. Захарии, в Атроа и в монастыре Парадисий. И. Делеэ и Р. Жанен полагают, что церковь в Парадисии была освящена во имя З. Храм в Атроа Жанен не упоминает. В ВНГ приводится еще один день памяти З., которого нет в SynCP, — 30 дек., видимо, указанный в одной из визант. рукописей.

По свидетельству паломника Иоанна Фоки (1185), гробницы с мощами З. и Елисаветы находились в ц. св. Иоанна Предтечи, устроенной на месте его темницы в г. Севастии (ППС. 1889. Т. 8. Вып. 2.

(Вып. 23). С. 39). В наст. время мощи (или часть мощей) З. пребывают в афонском монастыре Кастамонит (*Meinardus O.*

A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // *Oriens Chr.* 1970. Bd. 54. S. 176).

В Римско-католич. Церкви память З. совершается 6 нояб. (в нек-рых Мартирологах указываются даты 6 сент. и 5 нояб.), особенно торжест-

венно в Латеранской базилике в Риме, где, согласно зап. традиции, хранятся мощи З. (*Mariani*. Col. 1445). Ист.: ВНГ, N 1881–1881x; SynCP. Col. 15–16, 155, 169, 366; *Νικόδημος*. *Συναξαριστής*. Т. 1. Σ. 85–88.

Лит.: *Mariani B.* *Zaccaria* // *BiblSS*. Vol. 12. Col. 1443–1446; *Janin*. *Églises et monastères*. P. 133; *ΘNE*. Т. 5. Σ. 1198–1199; *Nolland J.* *Luke*. Dallas (Tex.), 1989. Vol. 1: 1–9; 20. P. 13–81. (WBC; 35a); *Σωφρόνιος* (*Εὐστρατιάδης*). *Ἀγιολόγιον*. Σ. 160; *Watson J. F.* *Zechariah* (31) // *ABD*. Vol. 6. P. 1060–1061; *Witherington B.* *The Birth of Jesus* // *Dictionary of Jesus and the Gospels* / Ed. J. V. Green et al. Downers Grove (Ill.), 1992. P. 60–74; *Brown R. E.* *The Birth of the Messiah*. N. Y.; L., 1993². P. 256–285; 367–392; *idem*. *An Introduction to the NT*. N. Y.; L., 1997. P. 225–230; *Peels H. G. L.* *The Blood «from Abel to Zachariah»* (Matthew 23, 35; Luke 11, 50f.) and the Canon of the OT // *ZAW*. 2001. Bd. 113. S. 583–601; *Murphy C. M.* *John the Baptist: Prophet of Purity for a New Age*. Collegeville (Minn.), 2003. P. 43–90.

П. Ю. Лебедев, О. Н. А., О. В. Л.

Гимнография. З. вспоминается в правосл. богослужении в праздники, посвященные Иоанну Крестителю (Зачатие (23 сент.) и Рождеству (24 июня)) как его отец.

В груз. памятниках, отражающих традиции древнего иерусалимского богослужения, память З. вместе с Елисаветой отмечается 26 июня, в рамках многодневного празднования Рождества Иоанна Предтечи (*Garitte*. *Calendrier Palestino-Géorgien*. P. 261; *Mapp И. Я.* Описание груз. рукописей Синайского мон-ря. М.; Л., 1940. С. 139).

В *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. (*Matteos*. *Turison*. Т. 1. P. 16) память З. установлена 5 сент. наряду с памятью др. святых, в нек-рых списках помещается последование З., включающее тропарь Ἦ σελτή τοῦ προφήτου σου πανήγυρις; (Честное пророка твоего празднование), прокимен из Пс 63, Апостол Евр 9. 11–14, аллилуиарий со стихом из Пс 98, Евангелие Мф 23. 29–39, причастен Пс 111. 6б.

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г. (*Пентковский*. Типикон. С. 277–278), содержащем самую раннюю сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, на память З. 5 сент. приводится праздничное последование, включающее 6 стихир З. на «Господи, воззвах», пение «Бог Господь» на утрене и тропарь 8-го гласа *Ἰἰκο на скрижальхъ духовно помъшлениа*; по 9-й песни светилен *НѢо зѣбъзъ (а) [ами]*; (студийский светилен малых праздников). На литургии на блаженных поются 3-я и 6-я песни канона З., прокимен из Пс 109, Апостол Евр 4. 14 – 5. 6; аллилуиарий, Евангелие и причастен те же, что и в Типиконе Великой ц. В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 260–261) 5 сент. соединяются последования З. и еп. Гортинского Кирилла, совершается служба с пением «Бог Господь» и тропаря З. 4-го гласа *Ἰερωσύνης στολισμόν*,



περιβαλλόμενος σοφέ (Свѣщенства Оѣждено
Обложѣнъ, премѣдре:), проч. указания те же,
что и в Студийско-Алексиевском Типи-
коне. На литургии прокимен, Евангелие
и причастен те же, что и в Типиконе Ве-
ликой ц., Апостол Евр 5. 4–10, аллилуиа-



Прав. Захария.
Икона. Посл. треть XVI в.
(ВГИАХМЗ)

рий со стихом из Пс 96. В *Мессинском Типиконе* 1131 г. (Arranz. Турисоп. Р. 15–16) 5 сент. указана только память З., тропарь тот же, что и в Евергетидском Типиконе, на утрене поется «Бог Господь». На «Господи, воззвах» 3 стихиры З. и 3 – Пресв. Богородицы. На литургии прокимен, Апостол и Евангелие те же, что и в Типиконе Великой ц., аллилуиарий тот же, что и в Евергетидском Типиконе, причастен Пс 32.1. В афонской редакции Студийского устава, сохранившейся в груз. переводе (*Георгия Мтацминдели Типикон* – см.: *Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 230) на литургии 5 сент. прокимен, Апостол и Евангелие те же, что и в Типиконе Великой ц., аллилуиарий со стихом из Пс 91, причастен Пс 32. 1.

В иерусалимских Типиконах разных редакций, начиная от ранних (см.: *Lossky*. Турисоп. Р. 158–159) и вплоть до нынешних, устав службы 5 сент. практически не менялся, сохраняя сходство со студийскими Типиконами. На «Господи, воззвах» стихиры З. поются на 6, канон на утрене также на 6, т. о., З. относится к «святым, поемым на 6» (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*). В XVI в. в рус. списках иерусалимских Типиконов начинают регулярно ставить красный знак З точек в полукруге (⊕), обозначающий малый праздник; начиная с 1-го московского издания Типикона 1610 г., 5 сент. ставится черный знак (⊙), обозначающий «святого, поемого на 6». На литургии прокимен, Евангелие и причастен те же, что и в Типиконе Великой ц., аллилуиарий, как в Евергетидском Типиконе, Апостол Евр 6. 13–20. В греч. Типиконах



мися волосами, со слегка вьющейся средней длины бородой, сужающейся книзу. Его отличительной чер-

Богоматерь, Иисус Христос,
святые Иоанн Креститель,
Захария и Елисавета.
Фрагмент миниатюры
из *Христианской топографии*
Космы Индикоплова.
Посл. четв. IX в.
(Vat. gr. 699. Fol. 76)

сохраняется то же последование, однако в Минеях количество песнопений З. увеличилось – добавлены стихиры на стиховне вечерни, славник на стиховне утрени исчезает. В Типиконе мон-ря прп. Дионисия (Τυλικόν τῆς ἐν Ἀθῶν μὲνης τοῦ ἁγίου Διονυσίου. Ἅγιον Ὅρος, 2004. Σ. 12–13) 5 сент. указываются стихиры З. на стиховне вечерни, они же повторяются на утрене на хвалитех, после чего поется великое славословие. В Типиконе протопсалта Константина (К-поль, 1851², Венеция, 1869) содержится краткая глава о совпадении 5 сент. с воскресным днем, отражающая ту же традицию празднования З. с пением великого славословия (на хвалитех указано пение стихир З.).

В рус. Минеях, начиная с московского издания 1724 г., печатается также 2-я служба в честь З. и Елисаветы для торжественного совершения памяти Елисаветы (ради тезоименитства дочери имп. Петра I), число песнопений З. остается неизменным.

Последование З., содержащееся в совр. слав. богослужебных книгах, включает: тропарь 4-го гласа Ἱεροσὺνης στολισμὸν περιβαλλόμενος, σοφέ (Свѣщенства Оѣждено Обложѣнъ, премѣдре:); кондак 3-го гласа, на подобен «Дева днесь» Ὁ προφήτης σήμερον καὶ Ἱερεὺς τοῦ Ὑψίστου (Пророкъ днесь и свѣщенникъ вышнѣгъ); канон 1-го гласа авторства Феофана с акростихом Τὸν Προδρόμου τοκτῆα κροτὸ σοφὸν ἀρχιερεῖα (Предтечи родителю рукоплещу премудрому архиерею – в слав. Минеях отсутствует), ирмос: Ὑγρὰν διοδεύσας (Водѣ прошедъ); нач.: Τὴν μνήμην, Προφήτα, σοῦ εὐφημῶν (Память, прроче, твою восхваляти); цикл из 3 стихир-подобнов; 3 стихиры-самогласна; седален; светилен.

По рукописям известные песнопения З., не вошедшие в совр. богослужебные книги: кондак 6-го гласа По закону взсна свѣтъ: (Амфилохий. Кондакарий. С. 234); дополнительные икосы (Там же. С. 160, 234).

А. А. Лукашевич

Иконография. З. изображается старцем с седыми, длинными, мягко вьющи-

той являются одежды первосвященника, к-рые изображали с достаточной степенью подробности: ефод, нагрудник с закрепленными на нем 12 драгоценными камнями по числу колен Израилевых, верхняя одежда в виде плаща, украшенная по подолу, длинная рубаха и пояс. Одежды довершает тканый головной убор с золотым щитком, с вырезанными на нем словами: «Святыня Яхве». В руках кадило и ладанница. В изображениях З. как пророка сохраняются священные одежды, но в руках у него свиток с текстом из Евангелия от Луки (Лк 1. 68–69), напр., в росписи ц. Успения на Волотовом поле близ Вел. Новгорода (1363, не сохр.) на свитке приведен текст полностью: «Благословен Господь Бог Израилев, что посетил народ Свой и сотворил избавление ему, и воздвиг рог спасения нам в дому Давида, отрока Своего» (см.: *Вздорнов*. 1989. Док. № 76).

Единоличные изображения. В мозаике апсиды базилики св. Евфразияна в Порече, Хорватия (543–553), в левом простенке между алтарными окнами представлено наиболее раннее единоличное изображение З.-первосвященника. В декорации храмов изображение З. всегда встречается в купольной росписи среди изображений пророков (напр., в Палатинской капелле (ок. 1143–1146) и в ц. Санта-Мария дель Аммиральо (Марторана) (1143–1148) в Палермо, Сицилия; в ц. Спаса на Нередице в Вел. Новгороде (1199)) и в алтарной зоне (напр., в каппадокийских храмах в ряду 10 святых рядом со св. Иоанном Предтечей (между 945 и 1025) в Тавшанлы-килисе (св. Евстафия) и в сев. апсиде Баллы-килисе; в сев. апсиде Дирекли-килисе (976–1025); предположительно в ц. Св. Креста и св. Георгия в Ачиксарая (1060/61 или 1100). В рус. традиции З. изображается преимущественно на восточных столпах или склонах алтарных арок: в Спасо-Преображенском соборе Мирожского (40-е гг. XII в.) и в соборе Рождества Богородицы Снеготорского (1313) мон-рей в Пскове, в новгородских церквях Успения Пресв. Богородицы на Волотовом поле, Рождества Христова на Красном поле (90-е гг. XIV в.),



арх. Михаила Сковородского монастыря (нач. XV в.?, не сохр.), прп. Сергия Радонежского в Новгородском кремле (между 1453 и 1463). В каппадокийской ц. Пресв. Богородицы, св. Иоанна Предтечи и св. Георгия (Гёреме 9; нач. или 1-я пол. X в.) в алтарной нише деисусной композиции по сторонам Иисуса Христа изображены св. Иоанн Предтеча и З. (что объясняется посвящением престола в юж. апсиде св. Иоанну Предтече).

На миниатюре из Христианской топографии Космы Индикоплова (посл. четв. IX в.) З. представлен в уникальной композиции «Богоматерь, Иисус Христос, Иоанн Предтеча, Захария, Елисавета, Анна и Симеон» (Vat. gr. 699. Fol. 76;



Прав. Захария.
Роспись ц. прп. Сергия Радонежского
в Новгородском кремле.
Между 1459 и 1463 гг.

см.: Лазарев В. Н. История визант. живописи. М., 1986. С. 68. Табл. 97).

Изображение прор. З. включалось в пророческий ряд иконостасов (икона «Пророки Елисей, Захария, Иоиль» из Успенского собора Кириллова Белозерского мон-ря, ок. 1497, ГРМ; см.: Рус. мон-ри: Искусство и традиции. [СПб.], 1997. С. 36). Как пророк со свитком в руке З. изображен на 2-сторонней иконой-таблетке «Избранные святые — Симеон Столпник, прор. Захария, свт. Иоанн Новгородский. Благовещение» (кон. XV — нач. XVI в., ГЭ; см.: Синай, Византия, Русь. 2000. С. 266).

Единоличные изображения З. входят в состав минейных циклов на сент.: в настенных минологиях (в ц. вмч. Димитрия Маркова мон-ря близ Скопье, Македония, ок. 1376; в ц. свт. Николая в Пелинове, Черногория, 1717–1718), на миниатюрах (в минологии Служебного Евангелия (Vat. gr. 1156. Fol. 245v,

К-поль, 3-я четв. XI в.), в греко-груз. рукописи XV в. (РНБ. О.158. Л. 48 об., 79)), в иконописи (на иконе «Миней годовая» (нач. XIX в., УКМ)).

Житийные сцены. Основу изображения житийного цикла З. составили тексты канонических Евангелий, гл. обр. Евангелия от Луки, дополненные сюжетами из «Протоевангелия Иакова» (2-я пол. II в.): «Введение Богородицы во храм» (Протоевангелие. Гл. 7. 2–3), «Обручение (вручение) Марии Иосифу» и «Моление о жезлах» («Чудо о процветшем жезле») (Мф 1. 18; Лк 1. 27; Протоевангелие. Гл. 8, 9), «Благовестие Захарии» (Лк 1. 8–20), «Немой Захария перед народом» (Лк 1. 21–22), «Встреча (целование) Захарии и Елисаветы» (Зачатие св. Иоанна Предтечи) (Лк 1. 23–24), «Рождество Иоанна Предтечи» и «Захария называет имя Иоанна» (Лк 1. 57, 62–63), «Убиение Захарии на пороге храма» (Мф 23. 35).

Сцены с изображением З., как правило, появляются в связи с историей св. Иоанна Предтечи, образуя составную часть его житийного цикла, или входят в состав протоевангельского Богородичного цикла. Самые ранние известные сюжеты Жития З. представлены в росписи ранневизант. периода в церкви бывшего мон-ря св. Иоанна Предтечи (Дейр-Абу-Хиннис) близ Маллави (Египет).



Благовестие прав. Захарии.
Миниатюра
из Эчмиадзинского Евангелия.
VI в. (Матен. 2374. Л. 228)

Живописный фриз, датированный VII в., включает 5 изложенных в порядке исторического следования житийных сцен праведных З. и Елисаветы, среди них «Благовестие прав. Захарии», «Захария перед народом» (кисть левой руки касается губ, указывая на немоту); «Убиение Захарии» показано в цикле изображений, посвященных детству Иисуса Хри-

ста, между сценами «Бегство в пустыню» и «Сон Иосифа». Единичные сцены сохранились также в каппадокийских храмах, освященных во имя св. Иоанна Предтечи. Так, «Убиение Захарии» представлено в росписи ц. Бахаттин-Саманлыгы в долине Ихлара (2-я пол. X или 1-я пол. XI в.) в цикле сюжетов земной жизни Христа; в росписи XI–XII вв. алтарного придела во имя св. Иоанна Предтечи (св. Марка) ц. св. Макария Великого одноименного мон-ря (Дейр-Анба-Макар) в Вади-эн-Натрун в трюмах килевидных ниш под куполом помещены сцена «Благовестие Захарии» и парная ей композиция «Благовещение Богородицы». Сцена «Убиение Захарии» сохранилась в росписи жертвенника ц. Карагедик (св. Георгия); очевидно, она входила в цикл св. Иоанна Предтечи (кон. X–XI в.).

Традиция посвящения на Руси св. Иоанну Предтече расположенного в сев. апсиде жертвенника обусловила программу его декорации в XII в. — размещение там житийного цикла пророка. Развернутые циклы, включавшие эпизоды детства с обязательными сценами «Благовестие прав. Захарии», «Захария называет имя Иоанна», известны в росписи Спасо-Преображенского собора Мирожского мон-ря, реконструируются во фрагментарно сохранившейся росписи новгородской ц. Благовещения на Мячине (в Аркажах) (1189), в соборе Рождества Богородицы Снеготорского мон-ря в Пскове и др. В рус. иконописи самые ранние житийные циклы с подробным изложением истории рождения родителей пророка относятся ко времени не ранее 1-й пол. XVI в.: иконы 1-й пол. XVI в., АМИИ; сер. XVI в., ЯХМ, ЯИАМЗ; сер. XVI в. из с. Павлова, близ Ростова (ГТГ); 2-й пол. XVI в. из Сольвычегодска (СИХМ) (об этом см.: Устинова. 2005. С. 197–212).

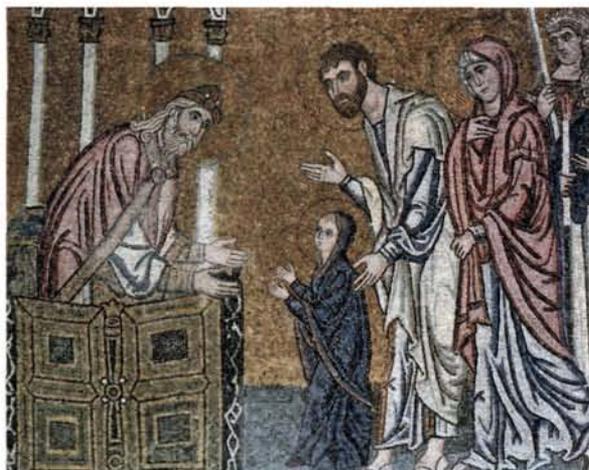
Самая ранняя композиция «Благовестие Захарии» представлена на миниатюре в Эчмиадзинском Евангелии (Матен. 2374. Л. 228. Армения, VI в.) (см.: Дурново Л. А. Очерки изобразительного искусства средневеков. Армения. М., 1979. Ил. 92). Как иллюстрация, предваряющая Евангелие от Луки, эта композиция включена в Псалтирь и Евангелиарий (Lond. Brit. Lib. Harl. 2788, ок. 800 г.) — на развороте миниатюра с изображением ап. Луки (Fol. 108v) и «Благовестие Захарии» (Fol. 109r) — перед алтарем в скинии завета напротив друг друга стоят указующий перстом правой руки арх. Гавриил и З. с кадилом; по сторонам в медальонах — погрудные изображения Пресв. Богородицы (слева) и прав. Елисаветы (справа). В Минологий Василия II (Vat. gr. 1613. К-поль, 976–1025 гг.) включены миниатюры «Убиение Захарии» (Р. 14), «Благовестие прав. Захарии» (Р. 61), «Обретение мощей» (Р. 391). Отдельная миниатюра «Захария



Благовестие прав. Захарии.
Роспись ц. св. Апостолов
в Фессалонике. 10-е гг. XIV в.

перед народом» иллюстрирует рукопись «De Virginitate Beatae Mariae» (Palat. lat. 1650. Fol. 38, Ключи, ок. 1090–1100 гг.) свт. Илдефонса, архиеп. г. Толет (ныне Толедо).

Протоевангельские Богородичные циклы, включающие сюжеты с изображением З., разной полноты и сохранности, известны в росписях мн. храмов: собора Св. Софии Киевской (40-е гг. XI в.) (в этот цикл входит сцена «Вручение Марии багрянца и пурпура», однако «Протоевангелие Иакова» содержит оговорку, что в связи с немотой драгоценные материалы для церковной завесы Деве Марии вручал не З., а первосвященник с именем Симеон (гл. 9. 9)); новгородского храма Рождества Богородицы Антониева мон-ря (1125); собора Рождества Богородицы Снеготорского мон-ря в Пскове; мон-ря Хора (Кахриеджами) в К-поле, ок. 1316–1321, и др. Первая по последовательности изложения композиция с изображением З.— это «Введение Богородицы во храм»: первосвященник, склонившись к маленькой Марии, встречает Ее перед (или под) киворием



Введение во храм
Пресв. Богородицы.
Мозаика
ц. Успения Богородицы
в Дафни. Ок. 1100 г.

КГОИАМЗ) в день празднования Рождества св. Иоанна Предтечи З. изображен сидящим на ступенях у ложа Елисаветы и пишущим на табличке имя Иоанн (см.:

храма. В иллюминированных рукописях один из ранних примеров представлен миниатюрой в Миналогии имп. Василия II (Vat. gr. 1613, К-поль, 976–1025 гг.). Однако развитая схема этой композиции, предвещающей сцены детства Христа, встречается уже в росписи капладокийских храмов, напр. в ц. Кызылчукур в Гёреме (рубеж IX и X вв.). Эта сцена широко представлена в ряде памятников монументальной живописи XI–XII вв., напр. на сев. стене ц. Спаса на Нередице в Вел. Новгороде (1199,



Зачатие св. Иоанна Предтечи.
Икона. 2-я пол.— кон. XV в. (ЦМиАР)

фрески не сохр.) в паре со сценой «Сретение Господне»; в кипрских церквах Асину (Панагии Форвиотиссы), близ Никитари (1105/06), Панагии Аракос, близ Лагудеры (1192).

В настенных минологиях наряду с единичными изображениями есть сцены «Благовестие Захарии» (ц. св. Апостолов в Пече, Косово и Метохия, 1561) и «Убиение Захарии» (ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница, Косово и Метохия, ок. 1320; ц. Вознесения мон-ря Дечаны, Косово и Метохия, 1348–1350); на рус. минейной иконе на июнь из комплекса миней московского происхождения (кон. XVI в.,

Костромская икона XIII–XIX вв.: Кат. М., 2004. Кат. 27).

В рус. иконописи как отдельное изображение встречается «Зачатие св. Иоанна Предтечи», где З. и Елисавета принимают друг к другу (напр., храмовая икона из церкви дер. Новокотово Тверской обл. (Новгород, 2-я пол.— кон. XV в., ЦМиАР, см.: Иконы XIII–XVI вв. в собр. ЦМиАР: Кат. М., 2007. Кат. 14. С. 102–105); 2-сторонняя выносная икона «Знамение. Зачатие св. Иоанна Предтечи», Новгород, 2-я пол. XVI в., ГТГ). Как отдельная сцена на новгородской 2-сторонней иконотаблетке «Рождество Христово. Зачатие св. Иоанна Предтечи и вмц. Евфимия Всехвальная» (1-я пол. XVI в., ЦАК МДА; см.: «Угодно в очах Божиих дело сие...»: Сокровища ЦАК МДА. Серг. П., 2004. С. 54–58) представлено явление арх. Гавриила З.: на фоне белокаменного храма, увенчанного 4 куполами с крестами в навершиях, у престола слева стоит склонившись З., в епитрахили; справа у престола — арх. Гавриил; позади З.— З жреца. Именование этой композиции «Зачатие св. Иоанна Предтечи», несмотря на то что ее изображение как «Встреча Захарии и Елисаветы» известно с XV в. (см.: Смирнова, Лаурина, Гордиенко. 1982. С. 298), возможно, продиктовано традицией восприятия благовестия как образа зачатия пророка (Устинова. 2005. С. 197; см. подобный пример на иконе «Св. Иоанн Предтеча, с житием», 2-я четв.— сер. XVI в., ГВСМЗ). На пелене «Рождество Богоматери, с житием Богоматери» из Воскресенского собора Волоколамска (мастерская кн. Анны Шуйской, 1510, ГТГ), в сцене, редкой по сюжету, «Моление Захарии о будущей участи двенадцатилетней Марии» (клеймо 10) первосвященник изображен перед престолом коленопреклоненным (см.: Дионисий «живописец пресловущий». М., 2002. Кат. 58. С. 222–223).

В расширенных композициях «Рождество Христово» на рус. иконах показано клеймо «Убиение Захарии», напр. на иконе из собрания И. С. Остроухова (кон. XVI в., ГТГ), на иконе круга Гурия Никитина (Кострома, ок. 1687, КГОИАМЗ; см.: Костромская икона XIII–XIX вв., 2004. Кат. 200), и др.

В Ерминии иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733) описание облика З. приведено в разд. «Святые пророки...», о нем сказано: «...старец с длиною бородою в священнической одежде» (Ч. 2. § 132. № 24). В сборнике изображения З. упоминаются также в сюжетах, входящих в циклы «Как изображаются праздники Богородичные» и «Чудеса Предтечи»: «Введение Богородицы во храм» — «В глубине храма в дверях с тремя ступенями стоит пророк Захария в иерейской одежде, протянув руки к Пресв. Марии...», «Благовестие Захарии» (Ч. 3. § 5. № 4); «Иосиф принимает Богородицу

из храма» — «Внутри храма стоит пророк Захария благословляющая. Позади его некоторые иереи указывают друг другу на Пресв. Марию, а пред ним Иосиф...» (Ч. 3. § 5. № 5); «Благовестие Захарии» — «В храме пред жертвенником стоит Захария и держит в правой руке кадиланицу, а левую поднял вверх и смотрит на небо. Выше жертвенника парит архангел Гавриил, держа хартию со словами: не бойся, Захарие, зане услышана бысть молитва твоя. Вне храма молятся многие евреи — мужи и жены» (Ч. 3. § 21. № 1); «Рождество Предтечи» — о З. сказано, что он при постели прав. Елисаветы «сидит и пишет на хартии: Иоанн будет имя ему» (Там же. № 2).

В рус. сводном иконописном подлиннике (XVIII в.) по списку Г. Д. Филимонова под 5 сент. облик З. описан подробно: «Подобием стар, сед, власы главные долги, а косы по плечам, аки авраамовы, брада до пояса длина, на конце мало раздвоилася, узка, на главе шапка червлена, заломы белые, риза верхняя киноварь, а по ней плащи золотые, в двенадцати местах, средняя риза лазорь, трития риза исподняя бакан светлый. Инде пишется: риза на нем греческая, на главе митра двоерогая по Ветхому закону...» (Филимонов. Иконописный подлинник. С. 145); под 23 сент., в празднование Зачатия св. Иоанна Предтечи, сказано: «...во святилице Захария... с кадиллом у престола, служит святую службу, против его стоит архангел Гавриил смиренно, в руке держит скипетр, а Захария молебнко к престолу держит руки, над ними по херувиму киноварь, за Захарию стоят старцы по ветхому закону...» (Там же. С. 157–158); под 24 июня, в празднование Рождества св. Иоанна Предтечи, З. упоминается так: «...сидит мало поодаль одра [Елисаветы], подобием стар, брада долга, в руках дщица, а на ней пишет «Иоанн да будет имя ему»» (Там же. С. 372–373). Лит.: Ерминия ДФ. С. 83. 146–147, 183; Антонова, Миева. Каталог. Т. 2. Кат. 371. С. 29; Кат. 543. С. 149; Мижовић. Менолог. С. 286, 316, 344, 362, 376; Смирнова Э. С., Лаурина В. К., Гордиенко Э. А. Живопись Вел. Новгорода XV в. М., 1982; Вздорнов Г. И. Волотово: Фрески ц. Успения на Волотовом поле близ Новгорода. М., 1989; Jolivet-Lévy C. Les églises byzantines de Cappadoce. P., 1991. P. 110, 181, 224, 256, 301, 314, 320, 326; Синай, Византия, Русь: Правосл. искусство с VI до нач. XX в.: Кат. вист. / Мон-рь св. Екатерины на Синае, ГЭ. [СПб.] 2000. С. 266. Кат. R–15а; Пивоварова Н. В. Фрески ц. Спаса на Нередице в Новгороде: Иконогр. программа росписи. СПб., 2002. С. 49–50, 138. Кат. 238–239. Ил. 146, 182, 208; Лифшиц Л. И., Сарабьянов В. Д., Царевская Т. Ю. Монументальная живопись Вел. Новгорода: Кон. XI — 1-я четв. XII в.: Кат. СПб., 2004. С. 616–621, 742–744, 754; Устинова Ю. В. «Зачатъевский цикл» в составе жития св. Иоанна Крестителя в древнерус. искусстве XVI — 1-й пол. XVII в. // ИХМ. 2005. Вып. 9. С. 197–212.

Э. В. Шевченко

ЗАХА́РИЯ, свт. (пам. греч. 21 февр., 31 янв., 28 окт.), патриарх Иерусалимский (609 — после 614). До избрания патриархом был пресвитером и скевофилаксом К-польского Патриаршего престола. В Пасхальной хронике указано, что З. стал преемником патриарха Исихия в 7-й год правления визант. имп. Фоки (609). О правлении патриарха до 614 г. сведений немного. В нач. 614 г., во время широкомасштабной византийско-персид. войны (602–628), охватившей всю территорию Ближ. Востока, персидская армия полководца Шахрбараза подошла к Иерусалиму. Не имея возможности держать оборону, делегация горожан во главе с З. вступила в переговоры с персами. Вскоре З. заключил договор с Шахрбаразом о том, что Иерусалим сдается персам, в город вступает персид. гарнизон, но вся внутренняя жизнь Иерусалима и имущество горожан сохраняются в неприкосновенности. Однако З. не удалось удержать город в спокойствии, и спустя короткое время горожане восстали против персов, одновременно устроив погром иудейских кварталов города. Под давлением паствы З. был вынужден прервать отношения с персами. Война возобновилась: 15 апр. 614 г. Шахрбараз осадил Иерусалим и после 20 дней боев захватил город штурмом. Иерусалим был разграблен, погибло неск. тыс. чел. Множество жителей города, в т. ч. и З., были уведены персами в плен, в Персию было вывезено Животворящее Древо Креста Господня (Chron. Pasch. P. 704–705; Theoph. Chron. P. 300–301). После 614 г. документальных сведений о З. нет. Хронист нач. IX в. Феофан Исповедник считал, что З. был патриархом 22 года. После заключения мира между Византией и Персией в 629 г. вместе с др. пленными З. вернулся в Иерусалим и вновь занял кафедру, управлял ею до 631 г. Однако эти сведения нельзя признать достоверными. Антиох Стратиг, написавший соч. «Пленение Иерусалима» в 30-х гг. VII в. (сохр. в груз. и араб. переводах), утверждал, что З. умер в плену. В груз. переводе повествования Антиоха говорится, что в 631 г. после возвращения Животворящего Древа Креста в Иерусалим имп. Ираклий назначил новым патриархом Модеста, бывш. игумена мон-ря Феодосия. Те же сведения подтверждает синайский Палестино-груз. календарь, где ска-

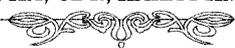
зано, что архиеп. Иерусалимский З. умер в плену у персов. Его память значится под 31 янв. и под 28 окт. Издатель календаря Ж. Гаритт полага-гал, что 1-й дате соответствует день кончины, а 2-й, возможно, — возвращение мощей З. и их захоронение в Иерусалиме. В Грузинской Минее из собрания Дамбартон-Окс (Вашингтон) память З. значится под 21 февр., однако в этой Минее сохранились элементы визант. (к-польской) литургической традиции. В визант. синаксарях память З. без сказания отмечается 21 февр. С. Евстратиадис, сохраняя традиц. дату 21 февр., упоминает также известный ему канонарь Иерусалимской Церкви, где память З. находится под 31 янв. и 28 окт., как и в Палестино-ско-груз. календаре. Т. о., 31 янв. и 28 окт. можно считать датами памяти З. видимо, изначально принятыми Иерусалимской Церковью, в то время как память 21 февр. — традиция, возникшая в К-поле. Болландисты поместили заимствованную из визант. синаксарей память З. в «Деяниях святых» (ActaSS. Febr. T. 3. P. 247), однако его почитание на Западе не распространилось.

Ист.: SynCP. Col. 481. Chron. Pasch. P. 699, 704; Себеос, en. История императора Иракла / Пер. с арм.: К. Патканьян. СПб., 1862. С. 90–91; Theoph. Chron. P. 296, 298–299, 300–302, 306, 312, 317, 327–329, 332; Антиох Стратиг. Пленение Иерусалима персами в 614 г. / Пер. с груз.: Н. Марр. СПб., 1909; Antiochus. La prise de Jérusalem par les Perses en 614 / Ed. P. Peeters // Peeters P. Recherches d'histoire et de philologie orientale. Brux., 1951. T. 1. P. 58–116; Idem / Ed. G. Garitte. Louvaine, 1960. 2 vol. in 1 (CSCO; 203. Iber.; 12); Ménége géorgien de Dumbarton Oaks // Le Muséon. 1964. Vol. 77. P. 56; Garitte. Calendrier Palestino-Géorgien. P. 20–21, 146–147, 369–370. Лит.: Sauget J.-M. Zaccaria de Gerusalem // BibISS. Vol. 12. Col. 1451–1453; Fedalto. Hierarchia. P. 1001; Кулаковский. История. Т. 3. С. 35–37.

Д. В. Зайцев

ЗАХА́РИЯ [лат. Zacharias] († 15.03. 752, Рим), свт. (пам. зап. 15 или 22 марта), папа Римский. Род., вероятно, в Юж. Италии (Калабрия). Согласно *Liber Pontificalis*, по происхождению грек. До избрания, возможно, был диаконом одной из рим. церквей. На фреске ц. Санта-Мария Антиква в Риме сохранился его прижизненный портрет.

Избранный на Римскую кафедру 3 дек. 741 г., на 5-й день после смерти папы Григория III, З. был последним Римским понтификом, к-рый по традиции доложил о своем избрании



в К-поль визант. имп. *Константину V Копрониуму* (741–775). Когда папские легаты прибыли в К-поль, там правил свергнувший имп. Константина узурпатор *Артавазд* (742–743). Послы не признали власть Артавазда и отказались вступать с ним в переговоры. Только когда имп. Константин V был восстановлен на престоле, он принял легатов и утвердил избрание З. Поскольку имп. Константин, как и его отец имп. *Лев III*, был сторонником *иконоборчества*, а З., продолжая политику своих предшественников, был активным противником иконоборческой политики визант. императоров, он под благовидным предлогом отказался принять участие в Соборе, который император собирался провести для богословского обоснования этого религиозно-политического движения (Собор был созван после смерти понтифика в Иерии (близ Халкидона) в 754). Однако, несмотря на противоречия в догматических вопросах, З. удалось добиться от императора пожалования Римской кафедре 2 имений в Италии. Именно с этого времени в итал. политике Римских пап проявляется новая тенденция, связанная с увеличением значения понтифика как светского государя. Иконоборческая политика существенно ослабила позиции Византии в Италии, чем воспользовались лангобарды, которые расширили собственные владения за счет имперских территорий. Лангобардский кор. Лиутпранд (712–744), значительно укрепив свое положение в Эмиллии и Романии и получив на время контроль над лангобардскими герцогствами Сполетий и Беневент, строил планы захвата Рима. В этой ситуации З. порвал отношения с бывш. союзником Трансамундом, герцогом Сполетия, и в 742 г. вступил в переговоры с Лиутпрандом. Папе удалось убедить короля не только отказаться от похода на Рим, заключив перемирие на 20 лет, но и вернуть Римскому престолу земли, захваченные ранее — города Америю (ныне Амелия), Горту (ныне Орте), Полимарций (ныне Бомарцо), Блеру и ряд поместий в Сев. Италии. От имени и на средства Лиутпранда в Риме была построена часовня Спасителя. Добрососедские отношения с лангобардами у папы сохранились и при преемнике Лиутпранда, кор. Ратхисе (745–749). Новый правитель подтвердил 20-летний мир, за-

ключенный с его предшественником. Ратхис был сторонником мирного сосуществования с визант. Италией, но такая политика не устраивала значительную часть лангобардской элиты, объединившейся во влиятельную партию сторонников активной экспансии. Ими был организован мятеж, в результате к-рого трон перешел к Айстульфу (749–756), брату Ратхиса. Айстульф пришел к власти, обещая окончательно устранить следы визант. господства в Италии и объединить все земли в единое Лангобардское королевство. В 751 г. лангобарды захватили Равенну, главную резиденцию визант. экзарха Евтихия. С этого момента Византия больше не могла оказывать к.-л. существенного влияния на внутреннюю политику итал. территорий.

Чтобы избежать военного поглощения со стороны усилившегося Лангобардского королевства, папа Римский обратился за помощью к представителю др. влиятельной политической силы на Западе — правителю франков. Во Франкском королевстве трон формально занимали представители династии *Меровингов*. Однако к сер. VIII в. положение королевских майордомов из рода *Каролингов* окрепло настолько, что была организована смена правящей династии. Майордом *Пипин Короткий* (741–768), стремясь придать гос. перевороту хотя бы внешнюю форму законности, обратился за поддержкой к З. В специальном послании, направленном в Рим в 751 г., содержался вопрос о том, кто достоин быть королем: тот, в чьих руках сосредоточена реальная полнота власти, или тот, кто обладает ничем не значащим королевским титулом. Ответ Римского папы оказался таким, какой ожидал услышать Пипин: королем должен быть тот, кто способен править, чтобы порядок остался неизменным (*Annales Fulden-sis // MGH. SS. Bd. 1. S. 346; Annales Mettensis // Ibid. S. 331*). Вскоре после этого последний представитель рода Меровингов Хильдерик III был лишен королевского титула и пострижен в монахи. Франк. знать провозгласила королем Пипина, а св. *Бонифаций* от имени папы помазал его на царство (с этого момента в практику коронации средневеков. правителей вошел обряд папского благословения помазанием). З., поддерживая Пипина, преследовал вполне

прагматическую цель: в благодарность за оказанную поддержку новый король франков должен был защитить Римский престол от лангобардов. Увидеть результаты своих усилий З. не довелось. Неск. месяцев спустя он скончался. Кор. Пипин в 754 и 756 гг. совершил 2 успешных военных похода в Италию, отвоевал у лангобардов Римский дукат и Равеннский экзархат и вручил эти земли преемнику З. папе *Стефану II* (752–757). Т. о. патримоний св. Петра превратился в светское гос-во Римского епископа.

З. проводил активную внутрицерковную политику. При нем было завершено оформление церковной иерархии в зарейнской Германии: в 742 г. св. Бонифаций основал еп-ство с кафедрой в г. Эрфурт. З. поддержал начатую его предшественниками церковную реформу, целью к-рой было усиление дисциплины внутри герм. и франк. духовенства, организация духовенства и монашества по рим. образцу. Главными событиями этой реформы стали Соборы, как организованные и проведенные св. Бонифацием в герм. землях (прежде всего, 1-й восточнофранк. Собор, т. н. *Consilium Germanicum*, 742 или 743 г.), так и Римские Соборы 743 и 745 гг.

При З. обновляется облик г. Рима: были проведены работы по перестройке Латеранского комплекса, отреставрированы нек-рые рим. церкви. Из Хроники кард. Льва Остийского известно, что З. вернул в мон-рь Монте-Кассино, восстановленный при *Григории II* (715–731) аббатом Петронаксом, церковное имущество, некогда укрытое в Риме от лангобардов, а также сделал мон-рю ряд пожалований (PL. 173. Col. 494). В *Liber Pontificalis* о папе говорится как о человеке милостивом и отзывчивом, популярном среди рим. духовенства и простого народа. З. вдвое увеличил размер пресвитерия (ежегодных выплат из папской казны) для рим. духовенства, а также оказывал материальную помощь беднейшим жителям Рима и паломникам. З. скончался в Риме и был похоронен в соборе св. Петра.

З. не оставил оригинальных богословских сочинений. Однако, согласно *Liber Pontificalis*, он перевел на греческий язык «*Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum et de aeternitate animarum*» (Собеседования (Диалоги) о жизни и чудесах



италийских отцов и о бессмертии души, в 4 кн.) папы Римского Григория I Великого, чем немало способствовал распространению этого сочинения в вост. областях христ. мира (ВНГ, N 1445у – 1448б). По нек-рым свидетельствам им были переведены и др. сочинения Григория Великого. Также сохранилось неск. писем З.

Согласно Liber Pontificalis, понтификат З. длился 10 лет, 3 месяца и 15 дней. Впервые память З. была включена в Мартиролог Адона Вьеннского (2-я пол. IX в.) под 15 марта. В Римском мартирологе кард. Цезаря Барония (1589) эта дата сохранена. День памяти был перенесен на 22 марта лишь в поздней редакции Римского мартиролога папы Бенедикта XIV (1749).

Соч.: PL. 89. Col. 917–960; Conte P. Regesto delle lettere dei papi del sec. VIII. Mil., 1984. P. 207–219.

Ист.: ActaSS. Mart. T. 2. P. 406–411; LP. T. 1. P. 426–439; Flodoardus. De Christi triumphis apud Italiam. 11. 6 // PL. 135. Col. 797–800; Jaffé. RPR. Vol. 1. P. 262–270.

Лит.: Bartolini D. Di S. Zaccaria papa e degli anni del suo pontificato. Ratisbona, 1879; Mann H. K. The Lives of the Popes in the Early Middle Ages. L., 1903. Vol. 1. Pt. 2. P. 225–288; Mercati S. G. Sull'Epigramma acrostico: Premesso alla versione greca di S. Zaccaria papa del «Liber Dialogorum» di S. Gregorio Magno // Bessarione: Riv. di studi orientali. R., 1919. Vol. 35. P. 67–75; Bertolini O. Roma di fronte a Bisanzio e ai Langobardi. Bologna, 1941. P. 479–513; idem. I rapporti di Zaccaria con Costantino V e con Artavaso nel racconto del biografo del papa e nella probabile realtà storica // Archivio d. Società Romana di storia patria. R., 1955. Vol. 78. P. 1–21; Schieffer Th. Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas. Freiburg i. Br., 1954; Del Re N. Zaccaria // BiblSS. T. 12. Col. 1446–1448; Hallenbeck J. T. Pavia and Rome: The Lombard Monarchy and the Papacy in the 8th Cent. Phil., 1982; Jarnut J. Geschichte der Langobarden. Stuttgart., 1982; Marcou G. S. Zaccaria, un Pontefice di origine greca // Il veltro: Riv. d. civiltà italiana. R., 1983. Vol. 23. P. 145–153; Noble Th. F. X. The Republic of St. Peter: The Birth of the Papal States, 680–825. Phil., 1984; Osborne J. Papal Court Culture during the Pontificate of Zacharias (AD 741–752) // Court Culture in the Early Middle Ages: The Proc. of the First Alcuin Conference / Ed. C. R. E. Cubbit. Turnhout, 2003. P. 223–234.

А. И. Сидоров

ЗАХАРИЯ [греч. Ζαχαρίας], прп., затворник (пам. 24 марта). Время и обстоятельства жизни З. неизвестны. В Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) обозначено только имя. В греч. стихном Синаксаре Христофора Митилинского XI в. (Cristoforo Mitileneo. Calendari. T. 1. P. 413) З. назван преподобным, в греч. стихном синаксаре XII в. (Paris. gr. 1575) — монахом и затворником (греч. ἔγκλειστος). Согласно рукописной греч.

Минее XV в. (Paris. gr. 342), З. подвизался в Харсиане. Софроний (Евстратиадис), митр. Леонтопольский, пишет, что З. жил в Харсикии. Возможно, речь идет о Харсианской обл. в Каппадокии, где находился мон-рь, основанный прп. Никифором (пам. 23 окт.). В греч. служебной Минее XVI в. (ГИМ. Син. греч. № 296. Л. 268 — Владимир (Филантропов). Описание. С. 410) отмечена память преподобного З., подвизавшегося на горе Латр (Латм). По мнению архиеп. Сергия (Спасского), З. жил на горе Латр, на что косвенно указывает память прп. Авраама Латрийского, отмеченная под 26 марта.

В комментариях к «Синаксаристу» прп. Никодима Святогорца было высказано предположение, что З. являлся сыном прп. Кариона (пам. 5 дек.; пам. греч. 24 нояб.), подвизавшимся вместе с отцом в одном из мон-рей в Скиту (Египет). В сб. Apophthegmata Patrum (PG. 65. Col. 177–180, 249–252; рус. пер.: Достопамятные сказания. 1993. С. 66–67, 95) приводится 6 изречений о Захарии. Однако, по мнению Софрония (Евстратиадиса), отождествление З. со скитским подвижником невозможно из-за прямого указания источников на место его пребывания вне Египта.

В акростихе канона в честь З. обозначено имя Иосиф. Возможно, автором канона является прп. Иосиф Песнописец († 886). Канон не содержит никаких дополнительных сведений о святом (АНГ. Т. 7. P. 264–274). Перевод канона помещен под 24 марта в южнослав. Минее (ГИМ. Хлуд. № 154), XIV в.

В календаре РПЦ З. назван Отверстым, однако в источниках эпитет не объясняется.

Ист.: ActaSS. Mart. T. 3. P. 482; SynCP. Col. 557–558; Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 4. Σ. 131–132.

Лит.: Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 84; Т. 3. С. 115; Ζαχαρίας // ОНЕ. Т. 5. Σ. 1199; Cristoforo Mitileneo. Calendari. T. 1. P. 413; Т. 2. P. 211–214; Sauget J.-M. Zaccaria // BiblSS. Vol. 12. Col. 1454–1455; Софроний (Евстратиадис). Ἀγιολόγιον. Σ. 162.

А. Н. К.

Гимнография. В совр. греч. и слав. богослужебных книгах память З. не отмечается, однако в греч. рукописях встречается канон З. 4-го гласа авторства Иосифа с акростихом Τὸν σὸν γεραίρω, πατριάρκα πάτερ, βίον. Ἰωσήφ (Твою почитаю, всеблаженне отче, жизнь. Иосиф), ирмос: Ἀνοίξω τὸ στόμα μου (Отверзю уста мои), нач.: Ταῖς θείας λαμπρότησι καταυαζόμενος, ὅσιε (Божественными светлостями озаряясь, преподобне) (АНГ.

Т. 7. P. 265–274). Этот же канон вместе с циклом из 3 стихир-подобнов и седальном содержится в слав. (серб.) Минее XIV в. (ГИМ. Хлуд. № 154), составленной в соответствии с требованиями Еввергетидского Типикона 2-й пол. XI в. (в Еввергетидском Типиконе 24 марта нет памяти З., но предписано повторять последование сщмч. Василия, к-рое совершается 22 марта — Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 429).

А. А. Лукашевич

ЗАХАРИЯ (XIII–XIV вв.?), прп., Киево-Печерский, в Дальних пещерах почивающий (пам. 24 марта, 28 авг. — в Соборе Киево-Печерских преподобных отцов, в Дальних пещерах почивающих, в Неделю 2-ю Великого поста — в Соборе всех Киево-Печерских преподобных отцов), постник. Согласно рукописи предположительно 2-й пол. XVII в., содержавшей «Краткие жизнеописания преподобных отец Дальних



Прп. Захария.
Фрагмент гравюры
«Собор всех святых
Киево-Печерской лавры».
Гравер В. Белицкий.
Киев. 1756 г. (РГБ)

пещер», к-рая была известна архиеп. Модесту (Стрельбицкому), З. был строгим постником, ел раз в день после захода солнца, никогда не вкушал ничего вареного или печеного. З. неоднократно сподоблялся видения ангелов и был так страшен для бесов, что они боялись даже его имени. Мощи З. почивают в Дальных (Феодосиевых) пещерах. О них упоминается в «Тератургиме» иером. Афанасия Кальнофойского (К., 1638. Л. 5). Местная канонизация подвижника совершилась в XVII в., когда киево-печерский архим. Варлаам (Ясинский; 1684–1690, вполн. митрополит Киевский) установил празднование Собору преподобных отцов



Дальних пещер, тогда же была составлена служба. З. прославляется в 3-м тропаре 6-й песни канона преподобным отцам Дальних пещер (Службы преподобным отцам Печерским. К., 1763. Л. 108; Минея (МП). Авг. Ч. 3. С. 135). Имеются отдельные тропарь и кондак преподобному (Минея (МП). Март. Ч. 2. С. 169). Общецерковное почитание святого установлено указами *Святейшего Правительствующего Синода* 1762, 1775 и 1784 гг., согласно к-рым разрешалось печатать службы Печерским преподобным и вносить их имена в общецерковные московские месяцесловы. В 1843 г. установлено празднование Собору всех Киево-Печерских святых и всех святых, в Малой России просиявших. Дни памяти преподобных Дальних пещер установлены во 2-й пол. XIX в.

В XVIII–XIX вв. З. отождествляли с отроком Захарией (см. *Иоанн и Захария*, преподобные, Киево-Печерские), к-рый упоминается в 5-м Слове *Киево-Печерского патерика*, где повествуется о чуде в монастырской Успенской ц. перед иконой Божией Матери в кон. XI в. (Патерик Киевского Печерского мон-ря / Ред.: Д. И. Абрамович. СПб., 1911. С. 9–10; см.: *Модест*. 1885. С. 17–19).

Ист.: *Модест (Стрельбицкий)*, архиеп. Краткие сказания о жизни и подвигах святых отцев Дальних пещер Киево-Печерской лавры. К., 1885. С. 59–60, 80.

Лит.: *Филарет (Гумилевский)*. РСв. Авг. С. 123–124; *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 203; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 26; Описание о российских святых. С. 28; *Димитрий (Самбикин)*. Месяцеслов. Март. С. 140; Дива пещер лаврских. К., 1997. С. 65, 66, 93, 140.

Е. В. Лопухина

Иконография. В иконописном подлиннике кон. XVIII в. об облике З. сказано: «Сед, брада доле Сергиевой, на главе клубук, риза преподобническая багор, испод киноварь разбелной, руки у сердца, длани вверх» (БАН. Стр. № 66. Л. 318, «левая страны» 41-й). На надгробной иконе 40-х гг. XIX в. работы иером. *Иринарха* с учениками из мастерской Киево-Печерской лавры у раки З. в Дальних пещерах, согласно тропарю преподобному («Постнического ради твоего жития...»), З. изображен по пояс, вполоборота влево, средовеком с правильными чертами лица, со впалыми щеками и с русой бородкой средней величины, раздвоенной на конце, облачен в схиму, на голове куколь, на прижатой к груди деснице четки, левая рука ладонью выставлена вперед; вокруг нимба надпись: «С: Пр(д)б. Захарій постникъ».

В композиции «Собор Киево-Печерских святых» З. представлен, как пра-

вило, в правой группе святых, за прп. Феодосием, в ряду иноков, почивающих в Дальних пещерах (известно более 15 вариантов гравюр). Его изображение как средовека с небольшой бородой в куколе помещено в 7-м ряду 1-м слева на иконе посл. трети XVIII в. (1771 г.? ИОХМ), на гравюре 1-й четв. XIX в. (РГБ; по иконографии близка к листу № 1513 из собрания Д. А. Ровинского – *Ровинский*. Народные картинки. Кн. 3. С. 624). Он представлен на раскрашенной гравюре 1-й трети XIX в. (ГЛМ), на иконе 1-й пол. XIX в. предположительно из мастерской Киево-Печерской лавры (ЦМиАР) – оглавно, как средовека, лицо индивидуализировано (надпись: «пре захарій спос»), на большом эмалевом образке 3-й четв. XIX в. (Нововалаамский мон-рь в Финляндии). На иконе посл. четв. XIX в. (ц. Воздвижения Креста в Женеве, Швейцария), на тонолитографии 1893 г. (ГЛМ) и хромофотографии 1894 г. из мастерской Киево-Печерской лавры (РГБ) наименован «постником». На раскрашенном литографском переводе из мастерской А. Абрамова 1883 г. (ГРМ – Рус. мон-ри: Искусство и традиции: Альбом / ГРМ. СПб., 1997. С. 169) святой с таким именем изображен дважды как средовека: в правой части композиции в 3-м ряду крайним слева с непокрытой головой (надпись: «пре. Захаріи спо.») и в верхней части левой группы преподобных Ближних пещер, в клубуке, с надписью: «Захаріи» (прп. отрок Захария?). На иконе 2-й пол. XIX в. (частное собрание – И по плодам узнается древо: Рус. иконопись XV–XX вв. из собр. В. А. Бондаренко: Альбом-кат. М., 2003. С. 497–504. Кат. [57]) преподобный с именем «[З]ах[о]р[ий]» (в клубуке, с небольшой седой бородой) находится в левой части последним в 8-м ряду.

На большой иконе «Собор преподобных отец, нетленно почивающих в пещере преподобного Феодосия» 1890 г. работы лаврской иконописной мастерской (расположена при нижнем входе в Дальние пещеры лавры) во 2-м ряду помещена полуфигура З. – средовека в куколе в небольшом повороте влево, голова немного склонена, взор опущен, десница возле груди. Образ З. присутствует среди 34 Киево-Печерских святых в росписи 70-х гг. XIX в. храма Христа Спасителя – на лестнице, ведущей на хоры юж. части зап. крыла, в верхнем ряду (худож. К. А. Горбунов, см.: *Мостовский М. С.* Храм Христа Спасителя / [Сост. закл. ч.: Б. Споров]. М., 1996⁴. С. 86). З. включен в группу подвижников Дальних пещер XIV в. в стенописи галереи рус. святых в Почаевской Успенской лавре (живопись в акад. стиле кон. 60-х – 70-х гг. XIX в. работы иеродиакон Писаисия) и Анатолия, поновлена в 70-х гг. XX в.).

В ряду чудотворцев Дальних пещер З. также представлен 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 – *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239).

Лит.: *Ровинский*. Народные картинки. Т. 3. С. 621–633. № 1505–1520; Т. 4. С. 761–763. № 1505а, 1517; *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 111; Киево-Печерский патерик: У истоков рус. монашества: Кат. / Сост.: Л. И. Алёхина и др. М., 2006.

И. Б. Вологодская

ЗАХАРИЯ [греч. Ζαχαρίας] († 1684), сщмч. (пам. греч. 30 марта), митр. Коринфский. З. был ложно обвинен во время турецко-венецианской войны (1684–1689) в ведении тайных переговоров с венецианцами. Турки, склоняя его к вероотступничеству, подвергли многочисленным пыткам и приговорили к смертной казни: митрополита, как пасхального ягненка, должны были жарить на вертеле. Христиане г. Коринфа собрали огромную сумму денег, чтобы местный правитель смягчил приговор. В результате З. был обезглавлен. Житие З. включено в состав «Нового Мартирологиона» прп. *Никодима Святогорца*.

Ист.: NM. Σ. 103–104; *Ματθαίος*. ΜΣ. Т. 3. Σ. 472–474.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 91; *Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος)*. Νεομάρτυρες. Σ. 41; *Ζαχαρίας* // ΟΗΕ. Т. 5. Σ. 1202; *Περαντώνης*. Λεξικόν. Т. 2. Σ. 185–186; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 161.

ЗАХАРИЯ († 1802), сщмч. Прусский (пам. греч. 22, 28 мая). З., иером. и настоятель прихода Каябашы в тур. г. Бурса (Пруса), страдал пороком пьянства. В 1801 г. в возрасте 37 лет, пребывая в состоянии опьянения, он отрекся от Христа и объявил себя мусульманином. Вскоре З. стали мучить угрызения совести. Однажды, присутствуя на суде по делу задолжавшей ему вдовы, З. был укорен в том, что он плохой мусульманин, т. к. ислам запрещает спиртные напитки. В ответ З. заявил, что он вообще не мусульманин, и, сняв чалму, стал топтать ее ногами. З. бросили в тюрьму. На следующий день судья и аги пытались уговорить его отказаться от своих слов, обещая деньги и богатую невесту. Видя непреклонность З., его снова заключили в тюрьму, затем подвергли пыткам (в т. ч. надевали на голову раскаленные железный таган и медный котелок, вонзали под ногти шипы) и на 3-й день обезглавили.





Сщмч. Захария (Лобов),
архиеп. Воронежский.
Фотография. 30-е гг. XX в.

По приговору судьи тело З. в течение 3 дней должно было оставаться на месте казни, но ночью от него исходил столь яркий свет, что местные жители просили тур. власти похоронить новомученика. Один немой ребенок из арм. семьи коснулся тела З. и заговорил. Христиане выкупили тело З. за 500 grossов и погребли за городом. Затем по распоряжению Анфима, митр. Прусского, мощи З. были тайно перенесены в ц. св. Таксиархов (Чиноначальников [архангелов Михаила и Гавриила]) в квартале Демиркапы.

Житие З., включенное в «Новый Лимонарион», было составлено прп. Никифором Хиосским на основании собранных им рассказов очевидцев (в т. ч. иером. Макария из Бурсы и родственников З.). В Житии говорится, что З. был казнен 28 мая, однако в «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца, в «Великом Синаксаристе» К. Дукакиса и нек-рых др. изданиях память З. ошибочно значится под 22 мая.

Ист.: Δουκάκης. ΜΣ. Т. 5. Σ. 472; ΝΑ. Σ. 192–195; Ματθαῖος. ΜΣ. Т. 5. Σ. 573–575; Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 5. Σ. 128.

Лит.: Сергей (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 160; Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος). Νεομάρτυρες. Σ. 64; Ζαχαρίας // ΘНЕ. Т. 5. Σ. 1203; Περαιτώνης. Λεξικόν. Т. 2. Σ. 190–192; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 161.

О. В. Л.

ЗАХАРИЯ (Лобов Захар Петрович; 23.03.1865, слобода Петровка Павловского у. Воронежской губ. — 22.09.1937, Карагандинский ИТЛ), сщмч. (пам. 9 сент. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), архиеп. Воронежский и Задонский. Сын коллежского регистратора. Окончил Павловское ДУ и Донскую ДС в Новочеркасске (1888).

13 нояб. 1888 г. З. Лобов рукоположен Донским и Новочеркасским архиеп. *Макарием (Миролюбовым)* во иерея к Архангельскому храму слободы Сариновой (Нагольной) Голодаевки. 14 февр. 1890 г. переведен в Рождественский храм хутора Ажинов, 23 марта того же года — в Петропавловский храм г. Александровска-Грушевского (ныне г. Шахты Ростовской обл.). Был законоучителем городских одноклассных мужских (1890–1894) и женских школ (1894–1900), заведовал школой грамотности Азовской компании (1896–1900), был духовным следователем Александровского благочиния (1895–1900).

16 мая 1900 г. свящ. Лобов переведен в Новочеркасск. Служил в Михайло-Архангельском, затем в Троицком (с дек. 1900) храмах. В 1903 г. перемещен на должность ключаря новочеркасского Вознесенского кафедрального собора. 11 мая 1906 г. возведен в сан протоиерея. С 1900 г. был заведующим новочеркасской Михайловской жен. школы, преподавал в ней Закон Божий. Законоучитель частного Коммерческого уч-ща Абраменкова (с 1909) и Новочеркасской военно-фельдшерской школы (с 1910). Делопроизводитель Донского епархиального училищного совета (1901). Сверхштатный (1901–1903) и штатный (1903–1908) член Донской духовной консистории. Член епархиального Миссионерского комитета (с 1905). Член Донского епархиального совета (с 1906). Казначей Донского епархиального аксайского Богородичного братства (с 1910), член совета епархиального жен. уч-ща (с 1915). В том же году организовал при Вознесенском соборе Миссионерский кружок ревнителей веры и благочестия. В 1917 г. овдовел.

Награждался набедреником (1892), скуфьей (1897), камилавкой (1901), наперсным крестом (1904), палицей (1919), орденами св. Анны 3-й (1913) и 2-й (1916) степеней.

В 1922 г. проявил себя активным борцом с обновленчеством. Как сообщалось в обвинительном заключении ГПУ, «на съезде Донской епархии Лобов один из всего духовенства оставался тихоновцем». После увольнения обновленческим *Высшим церковным управлением* на покой Донского и Новочеркасского митр. *Митрофана (Симашкевича)*

прот. З. Лобов, по мнению сотрудников ГПУ, стал его «правой рукой» в организации сопротивления обновленцам. Привлекался к следствию по обвинению в «халатном хранении церковного имущества» (очевидно, за попытку пассивного сопротивления во время кампании по изъятию церковных ценностей). После ареста митр. Митрофана (Симашкевича) в 1923 г. церковный совет Троицкого храма Новочеркаска обратился к Патриарху св. *Тихону* с просьбой о епископской хиротонии прот. З. Лобова.

5 окт. 1923 г., после принятия монашества, З. был хиротонисан vicариями Донской епархии епископами Аксайским *Митрофаном (Гринёвым)* и Каменским *Иннокентием (Бусыгиным)* во епископа Нижнечирского, став vicарием Донской епархии. 14 окт. того же года в связи с арестом еп. Митрофана (Гринёва) назначен епископом Аксайским. По нек-рым данным, продолжал одновременно числиться и управляющим Нижнечирским вик-вом. В отсутствие правящего архиерея временно управлял Донской и Новочеркасской епархией, достиг большого успеха в борьбе с обновленческим расколом. К нач. 1924 г. практически все приходы Новочеркаска и значительная часть приходов епархии вернулись в Патриаршую Церковь.

С окт. 1923 г. З. состоял под следствием по обвинению в «дискредитации советской власти» и «использовании религиозных предрассудков масс с целью возбуждения сопротивления законам и постановлениям». Находился под подпиской о невыезде. На допросах отрицал предъявленные обвинения, подтвердил, что признает главой Церкви Патриарха Тихона, а обновленческий «поместный собор» считает неканоничным. 28 февр. 1925 г. Е. был вызван повесткой в полномочное представительство ОГПУ в Ростове-на-Дону и арестован. Содержался в ростовской тюрьме. Обвинялся в том, что стал «нелегальным правителем епархии», отобрав адм. функции у признаваемого советскими властями «законным» обновленческого епархиального управления. 26 сент. 1924 г. особым совещанием при Коллегии ОГПУ приговорен к 2 годам концлагеря. Отбывал заключение на Соловках, где тогда находилось большое число архиереев. Запомнился союзникам как строгий постник и





молитвенник. Подписал «Памятную записку соловецких епископов» 1926 г. 3 сент. 1926 г. особое совещание при Коллегии ОГПУ постановило выслать З. после отбытия срока заключения на Соловках в Марийскую автономную обл. на 3 года. Находясь в ссылке, поддержал «Декларацию» 1927 г. Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергия (Страгородского; вполн. Патриарх Московский и всея Руси). Резко осудил от имени отбывавших с ним ссылку архиереев и священнослужителей прекращение церковного общения с митр. Сергием Глазовского еп. священноисп. Виктора (Островидова). З. писал в письме обратившемуся к нему в связи с выступлением еп. Виктора священника Вятской епархии: «Всё канонично и разумно в действиях митрополита Сергия и его Синода и всё направляется на пользу Церкви» (Акты свт. Тихона. С. 568). Когда к нему обратился с письмом еп. Виктор, З. пытался убедить его покаяться в грехе отступления.

27 янв. 1928 г. З. был досрочно освобожден решением особого совещания при Коллегии ОГПУ. В кон. февр. отбыл в Тверь, был назначен епископом Новоторжским, викарием Тверской епархии, затем епископом Бежецким, викарием той же епархии. 24 апр. 1929 г. возведен в архиепископы, назначен управляющим Воронежской и Задонской епархией. Служил в Троицком Смоленском кафедральном соборе. В июне 1930 г. организовал в Воронеже свечной завод, к-рый был закрыт в нач. 1931 г. из-за непосильных гос. налогов.

30 сент. 1931 г. З. был вызван на зимнюю сессию Временного Свящ. Синода. 14 апр. 1932 г. уволен от присутствия в Синоде. 19 апр. награжден правом ношения креста на клобуке. Вернулся в Воронежскую епархию. В связи с закрытием в марте 1932 г. Троицкого собора служил в Успенской ц. В Воронеже З. посещали Тамбовский еп. священноисп. Вассиан (Пятницкий), Курский архиеп. сщмч. Онуфрий (Гагалюк), епископы Моршанский Павел (Введенский) и Елецкий Серафим (Протопопов). Каждая архиерейская служба З. собирала множество верующих из Воронежа и окрестных сел.

23 мая 1935 г. З. арестован и помещен в воронежскую тюрьму. Был обвинен в «контрреволюционной агитации с использованием рели-

гиозных предрассудков масс». Виновным себя не признал. 10 сент. приговорен специальной коллегией Воронежского областного суда к 5 годам ИТЛ, а также к денежному штрафу в 25 тыс. р. за неполную выплату налогов за закрытый свечной завод. Отправлен в Чурубай-Нуриновское отд-ние Карагандинского лагеря (Карлага). От невыносимых тягот и лишений во время пребывания в лагере тяжело заболел, ослеп. 21 сент. 1937 г. Особой тройкой УНКВД по Карагандинской обл. приговорен к расстрелу. Казнен вместе со свящ. сщмч. Иосифом Архаровым. Похоронен в безвестной могиле. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив УФСБ по Ростовской обл. Д. П-15250; ГА Воронежской обл. Ф. Р-2565. Оп. 1. Д. 5, 9, 13, 17, 20; ЦДНИ ВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. 6014.

Лит.: Мануил. Рус. иерархи, 1893–1965. Т. 3. С. 165; Иоани (Снычёв). Церк. расколы. С. 244–245; Акты свт. Тихона. С. 568, 862; Резникова И. Православие на Соловках. СПб., 1994. С. 143; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 451; Сапелкин Н. Воронежские святители в XX в. // Воронеж православный. 1997. № 6. С. 44–45; Захария (Лобов) // России Черноземный край. Воронеж, 2000. С. 822; ЖМП, 1931–1935. С. 93, 104, 127; Иванов С. М., Супрун В. И. Православие на Волгоградской земле: Епархии и епископы. Волгоград, 2002. Ч. 2. С. 54–59; Супрун В. И. Новомученик Захария, бывш. еп. Нижнеирский // Актуальные проблемы совр. дух. культуры: Сб. науч. тр. Волгоград, 2003. С. 65–70; Акинъшин А. Н. Сщмч. архиеп. Захария (Лобов), 1929–1935 // Воронежские архипастыри от свт. Митрофана до наших дней: Ист.-биограф. очерки. Воронеж, 2003. С. 337–340; Сщмч. Захария (Лобов), архиеп. Воронежский и Задонский // Воронежский патерик: Жизнеописания воронежских и липецких святителей, новомучеников и подвижников благочестия. Воронеж, 2003. Ч. 1. С. 288–289; Хадыкин В., свящ. Полное житие сщмч. Захарии (Лобова) // <http://www.soborshahy.ru/desc.php?add=76> [Электр. ресурс]

Д. Н. Никитин

ЗАХАРИЯ [греч. Ζαχαρίας], прмч. или мч. (пам. греч. 21 и 22 окт., 15 нояб.). Время жизни и место мученической кончины неизвестны. Прп. Никодим Святогорец отмечал, что в греч. стишных Синаксарях Захария упоминался дважды, с разными двустипшиями: 21 окт. как преподобномученик и 22 окт. как мученик, однако мученическая кончина указана одинаковая (был утоплен в море). По мнению Софрония (Евстратиадиса), митр. Леонтопольского, речь идет об одном и том же святом.

В Синаксаре ГИМ. Син. греч. № 369(353), 1-я пол. XIV в., память З. отмечена под 15 нояб. (Владимир (Филантропов). Описание. С. 526).

Стих З. не вошел в славяно-рус. стишные Прологи (указание архиеп. Сергия (Спасского) на Пролог РГБ. Троиц. № 717, 1429 г., ошибочно). ВМЧ и совр. календарь РПЦ память З. не фиксируют.

Ист.: Νικόδημος, Συνοξαριστής. Т. 1. Σ. 400, 404–405.

Лит.: Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 326–327, 355; Ζαχαρίας // ОНЕ. Т. 5. Σ. 1199; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 161.

ЗАХАРИЯ [лат. Zacharia], мч. Никомидийский (пам. зап. 10 июня). Время и обстоятельства жизни З. неизвестны. Наиболее раннее упоминание о З. содержится в Мартирологе блж. Иеронима Стридонского (1-я пол. V в.), в рукописях к-рого имя святого передано по-разному (напр., Machariae). По мнению И. Делез, указание на Никомидию как на место кончины может относиться к мч. Крисполу, память которого отмечается того же числа (MartHieron. Comment. P. 313). Кроме того, в Сирийском Мартирологе (411), где содержится подробная информация о Никомидийских мучениках, сведения о З. отсутствуют. Вполн. память З. перешла в Мартиролог Узуарда (2-я пол. IX в.), а оттуда — в Римский Мартиролог (XVI в.). Ист.: MartHieron. P. 77; MartRom. P. 232; ActaSS. Iun. T. 2. P. 273; Dubois J. Le Martyrologe d'Usuard. Brux., 1965. P. 245. (SH; 40). Лит.: Sauget J.-M. Zaccaria // BiblSS. Vol. 12. Col. 1454.

О. И. Ф.

ЗАХАРИЯ из Арты [греч. Ζαχαρίας] († 1782), нмч. Патрский (пам. греч. 20 янв.). Происходил из окрестностей г. Арта (Эпир), в юном возрасте под влиянием одного из родственников принял ислам. Вполн. переселился в г. Патры на Пелопоннесе, где обучился мастерству скорняка. Читая составленную мон. Агапием Ланд(ос)ом кн. «Спасение грешников», он раскаялся в вероотступничестве. От одного из своих друзей-христиан З. узнал об опытном духовнике и, отправившись к нему ночью, поведал о желании искупить свой грех мученическим подвигом. Священник посоветовал ему провести 40 дней в посте, молитве и чтении душеполезных книг, чтобы Господь либо укрепил его в этом намерении, либо дал знак оставить его; не выдержав пыток и повторно отрекшись от Христа, З. усугубил бы своей грех. З., следуя совету духовника, затворился в своей мастерской, однако через 20 дней им





Нмч. Захария Патрский.
Икона. Кон. XX в.

овладело столь горячее желание пострадать за Христа, что он пришел к духовнику за благословением на мученический подвиг. Священник исповедовал З., воссоединил его с правосл. Церковью через миропомазание и благословил открыто исповедать Христа. З. продал мастерскую и раздал деньги беднякам, оставив себе 5 с половиной grossов и неск. мелких монет, к-рые он предложил городскому судье, с тем чтобы тот внес его имя в список христиан-налогоплательщиков и принял эти деньги в качестве хараджа. Судья безуспешно пытался отговорить его, т. к. отказ от ислама по закону карался смертной казнью, а затем отослал З. к паше, который приказал заключить его в тюрьму и трижды в день подвергать пыткам. Когда изнемогший от мучений З. скончался, тюрьма наполнилась благоуханием. Турки бросили тело З. в пересохший колодец в квартале Айя-Триада, и ночью христиане увидели над колодцем свет. Мощи новомученика не сохранились.

Житие З. включено в состав «Нового Мартирологиона» прп. *Никодима Святогорца*, служба была составлена в 1969 г. мон. *Герасимом Микраяннитом*. Древнейшая известная икона З. была написана в 1881 г. по заказу Константия, игум. мон-ря Като-Панагия близ Арты. В 1989–1990 гг. в этом монастыре был воздвигнут крестово-купольный храм неовизант. стили во имя З.

Ист.: НМ. Σ. 208–211; *Ματθαῖος*. ΜΕ. Т. 1. Σ. 519–520; Ο Ἅγιος νεομάρτυς Ζαχαρίας ὁ ἐξ Ἄρτης. Ἄρτα, 1994.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 19; *Χριστόστομος (Παλαδόπουλος)*. Νεομάρτυρες. Σ. 52–53; *Ζαχαρίας* // ΟΗΕ. Т. 5. Σ. 1203; *Περαντιώνης*. Λεξικόν. Т. 2. Σ. 187–189; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἁγιολόγιον. Σ. 161.

О. В. Л.

ЗАХАРИЯ (XVI–XVIII вв.), Христа ради юродивый (пам. в 3-ю Неделю по Пятидесятнице – в Соборе всех святых, в земле Российской просиявших), иерей (?), Шенкурский. Подвизался в Шенкурске на р. Ваге.

В «Описании о российских святых» о З. говорится: «Святой блаженный Захарий, Христа ради юродивый, в Шенкурском граде на Ваге рече, преставися в лето 7000 сентября 5 дня» (РНБ. Q.I.603. Л. 64; Мих. Q.351. Л. 37 об.; Q.532. Л. 214, все списки XVIII в.; ср.: Описание о российских святых. С. 146). Год кончины, очевидно, недописан; память З., вероятно, приурочена к дню памяти прор. *Захарии*. Память З. под 5 сент. отмечена также в старообрядческой рукописи нач. XIX в. – «Бабушкинских святцах» (БАН. Дружин. № 131(164). Л. 7 об.), в «Алфавите российских чудотворцев» *Ионы Керженского* (ЯИАМЗ. Инв., № 155544, 1807–1811 гг.), в иконописных подлинниках, в частности в рукописи 20-х гг. XIX в. под 5 сент., где облик З. уподобен облику прор. *Захарии*: «на главе шапка» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 28 об., см.: *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 110–111). Встречающаяся в литературе дата кончины З. (1325) не имеет оснований в источниках. Исследователи пытались определить время, когда жил святой (XV в. – Н. П. *Барсуков*, архиеп. *Сергий (Спасский)*, XVI в. – архим. *Леонид (Кавелин)*), но их гипотезы неубедительны.

Сщмч. *Никодим (Кононов)* в «Архангельском патерике» назвал прав. свящ. *Захарию*, сообщение о почитании к-рого в окрестностях Шенкурска было зафиксировано в XIX в. По преданию, в XVII в. в Слободско-Благовещенском приходе (центр – в с. Благовещенском, в 90 верстах от Шенкурска) новгородцы устроили ц. во имя прав. *Захарии*, бывшего приходского священника, мощи которого находились в этом храме, но впоследствии были утрачены во время пожара, поскольку один прихожанин не дал их вынести на том основании, что св. мощи сгореть не могут. Однако в описи Слободско-Благовещенского при-

хода 1781 г. приводятся сведения об освящении в приходе ряда храмов, в т. ч. в 1683 г. Преображенской ц. с приделом во имя прор. *Захарии* (Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии. Архангельск, 1895. Вып. 2. С. 96–97). Т. о., в кон. XVII–XVIII в. следов почитания здесь свящ. *Захарии* не было.

В позднейшее время свящ. прав. *Захария* и *З.* были отождествлены (*Миняя* (МП). Май. Ч. 3. С. 378). В наст. время память З. празднуется в *Архангельской и Холмогорской епархии* 18(31) янв. вместе с памятью прп. *Афанасия Наволоцкого*.

Лит.: *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 203; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 104; *Никодим (Кононов)*, иером. Архангельский патерик: Ист. очерки о жизни и подвигах рус. святых. СПб., 1901. С. 136, 215. Примеч. 6; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 558; *Пащенко Е. В. (Евфимия, мон.)*. Новый Архангельский патерик. Архангельск, 2001. С. 34–35; *Иванов С. А.* Блаженные похабы: Культурная история юродства. М., 2005. С. 243, 245.

Э. П. Р.

ЗАХАРИЯ, копт. патриарх Александрийский (16.01.1004–1032). Сведения о З. приводятся в «Истории Александрийских патриархов», а также в исторических сочинениях *Бутроса ибн ар-Рахиба* (XIII в.), *аль-Макина* (XIII в.), *Абу-ль-Бараката* (XIV в.) и *аль-Макризи* (XIV–XV вв.). Краткое Житие З. содержится в копто-араб. Александрийском синаксаре (XIII–XIV вв.).

До патриаршества З. служил священником и экономом в ц. св. *Михаила* (по др. сведениям, св. *Марка*) в Александрии. После смерти патриарха *Филофея* (1003) на Александрийский престол посягал некий купец *Ибрахим ибн Бишр*, предлагавший мусульманским властям значительную сумму денег, чтобы получить от халифа указ о назначении его патриархом. Узнав об этом, епископы поторопились избрать патриарха из церковной среды. Согласно преданию, когда З. упал, неся по лестнице сосуд с уксусом, а сосуд остался цел, это было воспринято епископами как указание свыше. З. был избран патриархом, а *Ибрахим* все же добился епископства в В. Минуфе. Обстоятельства избрания З. отражают распространение симонии в Коптской Церкви, чему способствовало подчиненное положение христиан в мусульм. гос-ве (см. ст. *Зимми*).



Патриаршество З. пришлось на время правления в Египте халифов аль-Хакима (996–1021) и аз-Захира (1021–1035). При аль-Хакиме христиане подверглись преследованиям, сопровождавшимся разрушением храмов, запретом звонить в колокола, принуждением носить отличительную одежду и большие деревянные кресты. 8 нояб. 1010 г. З. был заключен в тюрьму, где в течение 3 месяцев его тщетно принуждали принять ислам, угрожая бросить к диким зверям, угрожая бросить к диким зверям (по другой версии, он был отдан на растерзание, но остался невредим). После освобождения З. вместе с большинством епископов скрылся в Вади-эн-Натрун, в мон-ре прип. Макария, где пробыл 9 лет. В это время реликвию монастыря главу ап. Марка увез в Каир мусульм. эмир. Христианин Букайра ар-Рашиди выкупил святыню за 300 динаров и передал ее З., после чего она оставалась в мон-ре до сер. XI в., затем была перенесена в Александрию.

В 1021 г. преследования христиан в Египте прекратились, и все наложенные на них ограничения были сняты. В последние годы патриаршества З. занимался восстановлением разрушенных храмов. Скончался в Дамру, погребен в ц. Богородицы в Бабальюн-эд-Дараг в Ст. Каире. Относительно даты кончины З. существуют расхождения. Бутрос ибн ар-Рахиб и аль-Макин указывают 8 тобе (4 янв.), Абу-ль-Баракат — 3 хатора (30 окт.), Александрийский синаксарь — 13 хатора (9 нояб.), когда Коптская Церковь отмечает память З.

Сохранилась переписка З. с яковитским Антиохийским патриархом Иоанном VIII (всего 4 письма) (*Le Quien*. OC. Col. 1380).

Ист.: Медников Н. А. Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов по араб. источникам. М., 1897. Т. 2(1). С. 568 [аль-Макин], 660–663, 678–682 [аль-Макризи]; *Petrus ibn Rahib*. Chronicon Orientale. Beruti, 1903. Vol. 1: [Textus]. P. 135 sq. (CSCO; 45). Vol. 2: [Versio]. P. 145 sq. (CSCO; 46); History of the Patriarchs of the Egyptian Church. Cairo, 1948. Vol. 2. Pt. 2: Khā'il III to Shenute II (AD 880–1046) / Ed., transl. A. S. Atiya, 'Abd al-Masīh Yassa. O. H. E. Burmester; SynAlex. Vol. 2. P. 287–289.

Лит.: *Le Quien*. OC. T. 2. Col. 480, 1380; *Gutschmid A., von*. Verzeichniss der Patriarchen von Alexandrien // *Idem*. Kleine Schriften. Lpz., 1890. Bd. 2. S. 511; *Labib S. Y.* Zacharias // *CoptE*. Vol. 7. P. 2367–2368; *Abuliff W.* Zaccaria // *Enciclopedia dei Santi: Le Chiese Orientali*. R., 1998. Vol. 2. Col. 1369–1372; *Meinardus O. F. A.* Two Thousand Years of Coptic Christianity. Cairo, 2000². P. 32, 108–109, 120, 144, 160.

С. А. Мусеева

ЗАХАРИЯ [груз. ზაქარია] (Джорджадзе), католикос-патриарх Вост. Грузии (Мцхетский) (1623–1632 (?)), еп. Некресский (до 1623). В мцхетском гуджаре 1613 г. З. упоминается как придворный духовник и настоятель в 1613–1623 гг. «придворной перкви» (*Жордания*. Хроники. С. 440). В 1614 г., во время нашествия иран. шаха Аббаса I (1587–1629), З. вместе с католикосом-патриархом Грузии *Иоанном IX (Авалишвили)* сопровождал укрывшиеся в Имерети царские дворы Картли и Кахети.

В интересах гос-ва и Церкви З. поддерживал тесные отношения с Римско-католической Церковью. Так, в 1625 г. по согласованию с З. царь Кахети Теймураз I (1606–1648) направил в Зап. Европу послом члена католич. ордена василиан *Никифора Ирбаха* (Ирубакидзе-Чолокашвили). В 1626 г. папа Римский *Урбан VIII* в ответ отправил в Грузию миссионеров из ордена *театинцев*. В 1628 г. в Грузию миссионерами-августинцами Амвросием и Петром были доставлены мощи царицы вцц. *Кетеван* († 1624), принявшей мученическую кончину в Персии, чему были свидетелями католич. монахи, укрывшие останки в католич. мон-ре в Гоа (Индия) и в Португалии. Царь Теймураз I, сын великомученицы, упокоил мощи святой в *Алавердском соборе*.

Частично сохранилась переписка З. и Теймураза I с папой Урбаном VIII. Так, в письме от 5 янв. 1629 г. Теймураз I описывает бедственное положение Церкви и страны, разоренной персами, к-рые «посеяли всякое горе... унесли с собой не только драгоценную священную утварь, но и все облачения, украшения и даже иконы — и так всячески ограбили храмы». В письме З., посланном вместе с письмом царя, католикос-патриарх дополнительно просит папу выслать облачения и чаши для Грузинской Церкви (*Тамарашвили*. 1995).

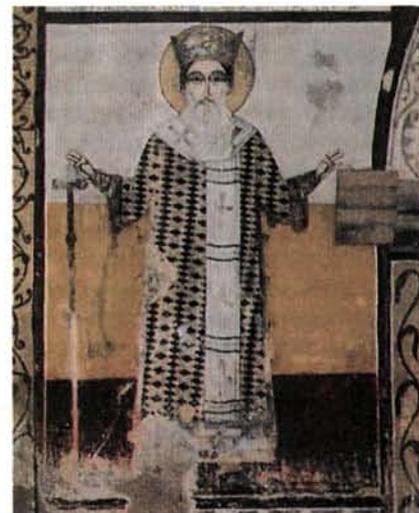
Сохранилось множество документов, выданных З., среди к-рых жалованная грамота о восстановлении во владении кафедрального патриаршего собора *Светицховели* в Мцхете поместьев Дзегви и Цихеди (ЦГИАГ. Ф. 1449. Ед. хр. 1760); Зураб Эристави пожертвовал Светицховели принадлежавшее ранее церкви с. Сапурцле, которое «было отнято Мухранскими князьями Теймуразом и Кайхосро» (*Жордания*. Хроники. С. 448).

Ист.: *Жордания*. Хроники. 1897. Т. 2. С. 440, 448; ПП. 1970. Т. 3; *Кастели Кр., де*. Сведения и альбом о Грузии / Предисл., коммент.: Б. Гиоргадзе. Тбилиси, 1976; Переписка папы Римского Урбана VIII с Картлийско-Кахетинским царем Теймуразом и католикосом Захарией // *Жордания Г., Гамезардашвили З.* Римско-католическая миссия и Грузия. Тбилиси, 1994. Ч. 1. С. 419–460.

Лит.: *Ломинадзе Б.* Мат-лы к хронологии истории Грузии XVII–XVIII вв. // Мат-лы по истории Грузии и Кавказа. Тбилиси, 1951. Ч. 29 (на груз. яз.); *Тамарашвили М., свящ.* История католичества среди грузин. Тифлис, 1902 (на груз. яз.); *он же*. Грузинская Церковь со дня основания до сегодняшнего дня. Тбилиси, 1995. С. 540–557 (на груз. яз.); *Жордания Г., Гамезардашвили З.* Римско-католическая миссия и Грузия. Тбилиси, 1994. Ч. 1. С. 15–21, 331; *Качаравა Э.* Закарна (Джорджадзе) // Груз. католикосы-патриархи. Тбилиси, 2000. С. 106–108 (на груз. яз.).

Э. Качаравა

ЗАХАРИЯ (Квариани), католикос-патриарх Зап. Грузии (Абхазский; Пицундский) (1658 (?)) — 1660), митр.



Захария (Квариани), католикос-патриарх Зап. Грузии (Абхазский). Ростись ц. Успения Пресв. Богородицы в мон-ре Гелати

Гелатский (1639–1660). З. был хиротонисан на Гелатскую кафедру в 1639 г. католикосом-патриархом Зап. Грузии *Максимом I* (Мачутадзе), его преемником на престоле «кормчего католикоса Пицундской Церкви» З. стал, вероятнее всего, в 1658 г. Он владел родовым поместьем Мцванеквавили (груз. მწვანე ყვავილი — зеленый цветок) близ г. Кутаиси; здесь в 1637–1639 гг. он выстроил крепость с ц. во имя Архангелов и домом (храм и крепость сохранились). В алтарной конхе сделана надпись: «Богородица, помилуй Гаенатского Захарию».



З. занимал видное положение при дворе царя Имерети Александра III (1639–1660), был его духовником, вел мн. гос. дела, в т. ч. дипломатические переговоры с представителями иностранных держав. Так, он в 1651 г. принимал и сопровождал российских послов А. Иевлева и Н. Толочанова, к-рые, достигнув Имерети, 9 июня первыми посетили «владенье» З. возле села с «церковью каменной во имя Пречистые Богородицы Адегитрия». Иевлев замечал также, что «митрополитова владения, по сказке тутошных людей, сел и деревень с сорок... а в селех церкви каменные и деревянные, и полаты и башни каменные, деланы с бойницами же, для осадного времени», а сам З. «живет в городе в Кутатисе, у царя Александра» (Иевлев. 1969. С. 33–34, 51). «У митрополита Захарья, в ево дворе» царь принимал послов 5 июля 1651 г. (Толочанов. 1970. С. 223).

В описаниях приемных обедов и посольских присутствий царя З., как правило, представлен сидящим по правую руку от Александра III (22 июля 1651) либо справа от него, между католикосом-патриархом Максимом I и архиеп. Давидом (24 июня 1651) (Иевлев. 1969. С. 36–41; Толочанов. 1970. С. 193, 215, 234).

13 и 15 июля 1651 г. митрополит представлял гостям мон-рь *Гелати* и его святыни, а также столицу Зап. Грузии *Кутаиси* и *Баграта храм*, сопровождая экскурсию подробными рассказами и преданиями, позже записанными Иевлевым и Толочановым. Так, о заинтересовавших гостей железных воротах Гелати З. рассказал, что они были привезены из Дербента «в те поры как ходил воевать в кизылбаскую землю Меретийской царь Давид» (Иевлев. 1969. С. 52) — вероятно, речь идет о железных воротах 1039 г., к-рые груз. царь Димитрий I (1125–1154/55) привез в 1138 г. из Гянджи в Гелати. Осматривая кафоликон мон-ря — Успенскую ц., послы отметили серебряную икону вмч. Георгия, сделанную, по словам митрополита, из сребреников Иуды и привезенную из К-поля в Грузию в иконоборческий период; крест, в к-ром, по свидетельству З., сохранялись власы и брада страждущего на Голгофе Иисуса Христа (у Иевлева — власы Богоматери, «как терзала у себя при Распятии Господнем»), с ковчезцем, отлитым из золота волхвов, где хранился зуб Пресв.

Богородицы; украшенную золотом и драгоценностями икону Пресв. Богородицы, написанную ап. Лукой, и др. крест и икону, к-рые, по словам З., прислал «в древних летах царь Константин, как выдал дочь свою за грузинского царя Георгия» (у Иевлева дочь названа по имени — Ирина, царь — имеретинский Давид). Также З. рассказал послам о Ризе Пресв. Богородицы, хранящейся в мон-ре *Хоби* и привезенной, по его словам, из К-поля в иконоборческий период. Показывая Кутаиси, З. рассказал Иевлеву историю о чуде Палеостомской иконы Пресв. Богородицы из храма Баграта (ныне хранится в Гелати), как «из Гурелей (Гурии.— Т. К.) от потопления града Палестона (г. Поти близ оз. Палеостоми.— Т. К.) на воздухе вышла и сохранила свой Пресвятый образ» (Толочанов. 1970. С. 225–230; Иевлев. 1969. С. 51–55, 58–62). Закончив осматривать Гелати, гости «у митрополита у стола были... митрополит вставал и... Алексея Михайловича... за многолетное здоровье чашу пил» (Иевлев. 1969. С. 58). Толочанов упоминает и царский обед 29 июля 1651 г., на котором З. сидел слева от Александра III, поднявшего 1-й тост за Алексея Михайловича, и «учал подавать чашу» за патриарха всея Руси *Иосифа* (1642–1652) (Толочанов. 1970. С. 234–235).

З. являлся сторонником сближения Имерети с Россией: он принял участие в церемонии принесения 9 окт. 1651 г. в Гелати клятвы верности Александра III российскому царю *Алексею Михайловичу*. В «Крестоцеловальной записи Имеретинского царя Александра III» (Книге Верности) среди духовенства З. подписался третьим, после католикоса-патриарха Максима и митр. Кутаисского Симеона (преемник З. на Патриаршем престоле *Симеон II* (Чхетидзе)) (Иевлев. 1969. С. 82–94; Толочанов. 1970. С. 255–256).

Возвращаясь на родину, Толочанов оставил «в монастыре, у митрополита Захария» своего тяжелобольного слугу Стеньку Руднева (Отписка к царю воеводы князя Михаила Пронского из Астрахани, 1652 г., 28 июня // Иевлев. 1969. С. 94–95).

Став католикосом-патриархом, З. проживал в основном в Гелати и в Кутаиси. С нач. XVII в. груз. первоиерархи не имели в Одиши своего постоянного престола для совершения Богослужений, «они останав-

ливались то у одного епископа, то у другого, и епископы были в трудах и унынии» (Какабадзе. 1921. Т. 1. С. 61).

По настоянию З. Одишский кн. Вамех III Даддани (1658–1660/62), его супруга Елена и сыновья Гиорги и Баграт пожертвовали Абхазскому Католикосату в вечное пользование ц. во имя Христа Спасителя в Сенаки, ставшую «местом Богослужений, где покоились крест, иконы и омофор... дворец с землей вместе с двумя дворцами», а З. каждое Вознесение служил литургию за кн. Вамеха III (Там же). Гурийский кн. Симеон II Гуриели (1625–1658) по просьбе З. пожертвовал Католикосату ц. во имя Христа Спасителя в с. Акети в Гурии «с землей, крепостными и со всей прибылью». Также З. утвердил жертвенную грамоту имеретинского царя Баграта III (1510–1565), данную Пицундскому престолу; пожертвовал «Хахульской Богоматери», т. е. ц. Успения Пресв. Богородицы в мон-ре Гелати, собственные наследованные, купленные и полученные в доход владения и крепостных крестьян (Там же).

З. активно занимался культурно-просветительной деятельностью. Известны Большой Помянник (ЦГИАГ. Ф. 1448. Ед. хр. 5033), переписанный в 1652–1655 гг. по его заказу и пожертвованный католикосом-патриархом в 1705 г. Давидгареджийскому мон-рю в *Гареджи*, а также плащаница (110,5×164 см; мон-рь Гелати, с 1923 Кут.), вышитая золотом по черному бархату, с надписью, выполненной грузинским заглавным письмом *асомтаврული*: «Господи, помилуй Абхазского католикоса Захария Квариани, аминь. Он украсил плащаницу сию».

З. похоронен при сев. вратах гелатской ц. в честь Успения Пресв. Богородицы. На надгробной плите высечена надпись, выполненная *асомтаврული*: «Господи Христе, помилуй католикоса Захария, сие есть гроб мой, и ежели кто после меня вскроет его, да будет проклят». В Успенском храме сохранились 2 изображения З.: в северном приделе с надписью *асомтаврული*: «Гаенатский митрополит Захария Квариани» и на юж. колонне с надписью: «Господи, помилуй митрополита Великого Престола Гаенатского и настоящего католикоса Абхазии и Грузии, Великой Пицундской купели — Захария Квариани, аминь».



Арх.: Кут.: Каталог грамот. Кн. 1. Ед. хр. 139. Ист.: *Жордания*. Хроники. 1897. Т. 2. С. 307, 451–452, 469, 472, 476; *Какабадзе С.* Церковные док-ты Зап. Грузии. Тифлис, 1921. Т. 1. С. 59–62; *Иевлев А.* Статейный список посольства в Имеретию 1650–1652 гг., составленный Алексеем Иевлевым / Рус. текст, обзор рукописей: И. Цинцадзе. Тбилиси, 1969. С. 33–34, 36–41, 51–55, 58–62, 64, 71–72, 75–95, 98; *Толочанов Н.* Статейный список посла Толочанова в Имеретию, 1650–1652 гг. / Рус. текст, обзор рукописей: И. Цинцадзе. Тбилиси, 1970. С. 193, 196–197, 205, 211–212, 215, 223, 225–230, 232, 234–235, 238–240, 244, 251–252, 254–256; ПГП. 1970. Т. 3. С. 533–537.

Лит.: *Ломинадзе Б.* Мат-лы к хронологии истории Зап. Грузии XVII–XVIII вв. // Мат-лы по истории Грузии и Кавказа. Тбилиси, 1954. Вып. 31. С. 132, 141; *Николешивили М.* Ист. мат-лы // Мат-лы Кутаисского музея. Тбилиси, 1987. Т. 3. С. 94; *Коридзе Т.* Закариа (Квариани) // Груз. католикосы-патриархи. Тбилиси, 2000. С. 150–153 (на груз. яз.).

Т. Коридзе

ЗАХАРИЯ († ок. 1602), архиеп. Тверской и Кашинский. Монашеский постриг, возможно, принял во владимирском в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-ре, в котором позднее стал архимандритом. Иона (*Думин*), буд. митр. Ростовский и Ярославский, в нач. XVII в. в рукописи с творениями прп. *Феодора Студита* писал, что «пострижение приях от отца архимандрита Захарии, потом бысть в Твери епископом» (*Титов*. 1890. С. 57). Время настоятельства З. во владимирском Рождество-Богородицком монастыре следует отнести к периоду после 1572/73 г., когда архимандритом обители был Евфимий, до осени 1578 г., когда З. был хиротонисан во епископа, в 1578/79 г. в мон-ре был новый настоятель — Иоаким. 30 нояб. 1576 г. З. получил от царя *Иоанна IV Васильевича* жалованную тарханную грамоту, которая освобождала вотчины Рождество-Богородицкого мон-ря во Владимирском, Суздальском и Муромском уездах от ряда налогов и повинностей и давала возможность беспошлинного провоза и покупки товаров для монастыря. Важную особенность документа составляет содержащееся в нем освобождение всех церквей монастырских вотчин от пошлин в архиерейскую казну. Такого условия не было в более ранних грамотах, пересказ к-рых помещен во вводной части акта 1576 г. (*Антонов А. В.* Вотчинные архивы владимирских монастырей и соборов XIV — нач. XVII в. // РД. 1998. Вып. 4. С. 196–197; *Кистерёв С. Н.* Владимирский Рождественский мон-рь в док-тах XVI —

нач. XVII в. // Там же. 2000. Вып. 6. С. 117–120). Грамота 1576 г. содержит важные данные о состоянии Рождество-Богородицкого мон-ря, запустевшего из-за неурожая и эпидемии; документ следует рассматривать как результат усилий З. по восстановлению обители.

Осенью 1578 г. митр. *Антоний* возглавил хиротонию З. во епископа Тверского и Кашинского. Первым деянием нового владыки стало его участие 20 дек. 1578 г. в Соборе иерархов Русской Церкви. В янв. 1580 г. З. присутствовал на Земском соборе в Москве. Собор зафиксировал имущественное положение Церкви и запретил приобретение Церковью в будущем недвижимых владений. Среди подписей иерархов под соборным определением имеется подпись З. (Законодательные акты Рус. гос-ва 2-й пол. XVI — 1-й пол. XVII в.: Тексты. Л., 1986. С. 59). В 1581 г. З. участвовал в избрании митр. *Дионисия*, в 1584 г. — в венчании на царство *Феодора Иоанновича* и в церковном Соборе, на к-ром были подтверждены неотчуждаемость земель, находящихся в церковном ведении, и запрет на их последующее увеличение. Собор отменил «тарханы», т. е. освобождение от налоговых льгот (подпись З. стоит под соборным приговором; см.: СГД. Т. 1. № 202. С. 587). В 1589 г. З. присутствовал на интронизации Московского патриарха св. *Иова*. В канун интронизации и в день торжества З. был среди встречавших К-польского патриарха *Иеремью II* на крыльце кремлевского Успенского собора. При учреждении Патриаршества в Москве в 1589 г. З. был возведен в сан архиепископа (в Уложенной грамоте об учреждении Патриаршества фигурирует как «Тверской и Старицкий», поскольку тогда решался вопрос об открытии Дмитровской и Кашинской кафедр; см.: СГД. Т. 2. № 59. С. 99, 102). 20 февр. 1592 г. З. участвовал в хиротонии Новгородского митр. *Варлаама*, в 1598 г. — в венчании на царство *Бориса Феодоровича Годунова*.

Сведения об архипастырской деятельности З. скудны. В 1591 г. в Твери были обретены мощи свт. *Филиппа (Кольчова)*. При переносе мощей по повелению царя *Феодора Иоанновича* из Твери в *Соловецкий в честь Преображения Господня мон-рь* З. «со всем освященным собором и вси людие града Твери честно святого

проводяша на край реки Волги до места, отнюдуже хотяше отплытии» (*Сапожникова О. С.* Слово на перенесение мощей митр. Филиппа Сергия (Шелонина) // КЦДР: Соловецкий мон-рь. СПб., 2001. С. 425). 16 июня 1592 г. Новгородский митр. *Варлаам* по представлению служившего З. сына боярского И. П. Чашникова подтвердил «для господина архиепископа Захарья Тверскаго и Кашинскаго» жалованную тарханную грамоту, данную прежними Новгородскими владыками крестьянам «в Новоторжском уезде... села Медни», к-рое принадлежало З. («его села, а в нашей митрополюе»; см.: АИ. Т. 1. № 240. С. 456). 30 авг. 1601 г. царь *Борис Феодорович* дал жалованную грамоту протопопу Спасо-Преображенского собора в Твери. В ней оговаривалась подсудность клириков собора Тверскому архиерею (ААЭ. Т. 2. № 16. С. 65); считается, что в это время кафедру занимал З. (см.: *Чередеев*. 1859. С. 69).

В янв. 1603 г. на Тверскую кафедру был возведен архиеп. *Феоктист*. По-видимому, З. уже не было в живых, вероятно, он был погребен в Спасо-Преображенском кафедральном соборе; из-за событий *Смутного времени* и постройки к кон. XVII в. нового здания собора могилы иерархов не сохранились. Род З. был записан в несохранившемся синодике тверского Преображенского собора (Там же).

Ист.: ААЭ. Т. 2. № 7. С. 41; ДАИ. Т. 1. С. 229; *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 3. Т. 1. С. 394; *Шпаков А. Я.* Гос-во и Церковь в их взаимных отношениях в Московском гос-ве: Царствование *Феодора Ивановича*: Учреждение Патриаршества в России. Ч. 2: Прил. Од., 1912. С. 8, 44, 45; ПСРЛ. Т. 34. С. 231, 233. Лит.: *Чередеев К. К., прот.* Биографии Тверских иерархов от начала существования архиерейской кафедры в г. Твери и до ныне. Тверь, 1859. С. 67–69; *Строев*. Списки иерархов. Стб. 443, 662; *Овсянников Н. Н.* Краткие сведения о тверском кафедральном соборе как памятнике церковной древности: К 200-летию юбилею собора. Тверь, 1896. С. 17; *Колосов В. И.* Каталог пресвященных архиереев Тверских // Тверские Ев. 1888. № 9. С. 270–271, 285; *Титов А. А.* Материалы для истории Рус. Церкви: Тверские епископы // ЧОЛДП. 1890. Кн. 3. С. 27–28; *Первухин Г. П., прот.* О Тверских иерархах. Тверь, 1901. С. 73–75; *Салимов А. М.* Тверской Спасо-Преображенский собор. Тверь, 1994; *Макарий*. История РЦ. Кн. 6. С. 37, 38, 53, 740.

Архим. Макарий (Веретенников)

ЗАХАРИЯ, русский иконописец XIV в., сведения о нем содержатся в Троицкой летописи под 1344 г. (см.: *Приселков*. 1950. С. 366–367).



Летопись сообщает о том, что в Москве были расписаны «две церкви камены, Святая Богородица да святыи Михаил» — храмы Московского Кремля Успенский (1326–1472) и Архангельский (1333–1505). Первый в одно лето расписали мастера-греки, привезенные митр. Феогностом («митрополичи письцы Феогностовы»). Во 2-м начала работать артель рус. иконописцев вел. кн. Симеона Иоанновича Гордого, «в них же бе старейшины и начальници иконописцем Захария, Иосиф, Николай и прочая дружина их». Однако рус. мастерам не удалось в то же лето закончить и половины объема работ по причине больших размеров храма («величества ради церкви тоя»). Ист.: *Карамзин*. ИГР. Т. 4. Примеч. 372; *Приселков М. Д.* Троицкая летопись: (Реконструкция текста). М.: Л., 1950.
Лит.: *Ровинский Д. А.* История рус. школ иконописания до кон. XVII в. [СПб., 1856]. С. 145. (ЗРАО; Т. 8); *Кочетков*. Словарь иконописцев. С. 228.

ЗАХАРИЯ (Копыстенский; не позже 1585, дер. Копыстно (ныне Копысно) под Пшемышлем (Перемышлем)? — 21.03.1627, Киево-Печерский мон-рь), архим. *Киево-Печерского в честь Успения Пресв. Богородицы* мон-ря, правосл. полемист, издатель. Деятельность З. пришлась на период, следовавший за заключением в 1596 г. частью западнорус. духовенства *Брестской унии* с католич. Церковью. Это было время нелегального существования Православия в Речи Посполитой и репрессивной политики в отношении его приверженцев со стороны гос. власти и католич. Церкви.

З. происходил из перемышльской шляхты. Его место рождения указывает *Афанасий Кальнофойский* в «Тератургиме» (К., 1638). З. состоял в родстве с Перемышльским еп. *Михаилом (Копыстенским)*, решительным противником унии, был либо его братом (родным или двоюродным), либо племянником (сыном Фомы, брата еп. Михаила). Известен еще один родственник и современник З. — Василий (Копыстенский), являвшийся в 1627 г. настоятелем Дятловицкого мон-ря в Пинском повете (мон-рь был основан в 1622 как зависимый от Киево-Печерской обители). З., по-видимому, получил хорошее образование. Считается, что он учился во Львовской братской школе, известной хорошим уровнем преподавания греч. языка и большой



Архим. Захария (Копыстенский).
Литография. 1916 г. (ГПИБ)

б-кой. (Маловероятным представляется высказываемое в лит-ре предположение о том, что З. учился также в Острожской школе, поскольку в «Палинодии» З. пишет, что никогда не встречался с кн. *Константином Константиновичем* Острожским.) Из сочинений З. известно, что он жил какое-то время в мон-ре *Путня* в Молдавии (ныне в Румынии) и пользовался его богатой б-кой. В 1612–1615 гг. З. упоминается как избранный архимандрит Уневского мон-ря на Львовщине (см.: *Мицько І. З.* Острожська слов'яно-греко-латинська академія (1576–1636). К., 1990. С. 96–97).

В 1615 г. З. переехал в Киев, 4 янв. следующего года вступил в новообразованное киевское правосл. Епифаниевское братство. Вскоре настоятель Киево-Печерского мон-ря архим. *Елисей (Плетенецкий)*, к-рый много сделал для привлечения в обитель образованных людей, пригласил З. вступить в братию мон-ря, и тот принял постриг с именем Захария, затем был рукоположен во диакона. Книжник стал келарем мон-ря, заведовал только что устроенной монастырской типографией, к-рая под его рук. превратилась в один из главных центров правосл. просвещения, являлся монастырским проповедником во время настоятельства Елисея (Плетенецкого), восстановившего регулярное произнесение поучений в обители, преподавал в братской школе на Подоле. З. был инициатором, переводчиком и составителем мн. изданий, к-рые нередко сопровождал своими предисловиями и посвящениями. Не позднее дек. 1616 г. в монастырской типографии была издана 1-я книга «Часослов» с предисловиями архим. Елисея и З. В янв. 1619 г. увидел свет «Анфологон,

или Избранная Минея на весь год», поправленный и отчасти переведенный с греч. языка *Иовом (Борецким)*; вполн. митрополит Киевский) и отредактированный З. В предисловии к изданию последний охарактеризован как «преподобный и благородный в архидиаконах... муж ревности презельный в благочестии, словесен же и премудр в богословии и исповедании православныя веры» (цит. по: *Голубев*. 1883. С. 393). В 1619 г. в монастырской типографии было напечатано 2-е изд. «Книги о вере единой, святой, соборной, апостольской Церкви, которая под русудок Церкви Восточной подается», подписанной мон. Азарией (см. «*Книга о вере*»). Сочинение было направлено преимущественно против *антитринитариев (социниан)*. По сравнению с 1-м изданием, вышедшим в Вильно в 1596 г. («Книжница о вере», или «Книга о образех», или «Книга о Троице»), текст изменился: появились предисловие, несколько пространных антикатолич. статей. Автор «Книги о вере» неизвестен, З. являлся редактором киевского издания.

В кон. 10-х — нач. 20-х гг. XVII в. З. трудился над антиуниат. трактатами «О правдивой едности правоверных христиан Церкви Восточной, также и против апостатов и о их лживой унии» и «Палинодия» (их характеристику см. ниже). После окончания работы над обширным соч. «Палинодия» З., имевший к 1623 г. сан иерея, продолжил активную издательскую деятельность. Книжник составил предисловия к опубликованным Киево-Печерской типографией Беседам свт. Иоанна Златоуста на 14 посланий св. ап. Павла (1623), к изданным в 1624 г. Беседам свт. Иоанна Златоуста на Деяния св. апостолов и Номоканону (переиздан в Москве в 1639, 1651 и 1658 в составе Требников, во Львове — в 1646). В 1625 г. З. издал со своим предисловием переведенное Лаврентием Зизанием (см. *Зизаний*) Толкование на Апокалипсис свт. Андрея Кесарийского вместе с 2 Словами свт. Иоанна Златоуста. В период настоятельства З. в типографии Киево-Печерского мон-ря были напечатаны «Акафист Пречистой Богородице, Иисусу Сладкому и Успению Владычицы нашей Богородицы Приснодевы Марии» и «От Отечника скитскаго повесть удивительна о диаволе» (1625), Часослов, Пост-



ная Триодь, «от еллинского исследованная», «Лексикон славено-российский и имен толкование» *Памвы (Берынды)* (1627), в 1626–1627 гг. публиковались предназначавшиеся для раздачи богомольцам назидательные листки. Издание Постной Триоди с предисловием З. интересно в том отношении, что синаксари в нем приведены на «простой мове» — западнорусском лит. языке XVII в. (переведены с греч. языка *Тарасием (Земкой)*). Целью издателя было, как писал З. в предисловии, сделать эти тексты доступными для людей, «не учившихся словенского языка глубокоразумнаго» (цит. по: Там же. С. 399). При З. были подготовлены к изданию «Поучения душеполезна аввы Дорофея», к которым настоятель мон-ря написал предисловие (книга изд. в 1628, после кончины З., без его предисловия, сохранившегося в одном из списков «Поучений...»; см.: Там же. С. 400).

Перед смертью архим. Елисей назначил преемником в управлении мон-рем своего духовного сына З. 20 нояб. 1624 г. братией обители и киевской шляхтой при поддержке казачества З. был избран настоятелем Киево-Печерского мон-ря. Сохранилась инструкция послам от казаков на вальный сейм в Варшаве (январь 1625) с просьбой к королю об утверждении З. 7 февр. король дал утвердительную грамоту. Это было значимой победой правосл. стороны, поскольку избранию З. предшествовало острое противостояние православных и униатов. После убийства 12 нояб. 1623 г. в Витебске Полоцкого униат. архиеп. Иосафата *Кунцевича* и расправы над горожанами, санкционированной королевской властью, униаты перешли к еще более активному наступлению на Православие. В кон. 1624 г. в Киеве по решению войта Ф. Ходьки были опечатаны некоторые правосл. храмы. В январь 1625 г. по городу пронесся слух, что король назначил настоятелем мон-ря своего ставленника, к-рый направляется к Киеву, чтобы силой захватить мон-рь. Казаки убили Ходьку и униат. свящ. И. Юзефовича, храмы были распечатаны.

В управлении Киево-Печерским мон-рем З. продолжал начинания своего предшественника и духовного отца. Он следил за соблюдением общежительного устава в обители, поддерживал регулярную проповедь. При З. в Киево-Печерском мон-ре

была введена цензура проповедей. Дозволялось говорить только тем проповедникам, к-рые «от писаний святых умели поучати», а не от «самоумений и странных учений» (цит. по: Там же. С. 285). З. отстаивал права ставропигиальных монастырей и братств. Зимой 1625/26 г. он приказал всем киевским мон-рям не впускать к себе Полоцкого архиеп. *Мелетия (Смотрицкого)*, вернувшегося из путешествия на правосл. Восток. З. не хотел, чтобы в Киеве стало известно соборное определение К-польского Патриархата об уничтожении ставропигиального статуса мн. братств и мон-рей *Западнорусской митрополии*, к-рое привез с собой архиеп. Мелетий. Этот случай стал началом конфликта Мелетия (Смотрицкого) с правосл. Церковью, к-рый вскоре завершился переходом архиерея в унию. 28 июля 1626 г. по поручению З. ставропигиальные права Киево-Печерского мон-ря перед митр. Иовом (Борецким) (к-рый, вероятно всего, был инициатором получения от К-польского патриарха грамот об уничтожении ставропигий) отстаивал киево-печерский мон. Варлаам (Дизковский). Митрополит признал подчиненность Киево-Печерского мон-ря патриарху.

З. был похоронен в Киево-Печерском мон-ре. Благодаря его деятельности, ставшей продолжением трудов Елисея (Плегенецкого), Киево-Печерский мон-рь и правосл. Киев вновь стали важнейшими центрами церковной и культурной жизни Юго-Зап. Руси.

Сочинения. Наиболее значительным произведением З. является обширный трактат «Палинодия, или Книга обороны кафолической святой апостолской Восточной Церкви», написанный как ответ на соч. униата Л. *Кревзы* «Оборона ієдності сєргієвпєу» («Оборона церковного единства», или «Оборона унии») (Вильно, 1617). Работа над «Палинодией» была начата, вероятно, сразу после выхода в свет сочинения *Кревзы*, был написан 1-й вариант текста, предположительно сохранившийся в т. н. краткой редакции в неполном списке В. Ланского 1635 г. (см.: *Петров Н. И.* Новооткрытый список «Палинодии» Захария (Копыстенского) // ТКДА. № 6. С. 244–257). После восстановления Иерусалимским патриархом *Феофаном IV* в 1620 г. западнорусской православной иерархии (не признанной польск. прави-

тельством) З., по-видимому, принял за новый вариант «Палинодии», над к-рым работал до 1623 г.

«Палинодия» не была издана в XVII в., хотя патриарх Феофан перед отъездом из Киева в январь 1621 г. интересовался содержанием книги и благословил ее публикацию. На решение З. не печатать свое сочинение повлияли внешние обстоятельства. После убийства в Полоцке Иосафата *Кунцевича* гонения на православных в Речи Посполитой резко усилились. Одновременно с целью легализации новопоставленных правосл. епископов начались переговоры православных с униатами о заключении новой унии. В 1625 г. в результате походов гетмана С. Конецпольского против запорожских казаков, ставших при гетмане П. Сагайдачном († 1622) главными защитниками Православия, последние потерпели поражение. В силу всех перечисленных причин «Палинодия», по-видимому, была не только не издана, но и не закончена. Об этом можно судить на основании незавершенности трактата, план к-рого по замыслу автора должен был повторить композицию сочинения *Кревзы*, причем каждая из частей «Палинодии» должна была содержать опровержение соответствующей части труда *Кревзы* (З. использовал прием, введенный в православно-полемическую литературу М. *Броневским* (псевдоним Христофор Филалет) в соч. «Апокрисис» (Вильно, 1597), написанном в ответ на труд иезуита П. Скарги «Брестский Собор и его защита»). Однако в «Палинодии» по сравнению с «Обороной церковного единства» не хватает последних 3 глав в заключительной 4-й ч., к-рые, вероятно, не были созданы, поскольку З. отказался от планов публикации сочинения.

«Палинодия», как и книга *Кревзы*, состоит из 4 частей с таким же, как и в сочинении *Кревзы*, числом разделов в каждой части. При этом труд З. более чем в 6 раз объемнее книги *Кревзы*. В «Палинодии» есть деление разделов на «артикулы», отсутствующее в «Обороне церковного единства», основной текст правосл. трактата дополнен мн. нумерованными статьями. Для «Палинодии» характерна исключительная для правосл. книжности той эпохи обстоятельность изложения, обусловленная широкой эрудицией автора. З. не только располагал богатой коллекцией византийских исторических





сочинений, какой не имели ни его предшественники, ни следовавшие за ним западнорус. писатели, но и был начитан в зап. историографии (в частности, активно использовал «Церковные анналы» Цезаря *Барония*), знал польск. сочинения. При написании «Палинодии» З. использовал намного больше лит-ры, чем Кревза при подготовке «Обороны церковного единства». Свои утверждения З. подкрепляет многочисленными ссылками на источники. За предисловием в «Палинодии» следует «Каталог книг учителей, которых до той книги оуживало», насчитывающий более 100 имен (список составлен, по-видимому, др. книжником). «Палинодия» написана на полонизированной «простой мове» с большим количеством лат. и греч. заимствований. Автограф трактата, возможно когда-то хранившийся в б-ке киевского Софийского собора, в наст. время не числится в этом фонде. Труд З. был издан в 1878 г. под ред. П. А. Гильдебрандта по списку 1693–1695 гг. из Синодальной б-ки, ранее принадлежавшему свт. *Димитрию (Савичу (Туптало))* (описание ркп. см.: *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 2. Ч. 3. С. 329–348).

Главная тема «Палинодии» — обоснование неканоничности унии Западнорусской митрополии и католич. Церкви и опровержение слов Кревзы о том, что Русская Церковь со времени возникновения подчинилась Риму, а не К-полю. З. стремился в первую очередь доказать изначальную принадлежность Киевской митрополии к К-польскому Патриархату и отсутствие у папского престола прав на нее. Эта задача отражена в составленном из частей греч. слов названии трактата, к-рое можно перевести как «древний путь» (в нач. XVII в. полемическое сочинение в защиту Православия с таким же названием написал Мелетий (Смотрицкий), оно не сохр.). В «Палинодии» впервые в слав. книжности последовательно изложена история Киевской митрополии. Одновременно трактат можно считать одной из самых ранних попыток создания целостной истории Руси.

В 1-й ч. труда З. доказывает, что власть в Церкви ап. Петра не выше власти др. апостолов. Во 2-й ч. содержатся рассуждения о том, что все епископы унаследовали от всех апостолов равные права в церковной иерархии, поэтому Римский епи-

скоп не может претендовать на верховенство среди христиан, он никогда не управлял Вост. Церквами, не поставлял вост. патриархов, не имеет права судить их. З. пишет о том, что завоевание Византии турками не свидетельствует об оскудении у греков веры. Говоря о благодатности Вост. Церкви, автор особо отмечает, что в ней во все времена было много святых. 13-й разд. 2-й ч. посвящен *Ферраро-Флорентийскому Собору*, к-рый, по мнению З., неканоничен. В 3-й ч. рассказывается о принятии Русью христианства от К-польской Церкви, рассматривается история Русской Церкви, причем автор уделяет особое внимание взаимоотношениям Киевских митрополитов и К-польских патриархов. Здесь же приведены перечни Киевских митрополитов и К-польских предстоятелей, описывается отпадение Римской Церкви. В 4-й ч. освещается история восточных славян («народу российский») и рассматриваются нек-рые вопросы, связанные с Брестской унией. В приложениях содержатся панегирики восточным патриархам, разбирается вопрос об «апостольских столицах» (кафедральных городах вост. патриархов).

Хотя значительная часть «Палинодии» посвящена богословским вопросам, в первую очередь догматическим спорам с католицизмом, не меньше места отведено исторической теме. Много внимания З. уделяет доказательству изначального духовного единства слав. народов, пишет о том, что «чехове, мораване, ляхове и угрове» приняли христианство из К-поля благодаря деятельности равноапостольных *Кирилла (Константина)* и *Методия*, но впоследствии перешли в католицизм (славян З. считает потомками Иафета, а зап. народы — потомками Хама). Важное место в «Палинодии» занимает описание Крещения Руси (совершенное «Кириллом Философом греком», который был послан на Русь по просьбе равноап. кн. Владимира «патриархом Николой Хрисоверхом и царями Василием и Константином»). З. выделяет 3 «уверения россов», предшествовавшие Крещению. Первое связано с путешествием по рус. землям ап. *Андрея Первозванного*, которого автор называет 1-м К-польским патриархом; 2-е имело место во время поездки на Русь митр. Михаила в 886 г., когда случилось чудо с не сгоревшим в огне

Евангелием; 3-е «уверение» связано с крещением равноап. кн. *Ольги*.

З. считал, что «русский» («российский», «росский») народ разделен на 2 части: «россов Великой России» и «другую часть яфето-росского поколения — з Малой России выходящую». Несмотря на разделение России на «Великую» и «Малую» («Палинодия» — одно из наиболее ранних западнорус. произведений, в к-ром активно употребляется термин «Великая Россия»), Россия для З. является единым целым, что проявляется в употреблении этого наименования только в ед. ч. (напр., «наша Россия Великая и Малая»). З. пишет о том, что рус. народ всегда оберегал права правосл. Церкви тверже, чем свои гражданские права. Вхождение части рус. земель в состав Польского королевства З. считает добровольным, подчеркивает защиту русскими Православия в этом гос-ве. *Люблинская уния* 1569 г. описывается как добровольное и равноправное объединение польск., литов. и рус. народов. Т. о., «Палинодия» содержит одно из наиболее полных изложений теории добровольного вхождения Руси в Польское гос-во, популярной в нач. XVII в. в основном среди православных горожан. В трактате приведено много сведений по истории Зап. Руси в кон. XVI — 1-й четв. XVII в., в т. ч. о видных деятелях того времени (напр., панегирик кн. Константину Константиновичу Острожскому).

Представления З. о древнейшей истории находятся под влиянием совр. ему польск. идеологии сарматизма (мнение о происхождении польск. шляхты от сарматов). Стремясь показать древность и благородство рус. родов, не уступавших польск. шляхте, З. пишет о героическом участии «росских полков» в основных войнах Древнего мира («Росский полки наипереднейши были у Александра Великого... валчили и з Митридатесом Евпатором, кролем оным валечным и можным Понтийским; валчили и з Римским царством, и римлян побивали» — Палинодия. Стб. 1103–1106).

В историографической концепции З. важное место занимают размышления о числе 666 в христ. истории. 1-я тысяча лет от Р. Х. описывается как Царство Христово, после к-рого началось «освобождение» («розвязане») диавола, происходящее поэтапно в соответствии с исполне-





нием в истории числа 666. Начало этому процессу положили отделение Зап. Церкви и отпадение в латинство части слав. народов. (З. подробно останавливается на описании наказаний, к-рыми Бог покарал католич. Церковь за отделение. Эта часть «Палинодии» является ответом на приведенные Кревзой примеры наказания Богом Вост. Церкви.) Начало 2-го этапа «освобождения» диавола З. относит к 1600 г. и связывает с заключением Брестской унии. Данная концепция оказала в посл. большое влияние на эсхатологические представления старообрядцев благодаря публикации отдельных глав «Палинодии» в «Книге о вере» (М., 1648). В XVIII–XIX вв. части «Палинодии» получили широкое распространение в старообрядческой рукописной традиции.

В нач. 20-х гг. XVII в. З. написал еще одно антиуниат. соч. «О правдивой едноти правоверных христиан Церкви Восточной...». В нем полемист пишет о неканоничности Брестской унии, предостерегает православных от общения с униатами, обличает «ереси» католиков. Известно, что к кн. «О правдивой едноти правоверных христиан Церкви Восточной...» З. добавил толкование молитвы «Отче наш». В таком виде кн. «О правдивой едноти правоверных христиан Церкви Восточной...» помещалась после авторского текста «Палинодии» в утраченном списке автографе З. (см.: *Евгений (Болховитинов)*. С. 111). В старообрядческом издании 1910 г. кн. «О правдивой едноти правоверных христиан Церкви Восточной...» состоит из 40, а не 44 глав, как в ряде списков, к нему добавлено вместо толкования молитвы «Отче наш» 3 послания мон. *Иоанна (Вишенского)*.

В 1625 г. в типографии Киево-Печерского мон-ря разными изданиями были опубликованы 2 проповеди З., посвященные памяти архим. Елисея (Плетенецкого). На погребении своего духовного отца З. произнес «Казанье на честном погребении блаженного мужа и превелебного отца кир Елисея, в иеросхимонасах Евфимия, Плетенецкого», в к-ром содержится немало важных сведений о деятельности почившего. К 1-й годовщине смерти архим. Елисея З. написал соч. «Омилия, албо Казанье на роковую память в Бозе велебного блаженной памяти отца Елисея, в иеросхимонасах Евфимия, Пле-

тенецкого». «Омилия» представляет собой трактат, разъясняющий смысл молитв за усопших, установления им годовой памяти, третин, девяти и сорочин.

В укр. историографии нек-рое время была принята т. зр., впервые изложенная А. Ершовым. Он считал, что З. был автором Густынской летописи (*Ершов О.* Коли і хто написав Густинський літопис? // ЗНТШ. 1930. Т. 100. Ч. 2. С. 205–211). Однако это предположение маловероятно. Многочисленные текстовые совпадения в Густынской летописи и «Палинодии» объясняются тем, что неизвестный автор летописи использовал «Палинодию» в качестве источника.

Соч.: Палинодия // РИБ. Т. 4. Кн. 1. Стб. 313–1200; Книга о правдивой едноти. М., 1910; Беседа киево-печерского архим. Захарии (Копыстенского), произнесенная им в день годовичного поминования по скончавшемся архим. Елисее (Евфимии) Плетенецком. 1625 г. // АрхЮЗР. К., 1914. Ч. 1. Т. 8. Вып. 1. С. 345–385; *Титов Хв.* Матеріали для історії книжкової справи на Україні в XVI–XVIII вв.: Всебірка передмов до українських стародруків. К., 1924; *Lev Krevza's* «A Defense of Church Unity» and *Zaxarija Kopystenskij's* «Palinodia» / Ed. B. Struminsk et al. [Camb. (Mass.)], 1995. 2 Pt.

Лит.: *Флоренсов М.* О Палинодии Захарии (Копыстенского): (Библиогр. очерк) // Киевские Ев. 1873. № 24. Отд. неофиц. С. 729–742; *он же.* Учение о Церкви в «Палинодии» Захарии (Копыстенского) // Там же. 1874. № 11. С. 257–267; № 12. С. 289–306; *Терновский Ф. А.* Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложение в Древней Руси: Русь Западная, бывшая под польск. владычеством // Унив. изв. 1876. № 1. С. 31–53; № 2. С. 93–109; № 3. С. 150–167; № 4. С. 270–283; *Голубев С. Т.* Киевский митр. Петр (Могила) и его сподвижники. К., 1883. Т. 1. С. 271, 273, 283–288, 294, 389–390, 392–400. Прил. С. 269–273, 277–279, 287–290, 297–299; *Завитневич В. З.* Палинодия Захарии (Копыстенского) и ее место в истории западнорус. полемики XVI и XVII вв. Варшава, 1883; *он же.* О значении западнорус. богословско-полемической лит-ры кон. XVI и нач. XVII в. и месте, занимаемом в ней Палинодией Захарии (Копыстенского) // ХЧ. 1884. Т. 1. № 1/2. С. 225–238; *Сумцов Н. Ф.* О влиянии малорус. схоластической лит-ры XVII в. на великорус. раскольническую лит-ру XVIII в. и об отражении в раскольнической литературе масонства // Киевская старина. 1895. Т. 51. Дек. С. 367–379; *Сушко О.* Причинки до студій над текстом «Палінодія» // ЗНТШ. 1903. Т. 54. Отд. 1. С. 1–40; *Франко І.* Увага про назву «Палінодія» // Там же. Отд. Miscellanea. С. 1–3; *Загайко П. К.* Українські письменники-полемісти кін. XVI — початку XVII ст. в боротьбі проти Ватикану і унії. К., 1957; *Махновець Л. Є.* Українські письменники: Біо-бібліографічний словник. К., 1960. С. 377–384; *Флоря Б. Н.* Древнерус. традиции и борьба восточнослав. народов за воссоединение // *Паушто В. Т., Флоря Б. Н., Хорошкевич А. Л.* Древнерусское наследие и ист. судьбы восточного славянства. М., 1982. С. 197–205; *он же.* Осмысление

конфликтов, вызванных Брестской унией 1596 г. верхами правосл. белорус. и укр. общества // *Дмитриев М. В., Заборовский Л. В., Турилов А. А., Флоря Б. Н.* Брестская уния 1596 г. и обществ.-полит. борьба на Украине и в Белоруссии в кон. XVI — 1-й пол. XVII в. М., 1999. Ч. 2: Брестская уния 1596 года: Ист. последствия события. С. 59–86; *Евгений.* Словарь. С. 110–111; *Опарина Т. А.* Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии. Новосиб., 1998; *Hannick Ch.* Перевод и переработка богословских и патристических текстов в трактатах Льва Кревзы и Захарии (Копыстенского) // Traduzione e rielaborazione nelle letterature di Polonia, Ucraina e Russia: XVI–XVIII secolo / A cura di G. Brogi Bercoff, M. Di Salvo, L. Marinelli. Alessandria, 1999; *Неменский О. Б.* История Руси в «Палинодии» Захарии (Копыстенского) и «Обороне унии» Льва Кревзы // Україна та Росія: Проблеми політичних і соціо-культурних відносин. К., 2003. С. 409–434; *он же.* Воображаемые сообщества в «Палинодии» Захарии (Копыстенского) и «Обороне унии» Льва Кревзы // Белоруссия и Украина: История и культура: Ежегодник 2005/2006. М., 2008. С. 41–78; *он же.* Представление о славянской общности в «Палинодии» Захарии (Копыстенского) // Славянский мир в 3-м тысячелетии: Славянская идентичность — новые факторы консолидации. М., 2008. С. 120–127.

О. Б. Неменский

ЗАХАРИЯ (Корнилович; 1663? — 28.08.1715), еп. Переяславский и Бориспольский. Происхождение и ранний период жизни З. неизвестны. Возможно, он род. в Переяславе, поскольку его дед, сотник, и дядя, священник, проживали именно в этом городе. Род Корниловичей был зафиксирован в синодиках Золотоношских Преображенского Красногорского и Благовещенского монастырей, а также *киевского Златоверхого во имя арх. Михаила мон-ря*. Образование З. получил в Киево-Могилянской коллегии. Принял монашеский постриг в киевском Златоверхом мон-ре, нек-рое время занимал должность наместника Софийского мон-ря.

С 21 дек. 1697 г. З. стал игуменом киевского Златоверхого монастыря. В этот период он основал Онуфриевский Даниловский Липянский (Липянский) скит близ Киева, на к-рый получил универсал гетмана *И. С. Мазепы* (1699). В 1695 г. начался процесс формирования Переяславской епархии, инициаторами которого были гетман Мазепа и Киевский митр. *Варлаам (Ясинский)*. Поводом для учреждения епархии послужило отсутствие викарного епископа в подчинении Киевской митрополии, но гетман Мазепа преследовал скорее политическую цель — создать видимость автономии митрополии. В 1697 г. претендентами на





должность викарного епископа были находившиеся в Москве игум. *Стефан (Яворский)* и 3. 7 апр. 1700 г. царь Петр I распорядился назначить Стефана митрополитом Рязанским и Муромским. 1 окт. того же года в соборе Св. Софии в Киеве состоялась епископская хиротония З., к-рую возглавил митр. Варлаам. З. занимал Переяславскую кафедру до своей смерти, являлся коадьютором (помощником) Киевского митрополита. При нем в Переяславскую епархию входила территория Переяславского полка на левом берегу Днепра и владения Трехтемировского (Трахтемировского) Троицкого (см. *Св. Троицы мон-рь* в с. Трахтемиров) и Каневского мон-рей — на правом. В 1701 г. гетман Мазепа своими универсалами подтвердил кафедральному переяславскому Вознесенскому мон-рю его права на все ранее приобретенные земли и передал ему новые земли, мельницы и проч. 4 марта 1702 г. Петр I выдал на имя З. жалованную грамоту, к-рой окончательно было оформлено его епископство. Одновременно З. до 1713 г. был игуменом Златоверхого мон-ря (оставил в дар обители свою б-ку), а также, по документам 1714 г., был игуменом Каневского и Трехтемировского мон-рей. Он был и настоятелем Михайловской ц. в Переяславе (1713), построенной на его же средства на месте гибели в 1239 г. сщмч. Симеона, еп. Переяславского. 12 нояб. 1708 г. в Глухове З. участвовал в провозглашении анафемы на гетмана Мазепу.

По предположению архиеп. *Филарета (Гумилевского)*, З. стал 1-м автором Жития архим. Макария Каневского (Токаревского), сщмч. Овручского, хотя это сочинение не было опубликовано и остается неизвестным. По распоряжению З. мощи сщмч. Макария были перенесены 8 нояб. 1713 г. из Воскресенской ц. в переяславский Михайловский монастырь, где оставались до 1786 г. Имя З. значится также среди вкладчиков *Киево-Печерской лавры*.

Погребен в храме Онуфриевского Даниловского скита. В 1915 г. могилу исследовал укр. историк А. П. Оглоблин, автор монографии (1920), посвященной З. (не изд.).

Арх.: НБУВ ИР. Ф. II. № 2311, 2315, 3945, 3946–4008; ЦДАВО. Ф. 3561. Оп. 1. Д. 42, 45. Ист.: АрхЮЗР. 1872. Ч. 1. Т. 5. С. 406–428; Письмо митр. Киевского Варлаама Ясинского к Петру I о Переяславском епископстве // Киев. старина. 1904. Т. 85. № 5. С. 53–55;

Универсали Ивана Мазепи, 1687–1709. К.; Львів, 2002. С. 331–332, 360–362, 367–368, 374–376, 380–381, 514–516; Гетман Иван Мазепа: Док-ты из арх. собраний С.-Петербурга. СПб., 2007. Вып. 1. С. 58, 186, 193–194, 196, 198–201, 204, 206, 217.

Лит.: ИРИ. Ч. 1. С. 209–213; *Юзефович Д.* Иерархия Переяславско-Полтавской епархии // Полтавские Ев. 1863. № 15. С. 88; *Полієвкт, игум.* Сведения о Полтавско-Переяславской епархии и ее архипастырях // Там же. 1867. № 19. С. 257–261; Архангело-Михайловская ц. в г. Переяславе // Там же. 1868. № 20. С. 512, 520; *Филарет (Гумилевский)*. Обзор. 1884. Кн. 1. С. 213; [*Дурново Н. Н.*] Иерархия Всерос. Церкви. М., 1892. [Т. 1.] С. 146; *Батъши-Каменский Д. Н.* История Малой России. СПб.; К., 1903⁴. С. 401; *Титов Ф. И.* РИЦ в Польско-Литовском государстве в XVII–XVIII вв. К., 1905². Т. 2. С. 57; *Пархоменко В. А.* Очерк истории Переяславско-Бориспольской епархии (1733–1785 гг.) в связи с общим ходом малорос. жизни того времени. Полтава, 1910². С. 22–23; *Покровский И. М.* Рус. епархии в XVI–XIX вв., их открытие, состав и пределы. Каз., 1913. Т. 2. С. 619–621; *Болховитинов Є.* Вибрані праці з історії Києва. К., 1995. С. 187, 331, 365; *Оглоблин О.* Студії з історії України: Статті і джерельні матеріали. Н.-Й.; К.; Торонто, 1995. С. XL1, 17, 38; *он же.* Захария Корнилович, еп. Переяславский и Бориспольский (1700–1715) // Історіографічні дослідження в Україні. К., 1999. Вып. 7. С. 243–253; *Жук В. Н., Шевченко О. М.* Корнилович // Києво-Могилянська академія в іменах: XVII–XVIII ст. К., 2001. С. 284; *Ластовський В. В.* Правосл. Церква у суспільно-політичному житті України XVIII ст.: (Переяславсько-Бориспільська епархія). Черкаси, 2002. С. 18–24, 134; *Казамиш С.* Киево-Печерська лавра: світ правосл. духовності і культури: (XVII–XVIII ст.). К., 2005. С. 153, 154, 166, 167, 289, 345–346, 356, 386, 387, 424; *Павленко С.* Иван Мазепа як будівничий укр. культури. К., 2005. С. 144; *Губонин.* История иерархии. С. 372, 663; *Ульяновский В., Кошиль О.* Старожиття б-ка Михайлівського Золотоверхого мон-ря. К., 2008. Вып. 1. С. 87.

В. В. Ластовський

ЗАХА́РИЯ АНЧЕ́ЛИ [груз. ზაქარია ანჭელი] (IX в.), свт. Грузинской Православной Церкви (пам. груз. 5 окт.), еп. Анчийский, чудотворец, современник прп. *Григория Хандзтийского* (Ханцтели). Сведения о З. А. содержатся в Житии прп. Григория (Hieros. Patr. 2, XI в. — *Мерчуле*. 1911; ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 248–319), написанном *Георгием Мерчуле* в 951 г., где, в частности, сообщается, что З. А. в детстве был пастухом в Кларджети. Однажды буд. святитель «приготовил, как священник, жертву перед честным крестом», дети окружили его и пели «Свят, свят, свят, Господь Саваоф» и «Кирие елейсон», а на З. А. сошел с небес яркий столп света. В это время по дороге проходил Анчийский епископ. Приобщившись Св. Таин из рук ребенка, епископ отвел его в Анчи, где сообщил экклесиарху о чуде, и

«достойные люди воспитали блаженного епископа в Тба (мон-рь Тбети.— Э. Г.)». Спустя много лет З. А. стал епископом *Анчийской епархии*, окормляя также монастыри в Шавшети и Кларджети, в т. ч. и основанные прп. Григорием.

В Житии рассказывается о чудесах З. А. На утесе над мон-рем Тбети закачалась скала, и «монахи в ужасе бежали из своих домов», но З. А., оставаясь на месте, сказал: «Завтра вы увидите эту глыбу лежащей на безопасном месте». Так и произошло. В др. раз, «в осенний день», З. А. сидел в винограднике, наблюдая за дроздом, клевавшим ягоды. Святой осенил его крестным знаменем, и птица пала замертво. Когда З. А. вторично перекрестил дрозда, тот ожил. Во время нашествия на Анчи полчищ саранчи З. А. послал священников, дабы те его жезлом преградили насекомым путь, и «благодатью своего раба Господь истребил множество саранчи». Еще одно чудо связано с внезапным появлением в виноградниках 2 драконов (გველეშაბი), к-рых З. А. умертвил силой молитвы. Память З. А. празднуется с 2003 г.

Ист.: *Мерчуле*. Житие. 1911; *он же.* Труд и деяния достойной жизни святого и блаженного отца нашего Григория, архимандрита и создателя Ханцты и Шатберди, и упоминание вместе с ним множества блаженных отцов // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 364 (на груз. яз.); *он же.* То же / Изд., коммент.: Е. Челидзе. Тбилиси, 2005. Т. 1. С. 645–647 (на груз. яз.).

Лит.: *Дондуа К. Д.* Творение Мерчула в лат. пер. бельг. ориенталиста // ТРКФ. 1925. Т. 1. С. 14–25; *Такашвили Е.* Археол. экспедиция 1917 г. в юж. провинции Грузии. Тбилиси, 1952. С. 57; *Ингорокаа П.* Георги Мерчуле — груз. писатель X в.: Очерки по истории лит-ры, культуры и гос. жизни древней Грузии. Тбилиси, 1954 (на груз. яз.); *Кекелидзе К., прот., Барамидзе А.* История груз. лит-ры. Тбилиси, 1954. Т. 1: Древнегруз. лит-ра, V–VIII вв. С. 114 (на груз. яз.); *Кекелидзе.* Др.-груз. лит. 1980. Т. 1. С. 152–157.

Э. Габидзашвили

ЗАХА́РИЯ БА́НЕЛИ [груз. ზაქარია ბანელი] († после 1034), еп. Банский Грузинской Православной Церкви, позже — Валашкертский, в нек-рых источниках упоминается как еп. Банский и Валашкертский (епархии смежные, расположены на юго-востоке обл. Тао-Кларджети), синкелл. Сведения о З. Б. сохранились в 6 манускриптах 1028–1034 гг., переписанных и иллюминированных по его благословию (НЦРГ. А 1, А 92, А 648, Q 34, S 143; Кут. 176), в «Истории» арм. историка XI в.





Аристокеса Ластивертци (*Аристокеса Ластивертци*. 1974. С. 51, 164; *Цагареишвили*. 1973. С. 182), в произведениях визант. историка Иоанна Скилицы (*Аристокес Ластивертци*. 1968. С. 60) и др.

Родители З. Б., Бакур и Текла, принадлежали к груз. аристократии Тао-Кларджети и входили в круг приближенных царя Давида III Куропалата. З. Б. с малолетства готовили к духовной карьере, до 1001 или 1002 г. мальчик воспитывался свт. Арсением Ниноцминдским (*Метревели*. 1996. С. 107–145). В колофоне Малого Синаксаря, переписанного по заказу З. Б., епископ называет царя своим «воспитателем и творцом... чья душа сверкает в Царствие Небесном», упоминает имена своего духовника, «Арсения отценачальника (свт. Арсений Ниноцминдский.— В. С.)... патриарха Асата, Давида и Дапанчули» (НЦРГ. А 648. Л. 72.— *Метревели*. 1996. С. 171–172). На основании последнего имени Е. Метревели считает, что З. Б. принадлежал к феодальному роду Дапанчули (Там же. С. 167).

В 1022 г. визант. имп. *Василий II Болгаробойца* во время 2-го Закавказского похода (1021–1022) вторгся на территорию Грузии с требованием к царю Георгию I (1014–1027) возвратить земли, переданные империей в пожизненное пользование Давиду III в благодарность за подавление восстания Варды Склира (Очерки. 2002. С. 96–97). З. Б., будучи в чине синкелла и как лицо, пользующееся доверием императора, участвовал в переговорах со стороны Византии, но тайно пытался помочь Грузии. Неблагоприятная обстановка в империи (восстание Никифора II Фоки) и, вероятно, связь груз. и арм. феодалов с заговорщиками позволили груз. стороне затянуть переговоры, в результате чего Георгий I отказался от почти достигнутого, но невыгодного для него соглашения. Василий II, подавив восстание, жестоко расправился с арм. и груз. феодалами (*Копалиани*. 1969. С. 108–109; *Успенский*. 2002. С. 669–670). В возобновившихся переговорах вновь участвовал З. Б. Поняв, что синкелл пытается затянуть разрешение территориального вопроса, Василий II выслал его в К-поль, приказав сопровождать епископа вырвать ему язык (в источниках не указан, был ли выполнен приказ) (*Аристокеса Ластивертци*. 1974. С. 51).

В К-поле З. Б. обосновался в небольшом мон-ре (*Мачавариани*. 1980. С. 52–60; *Метревели*. 1996. С. 145–195). По его благословению в груз. скрипториях различных монастырей (*Иверского* на Афоне, *Хоры* в К-поле, в обителях на Олимпе, в Вифинии) были переписаны и щедро иллюминированы 5 груз. рукописей (в наст. время в фондах *Института рукописей К. Кекелидзе* в Тбилиси и *Кутаисского гос. историко-этнографического музея*). Это переводы прп. *Евфимия Святогора*: Малый Синаксарь (переписчик Бабили Этрага; НЦРГ. А 648, 1030 г.— *Метревели*. 1996. С. 150); 2 сборника гомилий свт. *Григория Богослова*: переписанный Бабили (НЦРГ. А 1, 1031 г.— Описание груз. рукописей (А). 1973. С. 7–17; *Брегадзе*. 1988. С. 62–70; *Метревели*. 1996. С. 150–151) и Закарией Мирдатисдзе, Арсением и Бабили (НЦРГ. А 92, XI в.— Описание груз. рукописей (А). 1973. С. 326–332; *Брегадзе*. 1988. С. 78–83; *Метревели*. 1996. С. 154–155); сборник сочинений прп. *Максима Исповедника* (переписчик Исаак; НЦРГ. Q 34, 1028–1031 гг.— Описание груз. рукописей (Q). 1957. С. 36–38; *Метревели*. 1996. С. 151); Малый Номоканон (переписчик Бабили; НЦРГ. S 143; 1031 г.— *Иоанн Постник*. 1902; Описание груз. рукописей (S). 1959. С. 51; Малый Номоканон. 1972. С. 14; *Метревели*. 1996. С. 152), а также Четвероевангелие и Апостол (Кут. 176, XI в.— *Мачавариани*. 1980. С. 56).

Эти рукописи, красочно оформленные, являются примерами литературно-просветительной деятельности З. Б. Особо выделяются миниатюры Малого Синаксаря (НЦРГ. А 648), к-рые по уровню исполнения соотносятся с изображениями из *Василия II Минология* (кон. X — нач. XI в.) и, как принято считать, выполнены по неск. визант. моделям (Vat. gr. 1613, ок. 985 г.; *Шмерлинг*. 1967. Т. 1. С. 158; 1979. Т. 2. С. 143–147; *Алибегашвили*. 1973. С. 13, 38, 71–72).

Сохранился 12-строчный стих З. Б. (НЦРГ. А 648. Л. 142) на греч. языке, сложенный трохаическим тетраметром. В произведении восхваляются книга как «ось разума» и «доброе ремесло» миниатюриста (Опись памятников. 1890. С. 166–170; *Каухчишвили*. 1951. С. 467–468).

По-видимому, З. Б. скончался после 1034 г., т. к. с этого времени его имя в источниках не упоминается (*Метревели*. 1996. С. 186).

Ист.: *Иоанн Постник*. Номоканон Иоанна Постника в его редакциях груз., греч. и слав. / Ред.: Н. А. Заозерский, А. С. Хаханов. М., 1902; Описание груз. рукописей: Рукописи (Q) новой коллекции музея / Сост.: Е. П. Метревели, Х. Г. Шарашидзе; ред.: И. В. Абуладзе. Тбилиси, 1957. Т. 1. С. 36–38 (на груз. яз.); Описание груз. рукописей: Коллекция (S) бывшего Об-ва распространения грамотности среди груз. населения / Сост.: Т. М. Брегадзе и др.; ред.: Е. П. Метревели. Тбилиси, 1959. Т. 1. С. 51 (на груз. яз.); *Аристокес Ластивертци*. Повествование вардана Аристокеса Ластивертца / Пер. с древнеарм.: К. Н. Юзбашян. М., 1968. С. 60; он же. История / Груз. пер., исслед., коммент.: Е. В. Цагареишвили. Тбилиси, 1974. С. 51, 164 (на груз. яз.); Малый Номоканон / Ред.: Е. Гунашвили. Тбилиси, 1972. С. 14 (на груз. яз.); Описание груз. рукописей: Коллекция (А) бывшего Церковного музея / Сост.: Т. М. Брегадзе и др.; ред.: Е. П. Метревели. Тбилиси, 1973. Т. 1. Вып. 1. С. 7–17 (на груз. яз.); *Цагареишвили Е. В.* Арм. источники о взаимоотношениях Грузии и Византии в X–XI вв. // Мравалтави (Многоглав). Тбилиси, 1973. Вып. 2. С. 157–209 (на груз. яз.); *Брегадзе Т.* Описание груз. рукописей, содержащих соч. Григория Назианзина. Тбилиси, 1988. С. 62–70 (на груз. яз.).

Лит.: Опись памятников древности в некоторых храмах и мон-рях Грузии / Сост.: Н. П. Кондаков; груз. надписи прочтенные и истолкованы Д. Бакрадзе. СПб., 1890. С. 166–170; *Каухчишвили Т. С.* Греч. приписки некоторых груз. рукописей // Мимомхилвели (Обозреватель). Тбилиси, 1951. Вып. 2. С. 456–476 (на груз. яз.); *Шмерлинг Р.* Художественное оформление груз. рукописной книги IX–XI вв. Тбилиси, 1967. Т. 1. С. 158; 1979. Т. 2. С. 143–147; *Копалиани В.* Грузино-визант. полит. взаимоотношения в 970–1070 гг. Тбилиси, 1969. С. 108–109 (на груз. яз.); *Алибегашвили Г.* Художественный принцип иллюстрирования груз. рукописной книги XI — нач. XII вв. Тбилиси, 1973. С. 13, 38, 71–72; *Мачавариани Е.* Афонский Иверский мон-рь и груз. иллюминированная книга // Сабчота хеловнеба (Советское изобразительное искусство). Тбилиси, 1980. № 11. С. 52–60 (на груз. яз.); *Метревели Е.* Очерки из истории Афонского культурно-просветительского очага. Тбилиси, 1996. С. 107–172, 186 (на груз. яз.); Очерки истории Грузии. Тбилиси, 2002. Т. 3. С. 96–97 (на груз. яз.); *Успенский Ф. И.* История Визант. империи. М., 2002. Т. 3: Период Македонской династии (867–1057 гг.). С. 669–670; *Силогава В. И., Шенгелия К. А.* Тао-Кларджети. Тбилиси, 2006. (на рус., груз., англ., тур. яз.).

В. И. Силогава

ЗАХАРИЯ И КАРИОН [греч. Ζαχαρίας καὶ Καρίων] (IV в.), преподобные (пам. 5 дек.; пам. греч. 24 нояб.; пам. копт. 13 бабеха). В сб. *Apophthegmata Patrum* (PG. 65. Col. 249–252; рус. пер.: Достопамятные сказания. С. 95–96) содержится рассказ, согласно к-рому К., оставив жену и двоих детей, удалился в *Скит* (Египет), чтобы стать монахом. Когда в Египте случился голод, его супруга с малолетним сыном З. и дочерью пришла просить мужа о помощи. К. взял З. в обитель, а дочь вернулась к матери. Став юношей,





З. вместе с отцом удалился в Фиваиду из-за ропота братии, но и там среди монахов возникло недовольство молодостью и красотой З. Вернувшись в Скит, З. пришел к селитровому озеру, погрузился в него и в течение мн. часов пребывал в воде, пока его тело не покрылось струпьями, так что К. с трудом узнал сына. Во время Св. Причастия скитскому пресв. Исидору был открыт поступок З. и он сказал: «В прошлое воскресенье отрок Захария приходил и приобщался как человек, ныне же он стал как ангел».

В сб. *Aprophthegmata Patrum* приводится 6 изречений о З., к-рый достиг высокой степени совершенства в смиренности и безмолвии.

В арабо-яковитском Александрийском Синакаре (XIII–XIV вв.) говорится, что З. подвизался в Скиту 45 лет и скончался 13-го числа месяца бабеха (10 окт.) в возрасте 52 лет.

В греческом стихном Синакаре (ГИМ. Син. греч. № 369(353), XIV в.—*Владимир (Филантропов)*). Описание. С. 527), как и в Венецианской греч. печатной Минее XVI в., под 24 нояб. содержится только память К.

Прп. *Никодим Святогорец* отождествляет З. с прп. Захарием (пам. 24 марта).

Ист.: PG. 65. Col. 177–180 (рус. пер.: Достопамятные сказания. Серг. П., 1993^р. С. 66–67); SynAlex. Vol. 1. P. 335–337; SynAlex (Forget). Vol. 1. P. 66–68; *Νικόδημος Συνοχαστής*. Т. 2. Σ. 178; Т. 4. Σ. 131–132; ЖСв. Дек. С. 171–173. Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 365 [Карийон], 376; *Nau F. Carion et Zacharie, moines de Scété: (Commencement du IV^e siècle)* // ROC. 1905. Vol. 10. P. 209–212; *Van Doren R. Carion* // DHGE. Т. 11. Col. 1044; *Sauget J.-M. Zaccaria* // BiblSS. Vol. 12. Col. 1455.

А. Н. К.

ЗАХА́РИЯ РИ́ТОР [Захария Схоластик; греч. *Ζαχαρίας ὁ ῥήτωρ*] (465/6, Маюма, близ Газы, Палестина — после 536), еп. Митилинский, церковный писатель. Сведения о жизни З. Р. немногочисленны. Современники З. Р. Севир Антиохийский и Иоанн Руф в сочинениях называют его «схоластик», т. е. практикующий юрист, а церковный историк Евагрий (кон. VI в.) — «ритор». Позднейшие сирозычные авторы (автор «Хроники» Псевдо-Дионисия и Михаил Сириец) придерживались атрибуции Евагрия, но именовали З. Р. епископом Мелитинским (вместо Митилинского).

Сведения о начальном периоде жизни З. Р. содержатся в составленном им жизнеописании Севира Ан-

тиохийского (после 512). Дом родителей З. Р. находился недалеко от мон-ря Петра Ивера. З. Р. обучался в риторической школе, процветавшей в то время в Газе; затем уехал в Александрию, где в 485–487 гг. обучался у ритора Сопатра Младшего и философа Аммония Гермийского. Во время учебы в Александрии З. Р. сблизился с Севиром (впосл. патриарх Антиохийский). В 487 г. он принял крещение, под влиянием З. Р. крещение принял и Севир. В том же году З. Р. покинул Александрию, чтобы продолжить обучение у юриста Леонтия (487–491) в школе в г. Берите (ныне Бейрут). Питая склонность к монашеству, З. Р. вел благочестивую жизнь в миру. Из Берита он совершал поездки в мон-ри Триполи и Эмесы (ныне Хомс, Сирия). После завершения учебы в 491 г. вернулся в Маюму, а оттуда перебрался в К-поль, где в течение долгого времени занимался адвокатской практикой. Дальнейшие свидетельства о жизни З. Р. крайне скудны. Известно, что он имел связи при дворе и поддерживал умеренную монофизитскую политику визант. имп. Анастасия. Во время жизни в столице З. Р. составил неск. сочинений исторического содержания. В 536 г. в качестве епископа г. Митилина (о-в Лесбос) участвовал в К-польском Соборе, к-рый осудил Севира Антиохийского. В 553 г. на V Вселенском Соборе в К-поле Митилину представлял уже др. епископ. Т. о., З. Р. умер между 536 и 553 гг.

Сочинения З. Р. были написаны по-гречески, но бо́льшая их часть сохранилась в сир. переводе. «Церковная история», посвященная вельможе Евпраксию, охватывает период от Халкидонского Собора (451) до смерти имп. Зинона (491). «История», написанная З. Р. в 492–495 гг., содержит много сведений о событиях, свидетелем к-рых он был или о к-рых узнал из первых рук. Нек-рые отрывки греч. оригинала «Истории» З. Р. присутствуют в виде цитат в «Церковной истории» Евагрия Схоластика. Основной текст произведения сохранился в переработанном и сокращенном сир. переводе 569 г. неизвестного по имени монаха-монофизита из Амиды (ныне Диярбакыр, Турция), поместившего «Историю» З. Р. в свой компилятивный церковно-исторический труд из 12 книг («История» З. Р. в книгах 3–6; подробнее см. ст. *Захарии Ритора хроника*).

З. Р. известен как автор повествований о жизни знакомых ему деятелей вост. монофизитства. Ок. 495–500 гг. он составил Житие Петра Ивера (сохр. в неск. фрагментах по-сирийски и в 2 груз. переработках). По-сирийски сохранилось Житие егип. монаха Исаяи Младшего и жизнеописание (апология) патриарха Севира Антиохийского. Последнее составлено, по всей вероятности, в 512–518 гг. Оно завершается рассказом о событиях 512 г., когда Севир был возведен на Антиохийскую кафедру. Жизнеописание еп. Феодора Антинойского известно лишь по названию.

Среди сочинений З. Р. есть неск. полемических трактатов. Один из них — «Аммоний, или Рассуждение о творении мира» (после 512) — был направлен против учения философа-неоплатоника Аммония Гермийского. В 529 г., после издания эдикта имп. Юстиниана против еретиков, З. Р. составил антимахихейский трактат «Синтагма против манихеев» (сохр. небольшой фрагмент). Еще один антимахихейский трактат З. Р. «Семь глав» был найден в одной из афонских рукописей (не издан). Трактат содержит формулу отречения для манихеев, переходящих в православие. По названию известно также надгробное слово, произнесенное З. Р. в нач. 486 г. в Александрии по случаю кончины его ученика Мины.

Соч.: CPG, N 6995–7001; *Analecta Sacra* / Ed. J. B. Pitra. P., 1888. Т. 5. P. 67–70; *Zacharias Rhetor*. Das Leben des Severus von Antiochien in syrischer Übers. / Hrsg. J. Spanuth. Gött., 1893; Житие Петра Ивера, царевича-подвижника и епископа Маюмского, V века / Изд.: Н. Я. Мандр. СПб., 1896; *The Syriac Chronicle Known as that of Zachariach of Mitylene* / Ed. F. J. Hamilton, E. W. Brooks. L., 1899 (англ. пер.); *Vie de Sévère par Zacharie le Scholastique* / Ed. M.-A. Kugener // PO. Т. 2. Fasc. 1, 3. P., 1903–1904, 2003^г; *Vitae virorum apud monophysitas celeberrimorum* / Ed. E. W. Brooks. P., 1907. (CSCO; Т. 25); *Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta* / Ed. E. W. Brooks. P.; Louvain, 1919–1921, 1974^г. 2 vol. (CSCO; Т. 84. Pars 1–2); *Ammonios* / Ed. M. Miniti Colonna. Napoli, 1973. P. 93–192.

Лит.: *Delmas M. Zacharie le Rhéteur d'après un ouvrage récent* // EO. 1899. Vol. 3. P. 36–40; *Kugener M. A. La compilation historique de Pseudo-Zacharie le Rhéteur* // ROC. 1900. Vol. 5. P. 201–214, 461–480; *idem*. Observations sur la Vie de l'ascète Isaïe et sur les Vies de Pierre l'Ibérien et de Théodore d'Antinoë par Zacharie le Scholastique // BZ. 1900. Bd. 9. P. 464–470; *Baumstark*. Geschichte. S. 183–184; DTC. Т. 8. P. 79–81; Т. 14. P. 3676–3680; *Pauly, Wissowa*. Bd. 9. S. 2212–2216; *Bardenhever*. Geschichte. 1924. Bd. 4. S. 112–116; *Tatakis B. La philosophie Byzantine*. P., 1949. P. 34–37; *Vasiliev A. A.*





Justin the First. Camb. (Mass.), 1950. P. 24–25; Lang D. M. Peter the Iberian and his Biographers // JEcclH. 1951. Vol. 2. P. 158–168; Honigmann E. Zacharias of Melitene: 536 AD // Patristic Studies. Vat., 1953. T. 21. P. 194–204; Colonna M. E. Zacaria Scolastico: Il suo Ammonio e il Teofrasto di Enea di Gaza // Annali d. Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli. 1956. Vol. 6. P. 107–118; Altaner. Patrologie. S. 228; Merlan Ph. Ammonius Hermiae, Zacharias Scholasticus and Boethius // GRBS. 1968. Vol. 9. P. 193–203; Beck. Kirche und theol. Literatur. S. 385–386; NCE. Vol. 14. P. 1107–1108; Allen P. Zachariah Scholasticus and the «Historia ecclesiastica» of Evagrius Scholasticus // JThSt. NS. 1980. Vol. 31. P. 471–488; Karayannopoulos J., Weiss G. Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz. Wiesbaden, 1982. Bd. 2. N 59. S. 267–268; DSAMDH. T. 7. P. 2083–2095; BBKL. Bd. 14. S. 303–307; RGG. Bd. 6. S. 1859–1860; Oberello L. Proclus, Ammonius of Hermias and Zachariah Scholasticus: The Search after Eternity and the Meaning of Creation // Divine Creation in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Leiden, 2007. P. 173–189.

М. В. Грацианский

ЗАХАРИЯ САПОЖНИК И ИОАНН [греч. Ζαχαρίας ὁ σκυτοτόμος καὶ Ἰωάννης], преподобные (пам. греч. 17 нояб.). Время их жизни неизвестно. Сказание об этих святых содержится в греческих стихных синаксарях, напр. в кодексе М по классификации И. Делеэ, сохранившемся в рукописи Paris. gr. 1582 (XIV в.). Согласно сказанию, некий богатый, знатный и весьма известный человек по имени И. решил оставить мирскую жизнь и преуспел в подвижничестве и служении Богу. Каждую ночь он проводил в одном из храмов К-поля за молитвой. Однажды он пришел в главный собор столицы Св. Софию. Двери собора оказались запертыми, поэтому И. присел на скамейку неподалеку и стал читать последования вечернего богослужения. Вдруг он увидел непонятный свет, приближающийся издали. Приглядевшись, И. различил человека, окутанного сиянием. Подойдя к запертым дверям Св. Софии, незнакомец преклонил перед ним колена, крестообразно распростер руки, и двери чудесным образом растворились. Войдя внутрь, человек опустился на колени перед иконой Божией Матери и крестообразно распростер руки. Тогда перед ним отворились и украшенные серебром ворота, ведущие в нартекс собора. Встав посредине храма, человек помолился Богу, а затем повернул назад, и двери поочередно закрылись за ним. И. все это время внимательно наблюдал за незнакомцем, а затем последовал за ним, что-

бы узнать, где скрывается такой необычайный подвижник. Путь незнакомца лежал к храму мч. Иулиана, там он свернул под лестницу и постучал в двери хижины, обращаясь к женщине по имени Мария, видимо ожидающей его внутри. Свет, осенявший подвижника, погас. Жена поставила перед ним зажженный светильник, и человек склонился над своей работой — он сшивал кожи. В это время следовавший за ним И. вошел внутрь и со слезами просил не скрываться от него, а научить добродетели, с помощью к-рой можно совершать такие чудеса. Но человек, назвавшийся З. С., ответил, что И. все померещилось, потому что такой бедный труженик и грешный человек, как он, не может совершать никаких чудес. И. умолял открыться ему, обещая перед Богом, что сохранит в тайне рассказ священного мужа. Тогда тот, не в силах устоять против уговоров И., поведал ему свою историю.

По рассказу З. С., не осталось на земле такого греха, к-рым он не запятнал бы себя. Однажды, убоившись наказания Божия, он раскаялся, стал вести праведную жизнь и женился на Марии. Они договорились и в браке сохранять ее девство, а окружающим говорить, что Мария бесплодна. И так до сих пор они хранят чистоту телесную и духовную. З. С. на имеющиеся у него деньги покупает кожи, шьет из них обувь, к-рую продает. Из доходов от своего ремесла он большую часть отдает Христу, т. е. беднякам и нуждающимся, а только малую часть оставляет на пропитание. В этом и заключается весь его подвиг. И. вернулся к себе, благодаря Бога, что встретил такого необычного человека. З. С. покинул свое жилище и скрылся, чтобы подвизаться, не опасаясь мирской славы.

В К-поле известна только одна ц., посвященная мученикам Иулиану и Василиску (пам. 8 янв.), близ форума Константина. Она была построена при имп. Анастасии I (491–518) и упоминается Антонием, архиеп. Новгородским, в описании паломничества в К-поль (1200) (*Janin. Églises et monastères*. P. 259–260). В сказании фигурирует денежная единица тримисий (τριμίσιον), обращение к-рой прослеживается до XI в. Благодаря этим деталям, а также упоминанию, что З. С. живет в старой лачуге под лестницей церкви (т. е. с момента

постройки храма прошло значительное время), можно предположить, что действие рассказа происходит в средневизант. период.

Ист.: ВHG, N 1322g; SynCP. Col. 232–234; Νικὸδημος. Συνοξαριστής. Т. 2. Σ. 126–129; Владимир (Филантропов). Описание. С. 526.

Лит.: ОHE. Т. 5. Σ. 1199; Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 161.

О. Н. А.

ЗАХАРИЯ ХАНЕНДЕС [греч. Ζαχαρίας ὁ Χανεντές] (нач. XVIII в., К-поль — кон. XVIII в. (?)), певец, мелург (ханендес в переводе с турецкого означает «мелод»). По сведениям Хрисанфа из Мадима, З. Х., современник и ученик протопсалта Даниила, занимался церковной и народной музыкой (*Χρῦσανθος ἐκ Μαδύτων*. Σ. XXXV). Архидиак. Никифор Кандуниарис Хиосский в «каталоге всех тех, которые процвели в музыке церковной, различных эпох» (Ath. Xeropot. 318, нач. XIX в., автограф) пишет: «Захария Ханендес в начале [XVIII] века, ученик многих, не достигший успеха в церковной музыке, чрезмерно преуспел в светской» (Fol. 140). Он — автор более 100 сочинений, написанных в жанрах тур. музыки, из которых сохранилось (как опубликованных, так и бытующих в устной традиции) только 21 (13 бесте, 3 айр семай, 1 аксак семай, 2 йюрюкь семай, 1 сяз семай, 1 пешрев). З. Х. был редактором сборника светских песен, который был опубликован в 1830 г. в К-поле под названием «Евтерпа». З. Х. был и остается одним из популярных авторов среди тур. музыкантов и теоретиков музыки.

Кириакос Филоксенис первым отметил З. Х. как автора церковных сочинений (*Φιλοξένης*. 1868. Σ. 97–98). Хотя их у З. Х. меньше, чем светских произведений, они совершенны по мастерству композиции. Это цикл гласовых богородичных догматиков, пространное (ἀργὴ) великое славословие на глас βαρύς τετράφωνος и 3 каллофонических ирмоса: «Страшно судище Твое» (Φρικτὸν τὸ βῆμα σου) на 2-й плагальный глас, «Небо многосветлое» (Οὐρανὸς πολύφωτος) на глас βαρύς и «Халдейские печи» (Οἱ τῆς Χαλδαίας καμί-νου) на 1-й глас.

Как отмечает Хрисанф, З. Х. в свою очередь был одним из лучших учеников протопсалта Даниила. Их связывала не только дружба, но и творческое взаимообогащение (*Χρῦσανθος ἐκ Μαδύτων*. Σ. XLIX–L). Т. о., Даниил, обладавший смиренным характером





и побуждаемый жаждой постоянного совершенствования, не стыдился учиться у собственного ученика. Созданные ими произведения дают материал для исследования влияния церковной музыки на светскую и для «светского изыскания» церковнопевч. искусства протопсалта Даниила.

Лит.: *Χρύσανθος ἐκ Μαδύτων*. Θεωρητικὸν Μέγα τῆς Μουσικῆς. Τεργέστη, 1832; *Φιλοξένης Κ. Λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς Ἐκκλησιαστικῆς Μουσικῆς*. Κωνσταντινούπολις, 1868; *Παπαδόπουλος Γ. Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς παρ' ἡμῖν ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς*. Ἀθήναι, 1977. Σ. 314–315; *Καλαϊτζίδης Κ. Ζαχαρίας ὁ Χαλεπνός* // *Idem*. Ἐν χορδαῖς (Μουσικὸν σχῆμα) Ψηφιακὸς δίσκος. Θεσσαλονίκη, 2001 (аннотация к компакт-диску).

А. Халдеакис

ЗАХА́РИЯ ХРИЗОПОЛИТА́Н [Захария Безансонский; лат. Zacharias Crysopolitanu], лат. католич. экзегет XII в. О его жизни почти ничего не известно. По-видимому, он был родом из г. Безансон (с VIII–IX вв. употреблялось также греч. название этого города – Хризополис, по которому Захария получил прозвище Хризополитан). В 30-х гг. XII в. З. Х. преподавал в школе при кафедральном соборе в Безансоне. К нач. 50-х гг. он был членом ордена *премонстрантов* и проживал в принадлежащем ордену мон-ре св. Мартина в Лане.

Главное сочинение З. Х. «В одно из четырех, или Согласование Евангелий в четырех книгах» (In unum ex quattuor: Sive de concordia Evangelistarum libri quattuor) представляет собой обширный комментарий на старолат. версию «Диатессарона» *Tatiana*. З. Х. считал, что взятый им за основу текст принадлежал Аммонии Александрийскому, а не Татиану. Сочинение открывают 4 предисловия. В 1-м З. Х. приводит общие богословские рассуждения о преимуществе Евангелия над законом и о различии между ними. Он подробно пишет о стиле и писательской манере каждого из 4 евангелистов, раскрывает символическое значение их образов (человек, орел, бык, лев). В предисловии помещена подборка мнений зап. отцов Церкви по поводу соответствия евангельских текстов и философских знаний (блж. Августина, свт. Амвросия Медиоланского, блж. Иеронима Стридонского, Исидора Гиспальского (Севильского) и др.). 2-е предисловие содержит краткие сведения о евангелистах, заимствованные З. Х. из соч. «О знаменитых мужах» блж.

Иеронима. В 3-м предисловии рассказывается об истории происхождения жанра «Евангельских гармоний» (см. подробнее в ст. *Гармонизация евангельская*), перечислены известные их составители (Аммоний, Татиан, Феофил Антиохийский, Евсевий Кесарийский и блж. Августин). Заключительное предисловие посвящено разбору версий переводов Свящ. Писания и расхождению между рукописями Евангелий.

З. Х. отмечает, что он ничего не писал от себя, но опирался на мнения авторитетных учителей Церкви. Помимо творений зап. отцов Церкви З. Х. использовал сочинения авторов Каролингской эпохи – Алкуина и Рабана Мавра, вост. отцов Церкви – Оригена, свт. Иоанна Златоуста и свт. Григория Назианзина. Зависимость З. Х. от раннехрист. авторов определила аллегорический характер его экзегезы и нравственный аспект его сочинения. Главным авторитетом для З. Х. в области богословия был блж. Августин, заблуждения Оригена, по мнению З. Х., не умалили достоинств этого автора в изучении Свящ. Писания (PL. 186. Col. 38). Т. о., экзегеза З. Х. не была оригинальной, но скорее представляла собой искусно составленную компиляцию, которая получила довольно широкое распространение. Кроме того, З. Х. также ссылался на не называемых по имени совр. ему «учителей» — очевидно, непосредственных его наставников в области богословия и библейской экзегезы. З. Х. был знаком с такими теологическими глоссами, как «Сентенции Херманна» и «Сумма Сентенций» (XI – нач. XII в.), приписываемыми Ансельму Кентерберийскому. Также в произведении З. Х. заметно влияние идей Петра *Абеляра*.

В нач. XVIII в. составителям «Истории французской литературы» (*Histoire littéraire de la France*) была известна рукопись из аббатства Альв в еп-стве Льеж (совр. Бельгия), содержащая составленный З. Х. «Гомилиарий» (неизд.). В наст. время это сочинение может считаться утерянным. От XII в. сохранилась проповедь «О святом Георгии» (*Sermo Zacharii episcopi de sancto Georgio* // PL 186. Col. 619–626), надписанная именем некоего «Захарии епископа», однако принадлежность ее З. Х. ничем не подтверждается.

Соч.: In unum ex quattuor: Sive de concordia Evangelistarum libri quattuor // PL. 186. Col. 9–620.

Лит.: *Vregille B., de*. Notes sur la vie et l'œuvre de Zacharie de Besançon // *Analecta Praemonstratensia*. Tongerloae, 1965. Т. 41. P. 293–309; *Evans G. R.* Zachary of Besançon and the Bible's Contradictions // *Ibid.* 1982. Т. 58. P. 319–323.

Д. В. Зайцев

ЗАХА́РОВ Андреян Дмитриевич (8.08.1761, С.-Петербург — 27.08.1811, там же), рус. архит. В его творчестве были сформированы принципы т. н. высокого классицизма, или ампира, со свойственными ему романтичес-



Портрет А. Д. Захарова.
Худож. С. С. Щукин.
Нач. XIX в. (ГРМ)

ки-возвышенным пониманием архитектурного образа, в к-ром воплотилась идея величия империи, и ансамблевым подходом в решении градостроительных задач.

З. род. на окраине С.-Петербурга в небогатой семье офицера. Окончил уч-ще при АХ и АХ по архитектурному классу А. А. Иванова. За дипломный проект здания «фокзала» (1782) удостоился большой золотой медали и права на пенсионерскую поездку во Францию (кон. 1782). В Париже рассчитывал учиться под рук. архит. Ш. де Вайи, однако тот отказал ему по причине отсутствия вакансий. Проработав нек-рое время под рук. малоизвестного архитектора Ж. Ш. Бликара, З. поступил учеником к королевскому архит. Ж. Ф. Шальгрёну, одному из создателей наполеоновского ампира, наряду с К. Н. Леду и Э. Л. Булле, повлиявшим на З. Восприняв франц. предреволюционный классицизм с его пиранезианской трактовкой античности, минимализмом обобщенных форм и контрастной геометрией объемов, З. сохранил приверженность традициям рус. классицизма екатерининской эпохи, вниматель-



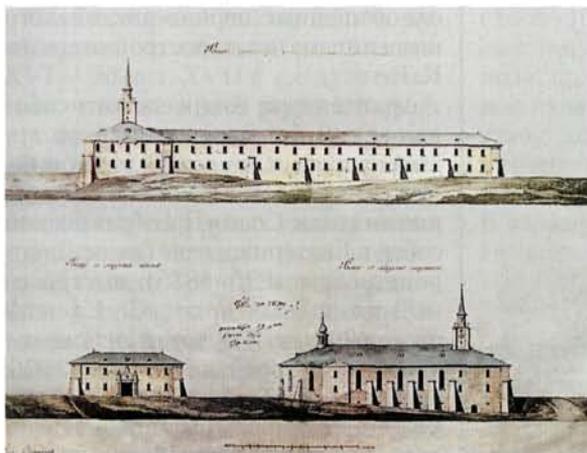


ное отношение к ордеру и симметрии композиций.

Вернувшись в Россию в 1786 г., З. поступил на службу в АХ, в 1794 г. получил звание академика и должность архитектора всех академических строений, позже был профессором архитектуры (с 1797), членом Совета АХ (с 1802), старшим профессором архитектуры (с 1803). Он преподавал до конца жизни, воспитав неск. поколений учеников.

Главным делом З. стала капитальная реконструкция здания Адмиралтейства в С.-Петербурге (сооружено в 30-х гг. XVIII в. И. К. Коробовым), к-рая продолжалась с 1806 по 1823 г. Обновленное Адмиралтейство принадлежит к числу шедевров рус. классицизма; оно относится к градостроительным проектам 1-й трети XIX в., к-рые изменили облик центра С.-Петербурга, придав ему масштабность и стилистическое единство. Здание, создававшееся как архитектурный символ морской державы, замкнуло перспективу трехлучия главных магистралей С.-Петербурга благодаря усилению роли башни со шпилем, ставшей важнейшей высотной доминантой города. З. разработал еще неск. проектов для С.-Петербурга (перепланировку Галерного порта на Васильевском о-ве, казармы Адмиралтейства, новый корпус Морского госпиталя и т. д.), которые не были реализованы. В провинции сохранились построенные по проектам З. (1802) казенные здания в стилистике строгого классицизма (дом гражданского губернатора в Чернигове, застройка Круглой пл. в Полтаве и др.).

Работы З. в области церковного зодчества интересны с т. зр. типологии классицистического храма и эволюции стиля. В 1799–1801 гг. З. был архитектором Гатчины, преобразованной имп. Павлом I из загородной резиденции в город. По проекту З. здесь была капитально перестроена дворцовая церковь (1799–1800, не сохр.), нереализованным остался замысел мон-ря во имя св. Харалампия (проект 1800 г.). Облик проектированной по заказу Павла I обители соответствовал романтическим фантазиям императора о возрождении рыцарской морали и средневек. благочестия. Мон-рь был задуман по типу католич. аббатства с чертами крепостной архитектуры (на что указывают контрфорсы и небольшие проемы), но без четких стилистичес-



воспитательном селении (1809, не реализован; сохр. чертежи), который представлял собой приземистое монументальное зда-

*Проект мон-ря
св. Харалампия. 1800 г.
Архит. А. Д. Захаров*

ных признаков. Архитектор использовал минимальные вкрапления романских, готических и даже барочных элементов, словно намекая на длительную историю древнего монастыря, подвергавшегося переделкам. Главенствующую роль в асимметричной композиции должна была играть 3-нефная базилика, завершенная миниатюрным табернаклем и скромной барочно-готической звонницей. Внутри предполагался тябловый иконостас со стрельчатыми готическими рамами. К нач. 1801 г. для постройки мон-ря были вырыты рвы и частично заложен фундамент, однако после смерти имп. Павла все работы прекратились.

В дер. М. Колпаны (в той части ее территории, что ныне относится к Гатчине) по проекту З. была построена лютеранская ц. св. Петра (1799–1801). Простая схема зального храма дополнена высокой башней, первоначально увенчанной шатром. В оформлении фасадов, облицованных известняком, З. соединил классические элементы (руст) с готическими (стрельчатые проемы), что стало характерной особенностью т. н. павловского романтизма. Позже З. сделал проект храма в Гатчинском

бан купола, прорезанный множеством арочных окон, что напоминало собор Св. Софии в К-поле.

Предположительно ок. 1803 г. по поручению вдовствующей имп. Марии Феодоровны З. выполнил 2 варианта проекта памятника-мавзолея имп. Павлу I для парка в Павловске (сохр. чертежи; в 1805–1810 Ж. Ф. Тома де Томон осуществил проект) в романтическом стиле, с обилием скульптур, пышным убранством интерьера и эффектной театрализацией в духе времени. В 1-м варианте З. предполагал поставить при входе 2 жертвенника по образу егип. пирамид. Во 2-м проекте он вписал пространство ротонды мавзолея в куб с дорическим портиком.

Основной вклад З. в церковную архитектуру связан с разработкой типа монументальной купольной базилики, восходящего к парижскому Пантеону (ц. св. Женевиевы, 1757–1790, архит. Ж. Ж. Суффло) и одновременно к Троицкому собору Александро-Невской лавры (1778–1790, архит. И. Е. Старов).

В янв. 1801 г. имп. Павлом I был утвержден выполненный З. проект церкви при Обуховском сталелитейном заводе (бывш. Александровской мануфактуре), которая должна была иметь сходство с Троицким собором. Сходство обнару-

*Церковь
во имя ап. Павла
в Обухове. 1804–1826 гг.
Архит. А. Д. Захаров.
Фотография. 10-е гг. XX в.*



живается в типологии и в деталях (напр., в формах купольной ротонды с полуколоннами, входного 6-колонного портика).





Собор во имя ап. Андрея Первозванного
в Кронштадте. 1806–1817 гг.

Архит. А. Д. Захаров.
Фотография. 10-е гг. XX в.

В 1-м варианте проекта церковь во многом напоминала собор Александро-Невской лавры, имеющий парные башни на зап. фасаде. По указанию императора проект был переработан: вместо парных башен появились 2 звонницы по сторонам аттика паперти. Избранная З. тема базилики с доминантой «римского» купола была актуальной в свете утопических проектов имп. Павла вернуть единство христианству. Строительство церкви было начато в 1804 г.; в память имп. Павла I было решено освятить церковь во имя ап. Павла. Работами руководил архит. Г. П. Пильников; вскоре они были приостановлены и возобновлены только в 1817 г. Недостроенный храм по техническим причинам разобрали и начали строить заново по проекту З. При этом возникли сложности из-за отсутствия полного комплекта чертежей и детальных планов; доработкой занимался архит. Н. А. Анисимов, спроектировавший интерьер и боковые фасады церкви. Храм был освящен в 1826 г. (уничтожен в 1930).

Архитектурная тема ц. ап. Павла получила развитие в Андреевском соборе в Кронштадте (1806–1817; снесен в 1932). Отталкиваясь от объемно-планировочной структуры ц. ап. Павла, З. добился большей гармонии в пропорциях, а также добавил высокую колокольню, завершенную изящной ротондой из колонн и острым шпилем. Кроме франц. прототипов на силуэт собора повлияли

однобашенные церкви английского классицизма, в т. ч. постройки архит. К. Рена.

Архитектура Андреевского собора оказала большое влияние на архитектуру мн. церквей в провинции. Его относительно точными копиями стали: Спасо-Преображенский собор в Екатеринославе (ныне Днепрпетровск; 1830–1835), выстроенный по проекту архит. Ф. Санковского (20-е гг. XIX в.) на основе захаровского проекта (ок. 1805–1806; чертежи не найдены); собор св. блгв. кн. Александра Невского в Ижевске (1816–1823), первоначально был спроектирован С. Е. Дудиным, учеником З. После того как проект был отвергнут, он взял за основу проект Андреевского собора, изменив лишь некоторые детали (завершение колокольни). Влияние облика кронштадтского собора заметно в ряде проектов и построек А. И. Мельникова, наиболее известного ученика З., а также А. А. Михайлова (ц. св. Екатерины на Васильевском о-ве в С.-Петербурге, 1811–1823). С Кронштадтом связано и последнее произведение З. в области церковной архитектуры — 4-ярусная, с 8-гранным шпилем деревянная колокольня Богоявленской ц. (1811; не сохр.).

Лит.: Гримм Г. Г. Архитектор Андреян Захаров: Жизнь и творчество. М., 1940; Пилевский В. И. А. Д. Захаров, зодчий. Л., 1944; Аркин Д. Е. Захаров и Воронихин. М., 1953; Никулина Н. И., Пушнина Л. Т. Каталог юбил. выставки произведений А. Д. Захарова, 1761–1811. М., 1961; Сашико В. Н. Адмиралтейство. Л., 1982; Памятники архитектуры пригородов Ленинграда. Л., 1983; Шуйский В. К. Андреян Захаров. Л., 1989; *он же*. Андреян Захаров // Зодчие С.-Петербурга, XIX — нач. XX в. СПб., 1998. С. 39–57; Кириченко Е. И. Запечатленная история России. М., 2001; Турчин В. С. Александр I и неоклассицизм в России. М., 2001; Макаров В. К., Петров А. Н. Гатчина. СПб., 2005.

А. В. Чекмарёв

ЗАХАРЬИНА Нина Борисовна (род. 30.08.1961, Ленинград), музыковед, исследователь рус. церковного пения. В 1984 г. закончила Ленинградскую консерваторию им. Н. А. Римского-Корсакова. В 1987–1994 гг. работала в ГПБ (ныне РНБ) в С.-Петербурге, в отделе нотных изданий и звукозаписей, с 1995 г. — в С.-Петербургском гос. музее театрального и муз. искусства (ведущий научный сотрудник, хранитель фонда нотных изданий и рукописей). В 1992 г. защитила канд. дис. «Интонационный словарь и композиция песнопений-осмогласников знамен-

ного роспева» (под рук. А. Н. Кручининой). В 1993–1994 гг. в сотрудничестве с хором «Нево» (руководитель И. В. Панков) вела циклы хоровых концертов, где звучали расшифрованные ею древнерус. песнопения. В 1996–2008 гг. работала в С.-Петербургской консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова на кафедре древнерус. певч. искусства, в 2001–2005 гг. занималась организацией научно-творческого симпозиума «Бражниковские чтения» (в консерватории, РНБ, Музее музыки в Шереметевском дворце). В 2007 г. защитила докт. дис. «Русские певческие книги: Типология, пути эволюции», в к-рой были выявлены основные типы певч. книг, бытовавших с кон. XI по нач. XX в. и проанализированы принципы их организации. В сферу научных интересов З. входят также история книги и инструментоведение.

Библиогр.: Список работ Захарьиной до 1999 г. опубл.: Рус. церковное пение XI–XX вв.: Исслед., публ. 1917–1999: Библиогр. указ. / Сост.: И. Е. Лозовая и др.; науч. ред.: мон. Елена (Хиловская). М., 2001. С. 7, 79, 80, 93, 109, 110, 154, 155, 178.

Соч.: Рус. богослужебные певч. книги XVIII–XIX вв.: Синод. традиция. СПб., 2003; Некоторые наблюдения над структурой рус. певч. книг // Музыковедение. М., 2004. № 1. С. 2–5; Песнопения в честь Успения Богородицы в рус. певч. рукописях эпохи Иерусалимского устава // ЕжБК. 2007. Т. 2. С. 256–261; Строки из песнопений Успению Богородицы в древнерусских музыкально-теоретических руководствах // Греко-рус. певч. параллели: К 100-летию Английской экспедиции С. В. Смоленского: Сб. науч. тр. по мат-лам Бражниковских чтений. М.; СПб., 2008. С. 221–231; Песнопения в честь Успения Богородицы в древнерус. рукописях достудийской и студийской эпох // Древнерус. духовное наследие в Сибири: Науч. изучение памятников традиц. рус. книжности на востоке России / Отв. ред.: Е. И. Дергачева-Скоп, В. Н. Алексеев. Новосибир. (в печати).

Э. П. М.

ЗАХВАТ, один из специфических терминов, используемый в крюковых записях рус. безлинейного многоголосия, характеризующегося развитым подголосочно-полифоническим складом и резкой диссонантностью вертикали. Певч. реализация термина в наст. время не изучена.

Комплекс диссонирующего многоголосия образует совокупность песнопений 2 стилей — *строчного* и *демественного пения*, записям каждого в равной степени свойствен термин «З». В ранних монодийных списках *путевой* и *демественной* нотаций, представляющих основной голос строчного или демественного многоголосия, этот термин встречается реже,



однако его наличие подтверждает изначальную связь путевого и демественного распева с многоголосной традицией пения. В столповых пути и *деместве*, являющихся записью путевых и демественных песнопений столповым *дробным знаменем*, термин «З.» не используется. Т. о., его наличие связано исключительно с *казанской нотацией*, применяемой в записях русского безлинейного диссоциирующего многоголосия, а также в монодийных списках пути и демества.

В бытовании термина можно выделить 3 этапа. Первый (70-е гг. XVI — 20-е гг. XVII в.) характеризуется эпизодическим употреблением термина «З.», преимущественно в рукописях, фиксированных путевой нотацией. В течение 2-го этапа (20-е гг. — кон. XVII в.) З. встречается в рукописях раннего безлинейного многоголосия весьма часто. Третий этап (кон. XVIII—XXI в.) целиком связан со старобрядческими *Демественниками*, в записях песнопений которых нередко употребляется термин «З.».

Первый этап. Частота употребления термина «З.» в певч. рукописях постепенно увеличивается к концу 1-го этапа. В это время термин «З.» встречается только в певч. сборниках с путевой нотацией. Т. о., 1-й этап бытования термина связан с монодийными записями путевого распева. Так, в певч. сборнике 80-х гг. XVI в. РГБ. Ф. 304. № 436 термин «З.» выявлен только 1 раз в записи херувимской (Л. 201). В рукописи кон. XVI в. ГИМ. Син. певч. № 1162 он употреблен 3 раза в записи «Свете тихий» (Л. 599–599 об.). В певч. сборнике ГИМ. Щук. № 767, написанном в 1602 г. известным древнерус. мастером иноком *Христором*, выявлено 8 случаев простановки З. В пределах одного песнопения термин встречается 1–3 раза. В рукописи 20-х гг. XVII в. РГБ. Ф. 37. № 379 З. использован 10 раз, из них 7 содержится в тексте стихир на целование плащаницы «Придите убожам Иосифа» (Л. 343–344, 350). Употребление термина отмечается лишь в отдельных песнопениях, что свидетельствует о начале процесса теоретического осмысления приема З. и первых попытках отразить его в записи с помощью словесного указания. Понять смысл термина, исходя из рукописных источников 1-го этапа, невозможно.

Обобщая результаты анализа рукописных памятников посл. четв. XVI — 20-х гг. XVII в. следует отметить, что уже в этот ранний период термин, помимо исходной формы «З.», имел неск. устойчивых разновидностей; все они обозначались с помощью определенных скорописных сокращений. Исходная форма термина «З.» имеет 2 способа написания — $\text{З}^{\text{А}}$ и $\text{З}^{\text{Б}}$, последний более употребителен. В рукописях 1-го этапа также выявлено 3 разновидности термина: «З.» с последующим знаком Э ($\text{З}^{\text{А}}\text{Э}$); «З.» с надписанием над терминобукв в и р (или только р), равнозначных слову «верх» ($\text{З}^{\text{А}}$, $\text{З}^{\text{Б}}$); «З.» с буквами в, р и последующим знаком Э ($\text{З}^{\text{А}}\text{Э}$). Для этих разновидностей, равно как и для исходной формы, характерно вертикальное расположение образующих его букв. Возможно, причиной такого написания является большая наглядность, стремление выделить термин в ткани песнопения.

Анализ употребления термина «З.» и его разновидностей выявил примерно одинаковую частоту их использования. Можно предположить, что выбор той или иной разновидности зависел от писца. Так, в рукописи инока Христофора ГИМ. Щук. № 767 термин дан в форме $\text{З}^{\text{Б}}$. В певч. сборнике 20-х гг. XVII в. РГБ. Ф. 37. № 379 написание термина в форме $\text{З}^{\text{А}}$ употребляется 4 раза, а в совокупности со знаком Э — 6 раз. Однако вполне вероятно, что разновидности термина могли означать и разновидности приема. Какое из высказанных допущений верно, можно установить, только выяснив смысл термина при анализе и расшифровке записей безлинейного многоголосия 2-го этапа. На материале же 1-го этапа можно лишь констатировать, что разновидность термина «захват верх» исторически более ранняя, ее следует признать и наиболее полной, т. к. в данной разновидности не только содержится указание на прием З., но и определяется партия многоголосия, в к-рой выполняется З., — *верх*.

Случаи употребления термина «З.» и его разновидностей в рукописях 1-го этапа найдены в монодийных записях путевого распева. Редкий для столь раннего времени пример использования З. в демественном распеве обнаружен в рукописи ГЦММК. Ф. 283. № 15. По времени написания

(1606–1612) эта рукопись относится к 1-му этапу бытования термина, но по принципу фиксации (поголосное изложение) примыкает ко 2-му этапу, когда наличие многоголосия в недрах монодийной древнерусской культуры стало вполне очевидным. В записях вышеназванной рукописи встречается не только термин

«захват верхом» ($\text{З}^{\text{А}}\text{Э}$), но и «захват демеством» ($\text{З}^{\text{Б}}\text{Э}$). Оба термина употребляются систематически, почти на каждом листе рукописи. В пределах песнопения термин «З.» используется 1–2 раза. Большое количество указаний отмечается в «Аллилуйи», озаглавленной «радилова». Здесь в партии демества термин дан 5 раз (Л. 199–200 об.). Аналогичное количество указаний на «захват демеством», расположенных в идентичных местах словесного текста «Аллилуйи», видим и в партиях низа, верха и пути (Л. 201–204 об.).

Т. о., основываясь на анализе рукописных памятников 1-го этапа, можно установить наличие в них термина «З.» и его разновидностей преимущественно в записях путевой монодии. Редкие случаи использования анализируемого термина в деместве объясняются тем, что в рукописях 1-го этапа демественные песнопения встречаются единично. Обычно это 1 или 2 песнопения в составе рукописи, фиксированной путевой нотацией. Исключением является упомянутый выше Демественник (ГЦММК. Ф. 283. № 15), целиком составленный из песнопений многоголосного демества.

Второй этап. Начало 2-го этапа бытования термина характеризуется более частым использованием термина «З.» в основном в партитурных записях строчного пения, появление к-рых датируется 20-ми гг. XVII в. Частота употребления термина «З.», так же как и на 1-м этапе, увеличивается к концу этапа (кон. XVII в.), но масштабы изменений не совпадают. В рукописях посл. четв. XVII в. термин «З.» встречается практически постоянно. При этом его использование одинаково характерно для песнопений строчного и демественного многоголосия. Это свидетельствует не только о закреплении термина в писцово-певческой практике, но и об особом его культивировании в многоголосной певческой ткани. Наряду с использованием термина





чено. В противном случае их бы не внесли в монодийные записи, ибо специфика выполнения и З., и почина может быть реализована только в многоголосной певч. ткани.

В поздних Демественниках термины многоголосия встречаются в тех песнопениях, к-рые имели таковые в многоголосных версиях, при этом местоположение терминов всегда совпадает. В песнопениях, не распевших в многоголосном деместве, но вошедших в состав старообрядческих Демественников (цикл праздничных стихир по 50-м псалме), термины многоголосия отсутствуют или встречаются столь редко и несистематически, что отражают скорее представление писца о необходимости их использования применительно к демественным записям, нежели понимание принципов их простановки. Сказанное еще раз подтверждает связь терминов «З.» и «почин» с многоголосной традицией пения и позволяет заключить, что вышеназванные термины были воспроизведены в монодийных записях поздних Демественников только в силу особой консервативности старообрядческой среды.

Поскольку термин «захват демеством» в монодийных Демественниках встречается часто и ярко выделяется в записях песнопений, он привлек к себе внимание исследователей одноголосного демества. Так, Г. А. Пожидаева характеризовала этот термин следующим образом: «...«захват демеством» применялся на границе музыкальных строк. Кокизы «захвата» использовались только в начале средних строк. Смена звуковысотной строки, скачкообразный переход к новой строке в более высоком согласии обозначались как «захват демеством»» (Пожидаева. Пространные роспевы. С. 92–93). Приведенные характеристики фиксируют внешние признаки анализируемого термина, однако не поясняют, для чего нужно было выписывать «захват демеством» в роли указателя начала нового раздела, если оно и так вполне очевидно, поскольку используемый обычно перед З. оборот обладает ярким, весьма характерным окончанием, не заметить к-рое невозможно. Кроме того, неясно, почему в однотипных ситуациях (в срединной части песнопений) в одних случаях термин «З.» ставится, а в других отсутствует.

В результате анализа записей Демественников становится очевидно,

что указание «захват демеством» употребляется наиболее часто после 2 певч. фрагментов-окончаний, показанных в примере 1 (здесь и далее развод певч. знаков выполнен на основе авторской азбуки, полученной путем сопоставления записей нотолинейных переводов многоголосного демества с соответствующими по редакции крюковыми прототипами; полученные с помощью описанного метода значения певч. знаков отражают их прочтение на рубеже XVII и XVIII вв.). В окончании I отчетливо прослушиваются ступени трезвучия d¹-f¹-a¹. Окончание II вы-

Окончание I

Пример 1



Окончание II



деляется в ткани песнопений благодаря наличию в нем нисходящего мотива с использованием редко встречающихся восьмых длительностей. Вступление «захвата демеством» после окончания I всегда выполняется скачком, величина к-рого варьируется от терции до септимы. Испол-

ветствует фрагменту задостойника на Введение и Благовещение «Яко одушевнем» (Л. 66). Все записи взяты из Демественника 1922 г., находящегося в собрании автора этой статьи.

Близость и даже аналогичность записей окончания I не всегда обуславливает простановку после него «захвата демеством». И если в задостойнике Воздвижения (пример 2, 2) после слова «древо» ситуация с З. варьируется (в одних случаях он есть, в других не наблюдается), то в задостойнике на Введение (пример 2, 3) отсутствие термина вполне устойчиво. Предварительное рассмотрение мест простановки «захвата демеством» после окончания I выявило его зависимость от структуры словесного текста. В случаях когда рассматриваемое окончание совпадает с завершением текстовой строки или раздела, наличие «захвата демеством» в крюковой записи обязательно. Если же окончание I соотносится с менее яркой цезурой (середины текстовых строк), то возможны разночтения. После окончания I в крюковых записях Демественников 3-го этапа встречается и др. термин многоголосия — «почин демеством». Хотя вступление последнего характеризуется Пожидаевой как «плавный интонационный переход (без скачка в напеве) от одной строки к другой» (Пожидаева. 2007. С. 410), нередко можно наблюдать введение «почина

Пример 2



зование окончания II сопровождается плавным вступлением З., в этом случае его высота равна окончанию или на ступень выше его.

В примере 2 показаны варианты выполнения З. после окончания I. Под цифрой 1 здесь выписан фрагмент задостойника Сретения «В законной сени» (Л. 69 об.). Цифрой 2 обозначен фрагмент записи задостойника Воздвижения «Таин еси Богородице» (Л. 64). Цифра 3 соот-

демеством» с помощью скачка (см. пример 3).

В приведенных примерах очевидна однотипность вступления З. и почина, поэтому невозможно понять смысл этих терминов на основе анализа мест их простановки и соотношений звуковысотных уровней демественной монодии.

В случаях простановки термина «захват демеством» после окончания II последнее соотносится со слабыми





цезурами внутри строк. Здесь, как и в случаях с окончанием I (пример 2, 2), в одних списках термин есть, в других отсутствует. Кроме того, встречаются записи, когда после окончания II (так же как и после окончания I) присутствует простановка термина «почин демеством». Употребление З. после окончания II опровергает мнение Пожидаевой о реализации этого термина скачком (Пожидаева. Пространные роспевы. С. 93). В большинстве записей З. выполняется на высоте, равной предшествующему окончанию.

В примере 4, где представлены фрагменты из Демественника 1922 г., в аналогичных по певч. содержанию записях проставлены различные термины или не проставлены никакие. Первым дан фрагмент задостойника «О Тебе радуется» на литургии Василия Великого (Л. 58); здесь после окончания II в тексте вписан термин «захват демеством». В чрезвычайно близком по записи фрагменте задостойника на Введение и Благовещение «Яко одушеვნем» (Л. 65 об.) к.-л. термин отсутствует (ср. пример 4, 2). Под цифрой 3 помещен фрагмент задостойника на Вознесение «Тя паче ума» (Л. 73 об.). При несомненной близости записей в нем присутствует термин «почин демеством».

В примере 4 все текстовые фрагменты характеризуются слабыми це-

минологию. Как и при анализе терминов после окончания I (пример 2), здесь невозможно определить на основе монодийных записей закономерности их простановки или их отсутствия.

3-й этап бытования термина «З.» в форме «захват демеством» в старобрядческих Демественниках имеет существенное значение для понимания термина. Памятники этого времени дают возможность систематизировать места простановки термина, соотнести его расположение со структурой напева и текста, выявить 2 способа вступления З. (скачком и плавно). Установлено, что написание термина или его отсутствие обусловлено структурой словесного текста песнопения. Большая или меньшая значимость смысловых цезур определяет выбор способа введения З. — скачком или плавно. Значительно реже «захват демеством» отражает только структурные особенности напева. Примеры тому видны в случаях простановки термина в продолжительных внутрислоговых роспевах. Поскольку песнопения старобрядческих Демественников имеют аналоги в рукописях многоголосного демества 2-й пол. XVII в., то полученные результаты распространяются и на более ранние записи.

Поздние монодийные записи демества поддаются расшифровке вслед-

кой базой, обеспечивающей лучшее понимание термина «З.» при изучении многоголосия. Тем не менее выявление певч. интерпретации терминов группы «З.» необходимо вести параллельно по 2 группам источников, фиксирующих строчное и демественное многоголосие, т. к. при типологическом сходстве конкретные примеры певч. реализации терминов в пути и деместве имеют определенные различия.

Лит.: Пожидаева Г. А. Демественный распев XVI–XVIII вв. М., 1999; она же. Пространные роспевы Древней Руси. М., 1999; она же. Певческие традиции Древней Руси. М., 2007; Котопол А. В. Русское строчное многоголосие. М., 2005.

М. В. Богомолова

ЗАХИРИТЫ [араб. аз-захирийя], последователи правовой школы (мазхаба) Дауда бен Али аль-Исфахани по прозвищу аз-Захири (ум. в 883). Это был (по сведениям Ибн ан-Надима) первый богослов-законовед (факих), к-рый в правовой практике опирался исключительно на «внешнее» — аз-захир (отсюда его прозвище), т. е. на буквальное понимание Корана и сунны и отрицал возможность видеть в священных текстах скрытый смысл (аль-батин) и толковать их аллегорически и рационально. В вопросах методологии права (усул аль-фикх) захиритские факихи были активными противниками использования логико-рационалистических приемов (рай, истих сан, истисхаб и др.). Тем не менее позднее они допустили в ограниченных пределах использование «суждения по аналогии» (кийяс) и «единодушного мнения» (иджма) при толковании Корана. Мазхаб З. был широко распространен в X–XIII вв. в мусульм. мире. З. активно пропагандировали свое учение не только в Ираке (их называли там даудитами по имени основателя мазхаба), но и за его пределами, последователи захиритского мазхаба были как на востоке (в частности, в Хорасане), так и на западе Халифата. Напр., в Андалусии жил богослов-захирит Ибн Хазм (ум. в 1064). В кон. XII в. при Альмохадах мазхаб З. был признан в качестве офиц. правовой школы, но после XV в. З. постепенно исчезли.

В более широком смысле З. называют всех, кто следуют «внешнему», явному смыслу Корана, не прибегая к его аллегорическому толкованию.

С. М. Прозоров



зурами и одинаковыми звуковысотными уровнями окончаний и начал соседствующих певч. структурных единиц. Отмеченное единообразие, однако, не распространяется на тер-

тщательности и детализированной простановки степенных и указательных помет, обилия списков песнопений и демественных азбук. Они являются надежной источниковедчес-



ЗАХУМСКО-ГЕРЦЕГОВИНСКАЯ И ПРИМОРСКАЯ ЕПАРХИЯ

[серб. Захумско-Херцеговачка и Приморска епархија] Сербской Православной Церкви (СПЦ). Объединяет приходы и мон-ри на территории исторической обл. Хум (Захумле, Герцеговина) и побережья Адриатического м. (г. Дубровник). Кафедра находится в мон-ре *Тврдош*. Правящий архиерей — еп. Григорий (Дурич), на кафедре с 3 окт. 1999 г. Епархия разделена на 2 наместничества: Мостарско-Невесинское и Требинско-Дубровническое, в к-рые входят 10 церковных общин, 34 прихода, 7 мон-рей: *Добричево*, *Дужи*, *Житомислич*, *Завала*, *Тврдош*, Герцеговинская *Грчаница* (2002) и жен. мон-рь во имя святых Петра и Павла в с. Чичево. В епархии служат 3 архимандрита, 4 иеромонаха, 24 священника, 5 диаконов. Епархия окормляет ок. 100 тыс. верующих (2008).

После получения Сербской Церковью автокефалии (1219) св. архиеп. *Савва* учредил 8 епархий, в т. ч. Хумскую. Целью создания этой кафедры было укрепление позиций в регионе, вокруг к-рого шла постоянная борьба между правосл. Сербией (обл. Рашка) и прокатолич. Боснией и Дубровником (см. ст. *Босния и Герцеговина*). Кафедрой был избран мон-рь Пресв. Богородицы в г. Стон (совр. Хорватия), оставленный в нач. XIII в. бежавшими от богомилов католич. епископами. Территория Хумской епархии первоначально охватывала долину р. Неретва до среднего течения р. Лим с прибрежными островами Адриатического м., бассейны рек Требишница, Пива, Тара, Дрина, Морача. 1-м Хумским епископом стал ученик св. Саввы Иларию (Иларион; до 1239). Его наследником был еп. Феодосий. Серб. кор. *Стефан Урош* (1243–1276) был щедрым благотворителем Хумской епархии и мон-ря Пресв. Богородицы в Стоне. В 1253 г. Дубровник, Болгария и хумский жупан Радослав объединились против Сербии, поэтому в целях безопасности кафедра Хумской епархии была перенесена ближе к Сербии, в мон-рь святых Петра и Павла на р. Лим, а кор. Стефан Урош подтвердил привилегии, данные ранее Хумской епископии. Еп. Даниил, управлявший епархией с 1316 г. (в 1324 возглавил Печскую архиепископию, см. *Даниил II*), просил серб. кор. Стефана Уроша II (см. св. *Милутин*) ока-



зать епархии помощь. Последний известный Хумский еп. Стефан Пекпал был изгнан с кафедры после захвата Хума в 1322–1324 гг. боснийским баном Стефаном II Котроманичем (1314–1353). Окончательно Стон и п-ов Пелешац были утрачены Сербией в 1333 г., когда контроль над территорией при условии сохранения на ней Православия был передан за деньги Дубровнику. Несмотря на соглашение, в 1335 г. в мон-рь Пресв. Богородицы был назначен католич. священник, в 1349 г. обитель передали францисканцам. Из-за утраты Сербией Стона и Хума Хумская епархия в 1330–1343 г. была упразднена.

При правителе Боснии и Сербии Твртко I (1351–1391) мон-рь *Милешева* вошел в состав Боснии и стал центром Милешевской митрополии (см. ст. *Милешевская епархия*), занявшей территорию бывш. Хумской епископии. Неизвестный по имени 1-й митр. Милешевский в 1377 г. короновал в Милешеве Твртко I. Его преемник митр. Давид упоминается в 1466 и 1471 гг. как соратник Стефана Вукчича Косача, принявшего в 1448 г. титул герцога, что привело к появлению топонима «Герцеговина», заменившего название «Хум». В 80-х гг. XV в. Герцеговина вслед за Боснией была завоевана турками. В этот период местоположение кафедры в епархии неск. раз менялось, пока не утвердилось в мон-ре Тврдош. В XVI в. Захумско-Герцеговинскими епископами были: Иоанн (1508–1513), Виссарион I (1509–

1525), Марк (1531–1534), Максим (1532), Никанор (1534–1546) и митр. *Антоний* (*Сokolovич*; 1570–1572).

После восстановления Печской Патриархии в 1577 г. при митр. Савватии (1573–1585) Захумско-Герцеговинская епархия была разделена на Герцеговинскую (или Требинскую) и Милешевскую епархии, 2-я чаще называлась Полгерцеговинской или Петровской (по местонахождению ее кафедры в мон-ре святых Петра и Павла). Часто обе епархии назывались Захумской или Скендерийской. Из

тех, кто управлял епархией известны митр. Герцеговинский Виссарион II (1590–1601/02), Герцеговинский митр. Сильвестр (управлял вост. частью в 1592–1602) и Милешевский митр. Леонтий (1601/02–1611). На непродолжительное время при митр. Захумском Василии (см. *Василий Острожский*, св.) 2 епархии были объединены. 27 нояб. 1651 г., продолжая возглавлять Захумскую кафедру, митр. Василий был назначен управлять епархиями Никшича, Планы, Колашиновичей (ныне Колашин) и мон-рем Морача, т. о., он стал духовным главой всей Герцеговины. Из-за османского владычества границы епархий и местонахождение кафедры неоднократно изменялись. Во 2-й пол. XVII в., после превращения мон-ря святых Петра и Павла в мечеть, кафедру перенесли в Никшич (совр. Черногория), в кон. XVII в. — в мон-рь Дужи. С 1739 г. епархия называлась «Герцеговинская» и управлялась митрополитами Филофеем (1740–1751) и *Авксентием II* (1751–1760). После упразднения Печской Патриархии в 1766 г. епархия перешла в юрисдикцию К-польской Патриархии, в 1777 г. кафедра была перенесена в г. Мостар. Епархией в этот период управляли в основном епископы-греки: *Анфим* (*Зелович*; с 1762), Анания (1772–1802), Иеремия (1803–1815), Иосиф (1816–1835, 1848–1854), Прокопий I (1837–1848), Григорий (1855–1860) и последний иерарх-грек *Игнатий* (1875–1888), единственный болгарин, Прокопий II (1864–

1875), уделял много времени просветительской деятельности, защищал священников и паству от тур. притеснений.

После аннексии Боснии и Герцеговины Австро-Венгрией (1878) Герцеговинская епархия в 1880 г. перешла из-под юрисдикции К-поля в состав подконтрольной австр. властям *Карловацкой митрополии*. Против этого безуспешно протестовал митр. Игнатий. В 1888 г. он был отправлен на покой. Епархия объединяла следующие срезы (уезды): Мостар, Любушки, Столац, Любине, Требине, Билеча, Гацко, Невесине, Кониц, Фоча, Чайниче и Жупаняц. После ухода митр. Игнатия кафедру возглавляли епископы-сербы: *Леонтий (Радулович; 1888)*, *Серафим (Перович; 1889–1903)* и *Петр (Зимонич; 1903–1920)*. Власти разрешали сербам занимать высокие церковные должности, но стремились обратить правосл. население империи в католичество. Серб. иерархи активно выступали против церковной политики властей и в 1905 г. добились предоставления сербам церковно-образовательной автономии.

После окончания первой мировой войны и образования Королевства сербов, хорватов и словенцев З.-Г. и П. е. в 1920 г. вошла в состав СПЦ. В 1931 г. кафедра занимала 3-е место в списке епархий СПЦ и охватывала следующие области: Мостар, Билеча, Гацко, Невесине, Столац и Требине, Меткович, Дубровник и о-в Корчула. Епархией управляли: *Иоанн (Илич; 1926–1931)*, *Симеон (Станкович; 1932–1934)*, *Тихон (Радванович; 1934–1939)*. Во время второй мировой войны 1 церковь была разрушена (18 пострадали), 5 приходских домов было уничтожено (4 пострадало), 12 церковных б-к и 21 архив были уничтожены, еп. *Николай (Йоканович; 1940–1943)* был изгнан из епархии усташами. После митр. *Лонгина (Томича) (1951–1955)* епархией почти 40 лет управлял митр. *Владислав (Митрович; 1955–1992)*, при к-ром церковная жизнь была обновлена, восстановлены мн. церкви. В ходе вооруженного конфликта 1991–1995 гг. на территории епархии было уничтожено 36 и повреждено 28 церквей, мон-рь Житомислич был взорван, мон-рь Завала сильно пострадал от обстрелов. В 1992 г. в Мостаре был разрушен кафедральный собор Св. Троицы и кафедра была перенесена в мон-рь

Тврдош. В Дубровнике епископский двор был взорван, а в сент. 1996 г. в соборный храм была брошена бомба. В 1992 г. на кафедру был избран еп. *Афанасий (Евтич)*, к-рый занимался восстановлением церковной жизни в епархии до 1999 г., когда главой З.-Г. и П. е. стал еп. Григорий. При нем были полностью обновлены мон-ри Житомислич, Завала и мн. храмы, а также построены новые церкви и мон-рь Грачаница.

Лит.: *Мицовић Ј.* Српска правосл. Херцеговачко-Захумска митрополија при крају 1900 г. Мостар, 1901; *Слијенчевић Ђ.* Хумско-Херцеговачка епархија и епископи (митрополити) од 1219 до краја XIX в. // Богословље. Београд, 1939. Год. 14. Св. 3/4. С. 239–294; 1940. Год. 15. Св. 1. С. 28–43; *Милеуснић С.* Духовни геноцид: 1991–1995. Београд, 1997³; Православна српска епископија Хумска-Захумско-Херцеговачка и Приморска. Требине, 1998; Епископија Захумско-Херцеговачка. Београд, 2006.

Иером. Игнатий (Шестаков)

ЗАЧАЛО [греч. *περικολή*; лат. *capitulum*], единица деления новозаветного текста, читаемого за церковным богослужением. Главная цель такого деления — вычленение небольших, но законченных в смысловом отношении отрывков, к-рые могут быть понятны вне зависимости от их контекста (это важно, поскольку предшествующие и последующие

(но поскольку все известные памятники иудейской лекционной системы поздние по происхождению (см., напр.: Вавилонский Талмуд. Мегилла 29b; подробнее см.: *Perrot Ch.* The Reading of the Bible in the Ancient Synagogue // *Mikra* / Ed. M. J. Mulder. Assen; Minneapolis, 1990. P. 137–159), не исключено, что это влияние было обратным). Фиксация текста З. окончательно происходит только в IV в. в связи с постепенным отказом от практики *lectio continua* (или *Scriptura currens*), т. е. последовательного чтения достаточно продолжительных отрывков Свящ. Писания, часто до того момента, пока чтеца не остановит предстоятель.

В этот же период для удобства изучения и частного чтения текст НЗ был поделен на главы (*κεφάλαια*) (напр., в Ватиканском кодексе (IV в.) в Евангелии от Матфея выделяется 170 глав, от Марка — 62, от Луки — 152, от Иоанна — 50 глав; в Александрийском кодексе (V в.) в Евангелии от Матфея — 68 глав, от Марка — 48, от Луки — 83, от Иоанна — 18 глав; деление кн. Деяний св. апостолов и Посланий было менее стабильным; в основных унциалах можно встретить 2 параллельные системы деления). Евсевий Кесарийский на основании гармонии евангельской (см. ст. *Гармонизация евангельская*) Аммония Александрийского разработал свою

Разворот Евангелия-апракос.
XIV в. (РГБ. Ф. 304.1.

№ 5 (1993). Л. 12 об. — 13)



стихи читаются обычно накануне или на следующий день). Деление на З. не совпадает с делением на главы, к-рое принято в небогослужбных изданиях НЗ (в т. ч. в синодальном переводе).

Термин *περικολή* использовался греч. и рим. языческими авторами по отношению к разного рода риторическим или лит. сочинениям. Применительно к библейским книгам он стал употребляться со II в. (*Iust. Martyr.* Dial. 65. 3; 110. 1). Деление на З. имеет аналогии с делением ВЗ на *parashuyot* в иудейской традиции

систему быстрого нахождения параллельных мест в Евангелиях, поделив их на разделы, к-рые потом были распределены по 10 канонам (т. н. таблицы канонов Евсевия, или «Аммониевы главы»). Однако для церковного чтения эти деления были неудобны. По этой причине в крупных литургических центрах возникают свои системы деления НЗ на З. (подробнее см. ст. *Лекционная система*). Свидетельства такого деления представлены в древних Лекционариях. В ряде унциальных рукописей встречаются пометы *αρχ* (*ἀρχή* — начало) и *τελ* (*τέλος* — окончание), указывающие границы З. (см.: *Меузер Б. М.* Текстология НЗ: Пер. с англ. М., 1996).



В совр. правосл. изданиях Евангелие от Матфея делится на 116 З., от Марка — на 71, от Луки — на 114, от Иоанна — на 67 З., а Деяния св. апостолов и Послания имеют общее деление на 335 З. Порядок следования З. друг за другом в служебных Апостоле и Евангелии может отличаться от «четырех» текстов, т. к. он соответствует *году церковному* (см. статьи *Апракос*, *Лекционарий*). При чтении в храме каждому З. предшествует вводная фраза, уточняющая его контекст («Во время оно...»), а также показывающая, от чьего лица произносится текст и к кому он обращен («Братие...»). Последовательность чтения по З. определяется с помощью прилагаемых к Евангелию и Апостолу таблиц-указателей; совокупность таблиц-указателей, богослужебной разметки новозаветного текста, выписанных инципитов З. и проч. называется *лекционарным аппаратом*. Круг чтения евангельских З. на воскресной утрени называется столпом (см.: Типикон. Гл. 54).

А. А. Ткаченко

ЗАЧАТИЕ ПРАВЕДНОЙ АННОЙ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ [слав. *Зача́тїе стѣмъ а́нны, егда́ зачатъ пресѣ́ю вѣдъ*; греч. *Ἡ σύλληψις τῆς Ἁγίας Ἀννης*; лат. *Conceptio Sanctae Mariae*], праздник, отмечаемый правосл. Церковью 9 дек., в воспоминание чудесного зачатия Пресв. Девы прав. Анной.

Событие, в честь к-рого установлено празднование, впервые упоминается в апокрифическом *Иакова Протоэвангелии*. У благочестивой семейной пары Иоакима и Анны долгое время не было детей, что в иудейской традиции расценивалось как знак греховности или Божиего неблаговоления к супругам. Иоанн, не допущенный иерусалимским первосвященником принести жертву Богу, удалился в пустыню, оставив Анну дома. В это время обоим супругам было видение ангела, возвестившего о том, что Бог услышал их молитвы и у них будет ребенок. После этого благовестия Иоаким с радостью вернулся назад, а Анна вышла встречать его у Золотых ворот Иерусалима. Через 9 месяцев у них родилась дочь — Пресв. Дева (подробнее о событии см. в ст. *Иоаким и Анна*).

История праздника на Востоке. Самыми ранними свидетельствами установления праздника являются



Зачатие прав. Анны.
Икона. Кон. XVI в. (ЦММАР)

канон прп. Андрея Критского († 740) (PG. 97. Col. 1305–1315; проповедь на этот праздник, надписанная в нек-рых рукописях именем прп. Андрея (CPG, N 8224), принадлежит не ему, а Георгию Никомидийскому — см.: BHG, N 1148g) и гомилия пресв. Иоанна Эвбейского († ок. 744) (*Sermo in conceptionem Sanctae Deiparae* // PG. 96. Col. 1459–1499). Однако, как отмечает Иоанн, праздник З. А. Б. в его время еще не был известен повсеместно (Ibid. Col. 1499). Дата праздника, вероятно, была вычислена на основании даты праздника Рождества Пресв. Богородицы (8 сент.). В IX в. количество свидетельств о празднике З. А. Б. резко возрастает. В частности, к этому времени относятся 4 проповеди (PG. 100. Col. 1335–1402) и ряд гимнографических сочинений *Георгия Никомидийского* (см., напр.: *Toscani, Cozza-Luzi*. 1862). В 1166 г. имп. Мануил I Комнин присоединил праздник к числу тех, в к-рые запрещено работать (RegImp, N 1466).

Гимнография. В *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. (*Mateos*. Турисоп. Т. 1. P. 126), в большинстве рукописей этого памятника, говорится, что при совершении богослужения в честь З. А. Б. следует ориентироваться на службу 9 сент. (день памяти св. праведных Богоотец Иоакима и Анны). Тем не менее в нек-рых рукописях под 9 дек. указаны тропари в честь З. А. Б. 4-го гласа: *Σήμερον τῆς εὐπλάγχθιας Θεοῦ ἢ φανέρωσις* (Днесь благоутробия Божия явление) и *Σήμερον ἢ ἀπαρχὴ τῆς σωτηρίας ἡμῶν* (Днесь начало спасения нашего).

Согласно *Студийско-Алексиевскому Типикону* 1034 г. (*Пентковский*. Типикон. С. 301–302), содержащему самую древнюю сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, служба в честь З. А. Б. совершалась с особой торжественностью. Указаны отпустительный тропарь 1-го гласа *Λικὴ πρ(ο)χέσκῃν προповέδα δόξαι*: и кондак 4-го гласа на подобен «Явился еси» *Πραξδ. νοικέτῃ δν(с)*; на вечерне поется «*Блажен муж*»; стихиры на «*Господи, воззвах*» исполняются на 6 (2 цикла стихир-подобнов по 3 стихиры); указан самогласен праздника на стиховне вечерни; утрени совершается с пением «Бог Господь»; поются каноны З. А. Б.: 1-го гласа, ирмос: *Χῆς ραζαίετῃ см*; 1-го гласа, ирмос: *Πῆ(с) повѣдальноуію*; 2-го гласа, ирмос: *Въ гувинѣ по(т)*; светилен *Ἐτὴ γ[Δ]*; на хвалитех указан цикл из 3 стихир-подобнов; на стиховне утрени вместе со стихирами Октоиха исполняются 2 подобна праздника. На литургии — прокимен из Пс 31 со стихом, Апостол Гал 5. 23–27, аллилуиарий из Пс 36, Евангелие Лк 8. 16–21.

Согласно *Евергетидскому Типикону* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 333–335), вечерня в день памяти З. А. Б. совершается без кафизмы, на «Господи, воззвах» стихиры поются на 6 (указан один цикл стихир); на стиховне вечерни — стихиры праздника, на «Слава и Ныне» — самогласен праздника; отпустительный тропарь *Σήμερον ἢ ἀπαρχὴ τῆς σωτηρίας ἡμῶν* (Днесь начало спасения нашего); на утрени поется «Бог Господь», по 2-й кафизме указан седален праздника (в Студийско-Алексиевском Типиконе этот текст выступает в качестве отпустительного тропаря); поются 3 канона, Октоиха и 2 праздника: канон 1-го гласа, ирмос: *Ἠδὴν ἐπιτίκτον* (Пѣснь повѣд. нѣю:) и канон того же гласа с алфавитным акростихом; по 3-й песни следует седален праздника и чтение слова Георгия Никомидийского на З. А. Б.; по 6-й песни — кондак; ексапостиларий *Ἁγίος Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν* (Свѣтъ гдѣ вѣъ нашъ); указан цикл стихир-подобнов для пения на стиховне утрени и подобен на «Слава и Ныне»; на литургии поется тропарь праздника, прокимен из Пс 31 со стихом, Апостол Евр 9. 1–7, аллилуиарий из Пс 36, Евангелие Лк 8. 16–21.





Указания *Мессинского Типикона* 1131 г. (Arranz. Turicon. P. 68) на 9 дек. имеют по сравнению с Евергетидским Типиконом незначительные отличия: на утрене стихословится кафизма, поются 2 канона праздника (1-го и 2-го гласов) без канона Октоиха; на литургии — прокимен из Пс 45 со стихом, Апостол Гал 5. 23–27, аллилуйярий из Пс 44, Евангелие то же, что и в Евергетидском Типиконе. В *Геоργια Μταμινдели Типиконе* сер. XI в. (Кекелидзе. Литургические груз. памятники. С. 69) предлагается такой же устав службы З. А. Б., как в Евергетидском и Мессинском Типиконах.

В различных редакциях *Иерусалимского устава*, начиная с древних рукописей (напр., Sinait. gr. 1096, XII–XIII вв.; см.: *Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 35) и до совр. печатных изданий, в последовании З. А. Б. сохраняется большинство элементов из богослужения по Типиконам студийской традиции, однако используется иной отпустительный тропарь 4-го гласа Σήμερον τῆς ἀτεκνίας δεσμά: (Днесь безчадіа ѡзы:); служба З. А. Б., как правило, имеет статус славословной (в первопечатном рус. Типиконе (М., 1610) 9 дек. отмечено знаком «красный крест», что указывает на совершение в честь З. А. Б. полиелейной службы, в издании Типикона 1631 г. — знаком шестиричной службы («3 точки в полукруге» черного цвета) и только начиная с исправленного издания 1682 г. 9 дек. отмечается знаком славословной службы («3 точки в полукруге» красного цвета)); литургические чтения заимствуются из службы св. праведным Богоотцам Иоакиму и Анне 9 сент; в греч. богослужебных книгах последование З. А. Б. может соединяться со службой Обновления храма.

Последование З. А. Б., содержащееся в совр. богослужебных книгах, включает: отпустительный тропарь 4-го гласа Σήμερον τῆς ἀτεκνίας δεσμά: (Днесь безчадіа ѡзы:) и кондак 4-го гласа Ἐορτάζει σήμερον (Празднуетъ днесь:) (указан уже в Студийско-Алексиевском Типиконе) с икосом (икосы разные в греч. и слав. Минее); каноны: 1-го гласа, без акрости́ха, ирмос: Ὡδὴν ἐπιπνικίον (Пѣснь по вѣднїю:), нач.: Τὴν σύλληψιν σήμερον (Зача́тіе днесь), авторства Андрея Критского (этому гимнографу принадлежат также канон на Рождество Пресв. Богородицы из совр. Минее

и канон на память св. праведных Богоотец Иоакима и Анны), известный по рукописям (см.: Ταμεῖον. Σ. 40), 2-го гласа, с акрости́хом: Ἡ τὴν χαρὰν τέξουσα, τίκτεται κόρη (Радость родившая, рождается девица), авторства Георгия (имя автора указано в богородичнах), ирмос: Ἐν βυθῷ κατέστρωσε (Во глѣбинѣ постла:), нач.: Ἡ τοῦ κόσμου σήμερον χαρὰ (Мира днесь радость) (этот канон есть только в греч. Минее); канон с алфавитным акрости́хом, 1-го гласа, ирмос: Χρῆτος γαίμαται: (Чистѣю дѣѣ вѣг. Отроковицѣ) (этот канон содержится только в слав. Минее); 3 цикла стихир-подобнов (стихиры на хвалитех в греч. и слав. Минее разные); 3 самогласна; седальны (в греч. Минее — 5, в слав. — 4 (3 седальна совпадают); один из седальнов по кафизмам употребляется в качестве отпустительного тропаря праздника в Студийско-Алексиевском Типиконе); седален по полиелее (только в греч. Минее; употребление этого седальна весьма странно, т. к. др. элементы полиелейной службы (напр., стихиры по Пс 50) не указаны); светильны разные (в греч. Минее помещены 2 светильна); литургические чтения совпадают с указанными 9 сент. В Минее (МП) 9 дек. излагается бденная служба в честь З. А. Б., которая содержит дополнительные циклы стихир для малой вечерни, паремии Богородице, стихиры на литии, седален по полиелее (совпадает с седальным по 1-й кафизме на Рождество Пресв. Богородицы), величание, в к-ром прославляется Богородица и ее родители, Евангелие утрени — Лк 1. 39–49. 56 (читается навсе Богородичные праздники), стихира по Пс 50.

По рукописям известны песнопения З. А. Б., не вошедшие в совр. богослужебные книги: канон, нач.: **Въ глѣвинѣ страстьми погружена** (Минее ГИМ. Син. № 162, XII в.; см.: *Горский, Невоструев*. Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 36), дополнительные кондаки: 4-го гласа Τῆς πρὸς ἄνωυς τοῦ θεοῦ προθυμίας (К Анне Божиго благоволения) и плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа Ὡς πλατυτέρα οὐρανῶν (Яко ширшая небес) с икосами (*Амфилохий*. Кондакарий. С. 81); дополнительные икосы (Там же. С. 171, 55, 91 (отд. паг.)). Кроме того, в 1890 г. в Афинах была издана служба предпразднства З. А. Б. (см.: *Γαβρᾶς Ἰ*. Τὰ ἄνθη τοῦ παραδείσου ἤτοι ἀκολουθία τοῦ ἁγίου ἐνδόξου

ἱερομάρτυρος Ἀνθίμου ἐπισκόπου Νικομηδείας ἐπι τοῦ ἁγίου ἐνδόξου μεγαλομάρτυρος Θεοδώρου τοῦ Γαβρᾶ καὶ τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰουβενάλιου πατριάρχου Ἱεροσολύμων καὶ συμπλήρωσις ἀκολουθιῶν τινῶν ἀποστόλων καὶ ἁγίων, ἐπι δὲ καὶ ὕμνοι τινεὶς εἰς τὴν γέννησιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ἀθῆναι, 1890. Σ. 99–102).

Праздник на латинском Западе. Первые свидетельства об этом празднике на Западе относятся к IX в. В ирл. Мартирологе Энгуса (ок. 830) праздник З. А. Б. указан под 3 мая (продолжения эта традиция не получила). Визант. дата — 9 дек. встречается в Неаполитанском Мраморном календаре (сер. IX в.) (см.: *DACL*. T. 2. Pt. 2. Col. 1591–1592).

В Англии в 1-й пол. XI в. этот праздник отмечался днем раньше — 8 дек. (*English Calendars before AD 1100* / Ed. F. Wormald. L., 1934). Несмотря на расхождение в датах, визант. влияние (скорее всего, через греч. мон-ри) здесь также вероятно: ряд англ. рукописей, где появляется праздник З. А. Б., впервые для этого региона указывает и визант. память свт. Иоанна Златоуста (27 янв.) (подробнее см.: *Davis*. 1954). В Эксетерском и Кентерберийском Понтификалах (Бенедикционалах) приводятся особые епископские благословения, читаемые в этот день, в к-рых отмечается, что Дева Мария была избрана и освящена Богом прежде Благовещения.

Однако после норманнского завоевания Англии в 1066 г. праздник был забыт и восстановлен только Ансельмом Младшим, еп. Лондонским († 1148). Решающую роль в переосмыслении праздника сыграл трактат бенедиктинского монаха, помощника Ансельма, *Эадмера* «De conceptione Beatae Mariae» (ранее трактат ошибочно приписывался *Ансельму* Кентерберийскому — PL. 159. Col. 301–318), в к-ром впервые было сформулировано учение о *Непорочном зачатии* Девы Марии, т. е. о том, что Дева была освобождена от действия первородного греха.

Из Англии традиция празднования была перенесена в Нормандию, а затем в Лион. Но во Франции против переосмысления З. А. Б. выступил *Бернард Клервоский* (*Bernardus Clar.* Ер. 174(215). 1). Хотя позиция Бернарда в посл. была поддержана *Фомой Аквинским* и *Бонавентурой*, распространение праздника З. А. Б. продолжилось. В 1263 г.



в Пизе Генеральный капитул ордена францисканцев принял решение о праздновании З. А. Б. во всем ордене. Богословское обоснование в основном было сформулировано англ. теологами Николаем Сент-Олбанским и Иоанном Дунсом Скотом.

В период Авиньонского пленения папы Римские часто совершали мессу в церкви ордена кармелитов, которые праздновали З. А. Б. После возвращения в Рим торжество было введено и там. Служба праздника во многом повторяла службу Рождества Девы Марии (8 сент.), включая отдельные песнопения и чтение Апостола, Притч 8. 22–35 и Евангелия – Мф 1. 1–16.

Окончательно признанию праздника в католич. Церкви способствовало решение *Базельского Собора* относительно учения о Непорочном зачатии (оно было принято в 1438, т. е. уже после закрытия Собора папой *Евгением IV*). В 1475 г. против учения о Непорочном зачатии выступил доминиканец Винченцо Бальделли. В ответ на его трактаты папа *Сикст IV* (прежде монах ордена *францисканцев*) буллой «*Cum praecelsa*» (1477) одобрил службу, составленную на этот праздник протонотарием Леонардо Ногароли. В новой службе чтение Мф. 1. 1–16 было заменено чтением Лк 11. 27–28, а для антифонов и градуала были использованы тексты из кн. Песни Песней Соломона. Если прежде основной темой службы было противопоставление Евы и Девы Марии, то теперь акцент был сделан на обосновании необходимости Непорочного зачатия для домостроительства спасения.

В 1480 г. Сикст IV издал бреве «*Libenter*», в к-ром одобрил новую службу, составленную францисканцем Бернардино ди Бусты. Эту службу отличало обилие символики и метафор (Дева именовалась храмом, святилищем, дворцом, солнцем, звездой, розой, лилией, источником вод и т. д.). В 1482 и 1483 гг. были изданы 2 декрета «*Grave nimis*», запрещающие называть праздник З. А. Б. еретическим. *Триденский Собор* не выносил определения относительно учения о Непорочном зачатии, сохранив решение Сикста IV в силе. При этом статус праздника З. А. Б. в литургических книгах, изданных папой *Пиём V*, был понижен. Но в 1693 г. папа *Иннокентий XII* распространил празднование З. А. Б. на всю католич. Церковь, добавив празднование

октавы (отмененной папой *Пиём V*), а в 1708 г. папа *Климент XI* сделал 8 дек. праздником, обязательным для всех. Однако слово «*Immaculata*» (Непорочное) было разрешено добавлять к названию праздника только в 1806 г. папой *Пиём VII*. Изначально привилегией пользовались францисканцы, но с 1838 г. новое название праздника могло использоваться в любом еп-стве по запросу правящего епископа (в 1843 с таким прошением обратились к папе *доминиканцы*, главные противники учения о Непорочном зачатии).

В 1854 г. папой *Пиём IX* был окончательно сформулирован догмат о Непорочном зачатии (в составлении буллы «*Ineffabilis Deus*» принимал участие франц. литургист аббат *Проспер Геранже*), в 1863 г. была составлена новая служба, в основу к-рой были положены тексты службы Ногароли. В реформированном Мис-



ma of the Immaculate Conception: History and Significance. Notre Dame (Ind.), 1958. P. 113–159; Clayton M. The Cult of the Virgin Mary in Anglo-Saxon England. Camb.; N. Y., 1990.

Е. Е. Макаров, А. А. Ткаченко

ЗАЧАТИЯ ПРАВЕДНОЙ АННОЙ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ

(ставропигиальный МП РПЦ), находится в Москве, во 2-м Зачатьевском пер., д. 2, близ ул. Остоженка. Основан, вероятно, в 80-х гг. XVI в. на участке древнейшей жен. обители столицы – *московского во имя прп. Алексия, человека Божия, мон-ря*.

Древнейшая история места по данным археологии и проблемы ее интерпретации. Ранняя история участка мон-ря обогатилась благодаря масштабным археологическим работам, проведенным Ин-том археологии РАН при разборке руин

и строительстве нового собора в центральной части З. м. (2002–2008; под рук. Л. А. Беляева, Н. А. Кренке). Данные археологии показали непре-

Вид на Зачатьевский мон-рь. Фотография. Нач. XX в.

рывность развития со 2-й пол. XIV до кон. XVI в. на исследуемой территории церковного, очевидно монастырского, комплекса. Древнейшие

сале 1970 г. к этой службе были добавлены новые чтения (Быт 3. 9–15. 20; Еф 1. 3–6. 11, 12; Лк 1. 26–28) и особая префация праздника. В наст. время праздник имеет статус «*Торжество*» (*Sollemnitas*).

Лит.: *Toscani Th., Cozza-Luzi G., ed. De Immaculata Deiparae Conceptione Hymnologia Graecorum*. R., 1862; *Дебольский Г. С.* Дни богослужения Правосл. Церкви. СПб., 1901¹⁰. М., 1996^р. Т. 1. С. 109–112; *Bishop E.* On the Origins of the Feast of the Conception of the Blessed Virgin Mary // *Idem.* Liturgica Historica. Oxf., 1918. P. 238–259; *Cecchin A. M.* La concezione della Vergine nella liturgia della Chiesa occidentale anteriore al sec. XIII // *Marianum*. R., 1943. Vol. 5. P. 58–114; *Davis H. F.* The Origin of the Devotion to Our Lady's Immaculate Conception // *Dublin Rev.* 1954. Vol. 228. P. 375–392; *Van Dijk S. J. P.* The Origin of the Latin Feast of the Conception of the Blessed Virgin Mary // *Ibid.* P. 251–267, 428–442; *Gagov G.* L'ambiente liturgico e culturale inglese a favore dell'Immacolata e Giovanni Duns Scotus // *Virgo Immacolata: Acta Congr. Mariologici-Mariani Romae anno MCMLIV celebrati*. R., 1955. Vol. 4. P. 74–89; *Boutman C. A.* The Immaculate Conception in the Liturgy // *The Dog-*

экземпляры надгробных плит 1-й пол. XIV – 1-й пол. XVI в. (среди них плита с надписью «поп Иван Алексеевской а во иноцех Игна[тий]» 30–40-х гг. XVI в.) указывают на вероятность отождествления участка с первоначальным местом древнего Алексиевского мон-ря. Выводы, сделанные по материалам захоронений, поддерживают находки, свидетельствующие о быте и раннем строительстве. В юго-зап. части соборной площади мон-ря стояла деревянная церковь, разобранная или сгоревшая до 1-й пол. XVI в. (обозначена находками керамических плиток «с ковчегом» на обороте, типичных для настилки полов в храмах Москвы 2-й пол. XIV–1-й пол. XV в.). Исключительно редкие и дорогие предметы XIV в. (сосуд из кит. фарфора-селадона, полуфаянсовые чаши из Золотой Орды, северокавк. «сфероконус» – толстостенный сосуд





1547 г. не подтвердились, но его перенос, возможно, произошел после набега Девлет-Гирея в 1571 г. и начала возве-

Фрагмент надгробия с надписью «поп Иван Олексеевской а во иноцех Игна[тий]». 30–40-е гг. XVI в.

дения каменных стен Белого города. Период запустения не мог продолжаться более 1571–1584 гг. (обустройство обители к 1585 отражено в источ-

с узким отверстием, использовавшийся для перевозки химических препаратов) имеют общие черты с древностями Московского Кремля и указывают на возможную связь с высшими церковными кругами, напр. со свт. Алексием, часто ездившим в Орду. Обширная (более 150 экз.) нумизматическая коллекция (рус. монеты эпохи великих князей Дмитрия Донского и Василия Димитриевича, удельных княжеств XV в. и Москвы кон. XV – 1-й пол. XVI в.) не исключает экономической активности в мон-ре; монет ручной чеканки здесь больше, чем обычно встречается в центре Москвы.

Ранние надгробия представляют эволюцию старомосковских памятников от плоской цпки XIV в. и каменной-валунов, характерных для сельских некрополей XIV–XV вв. На многих сохранились записи о дне, месяце и годе смерти (20 надписей XVI в.). 5 древнейших плит относятся к 1-й пол. XVI в. (Михаила Беклемишева († 1527), безымянная (с датой 1537/38), с надписью «поп Иван Олексеевской а во иноцех Игна[тий]»), ко 2-й пол. XIV в. (редкий тип с орнаментом, без надписи) и к кон. XV в. (безымянная плита с датой). Надгробия схимниц (6 плит с точными датами эпохи правления царя Иоанна Грозного; схимницы Ливии († 1560); схимницы Марии Семеновны и безымянная — обе 1568) доказывают присутствие мон-ря до кон. 60-х гг. XVI в. Следующая серия датированных плит относится к 1588/89 – 1600 гг. (13 надписей, в т. ч. на погребениях схимниц, см. в разд. «Некрополь»). Т. о., традиционно предполагаемые даты запустения Алексиевского мон-ря на Остоженке в связи с пожарами 1514 и

кладбища очерчена также находками, среди которых — сосуды для елей, свидетельствующие о бытовании совершения таинства *Елеосвящения* над умершими как в XIV–XV, так и в XVI–XVII вв., и предметы монашеского делания (вериги, четки и др.). Остальные материалы средневекового некрополя (более 800 захоронений) подтверждают хронологические рамки предполагаемого существования Алексиевского на месте З. м.

Археологически каменных построек ранее нач. XVI в. не выявлено, все более древние были деревянными. Древнейшее каменное здание — остатки церкви с трапезной и хозяйственными подвалами, датируемой по археологическим признакам 1-й третью – 2-й четв. XVI в. Здание занимало сев.-зап. угол соборной площади мон-ря и сохранило подземные кладки (белый камень и кирпич) до высоты 3,4 м. Своды большого подземного центрального зала (ок. 11×10 м изнутри, до 15×15 м снаружи) опирались на центральный столб; с юга к церкви примыкала подземная палата (4,5×4,5 м изнутри), перекрытая коробовым кирпичным сводом, заподлицо с вост. стеной; с востока — наземная пристройка (3,5×4 м изнутри), заподлицо с сев. стеной и, возможно, продолжавшаяся дальше к югу, вдоль вост. стены; с запада — мощные столбы-опоры галереи.

Участок З. м. — единственный среди рус. мон-рей, где системно изучена деревянная монастырская застройка кон. XIV – 1-й пол. XVI в. В юж. и зап. частях соборной площади открыты параллельные линии келий с глубокими подпольями. Они шли с запада на восток, вдоль оси собора, поворачивая затем к северу

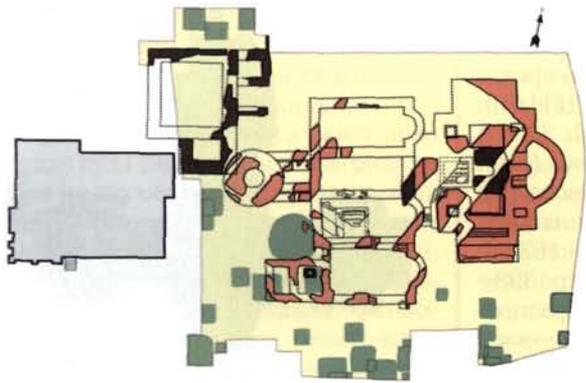
и огибая соборную площадь. Кельи существовали длительное время: ряд келий оставили и перешли в новые, сдвинув всю систему зданий к центру участка. Смена рядов произошла ок. сер. XV в.: подземные части сооружений пусты и засыпаны чистым песком. Кельи нового ряда погибли в огне, после чего их не восстановили: над подпольями лежат обгоревшие перекрытия и полы, на своих местах стоят оставленные сосуды: огромные (вместимость до 25 л) тонкостенные кувшины из белой глины, малые кувшины из красной глины, украшенные полосами лощения, «кубышки» (керамические бутылки). Собраны десятки целых сосудов, причем отмечен их одинаковый набор в кельях: 4–6 больших кувшинов, 3–4 малых, 1–2 кубышки, 1–2 горшка и маленькие кувшинчики, расписанные белым ангобом (раствор глины). Находки датируются XV – сер. XVI в., монеты в засыпке — сер. XVI в., что определяет момент гибели застройки. В 80-х гг. XVI в. внутренняя топография изменилась: подполья сгоревших зданий засыпали и застрой-



Расчистка фундаментов монастырских соборов: кладки XVI–XIX вв. Вид с северо-запада. Фотография. 2003 г.

ку вдоль монастырской площади не возобновили — ее место заняло кладбище.

Археологические материалы вновь поставили известный в исторической науке вопрос о соотношении историй З. м. и Алексиевского мон-ря в XIV–XVI вв., который, по преда-



дественской обителями, основанными на рубеже XIV и XV вв. (ДДГ. С. 409); Алексиевский

Схема деревянных и каменных построек XIV–XIX вв., открытых при раскопках 2003–2008 гг.

мон-рь как находящийся в районе Чертолья упомянут в списке поповских старост Москвы

нию, был основан свт. Алексием, митр. Московским, для своих сестер — 1-й игумении этой обители Иулиании и мон. Евпраксии (это мнение разделялось не всеми исследователями, см.: Ушакова. 1877. С. 7–9; Макарий. История РЦ. Кн. 3. С. 119; Турилов А. А. Алексий, свт. // ПЭ. 2000. Т. 1. С. 641; см. также ст. Иулиания и Евпраксия, преподобные). Большинство письменных источников XIV–XVI вв. не дают точных указаний на местоположение раннего Алексиевского мон-ря. Так, Львовская летопись, составленная после 60-х гг. XVI в., сообщает: «В лета 6886... Месяца ноеврия 28, церковь святого Алексея Человека Божия вверх по реце по Москве святой святитель Алексей постави на березе, во имя аныла своего, и в нем женский монастырь устрои и опщее житие, и придаде его к Михайлову Чюду к монастырю во область, его же есть и донныне благодатию Христоваю» (ПСРЛ. Т. 20. С. 198); в 1472 г. игумения Алексиевского мон-ря упоминается в связи с открытием в кремлевском Спасском на Бору мон-ре нетленных останков мон. Фетиньи (кнг. Марии, супруги вел. кн. Симеона Иоанновича Гордого), когда вел. кн. Иоанн III Васильевич «посла... по игумению Олексеевскую и повеле ея облещи во все новые ризы мнишеские, и облече ея» (ПСРЛ. Т. 6. С. 198); в 1486 г. верейский и белозерский кн. Михаил Андреевич оставил мон-рю дер. Нижнее в память о своих отце, матери и сыне Иване (ДДГ. С. 303), а в 1503 г. кн. Иван Борисович рузский завещал «к олексею святому десять рублев» (ДДГ. С. 352); 22 мая 1508 г. «Алексей Святой» и его окрестности выгорели при городском пожаре (ПСРЛ. Т. 6. С. 53; Т. 8. С. 249; Т. 13. С. 9); в завещании 1521 г. угличского кн. Димитрия Иоанновича Алексиевский мон-рь назван наряду с Вознесенской и Рож-

1551 г.: «Из Черторья из Олексеева монастыря из Девичья из придела от Преображения... поп Дмитрий» (цит. по: Боголюбский. 1894. № 9. С. 474).

Локализация Алексиевского монастыря на месте З. м. подтверждается, кроме археологических данных, рядом прямых свидетельств источников, прежде всего жалованной грамотой царя Михаила Феодоровича от 6 авг. 1623 г. (находилась в архиве З. м., известна в цитатах исследователей XIX в.). В свою очередь она подтверждается размещением Алексиевского мон-ря в XVI в. за ручьем Черторьем (т. е. за границами Белого города): мн. летописи упоминают построенный в мон-ре



*Чашечка для еля.
Кон. XIV в.*

каменный храм в списке церквей, возведенных в Москве и ее ближайших окрестностях начиная с 1514 г. итал. мастером Алевизом Фрязином, как «церковь Алексей святой человек божей в девичьи монастыри за Черторьею...» (ПСРЛ. 1859. Т. 7. С. 254–255; ср.: ПСРЛ. Т. 34. 1978. С. 11; Т. 13. Ч. 1. С. 18 и др.).

История З. м. (XVI — нач. XX в.). В церковной традиции до нач. XIX в. Алексиевский мон-рь и З. м. считались разными обителями, не имевшими преемственности (ИРИ. Ч. 3. С. 90–91 [Алексеевский Московский девичий монастырь]; Ч. 4.

С. 139–141 [Зачатейский Московский девич монастырь]), со 2-й пол. XIX в. ранняя история Алексиевского мон-ря отождествлялась с З. м. (И. Е. Забелин, В. В. Зверинский, Л. П. Смирнов, И. Ф. Токмаков, Е. В. Ушакова, А. Ратшин и др.).

Историю переноса Алексиевского мон-ря излагает жалованная грамота 1623 г. царя Михаила Феодоровича. Согласно этому источнику, в годы правления вел. кн. Иоанна IV Васильевича «на том зачатейском месте был монастырь Олексея человека Божия и к тому де монастырю дана была вотчина и на ту вотчину была у них жалованная грамота и после де Московсково пожара тот Олексеевской монастырь переведен в каменный город в Чертолье» (цит. по: Смирнов. 1884. С. 13). Из этого текста делали вывод, что событие произошло в царствование Василия III Иоанновича или Иоанна IV, сопоставляя перенос обители с пожаром 1508 г. и постройкой каменного собора в мон-ре после 1514 г., с пожаром 1547 г., с набегом Девлет-Гирея в 1571 г. (Путеводитель. 1793. С. 5; Малиновский. 1992. С. 134 и др.). Грамота 1623 г., говоря о переносе в Чертолье, «в каменный город», отражает ситуацию своего времени, а не сер. XVI в. (Белый город строился в 1585–1591). Последнюю версию поддерживают материалы некрополя З. м., где обозначена лагуна 70-х — нач. 80-х гг. XVI в.

Грамота 1623 г. сообщает об устроении на Остоженке по инициативе царя Феодора Иоанновича (1584–1598) и царицы Ирины Феодоровны З. м. с храмом в честь Зачатия прав. Анной Пресв. Богородицы «да в пределах свои ангелы святого великомученика Федора Стратилата и святых мученицы Ирины» и с ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы с приделом свт. Алексия Московского (цит. по: Смирнов. 1884. С. 16). Замысел учредить обитель на месте ранее основанной свт. Алексием, с престолами в честь Зачатия и Рождества Пресв. Богородицы, а также с приделами во имя небесных покровителей царя и царицы, может рассматриваться как часть общей моленной программы царя Феодора Иоанновича и царицы Ирины о рождении наследника (Баталов. 1994. С. 27–30). Примечательно, что в Алексиевской обители в Чертолье также существовал придел с освящением в честь Зачатия прав. Анной Пресв.

Богородицы, что может указывать на единое происхождение обоих престолов от древнего Алексиевского мон-ря.

Первое упоминание З. м. встречается под 1585 г.: 27 июня в обитель был выдан ладан «на освященья церкви Рождества Святыя Богородицы в девичь что за Земленным городом» (Земляной город проходил тогда по линии буд. Белого города), а при выдаче через месяц (27 июля) мон-рь назван «новым девичьим» («в Зачатейской в новой девич монастырь» — Книга расходная 7093 г. // РГАДА. Ф. 396. Оп. 2. Ед. хр. 198. Л. 102 об.—103, 108 об.). Очевидно, к лету 1585 г. в З. м. было освящено 5 престолов: 2 главных (Зачатия прав. Анной Пресв. Богородицы, Рождества Пресв. Богородицы) и 3 придельных (вмч. Феодора Стратилата, вмц. Ирины, свт. Алексия, митр. Московского). С этого времени источники фиксируют оформление в З. м. местного почитания предполагаемых основательниц Алексиевского мон-ря игум. Иулиании и мон. Евпраксии. Впервые их имена включены в список местночтимых святых, составленный архим. Леонидом (Кавелиным), и в «Полный месяцеслов Востока» архиеп. Сергия (Спасского). По благословению игум. Калерии (1864–1881) с 1864 по 1909 г. послушницей Зосимой велась запись сказаний о чудесах и явлениях преподобных Иулиании и Евпраксии (составлено 70 сказаний и приведена молитва). 24 июня 2008 г. на Архиерейском Соборе основательницы обители были причислены к лику общецерковных святых.

В 1611 г. З. м. и слобода были сожжены («Литовские ж люди, выехав из города, зажгоша за Олексеевскою башнею Илью Пророка и Зачатейский монастырь, потом же и Деревянный город зажгоша за Московю рекою» — ПСРЛ. 1910. Т. 14 (1-я пол.). С. 108). В сражении за Москву 24 авг. 1612 г. близ З. м. стояли войска Д. М. Пожарского («Князь Дмитрий же Михайлович с своей стороны ста у Москвы реки, у Ильи Пророка Обыденного, а воевод кои с ним приидоша из Ярославля поставише где был деревянный город в рву», атаковал поляков и взял приступом укрепление у Арбатских ворот — Там же. С. 125). Позже в З. м. приняли постриг сестра К. М. Минина («Выдано 19 апреля Зачатейского Девича монастыря старице

Софье, Кузьмине сестре Минина для ее бедности, в приказе 5 рублей» — Записная книга Патриаршего приказа. 1653 (копия XIX в.) // ЦГИАМ. Ф. 2134. Оп. 1. Ед. хр. 7. Л. 345) и старица Феофила Ляпунова (родственница Прокопия Ляпунова (?), упом. в Книгах выдачи ладана Патриаршего приказа в 1618–1623 — РГАДА. Ф. 396. Оп. 2. Ед. хр. 398–403). После польско-литов. разорения (1611) З. м. был восстановлен и в 1623 г. по челобитной игум. Евфросинии с сестрами получил от царя Михаила Феодоровича государеву жалованную грамоту.

Л. А. Беляев

Управление З. м., его имущество и быт. Архивные материалы по истории З. м. с XVII–XVIII вв. до наст. времени не являлись предметом специального изучения, в связи с чем информация по этому периоду носит фрагментарный характер.

При создании З. м. в нач. 80-х гг. XVI в., когда он, согласно жалованной грамоте 1623 г., получил вотчину, документы на владение обителью остались у Алексиевского мон-ря в Чертолье. При переводе Алексиевского мон-ря в Белый город его земли остались за ним (кроме полученной по духовной кн. Михаила Андреевича дер. Нижнее с угодьями, к 1560 они включали с. Татариновское в Манатыном стане Московского у.— АРГ: АММС. С. 159–160). Вопрос отсутствия сельскохозяйственных угодий у З. м. в XVII в. останется нерешенным. Из земельных владений З. м. располагал только городской слободой. Первое упоминание о ней как о слободе Алексиевского мон-ря в списке владений, не включенных в опричнину, может относиться именно к слободе на Остоженке: «Повеле же и на посаде улицы взятии в опричнину от Москвы реки: Чертолскую улицу и з Семчинским селцом и до всполя, да Арбацкую улицу по обе стороны и с Сивцовым Врагом и до Дорогомиловского всполя, да до Никицкой улицы половину улицы, от города едучи левою стороною и до всполя, опричь Новинского монастыря и Савинского монастыря слободы и опричь Дорогомиловские слободы и до Нового Девича монастыря и Алексеевского монастыря слободы» (ПСРЛ. Т. 13. С. 395, под 7073 [1565] г.).

Согласно жалованной грамоте 1623 г., в 80-х гг. XVI в. З. м. полу-



Наперсный крест-реликвиарий.
XV в.

чал ругу (см.: Смирнов. 1884. С. 16); в той же грамоте описаны размеры различных выдач в 20-х гг. XVII в. (Там же. С. 18). Игуменнии и живущим на монастырской земле бобылям дано было также право варить для своего употребления пиво, вино и мед («пивная явка»). В 1677 г. документы фиксируют точные размеры выдач клиру З. м. «жалованья столовых и ужиных и молебных денег», в то время как насельницы во главе с игуменией З. м. получали жалованье припасами. Грамота 1623 г. утвердила права З. м. на окружавшие его дворы и повинности их жителей: «Да у них же на монастырской земле слободка, а живут в ней бобылки а емлет де она [игумения] с тех бобылок в монастырь оброку за земли с сажени по десять денег.. И тем их людем наших никаких податей не давати и с тяглыми людьми с соцкими и з десятицкими не тянути ни во что ни в какие проторы и в разметы» (Там же. С. 19). Когда по Соборному уложению 1649 г. в Москве остались лишь гос. слободы, на земле З. м. начали селиться служащие, платившие за аренду земли и строений: в переписи 1665–1667 гг. (всего 46 дворов) отмечена большая группа слобожан-арендаторов из числа дьяков Разрядного и Денежного приказов, Красного двора и Оружейной палаты, а также ремесленников, священно- и церковнослужителей, конюхов и стрельцов, стольников, боярских детей и жильцов. В грамоте 1623 г. определялся порядок судебных разбирательств. В З. м. и его слободе игумения обладала правом суда, «опричь душегубства и разбоя и татбы с поличным».



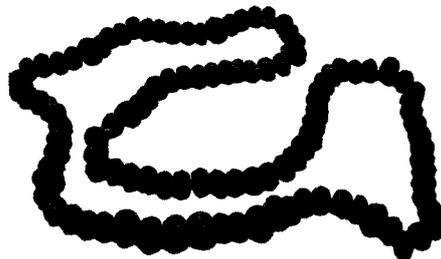
Тяжбы людей городских или волостных с людьми монастырскими разбирали приказные. При тяжбе между игуменией и сестрами или между священно- и церковнослужителями право суда переходило к патриарху. Иск на игумению с сестрами или на их слуг и людей монастырской слободы разбирал лично царь или тот, кому он приказывал. Льготы жалованной грамоты Михаила Феодоровича подтверждали позже цари Алексей Михайлович и Феодор Алексеевич.

В XIX в. в монастырской ризнице хранились вклады в З. м. церковной утвари и книг, сделанные первыми царями династии Романовых. Среди них — старопечатные Апостол в досках, обложенных кожей, с подписью от имени царя Михаила Феодоровича от 5 апр. 7146 [1638] г.; Четвероевангелие 7135 [1627] г. в досках, обложенных синим бархатом, с дарственными надписями 1642 г.; Пятидесятница и Цветная Триодь, подаренные царем Алексеем Михайловичем в 1670 г. Царем Алексеем Михайловичем для З. м. был заказан (1653) напрестольный серебряный (вызолоченный) крест-мощевик чеканной работы, с драгоценными камнями, на оборотной стороне к-рого было 20 частиц св. мощей.

Царских выходов в З. м. записано сравнительно немного (царь Алексей Михайлович побывал в З. м. 22 марта 1666, 24 апр. 1668, 21 мая 1674, в апр. 1675), но прослеживается определенная связь этих посещений с приездами в дни празднования памяти свт. Алексия, митр. Московского, в девичьи мон-ри, расположенные выше Кремля по р. Москве (напр., в 1674 г., «Мая 21 день в четверток... изволил идти из села Хорошева к Москве и был в монастырех в Алексеевском, в Зачатейском, в Ново-девиче монастыре»). Посещений царя Феодора Алексеевича упомянуто еще меньше, и они связаны с традиц. датами походов по мон-рям (на сырной неделе 9 февр. и «во вторник Мироносицкой недели» 16 апр.).

Из особенностей богослужения в XVII в. отмечается приход в 80–90-х гг. на храмовые праздники Зачатия прав. Анной Пресв. Богородицы и Рождества Пресв. Богородицы в З. м. архиерея (его посылали, «когда Властем съезд на Москве») или чаще игумена мон-ря (обычно Сретенского).

Изменения в гос. и церковной жизни России эпохи имп. Петра I затронули З. м., экономическое состояние к-рого на рубеже XVII и XVIII вв. стало незавидным. Основным источником существования была царская руга, к-рую жаловали только игумении с сестрами, но не церковному клиру («...попом с причетники руги не давать, а кормитца им церковником прихоцкими людьми» — Розметная книга [7]207 г. // *Забелин*. 1884. Стб. 487). В приходе З. м. тогда насчитывалось только 28 дворов из прежних 150, вскоре их число сократилось до 24. По царскому указу от 11 июля 1700 г. вся руга З. м. была заменена землями в Рязске из отписных поместий окольного кн. С. Р. Пожарского. Право на земли монастырской слободы было также оставлено за З. м. (Там же. Стб. 487), но доля поступлений с ее дворов продолжала падать. В прошении 1716 г. описано положение З. м. как самое бедственное: «...заплатить нечем, монастырь самой скудной и кормимся мирским подаянием; а руги вашего царского денежного жало-



Костяные четки.
XVII–XVIII вв.

ванья нам не определено и пребываем в великой скудости и никогда такой доимки заплатить не можем; и сколько нас на правеже бить не будут, заплатить нам нечево», — писала игумения Анна (Ларионова) с сестрами (Там же. Стб. 731), объясняя это тем, что жители «от талой воды, и от постоя, и от пожаров пошли и дворы свои покинули, а некоторые остальные живут и те платят с той земли мостовые деньги и постой ставят же, а в прошлых годах платежей с них не бывало...». С нач. XVIII в. на участках, принадлежавших З. м., начали строить каменные здания; часть их сохранилась в перестроенном виде: палаты Киреевских (ул. Остоженка, 19, стр. 2), дом Бухвостова (2-й Зачатьевский пер., 5/23), дом Окуловой (3-й Зачатьевский пер., 5).

После указа о возможности покупки и продажи монастырских земель трудности усугубились: пустующие земли стали скупать купцы, чиновники, разбогатевшие цеховые. З. м. утратил общежительный устав: насельницы жили на жалованье из казны, на семейные капиталы или средства благотворителей; начали селиться т. н. белицы, в большинстве из дворянских родов, жившие в т. ч. на средства, вырученные от продажи рукоделия. Среди рукоделий были широко распространены прядение (в 1722 с прядильного двора были разосланы мастерицы с инструментами для обучения монахинь прядильному искусству), вязание, плетение кружев, шитье парадного платья и шитье золотом. Уже к кон. 20-х гг. XVIII в. и особенно в правление Анны Иоанновны (1730–1740) состояние дел улучшилось, перепись населения Москвы 1738 г. фиксирует на землях З. м. 109 дворов.

В 1763 г. по описи прапорщика Ф. Павлова (РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. Д. 191) на монастырских землях насчитывалось 68 домов, вишневы сад, 2 огорода и пустошь вдоль реки, дававшие вместе 115 р. 60 к. оброка в год. Опись перечисляет многочисленных насельниц: игум. Александру («из великороссийских священникова жена. Рукоделия никакого не имеет»), казначею (из белиц), 30 монахинь (5 церковниц, 4 псаломщицы, 3 водильницы игумении, 18 рядовых, из них большая часть престарелых), 35 белиц-указниц, 4 назначенные к пострижению, 14 проживающих без указа. Среди белиц многие были из известных в Москве дворянских родов. Все они, а также престарелые и увечные воины, проживавшие в богадельне, устроенной при З. м. повелением имп. Петра I, получали от обители жалованье деньгами и хлебом. Священно- и церковнослужителей названо 10 (4 священника, 3 диакона, дьячок, пономарь, сторож). По описи 1763 г. в ризнице хранилось много облачений и церковных тканей (8 пар воздұхов походных и 28 праздничных, 4 завесы к царским вратам и 5 одежд на престол и жертвенник, 12 пелен напрестольных, 13 повседневных и 56 праздничных риз и др.). В большинстве они выполнены из дорогих цветных тканей, щедро расшиты серебряной и золотной нитью и, вероятно, являются работой насельниц





З. м. Книгохранилище имело ок. 50 гл. обр. богослужебных книг.

В 1764 г., с вводом Положения о штатах, З. м. был определен как 3-классный необщежительный и лишен практически всей собственности в городе. Так, возобновляя в 1772 г. обветшавшую ограду З. м., игум. Измарагда вынуждена была просить духовную консисторию позволить разобрать ветхую, закрытую после чумы приписную ц. свт. Николая Чудотворца в Киевцах (район совр. Пречистенской наб.), чтобы получить материалы на строительство. Оставшаяся по разборке церкви земля в 1788 г. по прошению игум. Амфилогии была утверждена в постоянное владение З. м., использовалась под сплав леса, а позже сдавалась в аренду. Каменное строительство и благоустройство обители велись в основном на средства состоятельных благотворителей.

С началом правления имп. Павла I оклады архиерейским домам и монастырям были увеличены; их наделили из казенных оброчных статей мельницами, рыбными ловлями, землями и угодьями. В 1796 г. З. м. получил наряду с др. мон-рями 32 дес. земли в дачах дер. Соломыково Бронницкого у. В 1798 г. имп. указом по прошению игум. Доримедонты (Протопоповой) Московская казенная палата отвела во владение З. м. рыбную ловлю от устья р. Жуковки вниз по р. Москве до Луцковских дач на 3 версты (З. м. пользовался ею сам, с 1830 начал сдавать в аренду); одновременно была пожалована при с. Вакарине на р. Истре мельница (сдавалась в аренду). В этот период в З. м. было более 100 насельниц во главе с игум. Доримедонтой; была завершена перестройка соборного комплекса.

Значительный урон З. м. принесло нашествие Наполеона 1812 г. Согласно описанию послушницы З. м. дочери генерал-аншефа Е. И. Козловой, игум. Доримедонта с сестрами осталась в мон-ре. Со 2 по 4 сент. ворота З. м. были закрыты; свящ. Емилиан Егоров ежедневно служил литургию. 4 сент. св. ворота были взломаны, мон-рь подожжен. Сестры нашли защиту за Крымским мостом, а через трое суток вернулись в мон-рь, к-рый французы запретили грабить. 8 сент. была отслужена всенощная, на следующий день — литургия на неразоблаченном престоле в приделе свт. Алексия. Кроме



Церковь
Сошествия Св. Духа.
Фотография. 2008 г.

монастырских в церкви жили ок. 200 чел., спасавшихся от пожара и неприятеля. После освобождения Москвы З. м. получил средства на восстановление.

Уставом богоугодного заведения на жалованье к ц. в честь Сошествия Св. Духа были определены заштатный священник, а также церковница и несколько клиросных. В богадельне трудились бедные монастырские сестры, пользовавшиеся отопляемой кельей и монастырской трапезой, а на белье, одежду и проч. получали жалованье, в свободное время им разрешалось работать на себя.

Состояние дел в З. м. к сер. XIX в. отражает отчет игум. Калерии (Хвостовой) за 1821–1867 гг. В эти годы количество насельниц выросло вдвое, до 173, доход увеличился в 10 раз; в храмах и в др. монастырских зданиях неоднократно поновляли иконостасы и росписи; был значительно усилен церковный звон. Кроме ц. Сошествия Св. Духа был устроен (1844) большой каменный 2-этажный корпус: на верхнем этаже — кельи, а на нижнем — общая трапеза, кухня и проч., поновлены монастырская ограда и хозяйственные службы. В Звенигородском у. было выделено по ходатайству его высокопреосвященства из казенных дач 150 дес. леса на отопление. Монастырь предоставлял временный приют богомольцам, снабжал их пищей от общей трапезы, от к-рой питались и бедные. З. м. активно занимался благотворительностью (пожертвования в пользу сир. христиан, на содержание чиновников духовной консистории, на содержание духовных учебных заведений и др.).

С 1881 г., при игум. Валентине, были предприняты действия по вос-

становлению общежительного уклада. К кон. XIX в. З. м. состоял в 3-м классе. По штату было положено до 180 насельниц. На содержание отпускалось из Московского губ. казначейства на жалованье настоятельнице с монашествующими, священно- и церковнослужителями — 200 р. 28 к., на церковные потребности — 8 р. 55 к., на содержание ризницы — 57 р. 12 к., на наем служителей — 115 р.

Много усилий к возрождению общежительного уклада и обновлению мон-ря приложила настоятельница З. м. игум. Мария (Коробка). В новом трапезном корпусе работали кроме квасной и хлебопекарни иконописная, рукодельная и свечная мастерские. Сестры занимались златошвейным и белошвейным рукоделием, вышивали шелком плащаницы и иконы, делали цветы для украшения храмов и др. При обители были 2-классная школа с бесплатным обедом, читальня для сестер, б-ка, больница, богадельня для сестер. В 1910 г. в старый трапезный корпус перевели состоявший при Филаретовском уч-ще Аксаковский приют для девочек. Существовавшую с нач. XX в. церковноприходскую школу преобразовали в 2-классную. В 1914 г. в обители расположили приют для детей солдат, погибших в первой мировой войне.

В 1910 г. был удовлетворен запрос игум. Марии об устройении монастырского подворья на землях в районе дер. Барвихи Звенигородского у. Были построены игуменские кельи, дом для сестер, трапезная, больница и школа для крестьянских детей, а также хозяйственные здания. В 1911 г. на подворье была возведена церковь.

К 1918 г. в З. м. насчитывалось 375 насельниц.

Игуменни. Всего с нач. XVII по 1-ю четв. XX в. известно 25 игумений З. м.: Евфросиния (1623), Агафия (1655), Капитолина (1685–1694), Александра (до мая 1700), Евдокия (Челищева; июль 1700–1710, переведена в Вознесенский мон-рь), Памфилия (Титова; 1710–1715), Анна (Ларионова; 1717–1719), Поликарпа (1721), Ираида (Шарафетдинова; 1722–1726), Елена (Челищева; 4 фев. 1726–1742), Надежда (Челищева; 1742–1753, уволена на покой), Александра (Семёнова; 1758 — июль 1763), Анфиса (Сурина; 1764–1767), Измарагда (Захарова; 1767–1775), Амфилогия (Грачёва; 1775 — 22 июля 1793), Доримедонта (Протопопова; 26 июня 1794 — 15 нояб. 1817), Митрополия (7 марта 1818 — 30 июня





1827, уволена на покой), Клавдия (5 июня 1827 — 19 июля 1830, переведена в Алексиевский мон-рь), Палладия (21 дек. 1830 — 15 апр. 1843), Аполлинария (Шувалова; 19 мая 1843—1851, уволена на покой), Матридия (Ротенберг; 31 нояб. 1851 — 23 нояб. 1863, уволена на покой), Калерия (Хвостова; 25 окт. 1864 — 7 сент. 1881, уволена на покой), Валентина (20 окт. 1881 — 31 дек. 1908), Мария (Коробка; 22 марта 1909 — 1925, до закрытия мон-ря).

*Игум. Иулиания (Каледа),
А. Л. Баталов, Л. А. Беляев*

Некрополь. Для истории З. м. кон. XVI—XVII вв. существенно изучение некрополя, практически неизвестного до раскопок. Надписи на плитах восстанавливают круг семей, связанных с З. м. Это бояре и дворяне известных фамилий («инока скимница Анисья Тимофеева жена Головкина», † 20 дек. 1596; Феодосия Воронцова, Т. П. Макшеев, † 21 февр. 1634, и др.); высокопоставленные приказные (Феодосия Григорьевна, жена дьяка Авраама Кошеева); богатые торговцы или ремесленники («инока скимница... брон(н)икова жена» Василия Усольцова; † 1596). На кладбище похоронено втрое больше женщин, чем мужчин (32 надписи против 9); среди погребенных до кон. XVII в. — 24 захоронения монахинь (из них 21 схимонахиня). 3 плиты связаны с семьями священнослужителей: плита с надписью: «поп Иван Олексеевской а во иноцех Игна[тий]») — и 2 плиты с именами жен иереев (жены Тихона Максимова, † 1654, и попады Наталии, «во иноцех» схимницы Неонилы, сер. XVII в.). На своих местах сохранилось всего 6 плит, в основном вблизи ц. в честь иконы Божией Матери «Неопалимая Купина», в их числе часть плиты схимницы кон. XVI — нач. XVII в. Кладбище заняло всю соборную площадь, но изначально развивалось с северо-запада на восток и на юг, где на небольшой вершине приречного холма сохранились следы деревянного храма XIV в.

На юго-западе, в зоне жилых построек, вокруг места почитания погребений преподобных Иулиании и Евпраксии, отмеченного в кон. XVI в. каменной палаткой, тогда же возник новый участок кладбища (полностью археологически изучен, дата постройки палатки подтверждена обнаружением слоя ее строительства и совершенными вокруг нее погребениями с плитами 90-х гг.

XVI в.). О существовании палатки до постройки ц. в честь иконы Божией Матери «Неопалимая Купина» свидетельствует и прошение А. М. Аничковой о строительстве последней: «...в давних годах построена каменная палатка в которой погребены святителя Алексия... родные сестры». Археология позволяет отделить палатку кон. XVI в. от остатков палатки, упоминаемой Аничковой. Открытие палатки кон. XVI в. подтверждает существование почитания этого места в нач. 90-х гг. XVI в., на что косвенно указывалось в надписи на надгробии сестер в ц. в честь иконы Божией Матери «Неопалимая Купина» в З. м., зафиксированной в 1781 г.: «...в силу



*Остатки памятной палатки
(нач. 90-х гг. XVI в.)
под полом ц. Божией Матери
«Неопалимая Купина»
(60-е гг. XVIII в.).
Фотография. 2003 г.*

Указа Св. Синода о мужских и женских монастырях по какому случаю и дозволению построены и какия в них были достопамятныя происшествия в Московской духовной Консистории представлены надгробном камне надпись такова в 7100-м году на сем месте погребено тело бывшей первой игумении Улеянеи, сестра родная старица Евпраксия, а по роду



*Надгробие схимницы.
1560 г.*

сестра родная чудотворцу Алексию...» (копия 1798 г. со списка 1781 г. — ЦГИАМ. Ф. 203. Оп. 751. Ед. хр. 2346. Л. 8; др. редакция — Смирнов. 1884. С. 80). В XIX в. плиты покрывали 2 рамы, на к-рых «на полотне» находились изображения сестер свт. Алексия (Метрика для имп. АХ. 1887 г. // ЦГИАМ. Ф. 454. Оп. 3. Д. 54. Л. 135—145).

Т. о., можно поставить вопрос о почитании места погребения сестер-инокинь свт. Алексия, митр. Московского, в З. м. не позднее чем с кон. XVI в.

Монастырская традиция отождествляет первоначальницу московского Алексиевского мон-ря с алексиевской игум. Ульяной «от града Ярославля», упоминаемой в выписке Н. М. Карамзина под 1393 г.: «Того же лета (6901 [1393].— *Ред.*) по Велице дни на четвертой недели в субботу на ночь преставися игуменья Алексиевская Ульяна от града Ярославля, дщи некоего богата родителя и

славна, сама же zelo благобоязлива, чернечествовавши лет боле 30 и игуменья бывши 90 черницам и общему житью женскому начальница сущи, и многим девицам учительница бывши, и за премногую добродетель любима бысть от всех и почтена всюду, и положена подле церковь» (см.: *Присёлков М. Д.* Троицкая летопись. СПб., 2002². С. 442; *Карамзин.* ИГР. 1842. Т. 5. Кн. 2. Стб. 98. Примеч. 254; в известных летописных сводах текст отсутствует, его возводят к Троицкой летописи, утраченной в 1812). Отнесение известия о смерти игум. Иулиании к Алексиевскому мон-рю на Остоженке позволяло писавшим о мон-ре сдвигать момент его появления здесь к 1363 г. К такой трактовке и восходят даты основания обители, предложенные в XIX в.: 1358 и 1360 гг. (последняя из дат в наст. время принята в З. м. за основную). О «игумении Юлии, монахини Евпраксии» сообщают тексты синодиков, датированных XVII в. (?) (нижегородского Благовещенского и Стефанова Махрищского мон-рей).

Новая зона погребений сложилась также к востоку—юго-востоку от каменного собора (после 1514). Эти зоны сохранялись до XVIII в., но

славна, сама же zelo благобоязлива, чернечествовавши лет боле 30 и игуменья бывши 90 черницам и общему житью женскому начальница сущи, и многим девицам учительница бывши, и за премногую добродетель любима бысть от всех и почтена всюду, и положена подле церковь» (см.: *Присёлков М. Д.* Троицкая летопись. СПб., 2002². С. 442; *Карамзин.* ИГР. 1842. Т. 5. Кн. 2. Стб. 98. Примеч. 254; в известных летописных сводах текст отсутствует, его возводят к Троицкой летописи, утраченной в 1812). Отнесение известия о смерти игум. Иулиании к Алексиевскому мон-рю на Остоженке позволяло писавшим о мон-ре сдвигать момент его появления здесь к 1363 г. К такой трактовке и восходят даты основания обители, предложенные в XIX в.: 1358 и 1360 гг. (последняя из дат в наст. время принята в З. м. за основную). О «игумении Юлии, монахини Евпраксии» сообщают тексты синодиков, датированных XVII в. (?) (нижегородского Благовещенского и Стефанова Махрищского мон-рей).

Новая зона погребений сложилась также к востоку—юго-востоку от каменного собора (после 1514). Эти зоны сохранялись до XVIII в., но

славна, сама же zelo благобоязлива, чернечествовавши лет боле 30 и игуменья бывши 90 черницам и общему житью женскому начальница сущи, и многим девицам учительница бывши, и за премногую добродетель любима бысть от всех и почтена всюду, и положена подле церковь» (см.: *Присёлков М. Д.* Троицкая летопись. СПб., 2002². С. 442; *Карамзин.* ИГР. 1842. Т. 5. Кн. 2. Стб. 98. Примеч. 254; в известных летописных сводах текст отсутствует, его возводят к Троицкой летописи, утраченной в 1812). Отнесение известия о смерти игум. Иулиании к Алексиевскому мон-рю на Остоженке позволяло писавшим о мон-ре сдвигать момент его появления здесь к 1363 г. К такой трактовке и восходят даты основания обители, предложенные в XIX в.: 1358 и 1360 гг. (последняя из дат в наст. время принята в З. м. за основную). О «игумении Юлии, монахини Евпраксии» сообщают тексты синодиков, датированных XVII в. (?) (нижегородского Благовещенского и Стефанова Махрищского мон-рей).





Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II и игум. Зачатьевского мон-ря Иулиания на временной выставке археологических находок в мон-ре. Фотография. 25 нояб. 2005 г.

в 1766 г. кладбище у палатки перекрыла ц. в честь иконы Божией Матери «Неопалимая Купина», а часть зап. участка — апсида собора Рождества Пресв. Богородицы (1807). К XVIII в. зоны кладбища были объединены, заняв огромный участок. Погребения совершались в сводчатых кирпичных склепах, их ряды идут по линии «север—юг»: 2 ряда к востоку от собора Рождества Пресв. Богородицы и ряд у ц. в честь иконы Божией Матери «Неопалимая Купина». Памятники XVIII в. (ок. 30, самый поздний — 1770) напоминают по форме гроб с текстом эпитафии на торце в простой рамке (плита схим. Анны (Рудаковой); † 20 июля 1720) и надгробия в виде саркофагов, также принадлежавшие схимонахиням и светским лицам. Кладбище З. м. закрыли в связи с эпидемией чумы (1771) по указу о запрете захоронения умерших в черте города.

На базе фрагментов архитектуры и коллекции предметов, собранных при раскопках, в наст. время в З. м. формируется монастырский музей-реликварий. Его основу составляет лапидарий: кирпичные и каменные кладки фундаментов соборов XVI–XIX вв., сохранные на особых постаментах в подклете возводимого собора, и надгробия XIV–XVIII вв. Среди экспонатов — погребальные сосуды для елса XIV–XVIII вв.; волосники (головные уборы замужних женщин) XVI — нач. XVII в.; редкие образцы энколпионов XV в. (маленькая медная иконка с оглавием, двустворчатый крест-реликварий, резной по кости образок св. Никиты);

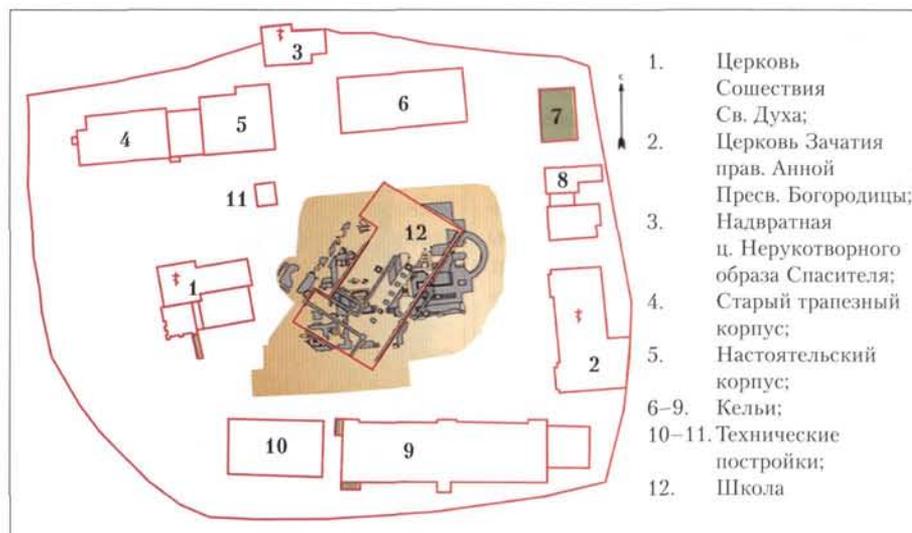
нательные кресты металлические (крест кон. XVII (?) в. с владельческой надписью Петра Андреевича Зиновьева), из камня, дерева и слюды в оправе (резной по янтарю крест с рельефным распятием; деревянный крест-мошевик с изображением Богоматери, XVII–XVIII вв.), собрание четок из стекла, дерева и кости; вериги XVII — нач. XVIII в.

Л. А. Беляев

Архитектура. Строительство в З. м. В жалованной грамоте 1623 г. упоминается, что при Феодоре Иоанновиче в З. м. был построен Зачатьевский собор с приделами во имя вмц. Феодора Стратилата и вмч. Ирины, а также храм в честь Рождества Пресв. Богородицы с приделом свт. Алексия, митр. Московского. В какой конфигурации и в каком материале были построены храмы (кроме соборного) — неизвестно. При пожаре 1611 г. деревянные здания мон-ря сгорели, каменные должны были пострадать. Первым 11 авг. 1621 г. был освящен храм в честь Рождества Пресв. Богородицы с приделом (РГАДА. Ф. 396. Оп. 2. Ед. хр. 400. Л. 75); примечательно, что в 30-х — 40-х гг. XVII в. из мон-ря приходили к патриарху не только в день Зачатия, но и в день Рождества Пресв. Богородицы. 11 нояб. 1630 г. был освящен главный престол собора в честь Зачатия прав. Анной Пресв. Богородицы (РГАДА. Ф. 396.

Ирины что в пределе у Зачатия Святые Анны на освящение...» — РГАДА. Ф. 396. Оп. 2. Ед. хр. 410. Л. 102 об.—103). Судя по выдаче ладана 30 июля 1653 г., через 20 лет эти престолы потребовалось заново освятить (Там же. Л. 162–162 об.). В 1696 г. была сооружена каменная надвратная ц. в честь Нерукотворного образа Спасителя. В нач. XVIII в. именная подушная книга из 5 престолов фиксирует лишь Зачатьевский и вмч. Феодора Стратилата; как во 2-й пол. XVII в. сложилась судьба 3 других (Рождества Пресв. Богородицы, вмц. Ирины и свт. Алексия) — в наст. время неясно.

К нач. XVIII в. облик З. м. известен по материалам раскопок, по изображению на раскрашенной лубочной картине «Москва с монастырями» (нач. XVIII в.) и нек-рым документам, в т. ч. картографическим. Так, З. м. представлен на планах Москвы И. Ф. Мичурина (1739), 1767 г. (копия 1768 г.— РГВИА. ВУА. Д. 22169), фиксационном 1774–1775 гг. (проектная копия 1782–1784 гг.— РГАДА. Ф. 192. № 5), 1806–1808 гг. (РГВИА. ВУА. Д. 22174; Генеральный план города 1813 г.) и в «Профилях с показанием окрестных зданий» худож. Ф. К. Соколова (1806–1808 гг.— РГВИА. ВУА. Д. 22174), в описании 1763 г. прапорщика Павлова от Комиссии по составлению точной описи всех церковных зе-



План Зачатьевского мон-ря в 2006 г. (с указанием участков раскопок 2003–2006)

Оп. 2. Ед. хр. 409. Л. 28 об.), 6 июля 1631 г.— его приделы («в Зачатейской девич монастырь что за Чертолскими вороты в церковь Федора Стратилата да в церковь мученицы

мель и доходов, созданной указом имп. Екатерины II. Согласно последнему, в З. м. кроме церквей и древней палатки над могилами преподобных Иулиании и Евпраксии ка-

менными были игуменские кельи и ограда вокруг мон-ря, а деревянными — 54 кельи, казенная сторожка и богадельня для 6 монахинь (РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. Д. 191). В каменной ограде кроме св. ворот были т. н. задние ворота (перестроены в нач. XX в. — ЦГИАМ. Ф. 454. Оп. 3. Д. 54. 4–5). В 1766–1768 гг. была построена ц. в честь иконы Божией Матери «Неопалимая Купина» с трапезной, в кон. XVIII — нач. XIX в. сложился комплекс нового собора в честь Рождества Пресв. Богородицы с трапезной, приделами и колокольной. В 1846–1850 гг. была сооружена ц. в честь Сошествия Св. Духа, а в 1887 г. ц. в честь иконы Божией Матери «Неопалимая Купина» была включена в состав новой в честь Казанской иконы Божией Матери. Т. о., к кон. XIX в. З. м. имел 3 отдельные церкви: соборную в честь Рождества Пресв. Богородицы с приделами и колокольной, Сошествия Св. Духа с богадельней и надвратную приходскую Нерукотворного образа Спасителя. По правую сторону св. ворот располагались каменные настоятельский корпус и 2-этажный корпус с общей трапезной и кельями. По левую сторону — каменные корпус для священнослужителей и сестер, еще один келейный и одноэтажный богаделенный корпуса. По вост., юж. и зап. стенам стояло 18 собственных деревянных келий монашествующих (2 из них сохр. до наст. времени). В юго-вост. углу находились деревянные задние ворота и небольшой каменный одноэтажный корпус для служителей, а затем сестер.

В нач. XX в. в состав храмов З. м. вошли приписная ц. Воскресения словущего на Остоженке (XVII в., 1831, не сохр.) и новопостроенная деревянная ц. Покрова Пресв. Богородицы на подворье в дер. Барвихе Звенигородского у. (1911, архит. А. А. Латков, не сохр.; восстановлена по первоначальному проекту, 1998).

I. Собор в честь Зачатия прав. Анной Пресв. Богородицы. Раскрытые раскопками фундаменты ориентировочно относятся к зданию кон. XVI в., разобранному при строительстве собора в нач. XIX в. Храм ориентирован на восток с небольшим отклонением к северу. Размеры 17×11 м; внутри четверик 9×9 м (в чистой кладке больше), ширина стен в чистой кладке ок. 2 м; наличие боковых апсид вероятно, но не доказано; ширина фундамента стен

до 3 м. Фундаменты (сохранность до 1,2 м) заложены в материковый песок и опирались на сваи; в центральной апсиде в забутовку введены бревна-лежни. Кладка бутовая из известняка (12–20×20–35 см, в т. ч. части надгробий с орнаментом XVI в.) на известковом растворе. Стены храма были из кирпича размером 30–31×13,5–14×7–8 см.

Судя по схематичному изображению на лубке нач. XVIII в., это был монументальный храм с пятиглавием на горке кокошников, большой трапезной и колокольной по оси. Сметы на ремонт указывают, что до пожара 1752 г. его пятиглавие было деревянным, а затем восстановлено в камне: «...по осмотру явилось: в том монастыре на церкви пять глав каменных и на всех кресты поставлены, одна из них крайних покрыта черепицею, среднюю главу начали опаивать жостью» (Скворцов Н. А. Мат-лы по Москве и Моск. епархии за XVIII в. М., 1911. Вып. 1. С. 432).



Фундаменты апсид.
Кон. XVI и нач. XIX в.
Фотография. 2003 г.

Храм был бесстолпным (РГАДА. Ф. 280. Оп. 1. Д. 9583. Л. 5), его освещали 6 слюдяных окон, так же как и алтарь, что говорит о трехчастности последнего. При храме имелась каменная трапезная, опиравшаяся на столбы (ЦГИАМ. Ф. 203. Оп. 751. Ед. хр. 2337. Л. 1) и соединенная с теплым приделом вмч. Феодора Стратилата. Аргументом в пользу того, что придел был теплым, является следственное дело 1766 г. о краже утвари: «И сего июня 1 дня в поздняя обедни шел мимо церкви Феодора Стратилата... в которой вошел стоял... умыслил он, будучи в теплой церкви, что-нибудь украсть» (Сб. мат-лов для VIII-го Археологического съезда в Москве / Сост.: И. Ф. Токмаков. М., 1889. Вып. 3: Моск. губ. и ее святыни (история, археология и статистика). С. 15). С запада к трапезной примыкала колокольня высотой ок. 30 м (ЦГИАМ.

Ф. 203. Оп. 751. Ед. хр. 2337. Л. 6 об.), нижний ярус к-рой представлял собой открытую паперть. С юга и севера у храма было 2 крытых крыльца.

В 90-х гг. XVIII в. было получено разрешение построить новую трапезную вместо обветшавшей старой. При этом игум. Доримедонта решила восстановить престол свт. Алексия, митр. Московского, указанный в грамоте 1623 г. Несмотря на первоначальный отказ митр. Платона (Левшина; Там же. Л. 1), разрешение было получено 19 окт. 1798 (Там же. Ед. хр. 2346. Л. 7 об.— 9). После пристройки трапезной с 2 приделами оказалось, что старая церковь «не соответствует в высоте своим пропорциям». В 1799 г. было решено возвести новый собор, причем игум. Доримедонта и здесь пожелала восстановить древний придел Рождества Пресв. Богородицы, «поелику оному пределу и по жалованной сему монастырю государя... Феодора Иоанновича грамоте быть повелено

и хотя еще оно не было сооружено, но в день Рождества Богородицы всегда в монастыре праздне-

ство и водоосвящение бывает» (Там же. Л. 11). Собор был построен в 1804–1807 гг. (Клировая ведомость 1826 г. // ЦГИАМ.

Ф. 203. Оп. 744. Д. 1740. Л. 135), и престол Рождества Пресв. Богородицы стал главным, а престол Зачатия прав. Анной Пресв. Богородицы перенесли на хоры. Т. о., в пределах собора была восстановлена почти вся сакральная топография З. м. кон. XVI в.

Собор З. м. ориентировался на «готический вкус» рус. архитектуры посл. трети XVIII в. Высокий четверик был завершен граненым куполом на относительно невысоком прямоугольном в плане барабане со срезанными углами. Продолжением башнеобразных выступов по краям четверика служили высокие пинакли, заменявшие традиц. боковые главы. На лишенных украшений стенах выделялись высокие стрельчатые окна. Новая колокольня (1812?) была поставлена напротив зап. фасада храма и связывалась с собором узкой галереей на бочкообразных

столбах. Она была выдержана в стилистике собора: на мощном 8-гранном основании колокольни возвышались 2 восьмерика со стрельчатыми проемами звона, увенчанные



Интерьер собора до закрытия мон-ря.
Фотография. Нач. XX в.

напоминающим шатер завершением. Примечательно, что при закладке нового собора его разместили так, что центральная апсида предшествующего храма оказалась охваченной новыми фундаментами. Эта апелляция к святости и древности старого собора укладывается и в общую концепцию зодчего, проектировавшего собор в соответствии с формами русского средневекового храма в «готических» стилиевых мотивах, естественных для кон. XVIII в.

На основании архитектурного стиля собора его авторство иногда приписывали М. Ф. Казакову (напр., см.: *Власюк А. И., Каплин А. И., Кипарисова А. А.* Казаков. М., 1957. С. 337), архитектором колокольни называли его сына — М. М. Казакова, к-рого также считали автором собора (см.: *Кожин Н. А.* Новые мат-лы о М. Ф. Казакове и его ученике А. Н. Баркареве // Академия архитектуры. М., 1935. № 1/2. С. 113–114). Собор был расписан в XIX в., в 1910 г. роспись поновлялась «в живописном вкусе». По страховой оценке 1910 г., «стены внутри церкви оштукатурены и выкрашены масляной краской» (РГИА. Ф. 799. Д. 931. Л. 54).

II. Церковь в честь иконы Божией Матери «Неопалимая Купина», небольшая, одноэтажная, была построена в 1766 г. (освящена 11 окт.) на почитаемом в XVII–XVIII вв. в



Надвратная ц. Нерукотворного
образа Спасителя. 1696 г.
Фотография. Нач. XX в.

З. м. месте погребения преподобных Иулиании и Евпраксии на средства белицы мон-ря А. М. Аничковой. 22 июля 1765 г. она написала в прошении, что в «давних годах построена каменная палатка в которой погребены святителя Алексия... родные сестры», над к-рыми «ни демественного пения, ни поминовения не бывает... желает палатку разобрать и построить церковь Неопалимой Купины для поминовения каменную...» (ЦГИАМ. Ф. 203. Оп. 751. Ед. хр. 2346. Л. 9). В 1768 г. на средства вдовы С. М. Аничковой, сестры белицы-ктиторши, была выстроена каменная трапезная. После пожара 1812 г. церковь восстановили и освятили (1816). В 1887 г. ее разобрали, а престол перенесли в придел ц. Казанской иконы Божией Матери.

Во время археологических работ в нач. XXI в. внутри четверика церкви под остатком постамента для надгробий основательниц мон-ря было открыто основание каменной поминальной «палатки» (нач. 90-х гг. XVI в.), к-рая обозначала юго-зап. угол соборной площади. Это было небольшое (ок. 1,4×1,8 м) прямоугольное сооружение из маломерного кирпича (21×11×5 см) на известковом растворе. Сохранилась кладка «в один кирпич», опущенная в грунт на 2 ряда от древней поверхности. Дата постройки подтверждена надписью надгробия «Антониды Терентьевой дочери († 21 мая 1592)», лежавшего непосредственно на слое известки времени строительства.

III. Церковь в честь Нерукотворного образа Спасителя была построена в 1696 г. вместо существовавшей

со времен царя Алексея Михайловича (1645–1676) часовни Всемилощитового Спаса над св. воротами на средства стольника А. Л. Римского-Корсакова и его супруги, урожд. кн. М. Ф. Шаховской (их особняк находился на землях З. м.) в качестве домового храма и усыпальницы. Храм типичен для нарышкинского стиля — восьмерик на четверике, с небольшой трапезной и 3-частным алтарем. Богослужения в нем отправляли священники З. м. по договору из руги, получаемой от Римских-Корсаковых, к-рые также обеспечивали храм церковной утварью. По указу о «затворении девичьих мон-рей» (1722) Спасскую ц. объявили приходской и устроили крыльцо (1724) со стороны улицы, что дало возможность Римским-Корсаковым приглашать сторонних священников для совершения богослужений и треб. Настоятельница З. м. в результате длительных тяжб добились причисления храма к обители (1773–1775).

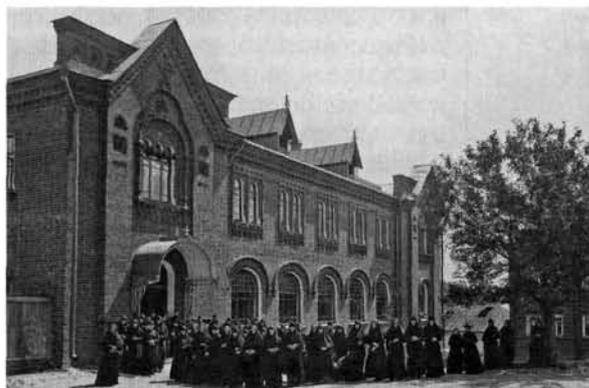
IV. Церковь в честь Сошествия Св. Духа при богадельне была построена на средства белицы монастыря В. М. Головиной (1846–1850, архит. М. Д. Быковский). Небольшой однопрестольный одноглавый 2-этажный храм в скромном варианте визант. стиля был поставлен близко к колокольне, на одной оси с соборным храмом, чем Быковский стремился создать равновесие 2 групп сооружений в монастырском ансамбле (*Курченко Е. И.* Михаил Быковский. М., 1988. С. 211). С запада к храму был пристроен корпус, на нижнем этаже к-рого помещались богадельня, столовая и кухня, а на верхнем — ризница и покои Головиной. Одноэтажная боковая пристройка к корпусу богадельни в 1910 г. была надстроена 2-м этажом.

V. Церковь в честь Казанской иконы Божией Матери (1887, архит. А. А. Никифоров) возведена по ходатайству и на средства купчихи 2-й гильдии А. А. Смирновой. Храм соединил соборный комплекс с ц. в честь иконы Божией Матери «Неопалимая Купина», был пристроен к собору западнее придела вмч. Феодора Стратилата, при этом пришлось разобрать алтарь первой, соединив ее с объемом новой постройки и перенести престол в алтарь ц. в честь Казанской иконы Божией Матери (с сохранением дня празднования иконе Божией Матери «Неопалимая Купина»). Этот храм — единствен-

ный в соборном комплексе XIX в., имевший частично сохранившуюся и благодаря этому археологически изученную подземную часть — зал 12×7,5 м.

VI. Другие постройки. Первые каменные кельи, игуменские, были построены в кон. XVII в. по традиции рядом со св. воротами. Они состояли из бесстолпной палаты с подклетом и пристроенных к ней деревянных жилых покоев. В 1752 г., после пожара, их перестроили, в 40-х гг. XIX в. надстроили 2-м этажом. В 1-й четв. XIX в. на месте деревянных келий черниц и белиц вдоль сев. ограды возвели одноэтажный сестринский корпус из 2 строений, каменного и деревянного. В 1887 г. из них был образован протяженный каменный сестринский корпус (ЦИАМ. Ф. 54. Оп. 144. Д. 34. Л. 1–2 об.). Тогда же восточнее возвели 2-этажное здание келий с нижним каменным и деревянным (оштукатуренным) 2-м этажом. В 1-й трети XIX в. западнее была построена каменная трапезная, на 2-м этаже (1844) — монашеские келии. В 30-х гг. XIX в. в юго-вост. углу территории был сооружен одноэтажный каменный корпус для монастырских служителей. В нач. XX в., когда была возведена келейно-хозяйственная пристройка (на месте деревянных келий), основной корпус стали занимать монастырские сестры. В 1909 г. вдоль вост. линии стены вместо деревянных келий был построен новый трапезный корпус с палатой на 300 человек, кельями, мастерскими, квасной и хлебопекарней (архит. Латков). В оформлении этого сооружения соединены мотивы рус., неорус. и визант. стилей.

Лит.: Путеводитель к древностям и достопамяностям Московским. М., 1793. Ч. 4; *Ратшин А. В.* Полное собр. ист. сведений о всех бывших в древности и ныне существующих мон-рях и примечательных церквях в России. М., 1852. С. 242, 248; *Ушакова Е. В.* Краткий ист. очерк Моск. Алексеевского девичьего мон-ря. М., 1877; *Забелин И. Е.* Мат-лы для истории, археологии и статистики г. Москвы. М., 1884. Т. 2; *Смирнов Л. П.* Ист. описание Моск. Зачатьевского девичьего мон-ря. М., 1884; *Бочаров Н. П.* Раскопки в Зачатьевском мон-ре // Моск. листок. 1887. № 101, 12 апр. С. 2; *Зверинский*. 1890. Т. 1; 1892. Т. 2. № 10; 1897. Т. 3. № 803; *Боголюбовский М., прот.* Московская иерархия // ЧОЛДП. 1894. Отд. 1. № 9. С. 447–482; № 10. С. 529–578; *Токмаков И. Ф.* Ист. и археол. описание Моск. Алексеевского девичьего мон-ря. М., 1896²; *Сытин П. В.* История планировки и застройки Москвы. М., 1950. Т. 1; *Малиновский А. Ф.* Обозрение Москвы. М., 1992; *Баталов А. Л.* Моление о чадородии и обетное строительство царя Фео-



ных заведений З. м. игум. Мария под покровительством Патриарха Всероссийского Тихона основа-

Новый трапезный корпус. 1909 г. Фотография. Нач. XX в.

дора Иоанновича // Заказчик в истории рус. архитектуры. М., 1994. Вып. 1. С. 117–140. (Архив архитектуры; 5); *Беляев Л. А.* Древние мон-ри Москвы по данным археологии. М., 1994; *он же.* Архитектурно-археол. памятник как предмет охраны и проблемы формирования локальных музеев: Опыт работы в Моск. ставропигиальном жен. Зачатьевском мон-ре // Проблемы спасательной археологии: Науч.-практ. конф. к 75-летию А. Г. Векслера. М., 2006. С. 23–28; *он же.* Зачатьевский (Алексеевский) мон-рь в Москве // Институт археологии РАН: Сб. ст. М., 2007. С. 108–111; *Выголов В. П.* К вопросу о постройках и личности Алевиза Фрязина // ДРИ. СПб., 1997. [Вып.:] Исслед. и атрибуции. С. 234–245; *Кучкин В. А.* Антиклассицизм // ДРВМ. 2002. № 4(10). С. 100–102; *Беляев Л. А. и др.* Раскопки в Зачатьевском мон-ре Москвы // Археол. открытия 2003 г. М., 2004. С. 149–152; Там же, 2004 г. М., 2005. С. 98–100; Там же, 2005 г. М., 2007. С. 110–114; *Беляев Л. А., Гайдуков П. Г.* Средневековые монеты из раскопок в Зачатьевском мон-ре в 2005 г. // Проблемы спасательной археологии. М., 2006. С. 40–41; *Беляев Л. А., Кренке Н. А.* Монастырский некрополь XVI–XVII вв.; Плиты из Зачатьевского мон-ря // Рус. средневек. надгробие, XIII–XVII вв.: Мат-лы к своду. М., 2006. Вып. 1. С. 44–50; *Елкина И. И.* Храм кон. XVI в. в Алексеевском Зачатьевском мон-ре: Результаты исслед. 2003–2005 гг. // Моск. Русь: Проблемы археологии и истории архитектуры: К 60-летию Л. А. Беляева. М., 2008. С. 394–404; *она же.* Волосники XVI–XVII вв. из погребений Зачатьевского мон-ря в Москве // Рос. Арх. 2008. № 2. С. 142–149; *Глазурнова О. Н.* Комплекс керамики из жилых построек 2-й пол. XV — нач. XVI в. Зачатьевского мон-ря (г. Москва) // Там же. С. 128–141.

Игум. Иулиания (Каледа),
А. Л. Баталов, Л. А. Беляев

История З. м. (1917–2008). В нач. нояб. 1917 г. красногвардейцы и революционные солдаты захватили З. м. и начали отсюда и от Крымской пл. штурм штаба Московского военного округа (во дворце Всеволожских, Пречистенка, д. 7). На колокольне З. м. и в ц. Воскресения Христова (Новой) на Остоженке были установлены огневые точки. В обители объявили чрезвычайное положение, запретив монашествующим выход за ограду и ограничив передвижение в стенах мон-ря. В 1918 г. с целью защиты святых и богоугод-

ла братство во имя иконы Божией Матери «Милостивая». При нем были образованы амбулатория и библиотека, велась

курсы Закона Божия, хорового пения, лекции-беседы.

В апр. 1918 г., после издания Указа Правительства РСФСР «О национализации всех монастырей», 5-й отдел по борьбе с религией Народного комиссариата юстиции приступил к ликвидации землевладения З. м.; действующие храмы объявили приходскими, передав общинам. Ок. 100 сестер выселили, часть монашествующих арестовали, остальные добровольно покинули мон-рь. В З. м. организовали трудовые артели-коммуны (швейную, ткацкую, хлебопекарню), ликвидированные в 1923 г. В 1918 г. решением Президиума Моссовета храмы З. м. передали в ведение Главмузея, а решение Наркомпроса о придании мон-рю статуса культурного, художественного и архитектурного памятника с последующим преобразованием его в филиал Новодевичьего мон-ря приостановило разрушение церковных строений. Храмы неоднократно переходили от властей к церковной общине и наоборот. 1 сент. 1920 г. их передали общине (более 500 членов), куда вошли монашествующие (152 чел.).

В ходе гос. реквизиций церковного имущества с 21 марта по 5 апр. 1922 г. у З. м., невзирая на сопротивление музейных сотрудников, изъяли 32 золотника золотых и 17 пудов 46 фунтов серебряных изделий. В З. м. разместились гос. учреждения, в т. ч. «Детский городок» Наркомпроса для сирот и беспризорников, где работали монахини (в старом трапезном корпусе и зап. деревянных кельях). Большую часть келий заселили работниками МГУ, милиции, преподавателями и студентами мед. клиник и др. Были полностью разобраны хозяйственные постройки, частично — монастырская ограда.

Обновленческие структуры церковного управления пытались поставить З. м. под контроль, присылая

из Московского епархиального управления (МЕУ) указы финансового и справочно-адм. характера; сохранилось постановление заседания МЕУ о запрещении в служении прот. Михаила Ивановского (арестован 8 окт. 1930) за неповиновение обновленцам (ЦГИАМ. Ф. 2303. Оп. 1. Д. 5; Ф. 2125. Оп. 2. Д. 483). На нач. 1923 г. пришелся новый этап борьбы за ликвидацию З. м. Общину обвиняли в сокрытии церковных ценностей, использовании хлебопекарни для выпекания просфор, монархической пропаганде. Президиум Моссовета принял решение расторгнуть договор с общиной, передать храмы Сошествия Св. Духа и Нерукотворного образа Спасителя в ведение Главмузея, а храм Рождества Пресв. Богородицы — в распоряжение Наркомпроса. В 1925 г. вышло постановление Моссовета о переселении монахинь в подмосковные монастыри (согласно акту обследования от 11 нояб. 1924, в З. м. оставалось ок. 130 монахинь), но на деле монашествующих просто выселили. Часть монахинь проживала в одном из строений на подворье в дер. Барвихе, церковь к-рого оставалась действующей. Ими была зарегистрирована пошивочная артель. В 1932 г. храм разобрали, уничтожили кладбище при нем.

В 1926 г. были закрыты все церкви З. м. и он окончательно перешел в распоряжение Наркомпроса. В 1930 г. вопреки распоряжению Наркомпроса о превращении З. м. в филиал музея Новодевичьего мон-ря власти начали занимать церкви под жилье, склады и конторы. В 1933 г. с ц. Сошествия Св. Духа сняли купол, а келью Головиной и богадельню превратили в конторское учреждение. Ордера на занятие зданий были временными, поскольку готовился их снос в связи со строительством Дворца Советов и прокладкой проспекта. В 1935 г. были разобраны приписные церкви Успения Пресв. Богородицы и Воскресения Христова (Новая) на Остоженке. В 1934 г., несмотря на указ о музейной ценности зданий, собор Рождества Пресв. Богородицы с ц. в честь иконы Божией Матери «Неопалимая Купина» и колокольной взорвали, а в 1939 г. на их месте построили 4-этажное типовое здание школы. Новый трапезный корпус был занят швейным ПТУ и коммунальным жильем; к 1950 г. полностью утрачены 16 дере-

вянных келий и 2-этажный каменный келейный корпус, историческое благоустройство мон-ря (скотник, конюшня, 3 сада, палисады при богадельнях и приюте, зеленые насаждения, булыжное мощение, монастырские колодцы и проч.); юж. корпус келий надстроили. Разрушение приостановили только в 60-х гг. XX в. К этому времени в полуразрушенном состоянии были части юго-зап. (кон. XVII в.), сев.-вост. и зап. стен (кон. XIX в.), св. ворота с надвратной ц. Нерукотворного образа Спа-



*Интерьер
ц. Зачатия прав. Анной
Пресв. Богородицы.
Фотография. 2003 г.*

сителя, старый трапезный и настоятельский корпуса, сев. и сев.-вост. келейные корпуса, вост. деревянные кельи, новый трапезный корпус и юж. корпус с корпусом сторожки, сильно перестроенный больничный корпус с ц. Сошествия Св. Духа. Строения использовали под жилье, в усыпальнице надвратной церкви был устроен гараж АН, в арочном проеме — склад.

На средства Мин-ва культуры СССР были частично выселены сторонние орг-ции и лица из помещений З. м., проведена реставрация ц. Сошествия Св. Духа с установкой креста на куполе, храм поставили на гос. охрану как памятник истории и



*Внутреннее убранство
ц. Сошествия Св. Духа.
Фотография. 2003 г.*

архитектуры (в работе по его сохранению важную роль играла архит. И. И. Казакевич). Др. строения З. м. до нач. 90-х гг. XX в. продолжали использовать под коммунальное жилье и гос. учреждения.

После закрытия З. м. бóльшая часть насельниц осталась в Москве. Судьба сестер, арестованных в 1926 г., неизвестна. По документам следственных дел установлена часть имен арестованных в 1930–1931 гг., а также ок. 50 имен насельниц, высланных в Казахстан и иные места ссылки. Сохранились сведения о сестрах-подвижницах З. м.: схим. Сара была известна прозорливостью, по мо-

настырскому преданию, она последней покинула З. м., похоронена на Даниловском кладбище в Москве; схим. Филарета (Дегтярёва, † 10 авг. 1980) после бегства из арестантского поезда с др. сестрами жила в землянке в лесу, сохраняя у себя иконы из З. м.; мон. Маргарите в начале гонений явилась прп. игум. Иулиания, велев остаться в мон-ре, где та пребывала до 1925 г., скончалась и похоронена в Муроме.

Собраны сведения и о последних священнослужителях мон-ря. Духовник обители прот. Михаил Николаевич Ивановский в 1930 г. был на 3 года лишен права жить в ряде центральных областей, проживал в Угличе, затем в Твери, продолжая окормлять монахинь З. м. († 12 окт. 1942), 29 апр. 1989 г. посмертно реабилитирован. Особая роль в сохранении монашеской жизни З. м. принадлежала сестрам, составившим в Москве общину при ц. прор. Илии в Обыденском пер., куда были пе-

ренесены святыни из З. м. С 1951 г. их окормлял прот. Александр Егоров. Последняя насельница З. м., схим. Нина, умерла 3 нояб. 1984 г.

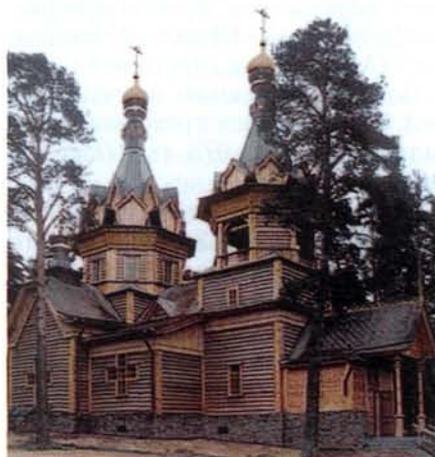
21 авг. 1991 г. при ц. прор. Илии в Обыденском пер. по благословению Патриарха Алексия II было создано сестричество в честь иконы Божией Матери «Милостивая», целью которого было возрождение обители. 6 июня 1991 г., в день Св. Духа, был отслужен 1-й молебен в здании надвратного храма. 8 июня 1992 г. вышло Постановление Правительства Москвы о передаче сестричеству надвратной церкви и ц. Сошествия Св. Духа. 25 нояб. 1993 г., в день празднования чудотворного образа Божией Матери «Милостивая», Патриарх Алексий II совершил освящение надвратного храма. 5 мая 1995 г. Свящ. Синодом принято решение об открытии и о возобновлении монашеской жизни в З. м. с утверждением статуса ставропигиального жен. мон-ря. 5 сент. 1995 г. вышло Постановление Правительства Москвы о передаче строений мон-ря РПЦ. 8 окт. 2002 г. было получено Постановление Правительства Москвы, позволившее разобрать школьное здание, стоявшее на месте монастырского собора Рождества Пресв. Богородицы. В 2004 г. совершено малое освящение Успенской ц., устроенной в подземной части храма Сошествия Св. Духа. 24 нояб. 2004 г., по завершении росписи алтаря и установлении каменного иконостаса, совершено малое освящение ц. Сошествия Св. Духа. С этого времени воскресные и праздничные богослужения проходят в ц. Сошествия Св. Духа. В ее юж. пристройке был устроен придел во имя сщмч. *Владимира Амбарцумова* (освящен 2 нояб. 2005). 25 нояб. 2005 г. состоялась торжественная закладка воссоздаваемого собора в честь Рождества Пресв. Богородицы.

В наст. время З. м. является общежительным и действует на основании устава. Настоятельница — игум. *Иулиания (Каледа)*; насельниц ок. 30. В мон-ре работают просфорная и хлебопекарня, швейная мастерская. На подворье З. м. в дер. Барвихе есть подсобное хозяйство (теплица, огород, скотный двор). Причт состоит из 4 священников, диакона, старшего священнослужителя и духовника к сестер — прот. *Николая Важнова*.

Богослужения в обители совершаются ежедневно. В воскресные дни по окончании литургии — водосвятные молебны с чтением акафиста преподобным *Иулиании* и *Евпраксии* или сщмч. *Киприану* и мц. *Иус-*

тине (поочередно). 1 или 2 раза в месяц за вечерним богослужением в воскресный день совершается чтение акафиста праведным *Иоакиму* и *Анне* с молением о даровании чад. Ежедневно перед Божественной литургией служатся молебны с чтением акафиста основательницам мон-ря, преподобным женам игум. *Иулиании* и мон. *Евпраксии*. Каждый четверг (за исключением праздников) по окончании вечерни совершается параклис — молебен с пением канона и акафиста перед чудотворной иконой Божией Матери «Милостивая».

На подворье в дер. Барвихе 9 июня 1996 г. еп. *Орехово-Зуевский Алексий (Фролов)* совершил чин закладки ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы, 14 окт. 1998 г. состоялось малое освящение восстановленного храма. В ц. Покрова Пресв. Богородицы богослужения совершаются



Церковь Покрова Пресв. Богородицы на подворье в Барвихе. 1998 г. Фотография. 2000 г.

в воскресные дни, великие и двунадесятые праздники, в дни особо чтимых святых. В доме при храме устроен баптистерий для совершения таинства Крещения.

С 1998 г. в помещениях старого трапезного корпуса размещается богадельня. Среди призываемых — престарелые монахини и мирянки (на 2008 — 10 стариц).

Святые. Главная святая З. м. — чудотворная икона Божией Матери «Милостивая» традиц. письма, в вышитой жемчугом ризе, украшенной драгоценными камнями (сохр. малая часть). Ее появление в обители восходит к кон. XVIII в.; до закрытия З. м. в 1925 г. образ находился в соборе Рождества Пресв. Богородицы.



Икона Божией Матери «Милостивая». Кон. XVIII в.

В донесении игум. *Валентины* благочинному московских мон-рей от 21 сент. 1901 г. икона именуется чудотворной, каждую среду перед ней совершался молебен с акафистом. При закрытии З. м. игум. *Мария* собрала сестер на последний молебен перед чтимым образом. Серебряную ризу оставили в З. м., а икону вместе с игуменским жезлом и др. святынями перенесли в ц. прор. Илии в Обыденском пер.

Праздник иконы Божией Матери «Милостивая» (25 нояб. н. с.) стал особо чтимым в ц. прор. Илии. По монастырской традиции служилось всенощное бдение с пением акафиста. После литургии одна из монахинь устраивала у себя трапезу, за к-рой раз в году встречались монашествующие закрытой обители. Усердием прихожан в 50-х гг. икону оправили в серебряную позолоченную ризу с драгоценными камнями. Со времени создания сестричества (1991) сестры стали собираться по четвергам в ц. прор. Илии и петь акафист у иконы, молясь о возрождении в обители монашеской жизни. По благословению прот. *Александра Егорова* в 1993 г. был написан список иконы, на к-ром Богородица изображена с игуменским жезлом. Список предназначался для ц. прор. Илии взамен чудотворного образа, но был передан в З. м., где через 2 недели замироточил. 25 нояб. 1999 г. по благословению Патриарха Алексия II чудотворная икона была торжественно возвращена в обитель. В день ее передачи Патриарх возвел в сан игумении мон. *Иулианию (Каледу)* и вручил ей жезл, оставленный последней игуменией обители

у образа Богоматери, поручив, т. о., судьбу обители Небесной Игумении. С 2004 г. икона находится в ц. Сошествия Св. Духа, куда к ней стекаются многочисленные паломники. По молитвам у иконы супруги получают разрешение от бесчадия.

Среди чтимых святынь З. м.— икона Богородицы «Помощница в родах» (XIX в.), от к-рой известны случаи благодатной помощи при трудном разрешении рожениц; мироточивая икона вмч. Пантелеимона с частицей мощей святого (кон. XX в.).

Игумен. Иулиания (Каледа)

ЗВАРТНОЦ, ц. свт. Григория Просветителя (Сурб-Григор), один из памятников арм. и мировой средневековой архитектуры, руины к-рого находятся в 3 км к югу от древней столицы и духовного центра Армении *Вагаршапата*. З. возведен католикосом Нерсесом III Таеци Строителем, вероятно, в 643–650 гг. По нек-рым предположениям, он построен на месте языческого храма бога Тира, разрушенного свт. Григорием Просветителем (*Мнацаканян*. 1971 (рус.). С. 10). В 1900 г. здесь была найдена урартская стела с клинописью царя Русы III (605–590 гг. до Р. Х.), в которой сообщается о крупных строительных работах, произведенных им (*Пиотровский Б. Б.* Ванское царство (Урарту). М., 1959. С. 113). К юго-западу от храма открыты фрагменты дворца католикоса. Постройка имела Г-образную форму, в центре находились 2 зала для приемов, небольшая зальная церковь, зап. стороной открывающаяся в коридор. К храму дворец был обращен верандой с колоннадой. К юго-востоку находился корпус хозяйственного назначения.

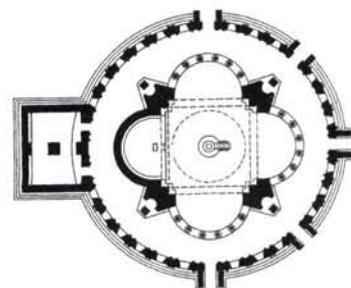
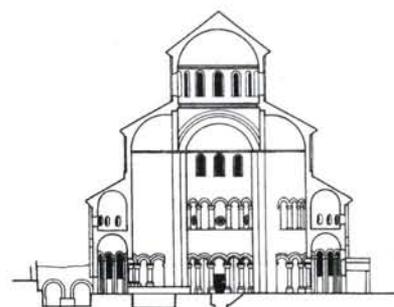
Современник строительства храма еп. Себеос сообщает: «В то время армянского католикоса Нерсеса посетила мысль построить жилище (резиденцию.— А. К.) вблизи святых церквей города Вагаршапата, на дороге, где, говорят, царь Трдат вышел навстречу святому Григору. Построил там и одну церковь во имя небесного Звартноца (смысл слова неясен.— А. К.), который появился в видении святого Григора сонмом Небесных Сил. И построил сию церковь высоким строением и изумительной красотой, достойной божественной чести, которой посвящена. Подвел воду из реки и оросил бесплодную местность и окрестности, посадил сад и саженцы...» (*Себеос*.

1939. С. 120; перевод мой.— А. К.). Анализ сообщения Мовсеса Каганкатваца о строительстве З. дает основание предположить, что он был освящен в 652 г. (*Мнацаканян*. 1971 (арм.). С. 15). Согласно Ованнесу Драсханакерци, Нерсес был похоронен к северу от храма, в гробнице, им же «придуманной» (*Ованнес Драсханакерци*. 1996. С. 92). Перечисляя архитектурные творения католикоса Нерсеса, Киракос Гандзакецци наряду с ц. Сурб-Саргис в Двине (нач. 40-х гг. VII в.) и мавзолеем в Хор-Вирапе (нач. 40-х гг. VII в.) упоминает «Сурб-Григор, который потом был уничтожен арабами» (*Киракос Гандзакецци*. 1982. С. 56; перевод мой.— А. К.). Краткая надпись на греч. языке: «Нерсес построил, помните» — на блоке размером 37×88 см указывает на ктиторство католикоса или на то, что он был архитектором (*Насрат'ян*. 1988. Р. 60). На капителях колонн под экседрами сохранились греч. монограммы, к-рые можно расшифровать как «Нерсес» и «католикос» (*Мнацаканян*. 1971 (арм.). С. 11).

По предположению исследователей, З. разрушился в результате землетрясения 970–973 гг. (*Пирузян, Матевосян*. 1984).

Комплекс построек VII в. был раскопан вардапетом Эчмиадзинского монарха Хачиком Дадяном в 1901–1907 гг. с участием архит. Т. Тораманяна (с 1904). Раскопки, консервация и фрагментарное восстановление нек-рых форм проводились в сер. и кон. XX в. Наиболее ценные находки хранятся в музее, основанном в 1937 г. к юго-западу от ансамбля.

Храм и комплекс дворца поставлены на высокую многоступенчатую платформу. Основные стены, подкупольные пилоны, арки и фусты колонн сложены из серого, фиолетово-коричневого и рыжевато-красного туфа; базы и капители круглых колонн, капители внешней аркатуры, а также карнизы ярусов храма выполнены из прочного темно-серого, иногда почти черного андезита. Мастера З. бы-



Звартноц.
План и разрез
(реконструкция Т. Тораманяна)

ли новаторами в области конструктивных решений. В забутовке обнаружены необычайно легкие пористые камни, являющиеся искусственно вспученными обсидианами с объемной массой 500–800 кг/куб. м. Они предназначались для облегчения массивов сводов с целью уменьшения нагрузок на нижние конструкции. Кровли были черепичными.

Композиция идеально центрического храма сформирована оригинальным сочетанием тетраконха и ротонды. Чередование изрезанных массивных подкупольных столбов и 4 полукруглых экседр определяет широкий подкупольный квадрат (пролет арок ок. 11 м). На нижнем уровне экседры ограничены 7-пролетными аркадами на 6 цилиндрических колоннах. З. имел светлый интерьер с богатой градацией световых зон и потоков. За подкупольными столбами, на пересечении диагональных осей и окружности, в которую вписан тетраконх, расположены 4 высокие круглые колонны, увенчанные капителями (с рельефами, изображающими орлов), которые обращены в пространство обхода. На эти

Звартноц. 643–650 гг.
Вид с юга. Фотография.
2006 г.



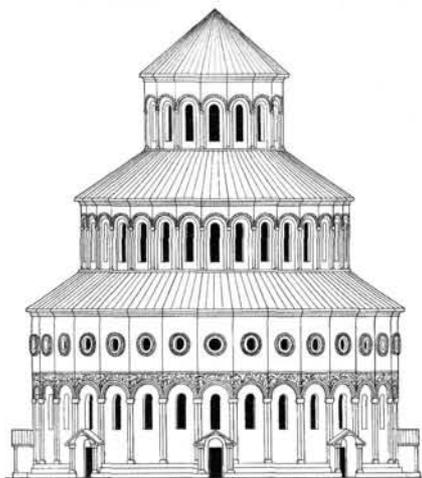
колонны и вершины экседр (с одной стороны) и внешнюю стену храма (с другой) опирался по-

луцилиндрический свод большого пролета, перекрывавший круговой обход. З. имел 5 входов: с запада, юга и севера, а также по диагональным осям между ними. Южный и северный находятся в глубине сильно выступающих сводчатых портиков — 1-й пример подобного решения, часто применявшегося в дальнейшем. Входы выводят в кольцевой обход: осевые — напротив центрального арочного проема соответствующей экседры, диагональные — перед колоннами с орлами.

Первая научная реконструкция З. была предложена Тораманяном, его идеи развиты Т. Марутяном и работавшими над проектом реставрации Л. Садояном, Г. Налбандяном, С. Сарояном, Т. Геворгияном. Альтернативные, но не получившие признания варианты реконструкции были предложены А. В. Кузнецовым, С. Мнацакяном и Ю. Клайнбауэром. Мнения авторов реконструкций не совпадают по таким основным вопросам, как первоначальность вост. прямоугольного отсека, существование пространства под апсидой и особенно относительно композиции верхних ярусов. Так, одни ученые склонны видеть над кольцевым обходом хоры (Тораманян, Марутян), другие отрицают их существование (Мнацакяян). С решением этого вопроса связывается высотное построение: без хоров церковь выглядит менее вытянутой по вертикали. Большинство ученых соглашаются с версией Тораманяна о 3-ярусном построении объемов, т. е. экседры должны были возвышаться над амбулаторием хотя бы для обеспечения освещенности тетраконха. Трехъярусность и цилиндрическая внешняя форма среднего звена находят параллели в глиняной модели храма, обнаруженной Н. Я. Марром при раскопках однотипной церкви Гагикашен в Ани (1000), в формах храма в Банаке (50-е гг. VII в., нач. X в.) и его изображении в росписи церкви в Ошки (возможно, 963–973). Существуют данные для теоретического воссоздания подкупольного перехода и купольной главы церкви. Сохранились блоки кольцевого карниза, проходившего в основе барабана. При раскопках были выявлены камни больших (пролет 2,2 м) конусных троппов, оформленных раковинами. Барабан мог быть 12-гранным, с узкими нишами, располагавшимися по линии ребер; купол был оформ-

лен резными лучами, исходящими из его вершины (Мнацакяян. 1971 (рус.). С. 37).

Внешняя поверхность стены представляла собой тридцатигранник, оформленный равнопролетной аркатурой, опиравшейся на фланкировавшие ребра (кроме одного) спаренные полуколонны, капители которых были украшены пальметтами.



Звартноц.

Зап. фасад (реконструкция Т. Тораманяна)

Обнаружены все детали архивольтов аркатуры, профилированных в нижней части и орнаментированных лозой в верхней. Между арками и над ними проходил резной фриз в виде ветвей лозы и гранатового дерева. Внутренняя поверхность наружной стены была оформлена аркатурой, в к-рой широкие пролеты с арочными архивольтами и высокими окнами чередовались с глухими узкими, завершавшимися треугольными щипцами. Выше уровня аркатуры стену прорезал ряд круглых окон; по реконструкциям — по одному в каждой внешней грани. Их обводка, так же как и аркатура 2-го яруса и арки порталов, была украшена орнаментальной резьбой. В окнах находились резные каменные решетки, в ячейки к-рых, вероятно, вставлялись круглые стекла.

В отличие от большинства памятников средневеков. Армении и византизма в целом фасады З. были украшены антропоморфными рельефами, располагавшимися под роскошным виноградно-гранатовым фризом (т. е. между архивольтами). Часть изображенных держит в руках строительные или садовые инструменты, поэтому одни исследователи считают их строителями храма (Тораманян. 1942. С. 249; Аракелян. 1949. С. 75;

Халтахчян. 1966. С. 221; Дурново. 1979. С. 41), другие — ктиторами (Мнацакяян. 1971 (арм.). С. 130–134), третьи — садовниками (Токарский. 1961. С. 136). Согласно недавно выдвинутой версии, это изображения царя Трдата III Аршакуни, свт. Григория Просветителя и др. деятелей Церкви, к-рые в арм. хрониках именовались «строителями» (Акопян. 2006. С. 84). Образы в контексте райского сада, а также их аналоги в рельефах с изображением апостолов на барабанах собора Эчмиадзин (ок. 620) и апостолов или пророков (?) на барабанах собора св. Апостолов в Карсе (30-е гг. X в.) позволяют видеть в них пророков, апостолов, евангелистов и даже равноапостольных святых Армянской Церкви. Ключи в руке одного из них (как и на аналогичном рельефе Эчмиадзина) указывают на то, что это может быть ап. Петр. На данный момент обнаружено 12 изображений, но всего их могло быть 28; лики ни одного из них не сохранились.

Убранство интерьера также отличалось исключительным богатством. Профилированные базы колонн установлены на кубовидные пьедесталы, ионические капители колонн экседр имеют корзинообразную, оформленную плетенкой нижнюю зону. Арки над ними дублированы архивольтами. Рельефы с изображениями орлов на капителях диагональных колонн, как и весь декор храма, отличаются пластичной прорисовкой, подчеркнутой выразительностью образов. Резные детали были раскрашены: на капителях сохранились следы красной краски. Остатки красочного слоя на боковых сторонах пилонов и в центральном пространстве свидетельствуют о том, что своды и стены храма были расписаны. При раскопках церкви обнаружены мозаичный крест из смальты и живописный фрагмент, имитирующий поверхность мрамора. Мозаика могла покрывать конху апсиды, под к-рой обнаружены фрагменты и кубики.

Вслед раннего разрушения интерьер З. не претерпел изменений, связанных с развитием средневеков. богослужебной практики. Археологический материал позволил реконструировать уникальное литургическое пространство. Алтарная преграда высотой ок. 1,3 м огораживала почти весь подкупольный квадрат; ее реконструируют на основе изучения сохранившихся 8 обломков

плит и 13 столбиков, а также обследована вост. подкупольных устоев храма. Изначально под невысоким алтарным возвышением располагалось помещение (ризница?), куда вели каменные лестницы и к-рое имело деревянное перекрытие. В дальнейшем (точное время не определено) оно было засыпано и создано высокое алтарное возвышение.

В самом центре храма существует круглое, выложенное камнем углубление с лестницей (в нем, вероятно, находились мощи свт. Григория Просветителя), над к-рым была воздвигнута цилиндрическая полая изнутри (внутренний диаметр 1,72 м) конструкция, украшенная снаружи аркатурой на 12 полуколоннах (ее нынешнее место — над алтарным возвышением). Высота ее внутреннего пространства достигала 2,4 м, над полом храма она выступала на 1,12 м и перекрывалась скорее всего цельной плитой. Эта конструкция могла совмещать функции престола, реликвария и амвона (Казарян. 2000).

Архитектура З. оригинальна, храм не имеет прямых прототипов, хотя в замысле З. наряду с Эчмиадзином, основанным свт. Григорием Просветителем в нач. IV в. и капитально восстановленным за 20 лет до строительства З. католикосом Комитасом I Ахцеси (ок. 613–628), важнейшую роль могла играть ориентация на главную святыню христ. мира — ротонду Гроба Господня в Иерусалиме, с к-рой связывались представления о Небесном Иерусалиме. Пристальный интерес мог быть вызван недавним восстановлением храма (после разрушения персами в 614) и последовавшим затем занятием Иерусалима арабами (638), из-за к-рого величайшая святыня оказалась за пределами владений христ. государей. Образ З-ярусного храма-ротонды ассоциировался с древнейшей святыней национальной Церкви, «матерью церквей армянских», каковой считался Эчмиадзин. З. оказался плодом творческой переработки известных образцов при воплощении амбициозной идеи создания подобия Небесной Церкви. Триумфальный пафос художественного образа З., его величественный облик и выразительная мощь непревзойденной скульптурной пластики определялись ориентацией на такие образцы.

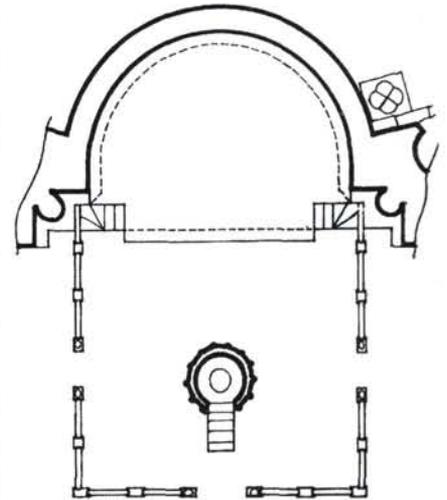
Конкретные элементы композиции могли быть позаимствованы из тетраконха собора Эчмиадзин и тет-

раконхов с обходом в Сирии и Сев. Месопотамии V–VI вв., которые были, несомненно, знакомы создателю З. С ротондой Гроба Господня З. связывают наличие круглого обхода центральной купольной ячейки, диаметр кольцевой стены (в Иерусалиме 36,32 м, в З. 37,4 м; Панайотова-Пуге. 1992). Расположение престола в центре храма, на пересечении рукавов пространственного креста, восходит к раннехрист. традиции: к ц. св. Апостолов в К-поле (завершена в 337), маририю св. Вавилы в Каусье, пригороде Антиохии (освящен в 387), и др. Кувуклия Св. Гроба, стоящая посреди ротонды Гроба Господня и окруженная низкой преградой, была в то время круглой, вероятно, 8-колонной постройкой. Воспроизведением этого образца могут объясняться и присутствие центральной постройки — поскольку храм был возведен над мощами свт. Григория, — и решение всего алтарного пространства. По строительной технике, особенностям художественного образа архитектура З. является продолжением раннесредневеков. арм. зодчества. В то же время З. — 1-й арм. храм, в интерьере к-рого применены круглые колонны и богатый резной декор, в чем проявилось очевидное воздействие визант. зодчества. С позднеантичной концепцией Единого Бога и его центрального места во Вселенной связывается размещение центрического храма посреди открытого двора, каковым можно считать платформу З. (Čurčić. 1996. P. 59). С имп. иконографией связаны скульптуры орлов на капителях, символически



Резная капитель храма Звартноц.
Фотография. 2006 г.

поддерживающих небосвод Вселенной. Трудно утверждать, отразилось ли халкидонское вероисповедание католикоса Нерсеса на выборе типа сооружения и его стилистических



Звартноц.
План алтарного пространства
(реконструкция А. Ю. Казаряна)

характеристиках. Существует мнение о возведении З. задолго до известного причащения Нерсеса и епископов по греч. образцу в 652 г., к-рое трактуется как чисто политический акт, обусловленный присутствием визант. имп. Констанция II (Мнацаканян. 1971 (рус.). С. 7–8). Более существенна в этом вопросе политическая и культурная ориентация католикоса, сформировавшаяся в годы обучения и несения военной службы в Византии. Стремлением включить свою страну и паству в лоно имперского единства можно объяснить греч. монограммы З., похожие на имп. монограммы.

З. мало копировался. В 50-х гг. VII в. аналогичный храм был создан в Банаке (груз. Бана) в арм. пров. Тайк (груз. Тао), вероятно, тем же Нерсесом Строителем, к-рый находился там в изгнании. В 70–80-х гг. VII в. по образцу З. была возведена церковь в Леките в Кавказской Албании (совр. Гахский р-н Азербайджана), а в 1001 г. царем Гагиком Багратуни заложен храм св. Григория (Гагикашен) в Ани. Тем не менее З. оказал колоссальное влияние на архитектуру стран Закавказья, особенно Армении, зодчество к-рой в VII в. специалистами часто делится на до- и послезвартноцевское на основе отсутствия или наличия стилистических черт и форм декора, связанных с З.

Ист.: Себеос, еп. История / Пер., сличение рукописей, предисл. и примеч.: Ст. Малхасянц. Ереван, 1939. С. 120 (на арм. яз.); Ованнес Драсханакертци. История Армении. Ереван, 1996. С. 86–87, 90–93 (на арм. яз.; рус. пер.: Ереван, 1986); Кирикос Гандзакеци. История Армении / Пер., вступл. и коммент.: В. Аракелян. Ереван, 1982 (на арм. яз.; рус. пер.: М., 1976).



Лит.: *Тер-Мовсесян М.* Эчмиадзин и древнейшие арм. церкви VII в. // *Этногр. журнал.* 1907. Кн. 15/16. С. 179–198 (на арм. яз.); *Месроп, варданет.* Эчмиадзин и древнейшие арм. церкви. СПб., 1905; *Дадьян Х.* 20 июля 1907 // *Арагат.* Эчмиадзин, 1907. № 7/8. С. 658–659 (на арм. яз.); *он же.* Арташат (Вагаршапат) // *Там же.* 1909. № 2. С. 170–173 (на арм. яз.); *Strzygowski J.* Die Baukunst der Armenier und Europa. W., 1918. Bd. 1. S. 108–118, 421–427; *Тораманян Т.* Материалы по истории арм. архитектуры. Ереван, 1942. Т. 1. С. 236–270; 1948. Т. 2. С. 42–48, 267–272, 280–281 (на арм. яз.); *Grabar A.* Martirium: Rech. sur le culte des reliques et l'art chretien antiques. P., 1946. Т. 1: Architecture. P. 190–194; *Аракелян Б. Н.* Сюжетные рельефы Армении IV–VII вв. Ереван, 1949 (на арм. яз.); *Якобсон А. Л.* Очерк истории зодчества Армении V–XVII вв. М.; Л., 1950. С. 29–37; *он же.* Закономерности в развитии раннесредневек. архитектуры. Л., 1983. С. 134–138; *Арутюнян В. М., Сафарян С. А.* Памятники арм. зодчества. М., 1951. С. 43–45; *Кузнецов А. В.* Тектоника и конструкция центральных зданий. М., 1951; *Кафадарян К.* Неудачная попытка реконструкции Звартноца // *Изв. АН АрмССР.* 1958. № 7. С. 69–75 (на арм. яз.); *Мнацаканян С. Х.* Новый проект реконструкции Звартноца // *Там же.* 1959. № 9. С. 53–75 (на арм. яз.); *он же.* Звартноц и однотипные памятники. Ереван, 1971 (на арм. яз.); *он же.* Звартноц: Памятник арм. зодчества VI–VII вв. М., 1971; *он же.* Тетраконхи с кольцевым обходом // *История арм. архитектуры.* Ереван, 2004. Т. 3. С. 139–151, 161–164 (на арм. яз.); *Токарский Н. М.* Архитектура Армении IV–XIV вв. Ереван, 1961. С. 132–143; *Халпахчян О. Х.* Архитектура Армении // *Всеобщая история архитектуры.* М., 1966. Т. 3; *он же.* Гражданское зодчество Армении. М., 1971. С. 96–97; *он же.* Архитектурные ансамбли Армении. М., 1980. С. 112–116. Ил. 33–46; *Марутян Т. А.* Звартноц: АКД. Ереван, 1967; *Kleinbauer W. E.* Zvart'nots and the Origin of Christian Architecture in Armenia // *The Art Bull.* N. Y., 1972. Vol. 54. N 3. P. 245–262; *он же (Клейнбауэр Ю.).* Традиции и новаторство в проектировании Звартноца // II Междунар. симп. по арм. искусству. Ереван, 1978; *Саркисян Г. О.* структуре Звартноца // ИФЖ. 1977. № 2. С. 215–222 (на арм. яз.); *Дуринов Л. А.* Очерк изобразительного искусства средневеков. Армении. М., 1979; *Израелян В. Р., Чугуриян В.* О применении вспученных обсидианов в строительстве храма Звартноц // II Междунар. симп. по арм. искусству. Ереван, 1981. С. 75–81; *Пирузян С., Матевосян А.* Храм Звартноц: Причины и время разрушения // ИФЖ. 1984. № 3. С. 189–194; *Арутюнян В. М.* Звартноц. Ереван, 1985; *Hasrat'yan M.* Gli architetti armeni // *Cuneo P.* Architettura Armena dal quarto al diciannovesimo secolo. R., 1988. Т. 1; *Panayotova-Piguet D.* Les chapiteaux de Zvart'nots // V simposio intern. di arte Armena: Atti. San Lazzaro (Venezia), 1991. P. 279–299; *она же (Панайотова-Пиге Д.).* Бана — собор VII в. // *Ани.* Ереван, 1992. № 3/4. С. 56–57; *Тотрос Е.* Meaning of Tetraconch Churches in the Early Medieval European and Middle East Architecture in Particular in Caucasian Area and in Hungary // V simposio intern. di arte Armena. 1991. P. 261–270; *Казарян А. Ю.* Ротонда Воскресения и иконография раннесредневек. храмов Армении // *Востоchnoхрист. храм: Литургия и искусство* / Ред.-сост.: А. М. Лидов. СПб., 1994. С. 107–120; *он же.* Алтарная преграда и литург. пространство храма Звартноц // *Иконоста:* Происхождение, развитие, символика. М., 2000. С. 85–117; *он же.* Кафед-

ральный собор Сурб Эчмиадзин и восточно-христ. зодчество IV–VII вв. М., 2007. С. 161–164; *Čurčić S.* From the Temple of the Sun to the Temple of the Lord: Monotheistic Contribution to an Architectural Iconography in Late Antiquity // *Architectural Studies in Memory of R. Krautheimer* / Ed. C. L. Striker. Mainz, 1996. P. 55–59. Fig. 8; *Асратян М. М.* Арм. архитектура раннего христианства. М., 2000. С. 22–33, 150–152. Ил. 160–167; *Маилов С. А.* Пластика и форма в архитектуре Армении V–VII вв.: (От собора св. Эчмиадзин к Звартноцу) // *Архит. наследство.* М., 2005. Вып. 46. С. 22–24; *Акопян З.* Символический образ Звартноца: К вопр. определения рельефных образов // *Эчмиадзин.* 2006. № 6. С. 76–85 (на арм. яз.).

А. Ю. Казарян

ЗВЕЗДА ВОЛХВОВ [Вифлеемская звезда], чудесное астрономическое явление, сопровождавшее, согласно 2-й гл. Евангелия от Матфея, рождение Младенца Иисуса Христа. В соответствии со словами кн. Бытие о предназначении звезд, созданных Богом в 4-й день творения (Быт 1. 14), знамение З. в. послужило к прославлению вочеловечившегося Сына Божия. Вост. мудрецы (маги, или *волхвы*), известные в те времена как профессиональные астрономы и



рочеств о рождении Мессии. Волнение охватило «весь Иерусалим» (Мф 2. 3). Этому способствовало то, что, согласно хронологическим расчетам, в эту эпоху подходили к концу «69 седмин» (483), указанных в Книге прор. Даниила как срок от восстановления Иерусалима до явления Христа (Дан 9. 25). Правивший Иудеей престарелый царь Ирод, озабоченный сохранением своей непопулярной власти, собрал «всех первосвященников и книжников народных» (Мф 2. 4) и спросил их о месте, где надлежит родиться Христу. Те, ссылаясь на пророчество прор. Михея (Мих 5. 1–2), указали на иудейский г. Вифлеем (Мф 2. 4–6). Затем, тайно пригласив «магов», царь уточнил у них время появления звезды (Мф 2. 7). Постаравшись войти в доверие к чужеземцам, Ирод убедил волхвов сообщить ему все полученные в Вифлееме сведения о Младенце-Царе (Мф 2. 8).

По дороге в Вифлеем волхвы вновь увидели З. в., которая шла перед ними, пока не остановилась «над местом, где был Младенец» (Мф 2. 9). Их радость, вызванная появлением «путеводной звезды», выра-

Рождество Христово.
Мозаика кафедрального мон-ря
Осиос Лукас. 30-е гг. XI в.

жена в тексте с особой экспрессивностью (ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην σφόδρα — Мф 2. 10). Най-

астрологи, первыми отреагировали на появление в небе необычной звезды. Еще не просвещенные учением Слова Божия, они тем не менее были наставлены свыше возвестить Иерусалиму и всему миру о рождении Мессии. В лице волхвов, следующих за З. в., языческий мир обрел путь к истинной вере.

З. в. в Евангелии от Матфея. В правление царя *Ирода Великого* (37–4 гг. до Р. Х.) «волхвы с востока» (Мф 2. 1), увидев «звезду на востоке» (или «на восходе», греч. ἐν τῇ ἀνατολῇ — Мф 2. 2), истолковали ее появление как рождение царя Иудейского. Неск. волхвов предприняли путешествие в Иерусалим, чтобы поклониться родившемуся царю. Прибыв туда, они рассказали о явленном им знамении (Мф 2. 1–2), к-рое было воспринято в иудейской среде как исполнение древних про-

рождения Мессии. Волнение охватило «весь Иерусалим» (Мф 2. 3). Этому способствовало то, что, согласно хронологическим расчетам, в эту эпоху подходили к концу «69 седмин» (483), указанных в Книге прор. Даниила как срок от восстановления Иерусалима до явления Христа (Дан 9. 25). Правивший Иудеей престарелый царь Ирод, озабоченный сохранением своей непопулярной власти, собрал «всех первосвященников и книжников народных» (Мф 2. 4) и спросил их о месте, где надлежит родиться Христу. Те, ссылаясь на пророчество прор. Михея (Мих 5. 1–2), указали на иудейский г. Вифлеем (Мф 2. 4–6). Затем, тайно пригласив «магов», царь уточнил у них время появления звезды (Мф 2. 7). Постаравшись войти в доверие к чужеземцам, Ирод убедил волхвов сообщить ему все полученные в Вифлееме сведения о Младенце-Царе (Мф 2. 8). По дороге в Вифлеем волхвы вновь увидели З. в., которая шла перед ними, пока не остановилась «над местом, где был Младенец» (Мф 2. 9). Их радость, вызванная появлением «путеводной звезды», выра-

жена в тексте с особой экспрессивностью (ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην σφόδρα — Мф 2. 10). Найдя Марию с Младенцем Иисусом, волхвы поклонились Христу и принесли Ему драгоценные дары. Получив во сне откровение о злом умысле Ирода, волхвы отправились в свою страну, минуя Иерусалим (Мф 2. 11–12). Следующей ночью Св. Семейство тайно бежало в Египет, где и пребывало до смерти Ирода (Мф 2. 13–15). Узнав, что волхвы послушались его, царь в гневе приказал истребить всех младенцев муж. пола, родившихся в Вифлееме и его окрестностях в течение 2 последних лет, т. к. именно такой срок указали ему волхвы (Мф 2. 16).

Толкования З. в. в христианской экзегезе. В экзегезе древней Церкви не существовало единого мнения относительно происхождения явления З. в. Уже сщмч. Игнатий Богоносец (кон. I — нач. II в. по Р. Х.), желая показать важность и новизну





откровения во Христе, описывает З. в. как сверхяркую звезду, превосходящую своим светом Солнце, Луну и остальные светила (*Ign. Ep. ad Eph. 19. 2–3*). С этим описанием сходно свидетельство апокрифического «Протоэвангелия Иакова» (2-я пол. II в.), в котором говорится, что волхвы видели «звезду большую, сиявшую среди звезд и помрачившую их, так что они почти не были заметны» (гл. 12).

Ориген (1-я пол. III в.) одним из первых христ. экзегетов соотнес явление З. в. с пророчеством *Валаама* из Числ 24. 17: «Восходит звезда от Иакова, и восстает жезл от Израеля...» При этом он считал З. в. «новой, не похожей на обыкновенные звезды», а именно кометой, знаменующей «рождение Того, Кто должен был произвести обновление в человеческом роде и возвестить Свое учение не только иудеям, но и грекам, и многочисленным варварским племенам» (*Orig. Contr. Cels. 158*). В посл. это предание также разделял и прп. *Иоанн Дамаскин* (VIII в.), к-рый, ссылаясь на мнение свт. *Василия Великого* (ок. 329/30–379), что З. в. не могла быть обычной звездой (*Basil. Magn. In s. Christi generat. // PG. 31. Col. 1469*), допускал, что она могла быть кометой (*Ioan. Damasc. De fide orth. II 7*).

Иное толкование З. в. представлено у свт. *Иоанна Златоуста* (кон. IV в.). В «Беседах на Евангелие от Матфея» в контексте активной полемики с заблуждениями астрологов он особенно настаивал на том, что на рождение Христа указала «не обыкновенная звезда, и даже не звезда, а... какая-то невидимая сила, принявшая вид звезды» (*Ioan. Chrysost. In Matth. 6. 2*). Эта божественная сила привлекла волхвов ко Христу, «чтобы освободить их, наконец, от занятия звездами и прекратить власть астрономии» (*Idem. Homilia habita postquam presbyter Gothus concionatus fuerat. 5 // PG. 63. Col. 507*). Он также специально подчеркивал служебный характер З. в. на пути волхвов ко Христу: «Побудивший их идти и руководствовавший ими в пути, после того как поставил пред яслями, наставляет их уже не чрез звезду, а чрез ангела; таким образом по немногу они восходили к высшему» (*Idem. In Matth. VI 3*). «Магов чрез звезду и чрез ангела, а нас чрез Самого Единородного Он научил возвышенному, таинственному и превосходящему наш разум» (*Idem. Es-*

logae XXXIV (Eclogae I–XLVIII ex diversis homiliis) // PG. 63. Col. 831). Призвание же волхвов, по мнению святителя, «было делом не одной звезды, но Сам Бог подвиг их сердце» (*Idem. In Matth. VI 4*). В этом свете важно мнение и *Тертуллиана* (кон. II – нач. III в.), для к-рого явление З. в. означало не оправдание, а прекращение занятия астрологией, терпимой лишь до Рождения Христа, после которого никто уже не должен дерзать исчислять дни человека по течению звезд (*Tertull. De idololat. 9*). Традиции истолкования *Иоанна Златоуста* следует блж. *Феофилакт Болгарский* (XI–XII вв.), считавший, что в образе З. в. божественная сила стала для волхвов «знакомым знаком, подобно как рыбака Петра, изумив множеством [пойманных] рыб, [Господь] привлек ко Христу» (*Theoph. Bulg. In Matth. II 2*). Свт. *Григорий Двоеслов* (VI в.) подчеркивал, что З. в. была явлена для язычников, поскольку «иудеям, как имеющим разум, должноствовало проповедовать разумное существо, т. е. Ангел, а язычники, как не имеющие разума, приводятся к познанию Господа не гласом, но знамениями» (*Greg. Magn. In Evang. X 1*).

В целом, несмотря на различное понимание природы З. в., св. отцы при истолковании ее явления сходились в том, что это событие чудесным образом подчеркивало важность Рождества Христова для всего человеческого рода.

Астрологические основания. Интерпретация волхвами явления звезды опиралась на определенные символические основания, выявить к-рые позволяет обращение к древневост. астрологической традиции.

«Царской планетой» в шумеро-вавилонской и эллинистической астрологии был Юпитер (шумер. *Муль-аббар*; аккад. *Мардук*; греч. *Зевс*). Эта яркая планета, «по умолчанию» считавшаяся звездой (ср. позднее вавилонское название Юпитера – *Каккабу*, собственно «звезда»), была знаком верховного бога вавилонского (а в посл. и греко-римского) пантеона, занимая 1-е место в иерархии «блуждающих звезд». Положение Юпитера на небе имело первостепенную важность и занимало первые строчки календарных таблиц; его конкретное астрологическое значение зависело от того, в каком знаке зодиака он находился и какие планеты его окружали.

Сатурн (шумер. *Генна*; аккад. *Ниниб*; греч. *Кронос*) стоял в планетной иерархии на 4-м месте. Но для древних евреев эта планета имела особое значение. Прор. *Амос*, обличая идолопоклонников, упрекал их: «Вы носили скинию Молохову и звезду бога вашего Ремфана...» (*Am 5. 26*; ср.: *Деян 7. 43*). Здесь *Ремфан* (LXX *Ραιφαν*, *Ῥεμφάν*; в евр. тексте *כִּיּוּן* (*kiyyûn*), ср. араб. *kauyun*) означает именно «Сатурн». Как космический представитель Сирии и Палестины Сатурн рассматривается в астрологическом тексте из *Борсиппы* (*Феррари д'Оккьенно. 2006. С. 55–56*). С *Кроносом-Сатурном* в древнегреч. мифах ассоциируется и упоминаемый *Амосом* финик. бог *Молох*. Легенды о связи иудеев с Сатурном, считавшимся планетой субботы (ср. англ. *Saturday*), бытовали и среди римлян (*Tac. Hist. V 4*).

В зодиакальном круге прямое отношение к Палестине имел знак Рыб. В позднеавилонское время Рыбы (аккад. *Зиб*) соотносились со странами Плодородного Полумесяца: вост. часть созвездия – с Месопотамией, центральная часть – с Сирией и Палестиной, а западная – с Н. Египтом. Средневек. астрологические тексты относят знак Рыб ко всей евр. диаспоре.

Что же касается нерегулярных небесных объектов (комет, вспышек новых звезд, астероидов и проч.), то их астрологическое значение было незначительным и неопределенным. Появление «косматых звезд», как правило, считалось дурным предзнаменованием, но в гороскопах, рассчитывавшихся по таблицам регулярных циклов, кометы не могли играть заметную роль.

Рассмотренные данные позволяют предположить, что наиболее подходящим для евангельских реалий астрономическим событием следует признать встречу Юпитера и Сатурна в созвездии (или знаке) Рыб. Именно такое явление – трехкратное соединение Юпитера и Сатурна в Рыбах – имело место в 7 г. до Р. Х. Согласно вавилонской астрономической традиции, соединения Юпитера и Сатурна в определенном сегменте зодиака происходят с периодичностью в 854 года (т. н. великий период), в силу чего события, имевшие место в этот период, считались эпохальными. Об особом внимании месопотамских астрологов к «ве-





ликому схождению» 7/6 г. до Р. Х. (305 г. эры Селевкидов) свидетельствуют найденные близ Вавилона клинописные таблички Vat 290+1836, BM 34659, BM 34614 и BM 35429 (*Ferrari d'Okъенно*. 2006. С. 19–20. Рис. 1–2; ср.: табл. 2 на с. 149–150).

Ссылаясь на астрологическую традицию вавилонян («халдеев»), соединения Юпитера и Сатурна связывали с величайшими событиями мировой истории и средневеков. вост. ученые. Среди них — знаменитый астролог багдадских халифов персид. еврей из Басры Машаалла ибн Атари (ум. ок. 815), составивший на основе «великих соединений» целую «Астрологическую историю», а также Абу Машар Джафар ибн Мухаммад (ум. в 886), автор известного в Европе сочинения о планетных соединениях (*Albumasaris de magnis conjunctionibus tractatus*) и изобретатель 795-летнего цикла из 40 соединений Юпитера и Сатурна.

Научные интерпретации 3. в. В европ. науке астрономическое объяснение небесного явления, описанного у евангелиста Матфея, впервые дал И. Кеплер в работе 1614 г. «О годе Рождества Христова» (*Kepler J. De anno natali Christi // Idem. Gesammelte Werke. Münch., 1953. Bd. 5. S. 5–125*). На основе собственных наблюдений нем. астроном установил, что знамение, послужившим сигналом для волхвов, могло стать соединение (конъюнкция) Юпитера и Сатурна в Рыбах в 7 г. до Р. Х.

Поскольку в евангельском тексте звезда царя Иудейского, наблюдавшаяся волхвами «на востоке», отождествляется со звездой, которую они увидели по пути в Вифлеем, мн. исследователи видят в 3. в. заключительный этап троекратного схождения Юпитера и Сатурна, относящийся к осени 7 г. до Р. Х. (*Ideler L. Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. B., 1826. Bd. 2. S. 399 ff.; Ferrari d'Occieppo. 1969; Hughes. 1979*). Согласно новейшей аргументации этой теории, детально разработанной К. Феррари д'Оккьенно, решающим моментом в феномене 3. в. стало явление т. н. зодиакального света — свечения, к-рое возникает из-за диффузного отражения солнечного света частицами пылевого облака, находящегося в плоскости эклиптики. По расчетам австр. астронома, с 12 по 23 нояб. 7 г. до Р. Х. существовали условия

для того, чтобы путники, шедшие вечером по дороге из Иерусалима на юг, могли наблюдать указывающий на Вифлеем светящийся конус, в вершине к-рого находились «слившиеся» Юпитер с Сатурном (*Ferrari d'Okъенно*. 2006. С. 40–41. Рис. 6–7). Однако эта теория оставляет без объяснения 2-летний возраст вифлеемских младенцев, убитых по приказу Ирода. Евангелие особо отмечает, что при этом царь руководствовался временем, указанным волхвами (Мф 2. 16). Кроме того, сугубое ликование волхвов при виде 3. в. свидетельствует о неординарности замеченного ими небесного явления. Согласовать указания Евангелия о тождестве «звезды на востоке» и 3. в. и о 2-летнем сроке от 1-го до 2-го появления звезды призвана гипотеза, считающая феномен 3. в. утренним стоянием Юпитера 23 сент. 5 г. до Р. Х. (*Bulmer-Thomas. 1992*).

Уже Кеплер трактовал 3. в. как вспышку новой звезды в 5 г. до Р. Х. Впосл. данная теория уточнялась и дополнялась новыми соображениями (*Kritzingen. 1911; Gerhardt. 1922; Henseling R. Umstrittenes Weltbild. Lpz., 1939. S. 80 ff.*). Наиболее подробно теорию о вспышке новой звезды обосновали амер. астрономы (*Clark, Parkinson, Stephenson. 1977*). Др. вариант объяснения предполагает отождествление 3. в. с кометой. Основанием для этого служат слова евангелиста о «движении» и об «остановке» звезды. С 20 г. до Р. Х. по 10 г. по Р. Х. в кит. источниках, скрупулезно фиксировавших небесные явления, отмечено только 3 кометы: в 12 (комета Галлея), 5 и 4 гг. до Р. Х. (*Vistas in Astronomy. Oxf., 1962. T. 5. P. 127–225*). Комета 5 г. до Р. Х., т. н. метлообразная звезда, появившаяся в период с 9 марта по 6 апр. и наблюдавшаяся в течение 70 дней в области созвездия Козерога, подходит под время появления 3. в. Подробное обоснование этой теории представил англ. естествоиспытатель К. Хамфриз (*Humphreys. 1995; ср.: Ferrari d'Okъенно. 2006. С. 186–190*). Некоторые исследователи предложили пересмотреть традиц. дату кончины Ирода (незадолго до пасхи 4 г. до Р. Х.), задающую terminus ante quem для поисков 3. в. (*Filmer. 1966; Martin. 1980; Edwards. 1986; Weisensee. 1992*). Однако его датировка не была признана убедительной (см., напр.: *Hoehner H. W. The Date of the Death of Herod the Great*

// *Chronos — Kairos — Christos. 1989. [Vol. 1]. P. 101–111*).

В. Папке усмотрел в 3. в. вспышку сверхновой звезды, о к-рой, по его мнению, говорится в апокалиптическом знамении о «жене, облеченной в солнце» (Откр 12. 1 след.). На основании его астрономической трактовки Папке «рассчитал» точное время рождения Христа (между 18 ч. 26 мин. и 20 ч. 15 мин. 30 авг. 2 г. до Р. Х.) и прибытия волхвов в Вифлеем (6 ч. 57 мин. 28 нояб. того же года) (*Papke. 1995; ср.: Ferrari d'Okъенно. 2006. С. 179–181*).

3. в. и достоверность Евангелий.

По мнению правосл. исследователя М. Н. Скабаллановича, явление 3. в. обретает смысл только во вселенском масштабе: «Говорить, что она появилась только для волхвов, чтобы сообразно их астрологическим воззрениям указать им на Новорожденного Мессию — это значит урезать все неизмеримое величие этого эпизода Рождества Христова, взятого самого по себе». Кроме того, он отстаивает традиц. воззрение на происхождение 3. в., к-рое не противоречит естественным астрономическим законам: «Одинаково трудно предположить, чтобы Бог сотворил для этой цели новую звезду, как и то, чтобы Он воспользовался в данном случае какой-либо из существующих звезд, сообщив ей особенное движение и блеск» (*Скабалланович. 1906. С. 446*). Величайшее значение рассказа о 3. в. состоит в том, что в нем содержится уникальное по точности подтверждение достоверности евангельского повествования. В исторической хронологии астрономические явления признаны наиболее объективными и надежными свидетельствами. Можно лишь констатировать, что легендарное по форме повествование евангелиста Матфея, ставшее впосл. излюбленным сюжетом рождественских действ или мистерий, содержит датирующие элементы, выдерживающие самую строгую научную проверку. В настоящее время отождествление «царской звезды» с «великим схождением» Юпитера и Сатурна в 7 г. до Р. Х. признается большинством исследователей. Есть веские научные основания относить рождение Иисуса Христа к промежутку между 7 и 5 гг. до Р. Х. Такая датировка не противоречит хронологическим указаниям евангелиста Луки (Лк 3. 1–2, 23): к моменту Крещения на 15-м году правления





Тиберия (28/29 г. по Р. Х.) возраст Христа составил немногим более 30 лет. Тем не менее стоит заметить, что ни одна астрономическая теория не может полностью строго соответствовать евангельскому повествованию о чудесном явлении З. в.

Лит.: *Муретов М. Д.* Звезда волхвов // ПО. 1884. № 5/6. С. 282–327; *Скабалланович М. Н.* О звезде волхвов // ТКДА. 1906. Т. 3. Кн. 12. С. 443–460 (отд. отт.: К., 1902); *Kritzinger H.-H.* Der Stern der Weisen. Gütersloh, 1911; *Franz B.* Der Stern der Weisen // ZNW. 1917. Bd. 18. S. 40–48; *Gerhardt O.* Der Stern des Messias. Lpz., 1922; *Filmer W. E.* The Chronology of the Reign of Herod the Great // JThSt. 1966. Vol. 17. P. 283–298; *Ferrari d'Occhieppo K.* Der Stern der Weisen. W., 1969; *он же (Феррари д'Оккьенно К.)* Вифлеемская звезда пред взором астронома: Легенда или факт? М., 2006; *Clark D. H., Parkinson J. H., Stephenson F.* An Astronomical Reappraisal of the Star of Bethlehem — a Nova in 5 B. C. // Quarterly J. of the Royal Astronomic Society. L., 1977. Vol. 18. P. 443–449; *Hughes D.* The Star of Bethlehem Mystery. L., 1979; *Martin E. L.* The Birth of Christ Recalculated. Pasadena (Calif.); Newcastle-upon-Tyne (UK), 1980; *Edwards O.* The Time of Christ. Edinb., 1986; *Strobel A.* Weltenjahr, grosse Konjunktion und Messiasstern: Ein themageschichtlicher Überblick // ANRW. R. 2. 1987. Bd. 20. H. 2. S. 988–1187; Chronos — Kairos — Christos / Ed. J. Vardaman. Winona Lake (Ind.), 1989. [Vol. 1]. Macon, 1998. Vol. 2; *Scarola J. V.* A Chronographic Analysis of the Nativity. [N. Y., 1991]; *Bulmer-Thomas I.* The Star of Bethlehem, a New Explanation: Stationary Point of a Planet // Quarterly J. of the Royal Astronomic Society. 1992. Vol. 33. P. 363–374; *Weissensee G. J.* Wann ward uns Jesus geboren? Gersau, 1992; *Humphreys C.* The Star of Bethlehem // Science and Christian Belief. Exeter, 1995. Vol. 5. Oct. P. 83–101; *Papke W.* Das Zeichen des Messias. Bielefeld, 1995.

П. В. Кузнецов

«ЗВЕЗДА ПРЕСВЕТЛАЯ»

(«Сказание о чудесах Пресвятыя Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии, о приглашении ангельского поздравления, иже принесе от Бога архангел Гавриил, приглашая радость Богородице: «Богородице Дево, радуйся»»), преимущественно переводной сб. рассказов о чудесах Богородицы, получивший широкое распространение в России начиная со 2-й пол. XVII в. (известен в рус. списках). Включенные в сборник тексты имеют, по-видимому, западноевроп. происхождение (оригиналы неизв.). Сборник в стандартном составе содержит 138 рассказов, объединенных в 15 глав, нумерация рассказов — по главам. В рассказах нередко названо место действия; как правило, это зап. страны, особенно часто упоминаются Испания и Португалия, названы также Чешская, «Галанская» (Голландская) земли, Париж, Берлин, Лиссабон и т. д.

Мн. рассказы датированы, годы указаны от Р. Х. Наиболее поздние даты: 1572 (5-й рассказ в 9-й гл.), 1573 (5-й рассказ в 10-й гл.), 1574 (2-й рассказ в 3-й гл.), 1578 (4-й рассказ в 6-й гл.), 1599 (4-й рассказ в 7-й гл.) гг.

Большинство рассказов посвящено чудесам, связанным с молитвой «Богородице Дево, радуйся» («ангельское поздравление Богородице») и почитанием четок, по к-рым эта молитва читается. Такого рода сюжеты изложены во мн. главах сборника: «О возношении, и гордости, и невнимании молитвы «Богородице Дево, радуйся»» (инок, смеявшийся над молитвой, был лишен рассудка, разорвалась «жила главы его», и он истекал кровью, помолвившись Богородице, он выздоровел; епископ, не признававший «ангельского поздравления», увидел во сне, что он тонет, но Богородица, спасающая других, отталкивает его; епископ раскаялся и увидел во сне, что тонет, но на этот раз Дева Мария спасает и его, и т. п.), «О отвержении неплодных ложесн и о чадородии со избавлением рождаемых от смерти» (помолвившись Богородице, неплодная франц. царица родила сына; благочестивая испанка, попав в плен, родила в хлеву и стала молиться «ангельским поздравлением», явившаяся Богородица приняла ребенка, Христос крестил его и т. д.), «Яко сея ради молитвы убиваемые люди и без вести погибавые до первого своего живота паки возвращахуся» (в 1494 была повешена невинная женщина, Дева Мария воскресила ее; во время «мора великого», когда «мнози разуму отхождаху», один пресвитер в припадке страха перерезал себе горло ножом, Богородица продлила ему жизнь настолько, чтобы он успел исповедаться и причаститься, и проч.) и др.

Молитва «Богородице Дево, радуйся» составляет основу католич. молитвенного последования *розарий* («венки из роз»), розарием также называются четки, по к-рым это последование совершается. Появление в Зап. Европе текстов, посвященных розарию, можно связать с установлением католич. Церковью в 1572–1573 гг. под 7 окт. празднования в честь Девы Марии — Царицы розария (праздник установлен после победы 7 окт. 1571 под Лепанто объединенного европ. флота над тур. армией; победу объясняли тем, что перед битвой папа *Пий V* призвал

всех католиков читать розарий). Т. о., сб. «З. П.» можно считать отражением в восточнослав. книжности католич. традиции почитания розария (в предисловии сборник назван «венком разумным», молитвы Богородице — белыми цветами, исходящими из уст молящегося, Богородица плетет Себе из этих цветов «прекрасный венец»). Связь сб. «З. П.» с католич. традицией подчеркивается также тем, что название «Звезда Пресветлая» имеет рус. икона Божией Матери (ок. 1700, МИХМ), воспроизводящая католич. иконографию розария.

В сборнике отразились антипротестант. идеи: в одной из новелл рассказывается о том, как М. Лютер ударил мечом икону Богородицы и из нее потекла кровь; есть чудеса, связанные с миссионерской деятельностью иезуитов в Индии. В последней, 15-й гл. содержатся рассказы о чудесах от икон Божией Матери восточнослав. происхождения (преимущественно юго-западнорусские). Среди оригинальных восточнослав. сюжетов особо можно выделить чудо в веси Каменке Новоторжского у., события к-рого связаны со *Смутным временем*: икону Богоматери оскверняет интервент-поляк, но большим грехом в сравнении с этим оказывается совершение священником службы в пьяном виде.

Сохранилось неск. сот рус. списков «З. П.» посл. трети XVII — кон. XIX в., в основном совпадающих как по составу чудес, так и по порядку их расположения (ряд списков не имеет заглавия «З. П.» (несмотря на характерную структуру текста), поэтому может не отождествляться археографами и исследователями, напр., список посл. четв. XVIII в. из Кор. б-ки в Копенгагене (Ny kongeling Samling 122d — 4. Л. 258–377; см.: *Svane G.* Славянские рукописи в Копенгагенской Королевской библиотеке. Copenhagen, 1993. С. 43–47, № 15). На основе различного написания имен собственных выделены 2 группы текстов: во вторичную, с искажением наименований, входит 7 списков, все остальные составляют основную группу. Особый вариант представляет сокращенная редакция сборника, дополненная рассказами из др. сборников и сохранившаяся в списке БАН. П. I. А58 (34.3.6), который в кон. XVII в. готовился к печати и содержит посвящение царевне *Софии Алексеевне* (см. о нем: *Соболевский*. 1903. С. 223). Отдельные





новеллы из «З. П.» встречаются в сборниках пестрого состава.

Помимо рассказов о чудесах в сборник обычно включены оглавление и предисловие «К любезному читателю» со вступительными стихами. Запись, присутствующая в большинстве списков, дает некое представление об истории создания сборника: «Венец разумный, сплетенный ангельским гласом Владычице нашей Богородице и Приснодеве Марии. От белорусскаго языка преведены и елико возможно по творению их расположены в пользу иноком и бельцем в царствующем граде Москве в лето от создания миру 7176-го июля в 20 день. Сим образом зде первое изобразися и наречися «Звезда Пресветлая»» (Там же. С. 222). В нек-рых списках указан переводчик — «простолудин Никита» (о нем ничего не известно, его определение себя как «простолудина» может быть формой проявления авторского смирения и выступать в качестве синонима светского лица (не духовного), не свидетельствуя о социальном положении). В небольшом числе рукописей в качестве языка оригинала указаны латынь или польский. В отдельных списках встречаются др. даты перевода — 1669, 1683, 1688, 1703 гг., что вызвало предположение о существовании 2 переводов (*Петров Н. И.* О влиянии западноевроп. лит-ры на древнерусскую // ТКДА. 1872. № 8. С. 743), но анализ 128 списков памятника, проведенный М. Р. Поклонской, не подтвердил эту гипотезу (*Поклонская*. К вопросу. С. 399).

Т. о., по свидетельству большинства списков, рассказы «З. П.» были переведены в 1668 г. в Москве «от белорусскаго языка» (так мог называться лит. западнорус. яз.: упрощенный церковнославянский или «проста мова»; кроме того, это указание может служить маскировкой для реального польск. или лат. источника, доселе не выявленного). В. А. Розов предположил, что местом перевода был Чудов мон-рь (*Розов В. А.* Повесть о Савве Грудцыне // Еранос: Сб. ст. по лит-ре и истории в честь Н. П. Дашкевича. К., 1906. С. 235–241), эта гипотеза пока не нашла подтверждения. Даты в заглавии отдельных списков, более поздние, чем 1668 г., относятся, по всей вероятности, именно к спискам (сохранившимся или промежуточным). Несовпадение в датах не яв-

ляется в XVII в. спецификой только «З. П.», но присуще ряду текстов (наиболее показателен пример «Предисловия святцам»).

«Белорусский» текст «З. П.» мог быть как белорус., так и укр. происхождения. Из предисловия следует, что создатель «белорусского» текста был христианином визант. обряда, православным или униатом. Автор предисловия рассматривает «З. П.» как свою книгу, ничего не пишет о происхождении отдельных рассказов. Главный вывод из предисловия: «З. П.» не перевод какого-то зап. сборника (на лат. или польск. языке), но оригинальное произведение (при этом несомненно, что большинство чудес в «З. П.» заимствовано из каких-то зап. произведений). Название сборника — один из образов, к-рыми описывается Дева Мария в «З. П.» (Дева Мария — «утро светлейшее», «звезда незаходима, звезда пресветлая, заря таинственного дне будущего покоя и веселия», «всех цветов прекраснейшая, всех доброт предобрейшая, всех светов всесветлейшая, всея твари святейшая», «заря пресветлая, честная голубице, нескверная агнице» и т. п.).

Проведенное Поклонской сопоставление «З. П.» с др. переводными сборниками того же времени, содержащими посвященные Пресв. Богородице сюжеты («*Великое зеркало*», «*Небо новое*» и «*Ключ разумения*» архим. *Иоанникия (Галытовского)*), «*Огородок Марии Богородицы*» игум. *Антония (Радивилового)*», «*Богородице Дево*» еп. Тобольского и всея Сибири свт. *Иоанна (Максимовича)*», «*Руно орошенное*» свт. *Димитрия (Савича (Туптало))*», «*Грешных спасение*»), показало, что близость к «З. П.» обнаруживают лишь «*Великое зеркало*» и «*Небо новое*» (*Поклонская*. 1997. С. 14). Однако эти сборники не могут считаться непосредственными источниками «З. П.», поскольку не содержат сюжетов, посвященных розарию. Невозможно согласиться с выводом Поклонской о том, что сборник «З. П.» «был создан на Руси и использовал легенды о чудесах Богоматери, как включенные в другие переводные сборники, так и разработанные составителем сборника самостоятельно» (Там же. С. 20), поскольку почитание розария было неизвестно в правосл. Церкви. Т. о., вопрос об источниках «З. П.» следует считать открытым. Полностью сб. «З. П.» не опубликован.

В рукописной традиции сб. «З. П.» распространялся как среди православных, так и среди старообрядцев и нередко помещался в одних сборниках с «*Великим зеркалом*», «*Небом новым*» и/или сопровождался сказаниями о чудотворных иконах Божией Матери. Равным образом выписки из «З. П.» могут встречаться в рукописях вместе с др. сказаниями о чудесах Богородицы, в т. ч. заимствованными из упомянутых сборников. В XIX в. сб. «З. П.» послужил одним из источников составленного «ради неграмотных и сельских людей» (на рус. яз.) 2-томного сборника сказаний о чудесах Богородицы под заглавием «*Благодатный источник*» (РГИА. Ф. 834. Оп. 3. № 3899–3900; см.: *Никольский А. И.* Описание рукописей, хранящихся в Архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1910. Т. 2. Вып. 2. С. 664–667). Слабо разработан в лит-ре вопрос об отражении сюжетов «З. П.» в гравированных листах и в старообрядческом рисованном лубке.

Публ. отрывков и пересказов: *Буслаев Ф. И.* Ист. хрестоматия церковнослав. и древнерус. языков. М., 1861. Стб. 1343–1346; *Сиповский В. В.* Рус. повести XVII–XVIII вв. СПб., 1905. С. 42–44; *Перетц В. Н.* Отчет об экскурсии семинария русской филологии в Полтаву и Екатеринбург 1–9 июня 1910 г. К., 1910. С. 80–99 [отчет В. П. Адриановой]; *Огиенко И. И.* Отчет об экскурсии семинария русской филологии в С.-Петербург 13–28 февр. 1911 г. К., 1912. С. 155–171 [кратк. содерж. сб.-ка по списку РНБ. Q.1.361].

Лит.: *Сахаров В.* Апокрифические и легендарные сказания о Пресв. Деве Марии, особенно распространенные в Др. Руси // ХЧ. 1888. Ч. 2. № 9/10. С. 289–324; *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв.: Библиогр. мат.-лы. СПб., 1903. С. 222–224; *Огиенко И. И.* Отражение в лит-ре «Неба Нового» Иоанникия (Галытовского), южнорус. проповедника XVII в.: Филол. зап. Воронеж, 1912; *Адрианова-Перетц В. П.* Переводные зап. повести // История рус. лит-ры. М.; Л., 1948. Т. 2. Ч. 2. С. 406–408; Истоки рус. беллетристики. Л., 1970. С. 500–511; *Поклонская М. Р.* Рукописная традиция сб. «Звезда пресветлая» // Лит-ра и классовая борьба эпохи позднего феодализма в России. Новосиб., 1987. С. 175–192; она же. «Звезда пресветлая» // СКЖДР. 1992. Вып. 3. Ч. 1. С. 398–400; она же. К вопросу о средневек. источниках сб. «Звезда пресветлая» // Исследования по истории лит-ры и общественного сознания феод. России. Новосиб., 1992. С. 115–135; она же. «Звезда Пресветлая» и др. сборники о чудесах Богородицы 2-й пол. XVII в.: АКД. Барнаул, 1997; *Круминг А. А.* О «Звезде пресветлой» // Филевские чтения: Тез. 6-й науч. конф. по проблемам рус. худж. культуры XVII — 1-й пол. XVIII в., 20–23 дек. 1999 г. — <http://www.archi.ru/conference/thesis/fili/fili0.htm> [Электр. ресурс].

Э. П. Р.

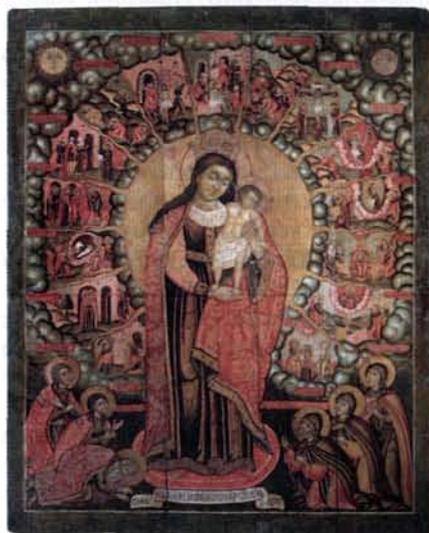




«ЗВЕЗДА ПРЕСВЕТЛАЯ», ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ, единственный известный образ с таким названием, датируемый ок. 1700 г., происходит из собора Рождества Пресв. Богородицы в Муроме (с 1935 в МИХМ), его авторство приписывают иконографу А. И. Казанцеву. Икона написана темперой на доске (размер 179×142 см), название вписано в ленту внизу: «Сии пречуд(н)ныи образ звезда пресветлая прес(вя)тая влад(ычи)цы Б(ого)род(и)цы н(е)б(е)снии ц(а)рицы». На иконе на фоне овальной мандорлы с расходящимися лучами, похожими на языки пламени, представлена в рост Богоматерь с Младенцем. Иисус Христос обнимает Ее правой рукой, а в левой, опущенной к предстоящим, держит крест на длинной цепочке. Пресв. Богородица изображена с распущенными волосами, в венце, в платье и плаще, Младенец — в препоясании. К ногам Богоматери припадают в молитнии муромские святые: князя Константин, Михаил и Феодор Муромские (слева), кн. Петр и кнг. Феврония, прав. Иулиания Лазаревская (справа). Между лучами представлено 15 сцен из истории НЗ, к-рые образуют вокруг мандорлы ореол. Внутренний и внешний края ореола обрамлены облаками. Солнце и луна в верхних углах дополняют образ неба, на к-ром сияет Богоматерь — «Звезда Пресветлая». В клеймах представлены (слева снизу по часовой стрелке): «Благовещение», «Встреча Марии и Елисаветы», «Рождество Христово», «Сретение», «Преполовление», «Моление о чаше», «Бичевание Христа», «Коронование терновым венцом», «Несение креста», «Распятие», «Воскресение», «Вознесение», «Сошествие Святого Духа», «Вознесение Богоматери». «Коронование Богоматери» размещено над головой Пресв. Богородицы и является центральным сюжетом.

Иконография «З. П.» и. восходит к католич. изображению «Мадонна с четками», или «Мадонна розария» (итал. *Madonna del Rosario*; нем. *Rosenkranzmadonna*; польск. *Matka Boska Różańcowa*; словен. *Rožnovenska Mati Vožja*), возникшему в позднее средневековье и отразившему развитие почитания Богоматери на католич. Западе. В основе изображения лежит читаемое по четкам молитвенное правило — *розарий*, во время к-рого вспоминают

15 таинств из жизни Пресв. Богородицы: 5 радостных (Благовещение, Встреча Марии и Елисаветы, Рождество Христово, Сретение, Преполовление), 5 скорбных (Моление о чаше, Бичевание, Коронование терновым венцом, Несение креста, Распятие), 5 славных (Воскресение Христово, Вознесение, Сошествие



Икона Божией Матери
«Звезда Пресветлая». Ок. 1700 г.
Иконописец А. И. Казанцев (?)
(МИХМ)

Св. Духа, Вознесение Богоматери, Коронование Богоматери). Иконография «Мадонна с четками» представляет собой изображение Девы Марии с Младенцем Христом на руках, протягивающими предстоящим четки — розарий (за редким исключением, четки могут быть только у Младенца). Дева Мария с Христом изображаются в рост (или сидящими) на престоле, на облаках, на полумесяце. Их одеяния не подчинены строгому канону, как правило, Богомладенец препоясан, голову Богородицы украшает венец. Иногда плащ Богородицы, как в образах «Мадонна Милосердие» (*Madonna della Misericordia*), образует покров, под к-рым находятся предстоящие. Четки имеют крест и крупные бусины, делящие нитку на неск. частей. Сохранился ряд произведений этой иконографии, в к-рых Деву Марию с Младенцем окружают следующие сцены: «Благовещение», «Встреча Марии и Елисаветы», «Рождество Христово», «Сретение», «Преполовление», «Моление о чаше», «Бичевание Христа», «Коронование терновым венцом», «Несение креста», «Распятие», «Воскресение», «Воз-

несение», «Сошествие Св. Духа», «Вознесение Богоматери», «Коронование Богоматери». В нек-рых композициях эти сцены скомпонованы в 3 группы по 5 сюжетов. В композицию «Мадонна с четками» обычно включается изображение цветов, гл. обр. роз (розарий — также венок из роз) (*Menaše L. Marija v Slovenski marijanske umetnosti od začetkov do prve svetovne vojne. Celje, 1994. № 143–148*). Розарий — домашнее молитвенное правило, отсюда часто встречающееся на иконах «Мадонна с четками» изображение ктиторов или их небесных покровителей — как выражение персонального, личного моления заказчика.

Розарий стал источником вдохновения для авторов сб. «Звезда Пресветлая» и иконы из Муром, в к-рых была сделана попытка включить в правосл. обиход новации, имеющие католич. корни, что нередко практиковалось во 2-й пол. XVII в. «З. П.» и. представляет собой близкий к католич. иконографии образ, хотя четки заменены крестом на цепочке. Центральное изображение повторяет один из многочисленных вариантов изображений, состав сюжетных сцен точно соответствует канону розария. Очевидно, иконописец имел графический образец, к-рый воспроизвел на иконе, внося минимальные изменения.

Близкий круг догматических и иконографических тем представлен на иконе 70–80-х гг. XVII в. из Христорожественского собора г. Балахны Нижегородской обл. (ЦМиАР), получившей название «Звезда Пресветлая» при поступлении в 1964 г. в музей. На иконе представлена Богоматерь на троне в царском облачении с Младенцем Христом в окружении розового облака — сияния. От него исходят тонкие лучи света и подобия языков пламени, к-рые «порождают» внешнее сияние, в его лучах размещено 17 сцен из жизни Пресв. Богородицы и Иисуса Христа — история домостроительства спасения: «Рождество Богоматери», «Благовещение у колодца», «Рождество Христово», «Сретение», «Преполовление», «Омовение ног», «Моление о чаше», «Взятие под стражу Христа», «Распятие», «Положение во гроб», «Восстание из гроба», «Явление Марии Магдалине», «Сошествие во ад», «Вознесение Христово», «Сошествие Св. Духа», «Ко-





Икона Божией Матери
«Звезда Пресветлая».
70–80-е гг. XVII в.
(ЦМиАР)

ронование Богоматери», «Страшный Суд». У подножия престола представлены коленопреклоненные святые: слева — ап. Иаков, брат Господень, мч. Кондрат (соименный вероятно вкладчику собора Кондрату Ильину, протопопу «Успенского Большого собора, что на Москве» — см.: Писцовая книга Балахны. С. 19), ап. Иоанн Богослов, справа — ап. Симеон, еп. Иерусалимский, праведные Иоаким и Анна. В «Описи памятников церковных древностей» 1904 г. икона называется «Божия Матерь, Корень Девства». Исторически зафиксированным названием иконы стал текст молитвы Богородице из канона мон. Феостирикта, помещенного на ленте на поземе: «О Дево, Госпоже, Мати Господа моего, Творца всех, Ты — Корень девству и Неувядаемый цвет чистоты, Небесным чином радование и человеческому роду Благословенная Помощнице, Моли Сына Своего о спасении всех христиан». Связь между историческим названием и иконографией не прослеживается. Известны изображения (напр., гравюра 1-й пол. XVIII в. (?) из собрания А. В. Олсуфьева — РНБ. Собр. Олсуфьева. № 86), где представлен образ Богоматери иной иконографии, чем на балахнинской иконе, но с текстом той же молитвы. Это может свидетельствовать об определенной распространенности текста и отсутствии его прямой связи с иконографией.

Сходство балахнинской и муромской икон несомненно. Создатель балахнинской иконы, очевидно, также имел перед собой зап. образец, восходящий к иллюстрациям розария. На это указывают центрическая композиция с клеймами, расположенными наподобие венка вокруг Богородицы, их количество, деление на 3 части, характерное сияние. Однако икона из Балахны сложнее по составу и приближена к традиционной православной иконографии. Иконописец несколько изменил состав сцен, изобразив в отдельных клеймах по 2 сюжета. Завершение сюжетного цикла композицией на тему Страшного Суда, не соответствующее канону розария, находит аналогию в «Розарии» Альберто ди Кастелло. В основе иллюстраций, начинающих каждый из 3 разделов книги, — мотив цветка с 5 крупными и 5 мелкими лепестками, в центре которого венки с образом Богоматери в разных иконографических типах, в т. ч. в царском венце на престоле в сиянии из языков «пламени». Среди иллюстраций — Богоматерь в венце из 12 звезд на полумесяце в сиянии (Castello. 1556. P. 179), т. е. «жена, облеченная в солнце» (Откр. 12. 1); о связи иконографии «жена, облеченная в солнце» и «Мадонна с четками» см.: Leksikon. 1985. S. 167. В конце «Розария» помещены тексты и иллюстрации, представляющие завершение истории домостроительства спасения: слава праведников, обновление мира и наступление жизни будущего века, что близко к 3-й части сюжетного цикла иконы из Балахны. Т. о., католическое изображение «Мадонна с четками» в рус. иконах получило отражение как минимум в 2 одновременно написанных, несколько различающихся по иконографии образах, один из которых известен под названием «Звезда Пресветлая».

Арх.: Опись памятников церковных древностей, находящихся в церквях г. Ниж. Новгорода, Арзамаса и в Ардатовском у. 1904 г. Нижегородский обл. архив. Ф. 559. Оп. 1779а. Ед. хр. 2.

Ист.: Castello A. di. Rosario della gloriosa vergine Maria. Venezia, 1556. P. 34, 90, 146, 179; Писцовая книга Балахны, 1674–1676 гг. // Действия Нижегородской ученой архивной комиссии. Н. Новг., 1913. Сб. 15. Вып. 1; Les estampes des Wierix: Catalogue. Brux., 1978. Vol. 1. P. 1338–1340.

Лит.: LCI. Bd. 3. Sp. 568–572; Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog krscanstva. Zagreb, 1985. S. 167–168; 1000-летие рус.

художественной культуры. М., 1988. С. 142. Кат. 174; Тарасенко Л. П. Иконы из Христорождественского собора г. Балахны в собрании ЦМиАР // Филевские чт.: Тез. конф. М., 1997. С. 57–59; она же. К вопросу об истоках иконографии «Богоматерь Звезда Пресветлая» // Рус. церк. искусство Нового времени / Ред.: А. В. Рындина. М., 2004. С. 73–80; Бахарева Н. Н. Исторические сведения об иконе из церкви Рождества Христова г. Балахны, хранящейся в ЦМиАР // Филевские чт.: Тез. 6-й науч. конф. М., 1999. С. 1–2; она же. Икона «Богоматерь Корень девства» из церкви Рождества Христова г. Балахны в культурно-историческом контексте кон. XVII в. // Памятники христ. культуры Нижегородского края: Мат-лы науч. конф., 29–30 марта 2001 г. Н. Новг., 2001. С. 58–71; София Премудрость Божия: Выставка рус. иконописи XIII–XIX вв. из собр. музеев России. М., 2000. С. 234–235. Кат. 81; У Тебе радуется: Рус. иконы Богоматери XVI — нач. XX в. М., 2000. Кат. 69; Костромская икона XIII–XIX вв. М., 2004. Кат. 47; Иконы Мурома. М., 2005. Кат. 53.

Л. П. Тарасенко

ЗВЕЗДИЦА [греч. ἀστέρισκος; лат. stellula — маленькая звезда], в христ. богослужении один из священных сосудов, используемых при совершении таинства *Евхаристии*. Представляет собой 2 перекрещенные под прямым углом на высоте 10–17 см металлические дуги, к-рые в ранних З. были изогнуты в форме парабола, в З. XVIII–XIX вв. преломлены под прямым углом. Как правило, их крепление подвижное с помощью их винта, так что их можно сложить или раздвинуть. Раздвинутая и поставленная на дискос З. служит опорой для возлагаемого на дискос покровца и не допускает непосред-



Звездица из т. н. Сионского клада.
Сер. VI в. (Дамбартон-Окс,
Вашингтон)

ственного соприкосновения последнего с евхаристическим Хлебом. Древнейший известный экземпляр — серебряная З. (сер. VI в., Дамбартон-Окс, Вашингтон; см.: Boyd. 1992. P. 20. N 7. Fig. 57.1) из т. н. Сионского клада (коллекция утвари — дар еп. Евтихиана церкви, отождествляемой с церковью мон-ря Св. Сиона, основанного Николаем Сионским

в VI в. в Ликий). Эта З. в отличие от современных З. имеет полукруглую форму дуг, к-рые в раздвинутом виде образуют купол. Одно из самых ранних изображений З. встречается на мозаике «Причащение апостолов» собора Св. Софии в Киеве под конхой в центральной апсиде (40-е гг. XI в.).

В письменных источниках З. впервые упоминается в уставе Михаила Атагалиата, основавшего мон-рь в Редесте в 1077 г. (*Nissen W. Die Diataxis des Michael Attaleiates von 1077: Ein Beitr. z. Geschichte d. Klosterwesens im byzant. Reiche. Jena, 1894. S. 81*). Кроме того, З., выполненные из драгоценных металлов, включены в 2 описи церковного имущества (βρέβια), происходящие из афонского мон-ря Ксилургу (1143) и из церкви в Фессалонике (1189) (*Pétridès. 1907. Col. 3003*).

В толковании на Божественную литургию XII в., ошибочно приписываемом свт. Софронию Иерусалимскому, говорится, что «звезда, подобно четырем животным, покрывает небесный уголь» и служит «также для того, чтобы жемчужины не соприкасались с покровцом» (*Ps.-Sophr. Hieros. Comment. liturg. 5 // PG. 87γ. Col. 3985B*).

Относительно ранние свидетельства об использовании З. в правосл. богослужении (*terminus ante quem* — VI в.) и отсутствие упоминаний о ней в древнейших толкованиях на Божественную литургию говорят о том, что наличие З. в числе богослужебных сосудов обусловливалось сугубо практическими нуждами (на эту роль З. указывает и комментарий Псевдо-Софония) и не связывалось с символическим толкованием священнодействий проскомидии. Наименование же «З.» исторически связано, вероятно, как с формой самого сосуда, так и с формой дискаса, к-рый в комментарии на «Церковную историю» или «Тайноводственную историю» кафолической Церкви» (VIII в.) толкуется как небесный круг (*Brightman. 1908. P. 391*; см. также комментарий свт. Симеона Фессалоникийского, согласно которому З., положенная на дискос, знаменует не только Вифлеемскую звезду, но и звезды вообще: *Sym. Thessal. De sacra liturgia // PG. 155. Col. 264C*).

В появившихся в XII–XIII вв. уставах (диатаксистах) Божественной литургии, кодифицирующих, в част-

ности, порядок священнодействий на проскомидии, указано, что иерей поставляет З. на дискос со словами из Пс 32. 6 (Τῷ λόγῳ τοῦ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν καὶ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πάντα ἡ δύναμις αὐτῶν (ГЛОВОМЪ ГДНИМЪ НЕБЕСА ОУТВЕРДИШАСА, И ДХОМЪ ОУСТЪ ЕГО ВСА СИЛА НЪХЪ)) после приготовления Св. Даров и перед их покровением (Athen. Bibl. Nat. № 662, XII–XIII вв.; ГИМ. Син. греч. № 381, 1289–1311 гг.; Сурпт. Г.β. III).

В XIII в. под влиянием «Протеории» Николая Андидского XII в. (позднее отредактирована Феодором Андидским; см.: *Красносельцев. 1884. С. 378–385*) З. стала толковаться как Вифлеемская звезда. Так, в рукописи устава проскомидии (Ath. Esph. № 34), отражающей афонскую практику XIII в., написано, что З. полагается на дискос со словами, представляющими собой парафраз евангельского стиха Мф 2. 9: Καὶ κατελθὼν ὁ ἀστὴρ ἔστη οὐ ἦν τὸ κείμενον παιδίον, а 6-й стих 32-го псалма Τῷ λόγῳ τοῦ Κυρίου произносится при возложении покровца (*Дмитриевский. Описание. Т. 2. С. 265*; тот же устав зафиксирован в более позднем списке Пантелеимонова мон-ря, изданном Н. Ф. Красносельцевым: *Красносельцев. Уставы литургии. С. 14*).

В «Диатаксисте Божественной литургии» свт. Филофея Коккина (XIV в.), получившем повсеместное распространение в правосл. мире, слова на поставление З. были отредактированы и приняли следующий вид: Καὶ ἐλθὼν ὁ ἀστὴρ ἔστη ἐπάνω οὐ ἦν τὸ παιδίον (И пришедши звезда, ста верхъ, идѣже бѣ отроча) (Там же. С. 46–48; *Тремелас. Αἱ τρεῖς λειτουργίαι. Σ. 4*).

Вслед за литургической практикой З. рассматривалась как образ Вифлеемской звезды в толкованиях св. Николая Кавасилы (сер. XIV в.; *Nicol. Cabas. Expl. Div. liturg. 11 // SC. 4 bis. P. 100*) и свт. Симеона Фессалоникийского (нач. XV в.; *Sym. Thessal. De sacra liturgia // PG. 155. Col. 264C, 285D*).

В XV в. на Ферраро-Флорентийском Соборе после прочтения и подписания документа об унии латиняне задали грекам ряд дополнительных вопросов, среди которых был следующий: «...почему (мы, православные.— Авт.) говорим: И пришедши звезда, ста верхъ, идѣже бѣ отроча?» Акты Собора не содержат ответов

на вопросы, в документах лишь упоминается, что вопросы были разрешены митр. Митиленским Дорофеем «канонично и по закону» (κανονικῶς καὶ νομικῶς) (*Mansi. T. 31. Col. 1040–1041*).

В совр. правосл. богослужении З. поставляется на дискос в конце проскомидии, снимается с него во время анафоры перед словами **Ὁς σὺν ἡμῖν бл҃женными силами**: и возлагается на дискос в сложенном виде вместе с копием, со лжицей и с покровцом после причащения. Различие между рус. и греч. практикой состоит в выборе стиха на поставление З. Рус. Служебник сохраняет те же слова, что и «Диатаксист...» Филофея (И пришедши звезда:), в то время как последние издания «Иератикона» греч. Церкви (см., напр.: *Μικρὸν Ἱερατικὸν. Ἀθήνα, 2005. Т. 1. Σ. 78*) возвращаются к дофилофеевскому стиху 32-го псалма (Τῷ λόγῳ τοῦ Κυρίου). При этом в греч. практике архиерейской литургии используется тот же стих, что и в «Диатаксисте...» Филофея, но в неск. иной редакции: Ἐλθὼν ὁ ἀστὴρ ἔστη ἐπάνω οὐ ἦν τὸ παιδίον κείμενον μετὰ Μαρίας τῆς μητρὸς αὐτοῦ (Ἀρχιερατικὸν. Σ. 30).

Совр. рус. Требник содержит молитву **Ѣже Ѡсбнѣ бл҃гословити новѣю дискоснью звезду**, вошедшую в практику Русской Церкви после включения в киевский Дополнительный Требник 1863 г. ряда чинов, составленных свт. Петром (Могилой) (Требник Петра (Могила). Т. 1. С. 82–86) на освящение сосудов.

З. используется также в арм., копт. и восточносир. обрядах. У коптов З. имеет ту же древнюю форму, что и З. из Сионского клада; отсюда ее название — kuddah (купол).

В XVI в. в католич. Церкви вошел в употребление аналог З. — stellula. Она использовалась во время торжественной папской мессы для покровения на патене уже освященной гостии, к-рая после целования мира подносилась иподиаконом сидящему на троне папе для причащения. Поскольку перед этим патена с освященной гостией окутывалась иподиаконом наплечным покрывалом (Schultervelum), предназначение stellula состояло в том, чтобы не допустить соприкосновения покрывала с гостией (*Braun. 1932. S. 463–464*).

Лит.: *Красносельцев Н. Ф. Объяснение Литургии, сост. Феодором, еп. Андидским: Памятник визант. духовной лит-ры XII в. // ПС. 1884. Ч. 1. С. 370–415; Муретов С. Чин прос-*

комидии в греч. Церкви // ЧОЛДП. 1894. Февр. С. 192–216; *Pétrides S. Astérisque* // DACL. 1907. Vol. 1. Pt. 2. Col. 3002–3003; *Brightman F. E.* The «Historia Mystagogica» and Other Greek Comment. on Byzantine Liturgy // JThSt. 1908. Vol. 9. P. 248–267, 387–397; *Braun J.* Das christliche Altargerat in seinem Sein und in seiner Entwicklung. Münch., 1932. P. 461–464; *Mango M., Bouras L.* Paten and Asteriskos // ODB. 1991. Vol. 3. P. 1594–1595; *Boyd S. A.* A «Metropolitan» Treasure from a Church in the Provinces: An Introd. to the Study of the Sion Treasure // Ecclesiastical Silver Plate in VIth Cent. Byzantium: Papers of the Symp. (May 16–18. 1986, Walters Art Gallery) / Ed. S. A. Boyd, M. M. Mango. Wash., 1992. P. 5–37.

М. М. Бернацкий

Типология и материалы. З. изготовляли из олова, серебра, в т. ч. позолоченного, золота (поздние произведения). Дуги и медальон З. украшались орнаментом и изображениями в различных техниках (скань, резьба, эмаль). На выбор декоративных мотивов, образов и сюжетов влияла символика Евхаристии и Св. Даров. Древнейшим является тип З.



Звездица.
2-я пол. XIV в. (мон-рь Ватопед
на Афоне)

с узкими дугами. Форма дуг в произведениях барочного стиля приобрела сложные очертания, прежде всего в местах обрамления лицевых изображений.

Из числа визант. произведений до наст. времени сохранилась серебряная позолоченная З. 2-й пол. XIV в. из мон-ря Ватопед на Афоне (Byzantium. 2004. II. 5.4) с резными изображениями херувимов и серафимов по дугам в круглых медальонах и фигурой голубя на пересечении дуг. Ранними рус. образцами являются З. XVI в. (ГРМ, НГОМЗ).

Судя по средневек. описям рус. городов, во мн., прежде всего соборных городских и монастырских, храмах в набор напрестольной утвари входили З. из серебра: напр., в Успенском соборе Коломенского, в соборе коломенского Брусенского в честь Успения Пресв. Богородицы жен. мон-ря, в Бобренёве в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ре, в коломенском

Голутвином в честь Богоявления муж. мон-ре (ныне Старо-Голутвин мон-рь), в Димитриевском соборе в Гдове, в соборе Свяжского в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ря (Города России. 2002. С. 7, 21, 62, 67, 170, 357), в Успенском соборе Кириллова Белозерского мон-ря (Опись строений. 1998. С. 70). В большинстве храмов З. были из недорогих, доступных материалов: оловянные — в Воскресенской ц. на Государевом дворе в Коломне, в соборе Успенского мон-ря Свяжска; медная — в ц. свт. Афанасия Александрийского в Гдове (Города России. 2002. С. 16, 357, 176); железная — в ц. св. Иоанна Лествичника Кириллова Белозерского мон-ря (Опись строений. 1998. С. 114).

В месте соединения дуг З. могли поместить драгоценный камень (напр., гранат в З. XVII в. из суздальского собора в честь Рождества Пресв. Богородицы) или лицевую дробницу-медальон. В центральном медальоне могли разместить 4-конечный греч. крест, как, напр., на З. 1-й трети XVII в. из Благовещенского собора Московского Кремля (ГММК), 2-й пол. XVII в. (ЯМЗ), из Софийского собора Вел. Новгорода (З. «серебряная с изображением креста четвероконечного, повернутого позолочена...» — Описи имущества Софийского собора. 2003. С. 584); 8-конечный Голгофский крест на З. 2-й пол. XVII в. из неизвестной церкви или из ц. Рождества Христова (1726, обе в ЯМЗ), из Софийского собора в Вел. Новгороде (по описи 1736 г.,



Звездица.
1-я треть XVII в. (ГММК)

«наверху в кругу золотом резной в финифте крест осмиконечной, а на ножках четыре креста четырехконечные резные без финифти» — Описи новгородского Софийского собора. 1988. Вып. 1. Л. 12 об. С. 3; Описи имущества Софийского со-

бора. 2003. С. 584). 8-конечный Голгофский крест с орудиями Страстей изображен на З. из Покровского собора на Рву (1-я пол. XVII в., ГИМ), из ярославской ц. св. Петра, митр. Московского (2-я пол. XVII в., ЯМЗ), из Соловецкого мон-ря (1705, ГММК). Изображение Господа Саваофа представлено на З., серебряной, позолоченной, с живописными эмалями, из Благовещенского собора Московского Кремля (вклад прот. Феодора Дубянского) (1761, ГММК); на неск. З. из Софийского собора Вел. Новгорода (одна «серебряная вызолоченная, наверху коей Господь Саваоф литой обложен финифтью, на краях наложены финифтяныя фигуры, из них в каждой по жемчужине, на ножках вырезаны Святые... Три звезды серебряные, вверху коих изображен Господь Саваоф, по бокам Святые, резьба золоченая... Две звезды поверху позолоченные с резьбою, на одной наверху изображен Господь Саваоф, а на ножках Святые...» — Там же); на З. из ц. Воскресения словущего на Таганке (1749, мастер Яков Сергеев (?), ГММК); из Чудова мон-ря в Московском Кремле (1741–1749, ГММК). Господь Саваоф, смотрящий вниз с облаков и благословляющий обеими руками, в розовом гиматии и зеленом хитоне — на эмалевом медальоне в гладкой оправе на золотой З. из Софийского собора Вел. Новгорода (1-я пол. XVIII в., ГММК; «звезда резная серебряная золочена, на ней в пяти местах наложено финифтом» — Описи новгородского Софийского собора XVIII–XIX вв. 1988. Вып. 1. С. 38 об. (опись 1736 г.); 1993. Вып. 2. С. 61 (опись 1749 г.), 128 (опись 1751 г.)). На некоторых З. представлены сюжеты НЗ: «Поклонение пастухов» (с надписью: «Поклонение пастухов») — на медальоне (нач. XVIII в., Вологда) серебряной З. московской работы (кон. XVII в., ГИМ); «Тайная вечеря» — на эмалевом медальоне золотой З., по стилю соответствующей потиру, вложенному в 1695 г. митр. Иоанном в Успенский собор Ростова Великого (ГММК), внизу на перекрестье — медальон с эмалевыми изображениями Господа Саваофа и Св. Духа.

Цветочный орнамент на дугах напоминал о райской поросли. Золотые З. работы царских мастеров находились в царских храмах, напр. З. в Благовещенском соборе Московского Кремля (1-я треть XVII в.,

ГММК) со сканым орнаментом и с драгоценными камнями в кастах («репейках»). Богатое оформление З. (1679, ГЭ), дуги к-рой украшены драгоценными камнями в кастах,



Звездица.
1598 г. (ГММК)

эмалевыми цветами и сканым цветочным орнаментом с эмалью, соответствовало статусу неизвестного теперь храма.

На широких дугах З. позднего времени помещали лицевые изображения К-польских или Московских святителей. Так, гравированные полуфигуры К-польских святителей представлены на З. из Чудова мон-ря в Московском Кремле (1741–1749, ГММК), в полный рост святители изображены на золотой З. из Софийского собора в Вел. Новгороде (1-я пол. XVIII в., ГММК). Изображения Московских святителей Петра, Алексия, Ионы и Филиппа представлены в круглых медальонах в



Звездица.
1-я пол. XVIII в. (ГММК)

центре украшенных черневым цветочным орнаментом дуг серебряной золоченой З. из Крестовоздвиженской ц. в Москве (1697, ГММК). Форма дуг З., а также облачения святителей соответствовали стилю эпохи: напр., на серебряной золоченой З. московской работы (1796, ГЭ) участки дуг, обрамляющие образы,

имеют трапециевидную форму, св. отцы Церкви представлены в саккосах и митрах. Изображения евангелистов представлены на З. из ц. Воскресения словущего на Таганке (1749, мастер Яков Сергеев (?), ГММК). По воле заказчика на эмалевых медальонах З., вложенной прот. Феодором Дубянским в Благовещенский собор Московского Кремля (1761, ГММК), появились образы Богородицы и св. Иоанна Богослова.

Лицевые изображения могли заключать в рамки, сверху к-рых были представлены херувимы и серафимы. По материалу и художественному исполнению З., как правило, соответствовала комплекту литургических сосудов храма. С XVI в. известны З. из наборов, созданных по высочайшему заказу и предназначенных для вклада в особо чтимые церкви и мон-ри: золотые, с оформлением в технике черневой гравюры, с драгоценными камнями — вклад царя Феодора Иоанновича (1585; см.: *Снегирев*. 1842–1845. С. 36), вклад царя Бориса Годунова в Троице-Сергиеву лавру (кон. XVI в., СПИИАХМЗ),



Звездица.
1761 г. (ГММК)

вклад инокини Александры (в миру царица Ирина Годунова) в Архангельский собор Московского Кремля (1598, ГММК), З. из позолоченного серебра в составе вклада 1638 г. царя Михаила Феодоровича в Покровский собор на Рву (ГИМ). В позднем средневековье сложилась традиция создавать наборы служебных сосудов, принадлежавших священнослужителям — почитаемым святым. По акварели Ф. Г. Солнцева можно судить о золотых с эмалью З., к-рые хранились в Успенском соборе Московского Кремля и принадлежали, по преданию, прп. Антонию Римлянину (Там же. С. 35; *Он же*.

Древности Российского гос-ва. М., 1849. Отд. 1. № 27) и свт. Петру Московскому (Там же. № 38). На пересечении дуг З. прп. Антония Римлянина помещен крупный драгоценный камень, на поверхность дуг нанесена литургическая надпись (задостойник Великой субботы на греч. языке). З. митр. Петра имеет в центре мишень сложной формы с эмалевым орнаментом и драгоценным камнем, ее дуги сложных очертаний более характерны для вост. ювелирного искусства XVII в. Традиция богатого украшения литургических наборов, в т. ч. З., была унаследована рус. императорами: золотую З. в наборе, вложенном имп. Екатериной II в Успенский собор Московского Кремля, украшал топаз с бриллиантовым крестом (*Снегирев*. 1842–1845. С. 37). В набор литургической утвари, вложенный в Архангельский собор Московского Кремля в связи с коронацией имп. Павла I свт. Платоном, митр. Московским, входила З. работы мастера Семена Кузова (1800, ГММК).

К XIX в. в Софийском соборе Вел. Новгорода насчитывалось 8 звездниц, в т. ч. золотая З. с эмалью и резьбой. Большинство из них были серебряными позолоченными, некоторые — с эмалью (Описи новгородского Софийского собора XVIII — XIX вв. 1988. Вып. 1. С. 13; 1993. Вып. 2. С. 61, 128; Описи имущества Софийского собора. 2003. С. 584). В Соловецком мон-ре З. («серебряна не золочена») впервые упоминается в описи 1570 г. как часть комплекта, созданного в Новгороде в 1555–1556 гг. по заказу игум. Филиппа (Кольчева) (Описи Соловецкого мон-ря XVI в. 2003. С. 74, 108, 144). Из этого комплекта сохранился только потир (ГММК). В монастырской описи 1597 г. числятся еще 2 «звезды золочены... серебряные...» (Описи Соловецкого мон-ря XVI в. 2003. С. 145), созданные, вероятно, также по заказу игум. Филиппа; сохранились потир и «тарели» (1566–1568, ГММК). От позднейшего имущества из ризницы мон-ря уцелела серебряная позолоченная З. XVIII в. (СГИАПМЗ), украшенная гравированными изображениями херувимов и серафимов на дугах, с надписями: «ЦРЬ СЛВЫ НИ КА» — на клеймах и образом Спасителя на фигурном клейме в средокрестии. Золотые наборы литургической утвари известны как вклады аристократических



служебной утвари, напр. в оформлении литургических покровцов (сударей) и дискосов: над потиром, в котором лежит Богомладенец, вышита (или нашита веревочкой) З., ее дуги вы-

«Се Агнец».
Сударь. 1511 г. (ГММК)

полнены мелким жемчугом, со звездой (иногда в виде цветка) на средокрестии (покровец сер. XV в., ГММК); на покровце 1495 г. — вкладе Е. И. Ховриной в Троице-Сергиеву лавру (СПИАХМЗ);

на покровце 1511 г. (ГММК), на шитых произведениях 90-х гг. XVI — сер. XVII в. царицной светлицы (ГММК); на покровце строгановской работы XVII в. в разных музейных коллекциях. Воспроизведение З. сохранилось на золотом дискосе из Архангельского собора Московского Кремля (1598, ГММК), на серебряном позолоченном дискосе, вложенном в 1638 г. царем Михаилом Феодоровичем в Покровский собор на Рву (ГИМ).

Лит.: *Снегирев И. М.* Памятники московской древности. М., 1842–1845. С. 144; *Макарий (Миролюбов), архим.* Археол. описание церк. древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860; *Толстой М. В.* Святые и древности Пскова. М., 1861; Рус. прикладное искусство XIII — нач. XX в. из собр. Владимиро-Суздальского ист.-архит. и худож. музея-заповедника: Альбом и кат. / Авт.-сост.: Н. Трофимова. М., 1982. № 68–71, 148. С. 177–179, 227; Рус. золото XIV — нач. XX в. из фондов ГММК / Авт.-сост.: С. Я. Коварская, И. Д. Костина, Е. В. Шакурова. М., 1987. Кат. 42. С. 66, 197; Описи новгородского Софийского собора XVIII–XIX вв. Новгород, 1988. Вып. 1; 1993. Вып. 2–3; 1000-летие рус. худож. культуры: [Кат. выст.]. М., 1988. Кат. 315, 324, 342. С. 393, 395, 397; *Boyd S. A.* «Metropolitan» Treasure from a Church in the Provinces: An introd. to the study of the Sion Treasure // *Ecclesiastical Silver Plate in 6th-cent. Byzantium: Papers of the symp. held May 16–18, 1986.* Wash., 1992; *eadem.* Art in the Services of the Liturgy // *Heaven on Earth: Art and the Church in Byzantium.* Univ. Park (Pa.), 1998. P. 163–164. Fig. 6.12; *Изошев В. В.* Ярославское худож. серебро XVI–XVIII вв.: Кат. М., 1997. Кат. 175–178. Ил. 44; Опись строений и имущества Кирилло-Белозерского мон-ря 1601 г.: Коммент. изд. СПб., 1998; Россия, православие, культура: Кат. М., 2000. Кат. 587. С. 249; Христ. реликвии в Московском Кремле: Кат. выст. / Сост. А. М. Лидов, И. А. Стерлигова. М., 2000. Кат. 72; Города России XVI в.: Мат-лы писцовых описаний. М., 2002; *Мартынова М. В.* Московская эмаль XV–XVII вв.: Кат. М., 2002. Кат. 304. С. 244; *она же.* Худож. металл в интерьере Архангельского собора //

семей. Так, золотую З. в наборе утвари вложили в 1681 г. в Псково-Печерский мон-рь воевода Иван (Борис) Бутурлин с супругой на память Вихаревых, родителей супруги (*Толстой.* 1861. С. 120).

В XIX в. драгоценные З. хранили в ризнице как наследие: напр., в ризнице псковского Троицкого собора находилась З., серебряная, позолоченная, с оформлением «мелкою сканью, превосходной древней работы» (Там же. С. 38). Архим. Макарий (Миролюбов) упоминает среди церковной утвари Юрьева мон-ря древнюю узкую З., к-рая имела надпись: «ста вверху вертепа» (*Макарий, архим.* 1860. Ч. 2. С. 199–200).

З. могла служить поминальным вкладом и украшаться личными драгоценностями. В Чудов монастырь в 1674 г. по боярину И. Морозову были вложены золотые потир и З. в форме короны, верх к-рой был украшен крупным изумрудом с вырезанным на нем крестом и надписью: «ИС ХС НИ КА» (*Снегирев.* 1842–1845. С. 143). В этот мон-рь в 1711 г. царевна Мария Алексеевна вложила золотую З. (70-е гг. XVII в., ГММК) простой формы в виде 2 гладких дуг, соединенных в центре изумрудом с вырезанными на нем гербом и поздней надписью: «п. ц. ф. а.» (не через «фигу», что означает: «Печать царя Феодора Алексеевича»).

Изображение З. как элемента композиции «Причащение апостолов» в апсиде известно с 40-х гг. XI в. (напр., мозаика Софии Киевской), в композиции «Поклонение Жертве» («Се Агнец») встречается с XIV в. в росписях апсид балканских и рус. церквей; позднее — в шитье и на

Архангельский собор Моск. Кремля. М., 2002. С. 399–430. Ил. 4; *Сидкин А. В.* Строгановское лицевое шитье. М., 2002. Кат. 84, 109, 123. С. 276–277, 305, 320; *Костина И. Д.* Произведения моск. серебряников 1-й пол. XVIII в.: Кат. М., 2003. Кат. 106, 299, 341, 380. С. 136, 360–361, 403–404, 448–449; Описи имущества Софийского собора 1833 г. / Публ.: Э. А. Гордиенко, Г. К. Маркина // НИС. СПб., 2003. Вып. 9(19). С. 507–644; Описи Соловецкого мон-ря XVI в.: Коммент. изд. / Сост.: З. В. Дмитриева, Е. В. Крушельницкая, М. И. Мильчик. СПб., 2003; Царский храм: Святые благовещенского собора в Кремле: Кат. выст. М., 2003. Кат. 66, 75. С. 213, 214, 226; *Маясова Н. А.* Древнерус. лицевое шитье: Кат. М., 2004. Кат. 8, 13, 46, 53, 56, 59, 62, 67, 81, 86. С. 94–95, 106–107; *Успенская Л. С.* Святые Покровского собора (храма Василия Блаженного). М., 2004. С. 24; *Byzantium: Faith and Power (1261–1557): Cat. of exhib.* / Ed. by H. Evans. N. Y., 2004. P. 121; Наследие Соловецкого мон-ря в музеях Архангельской обл.: Кат. М., 2006. С. 116. Кат. 167; Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода: Худож. металл XVI–XVII вв.: Кат. / Ред.-сост.: И. А. Стерлигова. М., 2008. С. 363, 382. Кат. 103.

М. А. Маханько

ЗВЕНИГОРОДСКИЙ ЧИН, принятое в истории древнерус. искусства название З сохранившихся икон полуфигурного Деисуса — Спасителя, арх. Михаила, ап. Павла, составлявших часть 7- или 9-фигурного чина иконостаса. Иконы были найдены в 1918 г. Г. О. Чириковым в сарае возле ц. Успения на Городке в Звенигороде, раскрыты в Комиссии по сохранению и раскрытию древней живописи (с 1924 ЦГРМ) в 1918–1919 гг. и в 1929 г. переданы в ГТГ. В 1926 г. З. ч. опубликовал И. Э. Грабарь, отнесший его к творчеству прп. Андрея Рублёва на основании качества живописи, прежде всего колорита, и ряда др. особенностей, сопоставимых с главными памятниками рублёвского наследия — иконой «Св. Троица» и фресками Успенского собора во Владимире (1408). Абсолютное художественное качество икон, принадлежащих к выдающимся произведениям мирового искусства, способствовало тому, что, несмотря на краткость аргументации, атрибуция Грабаря была принята всеми последующими исследователями памятника. В лит-ре указаны аналогии между З. ч. и др. произведениями, автором к-рых считали прп. Андрея Рублёва (иконами «Ап. Павел» из иконостаса Троицкого собора Троице-Сергиевой лавры (ок. 1425), «Крещение» из Благовещенского собора Московского Кремля (нач. XV в., ГММК)), а также отмечается типологическое сходство с визант. *Высоцким чином* (ок. 1387–



1395, ГТГ), который рассматривается как иконографический прототип З. ч. (Лазарев. 1966. С. 33).

К наст. времени реконструируются состав З. ч., иконографические типы несохранившихся икон, утраченные надписи на кодексе Христа (Плугин. 1974. С. 79–101; Андреев. 1982), предлагаются различные гипотезы о первоначальном местонахождении и датировке З. ч. Создание памятника связывалось с реконструкциями исторических обстоятельств построения и украшения соборов, откуда мог происходить З. ч. (Ильин. 1963. С. 91; Антонова, Мнева. Каталог. Т. 1. С. 284). Одна из гипотез основана на убеждении, что он должен был находиться в одном иконостасе с иконой «Св. Троица» прп. Андрея Рублёва (Плугин. 1987; Кавельмахер. 1998). Некоторые исследователи вернулись к датировке ансамбля кон. XIV–XV в., предложенной Грабарём, и к заключению, что иконостас был создан для Успенского собора на Городке (Смирнова. 1988. С. 277; Остащенко. 2005. С. 153–167). В этом случае он должен был занимать всю предалтарную часть храма, а не один неф, не был разделен вост. столбами, располагался на фоне крупных Голгофских крестов, изображенных на зап. гранях вост. столпов над фресковыми композициями «Явление ангела прп. Пахомию» и «Преподобные Варлаам и Иоасаф» и под медальонами с изображениями мучеников. Возможно, что уже при росписи собора, по-видимому вскоре после его построения в кон. XIV – нач. XV в., подразумевалось, что кресты будут затем закрыты иконостасом; изображения крестов, находившиеся в тех же частях храмов и также закрывавшиеся иконостасами, известны в рус. живописи с XII в. (напр., фрески в Успенском соборе Владимира, 1161).

О первоначальном составе и об иконографии утраченных частей З. ч., прежде всего центральной иконы, позволяют судить иконописные прорисы и повторения икон XV–XVI вв. (Плугин. 1974. С. 79–86). Спаситель был изображен с раскрытым Евангелием, Его благословляющая правая рука «как бы сжималась», выступая из окутывающих складок гиматия, образующих подобие «пазухи». Этот мотив отличает икону Спасителя из З. ч. от Его традиц. поясного иконного изображения, но совпадает с изображением в куполе

храма (Кондаков Н. П. Лицевой иконописный подлинник: Иконография Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. СПб., 1905. Т. 1. С. 85), на что обращали внимание и совр. ученые (Николаева Т. В. Рязанская икона с изображением Пантократора и Никиты с бесом // Др. Русь и славяне. М., 1978. С. 383–388; Андреев. 1982). Изображение Иисуса Христа с раскрытым Евангелием связывают с частью литургии до малого входа, размещение же образа Христа Пантократора в главном куполе храма, обращенного к молящимся, является пластическим воплощением фундаментальной идеи христ. верования – преображения человеческой природы в момент Причастия (Mathews. 1990). В подобном изображении Спасителя акцентируется образ не столько грозного Судии, сколько любящего Отца, принимающего в Свое лоно души праведных (Лифшиц. 2004). Прототипами изображения Спасителя в З. ч. могли стать близкие по времени образы палеологовского искусства: напр., подобное мозаичное изображение Иисуса Христа с эпитетом «Страна живых» (греч. ἡ Χώρα τῶν ζώντων) представлено в нартексе мон-ря Хора (Кахрие-джами) в К-поле (1316–1321), в росписи ц. Пресв. Богородицы серб. мон-ря Каленич (ок. 1413).

Судя по сохранившимся фрагментам кодекса в руках ап. Павла, можно утверждать, что Евангелие в руках Христа было столь же крупным и занимало важное место в композиции всего чина. Фронтальное положение кодексов, увеличение их масштабов являются стилистической приметой живописи раннего XV в. (см. также икону «Спас в силах» из Васильевского чина (20-е гг. XV в., ГРМ, ГТГ)). Восстанавливаемый текст на раскрытом кодексе играет большую роль в истолковании иконографической программы З. ч., но о содержании надписи на Евангелии можно говорить с осторожностью. Скорее всего это был не текст («Аз есмь свет...»), к-рый указан на кодексе Спасителя в иконостасе Благовещенского собора Московского Кремля работы Феофана Грека (?) (посл. четв. XIV в., ГММК) и на воспроизведенной в XVI в. надписи на иконе из Высоцкого чина. Вероятно, надпись напрямую не связана с темой Страшного Суда, как иногда ее реконструируют (Плугин. 1974. С. 91). Это мог быть текст: «Придите ко

Мне, все труждающиеся и обремененные...» (Мф 11. 28), к-рый можно видеть на иконе «Христос Пантократор» из Троице-Сергиевой лавры (70-е гг. XV в., ГТГ), наиболее близкой к иконе З. ч. и относимой в последнее время к творчеству Дионисия (Лазарев В. Н. Рус. иконопись от истоков до нач. XVI в. М., 1983. Табл. 106; Лифшиц Л. И. О границе понятий «дионисиевский стиль» и «стиль Дионисия» // Древнерус. и поствизант. искусство, 2-я пол. XV – нач. XVI в.: К 500-летию росписи собора Рождества Богородицы Ферапонтова мон-ря. М., 2005. С. 138–140). Эти слова созвучны духовному облику прп. Сергия Радонежского, как его описал иером. Епифаний Премудрый в Житии прп. Сергия Радонежского: «...имеяше в себе кротость многу и велико истинное смирение, о всем всегда подражая своего владыку Господа нашего Иисуса Христа, подавшего ся на подражание хотящим подражати Его и последовати Ему, рекшему: «Приидите ко Мне, вси тружающиеся и обремененнии, Аз покою вы. Возьмете иго Мое на ся, и научитесь от Мене, яко кроток есмь и смирен сердцем»» (Клосс Б. М. Избр. тр. М., 1998. Т. 1. С. 320–321). Те же евангельские слова цитируются в самом распространенном духовном чтении эпохи – «Лестнице» прп. Иоанна Лествичника, на что обратила внимание Э. С. Смирнова, указавшая на рукопись «Лествицы» нач. XV в. из собрания В. А. Десницкого (РГБ) как на самый ранний на рус. почве пример использования этого текста (Смирнова. 1998). К тому же заключению пришел В. А. Плугин (Плугин. 2001. С. 126). Еще одним подтверждением такого выбора текста на иконе может служить его бытование в столичной к-польской живописи (напр., на Евангелии в руках Христа на алтарном пилоне в мон-ре Хора), о к-ром были хорошо осведомлены в рублёвском окружении.

Иконографические особенности изображения арх. Михаила – тип лика, высокая прическа, трактовка одеяния – встречаются в палеологовской живописи начиная с раннего XIV в., напр. «царственная» далматика с золотым оплечьем на иконах в составе деисусных чинов, таких как Хиландарский (60-е гг. XIV в.; Богдановић Д., Бурић В. Ј., Медаковић Д. Хиландар. Београд, 1978. Ил. 81. С. 104) или Высоцкий.

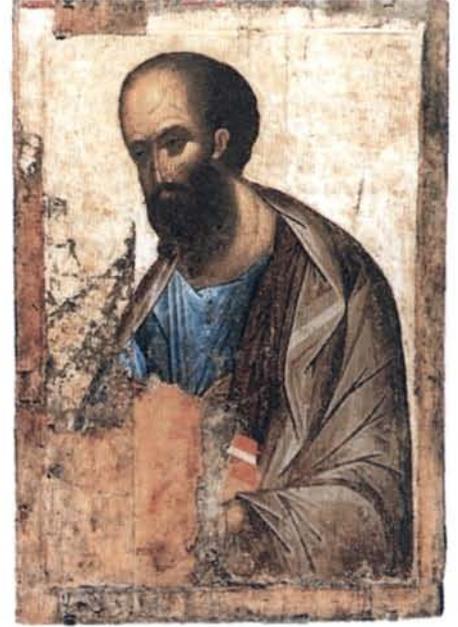




Арх. Михаил



Спаситель



Ап. Павел

Иконы из Звенигородского чина.

Между 1400 и 1425 гг. Иконописец прп. Андрей Рублёв (ГТГ)

Она имеет смысл символического представления архангела в качестве стража Царствия Небесного. На иконе далматика почти закрыта «клубящимися» складками плаща, что может быть воспринято как пластическое воплощение поэтического образа внутренней красоты, восходящего к тексту 44-го псалма («красоту внутрь имея»).

Ап. Павел изображен легко склонившимся к Спасителю. Он держит обеими руками крупный, горизонтально расположенный приоткрытый кодекс. Эта деталь сравнительно часто встречается в визант. живописи в изображениях евангелистов, напр. Иоанна, Матфея, с кон. XIII в., преимущественно в XIV–XV вв. (L'Art byzantine, l'art européen. Athènes, 1964. Pl. 231, 232; Вейцман К., Хадзидакис М., Миятев К., Радойчиц С. Иконы на Балканах: Синай, Греция, Болгария, Югославия. София; Белград, 1967. Табл. 87, 94), где текст также читается не полностью. Особая, просветленная самоуглубленность образа ап. Павла соотносится с общей иконографической тенденцией, к-рая характерна для З. ч. Иконография утраченных частей чина восстанавливается предположительно. С наибольшей степенью достоверности можно представить изображение Богоматери, к-рое сохранилось как в Высоцком чине, так и в поздних чинах, считающихся написанными по прориси прп. Андрея

Рублёва (Гусарова. 1979; Плугин. 2001. С. 119, 171. Примеч. 367). Жест рук Богоматери и наклон головы в названных чинах аналогичны Ее иконографическому типу в композиции «Нерыдай Мене, Мати», к-рая, являясь символическим изображением проскомидии, в монументальной живописи часто помещалась в жертвеннике.

Даже по сохранившимся частям З. ч. можно представить, что его иконографическое решение неразрывно связано с композиционно-художественным построением. Все элементы живописной композиции — цвет, линейный ритм, свет — гармонично сочетаются друг с другом. Образы З. ч. объединяет ритмическое движение, но при этом линейный ритм не деформирует пластику, не приводит к усилению контуров, поскольку рисунок целиком погружен в цвет. Не менее важным является тональное объединение всех сохраняющих чистоту звучания цветов, их внутренний свет передается тончайшими лессировками, благодаря к-рым цветные поверхности воспринимаются как световые объемы. Эта особенность точно подмечена Н. А. Дёминой, к-рая писала, что живопись прп. Андрея Рублёва имеет «природу света», где тень как знак отсутствия света, «как художественный прием» не существует (Дёмина. 1972. С. 73–74). Благодаря этому смысловой акцент ставится не на торжественном, мистически непознаваемом явлении

Бога, внезапно открывающемся зрению, и даже не на молении святых, предстоящих за человеческий род во время грядущего Страшного Суда. Мягкие очертания склонившихся фигур, их уходящие в пространство взгляды, не имеющие характера прямого обращения жесты передают бесконечно длящееся «святое собеседование», к-рое включает в себя и предстоящих перед иконой.

Место З. ч. в творчестве прп. Андрея Рублёва определяется по-разному. В первых публикациях была предложена широкая датировка — 1400–1425 гг. Некоторые ученые либо относят З. ч. к 1-му периоду творчества мастера (ок. 1400), либо отодвигают к зрелому и позднему этапу, после работ во Владимире (1408) и до 1425 г. Дата создания часто оказывается в прямой зависимости от принятой исследователями датировки иконы «Св. Троица», поскольку близость этих произведений не вызывает сомнения. М. А. Ильин датировал З. ч. ок. 1417 г., исходя из сопоставления исторических данных (Ильин. 1963. С. 91), с чем согласился В. Н. Лазарев. Вопрос о времени создания икон является важным не только для творческой биографии прп. Андрея Рублёва. Сравнение икон с памятниками визант. мира кон. XIV — нач. XV в. показывает, что их объединяют общие задачи, стоявшие перед позднепалеологовским искусством лишь в это десятилетие





(Осташенко. 2005. С. 46–49, 62–65). Однако по чистоте выражения художественных и философских идей своего времени ни одно из сохранившихся произведений в полной мере не сопоставимо с 3. ч. Как и «Св. Троица», иконы 3. ч. воплощают в реальность преображения земного человека, что составляет уникальное качество живописи прп. Андрея Рублева на фоне визант. и мирового искусства.

Лит.: *Грбарь И. Э.* Андрей Рублев: Очерк творчества художника по данным реставрационных работ 1918–1925 гг. // Вопросы реставрации. М., 1926. Вып. 1. С. 79–85 (пер. изд.). *Грбарь И. Э.* О древнерус. искусстве. М., 1966. С. 188–192; *Ainalov D.* Geschichte der russische Monumentalkunst der vormoskovitischen Zeit. В., 1932. S. 97; *Демина Н. А.* Черты героической действительности XIV–XV вв. в образах людей Андрея Рублева и художников его круга // ТОДРЛ. 1956. Т. 12. С. 311–324; *она же.* Андрей Рублев и художники его круга. М., 1972; *Ильин М. А.* К датировке «звенигородского чина» // ДРИ. М., 1963. [Вып.:] XV – нач. XVI вв. С. 83–92.; *Лазарев В. Н.* Андрей Рублев и его школа. М., 1966; *он же.* Ковалевская роспись и проблема южнослав. связей в рус. живописи XIV в. // *Лазарев В. Н.* Рус. средневеков. живопись. М., 1970. С. 234–278; *Аллатов М. В.* Андрей Рублев. М., 1972; *Плужин В. А.* Мирозозрение Андрея Рублева: (Некр-исте проблемы): Древнерус. живопись как ист. источник. М., 1974; *он же.* О происхождении «Троицы» Рублева // История СССР. 1987. № 2. С. 64–79; *он же.* Мастер Святой Троицы: Труды и дни Андрея Рублева. М., 2001; *Гусарова Е. Б.* Рус. поясные деисусные чины XV–XVI вв.: (Опыт иконогр. классификации) // Сов. искусствознание. 78. М., 1979. Вып. 1. С. 104–131; *Сергеев В. Н.* Андрей Рублев. М., 1981. С. 203; *Андреев М. И.* Об иконографии Звенигородского чина // Реставрация и иссл. памятников культуры. М., 1982. Вып. 2. С. 45–51; *Смирнова Э. С.* Московская икона XIV–XVII вв. Л., 1988; *она же.* О своеобразии моск. живописи кон. XIV в.: («Сощестие во ад» из Коломны) // ДРИ. СПб., 1998. [Вып.:] Сергей Радонежский и худож. культура Москвы XIV–XV вв. С. 229–245; *Mathews T. F.* The Transformation Symbolism in Byzant. Architecture and the Meaning of the Pantokrator in the Dome // Church and People in Byzantium: 20th Spring Symp. of Byzant. Studies. Manchester, 1986 / Ed. by R. Morris. Birmingham, 1990. P. 191–214 (пер.: *Мэтьюз Т.* Преображающий символизм визант. архитектуры и образ Пантократора в куполе // Восточнохрист. храм: Литургия и искусство. СПб., 1994. С. 7–16); *Брюсова В. Г.* Андрей Рублев. М., 1995. С. 22–26; *Кавельмахер В. В.* Заметки о происхождении «Звенигородского чина» // ДРИ. СПб., 1998. [Вып.:] Сергей Радонежский и худож. культура Москвы XIV–XV вв. С. 196–216; *Лифшиц Л. И.* Живопись Новгорода в истории древнерус. искусства XI – 1-й четв. XII в. // *Лифшиц Л. И., Сарбабян В. Д., Царевская Т. Ю.* Монуентальная живопись Вел. Новгорода: Кон. XI – 1-я четв. XII в. СПб., 2004. С. 276–277; *Осташенко Е. Я.* Андрей Рублев: Палеологовские традиции в моск. живописи кон. XIV – 1-й трети XV в. М., 2005; *Щеникова Л. А.* Творения прп. Андрея Рублева и иконописцев великокняжеской Москвы. М., 2007. С. 126–129.

Е. Я. Осташенко

ЗВЕНИГОРОДСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Киевской епархии РПЦ, названо по древнерус. городу-крепости Звенигороду, расположенному к юго-востоку от Киева (известен по летописным свидетельствам с кон. XI в., перестал существовать во время монг. нашествия в сер. XIII в.). 21 мая 1921 г. во епископа Звенигородского был хиротонисан наместник *киевского Братского мон-ря* архим. *Алексий (Готовцев)*. Архиерей был назначен настоятелем *киевского Златоверхого во имя арх. Михаила мон-ря*, в это время почти полностью занятого советскими учреждениями. В апр. 1922 г. еп. *Алексий* был арестован, до ноября находился в тюрьме в Киеве. В апр. 1923 г. вновь подвергся аресту и был выслан в Москву, где после освобождения назначен еп. Серпуховским, викарием Московской епархии. Дальнейших назначений на 3. в. не последовало.

В февр. 1925 г. было учреждено обновленческое 3. в. в связи с назначением «епископом Звенигородским, викарием Киевской епархии» *Михаила (Митрофанова)*, бывш. обновленческого «епископа Бердянского». Перевод в Киев был связан с назначением *Михаила (Митрофанова)* настоятелем Киево-Печерской лавры. Однако уже в марте 1925 г. *Михаил (Митрофанов)* вновь титуловался «епископом Бердянским». Дальнейших назначений на обновленческое 3. в. не было.

Лит.: *Губонин.* История иерархии. С. 177.

ЗВЕНИГОРОДСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Московской епархии РПЦ, названо по г. Звенигороду (Московская обл.). Первым Звенигородским епископом в летописях под 1382/83–1397 гг. назван *Даниил*, бывш. епископ Смоленский, в нач. 80-х гг. из-за своей промосковской позиции вынужденный переехать из Смоленска в Москву (ПСРЛ. Т. 8. С. 52, 61; Т. 11. С. 94, 95, 116, 122, 126; Т. 15. Вып. 1. Стб. 155; Т. 18. С. 134, 138; *Присёлков М. Д.* Троицкая летопись. М.; Л., 1950. С. 425, 433, 434; в летописях *Даниил* может титуловаться как епископом Звенигородским, так и епископом Смоленским). Кратковременное возрождение Звенигородской кафедры в кон. XVII в. стало одним из эпизодов предпологавшегося переустройства епархиальной системы Русской Церкви. 6 нояб. 1681 г. во епископа Звенигородского был хиротонисан ученик

патриарха *Никона* архим. *Никита (Тотемский)*, настоятель *Кириллова Белозерского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*. Епископ должен был жить в Москве, на его содержание были выделены вотчины архиепископов Архангельских (архиереев, служивших при *Архангельском соборе* Московского Кремля) (РГАДА. Ф. 210. Разрядный приказ. Столбцы Моск. стола. Стб. 628. Л. 3287). Однако уже в дек. 1681 г. еп. *Никита* был назначен на Коломенскую и Каширскую кафедру.

3. в. было учреждено в 1921 г. 13 авг. во епископа Звенигородского, викария Московской епархии, был хиротонисан сщмч. *Николай (Добронравов)*. В 1922 г. архиерей был арестован и выслан в г. Усть-Сысольск Вологодской губ. (ныне Сыктывкар), в 1923 г. в сане архиепископа назначен на Владимирскую и Суздальскую кафедру. В мае 1927 г. архиепископом Звенигородским, управляющим Московской епархией, был поставлен *Филипп (Гумилевский)*, с 18 мая того же года он являлся членом Временного Патриаршего Свящ. Синода при Заместителе Патриаршего Местоблюстителе митр. *Сергии (Страгородском)*. Архиеп. *Филипп* жил в Москве, где был арестован 8 или 18 февр. 1931 г.

В 1934–1943 гг. существовало обновленческое 3. в., во главе его стояли: «архиепископ» *Иоанн (Острожский)*; июль 1934 – февр. 1935, являлся настоятелем Спасского собора в Москве), «епископ» *Сергий (Ларин)*; 11 окт. 1941 – 5 мая 1943, с 8 мая 1942 исполнял обязанности председателя обновленческого Московского епархиального управления), «архиепископ» *Андрей (Расстригов)*; 1943).

3. в. возродилось в нач. 60-х гг. XX в., с этого времени Звенигородские архиереи являлись сотрудниками *Отдела внешних церковных связей*. Первоначально Звенигородские епископы выполняли обязанности представителей Московского Патриархата при *Всемирном Совете Церквей* в Женеве. Это послушание несли епископы *Владимир (Котляров)*; 30 дек. 1962 – 30 марта 1964), *Владимир (Сабодан)*; 9 июля 1966 – 28 нояб. 1968). В 70–90-х гг. XX в. Звенигородские архиереи являлись представителями Патриарха Московского и всея Руси при Патриархе Антиохийской Церкви и всего Востока в Дамаске и Бейруте. В этот пе-





риод кафедре занимали епископы: *Анатолий (Кузнецов)*; 3 сент. 1974 — 16 нояб. 1979), *Валентин (Мищук)*; 16 нояб. 1979 — 26 апр. 1985), *Николай (Шкрумко)*; 21 июля 1985 — 23 марта 1987), *Никандр (Коваленко)*; 7 авг. 1988 — 17 февр. 1997; 25 дек. 1995 еп. Никандр был освобожден от обязанностей представителя Патриарха Московского при Патриархе Антиохийском). Впосл. З. в. не замещалось.

Ист.: Наречение и хиротония архим. Владимира (Котлярова) во еп. Звенигородского // ЖМП. 1963. № 2. С. 18–20; Наречение и хиротония архим. Владимира (Сабодана) во еп. Звенигородского, викария Московской епархии // Там же. 1966. № 9. С. 3–10; Наречение и хиротония архим. Николая (Шкрумко) во еп. Звенигородского // Там же. 1985. № 10. С. 9–11; Наречение и хиротония архим. Никандра (Коваленко) во еп. Звенигородского // Там же. 1989. № 2. С. 9–11.

Лит.: *Фиалковский П. В.* Вредительская роль церкви и сектанства: (По мат-лам Звенигородского у.). Звенигород, 1929²; Акты свт. Тихона. С. 498, 509–513; «Обновленческий» раскол. С. 54, 55, 550, 571, 587, 593, 594, 596, 658, 664, 775, 939, 940; *Пэнэжко О., прот.* Звенигородский Саввино-Сторожевский мон-рь и храмы Одинцовского р-на. Владимир, 2006². С. 10; *Губонин.* История иерархии. С. 177–178.

А. В. Маштафаров

ЗВÉРЕВ Василий Иванович (19.02.1824 — 31.03.1884, Москва), регент Синодального хора, учитель пения в Москве. Отец З. служил пономарем при церкви с. Филатова Звенигородского у. Московской губ. В 1834 г. З. по набору был принят в число малолетних певчих московского митрополичьего, или Чудов-

ского, хора, находившегося тогда в ведении митр. Московского *Филарета (Дроздова)*. Мальчики-хористы сразу же зачислялись в 4-классное Высокопетровское ДУ. К управлению отд-нием хора и обучению малолетних певчих митр. Филарет привлек молодого регента *Ф. А. Багрецова*, при нем митрополичий хор поднялся на небывалую высоту и в течение 30 с лишним лет считался лучшим церковным хором в Москве. В 1842 г. З. перешел в разряд больших певчих, через 2 года ему поручили обучать «нотным знакам» малолетних певчих и исполнять обязанности уставщика. В авг. 1847 г. З. получил аттестат 2-го разряда от Придворной певческой капеллы, дававший право на обучение певчих простому церковному пению. В результате многолетнего сотрудничества с Багрецовым З., будучи его помощником, приобрел мастерство в управлении хором. Когда в мае 1864 г. с поста регента Синодального хора ушел *И. В. Виноградов*, на его место в качестве и. о. регента был определен З. За 10 лет руководства хором З. способствовал его «росту, стабильности и благополучию». Начальство Синодального хора, желая отметить «исправную и полезную службу» З., утвердило его в янв. 1873 г. в должности регента. Находясь на этом посту, З. жертвовал на нужды певчих 1% от своей доли частных доходов Синодального хора. В 1868 г. З. принимал участие в организации 4-классного ДУ для

малолетних певчих, которое давало мальчикам возможность совмещать учебу с певч. обязанностями. Репертуар Синодального хора складывался из сочинений, вошедших в нотные издания Придворной певческой капеллы: произведений *Д. С. Бортиянского*, *М. С. Березовского*, прот. Петра *Турчанинова*, *А. Ф. Львова*, *Г. Я. Ломакина*, *Н. И. Бахметева*.

С 1863 г. в Москве постепенно входили в практику открытые духовные концерты. Первыми, кому разрешено было давать концерты, были Чудовский и Синодальный хоры. З концерта прошло при участии соединенного хора из митрополичьих и синодальных певчих под упр. Багрецова. С 1869 по 1873 г. Синодальный хор дал самостоятельно с благотворительной целью 8 концертов под упр. З. Московская пресса, в основном положительно оценивая пение хора, отмечала живую манеру исполнения, чистую (но не безупречную) интонацию и хороший ансамбль при невысоком качестве голосов солистов, особенно мальчиков. Оставив в сент. 1874 г. место регента, З. вел уроки пения сразу в нескольких учебных заведениях Москвы: в Николаевском сиротском ин-те, Александро-Мариинском уч-ще, Комиссаровской технической школе, Мариинском женском уч-ще (1880–1884).

Арх.: РГАДА. Ф. 1183. Оп. 9. Ч. 4. № 256 [Послужной список В. И. Зверева. 1874].
Лит.: РДМДМ. 2004. Т. 2. Кн. 2. С. 720–724, 842, 843, 955–962.

А. А. Наумов





СОКРАЩЕНИЯ, ПРИНЯТЫЕ В ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Рукописные фонды музеев и библиотек

	БАН
Арханг.	Архангельское собрание
Арх. ком.	Собрание Археографической комиссии
Двинск.	Двинское собрание
Доброхот.	Собрание П. Н. Доброхотова
Дружин.	Собрание В. Г. Дружинина
Мордв.	Собрание И. П. Мордвинова
РАИК	Собрание Русского археологического института в Константинополе
Солов.	Соловецкое собрание
Строг.	Собрание гр. С. Г. Строганова
Устюж.	Устюжское собрание
Чув.	Собрание М. И. Чуванова
Яцимир.	Собрание А. И. Яцимирского
	ГИМ
Барс.	Собрание Е. В. Барсова
Бахруш.	Собрание А. П. Бахрушина
Вахром.	Собрание И. А. Вахромеева
Воскр.	Собрание Воскресенского Новоиерусалимского монастыря
Греч.	Синодальное собрание греческих рукописей, фонд, описанный архим. Владимиром (Филантроповым)
Единоверч.	Собрание рукописей и старопечатных книг из бывшего Никольского Единоверческого монастыря в Москве
Епарх.	Епархиальное собрание
Забел.	Собрание И. М. Забелина
Колоб.	Собрание Н. Я. Колобова
Муз.	Музейное собрание
Новоспасск.	Собрание Новоспасского монастыря
Син.	Синодальное собрание

Син. грам.	Синодальная коллекция грамот и свитков
Син. греч.	Синодальное собрание греческих рукописей
Син. певч.	Синодальное собрание певческих рукописей
Увар.	Собрание гр. А. С. Уварова
Усп.	Собрание Успенского собора Московского Кремля
Хлуд. Цар.	Собрание А. И. Хлудова
Цар.	Собрание И. Н. Царского
Чертк.	Собрание А. Д. Черткова
Чуд.	Собрание Чудова монастыря
Щук.	Собрание П. И. Щукина
	ПНТБ СО РАН
Тихомир.	Собрание М. Н. Тихомирова
Дуйчев	Центр славяно-византийских исследований им. И. Дуйчева (София)
	ИРЛИ(ПД)
Бобк.	Собрание Е. А. Бобкова
Древл. Лесман.	Древлехранилище
Лесман.	Собрание М. С. Лесмана
Перетц.	Собрание акад. В. Н. Перетца
Кекел.	Институт рукописей Корнелия Кекелидзе АН Грузии (Тбилиси) (ныне — НЦРГ)
Кут.	Кутаисский государственный музей Грузии, ОР
Матен.	Институт древних рукописей им. Месропа Маштоца — Матенадаран (Ереван)
НЦРГ	Национальный центр рукописей (Грузия, Тбилиси)

Верхокам.	МГУ Собрание Верхокамья (Пермская обл.)
Ветк.-Стародуб.	Ветковско-Стародубское собрание
Дун.-Днестр. собр.	Дунайско-Днестровское собрание
	РГАДА
Древл.	Государственное Древлехранилище
Мазур.	Собрание Ф. Ф. Мазурина
Оболен.	Собрание кн. М. А. Оболенского
Синод.	Московская контора Синода
Тип.	Собрание Московской Синодальной типографии
	РГБ
Беляев Больш.	Собрание И. Д. Беляева
Виф.	Собрание Т. Ф. и С. Т. Большаковых
Вол.	Собрание Вифанской духовной семинарии
Гранков	Собрание Иосифо-Волоколамского монастыря
Григор.	Собрание А. П. Гранкова
Егор. МДА. Доп.	Собрание В. И. Григоровича
МДА. Доп.	Собрание Е. Е. Егорова
МДА. Фунд.	Собрание Московской Духовной Академии (дополнительные фонды)
Овчин.	Собрание Московской Духовной Академии (основное)
Олон.	Собрание П. А. Овчинникова
Пискар.	Собрание Олонецкой духовной семинарии
Рогож.	Собрание Д. В. Пискарева
Рум.	Собрание Рогожского старообрядческого кладбища
Сев.	Собрание гр. Н. П. Румянцева
	Собрание П. И. Севастьянова



СОКРАЩЕНИЯ



Сев. греч.	Собрание П. И. Севастьянова. Греческий фонд	Amiens. Bibl. comm.	Bibliothèque communale d'Amiens — Библиотека Амьена (Франция)	Ath. Pantokr.	Μονὴ Παντοκράτοτος — Монастырь Пантократора (Афон)
Тихонр.	Собрание Н. С. Тихонравова	Andros. Agias	Μονὴ Ἁγίας (Ζωοδόχου Πηγῆς) — Монастырь Агиас, Пресв. Богородицы Живоносный Источник (о-в Андрос, Греция)	Ath. Paul.	Μονὴ Ἁγίου Παύλου — Монастырь св. Павла (Афон)
Троиц.	Собрание библиотеки Троице-Сергиевой лавры			Ath. Philoth.	Μονὴ Φιλοθέου — Монастырь Филофей (Афон)
Унд.	Собрание В. М. Ундольского	Angel.	Biblioteca Angelica — Библиотека Ангелика (Рим)	Ath. Protat.	Προτάτου — Библиотека Протата (Афон)
Фаддеев	Собрание И. М. Фаддеева	Ann Arbor.	University of Michigan — Мичиганский университет (Анн Арбор, США)	Ath. Simon. Petr.	Μονὴ Σίμωνος Πέτρα — Монастырь Симонопетр
Чув.	Собрание М. И. Чуванова			Ath. Stauronik.	Μονὴ Σταυρονικήτα — Монастырь Ставроники (Афон)
	РГИА	Argentor. gr.	Librairie de Strassbourg — Страсбургская библиотека, собрание греческих рукописей (погибло) [Strassburg = Argentoratum]	Ath. Vatop.	Μονὴ Βατοπέδιου — Ватопедский монастырь (Афон)
Синод.	Собрание Синода			Ath. Xen.	Μονὴ Ξενοφώντος — Монастырь Ксенофонта (Афон)
	РНБ	Ath.	Афонские рукописи (см. также по отдельным монастырям)	Ath. Xeropot.	Μονὴ Ξηροποτάμου — Монастырь Ксиропотам (Афон)
Вяз. Q	Собрание кн. П. П. Вяземского	Ath. Andr.	Μονὴ Ἁγίου Ἀνδρέου — Монастырь св. Андрея (Афон)	Ath. Zogr.	Μονὴ Ζωγράφου — Зографский монастырь (Афон)
Гильф.	Собрание А. Ф. Гильфердинга	Ath. Chil.	Μονὴ Χιλιανδαρίου — Хиландарский монастырь (Афон)	Athen. Ben.	Μουσεῖον Μπενάκη — Музей Бенакиса (Афины)
Греч.	Собрание греческих рукописей	Ath. Cutl.	Μονὴ Κουτλουμουσίου — Кутлумушский монастырь Преображения Господня (Афон)	Athen. Bibl. Nat.	Ἐθνικὴ Βιβλιοθήκη τῆς Ἑλλάδος — Греческая Национальная библиотека (Афины)
Груз.	Собрание грузинских рукописей	Ath. Dionys.	Μονὴ Διονυσίου — монастырь Дионисиат (Афон)	Athen. Bibl. Parl.	Βουλή — Библиотека Греческого Парламента (Афины)
Кир.-Бел.	Кирилло-Белозерское собрание	Ath. Doch.	Μονὴ Δοχειαρίου — монастырь Дохиар (Афон)	Athen. O. et M. Merlier	Συλλογὴ Οχτάαε ετ Μελλο Мерлиер — Собрание О. и М. Мелье, Центр малоазийских исследований (Афины)
Погод.	Собрание М. П. Погодина	Ath. Esph.	Μονὴ Ἐσφιγμένου — Монастырь Эсфигмен (Афон)	Baltim.	Walters Art Gallery — Художественная галерея Уолтера (Балтимор, США)
Солов.	Соловецкое собрание	Ath. Gregor.	Μονὴ Γρηγορίου — Монастырь св. Григория (Афон)	Basil.	Universit(тs)bibliothek — Университетская библиотека (Базель)
Соф.	Софийское собрание	Ath. Iver.	Μονὴ Ἰβήρων — Иверский (Ивирон) монастырь Успения Богородицы (Афон)	Berolin. Mus.	Staatliche Museen — Берлинский государственный музей
Строг.	Собрание гр. С. Г. Строганова	Ath. Karakal.	Μονὴ Καρακάλλου — Каракалл, монастырь святых апостолов Петра и Павла (Афон)	Berolin. SB.	Staatsbibliothek, Kupferstichkabinett — Берлинская государственная библиотека
Тит.	Собрание А. А. Титова	Ath. Kausokal.	Καυσοκαλύβιον — Кавсокаливитский монастырь (Афон)	BNF	Bibliothèque Nationale de France — Национальная библиотека Франции (Париж)
Эрм.	Собрание Эрмитажа	Ath. Konstamon.	Κωνσταντινίου — Кастамонит, монастырь св. Стефана (Афон)	Bodl.	Bodleian Library — Бодлеянская библиотека (Оксфорд)
	ЦНБ НАНУ	Ath. Laur.	Μονὴ Μεγίστης Λαύρας — Великая Лавра св. Афанасия (Афон)	Baroc.	Barocciana — Бароккианское собрание
Нежин.	Собрание историко-филологического института [им.] кн. Безбородко в Нежине	Kathol.	Библиотека соборного храма (кафоликона)	Clark.	Clarke collection — Собрание Кларка
	Ярославский историко-архитектурный музей-заповедник	Ath. Pantel.	Μονὴ Παντελεήμονος — Русский монастырь вч. Пантелеимона (Афон)	Crom.	Crom Castle archiv — Собрание замка Кром
ЯМЗ	Собрание рукописей				
Aegion. Taxiarch.	Μονὴ Ταξιαρχῶν — Собрание монастыря Архангелов (г. Эгион, о-в Крит)				
Alexandr. Patr.	Βιβλιοθήκη τοῦ Πατριάρχειου — Библиотека Александрийского Патриархата				
Amant.	Βιβλιοθήκη Κ. Ἀμάντου — Собрание К. Амандоса (Афины)				
Ambros.	Biblioteca Ambrosiana — Амброзианская библиотека (Милан)				



СОКРАЩЕНИЯ

Dorvill.	Dorvilliana — Дорвиллианское собрание	S. Trinit.	Монастырь Святой Троицы		
Hebr.	Hebrew collection — Собрание еврейских рукописей	Chios.	Библиотека А. Корайса (г. Хиос)	Kosin.	Μονὴ Κοσινίτζης — Козиница, монастырь Богородицы Икосифиниссы (Драма, Греция)
Holkh.	Holkhamensis — Собрание Гольхама	A. Korais			
Laud.	Laudiana — Лаудианское собрание	Colon.	Universitätsbibliothek — Университетская библиотека (Кёльн)	Lampr.	Βιβλιοθήκη Στ. Λάμπρου — Собрание С. Ламброса (Афины)
Roe	Thomae Roe — Собрание Т. Роэ	Copenh.	Det Kongelige Bibliotek, København — Королевская библиотека (Копенгаген)	Laurent.	Biblioteca Laurenziana — Лавренцианская библиотека (Флоренция)
Bonon.	Bibliotheca Universitaria — Университетская библиотека (Болонья)	Kong. Bibl.			
Bourges. Bibl. Municip.	Bibliothèque Municipale de Bourges — Муниципальная б-ка г. Бурж (Франция)	CPolit. Bibl. Patr.	Библиотека Константинопольского Патриархата (Стамбул)	Lesb. Leim.	Μονὴ Λεϊμόνος — монастырь Лимонос (Лесбос)
Bratisl.	Ústredná knižnica Slovenskej Akadémie Vied, Úsek starej literatúry — Библиотека Словенской АН (Братислава)	Crypt.	Biblioteca della Badia greca — Библиотека Греческого монастыря (Гроттаферрата)	Leuk. Mous.	Leukosia. Archbishopric of Cyprus. Mousikos — Библиотека Архиепископии Кипра (Левкосия), собрание певческих рукописей
Bruх.	Bibliotheca Regia — Королевская библиотека (Брюссель)	Сурр.	Βιβλιοθήκη Ἀρχιεπισκοπῆς Λευκωσίας — Библиотека Кипрской Архиепископии (Никосия)	Lips.	Universitätsbibliothek Leipzig, Bibliothek — Библиотека Лейпцигского университета
Bucur. Acad. Romana	Библиотека Румынской АН (Бухарест)	Damask.	Собрание рукописей мечети Омейядов (Дамаск)	Loberd.	Μουσείον Λοβέρδου — Музей Ловерду (Афины)
Bucur. Ilias Foteinos	Собрание Илиаса Фотиноса (Бухарест)	Umuу.		Lond. Brit. Lib.	British Library — Британская библиотека (Лондон)
Cair. Mus.	Coptic Museum, Cairo — Каирский музей коптских христианских древностей	Dresd.	Sächsische Landesbibliothek — Библиотека земли Саксония (Дрезден)	Add.	Additionales — Дополнительный фонд
Cambrai. Bibl. Municip.	Bibliothèque Municipale de Cambrai, France — Муниципальная библиотека г. Камбре (Франция)	Freer.	Smithsonian Institution, Freer Gallery of Art — Галерея искусств Фрир (Вашингтон)	Burn.	Bibliotheca Burneyana — Собрание Бёрни
Cantabr. S. Trin.	Trinity College — Колледж Св. Троицы (Кембридж, Великобритания)	Gennad.	Γεννάδειον — Геннадиевская библиотека (Афины)	Cotton.	Cottonian Library — Собрание Коттона
Cantabr. Taylor-Schechter.	Taylor-Schechter Genizah Research Unit, Cambridge — коллекция еврейских рукописей и документов Тейлора-Шлехтера (Кембриджский ун-т, Великобритания)	Goth.	Universitätsbibliothek — Университетская библиотека (Гёттинген)	Egerton.	Egerton collection — Собрание Эгертона
Cardiff.	Cardiff University Library — Библиотека Кардиффского университета (Уэльс, Великобритания)	Guelf.	Herzog August-Bibliothek — Библиотека герцога Августа (Вольфенбюттель)	Harl.	Bibliotheca Harleiana — Собрание Харли
Tillyard.	Собрание Г. Тильярда	Harv.	Harvard College Library — Библиотека Гарвардского колледжа (Кембридж (Массачусетс), США)	Lond. Brit. Mus.	British Museum — Британский музей (Лондон)
Cassin.	Bibliotheca Cassinensis — Библиотека монастыря Монте-Кассино	Havn.	Kongelige Bibliotek — Королевская библиотека (Копенгаген)	Louvre	Musée du Louvre — Музей Лувр (Париж)
Chalc.	Βιβλιοθήκη τοῦ Πατριарχείου — Библиотека Халкинской богословской школы, ныне библиотека Константинопольского Патриархата	Hieros. Patr.	Βιβλιοθήκη τοῦ Πατριарχείου — Библиотека Иерусалимского Патриархата	Luxemburg. Bibl. Nat.	Bibliothèque Nationale de Luxembourg — Национальная библиотека Люксембурга
Panag.	Монастырь Богородицы	Hieros. Sab.	Μονὴ Ἁγίου Σάβως — Лавра св. Саввы Освященного (Иерусалим)	Marc.	Biblioteca nazionale di S. Marco — Национальная библиотека св. Марка (Венеция)
		Hieros. S. Crucis.	Μονὴ Τιμίου Σταυροῦ — Монастырь Св. Креста Господня (Иерусалим)	Matrit.	Biblioteca Nacional — Национальная библиотека (Мадрид)
		Jerus. Arm.	The C. Gulbekian Library, Armenian Patriarchate of St. James, Jerusalem — Библиотека Армянского Патриархата (Иерусалим)	Matrit. Univ.	Biblioteca de la Universidad — Библиотека университета (Мадрид)
		Kalamat.	Ἀρχαιολογικὸν Μουσείον — Археологический музей (Каламата, Греция)	Mess.	Biblioteca Universitaria — Университетская библиотека (Мессина, Италия)
				Meteor. Metamorph.	Μονὴ Μεταμορφώσεως, Μεγάλο Μετέωρο — Монастырь Преображения (Метеоры, Греция)

СОКРАЩЕНИЯ



Midyat.	Mort Shmuni Church in Midyat — Сирийская Православная Епископия в Миدياتе	Princeton.	Princeton Library — Библиотека Принстонского ун-та	erb.	Collezione ebraica — Собрание еврейских рукописей
Monac.	Bayerische Staatsbibliothek — Баварская государственная библиотека (Мюнхен)	Garrett.	Garrett Collection of Manuscripts — собрание Р. Гарретта	gr.	Collezione greca — Собрание греческих рукописей
Hebr.	Hebraica — Собрание еврейских рукописей	lat.	Собрание латинских рукописей	lat.	Collezione latina — Собрание латинских рукописей
Neap.	Biblioteca nazionale centrale — Центральная национальная библиотека (Неаполь)	Roma. Bibl. Vict. Emman.	Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II — Римская Национальная библиотека им. короля Виктора Эммануила II	Ottob.	Ottobone collezione — Собрание Оттобоне
NY Morgan.	New York Pierpont Morgan Library and Museum, Ms Collection — Библиотека и музей Дж. П. Моргана (Нью-Йорк, США)	Scorial.	Real Biblioteca de El Escorial — Королевская библиотека в Эскуриаале (Мадрид)	Palat.	Fondo Palatino — Собрание Палатинской библиотеки
Ochrid.	St. Clement of Ohrid National and University Library — Библиотека Охридского ун-та св. Климента	Sinait.	Μονὴ Ἁγίας Αἰκατερίνης — Монастырь св. вмц. Екатерины (Синай)	Ross.	Fondo Rossiano — Собрание Дж. Д. де Росси
Olympiot.	Библиотека монастыря Олимпотиотиссы (г. Элассон, Греция)	arab.	Рукописи арабские	S. Pietro	Archivio di S. Pietro — Собрание собора св. ап. Петра
Padua. Bibl. Capit.	Biblioteca Capitolare — Библиотека кафедрального собора (Падуя, Италия)	gr.	Рукописи греческие	Urb.	Urbino collezione — Собрание Урбино
Palat.	Universitätsbibliothek — Университетская библиотека (Гейдельберг, Германия)	iber.	Рукописи грузинские	Venez. Ist. Ellen.	Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Post-Bizantini — Греческий институт византийских и поствизантийских исследований (Венеция)
Panorm.	Biblioteca Comunale — Муниципальная библиотека (Палермо, Италия)	slav.	Рукописи славянские		
Paris	Bibliothèque Nationale de France — Рукописное собрание Национальной библиотеки Франции (Париж)	syrg.	Рукописи сирийские		
Abbadie.	Arnauld d'Abbadie collection — Собрание А. Аббади	S. Sepulcri.	Μετόχιον Παναγίου Τάφου — Собрание Святогробского подворья в Константинополе — ныне в Греческой национальной библиотеке (Афины)	Venez. Mechit.	Biblioteca della Comunità Armena di Venezia («Mechitar») — Библиотека Конгрегации мхитаристов (Венеция)
aeth.	Эфиопские рукописи	Stuttg.	Württembergische Landesbibliothek — Библиотека земли Баден-Вюртемберг (Штутгарт)	Veron. Bibl. Capit.	Biblioteca Capitolare — Библиотека кафедрального собора (Верона)
arab.	Арабские рукописи	Taurin.	Biblioteca Nazionale dell'Università — Национальная университетская библиотека (Турин, Италия)	Vindob.	Österreichische Nationalbibliothek — Австрийская национальная библиотека (Вена)
Coislin.	Собрание Куалена (Coislin)	Tessal. Theol. gr.	Aristotle University of Thessaloniky, School of Theology — Кабинет практического богословия Богословского ин-та Фессалоникийского ун-та	Cod. lat.	Латинские кодексы
georg.	Грузинские рукописи	Trent.	Biblioteca Storico in Trento — Исторический музей г. Тренто (Италия)	Hist.	Исторический фонд
gr.	Греческие рукописи	Vallic.	Biblioteca Vallicelliana — Библиотека Валличеллиана (Рим)	Jur.	Юридический фонд
lat.	Латинские рукописи	Vat.	Biblioteca Apostolica Vaticana — Ватиканская библиотека	Med.	Фонд медицинских рукописей
Mazarin.	Собрание кардинала Мазарини	Barber.	Barberini collezione — Собрание Барберини	Phil. slav. Suppl.	Философский фонд Славянские рукописи
Suppl.	Дополнительный фонд	Borg.	Borgese collezione — Собрание Борджиа	Theol.	Дополнительный фонд
Patm.	Μονὴ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου — Монастырь св. Иоанна Богослова (Патмос, Греция)			Suppl.	Теологический фонд
Phrantz.	Βιβλιοθήκη Ἁ. Φραντζῆ — Собрание А. Франдзиса (Афины)			Voss. gr.	Rijkuniversiteit Bibliotheek — Королевская библиотека (Лейден), собр. И. Фосса
				Ydra. Iliou	Μονὴ Ἰλίας — Монастырь св. прор. Илии (о-в Идра, Греция)
				Ypselou	Библиотека монастыря Ипселу (о-в Лесбос, Греция)
				Zoras	Βιβλιοθήκη Γ. Θ. Ζώρα — Собрание Г. Ф. Зораса (Афины)



Библиографические источники (периодические и продолжающиеся издания, энциклопедии и справочники, обзорные монографии, публикации памятников и т. п.)^{*}

ВМУ: Филос.	Вестник Московского ун-та. Сер.: фило-софия. М., 1966–.	Ev. Thom.	Nag Hammadi Codex II 2–7 together with XIII 2*, Brit. Lib. Or. 4926 (1), and POxy. 1, 654, 655 / Ed. B. Layton. N. Y., 1989. Vol. 1; The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices: Codex II. Leiden, 1974. Vol. 2. P. 32–51 (рус. пер.: Евангелие от Фомы // Там же. С. 250–262)
ГСУ, ЦСВП	Годишник на Софийския университет, научен център за славяно-византийски проучвания «Иван Дуйчев». София, 1987–. Т. 1–.	Hist. Alex. Magn.	Historia Alexandri Magni / Hrsg. W. Kroll. B., 1926. Bd. 1 (рус. пер.: История Александра Великого / Пер.: А. Н. Егунов // Поздняя греческая проза. М., 1960. С. 397–416)
ЗбМСИ	Зборник Матице Српске за историју. Нови Сад, 1970–1983. Бр. 1–28; 1984–. Т. 29–.	HWPph	Historisches Wörterbuch der Philosophie / Unter Mitwirkung von mehr als 700 Fachgelehrten in Verbindung mit G. Bien [et al.]; hrsg. v. J. Ritter. Basel, 1971–2007. 13 Bde
ПССРК, XV	Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР: (Для Свод. кат. рукоп. книг, хранящихся в СССР) / Сост.: А. А. Турилов. М., 1986	JQR	Jewish Quarterly Review. L.; N. Y., 1888–1908. 20 vol.; N. S. Phil., 1910–.
ПССРК, XV. Доп.	Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР: (Для Свод. кат. рукоп. книг, хранящихся в СССР): Дополнения / Сост.: Н. А. Охотина, А. А. Турилов. М., 1986	Macrob. Somn. Scip.	Macrob. Saturnalia. Somnium Scipionis: Crit. instr., comment. / Ornavit J. Willis. Stuttgart; Lpz., 1994. (BSGRT)
ПЭ	Православная энциклопедия / Моск. Патриархия, ЦНЦ «ПЭ». М., 2000–[2008]. Т.: РПЦ, 1–[18].	Martyr. et Asc. Is.	Martyrium et Ascensio Isaiae // Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt Graeca / Ed. A.-M. Denis. Leiden, 1970. P. 105–114. (PVTG; 3)
Свод законов	Свод законов Российской империи. СПб., 1832. 15 т.; 1842, 1857, 1876. 16 т.; 1889. 16 т.; 1912. 16 т. в 5 кн.	MLS	Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertations: Ser. Wiesbaden, 1964–.
ТРКФ	Тексты и разыскания по кавказской филологии / Рос. АН. Л., 1925. Т. 1	NHC. Apoc. Adam.	L'Apocalypse d'Adam / Transl., ed. F. Morard. Québec, 1985. (BCNH. Sect. «Textes»; 15); Idem / Ed. F. Shafik // NHC. Leiden, 1975. Vol. 5: Codex 5. P. 63–85 [Апокалипсис Адама]
Успенский А. И.	Успенский А. И. Царские иконописцы и живописцы XVII в. М., 1910–1916. 4 т. (ЗРАО; 1, 2, 32, 39)	NHC. Orig. mund.	L'écrit sans Titre: traité sur l'origine du monde; (NH II, 5 et XIII, 2 et Brit. Lib. Or. 4926 (1)) / L'Apocalypse d'Adam / Transl., ed. L. Painchaud. Québec, 1995. (BCNH. Sect. «Textes»; 21); Idem / Ed. F. Shafik // NHC. Leiden, 1974. Vol. 2: Codex 9, 10. P. 97–127 [О происхождении мира (Трактат без названия)]
Царские иконописцы	Успенский А. И. Царские иконописцы и живописцы XVII в. М., 1910–1916. 4 т. (ЗРАО; 1, 2, 32, 39)	NHC. Testim. verit.	Le témoignage véritable: (NH IX, 3); gnose et martyre / Transl., ed. A. Mahé. Québec, 1996. (BCNH. Sect. «Textes»; 23); Idem / Ed. F. Shafik // NHC. Leiden, 1977. Vol. 9/10: Codex 2. P. 29–74 [Свидетельство истины]
Arist. De gener. animal.	Aristoteles. De generatione animalium / Ed. H. J. Drossaart Lulofs. Oxf., 1965 (рус. пер.: Аристотель. О возникновении животных / Пер.: В. П. Карпов. М.; Л., 1940)	NHC. 2Tract. Seth.	Le deuxième traité du Grand Seth: (NH VII, 2) / Transl., ed. L. Painchaud. Québec, 1982. (BCNH. Sect. «Textes»; 6); Idem / Ed. F. Shafik // NHC. Leiden, 1972. Vol. 7: Codex 7. P. 49–70 [Второй трактат великого Сифа]
Brev. Eccl. Antioch.	Breviarium iuxta ritum ecclesiae Antiochanae Syrorum. Mausili, 1886–1896. 7 vol.	Philo. Leg. Gai.	Philo Alexandrinus. Legatio ad Gaium / Ed. L. Cohn, S. Reiter // Opera. B., 1915, 1962. Vol. 6. P. 155–223
Chron. Edess.	Chronicon Edessenum: Chronicon anonymum de ultimis regibus Persarum / Ed. I. Guidi. P., 1903. (CCSO; Syr. 3–4. Pars 1)	Plat.	Plato.
Decret. Gelas.	Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis / Hrsg. E. von Dobschütz. B., 1912 (рус. пер.: Декрет папы Геласия // Скогорева А. П. Апокрифические деяния апостолов. Арабское евангелие детства Спасителя: Исслед. Пер. Комментар. СПб., 2000. С. 411–463)	Def.	Definitiones // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1907, 1967 ¹ . Vol. 5 (рус. пер.: Платон. Определения / Пер.:
Ep. Arist. ad Philocr.	Aristeae ad Philocratem Epistula // Pelletier A. Lettre d'Aristée à Philocrate. P., 1962. (SC; 89) (рус. пер.: Иваницкий В. Ф. Письмо Аристее к Филократу [о переводе LXX] // ТКДА. 1916. Т. 2. Кн. 7/8. С. 153–198; Т. 3. Кн. 9/10. С. 1–37; Кн. 11/12. С. 197–225)		
Ev. Philip.	Das Evangelium nach Philippos / Hrsg. W. C. Till. B., 1963; L'Évangile selon Philippe / Introd., texte, trad., comment. par J. Ménard. P., 1988 (рус. пер.: Евангелие от Филиппа // Свенцицкая И., Трофимова М. Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 274–295)		

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; ⁿ – переиздание (без номера, перенабор); ^p – репринт (для изданий латинской графики – ‘). В сведениях об изданиях, продолжающих выходить, ставится –. после даты начала издания.

Epinom.	С. Я. Шейнман-Топштейн // <i>Платон. Собр. соч.</i> : В 4 т. М., 1994. Т. 4. С. 615–624) <i>Epinomis</i> // <i>Ibid.</i> Vol. 5. Col. 973a – 992e (рус. пер.: <i>Платон. Послезаконие</i> / Пер.: А. Н. Егунов // Там же. Т. 4. С. 438–459)	Test. Iacob. Test. Isaac. Test. Mos.	[Testamentum Iacob] // <i>Ibid.</i> Suppl. [Testamentum Isaac] // <i>Ibid.</i> Suppl. [Testamentum Moses] // <i>Tromp J.</i> The Assumption of Moses: A crit. ed. with comment. Leiden; N. Y., 1993. (SVTP; 10) (рус. пер.: Вознесение Моисея / Пер.: В. Витковский // Апокрифические сказания: Патриархи, пророки и апостолы. СПб., 2007. С. 202–212)
<i>Procl. Elem. theol.</i>	<i>Proclus. The Elements of Theology</i> / Ed. E. R. Dodds. Oxf., 1963 ²	Test. Solom.	[Testamentum Solomonis] // <i>McCown C. C., ed.</i> The Testament of Solomon. Lpz., 1922 (рус. пер.: Повесть о Соломоне / Пер.: С. С. Аверинцев // От берегов Босфора до берегов Евфрата. М., 1994. С. 145–152)
<i>Ps.-Clem. Hom.</i>	<i>Pseudo-Clementis De praedicationibus Petri inter peregrinandum epitome. Homiliae I–XX</i> // PG. 2. Col. 57–467	<i>Theodor. Andid.</i> Comment. liturg.	<i>Theodori episcopi Andidorum Brevis commentatio de Divine liturgicae symbolis ac mysteriis</i> // PG. 140. Col. 418–467
<i>Ps.-Dionys. Chron.</i>	Chronicon anonymum <i>Pseudo-Dionysianum</i> vulgo dictum / Ed. J.-B. Chabot. P., 1927, 1933. 2 vol. (CSCO; 91, 104, 121. Syr.; 1, 22)		
<i>Ps.-Sophr. Hieros. Comment. liturg.</i>	<i>Pseudo-Sophronius, patr. Hierosolymitanus. Commentarius liturgicus</i> // PG. 87. Col. 3981–4002		
Test. Abraham.	[Testamentum Abraham] // <i>Schmidt F., ed.</i> Le Testament grec d'Abraham. Tüb., 1986		

**Список ошибок и опечаток, замеченных
в томе 14**

Страница	Колонка	Строка	Напечатано	Следует читать
709	2	3-я сверху	Хризостом	Христул

в томе 16

Страница	Колонка	Строка	Напечатано	Следует читать
523	1	11-я сверху	Вáigrat	Вáigrat
526	3	16-я снизу	<i>Иакуню-Амлака</i>	<i>Йэкуню-Амлака</i>

в томе 18

Страница	Колонка	Строка	Напечатано	Следует читать
752	—	8-я снизу	Заказ № 10060	Заказ № 10636

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ
(общие для карт)

	Границы епархий		ЗАГРЕБ	Столицы государств
	Центры епархий		Туэна	Центры административных единиц
	Государственные границы			НАСЕЛЕННЫЕ ПУНКТЫ
	Границы административных единиц			более 1 000 000 жителей
	Границы полярных владений Российской Федерации			от 500 000 до 1 000 000 жителей
	Пути сообщения			от 100 000 до 500 000 жителей
	железные дороги магистральные			от 50 000 до 100 000 жителей
	автомобильные дороги главные			от 10 000 до 50 000 жителей
				менее 10 000 жителей
<i>Примечание.</i>	<i>В данную таблицу не включены условные обозначения, помещенные в легендах карт издания</i>		Вараждин	Города и поселки городского типа
			Дубрава	Населенные пункты сельского типа

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Том XIX

ЕФЕСЯНАМ ПОСЛАНИЕ — ЗВЕРЕВ

Художественный редактор

И. А. Захарова

Художественное оформление:

Г. М. Драговая, А. М. Драговой,

Н. В. Оглоблина, С. К. Подъяблонский (ЗАО Фирма «ЭПО»)

Художественная обработка оригиналов осуществлена
в научном издательстве «Большая Российская энциклопедия»

Заведующая художественной редакцией

И. В. Короткова

Художественный редактор

О. И. Вилкова

ЛР № 030725 от 19.02.1997

**Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» —
синодальное учреждение Русской Православной Церкви**

105120, Москва, ул. Нижняя Сыромятническая, д. 10 А, стр. 1. Тел.: (+7-495)980-03-65

Для расчетов Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» — синодальное учреждение Русской Православной Церкви сообщает свои реквизиты:

– 119034, Москва, Чистый пер., д. 5

– ИНН 7704153888

– р/с № 40703810500010000003 в ОАО «Банк Москвы» г. Москва

– корр. счет № 30101810500000000219; БИК 044525219; ОКПО 45115798; ОКОНХ 98700

Подписано в печать 29.12.2008. Формат 60×90^{1/8}. Бумага мелованная. Гарнитура «Petersburg».
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 94,0. Тираж 39 000 экз. Заказ № 11100

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 978-5-89572-034-9

© Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» — синодальное учреждение Русской Православной Церкви, 2008

