

К 2000-ЛЕТИЮ РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА



Православная  
Энциклопедия

XX



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

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

**при участии**

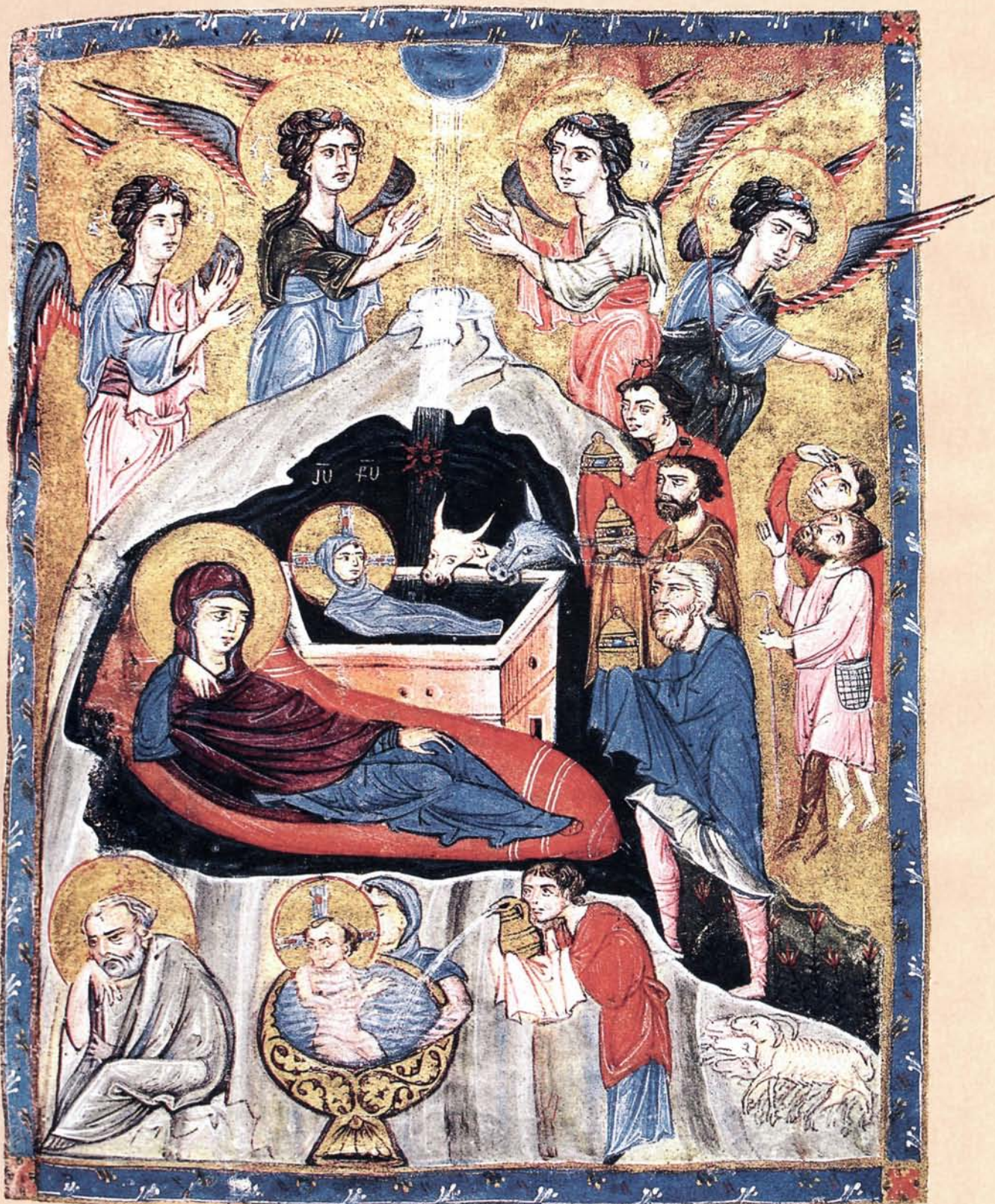
***Вселенского Константинопольского Патриархата,  
Александрийского Патриархата, Антиохийского Патриархата,  
Иерусалимского Патриархата, Грузинской Православной Церкви,  
Сербской Православной Церкви, Румынской Православной Церкви,  
Болгарской Православной Церкви, Кипрской Православной Церкви,  
Элладской 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  
2009**





Рождество Христово.  
Миниатюра из Четвероевангелия. 1268 г. (Матен. Арт. 10675. Fol. 177r)



# ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Под редакцией  
Патриарха Московского и всея Руси  
Кирилла

## Том XX ЗВЕРИН В ЧЕСТЬ ПОКРОВА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ – ИВЕРИЯ



Церковно-научный центр  
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»





Наблюдательный совет по изданию  
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета

**Патриарх Московский и всея Руси Кирилл**

**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  
**Варсонофий,**  
Архиепископ Саранский и Мордовский,  
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. Асиян,**  
Генеральный директор  
фирмы «Теплоремонт»  
**Д. А. Барченков,**  
Председатель Совета директоров  
Холдинга «Шелковский»  
**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 Акционерной 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»  
**М. О. Орлов,**  
Ответственный секретарь

Общественный совет по изданию  
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

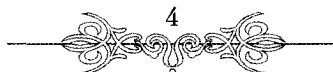
Председатель совета

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

**В. А. Алексеев,**  
Президент Международного  
Фонда единства православных  
народов  
**Г. А. Балыхин,**  
Председатель  
Комитета ГД ФС РФ  
по образованию  
**Ю. В. Васильев,**  
Председатель  
Комитета ГД ФС РФ  
по бюджету и налогам  
**О. Б. Добродеев,**  
Генеральный директор ВГТРК  
**И. О. Елефференко,**  
Председатель комиссии  
Московской городской Думы  
по межнациональным  
и межконфессиональным  
отношениям

**Г. П. Ивлиев,**  
Председатель Комитета ГД ФС РФ  
по культуре  
**В. Н. Игнатенко,**  
Генеральный директор ИТАР-ТАСС  
**Е. Г. Катаева,**  
**В. И. Кожин,**  
Управляющий делами Президента РФ  
**А. В. Логинов,**  
Полномочный представитель  
Правительства РФ  
в ГД ФС РФ  
**В. М. Платонов,**  
Председатель  
Московской городской Думы  
**Г. С. Полтавченко,**  
Полномочный представитель  
Президента РФ  
в Центральном федеральном  
округе

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







Ассоциация благотворителей  
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

**А. К. Галенко,**  
Генеральный директор  
ООО «Стрибог»

**В. В. Жидков,**  
Генеральный директор  
ОАО «Газбытсервис»

**В. Н. Коромысличенко,**  
Генеральный директор  
ЗАО «Мпауэр ЭДМ»

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

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

**А. Н. Палазник,**  
Председатель  
Правления  
группы компаний РТ

**В. Г. Самоделов,**  
Глава  
Балашихинского района  
Московской области  
**И. А. Семин,**  
Генеральный директор  
ООО «Рес-Сервис»

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

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

**А. И. 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 Православный университет св. Иоанна Богослова, Издательство Московской Патриархии, Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, Церковно-археологический кабинет МДА, Свято-Троицкая Джорданвилльская Духовная семинария Русской Православной Церкви за границей, Государственный архив Российской Федерации, Российский государственный архив древних актов, Российский государственный исторический архив, Управление регистрации и архивных фондов ФСБ России, Библиотека РАН, Государственная публичная историческая библиотека, Научная библиотека МГУ, Российская государственная библиотека, Российская национальная библиотека, Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль», Государственный исторический музей, Государственный литературный музей, Государственный музей-заповедник «Ростовский Кремль», Государственный музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина, Государственный музей истории религии, Государственный музей-усадьба «Архангельское», Государственный Русский музей, Государственная Третьяковская галерея, Государственный Эрмитаж, ГУ «Тверская областная картинная галерея», Кирилло-Белозерский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Костромской государственный объединенный художественный музей-заповедник, Музей изобразительных искусств Республики Карелии, Национальный Киево-Печерский историко-культурный заповедник, Новгородский государственный объединенный музей-заповедник, Сергиево-Посадский государственный историко-художественный музей-заповедник, Центральный музей древнерусской культуры и искусства им. Андрея Рублёва, Церковно-исторический музей Московского Свято-Данилова монастыря, Церковный историко-археологический музей Костромской епархии, Комитет по связям с религиозными организациями Правительства Москвы, Московский государственный университет печати, ОАО «Московские учебники и Картолитография».

При подготовке тома использованы фотографии игум. Андроника (Трубачёва), В. М. Бойко, Н. В. Бурмина, игум. Дамаскина (Орловского), Н. А. Зонтикова, А. Ю. Казаряна, Н. Н. Лариной, С. С. Левина, Е. А. Луковниковой, А. В. Нитецкого, Т. М. Панковой, В. В. Чистякова, В. Ф. Шевченко.




Председатель совета  
**Патриарх Московский и всея Руси Кирилл**

- 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,  
Богослужбной комиссии  
и Комиссии по экономическим  
и гуманитарным вопросам  
**Амеросий**, еп. Гатчинский,  
ректор Санкт-Петербургских  
Духовных Академии и Семинарии  
**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. Карнов**, декан исторического  
факультета Московского  
государственного университета  
**Иларион**, еп. Волоколамский,  
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**, директор  
Государственной  
Третьяковской галереи  
**В. А. Садовничий**, ректор  
Московского государственного  
университета  
**А. Н. Сахаров**, директор  
Института российской истории РАН  
**Климент**, митр.  
Калужский и Боровский,  
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 (Мшаев)),  
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. Иларионова), Римское (иером. Филипп (Васильцев)), Санкт-Петербургское (А. И. Алексеев, канд. ист. наук),  
Свято-Троицкая Духовная семинария РПЦЗ (протоиак. Владимир Цуриков), Сербское (прот. Виталий Тарасьев),  
Украинское (И. В. Жиленко, канд. богословия)

  
Научно-редакционный совет по изданию  
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

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

*игум. Андроник (Трубачёв), канд. богословия*  
(редакция Русской Православной Церкви)  
*прот. Валентин Асмус, магистр богословия* (редакция Восточных христианских Церквей)  
*Л. А. 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 (Игумнов), магистр богословия* (редакция Богословия)

*прот. Сергей Правдолюбов, магистр богословия* (редакция Богослужения и литургики)  
*Н. В. Синицына, д-р ист. наук* (редакция Русской Православной Церкви)  
*К. Е. Скурат, д-р церковной истории* (редакция Поместных Православных Церквей)  
*А. А. Турилов, канд. ист. наук* (редакция Русской Православной Церкви)  
*Б. Н. Флоря, чл.-кор. РАН* (редакция Русской Православной Церкви)  
*прот. Владислав Цыпин, д-р церковной истории* (редакция Русской Православной Церкви и редакция Церковного права) свящ. *Владимир Шмалый, канд. богословия* (редакция Богословия)  
*Я. Н. Шапов, чл.-кор. РАН* (редакция Русской Православной Церкви)

Церковно-научный центр  
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Руководитель — **С. Л. Кравец**

Научные редакции:  
**Богословия и Церковного права**

*Л. В. Литвинова, Д. Н. Артемкин, Е. В. Барский, М. В. Никифоров, А. В. Пономарёв, Д. В. Смирнов*

Выпускающая редакция:

*Л. В. Барбашова (ответственный секретарь), Е. Д. Лемехова, Т. Д. Волоховская, Е. В. Никитина, И. В. Кузнецова, А. А. Сурина (верстка), Т. А. Колесникова, Н. В. Кузнецова (набор), Т. М. Чернышёва (карты), И. В. Бабкина, Л. М. Бахарева, Т. В. Евстегнеева, О. В. Хабарова (корректурa), мон. Елена (Хиловская), Е. Г. Кудрявцева, И. П. Оловянникова, Е. Г. Волоховская, Е. В. Гущина, Т. В. Дударева, Ю. В. Иванова, И. П. Кашикова, А. Л. Мелешко, В. С. Назарова, Т. С. Павлова, Ф. М. Панфилов, О. В. Руколь (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. Колюбина (полиграфия)*

**Священного Писания**

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

**Богослужения и литургики**

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

**Церковной музыки**

*С. И. Никитин, И. В. Старикова*

**Церковного искусства и археологии**

*Э. В. Шевченко, Я. Э. Зеленина, Л. К. Масиель Санчес, М. А. Маханько, Т. Ю. Облицова*

**Агиографии**

*О. В. Лосева, О. Н. Афиногенова, А. М. Гагинский, Ю. А. Казачков, А. Н. Крюкова*

**Русской Православной Церкви**

*Е. В. Кравец, Б. С. Дмитриев, М. В. Печников, Е. В. Романенко, Г. М. Запальский, Д. Б. Кочетов, Д. Н. Никитин, И. А. Маякова, А. М. Феофанов*

**Восточных христианских Церквей**

*И. Н. Попов, Р. Б. Буганов, С. А. Моисеева*

**Поместных Православных Церквей**

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

**Католицизма**

*Н. И. Алтухова, А. А. Королёв, Н. А. Ломакин, В. В. Тюшагин*

**Протестантизма, религиоведения и страноведения**

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

Административная группа: *Е. Б. Братухина, С. В. Завадская, Е. Б. Колюбин, 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*





### **ЗВЕРИН В ЧЕСТЬ ПОКРОВА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ**

(Новгородской и Старорусской епархии), в г. Вел. Новгороде. Название обители происходит от микротопонима Зверинец, по одной из версий обозначавшего лес, в котором охотились новгородские князья. Время основания неизвестно, исследователи датировали возникновение З. м. периодом с кон. XI в. (В. Л. Янин) до 1-й трети XII в. (Петров. 1999. С. 6). Впервые З. м. упоминается под 1148 г., когда в нем от удара молнии сгорела деревянная Богородицкая ц. (ПСРЛ. Т. 3. С. 28, 124; Т. 4. Ч. 1. С. 587). Под 1192 г. сообщается о поставлении в монастыре в Зверинце игум. Евфросинии (Там же. С. 231). В 1300 г. в З. м. была срублена деревянная Богородицкая ц. (Там же. С. 91). В 1335 г. архиеп. свт. *Василием Калкой* построена ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы (Там же. С. 346–347), к-рая в 1399 г., при архиеп. *Иоанне II*, была полностью перестроена на собранную новгородцами сумму и освящена архиепископом «с пошы и с клиросом святей Софии» 1 окт. того же года (Там же. С. 389, 394).

1 сент. 1465 г. Новгород поразила эпидемия, вероятно, чумы, позднее именованная Симеоновским мором (Там же. Т. 16. Стб. 219–221). Об этом известно из текста хранившейся в церкви З. м. и вполн. утраченной «летописной доски», которую С. Н. Азбелев датировал XV в. (он полагал, что этот текст в переработанном виде был включен в Погдинскую летопись — Новгородские летописи XVII в. Новгород, 1960. С. 120), а С. И. Сивак — периодом между 1653 и 1661 гг. Кроме доски на стене храма сохранилось боль-

шое граффити — сокращенный вариант текста утраченной доски.

Для погребения умерших в обители была устроена общая скудельница. По преданию, архиеп. Новгородскому св. *Ионе* во время молитвы был глас, призвавший его идти соборным крестным ходом «на скудельню», где произошло явление образа св. прав. Симеона Богоприимца. Согласно тексту на доске и летописным источникам (НЛ. С. 127, 132; НЛ. С. 141 [ПСРЛ. Т. 13. 1965. С. 172]), утром 1 окт. 1466 г. состоялся крестный ход и молебен перед явленным образом, одновременно началось строительство деревянного храма: бревна люди несли из леса на плечах. Обетный храм был срублен «единым днем», свт. Иона отслужил в нем литургию, после чего мор прекратился. В «Летописи Авраамки» изложена др. последовательность событий: 26 сент. 1466 г. свт. Иона отслужил литургию, при этом посвящение престола обыденной церкви, освященной 1 окт., выбиралось необычным образом — по жребию (ПСРЛ. Т. 16. Стб. 219–222). К марту 1467 г. мор угас, 1 окт. того же года на месте деревянного был освящен каменный храм во имя св. Симеона Богоприимца «в славу Богу и святым Его угодником» (ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 498; Т. 16. Стб. 219–222). В 1471 г. в связи с подходом к Новгороду войск вел. кн. *Иоанна III Васильевича* жители «пожгли» посадки, в т. ч. Зверинец, пострадала и новая церковь.

Согласно писцовой книге Леонтия Аксакова и Алексея Малахова 1582–1584 гг., на территории З. м. располагались каменные Покровский и Симеоновский храмы и деревянная теплая Благовещенская ц. (Майков. 1911. С. 78). В результате швед.

оккупации Новгорода 1611–1617 гг. З. м. был разорен. В «Росписи новгородских монастырей и церквей» (1615) упомянуты храм Положения ризы, «другой мирский храм соборный, Симеон Богоприимец, оба каменные, да в трапезе храм Николай Чудотворец деревяной — все разорены» (Евгений [Болховитинов]. 1808. С. 81). Одна из церквей «развалилась до подошвы». В росписи 1615 г. Благовещенская ц. не упомянута, но в монастырской описи 1682 г. вновь названа в числе др. построек; сообщение о Никольской ц., возможно, ошибочно. После разрушений Смутного времени в З. м. была возобновлена Симеоновская ц. (1654) и был перестроен Покровский храм (1672 (1682?)), к к-рому с зап. стороны пристроен теплый придел Благовещения Пресв. Богородицы.

В 1721 г. оскудевший З. м. был приписан к *Сырково в честь Сретения Владимирской иконы Божией Матери мон-рю*, куда перевели и монахинь, а игуменью — в *тихвинский в честь Введения во храм Пресв. Богородицы мон-рь*. В 1727 г. была восстановлена самостоятельность З. м., прежние насельники вернулись из Сырково. В 1737 г. в З. м. проживали 4 монахини во главе со строительницей Анной. В 1797 г. в Сырково мон-рь из Зверина была переведена на настоятельство игум. Евпраксия. При учреждении штатов 1764 г. З. м. был причислен ко 2-му классу.

С нач. XIX в. за счет пожертвованных на территории З. м. развернулись строительные работы. В 1804 г., при игум. Елисавете (1800–1824), вместо старого Благовещенского придела сооружена новая трапезная, и в ней освящены 2 престола — Благовещения Пресв. Богородицы и свт. Ионы Новгородского, устроенные еп. Евге-





нием (Болховитиновым). При игум. Людмиле (1824–1841) приделы были расширены и «все отделано в новом вкусе» (1827). Между 1841 и 1860 гг., при игум. Агнии, сооружены каменные ограда с 5 башнями, надвратная колокольня с 2 корпусами келий (1846, архит. Р. К. Кржижановский), 2-этажным настоятельским и сестринским; одноэтажный трапезный корпус, над которым в 60-х гг. XIX в. надстроен деревянный этаж. Архитектура корпусов выдержана в формах провинциального классицизма с элементами рус. стиля (напр., колокольня имела шатровое завершение). В 1849 г. обители был пожертвован 2-этажный каменный дом.

Самым продолжительным в истории З. м. было настоятельство игум. Лидии (Байковой; 21 мая 1860 — 5 нояб. 1894), духовником обители до своей кончины был ее отец, иером. Феофан. В 1872–1878 гг. в З. м. подвизалась инокиня Аркадия (в миру Мария, в посл. леушинская игум. *Таисия (Солопова)*), исполнявшая послушание регента (монастырский хор — один из лучших в Новгородской епархии — поддерживал музыкант-любитель виолончелист С. М. Аренский, отец композитора А. С. Аренского). В З. м. инокиня Аркадия составила акафист св. Симеону Богоприимцу. Это сочинение вошло в богослужбное употребление в 1878 г., опубликовано в 1886 г. и до 1907 г. выдержало 4 издания (Акафист св. прав. Симеону Богоприимцу. М., 1907<sup>4</sup>). К 1864 г. в З. м. проживали 192 насельницы (в т. ч. более 40 монахинь), в 1865 г. рассматривался вопрос об увеличении числа монашеских вакансий. Сестры З. м. направлялись для возглавления др. жен. обителей Новгородской епархии. Они стали первыми начальницами 2 общин: Короцкой во имя свт. Тихона Задонского (1865; мон. Серафима) и Рдейской в честь Успения Пресв. Богородицы (1887; мон. Евсевия).

В кон. XIX — нач. XX в. по инициативе игум. Антонины (Горбуновой) и благословению (28 сент. 1898) Новгородского архиеп. Феоноста (Лебедева) вместо первоначально предполагавшегося расширения Покровского храма на месте его приделов и паперти возводился новый собор. Г. Ф. Шустров, близкий родственник игум. Антонины, с.-петербургский купец, домовладелец, пожертвовал 25 тыс. р., др. благотворители —

до 9 тыс. р. Общая стоимость строительства составила более 60 тыс. р. Чин закладки 25 июля 1899 г. возглавил благочинный мон-рей архим. Вениамин в сослужении с новгород-



*Церковь (1399) и собор (1899–1901)  
в честь Покрова Пресв. Богородицы.  
Фотография. 2008 г.*

скими краеведами прот. Н. Богословским (основатель Новгородского музея) и прот. А. Рождественским (автор описания З. м.). Новый собор алтарной частью примыкал к древнему храму. 30 сент. 1901 г. Новгородский архиеп. *Гурий (Охотин)* освятил собор в честь Покрова Пресв. Богородицы. В него перенесли центральный иконостас, иконы и утварь из старой Покровской ц., к-рая была переименована в честь Тихвинской иконы Божией Матери. 7 окт. того же года архим. Вениамином был освящен престол во имя свт. Ионы. Игум. Антонина была награждена эмальированным с драгоценными камнями крестом из Кабинета Его Имп. Величества, изготовленным фирмой Фаберже (1902). На территории З. м. также располагались 2-этажный полукаменный дом (1911, не сохр.), хлебопекарня, баня, коровник, трапезная, скотный двор (1913), хозяйственные постройки.

Последней настоятельницей (с 1905) стала бывш. казначея игум. Ангелина (Денисова), дочь новгородского купца. К 1908 г. в З. м. проживали 134 сестры.

**Праздники.** Примечательно, что в росписи 1615 г. главный монастырский храм именуется не в честь Покрова, а в честь Положения ризы Богородицы. Среди фресок Симеоновской ц. — «Положение пояса (риз) Богородицы» (такая же чтимая икона, вероятно ставшая прототипом фрески, находилась в иконостасе Покровской ц.), а избра-

жение Покрова в росписях на 1 окт. отсутствует, что может дополнительно свидетельствовать об особом почитании праздника Положения ризы в З. м. и о возможном первоначальном посвящении обители.

В Чиновнике Софийского собора XVII в. указано на совершение крестного хода с иконой «Знамение» 2 июля, на праздник Положения ризы Богородицы во Влахерне, к Покровской ц. З. м. и не отмечена служба на Покров. В первые воскресенья после Петрова и Ильина дней совершались общегородские крестные ходы из Детинца вокруг Софийской стороны, которые останавливались в З. м. Эти древние крестные ходы некоторые исследователи связывают с т. н. Анастасийским миром — всеобщим покаянием новгородцев в 1417 г. Монастырские иконы святых Симеона и Пантелеимона участвовали в установленных позднее крестных ходах 1 авг. В XIX — нач. XX в. обитель особенно посещалась богомольцами в престольный праздник Покрова, когда вспоминался крестный ход свт. Ионы 1 окт. 1466 г. в З. м. из Софии и часто совершалась архиерейская служба, и 3 февр., в память св. Симеона Богоприимца, а также при совершении ему акафиста. С 29 дек. 1886 г. акафист читался еженедельно по понедельникам после поздней литургии. Традиция его чтения возобновилась 16 февр. 2001 г. Торжественно, с отправлением накануне параклиса, отмечались также праздники иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» (24 окт.), апостолов Петра и Павла (29 июня), свт. Николая Чудотворца (9 мая и 6 дек.). После возрождения Покровского собора он неоднократно становился центром общепархиальных торжеств, связанных с пребыванием в городе св. мощей ап. Андрея Первозванного (2003), преподобномучениц вел. кнг. Елисаветы и инокини Варвары (2005), св. кн. Александра Невского (2007).

**Имущественное положение.** Вotchины З. м. в XV–XVI вв. располагались в 6 погостах 2 пятин Новгородской земли, напр. 3 обжи в Буряжском (Бурегском) погосте Шелонской пятинны, отнятые вел. князем в 1501 г. К 1496 г. мон-рь получил 16 беж земли в Климецком (Климентовском) погосте в Колбегах непосредственно от вел. кн. Иоанна III, что являлось достаточно редким фактом. После



падения новгородской самостоятельности обитель владела также 0,7 обжи покосов в Новгороде, 2,5 составили частные владения монастырского причта. Землепользование включало полевую тяглую пашню с использованием паровой системы обработки, подсеки или пашенного леса, а также перелога. Все пахотные земли находились в оброчном пользовании крестьян, в состав оброка входили помимо денег хлеб, овчина, сыр, масло.

На 1535–1540 гг. З. м. имел пожни на р. Кереть и на Романовом ручье. Согласно писцовой книге 1583 г., «обитель Пречистой» владела землями, преимущественно пустошами и пажитями, в Обонежской пятине в мон-рях: Климецком в Колбегах, Никольском в Дреглях, Никольском в Моркиничах, Спасском на Коломне, Покровском на Хубце (всего 90 — 4 обжи). Земли в Климентовском Тесовском погосте, упоминаемые в писцовой книге Водской пятины (ВОИДР. Кн. 6. С. 4), относились к другому Зверину мон-рю — Троицкому, существовавшему до нач. XVIII в. в этом погосте при Ивановской дороге.

В 1651 г. игум. Елисавета получила из Новгородской приказной палаты выписи на вотчинные владения в 4 погостах Обонежской пятины: Климецком, Никольском Дрегольском, Покровском Хубецком и Никольском Моркиницком, т. о., 7 обож в Спасском погосте было утрачено. На 1678 г. к З. м. было приписано 53 крестьянских двора, на 1691 г. — 49 дворов. В 20-х гг. XVIII в. мон-рь, будучи приписным, имел 49 дворов, 303 крестьянина, 437 дес. пахотной земли, в 1744 г. — 453 крестьянина, к 1764 г. — 465 крестьян.

После секуляризации 1764 г. монастырю принадлежало 77 дес. 2131 кв. саж. земли. В посл. владения продолжали уменьшаться в связи с отчуждением участков под парусную фабрику, 4 постройки, уличную сеть. К кон. XVIII в. они составили 31 дес. 1435 кв. саж. В 1802 г. казенная палата в качестве компенсации за утрату еще 14,5 дес. выделила мон-рю 13 дес. 1813 кв. саж. сенокосных пожен и рыбных ловель в Новгородском, Крестецком и Валдайском уездах. В 1830 г. вместо этих владений казна ежегодно стала перечислять обители 700 р. В 1780 г. из гос. казны на возобновление мон-ря было выдано 500 р., в 1809 г. гр. Н. П. Ше-

реметев пожертвовал 2 тыс. р. (ИРИ. Т. 3. С. 153–154).

С сер. XIX в. монастырские угодья постепенно расширялись за счет пожертвований (1844, 1861) и покупки (1845) земли. Ко 2-й пол. XIX в. земельные угодья мон-ря составляли: в 1874 г. — 174 дес., в 1900 г. — 170 дес. (106 дес. лугов и 64 дес. леса). В собственность З. м. с 1844 до 1915 г. были отмежеваны 101 дес. 70 кв. саж. (пожни Лукище и Тербитово), 148 дес. 445 кв. саж. в Котовицкой даче и 49 дес. в Никольской вол. по духовному завещанию купеческой вдовы М. А. Денисовой. Всего земельные владения к 1915 г. составили 307 дес. 1709 кв. саж., из них 8 дес. 694 кв. саж. были под монастырскими постройками, садом, кладбищем и огородами. 94 дес. 646 кв. саж. в дер. Мостицы Новгородского у. относились к приписной Лазаревской ц. Огороды обрабатывались сестрами, покосы сдавались в аренду.

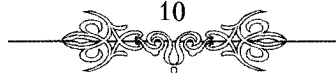
З. м. обладал также значительным капиталом (187 499 400 р.). Его доходы составили в 1867 г. 8851 р., в 1874 г. — 10 351 р. (без окладной суммы — 9946 р., расход в том же году — 9887 р.). В Новгороде мон-рь владел каменной 2-этажной часовней в Никольской слободе (построена ок. 1831, сохр.). На участке, пожертвованном чиновником Михайловым (совр. адрес: Ильина ул., 24), ок. 1840 г. была сооружена обширная усадьба с 3 домами. Квартиры сдавались внаем, и доход от их аренды только в 1858 г. составил 1 тыс. р. (2 каменных дома сохр. и используются под жилье). Деревянный одноэтажный дом по Тихвинской ул. (построен ок. 1860, не сохр.) арендовала купеческая вдова Амосова.

**1918–1989 гг.** В 1918 г. в общине было ок. 150 сестер. 3 февр. 1919 г. с «коллективами верующих» Лазаревской и Симоновской церквей был подписан договор, храмы стали приходскими. В 1920 г. отдел юстиции Новгородского губисполкома указал «на недопустимость дальнейшего оставления монашескую в столь значительном количестве» в З. м., монастырские постройки занял Бологовский караульный батальон. Попытка сестер организовать в З. м. сельскохозяйственную молочную артель не увенчалась успехом.

В июне 1922 г. Новгородским губ. революционным трибуналом были осуждены за «укрытие церковных

ценностей» 79-летняя игум. Ангелина, монахини казначей Вивея (Добрякова), старшая ризничая Евдокия (Степанова), ризничая Агафия (Иванова), келейницы Александра Звернина и Мария Кабанова. 31 марта 1924 г. малый президиум губисполкома утвердил закрытие 3 монастырских церквей с передачей их губмузею (Тихвинская и Симоновская) и губкомхозу для хозяйственного использования (Лазаревская). Часть территории монастыря заняли 46-й стрелковый полк и военное жилищно-арендное кооперативное товарищество «Красная Звезда». После постановления Новгородского горсовета от 15 авг. 1928 г. Лазаревская ц. была разобрана под предлогом получения материалов для строительства городской электростанции (к 2009 на ее месте — пустырь). Богослужения в Покровском соборе и Никольской ц. прекратились после ходатайства командования 16-й стрелковой дивизии (нач. 1929) о выселении монахинь в связи с ущербом «культурно-просветительной работе среди красноармейского состава» и возможностью его «морального разложения» вслед. совершения религ. обрядов. 1 янв. 1930 г. окружной исполком постановил закрыть Покровскую ц. и передать здание под склад «хлебогрузов» Госхлебфонда. В янв. 1930 г. были сняты и ликвидированы 8 колоколов собора (большой весом 80 пудов), а также конфисковано церковное имущество. Внутреннее убранство первоначально было передано в ведение хозотдела ОГПУ, в т. ч. золоченый иконостас, паникадила, подсвечники, запрестольный крест. Финансовый отдел захватил богослужебные сосуды и 5 окладов с Евангелий. В музей было передано лишь 6 икон XVI–XVII вв.

В годы Великой Отечественной войны монастырским зданиям был причинен значительный ущерб. В Покровской ц. разрушены хоры, имелись многочисленные пробоины на фасадах, в Симоновской ц. разрушена кровля. После 1945 г. неск. сооружений было разобрано на кирпич. В 1950 г. началось восстановление Покровского собора для размещения в нем обл. базы Главлгсбыта. С целью «нейтрализации его архитектурного образа» были разобраны 4 боковые главы собора и массивные килевидные кокошники, завершавшие прясла фасадов. Архитектурный комплекс нарушило сооруже-





ние на монастырской территории новых хозяйственных и служебных корпусов. В 1970 г. вплотную к восточному корпусу мон-ря пристроено большое 3-этажное здание облвоенкомата. В 60-х гг. XX в. начаты научноисследовательские и реставрационные работы в церквях Покрова и св. Симеона. К 2009 г. утрачены все башни и значительная часть ограды, мн. постройки, завершение колокольни.

**1989–2009 гг.** 5 июня 1989 г. Новгородский обл. Совет народных депутатов принял решение о передаче епархии Покровского собора. Сначала был возвращен старый Покровский храм, 1-я служба в к-ром состоялась 16 июня 1989 г. 5 авг. того же года храм был освящен митр. Новгородским и Ленинградским Алексием (впосл. Святейший Патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*). В мае 1990 г. областная база Ростекстильторга была выведена из нового Покровского собора. Первую службу в нем совершил 30 авг. 1990 г. еп. Новгородский и Старорусский *Лев (Церпицкий)*. В 1996 г. был освящен правый придел собора в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость», в 1998 г. — левый придел, в 2001 г. к 100-летию собора восстановлено пятиглавие и освящен главный престол. Единый для 3 приделов иконостас разработан по типу русских иконостасов посл. четв. XVIII — нач. XIX в. Расположение и состав икон соответствуют исторической описи. Росписи в барабане центрального купола реставрированы под рук. А. М. Кравчука, настенные — воссозданы М. Г. Кудреватым (С.-Петербург), в алтарной части — тверскими мастерами В. П. Сидоровым и Е. А. Соколовой.

В старой Покровской ц. установлен новый тябловый 3-ярусный иконостас, резьба выполнена писателем Д. М. *Балашовым*. Настоятель прихода с 1994 г. — прот. Игорь Беловенцев, в штате еще 2 священника. Оба Покровских храма принадлежат одному приходу, в Симеоновской и Никольской церквях богослужения не совершаются. Симеоновская ц. является филиалом НГОМЗ, в Никольской расположен Дом народного творчества. Для нужд прихода используется переданный 30 марта 1998 г. и реконструированный к 2001 г. по проекту инженера Ф. Ф. Тарасенко бывш. жилой дом по Звериной ул. С 2005 г. приходом

выпускается газ. «Покровские врата», действует Гуманитарная школа-студия. В 2008 г. к западу от собора сооружена надкладная деревянная звонница-часовня в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник». К 2009 г. городской и областной военные комиссариаты занимали значительную часть территории мон-ря, включая настоятельский корпус.

**Святые и достопримечательности.** Храмовая икона Покрова Пресв. Богородицы представляет собой са-



Покров Пресв. Богородицы.  
Икона. XIV в. (НГОМЗ)

мое раннее на Новгородской земле изображение этого праздника (ок. 1399, менее вероятно — ок. 1335; с 1927 в Центральных гос. реставрационных мастерских (реставрация П. И. Юкина), с 1930 в НГОМЗ). Этот иконографический тип получил распространение в Вел. Новгороде и Пскове: ангелы простирают покров над Богородицею Орантой, вверху — поясное изображение благословляющего Спасителя. Внизу в центральной части — царские врата, по сторонам слева — святые Иоанн Креститель и апостолы, справа — блж. Андрей, прп. Епифаний и мученики. В среднем ярусе — изображения 3 святителей и 3 ангелов. Композиция вписана в тройную аркаду, завершенную 5 главами на барабанах. Исследователи отмечают тонкую проработку ликов иконы, близкую к визант. традиции (ср. фрески ц. Рождества Богородицы на кладбище, поздний XIV в.) (*Смирнова, Лаурина, Гордиенко*. 1982. С. 101).

Святые 3. м. были также: явленная икона св. Симеона Богоприимца с Младенцем Христом, к-рая

прославилась избавлением новгородских и псковских жителей от мора в 1467 г. (находилась в приделе свт. Ионы в серебряном позолоченном окладе); храмовые иконы церкви Лазарева мон-ря (прав. Лазаря «в чудесах» и, вероятно, праведных Иоакима и Анны из деревянной церкви); иконы местного ряда «Прор. Илия в пустыне», «Св. Троица», на к-рой «самые Три Лица Св. Троицы» были написаны «в четырех местах» (*Макарий (Миролюбов)*. Археол. описание. 1860. Т. 2. С. 116–117), Божией Матери «О Тебе радуется», храмовая «Положения ризы Богородицы» (высота ок. 2,8 м). Местонахождение этих святых после закрытия обители неизвестно.

До 1913 г. в 3. м. находилась чтимая икона Божией Матери «Знамение» кон. XII — 1-й пол. XIII в., представляющая один из древнейших иконографических вариантов этого типа (ГТГ, музей П. Д. Корина). На обороте поясного образа Богородицы изображена мц. Иулиания, на полях — избранные святые. Из часовни 3. м. происходила икона святых Бориса и Глеба нач. XIV в., поступившая в 1914 г. в Новгородское епархиальное древлехранилище (ныне в ГИМ). Вероятно, из 3. м. в 1915–1916 гг. в епархиальное древлехранилище была передана икона «Спас на престоле», раскрытая в 1900-х Юкиным (с 1958 в НГОМЗ). По описанию архим. Макария (Миролюбова), в Покровском храме на древнем медном Корсунском паникадиле были изображены Спаситель, Божия Мать, ап. Петр, архангелы Михаил и Гавриил, «внизу вместо яблока голова львиная держит кольцо, а повыше этой главы центавры с луками в коронах» (Там же. С. 231–232).

28 марта 1995 г. в Покровский собор перенесены мощи прп. *Саввы Вишерского*, обнаруженные в ходе археологических раскопок на месте уничтоженного в 1979 г. собора *Саввина Вишерского мон-ря*. Во имя прп. Саввы переосвящен сев. придел собора, в к-ром и находится святые. Перенесение мощей в Покровский собор мотивировано тем, что память преподобного приходится на Покров Богородицы — престольный праздник 3. м., а приход Покровского собора с 1994 г. окормляет жителей пос. Савино Новгородского р-на, где располагался мон-рь (на его месте в 1994 сооружена ц. прп. Саввы





Рака с мощами прп. Саввы Вишерского (Покровский собор). Фотография. 2008 г.

Вишерского — 4-й построенный в постсоветский период храм Новгородской епархии). Частицы мощей прп. Саввы хранятся в старой Покровской ц. и в храме пос. Савино.

В Покровском соборе перед клиросом правого придела находится новый мощевик с частицами мощей ап. Фомы, мч. Агапита, диак. Римского, сщмч. Фаддея Тверского, Новгородских святителей Никиты, Иоанна, Григория и Моисея, князей Владимира, Мстислава и Феодора и кнг. Анны, свт. Игнатия, еп. Кавказского, преподобных Серафима Саровского, Максима Грека, Никандра Городнозерского, с сент. 2008 г. — мощевик с частицами мощей старцев *Глинской пустыни*, переданный в память почившего бывш. насельника пустыни духовника Новгородской епархии архим. Илариона (Приходько).

**Архитектура и росписи. Церковь в честь Покрова Пресвятой Богородицы** (1399) по архитектуре характерна для периода расцвета новгородского зодчества кон. XIV в. Одноглавая 4-столпная одноапсидная кубическая церковь из известняковой плиты и кирпича (длина 16,5 м) по плану почти совпадает с расположенной поблизости ц. во имя апостолов Петра и Павла в Кожевниках (1406) и восходит к стилистике ц. во имя вмч. Феодора Стратилата на Ручью (1360–1361), хотя относится к т. н. группе «малых храмов» этого периода наряду с церквями апостолов Петра и Павла в Кожевниках, Рождества Богородицы на Михалице (1379), ап. Иоанна Богослова на Витке (1383–1384). При этом храм

более приземистый, чем упомянутые памятники, и имеет 8-скатное покрытие вместо 3-лопастного завершения фасадов. Их декоративное оформление сходно с оформлением храмов данной группы, но в верхней части одного из фасадов вместо окна помещена ниша с фресковой живописью. Фасады разделены лопатками на 3 прясла, имеют достаточно сдержанное декоративное убранство. Карнизы апсиды и барабанов декорированы 2 поясами поребрика и поясом бегунца между ними. Апсида оформлена простой аркадой. После Смуты храм стоял полуразрушенным, в 1672 г., при игум. Евфимии, перестроен, переложены юж. и зап. стены, столпы, верхняя часть, включая арки, своды, барабан, устроена 8-скатная кровля, разобраны хоры (вновь построены в сер. XIX в.). В 1827 г. сделано 4-скатное покрытие, расширены проемы, поднят уровень пола.

К 1973 г. храм был реставрирован (архит. Л. М. Шуляк) в формах XVII в. с раскрытием деталей XIV в., восстановлены 8-скатная кровля, хоры, обнаружены следы росписи нач. XV в. (?).

**Церковь во имя св. Симеона Богоприимца** (1466) является миниатюрной (7×7 м) кубической 4-столпной постройкой с сильно выступающей полукруглой в плане апсидой, завершенной 8-скатной кровлей и световой главой. Несмотря на миниатюрность, снаружи храм выглядит монументальным благодаря за-



Церковь во имя св. Симеона Богоприимца. 1466 г. Фотография. 2008 г.

метному сужению кверху четверика, а также массивному барабану. Ее особенностью является двухэтажность, что не выражено на фасадах. Они разделены лопатками на 3 пряс-

ла, при этом прясла сев. и юж. фасадов уже, чем прясла центрального и восточного. 3-лопастные завершения, обработанные многолопастной декоративной аркой, срезаны при устройстве 8-скатной кровли, их следы лучше сохранились на сев. фасаде. Поля фронтонов между центральными лопатками декорированы рядами бегунца и поребрика. В центральном прясле юж. фасада на уровне щипца сохранилась ниша-киот с живописным изображением св. Симеона с Богомладенцем.

1-й этаж, подцерковье, использовался для вспомогательных и хозяйственных целей. Межэтажное перекрытие устроено в виде сплошного наката бревен. Собственно храм располагался на 2-м этаже, отличающемся камерностью пространства и отсутствием хоров. Зап. столбы круглые, восточные скруглены в помещении собственно церкви в нижней части на высоту человеческого роста (в верхней части и подцерковье — квадратного сечения), что делает пространство храма более целостным и обозримым, близким к пространству 2-столпного зального типа, применявшемуся в монастырских храмах Пскова.

Подобно мн. храмам 50–60-х гг. XV в., когда по инициативе свт. Евфимия II велась активная «реставрационная деятельность», церковь ориентирована на местную архитектурную традицию 2-й пол. XIV в. На ее фасадах имеются такие характерные элементы, как полукруглые бровки над оконными проемами апсиды и барабана, а также полосы бегунца, поребрика и бровки с зубчиками над окнами, соединенные между собой пояском (встречаются только в соседней ц. Петра и Павла в Кожевниках). Близкими по типу являются также такие новгородские памятники, как ц. Двенадцати апостолов на Пропастях (1455), несохранившиеся храмы св. Лазаря в Лазаревом мон-ре (1461, см. ниже) и особенно свт. Николая в Гостинопольском мон-ре (между 1471 и 1475), к-рые, по предположению Вл. В. Седова, могли быть выстроены одной артелью, работавшей при архиерейском доме. Церковь св. Симеона является последним датированным произведением архитектуры независимого Новгородского гос-ва. Она фактически завершила эволюцию самостоятельной новгородской архитектурной школы.



Возможно, после разорения церкви шведами (в 1654?) были переложены свод, купола, алтарная конха, центральные и четверные своды храма, в сев.-зап. углу фрески обгорели.



*Богоматерь перед киворием.  
Вмч. Феодор Тирон.  
Роспись ц. во имя св. Симеона  
Богоприимца.  
Между 1467 и 1472 гг.  
Фотография. 2008 г.*

При последующих перестройках появилась крупная луковичная глава, на месте деревянной паперти — обширный 2-этажный объем каменного притвора и ризницы с запада (XIX в., до 1860) без декора. В процессе реставрации в 1964–1967 гг. (архит. Штендер) были раскрыты и восстановлены первоначальные формы окон, портала, декор. Оставлено 8-скатное покрытие XVII в. В 70-х гг. XX в. завершены работы в основном объеме: устроено междуэтажное перекрытие на металлических связях, настлан кирпичный пол и осуществлено приспособление храма для музейного показа.

Памятник сохраняет роспись, которая датируется по ктиторскому изображению свт. Ионы периодом между 1467 и 1472 гг. Она была раскрыта в 1923 г. (экспедиция Главмузея под рук. Юкина), 1944–1948 гг. (Е. М. Брягин, Е. А. Домбровская) и 1971–1976 гг. Живопись XV в. сосуществует с фрагментами XVII, XVIII и XIX вв., поэтому до полного раскрытия древних фресок ряд исследователей указывали на их «ремесленный» характер. Роспись рассчитана на восприятие с близкого расстояния, миниатюрна и близка к иконной. Новгородская традиция получила здесь продолжение, отличное от столичной живописи, представленной, напр., творчеством Дионисия. Отмечалось определенное сходство росписей с росписью ц. прп. Сергия Радонежского на Владычном дворе (между 1459 и 1463) и ц. свт. Николая Чудотворца Гостинопольского мон-ря (ок. 1475 (?)) — кон. XV в.; не сохр.).

Росписи верхнего яруса (Пантократор в скупфе купола, XVII в., на склоне свода — архангелы (поновления XVII в.) и херувимы, в барабане: 8 фигур праотцев между окнами в рост (верхний ярус), 12 полуфигур (нижний ярус), евангелисты (в парусах) традиционны. В конхе ал-

тарной апсиды позднее (XIX в.?) изображение Отчества, возможно повторяющее древний ори-

гинал (Колтакова. 1980. С. 299, 303–304); под конхой — ростовые изображения святителей (сохр. 5 фигур с поновлениями XIX в.) из композиции «Поклонение Жертве» («Служба святых отцов»). В основном пространстве храма под подпружными арками и сводами — изображения святых, размещенных в 5 фризах по принципу иконостаса или икон избранных угодников (такой тип икон в Новгороде встречался особенно часто). Часть этих фресок смыкалась с иконами утраченного в советский период иконостаса. Образы святых помещены на подпружных арках (6 медальонов и ростовые фигуры), на сводах подкупольного креста, в люнетах (2 регистра полуфигур), в сев.-зап. и юго-зап. камерах, жертвеннике, диаконнике и т. д. Программа росписи представляет собой уникальный в рус. монументальной живописи этого периода цикл изображений — настенный минологий (аналоги встречаются лишь в более поздних, XVII в., ярославских церквях св. Иоанна Предтечи в Толчкове и прор. Илии; известен гл. обр. в росписях балканских церквей XIII–XVI вв.). В этом минологии, начинающемся изображением св. Симеона Столпника (празд. 1 сент.) на сев. щеке юж. подпружной арки представлено ок. 400 поясных фигур и 33 фигуры в рост. Такая композиция символизирует совместное молитвенное предстояние святых с пребывающими в храме (все живые и умершие увековечены изображениями своих небесных покровителей).

Минологий прерывается 3 парными изображениями: ангелов Господ-

них, записывающих имена входящих в храм (зап. стена, XVII в.), святых Христофора и Сергия Радонежского (сев. стена), свт. Ионы Новгородского с ц. св. Симеона в руках (ктиторское изображение) и прп. Варлаама Хутынского (юж. стена). Святые Христофор и Иона почитались в Вел. Новгороде как ходатаи в избавлении от моровых поветрий, почитание прп. Сергия Радонежского ввел в Вел. Новгороде свт. Иона, неоднократно встречаются парные изображения преподобных Сергия и Варлаама как предстоятелей за Московскую и Новгородскую земли (напр., «Спас Смоленский с припадающими Сергием Радонежским и Варлаамом Хутынским» над воротами Спасской башни Московского Кремля). Данное изображение могло свидетельствовать о возможном примирении с Москвой. Композиционных сцен в росписи нет. Господским и Богородичным праздникам соответствуют полуфигурные изображения Спасителя или Богоматери. Об обетном характере храма напоминает и изображение моления Богородицы в сюжете «Положение ризы» (Богоматерь перед киворием). На вост. стене храма, в юж. рукаве, внизу имеется надпись 1661 г. о моровом поветрии, с к-рым связано обетное построение церкви.

**Собор в честь Покрова Пресвятой Богородицы** (1899–1901) выстроен в русском стиле. 5-главый 6-столпный храм представляет собой важную градостроительную доминанту в панораме Софийской стороны с Волхова. Несмотря на специфичность пропорций — растянутый по горизонтали объем, широко расставленное луковичное 5-главие, — храм (высота с крестом 25,5 м, своды 19 м, диаметр средней главы 8,5 м) выглядит монументально, особенно на фоне небольших древних церквей 3. м. Угловые и промежуточные лопатки оформлены ширинками, боковые барабаны — двойными аркатурными поясами. Наборные оконные наличники увенчаны 3-частными кокошниками с килевидным навершием. Фасады завершаются раскрепованным, богато декорированным карнизом, над к-рым возвышались килевидные кокошники. Массивный центральный световой барабан имеет 4 окна и 4 ниши. Угловые глухие барабаны установлены на металлических балках, украшены рядом декоративных кокошников,



а также широким аркатурно-колончатый поясом. Собор вмещает ок. 1 тыс. молящихся. Сплошной высокий иконостас длиной более 21 м включал 2 придельных иконостаса.

**Некрополь.** За алтарями церковью З. м. находились древняя скудельница и монастырское кладбище. Близ Покровской ц. ок. 1807 г. была похоронена некая монастырская старца, дожившая до 130 лет. В 1851 г. у входа в церковь был погребен писатель, гос. и общественный деятель, дипломат, член Российской академии, сенатор И. М. Муравьев-Апостол. При строительстве нового собора его могила оказалась под алтарной частью, мраморная плита была снята, но место захоронения повторно обнаружено игум. Ангелиной (Денисовой), о чем сообщил на заседании Новгородского об-ва любителей древности гр. В. В. Муравьев-Амурский. Вероятно, с этим связано избрание игум. Ангелины действительным членом об-ва 24 мая 1908 г. В советский период монастырский некрополь, располагавшийся к востоку от храмов, уничтожен, сохранились только кирпичная часовня-усыпальница с шатровым верхом и 2 надгробные плиты. В 2001 г. за алтарем Покровской ц. поставлен гранитный поклонный крест в память похороненных на скудельнице новгородцев (мастер Л. Ф. Степанов, Новгород).

**Приписные церкви и подворье.** К З. м. были приписаны церкви упраздненных *Белого во имя свт. Николая Чудотворца* (в 1764) и *Лазаревского жен.* (возможно, в 1816) мон-рей. Примыкающий с юга к территории З. м. Белый (Николо-Бельский), свт. Николая Белого) мон-рь составляет с ним единый комплекс. В 1135–1136 (или в 1144) гг. неким Ирожнетом (Рожнешем) была построена Никольская ц. (Н1Л. С. 7; НЗЛ. С. 214; Т. 43. М., 2004. С. 65; НЗЛ. С. 214). Однако в данном случае, вероятно, речь идет об ином храме в том же районе и с тем же посвящением (*Штендер*. 1991. С. 89–90, 100; *Петров*. Историческая топография. 1999. С. 6). Собственно Белый мон-рь впервые упоминается в связи с закладкой Новгородским архиеп. *Давидом* «на своем дворищи» в 1312 г. каменного собора (Н1Л. С. 70) и устройством обители. В 1521 г. игум. Илией Цветным был устроен придел «на сенях» во имя св. прор. Илии. Вероятно, вскоре после введе-

ния в обители общежития (1552) была построена каменная трапезная Ильинская ц. (упом. в описи 1583–1584 гг. наряду с Никольской ц., имевшей Петропавловский придел). Земельные владения обители по р. Гзень граничили с угодьями упраздненного в XVII в. Борисоглебского мон-ря. После Смуты, по описи 1615 г., каменные церковь и трапезная были «разорены, келей и ограды нет... старцов и слуг того монастыря нет ни единого человека» (Опись Новгорода. 1984. С. 121). В 1623–1628 гг. монастырь был возобновлен по указу царя Михаила Феодоровича, подтверждены его права на вотчины и угодья, в т. ч. в Кожевниках (1641). 5 февр. 1672 г. деревянные строения сгорели. В 1685–1764 гг. мон-рь приписан к Новгородскому архиерейскому дому, в мон-ре открылась больница. Наряду с Никольской ц. за деревянной оградой находились трапезная каменная Ильинская ц. и надвратная каменная колокольня, к нач. XIX в. они были разобраны. Между 1845 и 1860 гг. Никольская ц. была возобновлена; пристроены новый обширный притвор и сев. придел на месте древних (XVI в.?). В церкви почитались икона свт. Николая — древнейший список образа из Николо-Дворищенского собора и икона апостолов Петра и Павла — древний список т. н. Корсунской иконы апостолов из Софийского собора.

Никольская ц. (1312) — крестово-купольная, 4-столпная, одноглавая, с одной полуциркульной в плане апсидой. Она построена из кирпича, с использованием серого плитняка и ракушечника. Ее особенностями являются пирамидальность архитектурной композиции (стены по мере подъема кверху отклоняются внутрь храма до 40 см от вертикали), а также наличие элементов западноевроп. происхождения. Церковь оказала «огромное влияние на последующее развитие архитектуры своего региона» (*Штендер*. 1991. С. 89, 99), наряду с Никольским собором в Изборске относится к группе сооружений, предшествовавших расцвету новгородской архитектурной школы в 1360–1400-х гг.

Из росписей сохранились фрагменты: фреска в верхнем окне диаконника и изображение Пантократора в куполе (XVII в.), внутреннее убранство утрачено. Навершия наличников оконных проемов притво-

ра и придела декорированы килевидными кокошниками в рус. стиле К. А. Тона. После 1945 г. использовалась как одно из зданий концлагеря, затем как склад. Реставрация проходила в 1963–1964 гг. и в 1989 г. (архит. Г. М. Штендер).

Располагавшийся к югу от Белой обители Лазарев (Лазаревский) монастырь, по мнению В. Л. Янина, существовал уже в 1095–1096 гг., являясь при свт. Никите Новгородском общегородским центром книгописания. При обители был создан «крупнейший и наиболее ранний из дошедших до нас комплексов древнерусских книг домонгольского времени» (*Гунтуис*. 2007. С. 36). Сохранилось 11 книг, относящихся к рубежу XI и XII вв., атрибутированных Лазаревскому скрипторию. Хотя в ранних источниках речь идет о ц. во имя св. Лазаря, существование жен. мон-ря в кон. XI в. подтверждается анализом выходной записи в июльской Минее (Тип. 121). Первое летописное упоминание под 1300 г. связано со строительством деревянного храма (Н1Л. С. 91). 13 авг. 1339 г. в церкви произошло чудо истечения слез от иконы Божией Матери, после чего к храму состоялась крестный ход (в наст. время икона утрачена). Обитель св. Лазаря упомянута впервые в летописи в 1367 г. В 1384 г. деревянная церковь сгорела (Н1Л. С. 93). В 1461 г. по благословению свт. Ионы была возведена каменная, освященная 1 нояб. (ПСРЛ. Т. 16. С. 206). Типичный для Новгорода кубический 4-столпный одноглавый одноапсидный храм имел подцерковье, отделенное деревянным настилом. Фасады четверика разделяли на 3 прясла лопатки, стянутые 2-уступчатыми лопастными арками. Стены украшал кирпичный выкладной декор нового типа (бегунец, поребрик, зубцы), но на барабане отсутствовал характерный пояс арочек. В целом фасадный декор отличался сдержанностью. Храм имел подцерковье, отделенное деревянным настилом. Новшеством в решении интерьера стали высокие свободные пилоны квадратного сечения при отсутствии хоров, что придавало храму вертикализм, Л. А. Секретарь отмечает также «зальный характер пространства». Ближайшими аналогами являются церкви Двенадцати апостолов, не имеющая, впрочем, подцерковья, св. Симеона Богоприимца в З. м. и свт. Николая в Го-





стинополье, сооруженные при участии архиепископского двора. В 1546 г. (1547/48?) храм пострадал от пожара. В XVI в. в обители существовала также деревянная ц. во имя святых Иоакима и Анны, уничтоженная в период швед. оккупации и возобновленная в 1733 г. Во время оккупации Лазаревская ц. была «разорена и пожжена», в 1615 г. в мон-ре проживали «две старицы, три белицы, да дьячок, да пономарь, да бобыль» (Опись 1615 г. 1984. С. 123).

В 1764 г. мон-рь был упразднен, Лазаревская ц. обращена в приходскую и приписана к З. м. В 1848 г. богослужения в ней прекратились. Вскоре после 1851 г. была разобрана ветхая деревянная церковь «святых Иоакима и Анны с полуразвалившейся колокольней». В 1860 г. по прошению новгородского мещанина С. Гусева, к-рому поручила вести дела вдова ген.-майора Е. Мизи-на, было разрешено за счет последней «возобновить» древний храм, что привело к его полной разборке (сохр. изображение работы А. Н. Мартынова). «С оконечности вала открывается прелестный вид на Софийскую сторону: прямо представляется Зверин женский монастырь со своею белою оградой и башенками и окольные его церкви, уныло смотрящиеся в мутные воды Волхова. Особенно картинно рисовалась недавно еще здесь древняя церковь св. Лазаря, покрытая мхом и плесенью, но увы! Лазаря теперь нет», — писал в 1862 г. краевед И. К. Куприянов (Прогулка по Новгороду. 1862. С. 126–127). В 1860–1865 гг. на месте старой была построена новая каменная ц. св. Лазаря в рус. стиле (не сохр.). Необычный по архитектуре центрический октагональный храм венчала массивная луковичная глава, каждая фасадная стена завершалась большим килевидным кокошником. Центром по организации археологических исследований НГОМЗ (археолог М. И. Петров) в 1993 г. проводились разведочные работы на территории Лазарева мон-ря, однако остатки древней обители не были обнаружены.

Подворье в С.-Петербурге было устроено на углу Надеждинской и М. Итальянской улиц, пожертвовано монастырю в 1861 г. генеральшей В. М. Буткевич (урожд. Пуятиной). В 1862–1863 гг. по проекту с.-петербургского епархиального архит. Г. И. Карпова было сооружено

2-этажное здание подворья в рус. стиле XVII в. На верхнем этаже располагалась небольшая церковь, увенчанная высокой главкой, на нижнем — часовня и кельи. Церковь была освящена 23 марта 1863 г. викарным еп. Ревельским Леонтием (Лебединским) в присутствии вел. кнг. Александры Петровны в честь Успения Пресв. Богородицы, что было связано с пребыванием в храме чтимой иконы Успения, привезенной из Иерусалима в 1852 г. вдовой чиновника К. Булатовой (мон. Анной). Почиталась также Тихвинская икона Божией Матери. 16 сент. 1897 г. еп. Гдовским Назарием (Кирилловым) в присутствии градоначальника ген.-майора Н. В. Клейгельса и благотворителя подворья С. А. Смурова в храме был освящен придел во имя свт. Николая Чудотворца, сооруженный на средства полковника А. А. Костанды. Последним настоятелем был служивший с 1897 г. иерей Николай Николаевич Богословский, сын прот. Н. Г. Богословского (1870–1937, расстрелян). В 1931 г. храм закрыт, после войны разобран. В 1950 г. на участке выстроено школьное здание. Для З. м. Г. П. Елисеевым был также приобретен 2-этажный деревянный дом предположительно в районе Троицкой пл.

Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 146. Д. 161; Ф. 797. Оп. 30. Д. 41, 44; Ф. 799. Оп. 33. Д. 1065; ГАНО. Ф. 518. Покровский Зверин мон-рь, 1828–1915; Ф. 676. Николаевский Белый мон-рь. 1732 г.; РГИА. Ф. 513. Оп. 102. Д. 4096; Ист. справка. Выписки из арх. и лит. источников. Новгород, 1969 // Арх. отдела гос. охраны культурного наследия Комитета культуры и туризма Новгородской области. № 68; Ист. справка. Выписки из архивных дел ЛОИИ АН СССР, ГАНО, летописей и лит. источников / Сост.: Л. А. Секретарь. Новгород, 1978 // Там же. № 20; Ц. Николы Белого Никольского Белого мон-ря. 1312–1313. Ист. паспорт / Сост.: М. С. Белевич. Новгород, 1979 // Там же. Б. н.; Церковь Симеона Богоприимца в Новгороде. Объемные чертежи // Там же. № 5902; Архитектурно-техническое описание ц. Симеона Богоприимца // НГОМЗ. ОПИ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 292; Мат-лы по музефикации ц. Симеона Богоприимца // Там же. Д. 293; Альбом Г. М. Штендера // Там же. Д. 294.

Ист.: ПСРЛ. Т. 3: IV Новгородские летописи. СПб., 1841 (в тексте: Н1Л; Н2Л; Н3Л; Н4Л); НПЛ. 1950, 2000; ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1: Новгородская четвертая летопись. Ч. 1. Вып. 1. Пг., 1915; Вып. 2. Л., 1925; Вып. 3. Л., 1929; Т. 16: Летописный сб., именуемый летописью Авраамки. СПб., 1889. М., 2000; НовгородЛет.; Писцовая книга Обонежская пятинны нагорные половины письма и дозору Ондreja Васильевича Плещеева, да подьячего Семейки Кузмина лета 7091 г. [1583 г.] // ВОИДР. 1850. Кн. 6. Мат-лы. С. 93, 103, 108, 109, 110; Майков В. В. Книга писцовая по Новгороду Великому кон. XVI в. СПб., 1911. С. 53, 62, 67; НПК. 1999. Т. 1. С. 324.

Лит.: [Евгений (Болховитинов), митр.]. Ист. разговоры о древностях Вел. Новгорода. М., 1808. С. 19; *Озерецковский Н. Я.* Обзорение мест от Санкт-Петербурга до Ст. Руссы и на обратном пути. СПб., 1808. С. 38–39; ИРИ. Ч. 3. С. 473–477; Ч. 4. С. 150–154; *Паавлов А. М.* Ист. описание святыни Новгородской. СПб., 1848. С. 50, 54; *Игнатьев Р. Г.* Указатель к обозрению святыни, древностей и достопримечательностей г. Новгорода и его окрестностей. Новгород, 1850. С. 12–13, 15; *Платон (Шушкин), иером.* Паломник, или указатель святыни и древностей г. Новгорода и его окрестностей // Новгородские ГВ. 1851. № 43. Ч. неофиц. С. 203; *Милютин В.* О недвижимых имуществах духовенства в России // ЧОИДР. 1860. Кн. 3. Отд. 1. С. 151; *Макарий (Миротубов), архим.* Археол. описание церк. древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. СПб., 2003. Ч. 1. С. 132–153; Ч. 2. С. 64, 65, 104, 108, 112, 114, 117, 122, 138–143, 231, 277, 298; *он же.* Древние церк. обряды в Новгороде по указанию письменного архиерейского Чиновника, или устава // ЧОИДР. 1861. Кн. 1. Отд. 3. С. 19–20; *он же.* Путеводитель по Новгороду с указанием на его церк. древности и святыни. СПб., 1862. С. 16–17; *Куприянов И. К.* Прогулка по Новгороду и его окрестностям. Новгород, 1862. С. 63–64, 126–127; *Толстой М. В.* Святыни и древности Новгорода. М., 1862. С. 7, 84–85; Сказание о морском поветрии, бывшем в Великом Новгороде в 1467 г. и прекратившемся по молитвам св. прав. Симеона Богоприимца. М., 1893; *Соколов В.* По поводу крестных ходов в Новгороде, совершаемых в июле и авг. // Новгородские ЕВ. 1894. № 16. С. 746, 749; *Токмаков И. Ф.* Ист.-стат. и археол. описание Отенского-Покровского-Трехсвятительского и Николаевского муж. мон-ря в связи с житием свт. и чудотворца Ионы, архиеп. Новгородского, и сказанием о жизни инока Зиновия. М., 1897. С. 33–34; Освящение придела // Петербургский листок. 1897. № 256. С. 3; *Быстров Ф., прот.* Слово, произнесенное при закладке нового храма в Новгородском Зверино-Покровском жен. мон-ре. Закладка нового каменного храма в Новгородском Зверино-Покровском жен. мон-ре // Новгородские ЕВ. 1899. № 17. С. 1044–1049, 1051–1053; *Рождественский А., прот.* Освящение нового храма в Зверинском мон-ре // Новгородские ЕВ. 1901. № 21. С. 1264–1268; *он же.* Новгородский Покровский Зверин жен. мон-рь. Новгород, 1903 (то же: Новгород, 1911); Сб. Новгородского общества любителей древности. Новгород, 1908. Вып. 1. С. 5; *Ласковский В. П.* Путеводитель по Новгороду. Новгород, 1913. С. 30–32, 144, 146; *Гусев П. Л.* Три новгородские уничтоженные церкви // ВАИ. 1914. Вып. 22. С. 83–87; *Скворцов А. М.* Икона св. князей Бориса и Глеба // София. 1914. № 6. С. 25, 31; *Мясоедов В.* Два погибших памятника Новгородской старины // ЗРАО. 1915. Н. с. Т. 10. С. 108–111; *Порфиридов Н. Г.* Новые открытия в области памятников древней живописи в Новгороде (1918–1928) // Сб. Новгородского об-ва любителей древности. Новгород, 1928. Вып. 9. С. 57–66; *Дмитриев Ю. Н.* Стенные росписи Новгорода, их реставрация и исследование // Практика реставрационных работ. М., 1950. Сб. 1. С. 135–172; *Лаурина В. К.* Две иконы новгородского Зверина мон-ря: (К вопросу о новгородской иконописи 1-й пол. XIV в.) // Сообщ. ГРМ. Л., 1964. Вып. 8. С. 105–119; *Каргер М. К.* Новгород Великий. М., 1970. С. 122–127, 130; *Смирнова Э. С.* Живопись Вел. Новгорода: Сер. XIII — нач. XV в. М., 1976. С. 22–23, 36, 46, 70–72, 110, 111, 179–180,

222–279, 332–334; *Герасимов М. Н.* Фрески ц. Симеона Богоприимца в Новгородском Зверином мон-ре // ПКНО, 1978. Л., 1979. С. 242–266; *Колпакова Г. С.* О росписи церкви Симеона Богоприимца в Новгороде // ДРИ. 1980. Вып.: Монументальная живопись XI–XVII вв. С. 297–301; *Хорошев А. С.* Церковь в социально-политической системе Новгородской феод. республики. М., 1980. С. 208; *Смирнова Э. С., Лаурина В. К., Гордиенко Э. А.* Живопись Вел. Новгорода, XV в. М., 1982. С. 19, 39, 60, 90–92, 107, 211–212, 259, 265, 269; *Яшин В. Л.* Новгородский скрипторий рубежа XI–XII вв.: Лазарев мон-рь // АЕ за 1981 г. М., 1982. С. 52–63; *Ковалева В. М.* К вопросу об изменении первоначальной цветовой гаммы некоторых памятников монументальной живописи XII–XV ст. // Древний Новгород: История. Искусство. Археология: Новые исслед. М., 1983. С. 297–301; *Опись Новгорода 1617 г.* М., 1984. Ч. 1, 2. С. 121–122, 128–129, 324; *Сивак С. И.* Неизвестные граффити ц. Симеона Зверина монастыря // ПКНО, 1982. Л., 1984. С. 29–33; *Лившиц Л. И.* Монументальная живопись Новгорода XIV–XV в. М., 1987. С. 39–41, 395–430, 514, 517–520; *Штендер Г. М.* Исследования и реставрация церкви Николая Белого в Новгороде // Реставрация и архитектурная археология. М., 1991. С. 89–109; *Ранпопорт П. А.* Древнерус. архитектура. СПб., 1993. С. 135–136, 140; *Седов В. В.* Церковь Лазаря 1461 г. и Новгородская архитектура времени архиеп. Евфимия II и Ионы // Архив архитектуры. IV / Новгородские древности. М., 1993. [Вып. 1]. С. 38–61; *Таисия (Солопова), игум.* Зап. М., 1994. С. 93–100, 104–107, 109–115; ГГЕ Кат. собр. М., 1995. Т. 1. С. 60–63; *Жерез Н. П.* Покровский Зверин мон-рь // Где Святая София, там и Новгород. СПб., 1997. С. 213–219; *Чумовицкая М. П.* Симеона Богоприимца // Там же. С. 219–223; *она же.* Обетные храмы Новгорода // София. 2001. № 3. С. 10–12; *Соленикова Е. В.* Архитектурный декор в композиции фасадов Новгородских храмов 2-й пол. XIV–XV вв. // Новгород и Новгородская земля: История и археология. Новгород, 1997. Вып. 11. С. 196–204; *Савинова И. Д.* Лихолье. Новгород, 1998. С. 24, 29, 104; *Столярова Л. В.* Древнерус. надписи XI–XIV вв. на пергаменных кодексах. М., 1998. С. 201, 283; *Бобров А. Г.* К вопросу о древнейших скрипториях Вел. Новгорода // Рукописные собр. церк. происхождения в б-ках и музеях России. М., 1999. С. 42–50; *он же.* Монастырские книжные центры Новгородской республики // КЦДР: Севернорус. мон-ри. СПб., 2001. С. 8–9, 23–29, 35, 36, 94–95, 99–100, 105–106; Памятники истории и культуры Новгородской обл.: Кат. / Сост.: Л. В. Мищенко и др. Вел. Новгород, 1999. С. 65, 67; *Петров Д. А.* К вопросу о древнейшей топографии и административном статусе части территории Новгорода, расположенной на берегу ручья Гезнь // *Он же.* Проблемы ист. топографии Новгорода М., 1999. С. 4–11. (Архив архитектуры; X / Новгородские древности; Вып. 4); Архивные фотографии построек на Гезни // Там же. С. 169–174; *Петров М. И.* Крест под молотом. Вел. Новгород, 2000. С. 37–38, 123, 162, 168–169; *Петрова Л. И., Аккудинов И. Ю., Попов В. А., Силаева Т. В.* Топография пригородных мон-рей Новгорода Великого // НИС. СПб., 2000. № 8(18). С. 126, 130–131, 136–137; *Лазарев В. И.* Рус. иконопись от истоков до начала XVI в. М., 2000. С. 51, 240, № 34; Покровский собор: 100 лет, 1901–2001. Вел. Новгород, 2001; *Антонов В. В., Кобак А. В.* Святые С.-Петербурга. СПб., 2003. С. 316; *Пинкусова Т. В.*

Земельные владения Зверина Покровского мон-ря. XV–XX вв. // Ежег. НГОМЗ, 2001. Вел. Новгород, 2003; *Лившиц Л. И., Сарабьянов В. Д., Царевская Т. Ю.* Монументальная живопись Вел. Новгорода, кон. XI – 1-я четв. XII в. СПб., 2004. С. 410, 433, 444–445, 472, 744; *Скурлов В., Иванов А.* Церковные вещи – подарки из Кабинета Его Величества (1872–1917 гг.). СПб., 2004. С. 45; *Рассохина Д.* Почитание пресвятых одежд Богородицы в Новгороде: визант. источники и отражение в иконографии // София. 2006. № 4. С. 13–16; *Гиттис А. А.* К вопросу о Новгородском Лазаревском скриптории рубежа XI–XII в. // ДРВМ. 2007. № 1(27). С. 36–44; *Осиновская Ю. И.* Новгородский Зверин мон-рь в XVIII–XX вв.: Аннот. перечень документов ГИАНО // Новгородский арх. вестн. 2007. № 6. С. 175–200; *Секретарь Л. А.* Зверин Покровский мон-рь. Николо-Бельский мон-рь. Лазарев мон-рь // Новгород Великий: Энцикл. слов. Вел. Новгород, 2007. С. 304–305, 307, 317, 492, 503–504, 524–525; *Ядрьшиков В. А.* Покрова Богородицы [церковь] в Зверине мон-ре // Там же. С. 499.

Свящ. Александр Берташ

**ЗВЕРИНЕЦКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ**, чудотворный образ, связанный происхождением с киевскими Зверинецким во имя арх. Михаила мон-рем. Исторические сведения о появлении в мон-ре и почитании иконы в ранний период не известны. Образ был обнаружен в 1913 г., в период раскопок пещерного комплекса (1911–1914), в келье,



Зверинецкая икона Божией Матери. Литография. 1913 г.

где подвизался, а впосл. был погребен зверинецкий игум. прп. Климент († ок. 1092). От иконы были зафиксированы чудеса, и это стало основанием для настоятеля Зверинецкого скита игум. Валентина (Коротенко) и попечителя надпещерных храмов и хранителя пещер кн. В. Д. Жевахова (см. ст. сщмч. *Иоасаф*, еп. Могилевский и Минский; † 1937) ходатайствовать перед Святейшим Синодом о прославлении иконы. 21 апр. 1915 г. Святейший Синод

указом (№ 3136) за подписью 10 архиереев постановил именовать образ иконой Божией Матери Зверинецкой (ЦГИАК. Архив В. Д. Жевахова. Док. 312. С. 191; Архив Зверинецких пещер. Фотокопия. 101002).

По открытии пещер икона, очевидно, находилась во временной постройке при пещерах, где жил и совершал требы игум. Валентин. С рождением скита при Зверинецких пещерах З. и. была помещена в построенную в 1913 г. ц. Рождества Пресв. Богородицы над царскими вратами, куда к ней стекались многочисленные паломники. В 1934 г., после разорения скита и уничтожения храма, З. и. исчезла. В 1990 г. заброшенные пещеры перешли в ведение отдела по изучению и охране подземных объектов города «Киев подземный» Музея истории Киева. Исследования, проведенные в пещерах сотрудниками отдела при участии братии Ионинского Свято-Троицкого мон-ря, подготовили их к открытию в 1997 г. (освящен престол в алтаре).

В 2000 г. были предприняты работы по воссозданию З. и. (худож. А. Вовченко). Их начало положено обретением 26 окт. 1999 г. утраченного в 30-х гг. XX в. оклада иконы, пожертвованного кн. Жеваховым. Дата его обретения была утверждена указом (№ 795 от 22 нояб. 2000) Свящ. Синода УПЦ как день празднования З. и. Литой серебряный позолоченный оклад, украшенный драгоценными камнями, имеет на нижнем поле надпись: «Зверинецкая икона Божией Матери». Благодаря надписи прот. Михаил Макеев, настоятель ц. во имя вмч. Георгия в с. Селище Барышевского р-на, опознал находящуюся в его храме ризу и передал ее в Ионинский мон-рь. Воссоздание образа стало возможным благодаря сделанному в 1913 г. описанию и зафиксированному в литографии размерам и внешнему виду (см.: *Каманин*. 1914. С. 1. Вклейка). В наст. время икона находится в ц. в честь Св. Троицы Ионинского мон-ря над царскими вратами. Каждую пятницу за вечерним богослужением перед ней читается Акафист Божией Матери, после к-рого икону опускают для поклонения. 26 окт. 2000 г. в пещерном храме во имя арх. Михаила была совершена Божественная литургия, с первым возгласением тропаря и кондака З. и., на месте, где находилась ц. Рождества





зил красками» лики, недостаточно для точного определения технологии, а значит, и даты создания З. и. Приняв сведения

*Воссозданная  
Зверинецкая икона  
Божией Матери (2000)  
в окладе (1913)*

Каманина о том, что основой иконы была железная (а не медная) пластина, можно предположить, что икона была

создана в технике т. н. холодной эмали (без обжига), когда на железную пластину наносился красочный состав, внешне напоминающий матовую эмаль или лак (напр., стекловидный на основе смол). Такой технологический способ известен в XVII–XVIII вв. в художественной обработке металла.

З. и. воспроизводится на иконах Собора Киево-Зверинецких святых совр. письма: святые предостоят овальному по форме образу (без оклада), изображенному в верхней части срединки над пенсерай (иконы 1999, 2007 гг. в Зверинецких пенсерах).

Лит.: Каманин И. М. Зверинецкие пенсеры в Киеве: (Их древность и святость). К., 1914, 2007; Ионинский листок. К., 1999. Март; Сказание о преподобномучениках Зверинецких // Акафист преподобномученикам Зверинецким / Ред.-сост.: Т. А. Кривенко. К., 2000. С. 98.

*Иеродиак. Хризостом (Грищенко),  
Э. В. Шевченко*

**ЗВЕРИНСКИЙ** Василий Васильевич (13.02.1835, Раненбургский у. Рязанской губ.— 22.02.1893, С.-Петербург), статистик, исследователь мон-рей. Из дворян, отец — отставной армейский поручик. З. воспитывался в частном учебном заведении, имеются сведения о его поступлении в С.-Петербургский ун-т. В конце Крымской войны, 21 февр. 1856 г., ушел на воинскую службу, поступил вольноопределяющимся в чине унтер-офицера в Резервный гренадерский полк кор. Фридриха Вильгельма III. С 14 июля того же года служил в С.-Петербургском гренадерском полку кор. Фридриха Вильгельма III. 17 июля 1858 г. переведен в Камчатский пехотный полк. 28 нояб. 1860 г. «по домашним обстоятельствам» вышел в отставку в чине подпоручика.

С 1860 г. служил в Имп. Рус. географическом обществе (РГО),

в 1862 г. избран его членом-сотрудником. С 1 февр. 1862 по 1 нояб. 1863 г. служил писемоводителем об-ва. 2 февр. 1866 г. назначен исполняющим должность помощника секретаря, с 25 июня 1870 г. — младшего редактора, с 1882 г. — старшего редактора Центрального статистического комитета Мин-ва внутренних дел. В 1884, 1885, 1887 гг. временно замещал директора Центрального статистического комитета. 1 янв. 1887 г. З. присвоен чин действительного статского советника. 22 нояб. 1888 г. вышел на пенсию, хотя продолжал статистическую деятельность. Участвовал во многих статистических работах комитета в 60–80-х гг. XIX в., в частности в разработке «Статистических временников Российской империи» начиная с 1-го вып. 1-й серии (1866), в экспедиционной работе: в 1867 г. изучал «торговые пути и производительность» Могилевской, Полтавской, Харьковской, Черниговской губерний; в 1888 г. участвовал в военно-конской переписи в Лифляндской, Новгородской, Псковской, С.-Петербургской, Тверской, Эстляндской губерниях. Руководил разработкой, сводкой и изданием подготовленного материала по урожайности в России с 1883 по 1892 г. и до 1888 г. ежегодно прибавлял к изданию составленный им общий обзор урожая. В авг. 1868 г. в результате пожара лишился всего имущества, но спас статистические работы.

В числе первых публикаций З. (с подписями В. Зв., Зв., Зврн.) был ряд статей («Астрахань», «Екатеринбург» и др.) для «Энциклопедического словаря, составленного русскими учеными и литераторами» (СПб., 1862. Отд. 1. Т. 5; 1863. Отд. 2. Т. 1). Много писал для «Географическо-статистического словаря Российской империи» П. П. Семёнова-Тян-Шанского (СПб., 1863–1885. Т. 1–5), за что в 1886 г. был удостоен малой золотой медали РГО. Вероятно, именно З. составил большую часть 4-го т. и практически весь 5-й т. Ему же принадлежит составление статистических обзорений Оренбургской, Псковской, Тобольской, Томской (совместно с Семёновым-Тян-Шанским) и Уфимской губерний за 60–70-е гг. XIX в. в сборниках «Списки населенных мест Российской империи», а также малороссийских и юго-зап. губерний в сборниках «Статистика поземельной собственности и населенных

Пресв. Богородицы, отслужили благодарственный молебен.

Иконография овальной по форме иконы (размер 10,4×8,7 см) представляет изображение Пресв. Богородицы типа Одигитрия с Младенцем Христом на левой руке, Ее правая рука — в молитвенном жесте. Младенец правой ручкой благословляет, в левой, лежащей на колене, держит свиток (видны фрагменты). Он облачен в белого цвета длинный хитон, оставляющий открытыми только стопы. В нач. XX в. детального исследования З. и. не проводилось, и одним из важных моментов в процессе ее атрибуции была история пенсер. По мнению Каманина, доступ в пенсеры до их выявления в 1882/83 г. и раскрытия в 1911 г. был закрыт вслед обрушения в 1096–1097 гг. (набег половцев) или, что менее вероятно, в 1240 г. (нашествие Батя). Т. о., полагали, что икона могла быть одновременно погребению игум. при Климента. Иконография образа представляет древнейший из известных типов изображения Богородицы Одигитрия с Младенцем Христом на левой руке в поясном изводе. Взгляд Богоматери, не прямо смотрящей перед собой, а взирающей на Младенца, слегка склонив к Нему голову, а также характерное положение правой ножки Богомладенца, развернутой стопой наружу, напоминают извод одной из наиболее почитаемых на Руси икон — *Тихвинской иконы Божией Матери*, явленной в 1383 г. Литографического изображения З. и. (видны следы утрат: коррозия по краю иконы, сколы, практически полностью утрачен лик Младенца Христа) и описания Каманина, указавшего, что икона была выполнена на толстой пластине железа, покрытой белой эмалью, по к-рой «художник изобра-



мест Европейской России» и «Волости и важнейшие селения Европейской России». В этих обозрениях, в частности, помещались сведения о конфессиональном составе населения, численности духовенства, церквей и мон-рей, библиография краеведческой лит-ры. В нач. 70-х гг. XIX в. З. принимал участие в программе «Международная сравнительная статистика», принятой на 7-й сессии Международного статистического конгресса в Гааге в 1869 г. Для данного издания составил «Материалы для статистики речного судоходства Европейской России» (1872). Сотрудничал в «Русском энциклопедическом словаре», издаваемом И. Н. Березиным (СПб., 1873–1878). Вышли в свет публикации З. по статистике городских доходов и расходов, пожаров и насильственных и внезапных смертей, урожайности в России, о коневодстве, указатель изменений в распределении адм. единиц и границ. Он подготовил материалы для биографий губернаторов, разрабатывал историю РГО во 2-й пол. XIX в. к его 50-летию и написал раздел о первом десятилетии его деятельности (работа завершена Семёновым-Тян-Шанским при содействии А. А. Достоевского). З. сотрудничал в «Журнале мануфактур и торговли», газетах «Правительственный вестник» и «Новости и биржевая газета».

З. подготовил труд «Иерархи Русской Православной Церкви с 1700 по 1892 гг.», в к-рый вошло 583 биографии (первоначальное название: «Биографический словарь иерархов Русской Церкви», с замечаниями И. А. Чистовича). Рукопись была приобретена Святейшим Синодом в 1894 г. по ходатайству библиографа Н. П. Собоко, ныне хранится в РГИА (Ф. 834. Оп. 3. Д. 3720). Др. рукопись З. «Биографический словарь церковнослужителей Русской Церкви» хранится в РНБ ОР (Ф. 708. Ед. кр. 1005).

Большое значение в наследии З. имеют его исследования мон-рей в России. Интерес к истории отечественного монашества появился у него в 60-х гг. В переработанном З. «Кратком учебном курсе географии Российской империи» Я. П. Кузнецова (СПб., 1885<sup>13</sup>) добавлены, в частности, сведения о мон-рях, хотя дополнения не отличаются систематическим характером, а издание содержит многочисленные ошибки. Последним



*В. В. Зверинский. Преобразование старых и учреждение новых мон-рей с 1764 по 1 июля 1890 г. СПб., 1890 (ГПИБ)*

и наиболее важным трудом З., результатом 20-летней работы в свободное от службы время, стал «Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи с библиографическим указателем» (СПб., 1890–1897. 3 вып.). В предисловии автор указывал на значение мон-рей как центров «духовно-нравственного учения для народа» и «колониализации и ассимилизации инородцев», важность изучения обителей для истории Российского гос-ва в целом. В числе своих основных задач З. называл «приурочение географического положения монастыря», в т. ч. с помощью карт и материалов Центрального статистического комитета, установление времени основания или 1-го упоминания обители и совр. состояния, включая связанную с ней топонимику. Решение этих задач составляет несомненную ценность его труда, особенно в отношении упраздненных обителей. Издание состоит из 3 разделов (томов): «Преобразование старых и учреждение новых монастырей с 1764–95 по 1 июля 1890 г.»; «Монастыри по штатам 1764, 1786 и 1795 гг.»; «Монастыри, закрытые до царствования имп. Екатерины II». Созная уязвимость такой классификации, З. сопроводил 1-й т. дополнительным указателем, в к-ром преобразования мон-рей сгруппированы в 10 отделов по их характеру: «Восстановление обителей после их упразднения

по штатам и учреждение новых на местах прежде существовавших» (в т. ч. бывш. приписных, а также католических или униатских); «Обращение мужских обителей в женские»; «Основание новых монастырей, пустыней и скитов»; «Учреждение женских общин и принятие их в ведомство епархиального начальства»; «Преобразование женских общин в общежительные монастыри»; «Перенесение монастырей с одного места на другое»; «Обращение монастырей в архиерейские дома»; «Приписка обителей к архиерейским домам и другим монастырям»; «Упразднение обителей»; «Перемещение обителей из одной степени классов в другую». Автор сопроводил издание общими для всех томов указателями: алфавитным, по губерниям и по времени основания (1-го упоминания). В тексте выдержан алфавитный порядок расположения мон-рей, однако наименования часто реконструированы произвольно, а в качестве ключевого слова может использоваться как географический термин, так и посвящение мон-ря или имя основателя.

На книгу вышел ряд рецензий (ЖМНП. 1890. № 11. С. 245–246; 1892. № 6. С. 362–363; В. Б. [Борисов В. Л.] [Рец.] // ИВ. 1893. Т. 53. № 7. С. 232–234; ПрибЦВед. 1890. № 39. С. 1320–1323; 1892. № 9. С. 363–365; 1897. № 11. С. 547–548). По мнению рецензентов, она представляла собой лучшее справочное издание по мон-рям в России и должна была стать настольной книгой историков, археологов, краеведов, а также монашествующих. Отмечались максимальная полнота книги (до 2,3 тыс. наименований мон-рей) и особо тщательный подбор библиографии, за исключением агиографических материалов и частично церковной периодики. Особенно значимым был труд автора по росписи периодики и публикаций летописных и иных древнерус. источников, хотя они не были ранжированы по значению и лишь частично аннотированы, а сокращения не расписывались. З. рассказывал: «Я не довольствовался чтением одних лишь оглавлений книг и статей, а читал все, особенно относящееся к истории и географии России, всякую в них строку, и найденное мною название монастыря, даже по какому-либо совершенно незначительному поводу, заставляло меня останавливаться»





(Зверинский. Материал... 1890. Вып. 1. С. I–II). Рецензенты отмечали, что автор не указал главных пособий по истории мон-рей, подробный обзор источников отсутствует, а из обобщающих работ упомянуты только «История Российской иерархии» иером. Амвросия (Орнатского; в посл. епископ Пензенский) (М., 1807–1815. 6 ч.), «Полное собрание исторических сведений о всех бывших в древности и ныне существующих монастырях и примечательных церквях в России» А. Ратшина (М., 1852) и «Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви» П. М. Строева (СПб., 1877). З. также не привел численности монастырей отдельно в каждом монастыре, в т. ч. в исторической перспективе, а по Кавказу и Азиатской России — даже по отдельным губерниям и областям.

Первые 2 тома были изданы составителем за свой счет (цена публикации одного тома была соизмерима с годовым доходом автора) и не были разосланы им по магазинам, а хранились дома — на набережной Фонтанки, 103. 3-й т. издания был подготовлен к печати Собко и вышел после смерти З.

По отзывам современников, З. отличался редкостным трудолюбием и эрудицией, считался одним из лучших рус. статистиков. Награжден орденами св. Анны 3-й (1867) и 2-й (1872) степени, св. Станислава 2-й (1869) и 1-й (1889) степени, св. Владимира 4-й (1878) и 3-й (1884) степени. Похоронен 24 февр. 1893 г. на Смоленском кладбище в С.-Петербурге в присутствии сослуживцев во главе с директором Центрального статистического комитета Н. А. Тройницким. Могила утрачена. Ист.: РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 3720; Ф. 1290. Оп. 3. Д. 68; Ф. 1343. Оп. 22. Д. 1490. Л. 6. Соч.: Томская губ. // Список населенных мест по сведениям 1868–1869 гг. СПб., 1868. Т. 60. Вып. 1; Оренбургская губ. // Там же. 1866 г. СПб., 1871. Т. 28; Тобольская губ. // Там же. 1868–1869 гг. СПб., 1871. Т. 60; Уфимская губ. // Там же. 1870 г. СПб., 1877. Т. 45; Губернии малороссийские и юго-западные // Статистика поземельной собственности и населенных мест Европ. России. СПб., 1884. Вып. 3; Волости и важнейшие селения Европ. России. СПб., 1885. Вып. 3; Псковская губ. // Список населенных мест по сведениям 1872–1877 гг. СПб., 1885. Т. 34; Мон-ри в Рос. империи // Стат. временник Рос. империи. 1887. Сер. 3. Вып. 18; Указ. изменений в распределении адм. единиц и границ Рос. империи с 1860–1887 гг. // Там же. Вып. 19; Материал для ист.-топогр. исследования о правосл. мон-рях в Рос. империи с библиогр. указ. СПб., 1890–1897. 3 вып.; СПб., 2005<sup>р</sup>, 2007.

Лит.: [Некролог] // ИВ. 1893. № 4. Смесь. С. 301; [Некролог] // Новое время. 1893. № 6103; [Некролог] // Новости и биржевая газ. 1893. № 53; В. В. Зверинский: [Некролог] // Правительственный вестник. 1893. № 42; [Некролог] // СПб вед. 1893. № 54; [Некролог] // Отчет ИРГО за 1893 г. СПб., 1894. 2-я паг. С. 2–3; [Степанов В. В.] Библиогр. обзор изданий Центр. стат. ком-та, вышедших по 1-е авг. 1895 г. СПб., 1895. [Вып. 1]. С. 5, 11–12, 17, 30, 38, 40, 44, 46, 48, 57, 70, 77, 82–83; Семёнов-Тян-Шанский П. П. История полувековой деятельности ИРГО, 1845–1895. СПб., 1896. Ч. 1. Отд. 1–3. С. 159; он же. Мемуары П. П. Семёнова-Тян-Шанского. Пг., 1917. Т. 1. С. 64–65; Никольский А. И. Описание рукописей, хранящихся в архиве Свят. Правительствующего Синода. СПб., 1910. Т. 2. Вып. 2. С. 463–464; Здобнов Н. В. История рус. библиографии до нач. XX в. М., 1955. С. 342, 429; Левин Д. Э. Правосл. мон-ри Рос. империи в тр. В. В. Зверинского // Зверинский. 2005. 1-я паг. С. VI–XIV.

Свящ. Александр Берташ

**ЗВОН**, термин, имеющий в церковном словоупотреблении неск. значений: 1) набор церковных колоколов, расположенный на колоколоне — сооружении (колокольне, звоннице или храме «под колоколы»); 2) пространство между столбами звонницы, в котором помещаются закрепленные на балках колокола; 3) организованная темброво-ритмическая композиция из звуков колоколов или *била*, к-рой оповещают о начале богослужения и отмечают важнейшие его моменты; древнерус. колокольные З. являются уникальным национальным видом искусства. В данной статье рассматривается преимущественно 3-е, наиболее распространенное значение термина.

**История.** З. не только является сигналом, но и осмысливается как молитва в звуках, глас Проповедника, глас Церкви и даже Божий глас, подобно трубному звуку при Богоявлении на горе Синай (Исх 19. 13, 16, 19; ср.: Зах 9. 14). В ВЗ с помощью 2 серебряных труб священники созывали народ к скинии на богослужение, в случае войны и в др. важные моменты; звук труб сопровождал праздники, новомесечия и принесение жертв как напоминание об Израиле перед Богом (Числ 10. 2–10). Нек-рые церковные писатели (преподобные Пахомий Великий, Иоанн Лествичник, Феодор Студит) описывают созыв на богослужение как звук трубы, по-видимому, метафорически (Скабалланович. Типикон. Вып. 2. С. 7. Примеч. 6). Выбор для З. тех или иных колоколов или бил, порядок их использования, структура и продолжительность З.

в основном определяются типом обрядового действия и местными традициями, иногда указаниями настоятеля для *звонаря*.

На Востоке одно из первых указаний о З. находится в Уставе прп. Пахомия Великого (2-я четв. IV в.), где говорится, что для совершения молитвы — как церковной, так и по домам — подавался знак с помощью ударов «така» (металлические колечки, подвешенные к стационарному деревянному брусу, — разновидность била), это делали недельные братья, предварительно приняв благословение у аввы (п. 24. 141; см.: Древние иноческие уставы. С. 113; Есипова М. В. Било // ПЭ. Т. 5. С. 211). Общепринятой вост. практикой извещения о начале богослужения стало ударение в деревянное или металлическое било, но уже в III–V вв. Александрийской и Карфагенской Церквами был воспринят обычай нек-рых культов рим. периода звонить перед храмом в небольшой колокол.

На Западе предание связывает введение З. для призыва к христ. молитве с именем свт. *Павлина Милостивого* († 431), еп. г. Нола (пров. Кампания), офиц. признание колокольного З. — с именем Римского папы *Сабинуана* (604–606) (см.: *Polydori Vergilii Urbinate De inventori-bus rerum libri VIII. Lib. 6. Cap. 12 // Idem. Adagiorum liber. Basileae, 1521. Fol. 72*). Совр. исторические исследования показывают, что в V–IX вв. в Сев. и Центр. Европе для призыва к богослужению кельт. монахи-миссионеры стали использовать ручные кованые железные колокола. Позднее они были вытеснены литыми бронзовыми колоколами, производство и использование к-рых начали в Италии в кон. VI в. бенедиктинцы, чей главный мон-рь Монте-Кассино находился недалеко от Нолы, известной как центр бронзолитейного дела, в т. ч. производства небольших колоколов, с IV–III вв. до Р. Х. Литые колокола постепенно увеличились в размерах, их стали помещать на башнях церквей, первоначально служивших в качестве оборонительных сооружений. Возможно, обычай З. перед началом З служб суточного круга — утрени, 6-го часа и вечерни — повлиял на повсеместное распространение в XIII–XV вв. традиции ежедневно утром, в полдень и вечером совершать З. *ангелус*. З., производившийся с колокольни,



использовался для извещения не только о богослужении, но и о др. общественно важных событиях, в т. ч. о бедствиях и об опасности, следствием чего стала дифференциация колоколов по звучанию для разных типов З. Использование неск. колоколов для праздничного З. привело к стремлению согласовать их звучание. В XIV–XV вв. появилась практика выстраивания звучания колоколов в интервалы для исполнения в составе З. фрагментов мелодий церковных песнопений. В континентальной Европе, где обычно звонят с помощью раскачивания колоколов, для изменения характера их звучания используют др. способ — раскачивание языка. В XIX в. в Великобритании на нек-рых колокольных практиковался З. в неподвижных колокола с помощью специальных молотков, от к-рых вниз были проведены веревки, чтобы З. мог осуществляться с нижних ярусов постройки (Ellacombe system). Похожая практика существовала в Канаде и США: в посл. трети XIX — 1-й пол. XX в. там получили распространение конструкции из 8–15 колоколов, З. в к-рые осуществлялся с помощью нажатия на рычаги, укрепленные под звонницей на специальной основе. Обычно такие колокольные «инструменты» устанавливали как в церквях протестант. деноминаций, так и на башнях кампусов колледжей и ун-тов; на них исполняли мелодии гимнов и песен с добавлением подголоска — alto; популярность таких устройств способствовала последующему распространению на Американском континенте карийона.

Изобретение курантов (набор колоколов в определенном, чаще всего хроматическом звукоряде с клавишным или автоматическим приводом) способствовало распространению механического З. и появлению карийона. Обычно карийон используется либо в церкви — на колокольне или на открытой звоннице, либо при муниципальных или образовательных учреждениях. Карийон, изобретенный на юге исторических Нидерландов в поздние средневековье, пережил наибольший расцвет в XVII–XVIII вв. До кон. XVII в. репертуар карийона состоял гл. обр. из церковной музыки, в т. ч. 2- и 3-голосной. В XVIII в. светский репертуар (танцевальная и офиц. городская музыка, аранжировки клавирных произведений, а также рождественские на-

родные песни (аналог *колядок*; см. в ст. *Духовная музыка*) начал вытеснять церковные мелодии; быстрее этот процесс происходил в юж., католич. областях, чем в северных, протестантских. Появились также произведения, созданные специально для карийона. Как самостоятельное явление, учитывающее акустические характеристики колокола (вибрацию и специфический набор обертонов, с доминированием малой терции), музыка для карийона оформилась в XX в., испытав влияние совр. муз. стилей и техник.

В совр. католич. храмах З.-ангелус часто производится автоматически, с помощью электрического часового механизма. Помимо церковных колоколов используют также ручную колокольчик (лат. *parva campanula, tintinnabulum*; англ. *Sanctus bell*), помещаемый на жертвеннике на время мессы. Во мн. церквях принято, чтобы перед началом мессы министр (или аколит — см. ст. *Аколуп*), проходя у двери в сакристий, звонил в колокольчик, извещая о начале службы. После оффертория и омовения рук священника министр берет колокольчик и отходит на свое место, с тем чтобы позвонить трижды после произнесения священником молитвы «Sanctus» (на епископской мессе также перед освящением и при каждом возношении Даров). Во время молитвы «*Hanc igitur*», когда священник простирает руки над гостией и чашей, министр звонит 1 раз. Перед причастием, если в храме есть приступающие, он звонит в колокольчик также 1 раз. На мессе Великого четверга, в начале службы (во время пения *интроита*, «Kyrie eleison» и «*Gloria in excelsis Deo*»), звонят в церковные колокола (на колокольне); если это принято местным обычаем, совершается также З. в малые колокола в алтаре. В следующий раз после этой службы З. в большие и малые колокола совершается только во время пения «*Gloria in excelsis Deo*» на мессе пасхального бдения поздно вечером в Великую субботу (*Fortesque, O'Connell. The Ceremonies of the Roman Rite. P. 73, 89–90, 106, 186, 283, 288, 308, 314*). З. также положен в день, предшествующий ежегодной Молитве сорока часов (*Oratio quadraginta horarum*) — 3-дневному поклонению Св. Дарам: во время молитвы «*Angelus*», за полчаса до заката и в 1-й час ночи, а во

время поклонения — в каждый час дня и ночи (*Ibid. P. 334*).

На Руси колокола, заимствованные с Запада, известны с XI в.; они использовались наряду с билами по крайней мере до сер. XVI в., когда колокольный З. уже прочно вошел в богослужебную практику. Из призыва к началу богослужения З. постепенно стал частью церковного обряда, превратившись к XVII в. в особое художественное явление, высшей формой к-рого является полиритмический трезвон. В течение столетий З. колоколов ежедневно сопровождал церковные службы, предупреждал о нашествиях врагов и стихийных бедствиях, помогал путникам не сбиться с дороги в непогоду. Такие З., как набатный (всполошный), вечерной, метельный, вестовой и др., долгое время выполняли сигнально-охранительную функцию. Без З. не обходилось ни одно важное торжество — победа над неприятелем, встреча именитых гостей, царя, церковных иерархов. В крупных городах колокола звонили одновременно с колоколен десятков и даже сотен храмов. В Вел. Новгороде, Москве, С.-Петербурге известны попытки организовать такое звучание по времени и в пространстве в соответствии с иерархией церковью и соборов, с тем чтобы создать единый ансамбль.

Столетиями З. определял звуковую среду рус. быта. В народном сознании за ним закрепились символы славы и торжества, умиротворения и покаяния, тревоги и предзнаменования, которые нашли отражение в художественной лит-ре, музыке, живописи. Важнейшим свойством З. следует считать сорбность, способность объединять мн. людей в молитве и духовном порыве. По выражению М. Н. Скабаллановича, «духовное и возвышенное богослужение новозаветное в колокольном звоне имеет свою священную музыку, из всех родов которой оно выбрало т. о. наиболее простой, строгий и безыскусственный» (*Скабалланович. Типикон. Вып. 2. С. 6*).

З. — явление бесписьменной культуры. Он воспроизводился «по преданию» и передавался от одного звонаря к другому контактно-коммуникативным путем в рамках храмовой традиции и при непосредственном общении менее опытных исполнителей с мастерами. В поздней лит-ре упоминается, что в старину З. фиксировали посредством специальных





знаков (см.: Рыбаков. 1896. С. 69), однако эти сведения не подтверждаются историческими источниками. Если же подобные случаи все же имели место, такая запись в отличие от развитой системы графической фиксации знаменного распева (см. *Знаменная нотация*) не носила систематического характера и могла представлять собой лишь единичные примеры.

Для правосл. традиции нехарактерно исполнение «нотных», т. е. мелодических, З., о к-рых изредка упоминается в лит-ре XIX в. (*Толстой М. В.* Древние святыни Ростова Великого. М., 1847. С. 31; *Алексеев А.* Краткое описание Новгородского Юрьева первоклассного мон-ря. Новгород, 1875. С. 12; *Пимен (Мясников), архим.* Воспоминания // ЧОИДР. 1877. Кн. 1. С. 337, и др.). Несмотря на то что в З. в партиях средних (реже малых) колоколов иногда звучат короткие попевки, типологически родственные как церковным, так и внелитургическим напевам, исполнение в составе З. относительно протяженных мелодических последовательностей не отвечает ни правосл. традиции, ни музыкально-акустическим свойствам традиц. колоколов и их наборов (см., напр.: *Преображенский.* 1911. Стб. 352). Именно по этой причине исполнение различных песнопений на «гармонически настроенных», т. е. подобранных по камертонам, колоколах, практиковалось в ростовским краеведом и акустиком-любителем прот. Аристархом *Израилевым* († 1901), во 2-й пол. XIX в. не получило широкого одобрения. Подобные З. исполняли только при отдельных церквях, к-рым, как правило, покровительствовали великокняжеские особы или знатные сановники (ц. Александра Невского в Аничковом дворце и Казанский собор в С.-Петербурге, ц. Покрова в Н. Ореанде (Крым), ц. арх. Михаила в Киеве и др.).

Основным выразительным средством в З. является темброво-гармоническое начало, заложенное в обертоновой природе колокольного звука. Им во многом определяется не только соотношение колоколов, но и организация любого правосл. З. как остигатной формы. Разнообразное ритмическое фигурирование, импровизационность и свободой к-рого славились рус. традиц. З., способствовало раскрытию акустического богатства колокольного набора.

Каждый колокол, особенно большой, дает характерное, индивидуально окрашенное звучание, в к-ром отчетливо слышен не 1 тон, а целый комплекс различных обертонов. Они представляют собой сложнointervalные созвучия, структура к-рых вместе с интенсивностью составляющих их тонов меняется в процессе звучания. Обширность звукового комплекса, явно выраженное доминирование звукокрасочных (фонических) свойств делают колокола малопригодными для исполнения мелодических последований. И напротив, использование колоколов в композициях сонорного типа, характерных для традиц. стиля правосл. З., как нельзя лучше отвечает их музыкально-акустической специфике, поэтому колокола, предназначенные для церковного З., не выстраивали в к.-л. общеизвестный диатонический или хроматический звукоряд, а подбирали по весу и тембру. Весовое подобие колоколов иногда обеспечивало благозвучность колокольного ансамбля, особенно среди больших колоколов, к-рые довольно часто подбирались по принципу приблизительной кратности, т. е. когда на звоннице вес следующего по величине колокола был в 2 раза больше предыдущего. Однако такое соотношение никогда строго не соблюдалось и не было основополагающим при составлении набора колоколов.

**Группы колоколов.** Разделение колоколов на 3 группы — большие, средние и малые — определяется лишь их относительными весовыми характеристиками в наборе. Вес больших колоколов, как правило, значительно различается, малые колокола обычно достаточно близки по весу и звучанию, группа средних может быть весьма разнообразна как по размерам каждого колокола, так и по их звуковым характеристикам. Большие колокола традиционно именуются благовестными или благовестниками (но не благовестами), малые — зазвонными (зазвонками, зазвончиками), подзвонками, тиньками, средние — переборными (переборами), подзвонными, приборными, красными. В некоторых совр. исследованиях колокольные группы именуется басами, альтами (либо тенорами) и дискантами. Хотя такая система дает общую высотно-регистровую характеристику, ее метафоричность и ориентация на чуж-

дую православному З. западноевропейскую муз. культуру очевидны.

Благовестники являются основой любого колокольного набора, его звуковым лицом и своего рода голосом храма. Именно по ним в первую очередь отличали З. одной колокольни от З. другой. Благодаря их громадным размерам и силе звука рус. церковный З. приобрел мировую известность и не раз поражал иностранных путешественников необычайной красотой и громогласным звучанием. В отличие от приходских храмов, обладавших обычно 1–2 крупными колоколами, на колокольных мон-рей и соборов, как правило, имелось по неск. благовестников. Между ними устанавливалась иерархия сообразно с весом и функцией в З. В порядке убывания веса и в соответствии с типом богослужения различали большой, или праздничный, воскресный, полиелейный, будничный (вседневный, или простодневный), великопостный (постовой) колокола. Иногда существовали еще славословный, набатный, а также часовой и трапезный, хотя такие колокола часто относились к группе средних.

**Колокольные наборы** складывались постепенно, в течение длительного времени их состав был неизменен в количественном и качественном отношении. Процесс развития наборов зависел от исторического периода, от местных особенностей, от достатка церковной общины, от различных исторических событий или обстоятельств. Они пополнялись благодаря пожертвованием новых колоколов или, наоборот, сокращались в результате перемещений колоколов на др. звонницы, в ходе их насильственных изъятий во время нашествий врагов, в периоды гонений. Поэтому исторические наборы, как правило, не являются хронологически однородными и включают колокола различных эпох и литейных школ. В их развитии действует по крайней мере 2 принципа, которые условно можно обозначить как незавершенность и заместимость. Первый заключается в том, что исторический колокольный набор, несмотря на его тяготение к стабильности, подвержен преобразованиям и не может считаться окончательно завершенным (имеет своего рода «открытую форму»). В него могут добавляться и из него могут исключаться отдельные колокола, если





это кардинально не меняет З. Второй принцип реализуется в том, что на смену утраченному или вышедшему из строя колоколу непременно приходит к.-л. другой: либо новый (замещающий), либо один из старых, берущий на себя роль утраченного. Важно только, чтобы изменения, к-рые претерпевает ансамбль, были исторически оправданными и не нарушали ранее сложившейся индивидуальной структуры, системы и качества его функционирования.

Чаще всего изменения касались группы средних и малых колоколов. В группе больших колоколов, когда в стабильный и успешно действующий набор добавляли новый благовестник, обычно превышающий весом все остальные, происходило перераспределение функций. Новый колокол занимал место главного, т. е. большого (праздничного), а существовавшая ранее иерархия «понижалась» на одну ступень: старый большой колокол становился воскресным, бывш. воскресный — полиелейным и т. д. Подобные преобразования колокольного набора случались довольно часто. Одно из них в связи с колоколами колокольни Ивана Великого в Московском Кремле даже отразилось в указе патриарха *Иоакима* 1689 г. «О колокольной фамилии». Патриарх Иоаким предписывал, «как докладывать о благовестах, о прозвании колоколов, как их в докладе называть, что новый большой и тот в докладе называть Успенским, а старый Успенский в докладе называть Воскресным, а реут в докладе называть полиелейным, а что всегда блавест в него бывает, и тот называть вседневным» (ДРВ. 1789<sup>2</sup>. Ч. 9. С. 254).

Далеко не все имевшиеся на колокольнях и звонницах колокола использовались в З. Причинами их бездействия могли быть не только какие-то неисправности или нехватка звонарей, но также избыточность колоколов, что особенно часто имело место на крупных колокольнях, преимущественно в столицах, при богатых храмах и мон-рях. Говорить о количественных закономерностях колокольных наборов сложно в силу чрезвычайного их многообразия и нестабильности. Более стабильным количество колоколов становится к кон. XIX — нач. XX в., когда происходила нек-рая унификация З. В этот период оптимальное число больших колоколов составляло от

1 до 3, средних — от 2 до 6 (реже 8–9), численность малых обычно была кратна 2 либо 3. На колокольнях приходских храмов общее число колоколов колебалось от 5–7 до 9–10 (редко больше), а на крупных соборных и монастырских колокольнях — от 9 до неск. десятков. Несмотря на значительную условность этих цифр, оптимальное количество колоколов, используемых в З., является отражением стилевых закономерностей их региональных традиций.

**Эволюция З.** всегда находилась в прямой зависимости от количественных и качественных изменений в колокольных наборах. Исторически их развитие происходило от небольших одиночных колоколов, имевшихся при церквях в ранний период (XI–XIV вв.), к небольшим ансамблям (XV — нач. XVI в.). Постепенное увеличение количества колоколов на звонницах и наращивание их веса, в особенности благовестников, в XVI–XVII вв. привели к формированию крупных многосоставных колокольных наборов. Также с течением времени изменялись техника звукоизвлечения, способы размещения колоколов, системы управления ими, что непременно отражалось на характере функционирования колокольного ансамбля и муз. специфике З.

**Способы З.** В рус. правосл. традиции сложилось 3 способа З.: раскачивание колокола (очепный З.); удар в стенку колокола висящим внутри его языком, т. н. язычный З.; удар с наружной (реже внутренней) стороны молотком или специальным ударником. Последний способ в основном применялся для механического З. в курантах, где ударник соединялся с программно-механическим устройством. Очепный и язычный способы звукоизвлечения с глубокой древности существовали параллельно. Очепный З. широко использовался для колоколов большого и среднего веса, язычный — преимущественно для малых колоколов. Характер З. изменился в XVII в., когда язычный способ З. стал преобладающим. Объясняется это, во-первых, появлением сверхтяжелых колоколов, раскачивать которые было нецелесообразно; во-вторых, тем, что в строительной практике окончательно утвердилась форма колокольни башенного типа, предполагающая круговое размещение колоколов. Др. колоколонеющие со-

оружения (псковская звонница-стенка, храм «иже под колоколы», палатная звонница) были вытеснены колокольнями. В процессе перехода к язычному З. помимо его большей техничности в сравнении с очепным значительную роль сыграла тенденция к сосредоточению в руках ведущего звонаря-солиста почти всей системы управления колокольным ансамблем. Исключение мог составлять З. в большие колокола отдельным звонарем или неск. звонарями, а также З. на многоярусных колокольнях, где сольное исполнение невозможно. Централизация управления колоколами способствовала созданию индивидуальных исполнительских композиций и стилей З.; подобные процессы в XVII в. происходили и в др. областях церковного искусства. Несмотря на всеобщее распространение язычного З. и доминирование его на протяжении XVIII–XX вв., очепный способ звукоизвлечения все же продолжал использоваться в сев.-зап. регионах, в первую очередь на Псковщине. До наст. времени он сохранился в Свято-Успенском Псковско-Печерском монастыре, где используется для З. в 3 больших колокола.

Наиболее достоверно судить о типах (жанрах) З. возможно лишь исходя из практики XIX — нач. XX в., когда были опубликованы специальные описания и нек-рые графические записи их фрагментов. Более ранние свидетельства позволяют делать предположения о специфике З. прошлого, однако не дают основания для окончательных выводов в силу разноречивости и неполноты. Конкретная звуковая структура и манера исполнения зависели от типа колокольного сооружения, состава колокольного набора и местных традиций богослужения и колокольного исполнительства.

**Виды З.** Соответственно статусу церковной службы и местоположению в богослужебном обряде различают З. праздничные, полиелейные, будничные (простодневные), великопостные, погребальные (похоронные), водосвятные, а также З. «на вынос креста», «на вынос плащаницы», к часам и др. Как особую обрядовую разновидность иногда выделяют крестноходовой и славословный З. Они характеризуются употреблением тех или иных колоколов (прежде всего благовестников) и особенностями их исполь-







зования (т. е. муз. структурой З.). З. бывают монодийные и многоголосные. Монодийные З. — это композиции, в которых задействован либо 1 колокол (обычно в равнодольном ритме), либо неск. колоколов, звучащих последовательно. К ним относятся благовест и перезвон (перебор). Многоголосные З. — это трезвон (или собственно З.) и все его разновидности. Исполняться они могут как одним звонарем, так и ансамблем, если колокола разоблены в пространстве звонницы или колокольни.

**Благовест**, одна из самых древних форм З., представляет собой равномерные удары, как правило, в один из вышеназванных благовестных колоколов. Благовест исполняется перед службой, а в некоторых случаях и во время ее для оповещения о начале или совершении важных обрядовых действий (см. ст. *Благовест*). Иногда дается указание производить благовест в «переменные колокола» (*Голубцов*. Чиновник. С. 1, 127, 150) или «благовест перебором» (*Никольский*. Устав. Ч. 1. С. 33). Такой благовест, по всей вероятности, производился в неск. больших колоколов. Его называли еще «валовой» (*ДАИ*. 1853. Т. 5. С. 112), т. к. в нем участвовали приспособленные для раскачивания «валовые» (опечные) колокола.

**Перезвон**, или перебор, — это попеременные удары в неск. колоколов в последовательности, определенной местной традицией. Он исполняется при совершении чина отпевания, чина погребения, во время выноса плащаницы в Великую субботу, при выносе креста и водосвятии. Совр. авторы, предлагающие свои системы упорядочения церковного З., соотносят перебор с водосвятным З., а перезвон — с погребальным, жестко регламентируя очередность вступления колоколов. Однако такое толкование, впервые опубликованное в книге прот. Серафима *Слободского* (1912–1971) (*Закон Божий для семьи и школы*. *Jord.* (N. Y.), 1967), не всегда подтверждается историческими источниками и аутентичной практикой З.

**Трезвон** — полиритмическое сочетание всех (больших, средних и малых) колоколов или какой-то части колокольного набора (от 2 и более). Трезвон связан со службами и отдельными обрядами, выражающими торжество Церкви. Он является наиболее развитым в муз. отноше-

нии типом колокольной композиции. Трезвон — это не только жанровая разновидность З., но и форма. Он может звучать 1 раз или повторяться с небольшими перерывами и 2, и 3 раза (в зависимости от требования обряда и установившейся традиции). Указание на такое исполнение в уставных текстах обычно формулируется как «один звон», «два звона» (двузвон) или «три звона» (трезвон).

**Красный З.** В письменных источниках XVI–XIX вв. неоднократно сообщается о красном З., к-рый исполнялся, очевидно, по типу трезвона, но не всегда полным составом колоколов. Как правило, в нем было задействовано неск. средних колоколов, к-рые также иногда именовались красными. Однако З. в красные колокола не всегда следует понимать как красный З.: «трезвонят в красные», «трезвонят в красные два колокола», «трезвонят в красные три» (*РГБ*. Ф. 113. № 410: Устав священнослужения. Л. 64 об.—68, XVI в.) или «в красные колокола один звон долго» (*РНБ*. Солов. № 626/684. Л. 11) (см. также: *Чудинова*. «И тако совершится день и ночь». 2003 С. 177). По мнению прот. Константина *Никольского*, «звон в красные» (напр., на 5-й седмице поста в среду к вечерне и в четверг к утрени и к вечерне, 24 февр., 9 марта) противопоставляется в Уставе обычно великопостному З., к-рый должен совершаться «косо», т. е. медленно, редко (*Никольский*. Устав. Ч. 1. С. 40). В устной практике под красным З. обычно подразумевается не столько его структура, сколько мастерское исполнение, красота, согласованность, благолепие, что аналогично выражению «малиновый звон», ставшему его синонимом. В этом смысле оба термина являются метафорами, имеющими прежде всего оценочно-эстетическую функцию (*Сергеев В. Н.* Малиновый звон // *Совр. рус. лексикография*: [Сб. ст.]. 1977. Л., 1979. С. 125–137).

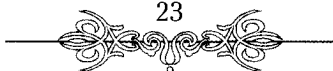
**Указания о З. в редакции Типикона, принятой ныне в Русской Православной Церкви, и русская практика последних 3 веков** (по изд.: *Никольский*. Устав. Ч. 1. С. 29–42). В XIX — нач. XX в. благовест совершался 3 раза в течение дня — в начале вечернего, утреннего и дневного последований, т. е. перед 9-м часом, полунощницей и 3-м часом (см. в ст. *Суточный круг*), в наст. время

он совершается, как правило, 2 раза в сутки соответственно делению служб на 2 последования. Согласно Типикону, если какая-то из служб совершается отдельно от этих последований, перед ней также положен благовест, напр. перед повечерием (гл. 9) или перед 9-м часом в дни Великого поста, когда после 6-го часа положен расход (понедельник 1-й седмицы).

В разные дни благовест совершается в разные колокола. Согласно Типикону, в праздничный (самый большой) колокол благовестят: в двенадцатые праздники ко всенощной и к литургии; ко всем службам от утрени Страстной пятницы (кроме часов Великой пятницы) до утрени понедельника 2-й седмицы по Пасхе; к великой вечерне с пением великого прокимна в дни Рождества Христова, Богоявления, Вознесения, Пятидесятницы, Преображения, Воздвижения, неделя (воскресений) сыропустной, 1–5-й Великого поста, ваий и Антипасхи; к утрени и литургии в день Св. Духа и 26–27 дек.; в дни царские и викариальные; в престольные праздники, в т. ч. к молебным пениям и к вечерне в день праздника; в дни навечерий Рождества и Богоявления к великой вечерне или к литургии, начинающейся вечерней. Во все эти дни трезвон совершается во все колокола, кроме вечерни в день престольного праздника, когда он бывает без большого колокола. Указом Святейшего Синода № 4 от 28 марта 1886 г. (вслед за «Деяниями епископов Православных Греко-Российских Церквей, собиравшихся в Казани 1885 года») было предписано благовестить в большой колокол и совершать трезвон во все колокола во все воскресные и праздничные дни.

В воскресный колокол благовестят в остальные воскресные дни, в бденные праздники месяцеслова в период от Антипасхи до недели мясопустной, на Преполование и отдание Пасхи, к часам в навечерия Рождества Христова и Богоявления и в Великую пятницу; трезвон в эти дни совершается во все колокола, кроме первого.

Благовест в полиелейный колокол бывает в полиелейные праздники, в т. ч. Великим постом, в бденные праздники в период от недели мясопустной до Лазаревой субботы, в дни отдания праздников, к вечерне в среду и пятницу и к утрени, вечерне и литургии в четверг



и субботу 5-й седмицы Великого поста, 26–27 дек.; трезвон в эти дни совершается во все колокола, кроме первого.

В простодневный колокол благовестят в остальные седмичные дни; трезвон в такие дни совершается без первых 4 колоколов, т. е. без простодневного, кроме славословных праздников, когда звонят в этот колокол.

В 5-й (малый) колокол, называемый также постовым или великопостным, благовестят к малой вечерне. Трезвон к ней совершается в 2 колокола. Также в 2 колокола звонят к вечерне и утрени в седмичные дни Великого поста и в первые 3 дня Страстной седмицы (если не случится полиелейного или бденного празднования), 24 февр. перед вечерней, если не служитя литургия Преждеосвященных Даров (в 2 или в 4 колокола — Типикон. Гл. 9); на Благовещение, если оно попадает на понедельник Великого поста, вечером служитя только малое повечерие и благовест совершается редкий.

Полный набор благовестных колоколов имелся, как правило, лишь при кафедральных соборах и на некоторых крупных монастырских звонницах и колокольнях, таких как колокольня Ивана Великого в Московском Кремле, Софийская звонница в Вел. Новгороде и проч. В практике З. др. храмов первый по весу колокол использовался и как праздничный, и как воскресный, следующий по весу — как полиелейный, а иногда и как будничный. Для великопостного З. обычно употреблялся наиболее крупный колокол из числа средних.

Перед самыми торжественными службами (вечерней, утреней и литургией) после благовеста положен трезвон как внутри суточных последований, так и перед вечерней и утреней в составе всенощного бдения. С введением ранних литургий в воскресные дни и двенадцатые праздники к этим службам стали совершать менее торжественный З., чем к поздним, — более редкий благовест и без трезвона. Трезвон совершается также перед вечерней и перед литургией в те дни, когда 2-я служба следует сразу за 1-й — на Благовещение, в Великие четверг и субботу и в те дни Великого поста, когда служитя литургия Преждеосвященных Даров (Типикон. Храмовая гл. 35. Страстная среда), а также после чтения 12-го Страстного

Евангелия в Великую пятницу. На праздник Пасхи и во всю Светлую седмицу (З. может совершаться в течение всего дня до вечерни), в воскресенье до Вознесения и в день отдания Пасхи трезвон бывает и после литургии (*Никольский. Устав. Ч. 1. С. 33–34*).

Для синодального периода засвидетельствована практика в храмовые праздники, царские и викториальные дни совершать благовест в начале молебна и трезвон по его окончании, а перед крестным ходом (в т. ч. в чине коронования) — благовест в 1 или в неск. колоколов (т. е. перезвон, или благовест перебором) и трезвон при начале и во время крестного хода (Последование молебных пений / Изд. Свят. Синода. СПб., 1996<sup>р</sup>; Определение Свят. Синода от 9 сент. 1729 г. Пункт 7; Чин действия... коронования. СПб., 1896; *Никольский. Устав. Ч. 1. С. 34–35*).

На праздничной утрени, согласно Типикону (гл. 2), кандилловжигатель совершает З. к Евангелию во мн. колокола во время пения степенн.

На литургии совершается З. к «Достойно» — от начала молитвы «Достойно и праведно» до «Достойно есть», введенный в Русской Церкви, вероятно, при патриархе Иоакиме под влиянием зап. обычая звонить во время произнесения *установительных слов* (*Вениамин. Новая скрижаль. Ч. 2. Гл. 7. § 38*), причем на ранней литургии этот З. звучит только в дни, когда положена литургия «по рану» (ЦВед. 1897. № 3. С. 112).

Перезвон исполняется на литургии в день Пасхи при чтении Евангелия (но не в Кириопасху): на каждой статии (возгласе, периоде) внутри церкви ударяют в кандию (маленький колокол), а снаружи — в большое било и большой колокол (Типикон. Гл. 35), «на последнем же возгласе ударяют во вся кампаны и в великое било» (Там же. Гл. 50. Неделя Пасхи).

На утрени перезвон бывает на праздник Воздвижения, в Крестопоклонную неделю и 1 авг. во время великого славословия: перед выносом креста из алтаря в каждый колокол ударяют единожды (что может быть повторено 2 или 3 раза), а затем во все сразу, при пении же конечного Трисвятого, когда крест выносят на середину церкви, трезвон совершается во все колокола. Подобный перезвон (с последующим трезвонном) положен в Великую пят-

ницу на вечерне перед выносом плащаницы, во время пения стихиры «Тебе одеющагося», в Великую субботу на утрени при пении великого славословия до обнесения плащаницы вокруг храма (Там же. Гл. 49. Великая суббота).

Такой же перезвон бывает при выносе тела, отпевании и погребении священнослужителей в сани пресвитера и епископа; при чтении Евангелия на отпевании число ударов соответствует порядковому номеру чтения (как в Великую пятницу); при внесении тела в храм, по прочтении разрешительной молитвы и при опускании тела в могилу совершается трезвон.

В дни храмовых праздников перед малым освящением воды перезвон совершается в каждый из колоколов, начиная с большого, по неск. раз, затем повторяется снова таким же образом; при погружении в воду креста бывает трезвон.

Подобный же перезвон совершается перед епископской хиротонией.

Продолжительность благовеста перед всенощным бдением измеряется в промежутки времени, за который можно прочитать 1 раз непорочны (Пс 118) или 12 раз 50-й псалом, продолжительность трезвона — в однократное чтение 50-го псалма (Типикон. Гл. 1, 9). В великие праздники — на Пасху, Благовещение — продолжительность благовеста увеличивается (Там же. Гл. 50. Неделя Пасхи; Гл. 48. 25 марта).

В седмичные дни Великого поста перед каждым часом положено «часить» в колокол столько раз, каким по счету является час (перед повечерием — 12 раз), помимо этого перед 3-м часом положен особый благовест. Если после 6-го часа следует перерыв в службах, в начале 9-го часа положено ударять в деревянное било, а после 1-го Трисвятого — 9 раз звонить в колокол, на повечерии же совершается только 12-кратный З. в колокол, без благовеста. В среду и пятницу на Сырной седмице, на Благовещение и полиелейные праздники, приходящиеся на будние дни Великого поста, наоборот — есть благовест, но нет ударов в колокол по числу часов.

**Местные З.** Со 2-й пол. XV–XVI в. на Руси стали складываться местные стили колокольного исполнительства, в посл. они видоизменялись и смешивались. Важнейшей в этих процессах была не столько этноконфессио-



нальная специфика, сколько инструментальный фактор. Господство тех или иных архитектурно-муз. комплексов (звонниц или колоколен) определяет конструкцию колоколеносущего сооружения и структуру колокольного набора, способ размещения колоколов, технику управления ими, а в итоге — муз. специфику З. Судить о региональных и локальных традициях прошлого в наст. время сложно из-за утраты колоколов, подколокольных сооружений и нарушения преемственности в передаче традиций З. Феномен местных стилей З. на уровне как регионов (Северного, Северо-Западного, Центрального и Южного, Урала и Сибири), так и отдельных городов (Вел. Новгорода, Пскова, Москвы, С.-Петербурга, Казани, Саратова и др.) не был подробно описан и почти полностью утрачен. К тому же уже в нач. XX в. некоторые ученые и старожилы отмечали, что З. теряет свою индивидуальность. Так, свящ. Михаил Шик о З. Т.С.Л. писал: «И сейчас лаврские звонари при «звоне во вся» исполняют красивые, звучные и богатые ритмические узоры на своих колоколах. Но в характере их звонов нет ничего своеобразного. Такой звон или подобный каждый слышал с колоколен хороших церквей Москвы» (Шик. 1919. С. 155).

В наст. время с наибольшей определенностью можно говорить о 2 локальных традициях З.: ростовской и псково-новгородской (в первую очередь на примере Псково-Печерского мон-ря).

З. Успенского собора в Ростовском кремле (Ярославская обл.) по праву еще в XIX в. считались одними из самых удивительных образцов рус. правосл. колокольной культуры и овеяны легендами. Появление знаменитого колокольного набора, как и всего Ростовского кремля, обязано замыслу митр. *Ионы (Сысоевича)*, управлявшего Ростовской и Ярославской епархией с 1652 по 1690 г. и непосредственно руководившего строительством ростовского архитектурного ансамбля и созданием колоколов. Особенностью ростовских З. является то, что изначально набор колоколов формировался по определенному замыслу, в основе к-рого, вероятно, лежало стремление согласовать колокола в некие созвучия. Однако, какова была задача и насколько она была достигнута, неизвестно. Во всяком случае

**РОСТОВСКИЕ ЗВОНЫ.**  
**I. ИОНИНСКИЙ ЗВОНЪ.**

**II. АКИМОВСКИЙ ЗВОНЪ.**

*Ростовские звоны  
в записи прот. Аристарха Израилева.*

с XIX в. до наст. времени в звучании самых больших колоколов среди массы проч. призывков на слух могут быть выделены опорные тоны, последовательно складывающиеся в созвучие мажорного наклонения. Этому, вероятно, способствовали высокое качество литья и соотношение веса колоколов (2 тыс., 1 тыс. и 500 пудов). Большинство колоколов (по крайней мере со 2-й пол. XIX в.) имеет названия (Сысой, Полиелей, Лебедь, Голодарь, Баран, Козел). В Ростове исполнялись и сохранились до сих пор праздничные З. — Ионинский, Егорьевский, или Дашковский, Акимовский (Иоакимовский), названные в честь Ростовских иерархов (митр. Ионы (Сысоевича), архиеп. *Георгия (Дашкова)* (1718–1730) и архиеп. Иоакима (1731–1741)), и 2 будничных З. Описание и частичная партитурная нотолинейная фиксация их фрагментов были сделаны одним из первых исследователей З. — ростовским прот. Аристархом Израилевым. Им при поддержке Об-ва любителей древней письменности,

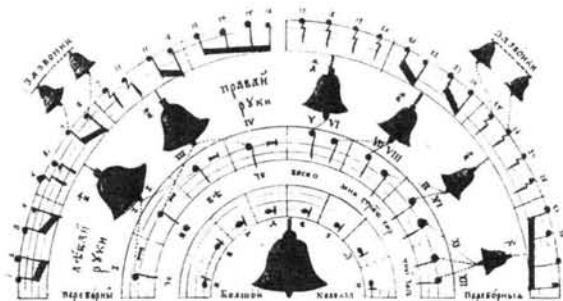
В. В. Стасова и М. А. Балакирева было опубликовано 1-е в России комплексное исследование «Ростовские колокола и звоны» (СПб., 1884).

Ростовские колокола практически не пострадали в советское время и представляют собой уникальный музыкально-исторический памятник. Несмотря на довольно значительное количество документальных материалов, имеющих отношение к ростовским З., и постоянное внимание совр. исследователей, феномен этой локальной традиции еще далеко не раскрыт и не изучен. Так, в 1993 г. были найдены запись и описание нового вида ростовского З., выполненные в 1841 г. паломником иером. дмитровского Николо-Пешношского мон-ря Иеронимом (Сухановым) (*Никаноров*. 1995). Эта запись сделана в виде круговой ритмической партитуры (см. ил.). Зафиксированный в ней З. не совпадает ни с одним из известных по работе прот. Аристарха Израилева. В качестве ритмо-интонационной модели здесь использован покаянный стих «Человече вспомни страш[ный] см[ертный] час», подписанный под партией средних (переборных) колоколов. Можно предположить, что это упомянутый иером. Иеронимом «Арсеньевский звон», названный либо в честь архиеп. *Арсения (Мацевича)* (1742–1763), либо в честь архиеп. *Арсения (Верещагина)* (1785–1799).

Др. важнейшей сохранившейся традицией является З. Псково-Печерского мон-ря, представляющий собой псково-новгородскую или сев.-зап. традицию. Колокола Псково-Печерского мон-ря не переставали звонить с XV в. (*Он же*. 2000). Основной З. здесь производят на Большой звоннице, где колокола различаются по группам: большие (праздничный, полиелейный и всedневный), средние, т. н. бурлаки (2 колокола) и переборы (4 колокола), и малые — тиньки (2 пары колоколов). В большие колокола звонят с помощью очепов.

Очепный З., разумеется при умелых действиях исполнителя, является са-

*Запись ростовского звона,  
выполненная иером.  
Иеронимом (Сухановым).  
1841 г. (РГБ. Ф. 218.  
№ 925. 1. Л. 17).*



мой рациональной системой звукоизвлечения, позволяющей наиболее



естественно возбуждать все звуковые колебания колокола, допуская некоторое темброво-акустическое варьирование. Значение группы больших колоколов для печерских З. огромно. Они не только диктуют основной ритм и влияют на структурные особенности муз. композиций, но и определяют колорит З., их тембровое «лицо». Однако не только благовестники, но и все остальные колокола Псково-Печерского мон-ря обладают необычайно богатым и сложным тембром.

Монастырские З., отличающиеся масштабностью и красочностью, представлены основными традиционными жанрами: будничным, праздничным, погребальным (похоронным), водосвятным, великопостным. В отличие от исторических колокольных композиций Ростова Великого З. Псково-Печерского мон-ря несвойственна поливариантность. Каждому типу З. соответствует лишь 1 структура, подразумевающая строго определенный выбор колоколов и характерную манеру исполнения. Перебор (перезвон) имеет волновую структуру, трезвон обладает ярко выраженными вариационно-остинатными признаками, а великопостный З. является не благовестом в один из средних колоколов, а самостоятельной композицией с использованием неск. колоколов. Важнейшие жанровые разновидности З. Псково-Печерского мон-ря — благовест и перебор (перезвон). Они лежат в основе всех традиц. композиций. Для этих жанров оцепный З. является наиболее подходящим и технически оправданным способом звукоизвлечения. Господство тембрового начала, неторопливое развертывание, остинатный принцип формообразования присутствовали в колокольных композициях далекого прошлого. Для традиц. перезвона (перебора), исполняемого в Псково-Печерском мон-ре, характерна не последовательная (линейная) смена колоколов от большого к малому или, наоборот, от малого к большому, а своеобразная волновая структура. Она основана на сопоставлении колоколов с различным уровнем звуковой напряженности в течение каждого «переборного колена». Ритм перебора зависит от величины колоколов, т. к. следующий удар обычно производят лишь после почти полного затухания предыдущего звука. Практикуется также перебор с наложением ударов

друг на друга, когда их производят в виде серий — многократных повторов сперва одного, а затем др. колокола. Порядок и направленность ударов жестко не регламентированы.

Как на Новгородской, так и на Псковской земле в XVI в. существовало серьезное качественное и количественное различие между колокольными наборами мон-рей и соборов и наборами при церквях на погостах. Если на крупных звонницах количество колоколов приближалось к 10, то приходские и особенно сельские церкви обычно обладали только несколькими небольшими колоколами. Малые составы, как правило, ориентировались на парную структуру (2 средних, или 2 малых, или 2 средних и 2 малых колокола). Что же касается больших (монастырских и соборных) наборов, то принцип парной организации в них также сохраняется. Он может быть явный, когда все группы (в т. ч. и большие колокола) представлены в 2 экз., но встречается и скрытый — 1 большой колокол возглавляет 4, 6 или 8 меньших колоколов. Бинарность, вероятно, диктовалась способом З. с помощью оцепов, когда, раскачивая колокол, звонари могли производить лишь равномерные парные удары, диктуемые природой свободного колебания. Примечательно, что мн. малые и средние колокола изготовлялись попарно. Не являясь близнецами (отлить 2 совершенно одинаковых колокола чрезвычайно трудно), они отличались по размерам и общей высоте звучания, но отличались с подобным профилем, имели одну общую переходящую надпись и составляли небольшой ансамбль, дополняя звучанием друг друга.

В результате гонений на РПЦ после 1917 г. колокольный З. был жестко ограничен, а с кон. 20-х и особенно в нач. 30-х гг. повсеместно запрещен с последующим массовым уничтожением колоколов. Повсеместная кампания, сопровождавшаяся многочисленными секретными инструкциями и постановлениями центральных и местных органов власти об «урегулировании колокольного звона» и «изъятии колоколов», велась под лозунгом «Колокола на индустриализацию!». Удар, нанесенный рус. колокольной культуре в советское время, был катастрофический: сохранились лишь отдельные колокола и единичные колокольные наборы, уникальность к-рых удавалось

доказать. Даже после офиц. разрешения церковного З. осенью 1945 г. подавляющее большинство храмов не имело возможности восстановить прежние З. Отсутствие не только исторических, но и просто полноценных наборов, нарушение преемственности постепенно привели к почти полному забвению подлинного колокольного исполнительства в XX в. Большинство местных традиций З. оказались навсегда утрачены. Новые, чаще всего малоопытные звонари, хотя и владевшие в какой-то степени техникой З., как правило, не имели представления о традиц. З. своего храма, а вновь собранные наборы состояли из колоколов очень низкого качества, вперемешку с предметами, имитирующими звучание колокола (баллонами, рельсами, металлческими досками различного происхождения, предметами быта и проч.).

В посл. десятилетие сложились достаточно благоприятные условия для возрождения колокольного З.: реставрируются старые и строятся новые храмы и колокольни, ряд металлургических предприятий наладил колоколотейное производство и оснащает колокольни вновь отлитыми колоколами. Стремление воскресить и усвоить опыт старых звонарей способствовало созданию школ и центров обучения колокольному З. при храмах и музеях в Архангельске, Москве, Минске, Вел. Новгороде, Новосибирске, Саратове, Ярославле и др. городах.

**Источники по истории З.** Для понимания утраченной культуры З. и ее исторически достоверной реконструкции в наст. время особое значение приобретают графические (нотные) и аудиотехнические записи З., иконографические и письменные (документальные) источники.

Графические (нотные) записи З. известны в виде набросков небольших фрагментов, произведенных обычно с исследовательской целью. В основном это партитурные или одно-двустручные записи в нотолитнейной системе, как правило с указанием звуковесотной позиции. Др. тип ритмической партитуры, без обозначения высоты звуков, представлен в брошюре С. Г. Рыбакова (*Рыбаков*. 1896), в записи Балакирева (80-е гг. XIX в.) и в рукописи 1841 г., принадлежавшей иером. Иерониму (Суханову), в наст. время самом раннем образце графической фик-







С. Г. Рыбаков.  
Фотография. 1913 г.

сации З. Выполненная им запись фрагмента ростовского З. представляет собой три 5-линейных нотных стана полукруглой формы с нарисованными вдоль них колоколами разной величины. В центре этого изображения находится большой колокол, полукружия от к-рого расходятся в разные стороны, наподобие звуковых волн. При каждом нотном стане указано название группы колоколов, которой он соответствует (большой, переборные, зазвонки). Звуковысотная характеристика фиксируется лишь условно (ни на одной строчке пером. Иеронимом не выставлен ключ, и различия в позициях нот на нотоносце относительны). К партии переборных колоколов подтекстован фрагмент покаянного стиха, напев к-рого мог быть ритмоинтонационным прообразом данного З. (Никаноров. 1995. С. 6–12). Др. нотным источником, дающим представление о звуковой организации отдельных колоколов, являются слуховые записи звуковых спектров колоколов, выполненные московским звонарем К. К. Сараджевым (1900–1942). Им нотировано звучание мн. больших колоколов Москвы и Подмосковья, Мариуполя, Одессы, Ростова-на-Дону, Севастополя, Саратова. Сараджев обладал феноменальным слухом и в пределах одной октавы различал более 1,5 тыс. звуков. Зафиксированные им звуковые спектры, содержащие до 12 и более тонов, характеризуют индивидуальное звучание колоколов. Нек-рые музыканты XX в. также пытались нотировать колокольные спектры и З. Сохранились записи, которые делали композиторы А. Д. Кастальский, П. А. Иннолитов, виолончелист А. А. Борисяк, звонарь москов-

ского Сретенского мон-ря П. Ф. Гедике, однако по количеству тонов в колокольных спектрах они значительно уступают записям Сараджева.

Более объективной и точной формой фиксации колокольного З. в отличие от графической записи является звукозапись. Первые попытки фонофиксации звучания колоколов механическим путем очень несовершенны и не отражают живую практику традиц. З. Это пластинка англ. фирмы «Граммофон», сделанная в Москве зимой 1913/14 г. по инициативе звукорежиссера Ф. Гайсберга, и фонограмма 1932 г. З. новгородского Юрьева мон-ря, выполненная этномузыковедами Е. В. Гиппиусом и З. В. Эвальд незадолго до ликвидации этого колокольного набора. К наст. времени имеются фонограммы следующих З.: ростовских, монастырей и храмов Москвы, ТСЛ, Псково-Печерского мон-ря, городов Золотого кольца, а также реконструкция северных З. и З. ансамбля Петропавловской крепости (С.-Петербург). Однако звукозаписи З., сделанные во 2-й пол. XX — нач. XXI в., хотя и отличаются значительно более высоким техническим качеством, далеко не всегда представляют образцы аутентичного колокольного исполнительства.

В нек-рой степени понять технику управления колоколами, развеску и возможные способы З. прошлого помогает иконография. Так, на иконах и летописных миниатюрах изображены отдельные сюжеты колокольной истории: созыв З. на новгородское вече, литье колоколов, «плачевный звон» в 1533 г. в день смерти вел. кн. Василия III Иоанновича, падение 1000-пудового благовестника с колокольни в 1547 г. и мн. др. С кон. XIX в. важнейшим визуальным источником стала фотография: зафиксированные на фотоснимках колокольни с колоколами и события, происходившие с ними (напр., освящение, поднятие и развеска), являются материалом для научно-исторического исследования и реконструкции З.

Среди письменных (документальных) источников можно выделить З группы. К 1-й группе относятся писцовые книги и храмовые описи XVI — нач. XX в., содержащие данные о состоянии подколокольных сооружений. Они дают сведения о количестве колоколов, о времени и месте их отливки, о степени со-

хранности, о мастерах, об истории появления при данном храме, о способе подвески и системе З. (очепы или «за языки»).

Вторая группа — церковные Уставы, Чиновники, Обиходники XVI–XVIII вв., содержащие либо отдельные упоминания о З., либо специальные уставные статьи («Указ трезвонам», «Устав благовеста», «Устав как звонить», «Подобает ведати о звону» и др.). В них предписывается время, продолжительность и общий порядок исполнения З., характер использования отдельных колоколов в богослужении. Как правило, задача описания исполнительской техники, а тем более фиксации конкретных форм колокольных З. (их ритмов, попевок) в этих документах не ставилась.

К 3-й группе источников относятся материалы о колоколах за период 20–30-х гг. XX в.: сводки о состоянии колоколен, акты, постановления, инструкции о З., составленные в это время, сохранившиеся в фондах органов исполнительной власти и их подразделений. Такие материалы нередко являются ценными историческими свидетельствами об утраченных колоколах и их наборах.

Четвертым типом документов, крайне редким и ценным, являются материалы, имеющие непосредственное отношение к самому процессу З.: воспоминания исполнителей З. и тех, кто присутствовали во время исполнения З., всевозможные записи из архивов звонарей и исследователей колокольной культуры прошлого, иногда анонимные описания исполнительского процесса с указанием музыкально-технической стороны.

Одним из уникальных письменных памятников истории З. является звонарский устав *Оптиной пустыни*, имеющий заголовок «О должности звонаря и изъяснение о времени и порядке благовеста и звона в колокола к службам Божиим и другие случаи в продолжение года: [Книга,] составленная для Козельской Введенской Оптиной пустыни в 1843 году» (РГБ. Ф. 214. № 354; опубли. в кн.: Никаноров. 2000. С. 126–165). Печатные и рукописные Чиновники и Обиходники XVII в., включающие указания о З., значительно уступают этому документу в обстоятельности изложения и не имеют описания технической стороны З. Звонарскому уставу свойствен лаконичный,

инструктивный тон изложения. Он имеет постатейную разбивку текста с отсылками. Составитель (или составители) этого устава неизвестен. Несомненно, он был не только знаком с местной системой колокольных З., но и хорошо осведомлен в специфике богослужебной традиции Оптиной пуст. В звонарском уставе значительное внимание уделено приемам и технике исполнения З. Он содержит правила обращения с колоколами, объясняет обязанности звонарей и систему сигнализации к началу благовестов. В тексте имеются сведения о типовых композициях З.— «звон во все колокола» (Л. 10 об.— 11 об.), «звон к водосвятию» (Л. 25 об.— 26), «заупокойный звон» (Л. 43–43 об.), «звон к малой вечерне» (Л. 20) — с указанием последовательности и характера использования колоколов. Подробно описан благовест, к-рый производился в один из 4 колоколов: большой, полнелейный, вседневный, трапезный. Как правило, в уставе оговорены способ исполнения (в один или в оба края), продолжительность в минутах, момент богослужения (к началу службы, к «Достойно» (Л. 14 об., 16, 18, 25 об., 41 об. и проч.), к чтению Деяний св. апостолов (Л. 47 об.— 48), к чтению Евангелия (Л. 46 об.), к трапезе (Л. 6)), количество ударов, их темп и характер («почаще» (Л. 42, 48), «редко» (Л. 42 об.), «редко по-постному» (Л. 50, 51), «порезе обыкновенного, печально» (Л. 46), «мало почаще» (Л. 42 об., 46 об.), «часто» (Л. 44, 45 об., 46, 46 об.)).

Звонарский устав Оптиной пуст. не только дает достаточно полное представление о локальной традиции З., но и проясняет ряд малоопятных и спорных моментов структуры и жанровой системы З. прошлого. Так, напр., в тексте не используется термин «трезвон», но очень часто указывается «трезвонить», и далее следует описание, как это следует делать. Причем далеко не всегда предписывается троекратное повторение общего З.: «звонарям начинать трезвонить и, сделав три звона, идти в церковь» (Л. 15); «звонарям трезвонить к Евангелию во все с большим колоколом один звон» (Л. 19 об.); «звонарям трезвонить во все одним звоном» (Л. 26); «звонарям трезвонить во все колокола, сделав два звона» (Л. 43 об.). В звонарском уставе часто встречается выражение «красный звон» («трезвонить красным звоном»

(Л. 16 об., 33, 36 об.), «трезвонить во все колокола красным звоном» (Л. 32), «трезвонить три красных звона» (Л. 37)). Также упоминаются «звон во все колокола красным звоном» (Л. 1–2 об.) и «звон во все с большим колоколом красным звоном» (Л. 44 об.), что не соответствует установившемуся представлению

О

*Должности Звонаря**и объяснение*

*О времени и порядке благовеста  
и звона во колокола к Сурожью  
Божий и во других случаях  
во продолжении гла.*

*составленная**для Колокольной Звонарской Оптиной Пустыни**в 1843 году.*

Титульный лист

звонарского устава Оптиной пуст.  
1843 г. (РГБ. Ф. 214. № 354. Л. 1).

об исполнении красного З. только лишь малым составом колоколов, без большого. Все это особенно важно, поскольку текст не отражает теоретические изыскания, а является аутентичным памятником.

**Историография З.** Несмотря на значительное место З. в рус. правосл. традиции и его общекультурное значение, русская колокольная культура долгое время не становилась предметом научных изысканий. Научные исследования ее феномена начали появляться с кон. XIX в., а отдельные фундаментальные публикации относятся к нач. XX в. В истории изучения З. можно выделить 2 этапа: со 2-й пол. XVIII до нач. 40-х гг. XX в. — накопление фактического материала и постепенное осознание рус. колокольной культуры в качестве объекта исследования; с кон. 40-х гг. XX в. по наст. время — возрождение интереса к З. и колоколам, базирующееся на освоении и осмыслении результатов, достигнутых до начала гонений на РПЦ, запрещения З. и уничтожения основной части колокольного фонда.

Целенаправленное изучение колоколов относится ко 2-й пол. XIX — нач. XX в. Наряду с общими историко-археологическими (историко-статистическими) описаниями колоколен храмов и мон-рей в городах и в отдельных областях обозначились историческое, палеографическое, му-

зыкально-акустическое, религиозно-философское, этнографическое, производственно-техническое и некоторые др. направления исследования. Большую роль в изучении З. сыграли труды прот. Аристарха Израилева, Рыбакова, С. В. Смоленского (Израилев. 1884; Рыбаков. 1896; Смоленский. 1907). Как особый жанр сочинений того времени следует называть работы обобщающего (энциклопедического) типа, в к-рых почти каждое десятилетие подытоживалась информация по русской и отчасти зарубежной колокольной культуре (Снегирев, Мартынов. 1880; Токмаков. 1887; Пыляев. 1890; Эйзен. 1894; Рыбаков. 1896; Зарин. 1913). Вершиной среди таких трудов стала известная книга Н. И. Оловянишникова, вышедшая 2 изданиями (в 1906 и 1912).

В некоторых работах 20–40-х гг. XX в. помимо внешнего описания колоколов фиксировались особенности звучания отдельных образцов (Н. С. Померанцев, Е. Н. Лебедева) и даже целых колокольных наборов (П. Ф. Гедике, А. В. Кусакин, Сараджев). В исследованиях и нек-рых публикациях того времени были подняты важнейшие исторические, источниковедческие, научно-технические проблемы рус. колоколов, намечены принципы подбора колокольных ансамблей, затронут вопрос о национальной и региональной специфике рус. З.

Возрождение интереса к колоколу и к З. как к историко-культурному явлению произошло в 40–60-х гг. XX в. В подавляющем большинстве случаев это стимулировалось процессом послевоенной атрибуции сохранившихся музейных памятников. Церковно-обрядовое их предназначение старательно замалчивалось. По сути исследования были отброшены на «археологическую позицию» столетней давности, колокол рассматривался лишь в качестве исторической реликвии и некоего атрибута архаики. Интерес к живым звучащим колоколам в основном начал проявляться в 70–80-х гг. XX в. Именно тогда, несмотря на бесчисленные утраты и нарушенную преемственность в колокольном исполнительстве, историкам и музыкантам удалось зафиксировать ценнейший музыкально-этнографический материал от последних аутентичных звонарей и знатоков церковного З. Мощным стимулом для изучения церковных традиций (в т. ч. и З.)





С. В. Смоленский.  
Фотография, 1904 г.

в их исконом виде стали празднование 1000-летия Крещения Руси (1888) и события общественно-политической и культурной жизни нач. 90-х гг. Вхождение правосл. культуры в светскую жизнь проявлялось, в частности, в проведении концертов духовной музыки, куда непременно включался и З. С рубежа 80-х и 90-х гг. процесс изучения З. происходил необычайно активно на фоне возрождения колокольного производства и исполнительской практики З. В 90-х гг. XX в. — 2000-х гг. тематика кампанологических исследований обогатилась специализированными направлениями, мало разработанными ранее, — инструментоведческим, акустическим, литургическим, региональным. Было составлено и напечатано большое число инструктивных материалов (пособий для обучения звонарей, уставных рекомендаций), переизданы и опубликованы важнейшие работы авторов XIX — нач. XX в., создан ряд монографических исследований о колоколах и З. на основе анализа древних текстов, сохранившихся старых колокольных наборов и наблюдений над аутентичными традициями. Подобная работа продолжается в наст. время.

Арх.: *Иерошим, иером.* Памятник путешествия 1841 г.: Автограф // РГБ. Ф. 218. № 925.1. Л. 17. 3-я четв. XIX в.

Лит.: *Макарий (Миродобов), архим.* Археографическое описание церк. древностей в Повороте и его окрестностях. М., 1860, 2003<sup>р</sup>. 2 ч.; *Казанский П. С.* О призыве к богослужению в Восточной Церкви // Тр. I Археол. съезда в Москве, 1869. М., 1871. Т. 1. С. 300–318; *Снегирев И. М., Мартьянов А. А.* Московский Царь-колокол // Рус. достопамятности. М., 1880. Т. 3. С. 1–28; *Израилев А. А., прот.* Ростовские колокола и звоны. СПб., 1884. (ПДП: 51); *он же.* Понафановский музыкально-правильный звон на колокольные Ростовского Успенского собора // Ярославские Ев. 1894. № 22. Ч. неофци. С. 345–350; *Кельси-*

*ев А. И.* Музыкальный колокольный звон и труды святи Израилева // Тамбовские ГВ. 1884. № 54. Отд. неофци. С. 3; *Токмаков И. Ф.* Краткий исторический очерк о колоколах и колокольном искусстве в России, западно-европ. и азиатских гос-вах // *Он же.* Сб. мат-лов для VII Археол. съезда в Ярославле. Ярославль, 1887. Вып. 2. С. 14–36; *Пыляев М. И.* Исторические колокола // ИВ. 1890. Т. 42. Окт. С. 169–204; *Эйзен И. М.* Колокол: Ист. обзор по поводу его 1500-летия // Пива: Лит. прил. 1894. № 8. С. 717–734; № 9. С. 113–127; № 10. С. 334–346; *Мартьянов А. А.* Московские колокола // РА. 1896. № 1. С. 100–108; № 2. С. 274–278; № 3. С. 393–400; № 4. С. 555–561 (То же // РА: Избр. страницы. Новосибир., 1994. Вып. 1. С. 61–94); *Рыбаков С. Г.* Церковный звон в России. СПб., 1896; *Смоленский С. В.* Красный звон: (Из письма) // Татевский сб. С. А. Рачинского. СПб., 1899. С. 257–259; *он же.* О колокольном звоне в России // РМГ. 1907. № 9/10. Стб. 265–281; *Оловяшников Н. И.* История колоколов и колоколотейное дело на заводе т-ва П. И. Оловяшников и с-вия. Ярославль, 1906; То же, изм. загл.: История колоколов и колоколотейное искусство. М., 1912<sup>р</sup>, 2003<sup>р</sup>; *Преображенский А. В.* Колокольный звон // ПБЭ. 1911. Т. 12. Стб. 350–353; *Зарин А.* Колокола // Аргус. СПб., 1913. № 8. С. 47–64; *Скабалланович.* Типикои. Вып. 2. С. 6–11, 48–50; *Шик М. В., святи.* Колокольный и колокола // Троице-Сергиева лавра: [Сб.]. Серг. П., 1919. С. 144–155; *Ильин В. Н.* Эстетический и богословско-литург. смысл колокольного звона // Путь. 1931. № 26. С. 114–118; *Гитлиц Е. В.* Ростовские колокольные звоны // Муз. жизнь. 1966. № 18. С. 15–17; *Благовещенская Л. Д.* Звуковые спектры московских колоколов // ШКО. 1977. М., 1977. С. 35; *она же.* Звонница — муз. инструмент // Колокола: История и современность: [Сб. ст.] / Отв. ред.: Б. В. Раушенбах; сост.: Ю. В. Пухначев. М., 1985. С. 28–38; *она же.* Колокола: Ст. прошлых лет. Новосибир., 2006; *она же.* Былое и думы, или Как это было. Колокола: Сб. ст. Новосибир., 2008; *Давыдов А. И., Лоханский В. В.* «Звоны северные» в Архангельском музее деревянного зодчества // Колокола: История и современность. М., 1985. С. 280–285; *Кавельмахер В. В.* Способы колокольного звона и древнерус. колокольный // Там же. С. 39–78; *Лоханский В. В.* Русские колокольные звоны // Там же. С. 18–27; *Тюшина М. И.* Ростовские колокола и звоны // Там же. С. 137–148; *Цветаева А. И., Сараджев Н. К.* Мастер волшебного звона. М., 1988<sup>р</sup>; О куполах, колоколах и о храме науки: Док-ты 1930 г.: [Храм Христа Спасителя] / Публ.: С. Вакунов, Д. Нохотович // Неизвестная Россия. XX в.: Архивы. Письма. Мемуары. М., 1992. Кн. 2. С. 337–348; *Ярешко А. С.* Колокольные звоны России. М., 1992; *он же.* Колокольные звоны России: История, стилистика, функциональность в синтезе храмовых искусств. Саратов, 2005; *Виденева А. Е.* О времени прекращения колокольных звонов // СРМ. 1993. Вып. 4: Соборная звонница Ростова Великого. С. 69–71; *Никаноров А. Б.* Колокольный с нотным звоном // СРМ. 1995. Вып. 7: Колокола и колокольный Ростов Великого. Ярославль, 1995. С. 5–17; *он же.* Звонарский устав Оптиной пустыни // Наследие монастырской культуры: Ремесло, искусство, искусство: Мат-лы ист.-теорет. конф. / Сост.: И. А. Чудинова. СПб., 1997. Вып. 1. С. 48–63; *он же.* Колокола и колокольные звоны Псково-Печерского мон-ря. СПб., 2000; *он же.* Региональная специфика колокольных звонов как инструментоведческая проблема // Музы-

кант в традиц. и совр. культуре: К 60-летию И. В. Мацневского: Мат-лы междунар. симп. СПб., 2001. С. 45; *он же.* Основные особенности рус. кампанологии // Искусство устной традиции: Ист. морфология: Сб. ст., посвящ. 60-летию И. И. Земцовского. СПб., 2002. С. 280–301; *он же.* Пути становления и развития отеч. кампанологии в XVIII — сер. XX в. // РИИИ и европ. инструментоведение: Тез. междунар. науч. конф. СПб., 2002. С. 36–39; *он же.* История колокольной культуры Псково-Новгородского ретнона. Ч. I: XI–XVI вв. // Мат-лы к «Энциклопедии муз. инструментов народов мира». СПб., 2003. Вып. 2. С. 83–99; *он же.* Историкография кампанологии в России и Беларуси (1990–2000-е гг.) // Музыкальная культура Беларуси і свету: Да 100-годдзя Л. С. Мухарынецкай. Мінск, 2006. С. 150–159; *Бондаренко А. Ф.* Колокольные звоны // Москва: Энцикл. М., 1997. С. 371–372; *Давыдов А. И.* Описи церковного имущества как источник по истории колоколен, колоколов и звонов в деревнях и уездных городах России: На мат-ле Русского Севера кон. XVIII — нач. XX в. // Массовые источники отеч. истории: Мат-лы X Всерос. конф. Архангельск, 1999. С. 68–88; Музыка и уездных городов: Сб. исслед. и мат-лов / Отв. ред. и сост.: А. Б. Никаноров. СПб., 1999; *Price P., Rae Ch. B., Blades J., Bell* // NGDMM. 2001<sup>р</sup>. Vol. 3. P. 168–182; *Rombouts L., Carillon* // *Ibid.* Vol. 5. P. 128–134; *Price P., La Rue H., Rae Ch. B.* Chimes // *Ibid.* P. 627–630; Православный колокольный звон: Теория и практика: [Сб. ст.] / Сост.: Н. В. Копылов, Н. И. Завьялов. М., 2002; *Тюсти С. Г.* Колокола и звоны в России. Новосибир., 2002<sup>р</sup>; *Торкина А. И.* Рус. колокольные звоны: Особенности муз. организации: Исслед. М., 2003; *Чудинова И. А.* «И тако совершится день и ночь»: Колокольные звоны // *Она же.* Время безмолвия: Музыка в монастырском уставе. СПб., 2003. С. 142–181; *она же.* Кампанологические данные в рукописных монастырских уставах XVII в. // Мат-лы к «Энциклопедии муз. инструментов народов мира». СПб., 2003. Вып. 2. С. 26–55.

А. Б. Никаноров

**ЗВОНАРЬ**, церковнослужитель, производящий звон при храме или в мон-ре. В РПЦ чаще всего для звона используются колокола, и тогда З. звонит посредством веревок, соединенных с колоколами или колокольными языками (об иной практике звона см. в ст. *Било*). При этом исполнительская техника и система управления колокольным набором во многом определяются весом колоколов, их количеством и расположением на колоколонесящем сооружении. Один З. не всегда может справиться с большим количеством колоколов, поэтому в исполнении колокольного звона могут участвовать 2, а иногда и несколько человек. Обычно 1-й З. раскачивает язык большого колокола, а 2-й звонит в малые и средние колокола. В тех случаях, когда колокола разобраны в пространстве (используются наборы неск. колоколонесящих сооружений, либо звон производят



на многоярусной колокольне или большой многопролетной звоннице), исполнительские партии распределяют внутри группы З. Такой ансамблевый звон особенно характерен для мон-рей и соборов. Необходимость исполнения колокольного звона артелью З. иногда свидетельствует также об архаичности исполнительской традиции, что наблюдалось, напр., на звонницах псковского типа и звонницах палатного типа (Северо-Западный и Владимиро-Суздальский регионы).

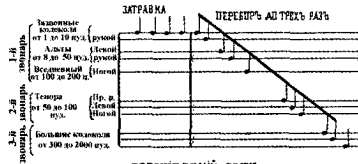
Использование к.-л. автоматических приводов для правосл. звона нехарактерно, т. к. духовное и личностное начало является здесь одним из важнейших. Попытки некоторых изобретателей кон. XIX в. создать самозвонные устройства, призванные заменить «ручной звон» и облегчить службу или вовсе упразднить служение З., хотя и вызывали интерес, но не имели широкого распространения. Подобные системы с использованием достижений совр. техники изредка практикуются и сейчас (напр., в Николо-Богоявленском соборе в С.-Петербурге), однако целесообразность таких устройств автоматического звона спорна.

На Руси обычно должность З. совмещалась с обязанностями *пономаря* (или *параэклисиарха*), а также церковного сторожа. Об этом свидетельствуют различные документы и произведения фольклора, в частности пословицы: «Повещать сторожам софийским, как звонить в другие колокола большие» (II Новгородская летопись под 1572 г.) или «Не быть звонарем, не быть и пономарем», «Не все пономари, а редко кто не званивал!» (*Даль В. И.* Толковый словарь живого великорус. языка. М., 1955. Т. 1. С. 672).

Имена мн. З. сохранились в переписных книгах XVI–XVII вв., в церковных ведомостях XVIII — нач. XX в. и др. письменных источниках, но сведений о жизни и специфике служения З. прошлого сохранилось немного. Как правило, они были выходцами из сословия крестьян или мещан. Иногда З. служили дети лиц духовного звания. Далеко не все монастырские З. XVII–XVIII вв. были монахами. Иногда они жили на посаде своим двором и служили за жалованье (Псково-Печерский мон-рь, XVII в.). При колокольне Ивана Великого в Московском Кремле имелось неск. десятков З., проживавших

ТРЕЗВОНЬ ВЪ НАЧАЛѢ ОБЪЯВИ.

ПЕРВЫЙ ТРЕЗВОНЬ.



ГЕОРГИЕВСКИЙ ЗВОНЪ.



Запись звона А. В. Смаргина, сделанная С. Г. Рыбаковым.

в особой звонарской слободе, т. н. Звонарях. Руководил ими звонарный староста. Сохранилось предание о том, что в древности 12 дек. каждого года он должен был докладывать царю о прибавлении дня, за что получал 24 р. серебром, а 12 июня — о прибавлении ночи, после чего заключался в темную палату на Ивановой колокольне на 24 ч. (*Леонид (Кавелин), архим.* О московских древностях: (Из зап. моск. старожила прошлого столетия) // Моск. Ев. 1872. № 2. С. 12).

Школ З. в совр. смысле на Руси не было, но при нек-рых соборах и мон-рях существовали звонарские артели, аналогичные средневековым цехам, они способствовали как обмену опытом, так и сохранению местных традиций звона. Навыки обычно передавались «с рук» при непосредственном общении. Наиболее удобным временем для выявления людей, способных к колокольному звону, была Светлая седмица, или, как ее еще именовали, «звонильная неделя», когда каждый желающий мог попробовать свои силы в колокольном искусстве. Для запоминания и передачи ритмов звона З. использовал т. н. звонарские приговорки, или при сказки, мнемонического типа: короткие ритмизованные тексты, изредка произносимые нараспев, запечатлевшие характерные ритмоинтонационные обороты колокольного звона местных традиций. Напр., приговорка, услышанная свящ. Павлом *Флоренским* от одного из звонарей ТСЛ: «Архи — мандрит / Нам о — ставил / Сорок восемь / Кóлко — лóв»

(*Трубачёв С. З., диак.* Избранное: Ст. и исслед. М., 2005. С. 507). Нередко оказывалось, что незаурядным талантом обладали не только штатные церковные З., но и обычные прихожане; также искусно звонили в колокол бродячие нищие и юродивые. Часто их способности, судя по рассказам и воспоминаниям очевидцев, сочетались с душевной прозреленностью и прозорливостью.

Существует целый ряд устойчивых представлений о личности З. и его способностях к колокольному звону. К нему нередко относятся как к человеку особенному, выделяющемуся из общины редким даром обращаться к Богу посредством колокольного звона. Находясь на обособленной от помещения храма и устремленной к небу колокольне, З., хотя и скрыт от глаз молящихся, непосредственно участвует в ходе богослужения. Возможно, поэтому иногда встречаются рассказы о «звонах по нотам», к-рые якобы в прошлом производились на нек-рых звонницах и колокольных учеными З.

Традиц. комплекс способностей, в частности наличие особо развитого муз. слуха, далеко не всегда является необходимым и достаточным условием для успешной деятельности З. Его действия, особенно в ансамбле, происходят в первую очередь на основе зрительных, моторных и осязательных ощущений от контакта с веревками, педалями и др. средствами управления колокольным набором. К тому же на колокольне или в непосредственной близости к колоколам во время общего звона их звучание, как правило, искажено или трудноразлично. По выражению одного из старейших звонарей московского Данилова монастыря М. И. Макарова (род. в 1906), для звона надо «иметь музыкальность и рук и ног», т. е. способность к координации физических движений и ритмичной игре. В то же время представление о том, что З., имея дело со звуком большой интенсивности, как правило, обладает пониженным слухом, ошибочно и практикой не подтверждается. Звучание колоколов в традиц. звонах, особенно в руках опытного З.-мастера, оказывает благотворное, порой исцеляющее действие, подобно молитвенному чтению и песнопениям.

Типикон (Устав) и др. церковные книги (Чиновники, Обиходники) хотя и предписывают время испол-







нения колокольного звона, его продолжительность, отдельные виды и формы, как правило, детально не регламентируют процесс исполнения звонов. Поскольку особенности колокольного звона передаются гл. обр. в бесписьменной традиции (исключение — звонарский устав Оптиной пуст., см. в ст. *Звон*), З. достаточно свободен в выборе средств и технических приемов исполнения, порядка использования колоколов и его муз. организации и руководствуется в основном знанием местной храмовой традиции колокольного звона и указаниями настоятеля.

Изданка среди мастеров колокольного звона встречаются люди, обладающие стройной индивидуальной системой воззрений на звонарское искусство. Обычно они являются практиками, наставниками менее опытных исполнителей и хранителями бесценного опыта и знания для др. поколений. За редким исключением это мастера индивидуального (сольного) исполнительства, такие как житель С.-Петербурга А. В. Смагин (1843–1896), звонарь Покровской ц. в Казани Семен Семенович Толмачёв (1824–?), ростовский звонарь В. Г. Хмельницкий (?–1912), жители Москвы П. Ф. Гедике (1879–?) и К. К. Сараджев (1900–1942). Последний отличался высоким мастерством и чрезвычайно тонким ощущением звучаний и различных сочетаний колоколов, обладал гиперестезией (сверхчувствительностью) и способностью к слуховой синестезии (цветовому слуху), работал над созданием оригинальной теории «музыка–колокол» (осталась незавершенной). Сараджев положил начало также концертному направлению в колокольных звонах, развившемуся в наст. время в самостоятельное муз. направление.

Несмотря на серьезные утраты и бедственное положение с колокольными звонами в советское время, мн. церковные З. в XX в. сохранили традиции звона. Их наследие стало основой для реконструкции правосл. церковного звона в наши дни. Среди них такие З., как В. И. Машков (Москва, Новодевичий мон-рь), игум. Михай (Тимофеев) (ТСЛ), мон. Алексей (Норквист) (Псково-Печерский мон-рь), А. С. Бутылин (Ростов) и мн. др. Их звоны стали образцом для совр. З., подготовка которых в кон. XX — нач. XXI в. осуществляется

как внутри приходов и мон-рей, так и силами различных церковных школ и центров обучения колокольному звону. Иногда практическое обучение в них сочетается с просветительной и исследовательской работой в области церковного звона (Школа колокольного мастера при храме Христа Спасителя в Москве (рук. И. В. Коновалов), Московский колокольный центр (рук. В. Г. Шариков), Школа колокольного звона при ц. Владимирской иконы Божией Матери в С.-Петербурге (рук. В. С. Кайчук), Новосибирская школа звонарей (рук. Л. Д. Благовещенская), Школа звонарей Минского епархиального управления (рук. А. Н. Малиновский (Иконников), с 2003 Б. В. Берёзкин) и нек-рые др.). Лит.: Клириков Н. Н. Механик-самоучка, слепец В. М. Слепнев // Ярославские ГВ. 1887. Ч. неофиц. № 28. С. 5–6; № 29. С. 3; Самоучка-механик, изобретатель механического церк. звона: [Д. П. Иванцов] // Вятские ЕВ. 1904. № 11. Отд. неофиц. С. 680–682; Десятников В. Хранители звонов: [Ростовские звоны и звонари] // Вокруг света. 1978. № 5. С. 40–43; Игнатъев С. Федька-звонарь // Правосл. Русь. 1978. № 7. С. 14–15; Козлова Г. Живое искусство колокольного звона // Кругозор. 1990. № 6. С. 10–11. Грампластинка 4; Маршкова Т. И. Хранитель московского звона: [Звонарь моск. Новодевичьего мон-ря В. И. Машков] // Отчизна. 1991. № 6. С. 32–34; Мельник А. Г. Звонари XVII — нач. XX вв. // СРМ. 1993. Вып. 4: Соборная звонница Ростова Великого. Ростов. 1993. С. 47–56; Мельник Л. Ю. О «Калязинском» звоне // Там же. С. 65–68; Виденева А. Е. Звонари ростовского Успенского собора во 2-й пол. XVII — 1-й четв. XIX в. // Там же. Ярославль, 1995. Вып. 7: Колокола и колокольни Ростова Великого. С. 18–27; Невелев Д. Тайная жизнь патриаршего крестоносца: Не спрашивай, по ком звонил в колокол обычный советский инженер: [В. И. Машков] // Огонёк. 1996. № 2. С. 26; Никаноров А. Б. Звонарь как особый тип традиц. инструменталиста // Традиц. искусство и человек: Тез. докл. XIX науч. конф. молодых фольклористов памяти А. А. Горковенко, 15–17 апр. 1997 г. СПб., 1997. С. 46–48; он же. О звонарях // IV конгресс этнографов и антропологов России: Тез. докл. Наильчик, 20–23 сент. 2001 г. М., 2001. С. 172; он же. К проблеме творческой личности традиц. инструменталиста: Звонарь Семен Семенович из старой Казани // Вопросы инструментоведения. СПб., 2007. Вып. 6: Мат-лы 6-й междунар. инструментоведческой конф. «Благодатовские чтения», С.-Петербург, 3–6 дек. 2007. С. 175–178; Макаров М. И. На Даниловской колокольне // Правосл. колокольный звон: Теория и практика: [Сб. ст.] / Сост.: И. В. Коновалов, Н. И. Завьялов. М., 2002. С. 139–164; он же. Даниловский звон // ЖМП. 2004. № 3. С. 20–21; Смирнов Д. В. Родословие семьи звонарей Урановских. XIX — нач. XX вв. // СРМ. 2002. Вып. 12. С. 91–92; Виденева А. Е., Коновалов И. В. Звонари Моск. Кремля в сер. XVIII в. // VII науч. чт. памяти И. П. Болотцевой (1944–1995): Сб. ст. Ярославль, 2003. С. 86–101; он же. Звонари Моск. Кремля посл. трети XVIII — 1-й трети XIX в.

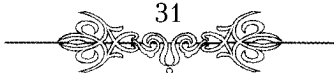
// Макарьевские чт.: Рус. культура XVI в.— эпоха митр. Макария. М., 2003. Вып. 10. С. 188–207; он же. Звонари Моск. Кремля в 1830-х гг. // ИКРЗ, 2004. Ростов, 2005. С. 285–289; он же. Звонари Ростовского Успенского собора в 1-й пол. 20-х гг. XIX в. // Там же, 2006. Ростов, 2007. С. 332–339; Ярешко А. С. Роль звонаря в рус. правосл. культуре // Мужчина в традиц. культуре народов Поволжья: Мат-лы междунар. науч.-практ. конф. (Астрахань, 15–17 мая 2003 г.). Астрахань, 2003. С. 58–62.

А. Б. Никаноров

**ЗВОННИЦА** — см. ст. *Колокольня*.

**ЗВОРНИКСКО-ТУЗЛАНСКАЯ ЕПАРХИЯ** [серб. Зворничко-Тузланска епархија] Сербской Православной Церкви (СПЦ). Объединяет приходы СПЦ на территории сев.-вост. части Федерации Боснии и Герцеговины и Республики Сербской (Босния и Герцеговина). Кафедра в г. Тузла. Правящий архиерей — еп. Василий (Качавенда), на кафедре с 1978 г. З.-Т. е. делится на 6 местных обществ, имеет 142 прихода, на к-рых служат 162 священника (2008). Действует 11 мон-рей (34 монашествующих): *Озрен, Ломница* (Ловница), *Папрача, Сасе, Тавна*, Драгалевац, жен. мон-рь во имя арх. Гавриила (XIV в.), Кнежина (XIV в.), жен. мон-рь в честь Честного Креста Господня в с. Суво-Поле (1997), муж. мон-рь во имя св. Василия Острожского в Биелине (2001), свт. Николая Чудотворца в с. Станишичи (2006), в честь Покрова Пресв. Богородицы в с. Дonya-Бишня (2006).

**История.** Основание православной епархии в Боснии связано с именем серб. кор. Драгутина (см. *Феохтист*, прп.), к-рому в 1284 г. венг. кор. Ласло IV дал в управление области Мачва с Белградом, Соли (ныне Тузла) и Усора в Боснии. По свидетельству архиеп. Печского *Данишила II*, Драгутин был щедрым ктиторм и построил много церквей и мон-рей. В 1293 г. Драгутин послал еп. Зворникского Василия (возможно, он был 1-м главой епархии) в Венецию для заключения брачного договора своего сына Владислава. Укреплению Православия в Боснии также способствовал брак дочери Драгутина Елисаветы с боснийским баном Стефаном I Котроманичем в 1284 г. Однако в XV в., после смерти активного поборника Православия правителя Твртко I (1351–1391), Ватикан обратил внимание на Боснию: папа Римский *Евгений IV* поручил францисканскому миссионеру





Иакову из Марки (впоследствии канонизирован) искоренить Православие в крае. В результате его миссии короли Боснии Стефан Томаш (1443–1461) и Стефан Томашевич (1461–1463) перешли в католичество и проводили политику прозелитизма. В 1411 г. территория нынешней З.-Т. е. попала под власть серб. деспота св. *Стефана Лазаревича*, построившего в 1413 г. церковь в г. Сребреница для кафедры Сребреницкой митрополии. Границы этой митрополии точно неизвестны, но предполагается, что помимо Сребреницы она охватывала и территории западнее р. Дрины. Впервые митрополиты в Сребренице упоминаются в письме 1427 г. жителей Дубровника деспоту Стефану Лазаревичу и митрополиту. Неизвестно, как долго существовала митрополия в Сребренице, т. к. после 1455 г. она больше не упоминается в источниках, что было вызвано, вероятно, тур. завоеванием. Видимо, часть митрополии перешла в юрисдикцию Арильской митрополии, а др. часть вошла в *Сремскую епархию* (Српска православна епархија зворничко-тузланска: Шематизам. Тузла, 1977. С. 19).

В кон. XV – нач. XVI в. на территории Сев.-Вост. Боснии в границах Зворникского санджака была создана Зворникская епархия. Одни ученые считают, что Зворник стал резиденцией правосл. епископа при основании санджака, другие – после завершения его адм. организации. Согласно сохранившейся в монастыре Папраща надписи, 1-м Зворникским епископом был поставлен еп. Феофан. Вместе со Смедеревским митр. Павлом он добивался

независимости Печской Патриархии от *Охридской архиепископии*, за что на Охридском Соборе 1532 г. оба были отлучены от Церкви. На кафедру был назначен еп. Дометтиан, но сведений о его прибытии к месту служения не сохранилось. Вероятно, еп. Феофан, проигнорировав решение Собора, остался на кафедре и вместе с митр. Павлом продолжил борьбу, т. к. на Соборе 1541 г. они были осуждены повторно. В Зворник был

снова направлен еп. Дометтиан, но на кафедре он так и не появился.

После восстановления в 1557 г. Печской Патриархии Зворникская епархия в ранге митрополии вошла в ее юрисдикцию. В составе епархии в тот период были области Ядар и Мачва на правом берегу Дрины, на левом берегу – Сребреница, Зворник, Биелина, Соли и Грачаница. Патриарх Печский *Макарий (Соколович)* добился от султана разрешения на строительство и обновление церквей. Первым известным Зворникским митрополитом был Павел, упоминавшийся в 1561 и 1576 гг., затем – Георгий, Феодосий (1601, 1602), Гавриил (1627), Константин (1629), Лука, Вениамин, Исаия, Анания (1674). В 1690 г. митр. Герасим во время великого переселения сербов вместе с патриархом Печским *Арсением III* ушел в Австрию. После этого епархией управляли Дабро-Босанские, Валевские и Ужицко-Арильские епископы, один из них, Алексей (Андреевич), бежавший в 1737 г. в Австрию, носил титул «епископ Ужицко-Арильский и митрополит Зворникский».

После упразднения Печской Патриархии в 1766 г. серб. епархии перешли в юрисдикцию К-польской Патриархии, Зворникская епархия была объединена с Ужицкой и возведена в ранг митрополии, заняв 60-е место в списке епархий К-польской Патриархии. В 1767 г. митрополитом был поставлен грек-фанариот Григорий, в 1773 г. он был перемещен на др. кафедру. При митр. Герасиме (1777–1804), во время австро-тур. войны 1788–1790 гг., многие священники выступили на стороне Австрии, поэтому впоследствии бы-

ли вынуждены бежать в Срем. При еп.-серб. Иоанникии (1804–1807), во время 1-го серб. восстания в 1807 г., повстанцы напали на Зворник и Биелину, за это турки подожгли мон-ри Тавна и *Раца*, разорили мон-рь Озрен и убили 7 священников. В фирмане, изданном 5 февр. 1808 г. сараевским судьей, содержится единственное упоминание о митр. Зворникском Евгении, к-рый в тот момент временно управлял Дабро-Босанской епархией. Митр. Гавриил Хромой (1808–1837) обновил мон-ри Тавна и *Троноша*, построил церковь в Зворнике, открыл серб. школы в Зворнике, Локане и Тузле. В 1831 г., после предоставления в 1830 г. автономии княжеству Сербия, из состава Зворникской митрополии были выделены самостоятельные Ужицкая (позже вошла в состав *Жичской епархии*) и Валевская (см. *Шабацко-Валевская епархия*) епархии. В 1852 г. кафедра была перенесена в Тузлу, но при этом в документах К-польской Патриархии она продолжала называться Зворникской, а ее архиерей носил титул «архиепископ и митрополит Зворникский и экзарх Верхней Далмации». Митр. *Агатангел* (1848–1861) призывал священников заниматься духовным образованием детей и молодежи. В 1858 г. в епархии произошло антитур. восстание под рук. прот. Стефана Аврамовича, и митр. Агатангел отменил уплату 3-й части епархиального дохода тур. правительству. Турки жестоко подавили восстание, а владыку отозвали в К-поль. В 1861 г., при митр. Дионисии I (1861–1865), тур. власти разрешили строительство церквей, и это способствовало подъему епархии. В 1865 г. на кафедру был избран серб *Дионисий II (Илич)*; до 1868 и в 1872–1891). Во время его правления при подавлении серб. восстания 1875 г., в котором принимало участие и духовенство, турки сожгли мон-рь Тавна и расправились с братией, а после оккупации Боснии и Герцеговины Австро-Венгрией (1878) начались притеснения сербов: в 1879 г. была проведена ревизия серб. школ с целью изъятия книг на кириллице. Митр. Дионисий II выступал против перехода епархии из юрисдикции К-польского Патриарха в юрисдикцию *Карловацкой митрополии*, находившейся под контролем Австро-Венгрии, и изъятия рус. богослужебных книг, что привело к его отставке. Администратором митрополии в 1891–





1892 г. был архим. мон-ря Тавна Александр (Симич). При митр. *Николае (Мандиче; 1892–1896)* в епархии строились церкви, в школах было введено преподавание Закона Божия. Митр. *Григорий (Живкович; 1897–1909)* боролся за церковно-образовательную автономию Боснии и Герцеговины, к-рая была предоставлена в 1905 г., уделял много внимания просвещению в епархии. В правление митр. *Илариона (Радонича; 1910–1922)* в условиях военного времени на территории епархии было запрещено использование кириллицы, мн. священники попали в тюрьмы или были убиты.

В 1920 г. Зворникско-Тузланская кафедра вошла в состав восстановленной Сербской Патриархии в ранге епархии, до назначения в 1929 г. еп. *Нектария (Круля)* адм. управление епархией осуществляли еп. Шабачкий Михаил (Урошевич), митр. Бая-Лукский *Василий (Попович)* и еп. Захумско-Герцеговинский *Иоанн (Илич)*. В 1921–1941 гг. в З.-Т. е. было построено 29 церквей, 17 обновлено, восстановлены мон-ри Озрен, Тавна и Папрача. В начале второй мировой войны епархия оказалась на территории фашистского Независимого гос-ва Хорватия, в к-ром правосл. сербы подвергались гонениям. В 1941–1945 гг. было убито 46 священников, 54 храма разрушено (в т. ч. 17 полностью), повреждено 25 приходских домов и 20 церковных объектов, уничтожено 62 церковных архива, 49 приходских и монастырских б-к. После войны, вернувшись из изгнания, еп. Нектарий начал восстанавливать епархию, но ему мешали новые коммунистические власти — в послевоенные годы в З.-Т. е. было убито 10 священнослужителей. В 1951 г. владыка был перемещен на Сараевскую кафедру, но продолжал адм. управление З.-Т. е. В 1955 г. епархию возглавил еп. *Лонгин (Томич)*, при к-ром все церкви и мон-ри были восстановлены, построено 30 храмов. В кон. 1976 г. епархия делилась на 6 наместничеств, действовали 4 мон-ря и 131 церковь, служили 75 священников и 22 монаха. После краткого адм. управления епархией еп. Шабачко-Валевского *Иоанна (Велимировича)* 16 июля 1978 г. главой З.-Т. е. стал еп. *Василий (Качавенда)*, который продолжил восстановление храмов и мон-рей, но во время гражданской войны 1991–1995 гг. был вынужден

перенести кафедру из Тузлы в Биелину. Из епархий СПЦ в Боснии и Герцеговине в ходе гражданской войны больше всех пострадала З.-Т. е. Было разрушено 38 и повреждено 60 церквей, полностью уничтожен мон-рь Сасе, разрушены (31) и повреждены (19) приходские дома и др. церковные здания. По окончании войны восстановлены церковные здания, а также основано несколько новых монастырей. Особое внимание уделяется воспитанию молодежи, 16 марта 2006 г. в Зворнике был основан Святосавский молодежный союз.

Лит.: *Теших Д.* Зворничка епархија и њени митрополити: Историјски преглед. Сарајево, 1904; *Филиповић М.* Почети и прошлост Зворничке епархије // Богословље. Н. с. 1964. Год. 8(23). Св. 112. С. 49–123; *Веселиновић Р.* Српска православна црква у Босни и Херцеговини // Српска православна црква, 1219–1969. Београд, 1969. С. 319–329; Српска правосл. епархија зворничко-тузланска: Шематизам. Тузла, 1977; *Јанковић М.* Епископије и митрополије Српске Цркве у средњем веку. Београд, 1985; *Милеускић С.* Духовни геноцид: 1991–1995. Београд, 1997<sup>3</sup>; *Пузовић П.* Зворничка епархија // Богословље. Н. с. 2003. Год. 48(62). Св. 1/2. С. 281–287.

*Иером. Игнатий (Шестаков)*

**ЗДОРОВЬЕ**, оценочная категория, обозначающая соответствие комплекса природных свойств организма человека его реальному состоянию в границах морфологической и физиологической нормы. В учении Церкви З. рассматривается как целостность всех аспектов человеческого существования, исконно присущая богозданной природе человека исключительно по благодати, мудрости и милости Бога, призвавшего человека в акте творения из небытия в бытие. З. является, т. о., одной из существенных характеристик естественного состояния человека как высшего творения Бога, созданного по Его образу и подобию. З.— естественное условие и необходимая предпосылка земного благоденствия человека, обладание им представляет собой важнейший аспект полноценного и безущербного существования человека.

Как явление комплексного характера З. не является фиксированным состоянием организма. С медицинской т. зр. «само понятие «здоровье», как и понятие «норма», является условным и объективно устанавливается на основе антропометрических, клинических, физиологических и биологических показателей»

(Большая медицинская энциклопедия. М., 1959<sup>2</sup>. Т. 10. С. 736). З. представляет собой умозрительную категорию, на фоне к-рой становится возможным установление картины заболевания. Благодаря трудам отечественных и зарубежных ученых было установлено единство физиологического, т. е. естественного, нормального, здорового состояния организма и патологического, т. е. измененного, болезненного, нездорового состояния при обеспечении адаптации организма к действию внешних агентов (невредящих, вредящих и болезнетворных) с целью поддержания подвижного равновесия, гармонии и сохранения постоянства (гомеостаза) внутренней среды (Там же). Эта мысль была предвосхищена прп. Нилом Синайским: «Болезнь телесная есть противоположное состояние, когда равновесие стихий преобладанием одной выведено из естественного состояния» (*Nilus, abbas. Liber de monastica exercitatione. 50 // PG. 79. Col. 782*).

Используемое нередко понятие «клиническое здоровье» подразумевает 2 стадии. Первая — компенсаторная — характеризуется привлечением внутренних резервов организма для поддержания состояния гомеостаза. На этой стадии устанавливается динамическое равновесие, при к-ром происходит изменение физиологических показателей в границах нормы. Высокая адаптивная способность организма на этой стадии сохраняется. Вторая стадия — дезадаптация — характеризуется недостаточностью внутренних резервов организма для поддержания гомеостаза. В результате продолжительного влияния на организм человека неблагоприятных факторов происходит нарушение механизмов адаптации и саморегуляции организма.

**З. человека в свете метафизической интерпретации бытия.** В то время как биология и медицинская антропология стремятся к установлению основных параметров З. исключительно на основании эмпирических фактов (по выражению М. *Хайдеггера*, «если физиология и физиологическая химия способны исследовать человека в естественно-научном плане как организм, то это еще вовсе не доказательство того, что в такой «органике», т. е. в научно объясненном теле, покоится существо человека» — *Хайдеггер. 1993. С. 198*), христианство традиционно



апеллирует к метафизической интерпретации проблемы З. в системе таких фундаментальных мировоззренческих понятий, как «бытие», «жизнь» и «смерть». Совокупность эмпирических параметров представляет собой лишь отражение сокровенной сущности человека, имеющего бытийное основание в Божественном акте творения и причастности к животворящей благодати Св. Духа.

Состояние З., как и состояние патологии, является преходящим и временным. Молекулярная биология оказывается неспособной решить проблемы З. и болезни, старения и смерти: «Общепринятого объяснения процессов старения нет. Существует множество гипотез о его механизмах. Однако, согласно большинству из них, первичные механизмы старения связаны с изменением состояния генетического аппарата клетки» (Биологический энциклопедический словарь. М., 1986. С. 604). Причина смерти человека коренится в необъяснимой смертности его соматических клеток, к-рые могут совершить не более 50 делений (предел Хайфлика), а затем погибают, поскольку теряют способность обновлять свой биомолекулярный состав: «Смерть вносится в жизнь без всякой биологической необходимости или целесообразности» (Нейфах. 2005. С. 383–388).

В христ. подходе к проблеме З. акцентируется его метафизический аспект. Если причина болезни грех, то путь к восстановлению З. лежит через личное, сознательное и свободное преодоление греха покаянием и обращением к спасению. Церковь противостоит разрушительным процессам в общей структуре бытия на более глубоком и универсальном уровне, чем медицина, помогая человеку побеждать боязнь смерти и давая ему надежду в естественном стремлении к З. и счастью. В то же время Церковь высоко ценит труд медицинских работников, благословляя их благородную гуманную деятельность, помогающую человечеству в преодолении и предупреждении болезней и преждевременного старения. По словам Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, «Церковь не может ограничиться исключительно духовной поддержкой страждущих», но должна «организовать мирян для помощи больным и одиноким» (Алексий II, патриарх. Обращение к клиру, при-

ходским советам храмов г. Москвы на епархиальном Собрании 21 дек. 2005 г. М., 2006. С. 34–35).

В свете библейского, исторического и эсхатологического воззрения на мир Церковь видит несовершенство и ущербность земного человеческого существования, но верит и исповедует, что наступят его грядущее обновление и преобразование. Проблема З. восходит к тайне бытия мира и человека. Поскольку «Бог не сотворил смерти» (Прем 1. 13), Он не сотворил и ее предвестников — страдания и болезни, к-рые «присутствуют в мире как результат его падшести и греха» (Хопко. 1991. С. 327). Учение Церкви о Царстве Божиим открывает богатство Божией благодати, ведущей человека через смерть и воскресение к торжеству вечного бытия.

**З. в аспекте онтологического самоутверждения личности.** В христ. антропологии З. рассматривается как естественный драгоценный дар Творца, в обладании к-рым человек, «будучи живой индивидуальностью... являет собой таинственную систему самосохранения, самосодержания, са-

ленной мере также виновны и «те, которые худым образом жизни сами приобрели болезнь» (Basil. Magn. Asc. fus. 55. 5). Когда потеря З. происходит «от расслабления тела пресыщением» (Ioan. Chrysost. In Hebr. 29. 4), когда «чревоугодие, пьянство и бездействие также производят болезни» (Idem. In Ioan. 38. 1), тогда виновником ущерба бытия оказывается сам человек. С т. зр. своего места в мире человек не является собственным господином, а получил в качестве подарка от Бога свое существование, жизнь и здоровье и призван воспользоваться ими согласно Божьей воле; ему не позволено пренебрегать или распоряжаться ими по собственному произволу» (Гильдебранд. 2001. С. 492).

**З. как ценностная категория бытия.** Категория З. выступает в качестве одной из базовых ценностей человеческой жизни. Если бытие само по себе обладает абсолютной онтологической ценностью, то З., будучи ценностью относительной, является основанием человеческой способности к восприятию естественных благ и заключает в себе гарантии бытия



Купальня Вифезда в Иерусалиме. Иисус Христос исцеляет расслабленного. Миниатюра из Четвероевангелия царя Ивана Александра Болгарского. 1356 г. (Brit. lib. Add. MS 39627. Fol. 225r)

мообновления» (Ильин. 1998. С. 496). Стремление человека к обладанию З.— одна из элементарных форм бытийного самоутверждения личности. С т. зр. установленного Богом естественного порядка в мире обладание З. является нормой, а не привилегией.

Внутренним началом онтологического самоутверждения является любовь человека к самому себе — такое самоутверждение нельзя считать ни добродетелью, ни пороком, в этическом отношении оно нейтрально. Забота о З. не несет с собой ни религ. оправдания, ни религ. осуждения. Нравственного порицания и религ. осуждения заслуживает лишь пренебрежение З. Если человек виновен перед Богом за самовольное лишение себя жизни, то в опреде-

и возможность личного успеха и счастья. Человек должен ценить З. как истинный дар Творца, как естественную способность радоваться благам жизни и воспринимать ценностный смысл всего богозданного бытия в его полноте. Обладание З. является необходимым условием, позволяющим человеку достойно осуществлять свое стремление к достижению спасения как главной цели человеческой жизни. Ни один из аспектов спасительного христ. подвига не исключает наличия З. как предпосылки любого вида деятельности, способного оправдать человека перед Богом. На первый план выступает нравственный аспект ответственности человека в сохранении З. как дара Творца. Источником и подателем всех благ — и естественных, и сверхъестествен-



ных — является Бог. В этом смысле З. как естественное благо принадлежит Богу, но вверяется это благо человеку. З. есть благо, «которым человек владеет не в качестве повластного хозяина, а в качестве ответственного перед Богом распорядителя» (Там же). Согласно эсхатологическому учению Церкви, апофеозом этой ответственности является «конец», к-рый «приблизится неожиданно и совершенно просто, так же просто, как каждое мгновение жизни» (Булгаков. 1998. С. 205). Тогда «над всем и во всем будет один страшный приговор: Бог дал тебе долгую жизнь, дал силы и здоровье, дал близких и друзей; как и кому отдал ты эту жизнь, какой след останется от нее в мире?» (Там же. С. 204). З. представляет собой существенно важный компонент этики ответственного отношения к Божественному дару бытия.

**3. человека в райском состоянии и после грехопадения.** По мнению христ. писателей и отцов Церкви, первозданный Адам был облечен в безупречное природное достоинство, включавшее совершенное З. Тезис о том, что «первый человек создан был Богом совершенным по всей своей природе» (Малиновский. 2003. С. 302), содержит бесспорное указание на идеальный характер З. человека в раю. Вместе с благолепием Бог, согласно прп. *Максиму Исповеднику*, сообщил первозданному человеку 4 из Своих свойств: бытие, вечность, благодать и мудрость (*Maximus Conf. De carit. 3. 25 // PG. 90. Col. 1024*), из к-рых бытие и вечность «принадлежат самой сущности человека», а благодать и мудрость «лишь предложены» ему (*Meinendorff. 2007. С. 197*). Присущее Адаму совершенное в своей целостной полноте З. имело естественным следствием отсутствие к.-л. морфологических и физиологических аномалий в его первозданном естестве: «...тело было свободно от состояния младенческой немощи и разрушительного действия стихий, болезней и смерти, не получило никаких недостатков, ни внутренних, ни внешних, и было облечено крепостию (Сир 17. 3), т. е. обладало силами свежими и неиспорченными и являлось послушным орудием духа» (Малиновский. 2003. С. 303). Главным фактором, определявшим З. человека в раю, была его причастность к источникам Божественной благо-



мирению с Богом. В болезнях и страданиях «душа очищается и прозревает; прозревшему взору дается источник мудро-

*Исцеление слепорожденного.  
Роспись собора Рождества  
Пресв. Богородицы  
Рождественского мон-ря,  
Болгария, 1732 г.*

сти» (Ильин. 2007. С. 31); болезнь, т. о., получает не только объяснение, но и оправдание. Отягченный болезнями и страданиями христианин должен

взирать «на начальника и совершителя веры Иисуса, Который, вместо предлежавшей Ему радости, претерпел крест» (Евр 12. 2) и, во всем угодившись человеку, стал «милостивым и верным первосвященником пред Богом» (Евр 2. 17).

Страдание, к-рым сопровождается борьба со страстями, и страдание, к-рым сопровождается течение болезни, способны вести человека к духовному возрастанию. Причинами болезни отцы Церкви называют «грех», представляющий собой нарушение естественной нормы, и «плоть», являющуюся в аскетике синонимом страстности. Отказ от следования за Христом (Лк 9. 23) и забота о телесном З. в ущерб религиозно-нравственному совершенству ведут к отчуждению от Бога. По словам свт. Иоанна Златоуста, «Бог часто наказывает тело за грехи души» (*Ioan. Chrysost. In Ioan. 38. 1*), поскольку «испорченность души есть причина болезней телесных» (*Idem. In Matth. 14. 3*). Свт. Василий Великий, обращаясь к тем людям, к-рые «худым образом жизни сами приобрели болезнь», увещает их не забывать «попечения о душе» (*Basil. Magn. Asc. fus. 55. 5*).

После грехопадения иллюзорная надежда Адама, обольщенного «предлогом бессмертия, явила свою несостоятельность» (*Iren. Adv. haer. III 23*), что проявилось в изменениях окружающего мира, в явлениях болезни и смерти; идеальное равновесие между организмом человека и средой, являвшееся естественным фундаментом З., было нарушено. С момента Адамова преступления все люди находятся под грехом (Рим 3. 9), стали «рабами греха к смерти» (Рим 6. 16), каждый человек стал «плотян, продан греху» (Рим 7. 14).

С т. зр. христ. *соматиологии* парадоксальная сущность болезни состоит в том, что, будучи следствием греха, она может явиться условием оправдания человека, приводя его к покаянию, исправлению и при-

мирению с Богом. В болезнях и страданиях «душа очищается и прозревает; прозревшему взору дается источник мудро-

сти» (Ильин. 2007. С. 31); болезнь, т. о., получает не только объяснение, но и оправдание. Отягченный болезнями и страданиями христианин должен

взирать «на начальника и совершителя веры Иисуса, Который, вместо предлежавшей Ему радости, претерпел крест» (Евр 12. 2) и, во всем угодившись человеку, стал «милостивым и верным первосвященником пред Богом» (Евр 2. 17).

Страдание, к-рым сопровождается борьба со страстями, и страдание, к-рым сопровождается течение болезни, способны вести человека к духовному возрастанию. Причинами болезни отцы Церкви называют «грех», представляющий собой нарушение естественной нормы, и «плоть», являющуюся в аскетике синонимом страстности. Отказ от следования за Христом (Лк 9. 23) и забота о телесном З. в ущерб религиозно-нравственному совершенству ведут к отчуждению от Бога. По словам свт. Иоанна Златоуста, «Бог часто наказывает тело за грехи души» (*Ioan. Chrysost. In Ioan. 38. 1*), поскольку «испорченность души есть причина болезней телесных» (*Idem. In Matth. 14. 3*). Свт. Василий Великий, обращаясь к тем людям, к-рые «худым образом жизни сами приобрели болезнь», увещает их не забывать «попечения о душе» (*Basil. Magn. Asc. fus. 55. 5*).

Принципиальной основой восстановления З. является обращение души к Богу, ибо Тот, «Кто создал душу, Тот сотворил и тело, и Кто исцеляет бессмертную душу, Тот может уврачевать и тело от временных страданий и болезней» (*Macar. Aeg. II 48. 4*). Считая врачей орудиями благой воли Божией, отцы Церкви указывают на необходимость возлагать во время болезни основную надежду на Бога, прибегая к молитвенному заступлению Божией Матери и святых небесных



покровителей, ибо «как не должно вовсе избегать врачебного искусства, так несообразно полагать в нем всю свою надежду» (*Basil. Magn. Asc. fus. 55. 5*).

**Христос — врач душ человеческих.** Даровав миру жизнь Своим воскресением, Христос стал в абсолютном онтологическом смысле врачом человечества: «Новый Адам исцелил ветхого» (*Ioan. Damasc. De fide orth. III 20*). В воплощении Сын Божий соделался человеком, не переставая быть Богом, Господом славы; при этом «Он не пренебрег немощами нашей плоти, в которую и облекся, чтобы явить Себя Спасителем всех людей без изъятия» (*Clem. Alex. Strom. VII 2*). Сын Божий воплотился и пришел в мир, не имея нужды в земной временной жизни, но чтобы явить Божественную благодать всем несчастным, страждущим и больным и сделать их наследниками вечной небесной жизни. В тайне Своего вочеловечения, спасительного крестного подвига и воскресения Сын Божий преодолел ущербность, ограниченность и конечность человеческого существования и обреченность человека смерти и тлению.

Чудеса исцелений, совершаемые Господом Иисусом Христом, указывают на жизнеутверждающую силу Его человеческой природы, к-рая стала источником жизни и бессмертия «благодаря своему ипостасному соединению со Словом» (*Ioan. Damasc. De fide orth. III 21*). По словам протопр. Иоанна Мейендорфа, событие Боговоплощения является главной предпосылкой исцеления человеческой природы: «В рамках динамической и сотериологической христологии человечность Христова является «пасхальной» в том смысле, что в ней человек совершает «переход» из смерти в жизнь» (*Мейендорф. 2007. С. 225*). Сокрушая державу смерти, тлетворное дыхание к-рой выражалось в наносимом ей ущербе З. человека, Христос в многочисленных эпизодах Своего спасительного служения миру являет чудесные знамения Своей Божественной власти над различными человеческими недугами, возвращая людям З. и ододряя силу проявленной ими веры.

Вступая на путь мессианского служения, Христос возвещает собранию народа в Назарете основные цели Своего служения, состоящие в заботе о духовном, физическом и социальном благополучии людей, в их

освобождении из-под ига греха как причины всех расстройств и аномалий, приводящих к потере духовного и физического З. (*Лк 4. 18–19*). Господь пришел в мир, в к-ром было «великое множество больных, слепых, хромых, иссохших» (*Ин 5. 3*) людей, нуждающихся в медицинской помощи и уходе. Наряду с картинами массовых исцелений в Евангелии подробно описываются отдельные чудотворения, совершенные Господом в присутствии ревнителей закона — книжников и фарисеев. Многочисленные исцеления в субботу использовались врагами Христа в качестве поводов для Его обвинения. В этом отношении характерен эпизод, связанный с исцелением человека с парализованной рукой. По закону «лечение болезней допускалось в субботу только тогда, когда промедление грозило смертельным исходом»; во всех других случаях лечение расценивалось как нарушение заповеди о покое субботнего дня. «Сухая рука смертью не грозила», однако Христос по Своему человеколюбию совершил исцеление страждущего, «преследуемый недобрыми взглядами подстерегающих Его противников» (*Кассиан (Безобразов). 2001. С. 54*).

Господь обращает Свое безграничное милосердие к больным и несчастным людям, прощая их грехи и подавая им полное и совершенное исцеление. Исцеляя больных, Господь являет идеальный образец следования тому этическому принципу, к-рый с древнейших времен понимался как исполнение долга врача и верность к-рому заключает в себе основной постулат медицинской деонтологии: долг врача простирается на всех людей независимо от их политических, социальных, религ. и национальных отличий. Евангелие сообщает об исцелении Господом Иисусом Христом мн. людей, не принадлежавших к избранному народу: сына царедворца (*Ин 4. 46–54*); слуги рим. сотника (*Мф 8. 5–13; Лк 7. 1–10*); дочери хананейки (*Мф 15. 21–28; Мк 7. 24–30*); одного из 10 прокаженных, бывшего самарянином (*Лк 17. 11–19*).

Как безмездный врач душ человеческих Христос наделяет учеников в миссии их апостольского служения харизматическим даром исцелять человеческие недуги. Напутствуя апостолов на проповедь Евангелия, Христос наставляет их, говоря: «...проповедуйте, что приблизилось



Исцеление кривоногого.  
Роспись катакомб  
святых Петра и Марцеллина,  
Рим, 2-я пол. III – 1-я пол. IV в.

Царство Небесное; больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте; даром получили, даром давайте» (*Мф 10. 7–8*). Миссию спасительного служения миру Господь передал Своим апостолам и их историческим преемникам.

**З. человека в контексте харизматического служения Церкви.** В традиции служения Церкви З. людей рассматривается в качестве одной из фундаментальных ценностей человеческой жизни. Ценность З. определяется заповедью Господа Иисуса Христа, давшего Своим ученикам «власть исцелять от болезней» (*Мк 3. 15*) всех недужных и страждущих. Античному миру Церковь открылась как богоустановленный институт и как новая жизнь, утверждающая торжество духовной победы над всеми аномалиями бытия, включая физические болезни и демоническую одержимость людей. Человек поздней античности, вовлеченный в сферу христ. благовестия, открывал в реальности Церкви благодатную возможность достижения идеальной нормы человеческого существования, к-рое в своей полноте понималось им в качестве необходимой предпосылки преобразования мира и наступления Царства Божия. Христианин стремится к познанию Бога и к совершенству вовсе не «из любви к своему телу и ради поддержания здоровья» (*Clem. Alex. Strom. VII 11*), но желая облечься в «высшее совершенство, которого может только достигнуть человек, оставаясь все еще человеком» (*Ibid. VII 10*).

Возвещая миру Благою Вестью о воскресении Христовом и грядущем Царстве Божиим, Церковь не отме-





нила естественный порядок человеческой жизни с его законным стремлением к обладанию З. и счастьем, но придала процессу существования человечества глубокое ценностное содержание и новый онтологический смысл. Учение Церкви радикально изменило парадигму античного мирозерцания, для которого жизнь человека с его неизбежной обреченностью перед роковой властью болезни и смерти воспринималась либо как несчастье, либо как ошибка, либо как совершенно непостижимая случайность. В противостоянии религиозно-философскому синкретизму поздней античности христианство победило тревогу судьбы и смерти, неся в мир Благоую Весть Христа, открывшего Своим воскресением перспективу вечной жизни. В служении Церкви, осуществляющей миссию освящения всего человеческого существования Божественной благодатью, сохранение З.— один из аспектов заботы о человеке. В область освящающей миссии Церкви входят все сферы человеческой жизни, включая и сферу физического З.

Причастность каждого члена Церкви животворящей Божественной благодати становится в перспективе обожения человека залогом воскресения и вечной жизни. Фундаментальными условиями сохранения З. Церковь считает веру в Господа Иисуса Христа, участие в св. таинствах Церкви, духовно-нравственное совершенство, включающее личную праведность, чистую и непорочную совесть, благочестие, молитву и воздержание. «Евангелие нам говорит, что, исцеляя больных, Спаситель... спрашивает: «Веруете ли, что Я могу это сотворить?» ...И когда болящие заявляют о своей вере, они тем самым свидетельствуют, что познали в Господе Иисусе Христе Сына Божия, имеющего всякую власть на небеси и на земли» (Антоний (Блум). 2004. С. 224).

Поврежденность З. человека после грехопадения ясно осознавалась отцами Церкви, «но отображался этот драматичный характер нынешнего бытия не столько в богословских сочинениях, сколько, и более явно, в Литургии и духовности» (Мейендорф. 2007. С. 195). При получении исцеления одинаково важны как личная вера больного, так и вера Церкви, сакраментальным выражением к-рой является чудо-

действенная молитва о даровании З. болящему.

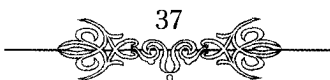
В последние столетия важнейшим фактором, определяющим состояние З. человека и в масштабах отдельных регионов, и в планетарном масштабе, стала экология. По мнению некоторых христ. мыслителей, «демоническое» появляется в природе оттого, что творение «отпало от своего изначального смысла и сбилось со своего исконного пути» (Там же). Поскольку нехристианский мир во многом находится под властью темного, демонического начала, правосл. Церковь решительно настаивает на недопустимости обращения верующих людей, страдающих соматической или психической патологией, к знахарям, колдунам, экстрасенсам, а также к практике медитации, дзен-буддизма, йоги, гипноза, трансовых состояний и проч. (Авдеев. 2001. С. 221–237). В ситуациях, когда необходима медицинская помощь, пастыри Церкви благословляют верующих обращаться в лечебные медицинские учреждения. Однако даже в этом случае могут возникать нравственные коллизии, связанные с комплексом проблем биоэтики, в особенности в области совр. репродуктивных технологий.

Таинство *Елеосвящения*, совершаемое над тяжелобольными и умирающими, имеет основание в свидетельствах Евангелия и в Посланиях св. апостолов. При совершении этого таинства иерей читает молитву над елеем, содержание к-рой выражает традиц. воззрение Церкви на ценность З. в человеческой жизни. На литургии каждого дня Церковь также возносит молитвы о здравии и спасении всех правосл. христиан. Существуют специальные молитвы о тяжело болящих, читаемые на *проскомидии* и на литургии.

В богослужебной практике Церкви распространен обычаем совершения молебнов о здравии православных христиан, включающих молитвенные воззвания к Господу Иисусу Христу, Пресв. Богородице и св. угодникам Божиим с поименным поминовением болящих и находящихся в тяжелых обстоятельствах. Молебен о здравии либо служится отдельно, либо соединяется с чинопоследованием малого освящения воды, к-рой епископ или священник окропляет людей и к-рую пьют одержимые к.-л. недугами верующие люди для освящения и получения исцелений.

**Забота о З. человека в миссии социального служения Церкви.** Объективный показатель состояния З. людей отражает уровень обеспеченности «фундаментального права человека на физическое, духовное, социальное благополучие при максимальной продолжительности его активной жизни» (Чучалин А. Г. [Принципы формирования Государственной программы «Здоровье населения России»] // Первая Российская ассамблея «Здоровье человека», Нижний Новгород, май, 1991: Сокр. стеногр. М., 1992. С. 9). В миссии социального служения Церковь осознает себя сорботницей Бога, Который заботится о благополучии всех людей независимо от их этнической и конфессиональной принадлежности и социального статуса. Церковь является путеводительницей людей на их жизненном пути к вечному благу, предвосхищаемому в истории мира плодами социального служения христианства: «...члены Церкви соприкасаются со Христом, понесшим все грехи и страдания мира, встречая каждого голодного, бездомного, больного, заключенного. Помощь страждущим есть в полном смысле помощь Самому Христу, и с исполнением этой заповеди связана вечная судьба всякого человека (Мф 25. 31–46)» (Основы социальной концепции. I 2). РПЦ, следуя евангельскому учению, возложила на себя заботу о нравственном благополучии общества и о З. людей. Утверждая мировоззренческие и этические ценности христианства, Церковь призвала людей к целомудренной и умеренной жизни, к добросовестному и честному труду, к преодолению нравственных пороков, к милосердию, состраданию и помощи страждущим. В монастырских школах, школах при архиерейских домах и позднее в духовных семинариях изучались основы медицины. Церковь оказывала помощь больным и страждущим через слово утешения, молитву, св. таинства, конкретные практические советы и медикаментозное лечение. Вклад Церкви «в общественное здравоохранение очевиден — это предоставление бесплатной медицинской помощи для неимущих слоев населения» (Черкасова. 2004. С. 212).

Начиная со 2-й пол. XIX в. в России появляются новые формы взаимодействия церковных и гос. структур в области здравоохранения; в первую очередь формируются общества



сестер милосердия, сочетавших монашеский образ жизни с деятельным служением больным и страждущим. В периоды проведения рус. армией военных кампаний заметной была роль монашеских обителей: по распоряжению Святейшего Синода монашеские обители превращались в прифронтовые и тыловые госпитали, а их насельники и насельницы становились санитарями и сестрами милосердия. Во время военных действий на фронте священники и монахи исполняли обязанности санитаров, вынося раненых с поля боя и оказывая им первую неотложную помощь. Прерванное после революции социальное служение Церкви было восстановлено в кон. XX в. В структуре Московского Патриархата был создан Отдел социального служения и благотворительности. В 1996 г. подписан договор между Мин-вом здравоохранения РФ и Московским Патриархатом, в к-ром большое внимание было уделено выработке общей т. зр. по проблемам алкоголизма, наркомании и абортов. В 2000 г. *Архиерейским юбилейным Собором РПЦ* был принят документ «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», излагающий базовые положения ее учения по ряду совр. общественно значимых проблем, включая проблемы З. и биоэтики. Результатом продолжающегося взаимодействия Церкви и гос-ва стало подписание 5 марта 2003 г. бессрочного «Соглашения о сотрудничестве между Министерством здравоохранения РФ и Московской Патриархией», согласно к-рому стороны будут осуществлять «сотрудничество в области развития медико-социальных услуг населению, в профилактической деятельности... в области создания условий в стационарах для совершения православных богослужений, разработки правовых актов по вопросам биоэтики и медико-социальной помощи, а также в области преподавания гуманитарных дисциплин в медицинских учебных заведениях» (Там же. С. 6).

Забота Церкви о З. людей проявляется в ее нравственно-воспитательной миссии и духовной помощи обществу в преодолении тяжелых социальных недугов — моральной распущенности, алкоголизма, наркомании. В докладе на Архиерейском Соборе РПЦ 24 июня 2008 г. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II заявил:



Икона Божией Матери «Целительница». XIX в. (ЦАК МДА)

«Церковь не ставит себе задачу подменить государство в попечении о тех, кому необходима помощь. Но мы, православные христиане, должны своей любовью, своим неформальным, личным подходом к каждому больному, сироте, пожилому человеку восполнить ту заботу, которую люди получают от государства. Церковь может научить работников социальных учреждений относиться к страдающему не как к единице в отчетности, а как к богоподобной уникальной личности, обладающей бессмертной душой».

Церковь подходит к проблеме З. человека исходя из истин Божественного Откровения и руководствуясь учением Евангелия, пастырским наследием св. отцов, каноническими постановлениями Вселенских и Поместных Соборов, многовековым опытом сакраментальной литургической жизни. В Москве и во мн. регионах России при лечебных учреждениях открываются храмы, создаются сестричества милосердия, об-ва правосл. врачей, церковные лечебно-профилактические учреждения, церковные медицинские уч-ща, издается лит-ра, имеющая церковно-медицинскую направленность. В рамках ежегодных Рождественских чтений в Москве и регионах России проводятся заседания медицинских секций. С 2004 г. в С.-Петербурге проходят ежегодные медицинские конференции «Церковь и медицина».

Воплощение в личной и общественной жизни ценностей правосл. христ. мировоззрения и благочестия является важнейшей гарантией социального благополучия общества, З. и продолжительности жизни лю-

дей. Активно включаясь в область социального служения и проявляя попечение о благополучии общества и З. людей, Церковь не отступает от своего главного призвания в жизни мира, осознает возложенное на нее Божественное предназначение — возвещать и напоминать каждому человеку о спасении его души.

Лит.: Хопко Ф., прот. Основы Православия. Минск, 1991; Яшиарас Х. Вера Церкви. М., 1992; Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1993; Булгаков С., прот. Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. Орел, 1998; Ильин И. А. Мой врач // Собр. соч. М., 1998. Т. 8. С. 492–499; он же. О сопротивлении злу силою. М., 2007; Аидеев Д. А. Помощь страждущей душе: Опыт врачебного душепопечения. М., 2001<sup>2</sup>; Гильдебранд Д., фон. Этика. СПб., 2001; Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение. М., 2001; Малиновский Н., прот. Очерк православного догматического богословия. М., 2003; Антоий (Блум), митр. Об исцелениях: Наблюдайте, как вы слушаете... М., 2004; Черкасова А. Е. Взаимодействие медицины и религии. М., 2004; Нейфах Г., прот. Гармония Божественного творения. М., 2005; Чичагов Л. М. Медицинские беседы. М., 2006<sup>2</sup>. 2 т.; Мейендорф И., прот. Византийское богословие. Минск, 2007; Шуюн Ф. Очевидность и тайна. М., 2007.

Архим. Платон (Игуменов)

**ЗДРАВОВОМЫСЛОВ** Константин Яковлевич (17.03.1863, г. Боровичи Новгородской губ. — 1933, там же?), историк, начальник архива и б-ки Святейшего Синода. Род. в семье священника боровичского Троицкого собора. Окончил Боровичское ДУ (1873–1877), Новгородскую ДС (1877–1883), СПбДА (1883–1887). Канд. соч. «Евангелическая педагогика Шумана» писал у прот. С. А. Соллертинского (см. отзыв: Журн. заседаний Совета СПбДА за 1886/7 уч. г. СПб., 1892. С. 221–222). По окончании СПбДА служил псаломщиком в Выборгском Преображенском соборе и делопроизводителем при Финляндском духовном правлении. 5 июля 1889 г. подал прошение о зачислении в духовное ведомство, в канцелярию обер-прокурора Святейшего Синода, для занятий в Синодальном архиве. 9 нояб. принят сверх штата «для занятий по назначению управляющего Синодальной Канцелярией». 8 сент. 1889 г. определен учителем Закона Божия в Андреевскую воскресную школу. В 1889–1891 гг. учился в Имп. Археологическом ин-те, 12 мая 1891 г. зачислен в действительные члены ин-та. Неск. лет работал в архиве «без содержания, получая вознаграждение по трудам и заслугам». С 1 янв. 1896 г. архивариус, в 1901–1902 гг. неодно-

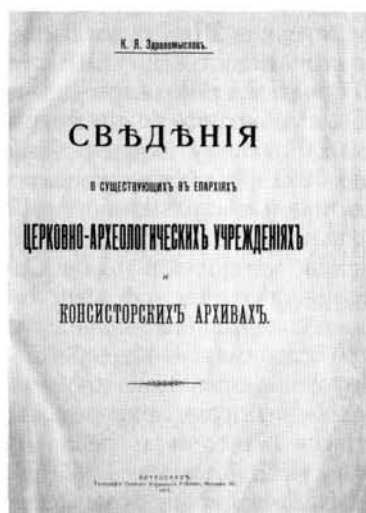


кратно исполнял обязанности начальника архива. С 14 сент. 1903 г. начальник архива и б-ки Синода.

З. составлял описи журналов Синода и материалов Синодальной канцелярии за многие годы. Как и его предшественники, в частности А. Н. Львов (1889–1901), собирал и описывал епархиальные архивы (многие посещал лично), сохраняя сведения о времени возникновения архива, о составе, об условиях хранения документов, о суммах ассигнованных средств, о количестве служащих, о наличии справочной литературы и опубликованных документов (см.: Сведения о консисторских архивах. 1908). З.— автор записки о задачах епархиальных церковно-археологических комитетов, созданных в 1906–1908 гг., и о требованиях к условиям хранения и описанию документов (РГИА. Ф. 814. Оп. 1. № 112. Л. 103–106). По инициативе З. принято синодальное определение от 15 февр. 1906 г. об охране рукописей и старопечатных книг, которые было разрешено собирать в архив и б-ку Синода из церквей. При нем в архив Синода поступило свыше 400 старинных рукописей и более 1 тыс. книг XVII–XVIII вв. староцерковной печати. Под рук. и при участии З. изданы «Описание рукописей, хранящихся в Архиве Святейшего Правительствующего Синода» (сост. А. И. Никольский. СПб., 1904–1910. 3 т.), «Список книг церковной печати, хранящихся в Библиотеке Святейшего Правительствующего Синода», «Опись документов и дел, хранящихся в Архиве Святейшего Правительствующего Синода, с указателями к ней. Дела Комиссии духовных училищ 1808–1839 гг.» (СПб., 1910), тома ПСПиР за 1738–1741, 1796–1801, 1881–1894 гг., 7 т. ОДДС. З. добился утверждения закона об обязательном бесплатном экземпляре некоторых произведений печати для б-ки Синода (21 янв. 1910) и о присылке в Комиссию по разбору Синодального архива всех печатных изданий епархиальных церковно-археологических учреждений, отчетов об их деятельности и об открытии таких комиссий там, где их еще не было (25 июня 1911). При З. были расширены и оборудованы помещения архива и б-ки Синода, приведена в порядок и систематизирована б-ка Синода, к-рая по его инициативе пополнялась новейшими рус. и зарубежными справочниками и крити-

ческими исследованиями (в т. ч. поступили «Патрология» Ж. П. Миня, словарь Ш. Дюканжа и др.).

З.— автор многочисленных статей, некрологов, библиографических заметок в журналах «Христианское



К. Я. Здравомыслов.  
Сведения о существующих в епархиях церковно-археологических учреждений и консисторских архивах.  
Пг., 1917 (ГПИБ)

чение», «Церковный вестник», «Церковные ведомости», «Исторический вестник», «Русский архив», «Вестник военного и морского духовенства», «Новгородские епархиальные ведомости», «Санкт-Петербургский духовный вестник», «Приходское чтение», «Приходский листок» и др. Печатался в т. ч. под псевдонимом М-лов. З. (и при ближайшем его участии) было подготовлено ок.  $\frac{2}{3}$  текстов статей, содержащих биографии духовных лиц, для РБС. Автор 50 статей в ПБЭ, из них 25 осталось в неопубликованной части (РГИА. Ф. 834. Оп. 4. Д. 460–468). Один из наиболее известных печатных трудов З.— «Иерархи Новгородской епархии от древнейших времен до настоящего времени: Краткие биографические очерки» (Новгород, 1897) — включает 118 биографий (в 1896–1897 они печатались в «Новгородских епархиальных ведомостях»).

З. имел 9 высочайших благодарностей за научные труды и 5 золотых рецензентских медалей за отзывы на сочинения А. С. Родосского, И. М. Покровского, П. Н. Луппова, подготовленные по поручению С.-Петербургской АН и Общества истории и древностей российских для представления на Уваровскую, Ахматовскую и Карповскую премии.

В отзыве на кн. Родосского «Биографический словарь студентов первых XXVIII курсов СПбДА» З. исправил и дополнил более чем 400 из 1380 имеющихся в словаре биографий и опубликовал таблицу для буд. составителей подобных словарей, содержащую сведения о справочных изданиях по 57 епархиям (общие издания о епархиях, об истории учебных заведений, указатели епархиальных ведомостей). Впосл. в качестве одного из составителей принял участие в подготовке «Биобиблиографического словаря» выпускников СПбДА 1871–1918 гг., работа продолжалась до 30-х гг. XX в. и осталась незавершенной.

З. состоял членом различных научных и благотворительных учреждений. С 1892 г. почетный член и помощник председателя Об-ва попечения о бедных военного и морского духовенства, находившегося под покровительством имп. Марии Феодоровны. С 12 нояб. 1896 г. делопроизводитель Комиссии по разбору и описанию архива Синода. 1 марта 1901 г. назначен членом образованной при АН комиссии для установления правил пересылки рукописей и книг как в рус., так и в заграничные об-ва. С 24 февр. 1904 г. член Комиссии по вопросу о рус. правописании при Отд-нии рус. языка и словесности при АН. Входил в совет Об-ва духовной и материальной взаимопомощи бывш. питомцев СПбДА, в Комитет по охране памятников старины. Как представитель Ведомства правосл. исповедания участвовал в 1909–1912 гг. в работе межведомственной комиссии, созданной при МВД и Гос. думе для выработки законопроекта об охране памятников церковной старины (это был 1-й закон подобного рода). По приглашению Финляндского архиеп. Сергия (Страгородского) участвовал в работе Комиссии по исправлению богослужебных книг (1907–1917), фактически исполнял обязанности ее секретаря, готовил справки в архиве Синода по истории исправляемых текстов. Входил в Комиссию по пересмотру правил об отношении церковной власти к об-вам и союзам, возникающим в недрах правосл. Церкви и вне ее (1912). С 1908 по 18 марта 1910 г. состоял в Комитете по реставрации Самсониевского храма в С.-Петербурге в память Полтавской победы, в 1915 г. вошел в состав Комиссии по ремонту

и реставрации церквей. С 26 янв. 1915 г. сверхштатный член Учебного комитета при Синоде. В янв. 1915 г. вошел в созданную при Петроградской ДА Комиссию по научному изданию слав. Библии, был членом Ревизионного комитета комиссии, присутствовал практически на всех ее заседаниях вплоть до дек. 1920 г. (см.: ПФА РАН. Ф. 102. Оп. 2. Ед. хр. 1). С 1916 г. З. — действительный член Об-ва возрождения художественной Руси и член-корреспондент Об-ва любителей древней письменности, в марте 1917 г. вошел в Совет созданного Союза российских архивных деятелей. Состоял почетным членом Воронежского, Новгородского и Полтавского церковно-археологических об-в, Новгородского об-ва любителей древности, членом Нижегородской губ. архивной комиссии, был участником археологических съездов, читал лекции по архивоведению.

29 янв. 1918 г. имущество Синода было конфисковано. После реорганизации архивного дела и создания Единого гос. архивного фонда 19 июля 1918 г. было образовано Петроградское отд-ние. З. возглавил 2-е отд-ние 4-й секции Петроградского отд-ния, объединившего все архивы духовного ведомства. Основу 2-го отд-ния составили бывш. архив и б-ка Синода. Под рук. З. в 1919–1922 гг. работали многие профессора Петроградской ДА после ее закрытия (И. Г. Айвазов, А. И. Бриллиантов, А. А. Бронзов, В. М. Верюжский, Н. Н. Глубоковский, И. А. Карабинов, прот. П. И. Лепорский, П. С. Смирнов, Б. В. Титлинов). Благодаря деятельности этого отделения были спасены от гибели архивы и библиотеки Петроградских ДА и ДС, *Александро-Невской лавры*, Петроградской духовной консистории, Римско-католической коллегии, мн. с.-петербургских церквей и монастырей. На 1-й конференции архивных работников Петрограда З. председательствовал на одной из секций и выступал с докладом «Так называемый «секретный архив» 2-го отделения 4-й секции».

Осенью 1925 г. З. был переведен на должность старшего архивиста, но продолжал работать во 2-м отд-нии Историко-культурной секции (название 4-й секции с 1923). В 1926 г. в ж. «Красный архив» была опубликована последняя работа З. В марте 1929 г. З. был арестован, после 4 месяцев тюремного заключения выслан в адм. порядке на 3 года, жил во

Владимире, в Рыбинске, в Юрьеве-Польском, в Твери. В кон. дек. 1932 г. вернулся в Ленинград, но с введением единой паспортной системы был вынужден уехать на родину.

Остался неопубликованным главный труд З. — «Биографический словарь иерархов РПЦ с введения на Руси христианства до 1918 г.». З. начал составлять словарь в 90-х гг. XIX в. и собирался закончить работу к 200-летию юбилею Синода (февр. 1921). Наибольшую ценность представляют статьи об иерархах синодального периода, написанные на основе материалов архива Синода с привлечением «секретного архива» и содержащие большое количество сведений. По объему словарь существенно превзошел хронологические перечни рус. архиереев, издававшиеся Синодом до революции, словари Ю. В. Толстого, П. М. Строева, Н. Н. Дурново и др. Лишь словарь митр. *Мануила (Лемешевского)* содержит больше сведений и библиографических данных, при этом биографии у З. более точные. В качестве иллюстраций для словаря предполагалось использовать специально собранную коллекцию Киевского митр. *Флавиана (Городецкого)*: 4 альбома фотоснимков, в к-рые было включено ок. 740 портретов архиереев со времени учреждения Синода по 10-е гг. XX в. (в т. ч. фотографии с живописных портретов).

З. был женат на дочери прот. В. М. Гиляровского, издал Собрание его проповедей (СПб., 1905. 2 т.). Награжден орденами св. Анны 2-й степени (1905), св. Владимира 4-й степени (1907), св. Станислава 1-й степени (1916).

Арх.: РГИА. Ф. 814. Оп. 1. Д. 112; Ф. 797. Оп. 73. Стол 1. 1-е отд. Д. 133а; РНБ ОР. Ф. 194. Оп. 1. № 476; Оп. 2. № 245–249, 385–390, 543, 692–694, 823, 897, 974.

Соч.: Заботы Новгородских владык о семинарии в 1745–1806 гг. и созданная ими семинарская б-ка // Новгородские Ев. 1899. № 22. С. 145–147; Черты былой жизни семинарии // Там же. 1900. № 22. С. 1409–1415; О сочинении душеполезных книг в XVIII ст. // ХЧ. 1905. № 1. С. 87–100; № 3. С. 402–418; Полувековой юбилей XXI курса воспитанников СПбДА // Там же. № 11. С. 676–683; Архив и б-ка Свят. Синода и консисторские архивы. СПб., 1906; О пересмотре текста священных и богослужебных книг // ПрибЦВед. 1906. № 11. С. 589–591; О мерах к охранению вещественных и письменных памятников родной старины // Там же. № 8. С. 392–394; 40-летие деятельности высочайше утвержденной комиссии для разбора и описания архива Свят. Синода // ИВ. 1906. Т. 103. № 1. С. 351–353; Первое 10-летие Архива и б-ки Святейшего Синода как отдельной части

в центр. управлении ведомства (1897–1907 гг.) // ПрибЦВед. 1907. № 29. С. 1172–1178; Сведения о консисторских архивах и церковно-археол. учреждениях в епархиях с проектом «Правил утвержденной церковно-археологической Комиссии при Свят. Синоде» и «Положения о церковно-археологических комитетах». СПб., 1908; Об охране вещественных и письменных памятников старины, находящихся в духовном ведомстве // ПрибЦВед. 1909. № 11. С. 527–529; Отзыв о соч. А. С. Родосского «Биографический словарь студентов первых XXVIII курсов СПбДА, 1814–1869 гг.: К 100-летию СПбДА. СПб., 1907». СПб., 1909; Смутное время на Руси и тогдашние русские люди: (К 300-летию Дома Романовых). СПб., 1913; 200-летие Александро-Невской Св.-Троицкой Лавры (1713–1913 гг.). СПб., 1913; Организация охраны памятников церк. старины // ПрибЦВед. 1915. № 17. С. 572–576; Отзыв о соч. П. Н. Луппова: а) «Христианство у вотяков в 1-й пол. XIX в.: Исслед. Вятка, 1911»; б) «Мат-лы для истории христианства у вотяков в 1-й пол. XIX в. Вятка, 1911». Пг., 1916; Сведения о существующих в епархиях церк.-археол. учреждениях и консисторских архивах. Пг., 1917; Отзыв о соч. проф. И. М. Покровского «Русские епархии в XVI–XIX вв., их открытие, состав и пределы: Опыт церк.-ист., стат. и геогр. исслед. Т. 1: XVI–XVII вв. Каз., 1897; Т. 2: XVIII в. Каз., 1913». Пг., 1917; Из черновых бумаг К. П. Победоносцева / Подгот.: К. Я. Здравомыслов // Красный архив. 1926. № 5(18). С. 203–207. Лит.: 50-летие Высочайше утвержденной Комиссии по разбору и описанию мат-лов архива Свят. Синода, 1865–1915 гг.: Ист. справка. Пг., 1915. С. 270–277; *Азафова Е. А., Саминич Г. Е.* Мат-лы ЦГИА СССР о деятельности архивных учреждений в 1918–1922 гг. // СА. 1988. № 3. С. 44–48; Рус. писатели-богословы. М., 1997. Вып. 1: История Церкви: Библиогр. указ. С. 47–49; *Бовкало А. А.* К. Я. Здравомыслов — историк Новгородской епархии и РПЦ // Прошлое Новгорода и Новгородской земли: Мат-лы науч. конф. 11–13 нояб. 1997 г. Новгород, 1997. С. 175–178; *он же.* [Рец. на ркл.:] К. Я. Здравомыслов. Биограф. словарь иерархов РПЦ с введения на Руси христианства до 1918 г. // ХЧ. 1998. № 16. С. 133–137; *Богданова Т. А., Алексеев А. И.* Рус. иерархия синодального периода: (Опыт ист.-стат. наблюдений над ркл. «Биографического словаря» К. Я. Здравомыслова) // Рус. религиозность: Probl. изучения. СПб., 2000. С. 227–235; *он же.* «Биогр. словарь иерархов РПЦ с введения на Руси христианства до 1918 г.» К. Я. Здравомыслова: История создания и пробл. публикации // Источниковедческие и методологические пробл. биогр. исслед.: Сб. мат-лов науч.-практ. семинара. СПб., 2002. С. 104–110; *Балашов Н., прот.* На пути к литургическому возрождению. М., 2001; *Кравецкий А. Г., Плетнёва А. А.* История церковнослав. яз. в России (кон. XIX–XX в.). М., 2001.

Т. А. Богданова

**ЗЕБЕДЕ I** [груз. ზებედე], католикос-патриарх Вост. Грузии (Мцхетский) (1552–1556). Впервые его имя упомянуто в документе 1552 г. (ЦГИАГ. Ф. 1449. Ед. хр. 1498; *Жордания*. Хроники. Т. 2. С. 392–393), выданном царем Картли Луарсабом I (1527–1556) патриаршему кафед-



ральному собору *Тбилисскому Сиони*. В документе указано, что Луарсаб I созвал Собор «всех епископов карталинцев и месхов», в т. ч. З. и архиеп. Тбилисского Иосифа. По инициативе царя и его матери, царицы Тамары, было принято решение заново освятить Сиони и др. церкви Тбилиси, оскверненные вторгшимися в страну в 1541 г. иран. завоевателями во главе с шахом Тамазом, а также обновить «все грамоты и поминальники».

Известна также грамота З. 1558 г. (ЦИАГ. Ф. 1450. Ед. хр. 11–101), в к-рой католикос-патриарх вместе с Луарсабом I рассудил тяжбу о доходе между джварисмтвиртвели (груз. ჯვარისმტვირთველი — крестоносите-ль, церковный азнаур, выносивший крест) Амвросием Микадзе и Куабулом Торели.

Лит.: Качарва Э. Зебеде I // Груз. католикосы-патриархи. Тбилиси, 2000. С. 93–94 (на груз. яз.).

Э. Качарва

**ЗЕБЕДЕ II**, католикос-патриарх Вост. Грузии (Мцхетский) (1610–1611). Известны 2 пожалованные грамоты З., датированные 1610 г. Согласно 1-й, З. пожаловал поместья с крепостными крестьянами, принадлежавшими патриаршему кафедральному собору *Светицховели*, церковным дворянам Хуции Магаладзе и «по дозволению Господом коронованного царя царей Луарсаба [царь Картли Луарсаб II (1606–1614)]» джварисмтвиртвели (груз. ჯვარისმტვირთველი — крестоносите-ль, церковный азнаур, выносивший крест) Элиозисдзе. По 2-й — З. пожаловал крепостных Зурабу Гараканидзе.

Ист.: ПГП. 1970. Т. 3. С. 388–390; Аннотированный словарь личных имен по груз. ист. док-там, XI–XVII вв. Тбилиси, 1991. С. 221 (на груз. яз.).

Лит.: Качарва Э. Зебеде II // Груз. католикосы-патриархи. Тбилиси, 2000. С. 103–104 (на груз. яз.).

Э. Качарва

**ЗЕВІН**, прп. Сирийский (пам. 23 февр.) — см. в ст. *Иоанн, Антиох, Антонин, Моисей, Зевин, Полихроний, Моисей и Дамиан*, преподобные Сирийские.

**ЗЕВІН** [греч. Σεβήνος, Σέβεν(ν)ος, Σοβίνος; лат. Zeben(n)us, Zebinus], еп. Антиохийский (229/30–235/6). Преемник еп. Филета и предшественник еп. сщмч. *Вавилы* († 250).

Согласно Евсевию Кесарийскому, З. был 11-м епископом Антиохии, заняв кафедру в 7-й год правления рим. имп. Александра Севера (222–235), в 1-й год 252-й Олимпиады, в 2245-й год Авраама, т. е. ок. 229/30 г. по Р. Х. Визант. историк IX в. *Георгий Синкелл* и К-польский патриарх *Никифор I*, основываясь на «Церковной истории» Евсевия (*Euseb. Hist. eccl. VI 29*), сообщают, что З. занимал кафедру 6 лет. Т. о., З. должен был занимать кафедру до 235/6 г.

Лит.: Tractatus historico-chronologicus de Patriarchis Antiochenses // ActaSS. Iul. T. 4. Col. 14; *Euseb. Hist. eccl. VI 25*; *Niceph. Chronogr. P. 129*.

Д. В. Зайцев

**ЗЕВІНА**, мч. (пам. греч. 20 окт., 12 нояб.) — см. *Антонин, Никифор и Герман*, мученики.

**ЗЕВС** [греч. Ζεύς], в *Древней Греции религии* и мифологии верховное божество, отец богов и людей, глава олимпийской семьи богов. З. принадлежит к 3-му поколению богов, свергших 2-е поколение (титанов). Имя З. имеет индоевроп. происхождение (ср. индоевроп. deīwo — дневное сияющее небо, древнеинд. deva — бог, dyaus — небо) и означает «светлое небо». В античности этимология имени З. связывалась с корнями греч. слов «жизнь», «кипение», «то, через что все существует». Сын титанов *Кроноса* (отсюда вариант имени З. — Кронид, Кронион) и Реи (*Hes. Theog. 457*). Кронос, опасаясь быть низложенным своими детьми, проглатывал каждого рожденного Реей ребенка. При рождении З. Рея обманула мужа, дав ему вместо родившегося младенца завернутый камень, а ребенка тайно отправила на о-в Крит, на гору Дикта (*Ibid. 453–491*). По др. варианту мифа, Рея родила З. в пещере горы Дикта и отдала на воспитание куретам и корибантам (спутникам и служителям Великой матери богов Реи-Кибелы), к-рые вскормили младенца молоком козы Амалфеи (*Apollod. I 1. 5–7*). Они заглушали плач ребенка ударами копий о щиты, игрой на тимпанах, плясками и криками. На о-ве Крит сохранились древнейшие символы почитания З. Критского, или З. Лабриса: изображения двойного топора (лабрис) — магического оружия, убивающего и дарующего жизнь. Главным местопребыванием З. Критского, отождествляемого с Минотавром, считался лабиринт. В Дельфах по-

читался архаический фетиш омфал (пуп земли) — камень, проглоченный Кроносом, или камень как пуп младенца З. (*Pausan. Descript. X 16. 3*; *Strabo. Geogr. IX 3. 6*).

Возмужав, З. вывел своих братьев и сестер из утробы отца (*Hes. Theog. 493–496, 501*). З. опоил его зельем (*Apollod. I 2. 1*), после чего Кронос изрыгнул своих детей. Борьба за власть с Кроносом и др. титанами (титаномахия) продолжалась 10 лет, побежденные титаны были низвергнуты в Тартар. Три брата, З., *Посейдон* и *Аид*, разделили власть между собой: З. досталось господство на небе (он получил имена Громовержец и Тучегонитель), Посейдону — на море, Аиду — царство мертвых (*Ibidem*). В древнейшие времена З. считался прародителем всего живого, он также владычествовал над землей и под нею, вершил суд над мертвыми (отсюда один из его эпитетов — Хтоний — подземный) (*Hes. Opp. 465*; *Homer. II. IX 457*). Позднее, сохранив за собой верховную власть над миром и управление всеми небесными явлениями, он начал именоваться Олимпийским (от горы Олимп, где он постоянно пребывал) или Фессалийским. З. почитали как хранителя общественного порядка и семьи; ему приписывали установление законов и обычаев.

Атрибутами З. были эгида, скипетр, иногда орел. Как дарующий победу на войне и в состязаниях З. изображался с богиней победы Нике (Никой) (рим. Виктория). З. считался отцом младшего поколения олимпийских богов: *Аполлона, Артемиды, Ареса, Афины, Афродиты, Гермеса, Гефеста, Диониса, Гебы, Ириды, Персефоны*, а также муз, харит и многих героев (*Геракла, Персея* и др.). К нему возводили свое происхождение знатные греческие роды. Важнейшими местами культа З. были Додона (Эпир) и Олимпия (Элида), где в честь З. устраивались Олимпийские игры. В римской мифологии З. соответствовал *Юпитеру*.

Ист.: *Гомер. Илиада* / Пер.: Н. Гнедич. М., 1935 и след. изд.; То же / Пер.: В. В. Вересаев. М., 1949; *Аполлодор. Мифологическая б-ка* / Изд. подгот.: В. Г. Боухович. Л., 1972; *Гесиод. Труды и дни. Теогония* / Пер.: В. В. Вересаев // *Эллинистические поэты VIII–III вв. до н. э.* / Изд. подгот.: М. Гаспаров, В. Ярхо, П. Цыбенко. М., 1999. С. 29–49.

Лит.: *Cook A. B. Zeus: A Study in Ancient Religion. Camb., 1914–1940. 3 vol.*; *Лосев А. Ф. Античная мифология в ее ист. развитии. М., 1957.*

А. А. Тахо-Годи

**ЗЕДА-ВАРДЗИА** [груз. ზედა ვარდის მთა — Верхняя Вардзиа], в честь Успения Пресв. Богородицы жен. мон-рь (1-я пол. XI в., возобновлен в 1997) Ахалцихско-Тао-Кларджетско-Лазской епархии Грузинской Православной Церкви. Расположен близ одноименного села (Аспиндзский р-н) к северо-западу от пещерного монастырского комплекса *Вардзиа*, в 30 км от г. Аспиндза. Упоминается в «Истории и восхвалении венценосцев» (XIII в.). Автор, описывая царствование в Грузии блгв. *Тамары*, указывает, что, «заменив Верхнюю Вардзию Нижнею, она взялась строить местопребывание для помогавшей ей в походах Преподобной Вардзийской Богоматери» (История и восхваление венценосцев. 1954. С. 281–282; *Гаприндашвили*. 1960. С. 49). Т. о., по всей вероятности, именно в это время мон-рь из З.-В. был переведен на новое место.

Из документа XVI в. известно, что с. Зеда-Вардзиа, равно как и близлежащие селения (Гиоргицминда, Вардзиа, Чачкари, Ванис-Квабеби, Тмогви, Цунда и др.), уплачивало налоги (*Джикия*. 1941. Т. 2. С. 16). В 1847–1848 гг., во время путешествия по Самцхе-Джавахети, М. И. Броссе посетил З.-В., описал мон-рь и опубликовал надпись, высеченную на архитраве юж. ворот (*Brosset*. 1850. Vol. 2. P. 159). В 1875 г. Д. *Бакрадзе* кратко описал храм и ту же надпись; по его свидетельству, заселившие местность курды использовали церковь во 2-й пол. XIX в. как стойло для скота (*Бакрадзе*. 1875. Вып. 1. С. 71). Краткое описание церкви было опубликовано в ж. «Мцкемси» (Пастыр. 1886. № 11) и в газ. «Иверия» (1891. № 239). В 1945 г. церковь изучали архитекторы К. Мелитаури, Т. Карумидзе, Ц. Габашвили и Р. Гвердцители. Восстановительные работы были выполнены в 1975–1978 гг., авторы проекта — Р. Гвердцители и Т. Немсадзе (*Габашвили*. 1985).

В 1997 г. монашеская жизнь в З.-В. была возобновлена, церковь освящена архиеп. Ахалцихским Николаем (Пачуашвили; с 2002 митрополит Ахалкалакско-Кумурдойский). По проектам архит. Д. Сванидзе в З.-В. были выстроены 3 монастырских дома (2001–2002) и колокольня из базальта (сент. 2002). Настоятель — игум. Антоний (Мачарашвили), в 2005 г. проживали 20 монахинь и послушниц.

Церковь была возведена из разных сортов андезита и андезитного туфа зеленовато-желтого оттенка у подножия скалы на искусственно выровненной и укрепленной платформе. В плане представляет собой 3-нефную базилику, юж. неф к-рой превращен в открытый притвор. К этому типу относятся такие храмы, построенные на рубеже X и XI вв., как Кочуло, Ахмета, Табакини, Оболе-ти, Килда, Дамкали.

Основной объем храма состоит из центрального и примыкающего к нему с севера бокового нефа, перекрытых полуцилиндрическими сводами. Нефы отделены друг от друга арками на 2 массивных столбах, к-рым на юж. стене центрального нефа соответствуют пилястры и ложные арки. Зап. стена центрального нефа также оформлена ложной аркой. Каждый из нефов заканчивается полуциркулярной апсидой с небольшими окнами. Основное пространство храма создает впечатление возвышенности и утонченности благодаря пропорциям и мастерски выполненному декору — профилированным капителям столбов (с орнаментами в виде листьев, фестонов, пуговиц), четким контурам пилястр, качественной отеске камня.

Дверной проем в середине юж. стены центрального нефа ведет в притвор, со стороны притвора над проемом помещены рельефное изображение креста и надпись. Притвор равен по размеру сев. нефу, его вост. апсида не имеет окон. На юг притвор открывается широким 3-арочным проемом. Нефы и притвор вписаны во внешний прямоугольник стен, здание перекрыто высокой 2-скатной кровлей. Окна вост. фасада оформлены геометрическими и растительными резными обрамлениями. С запада поздняя пристройка из грубо отесанного булыжника закрывает  $\frac{2}{3}$  фасада. Храм снаружи был сильно поврежден, особенно юж. фасад (от аркады притвора уцелели лишь арка и столб); в наст. время полностью восстановлен.

На поверхности стен в интерьере церкви заметны следы облицовки и фрагменты фресок. Судя по гладкой, чистой отделке и богатой резьбе, роспись первоначально не предусматривалась. В VII–X вв. в груз. храмах расписывались в основном только алтарная апсида и нек-рые части интерьера, однако уже к нач. XI в. пластическая отделка интерье-

ра уступила место росписи, покрывавшей все внутреннее пространство храма (*Вирсаладзе*. 1963. Вып. 6А. С. 113).

Сохранившиеся фрагменты надписей по палеографическим характеристикам можно отнести ко 2-й пол. XII — нач. XIII в. Они близки к надписям в храмах монастырей *Удабно* (2-й слой) и *Бертубани* в *Гареджи*, *Тимотесубани*, *Кинцвиси*, *Павниси* и др., а также к эпиграфическим материалам из Саорбиси и Тиливи (*Рчеулишвили*. 1960. С. 36, 37). В одной из них упоминается некий Афридон, вероятно он является заказчиком росписи; предположение, что им может быть приказчик царицы Грузии блгв. Тамары Афридон, позволяет датировать роспись XII в. (*Джавахишвили*. 1948. Т. 2. С. 248).

По сторонам креста (слева 5 строк, справа 4) юж. архитрава сохранилась надпись, выполненная *асомтаверули*. Броссе прочел ее как «Пресвятая Матерь Божия, в Судный день будь предстательницей Естате Алпарису и чадам его, которые построили сей святой храм, аминь» (*Brosset*. 1850. Vol. 2. P. 159). Бакрадзе прочел имя как «Еликум Липарит», отождествил его с Еликумом I Орбелиани (кон. XIII в.) и на основании этого датировал церковь XIII в. (*Бакрадзе*. 1875. Вып. 1. С. 71). Надпись неск. раз прочитывали по-разному (публикации в ж. «Мцкемси», газ. «Иверия» и др.). Ц. Габашвили, мнение к-рой на данный момент считается наиболее авторитетным, интерпретировала надпись как «Пресвятая Матерь Божия, в тот Страшный День будь предстательницей эриставт-эриставы Липариту и чадам его, который построил святой храм сей, аминь». Вероятно, речь идет о клдекарском эриставт-эриставе Липарите III (1021–1058), сыне эристава Рати II (970–1021). О них повествуется в сборнике груз. летописей «*Картлис Цховреба*»: груз. царь Баграт III (975–1014), приступивший к объединению груз. земель, в 989 г., «когда наступила зима, пришел со своим войском и встал у врат (Клдекарской. — Н. М.) крепости. Как увидел это Рати, вышел ему навстречу и вымолил пощаду у абхазского царя Баграта и отдал сына своего Липарита в услужение ему и сдал крепость свою, а сам удалился в свое Аргветское поместье» (КЦ. 1955. Т. 1. С. 277–278).



Окончания букв надписи украшены декоративными орнаментами, надпись по характеру и стилю приближается к эпиграфическим материалам рубежа X и XI вв. (напр., в Кумурдо, Шипиаки, Диди-Гомарети). Рельефные буквы и точки покрыты кинovarью, ею же выведены кромка орнамента округлого окна вост. фасада и фон внутренней орнаментной полосы окна алтаря, что встречается в церквях Шипиаки, Дарквети, *Ишхани* и др.

В церкви сохранилась 11-строчная надпись, расположенная возле архитрава юж. стены слева от лапидарной, выполненная черными чернилами и со временем приобретшая цвет камня. Надпись обнаружил Броссе и приписал ее некоему путешественнику (*Brosset. 1850. Vol. 2. P. 159*). В 1941 г. надпись скопировал архит. К. Мелитаури и прочел ее следующим образом: «Во имя Господа и помощью Богородицы и по велению могущего царя Баграта, мы, Квирик, сын Вахтаंगा... даруем храм сей и башню Зуаро Ошори навек крепости Цихисдзири, чадам их и потомству, доколе стоит храм сей и... башня». Фактически эта надпись является грамотой о пожертвовании. Ученые датируют надпись временем царствования Баграта III.

Ист.: *Brosset M. Rapports sûr un voyage archéologique dans la Georgie et dans l'Arménie, exécuté en 1847–1848 sous les auspices du prince Vorontzof, lieutenant du Caucase. St.-Pb., 1850. Vol. 2: Джикия С. Пространный реестр Гурджийского вилайета. Тбилиси, 1941. Т. 2 (на груз. яз.); История и восхваление венценовцев / Ред., пер.: К. Кекелидзе. Тбилиси, 1954. Лит.: *Бакрадзе Д.* Кавказ в древних памятниках христианства // ЗОЛКА. 1875. Вып. 1; *Джавалишвили.* История народа. 1948. Т. 2 (на груз. яз.); *Гаприндашвили Г.* Пещерный ансамбль Вардзия: 1156–1213 гг. Тбилиси, 1960; *Рчеулишвили Л.* Строительство Тигва-Ширванской царицы Тамары. Тбилиси, 1960 (на груз. яз.); *Вирсаладзе Т. Б.* Роспись ц. Архангелов с. Земо-Крихи // *Arx Georgiaica*. Тбилиси, 1963. Вып. 6А; *Габашвили П.* Зеда-Вардзия. Тбилиси, 1985 (на груз. яз.); *Бердзенишвили Д.* Надписи Зеда-Вардзия // *Аналеби*. 1999. № 2. С. 33–38 (на груз. яз.); *Гуния И.* Мон-ря Грузии: Энцикл. справ. Тбилиси, 2005. С. 21–22 (на груз. яз.).*

**Н. Мкервалидзе**

**ЗЕДАЗЭНИ** | Зедазенский; Иоанно-Зедазнийский; груз. ზედაზენი, от ზედა — Верхний и ზღოვბო — Задени, название горы по имени древнегруз. языческого божества, во имя прп. *Иоанна Зедазнийского* (Зедазнесли) муж. мон-рь (сер. VI в.) *Мцхетско-Тбилисской епархии* Грузинской Православной Церкви (ГПЦ). Распо-

ложен на склоне относящейся к Сагурамскому хребту одноименной горы (2-е название — Кухети), в 8 км к северо-западу от г. *Мцхета*.

О горе Задени, где позже был основан монастырь, сложены народные легенды о том, что здесь обитал сказочный дэв, к-рый сторожил древнюю столицу Грузии Мцхету. На заходе солнца он спускался к реке и пил воду. По свидетельству исторических источников, гора носила имя одного из древнегрузинских языческих божеств — Задени. Четвертый царь династии Парна-



(Sinait. iber. 50 (нет окончания), X в.; 1-я метафрастическая ред. кон. XI в.: НЦРГ Q 795 (нет окончания), 1479–1495 гг.; 2-я метафрастическая ред. предположительно XII в.: НЦРГ A 160, 1699 г.; A 180, 1713 г.; 7 рукописей XVIII в.).

Груз. католикос Евлавий (вероятно, *Евлавий I* (30-е гг. VI в.)) и груз. царь Парсман (Фарсман) (вероятно, Парсман V (540–558)), извещенные ангелом о прибытии «сонма светил, воссиявших в Месопотамии», встречали монахов близ Мцхеты. Католикос проводил путников в мцхетский кафедральный собор *Светицховели*, выстроенный на месте, где был сокрыт *хитон Господень*. Старцы проповедовали и исцеля-

*Кафоликос во имя св. Иоанна Предтечи мон-ря Зедазени. VIII в.*

ли, «обходили все места, где блаженная Нина учила вере Христовой». Наконец прп. Иоанн стал молиться, дабы Господь

визани Парнаджом (Фарнаджом) (112/109–99/90 гг. до Р. Х.) «построил крепость Задени и создал идола по имени Задени» (КЦ. 1955. Т. 1. С. 29; *Вахушти Багратиони*. 1941. С. 93; *Такашвили*. 1900. С. 10–12). Г. А. Меликишвили считает, что культ Задени, так же как и культ Арма (Армази), был занесен в Картли из малоазийского мира расселившимся здесь мушками (месхами), одним из древнейших груз. племен. Задени занял первенствующее положение в древнегрузинском языческом пантеоне (*Меликишвили*. 1959. С. 316, 317). В дохристианскую эпоху Армази и Задени приносили жертвы. Идолы были сокрушены просветительницей Грузии св. равноап. *Нинной* после Крещения Грузии (326).

Появление мон-ря З. связано с основателем монашеской жизни в Грузии прп. Иоанном Зедазнесли, к-рый пришел вместе с 12 учениками, т. н. сир. отцами из Антиохии по повелению явившейся ему во сне Пресв. Богородицы. Василий Зедазнесли, ученик преподобного и автор «Жития и подвижничества святого отца нашего Иоанна Зедазнесли и учеников его, которые просветили страну эту северную» рассказывает об обстоятельствах прихода монахов в Картли (Вост. Грузия) и основании З.

явил ему место, где должно основать монастырь. Духовному взору преподобного открылась гора Задени «в окрестностях восточнее Мцхеты, с северной стороны Животворящего Крестового монастыря (мон-ря Джвари.— *Авт.*)», вокруг к-рой вились демоны. В «Житии...» указано, что после проповеди св. Нины это место вновь стало средоточием бесов, к-рые умерщвляли всех людей, прикасавшихся к горе, кроме идолопоклонников и магов. Путники по молитве прп. Иоанна «немокрыми ногами» перешли разлившуюся по весне р. Арагви. Преподобный «зашел на высокую гору, которая именуется Зеда-Задени», расчистил от капищ могилу легендарного праотца грузин Картлоса, «нашел... небольшие пещеры и основал в них святую церковь и обосновался там». В «Житии...» уточняется, что преподобный «по правилу затворничества» не стал возводить для себя келью, а «нашел небольшую пещеру возле расселины в скале, в которой подвизался и в которой исполнил иноческое житие по вере своей» в течение 30 лет.

К подвижникам приходило много больных, получавших исцеления. По просьбе католикоса прп. Иоанн благословил своих учеников *Иессея Цилканского* и *Авиа Некресского*,



ставших святителями, занять опустевшие Цилканскую и Некресскую кафедры. Братия мон-ря умножалась. Однажды преподобный увидел во сне Пресв. Богородицу и св. равноап. Нину, повелевших ему разослать учеников для проповеди в разные уголки Грузии. Каждый из них, кроме ревнителя отшельнической жизни прп. *Шию Мгвимского*, взял с собой послушника, и они разошлись по Картли и Кахети, где основывали мон-ри. В З. остались только прп. Иоанн и диак. св. *Илия*. Ученик прп. Иоанна прп. *Фаддей Степанацминдский* (в источнике — Тата) основал мон-рь у подножия горы в т. н. Н. Задени — считается, что это может быть 3-церковная базилика «Касури» (от груз. — оселок), во имя вмч. Георгия. Место, где подвизался прп. Иоанн, стали называть Зеда-Задени (груз. В. Задени), позже — З.

В «Житии...» рассказывается, что св. Илия был вынужден носить воду в З. из Арагви. Прп. Иоанн испросил в молитве «подать» на горе источник воды, к-рая впосл. оказалась целебной. Позже для ее сбора в 5 м от церкви был сооружен небольшой резервуар.

Прп. Иоанн получил откровение о времени своей кончины и завещал св. Илии, принявшему настоятельство в З., и прп. Фаддею похоронить его в пещере на горе, там, где он совершал духовные подвиги. Однако ученики «соорудили честную раку» для мощей преподобного и погребли святого в основанном прп. Фаддеем мон-ре Н. Задени. Случилось землетрясение, и ученики решили выполнить завещание прп. Иоанна: «с большими почестями отнести раку на место его подвижничества и положить там его святые мощи в той же самой раке». Предположительно в кон. VI — нач. VII в. на этом месте была выстроена церковь, при к-рой был погребен св. Илия.

Согласно «Житию...», «спустя многие лета святой католикос Климент по восточную сторону от церкви воздвиг другую церковь — во имя св. Иоанна Предтечи». Очевидно, речь идет о ныне существующем храме, поскольку его архитектура позволяет датировать церковное здание VIII в., что совпадает со временем правления католикоса Картли *Климента* (70-е гг. VIII в.). Новая церковь занимала большую площадь, чем предыдущая, и т. о. мощи прп.

Иоанна оказались погребенными под спудом возле жертвенника. Согласно письменным источникам, в 1-й пол. IX в. настоятель Гавриил пристроил к храму притвор. «Житие...» свидетельствует, что строительство в монастыре продолжалось при настоятеле Михаиле (была построена ризница, «вместе с усыпальницей выстроен придел»), настоятель Захария «возвел ичичил храм», Самуил «воздвиг каменный винный погреб».

В IX в. на территории З. арабами был убит сщмч. Иоанн Зедазнийский. С 1479 г. З. и мон-рь *Шиюмгвиме* были семейными усыпальницами владетельных феодалов Зедгенидзе и Гурамишвили; в центре церкви погребен Гиви Гурамишвили, дядя супруги прав. *Илии* Чавчавадзе Ольги. Предположительно в XVII в., после разорения Вост. Грузии иран. шахом Аббасом I (1587–1629), З. окончательно пришел в упадок. В кон. XVII — XVIII в. на горе Задени обосновались представители северо-кавказских племен, совершавшие набеги в долину р. Арагви с целью увести людей в рабство и захватить скот. В 1705 г. сильно пострадала церковь в З. В 1-й четв. XVIII в. в зедазенских лесах был захвачен в плен и увезен в Дагестан груз. поэт Д. Гурамишвили (1705–1792), чей родовой дом находился поблизости, в с. Сагурамо.

Мон-рь дважды обновлялся при католикосе-патриархе Вост. Грузии *Доментии IV* (*Багратиони*; 1705–1741). Историк XVIII в. *Вахушти Багратиони* писал, что из-под фундамента церкви З. «струится вода, которая собирается в каменном бассейне, чтобы она не проливалась... и этой водой лечат недуги».

К 1849 г. З. был отреставрирован, но затем вновь подвергся разрушению. М.-Г. *Сабинин* в «Рае Грузии» писал, что во 2-й пол. XIX в. ц. во имя св. Иоанна Крестителя в З. находилась «в плачевном состоянии». Он также сообщал, что с древности в день памяти прп. Иоанна Зедазнели случается «дивное знамение Божие — течение воды со всего храма в небрежно устроенный бассейн, находящийся на северной стороне внутри храма, в трех саженях от гроба святого». Зедазноба (престольный праздник З.) часто посещали прав. *Илия* Чавчавадзе, совершавший из своего поместья в Сагурамо пешие прогулки до З., а также гостивший у него нем. литератор Артур Лейст, познакомивший запад-

ноевроп. читателя с нек-рыми произведениями груз. лит-ры.

В 1885–1889 гг. настоятель мон-ря *Шиюмгвиме* свт. *Александр* (*Окропридзе*) реставрировал З. на личные средства (11 тыс. р.), 10 янв. 1888 г. он «принял монастырь Иоанна Зедазенского» (Иверия. 1888. Янв.) по благословению экзарха Грузии архиеп. *Палладия* (*Раева*). Монашеская жизнь возобновилась, но ввиду труднопроходимости зедазенских лесов, ставших прибежищем для разбойников, З. редко посещали богомольцы. Поскольку мон-рь не владел ни земельными угодьями, ни иными источниками дохода, насельники вскоре вновь покинули обитель.

С 1929 по 1944 г. З. стал убежищем для исп. *Евфимия* (*Кереселидзе*), к-рый хранил здесь ценные нотные рукописи Ф. И. *Коридзе*, продолжая писать музыку для духовных песнопений и работать над церковным календарем. В годы Великой Отечественной войны он был единственным насельником мон-ря; здесь же святой преставился и похоронен у вост. стены церкви.

Архим. *Рафаил* (*Карелин*) в соч. «Тайны спасения: Беседы о духовной жизни» приводит рассказ одного гурийца, к-рый «во время гонений» встретил в заброшенном З. подвизавшегося там в подвиге молчания архим. Парфения (Апциаури); после Великой Отечественной войны Католикос-Патриарх Грузии *Каллистрат* (*Цинцадзе*) перевел архим. Парфения из З. в Светицховели (погребен в мцхетском жен. монастыре Самтавро). В 1946 г. гора Зедазени и окрестные леса общей площадью 500 га были объявлены гос. заповедником, крепость и мон-рь — историческими памятниками.

Монашеская жизнь в З. возродилась в нач. 90-х гг. XX в., З. был освящен Католикосом-Патриархом Грузии *Илией II* (*Гудушаури-Шиюлашвили*). Был построен церковный дом (1992–1995), отреставрированы церковь (1994–1995) и рака с мощами прп. Иоанна Зедазнели (1995). К 2009 г. в мон-ре подвизались 5 насельников.

По народному выражению, которое цитирует Б. Канделаки, «Зедазени стоит лестницей к небосводу». О З. писали М. Ю. Лермонтов («Мцыри»), Н. А. Заболоцкий («Сагурамо»), Б. Ахмадулина («В Зедазени»), Р. Амашукели («Луна Зедазени») и др.







Известные настоятели З.: прп. Иоанн Зедазнели (VI в.); св. диак. Илия (кон. VI — нач. VII в.); Гавриил (1-я пол. IX в.); Михаил (кон. XI в.); Захария (после XI в.); Самуил (после XI в.); свт. Александр (Окропиридзе) (с 1888); исп. Евфимий (Кереселидзе) (1929–1944); игум. Савва (Кучава) (с нач. 90-х гг. XX в.).

*Г. Марсагишвили, Н. Т.-М.*

**Архитектура.** Мон-рь расположен на плоском участке склона, ограниченного с юга, со стороны Мцхеты, отвесной скалой, на северо-западе от к-рой размещена военно-оборонительная башня, на востоке — руины крепости. Между ними по всей длине мон-ря (до 140 м) сохранилась ограда (XVII в., с более древними фрагментами); вход на территорию находится между малой и военно-оборонительной башнями.

Древний храм представляет собой небольшую зальную церковь (площадь 10,1 кв. м) с прямоугольным алтарем и конхой на тропках. Предположительно вход был сделан в сев. стене храма. Триумфальная арка конхи, равно как и цилиндрический свод вимы, имеет подковообразное очертание. Капители, подпорка, арка, триумфальная арка сделаны из гладкотесаного камня; снаружи на уровне внутренних капителей проходит 2-ступенчатый карниз из того же материала. Стены возведены из камня грубой обработки. Единственное окно алтаря имеет традиц. для народной архитектуры Картли и Кахети прямоугольную форму.

При строительстве 3-нефной базилики католикос Климент включил древнюю церковь в вост. часть сев. нефа новой, в результате чего зап. стена и значительная часть юж. стены древней церкви были разобраны; полностью сохранились сев. стена др. храма, алтарь, могила прп. Иоанна Зедазнели (у сев. стены перед алтарем) и колодец в зап. части.

Базилика католикоса Климента широкая и короткая, ее план близок к квадрату (13,7×13,3 кв. м; сев. стена длиннее южной); она имеет 2 входа — с юга и запада (зап. врата пробиты, по-видимому, в позднесредневеков. период). Нефы разделены между собой 2 парами массивных столпов, со стороны среднего нефа украшенных прямоугольными уступчатыми пилястрами. Главный неф заметно выше боковых, с востока в него через виму открывается полукружие апсиды с каменным синтроном в

центре. Подпорки, декоративные арки вдоль стен и разделительные арки между нефами сделаны из кирпича, своды выполнены с помощью забутовки. Проем в вост. стене юж. нефа ведет в пастофорий.

Фасад строения возведен из булыжника и рваного камня, отделан равноугольными квадратами. Три асимметричных окна алтаря украшены небольшими полуциркульными бровками. Над окном центральной апсиды высечено изображение креста. С юга к храму пристроен открытый притвор с восьмериковой колокольней (XVI–XVIII вв.).

В 1-й пол. XI в. в 3-нефной базилике был возведен каменный иконостас. В 1927–1928 гг. его фрагменты были перенесены в Тифлис (хранятся в ГМИГ). На одной из плит изображен прп. Симеон Столпник, на другой — 2 фигуры царей, один из них — царь Кахети Квирике III (1010–1029). Там же сохранилась высеченная надпись *асомтаврული*: «Руками смиренного Закарии» — редкий образец подписи мастера по камню.

Храм был полностью расписан. Сохранившиеся фрагменты фресок частично позволяют судить о программе росписи, большая часть которой относится к XVII в. В конхе алтаря находился Деисус. В верхнем регистре алтаря с трудом различимы голова св. Иоанна Предтечи, часть трона Спасителя и опора Его ног, в нижнем регистре — фигуры отцов Церкви красновато-кирпичного цвета. Фрагменты фигур святых сохранились также на косяках окон, на юж. стене юж. нефа и на зап. стене главного нефа. В вост. части сев. нефа находилось конное изображение вмч. Георгия, пронзающего дракона.

К юго-востоку от храма сохранились 2 кельи, высеченные в отвесной скале. Юж. стена большей, прямоугольной (4×4,4 кв. м) возведена из камня и кирпича; в ней имеются кирпичный камин и каменный стол. Малая келья расположена западнее большой.

*Г. Марсагишвили*

**Зедазенская крепость**, сохранившаяся в руинах, расположена в 150 м от З. В источниках названа «вратами в Кахети». До XI в. сдерживала натиск иранцев и лезгинских племен, считаясь неприступной. При груз. царе св. *Давиде IV Строителе* (1089–1125), объединившем Грузию, в систему укрепления крепости входила также Херкская (Сагурамская)

крепость; здесь находились гарнизоны хорепископа Кахети Квирике IV (1084–1102) и союзных ему турок. В 1101 г. св. царь, выиграв битву у р. Арагви, взял крепость. В течение года овладев Кахети, св. Давид смог за 2 последующих года освободить и занятый турками Тбилиси.

Крепостные сооружения сложены из кирпича и тесаного камня, в юго-зап. части крепости имелись 2-этажные ниши. Площадь позволяла укрыться 6 тыс. чел. Сохранились фрагменты жилых помещений, за оградой найдены врытые в землю кувери — кувшины для хранения вина.

*Н. Т.-М.*

Ист.: *Вахушти Багратиони*. Описание царства Грузинского. Тбилиси, 1941 (на груз. яз.); *Абуладзе*. Сир. подвижники. 1955. С. 2–58 (на груз. яз.); ПДГАЛ. Т. 1. 1963. С. 3–68, 191–217; 1971. Т. 3. С. 83–107.

Лит.: *Dubois Er*. Voyage autour du Caucase, chez les Tchekesses et les Abkhases, en Colchide, en Géorgie, en Arménie et Crimée. P., 1839. Vol. 2. P. 43; 1840. Vol. 4. P. 239, 244; *Муравьев А. Н.* Грузия и Армения. СПб., 1848. Ч. 1. С. 254–262; *Бакрадзе Д. З.* Кавказ в древних памятниках христианства // ЗОЛКА. 1875. Вып. 1. С. 55–56; *Пурцеладзе Д.* Груз. церк. гуджары. Тифлис, 1881. С. 97–109; *Натроев А.* Мцхет и его собор Свэти-Цховели: Ист.-археол. описание. Тифлис, 1900. С. 10–14; *Такашвили Е.* Хроника Месхийской псалтири // СМОМПК. 1900. Вып. 28. С. 10–12; *Рункевич С. Г.* Груз. экзархат // ПБЭ. 1903. Т. 4. С. 747; *Амиранашвили Ш. Я.* Зедазенский мон-рь // Тифлис и его окрестности. Тифлис, 1925. С. 332–333; *Микеладзе Д.* Зедазени // Там же. С. 327–331; *Меликишвили Г.* К истории древней Грузии. Тбилиси, 1959 (на груз. яз.); *Чубинашвили Г. Н.* Архитектура Кахети. Тбилиси, 1959. С. 97–109 (на груз. яз.); *Шмерлинг Р. О.* Малые формы в архитектуре средневеков. Грузии. Тбилиси, 1962. С. 111–115; *Шмерлинг Р. О. и др.* Окрестности Тбилиси. Тбилиси, 1960; *Менабде*. Очаги. 1962. Т. 1. Вып. 1. С. 268–273; *Канделаки Б.* Зедазени. Тбилиси, 1965 (на груз. яз.); *Вольская А.* Рельефы Зедазени // Дзеглис мегобари (Друзья памятников культуры). Тбилиси, 1971. № 26. С. 11–16 (на груз. яз.); *Чубинашвили Н. Г.* Зедазени, Кликис Джвари, Гвиара // *Arts Georgia*. Сер. А. Древнее искусство. Тбилиси, 1971. Т. 7. С. 27–66; ОИГ. 1989. Т. 1. С. 259–260, 395–399; *Андуладзе Н., Девдаршани Ф.* Зедазени: Опись истории Грузии и памятников культуры. Тбилиси, 1990. Т. 5. С. 284–287 (на груз. яз.); *Пуня И.* Груз. мон-ри: Энцикл. справочник. Тбилиси, 2005. С. 68–69 (на груз. яз.).

**ЗЭДЛЬМАЙР** [нем. Sedlmeyr] Ханс (18.01.1896, Хорнштайн, близ Айзенштадта — 9.07.1984, Зальцбург), австр. религ. философ, историк искусства, представитель т. н. венской школы искусствознания. По окончании первой мировой войны (воевал на Восточном фронте) сначала изучал архитектуру в Высшей технической школе (1918–1920), затем историю искусства в Венском ун-те, где его учителем был М. Дворжак.



После смерти Дворжака стал учеником его преемника Ю. фон Шлоссера, под его рук. защитил диссертацию (1925), посвященную австр. барочному архит. XVIII в. И. Б. Фишеру фон Эрлаху. В 1929 г. подготовил вместе с К. Свободой сборник статей австр. историка искусства А. Ригля и в предисловии к нему («Квинтэссенция учения Ригля») впервые обосновал структуралистский подход в науке об искусстве, попытавшись соединить достижения гештальтпсихологии и феноменологии. В 30-х гг. продолжил исследования по истории архитектуры (книги о Ф. Борромини, об австр. барочной архитектуре) и в 1936 г. сменил фон Шлоссера в заведовании кафедрой истории искусства Венского ун-та (до 1945). В нач. 30-х гг. увлекся идеями национал-социализма, но вскоре разочаровался в них и после недолгого членства покинул ряды НСДАП (запрещенной тогда в Австрии). После аншлюса попал в число неблагонадежных и, несмотря на профессорскую должность в ун-те и членство в Австрийской АН, был призван в действующую армию на Восточный фронт (1942–1943). Демобилизовавшись по причине болезни, вернулся к преподаванию, но в 1945 г. был уволен по закону о «денацификации» как бывш. член нацистской партии, его статьи и книги было запрещено публиковать (тем не менее он продолжал печататься под псевдонимами). В 1951 г. получил приглашение в Мюнхенский ун-т и занял там должность зав. кафедрой истории искусства (одним из его предшественников в этой должности был Г. Вельфлин). С 1964 г. З. был на той же должности в ун-те Зальцбурга, где активно занимался сохранением культурных ценностей.

Главные сочинения З. относятся к послевоенному времени. Основное из них — «Утрата середины» (*Verlust der Mitte*. Salzburg, 1948 (рус. пер. в сб.: *Утрата середины*. М., 2008. С. 31–244)) — своеобразный трактат-диагноз на тему религ. кризиса европ. культуры Нового времени, понятого как «смертельный недуг» (выражение С. Кьеркегора), причины к-рого — кризис веры и утрата человеком ответственности перед Богом и миром. Образ «середины» предполагает смысл как антропологически-космологический (срединное в мироздании положение человека как образа Божия), так и су-



Х. Зедльмайр.  
Фотография. 60-е гг. XX в.

губо христологически-онтологический (Иисус Христос как «точка схода» жизненных перспектив человека, культуры, истории и эсхатологии). Продолжение темы совр. искусства как формы духовной патологии и социального радикализма — «Революция современного искусства» (*Die Revolution der modernen Kunst*. Hamburg, 1955, 1985<sup>2</sup> (рус. пер. см.: Там же. С. 245–370)), а также сб. «Смерть света» (*Der Tod des Lichtes: Übergangene Perspektiven zur modernen Kunst*. Salzburg, 1964 (рус. пер. см.: Там же. С. 371–630)) с его попыткой религиозно-экзистенциального истолкования художественных явлений совр. эпохи (присутствуют темы демонизма совр. цивилизации, возврата к архаическому язычеству и т. д.). Кн. «Возникновение собора» (*Die Entstehung der Kathedrale*. Zürich, 1950) — пример применения новейших теоретических концепций (иконологическая герменевтика архитектуры) к материалу готического искусства (идея иконности как готического собора, так и христ. храма как такового). Методологические эссе З. опубликованы в сб. «Искусство и истина» (1958). Посмертно опубликованы воспоминания детства «Золотой век» (*Das Goldene Zeitalter: Eine Kindheit*. Münch.; Zürich, 1986).

В «Утрате середины» З. намечает особую — духовно-историческую — периодизацию зап. культуры начиная со средних веков. Первая эпоха — «Бог как Господь» (дороманский и романский периоды, 550–1140). Цель искусства — богослужение. В западнохрист. культуре светский, имперский «полюс» включен в церковное искусство, тогда как в Византии они противопоставляются друг другу. Вто-

рая эпоха — Бог прежде всего как Богочеловек (готика, 1140–1470). Бог становится ближе человеку, любовь является господствующим импульсом нового благочестия, церковное здание — это зримый образ Неба. Сверхчувственное воспринимается в чувственных обличьях и посредством фантазии, ориентированной на чувства. Богочеловек предстает не только в своем величии, но в униженности, заброшенности, вызывающей жалость. Третья эпоха — Богочеловек и «божественный человек» (Ренессанс и барокко, 1470–1760). На Иисуса Христа взирают в первую очередь как на Восставшего из мертвых, Победителя смерти. Небо и земля «плотно срастаются друг с другом», доминируют росписи куполов и сводов, мотивы триумфа. Мир — арена героических деяний «божественного человека», театр, но за победным оптимизмом и энтузиазмом скрываются трагизм и скорбь. Четвертая эпоха — современность (с 1760 по наст. время) и «автономный человек» стоит «под знаком разрыва между Богом и человеком, под знаком подмены тринитарного Бога новыми богами и божками» (природой, разумом, искусством, машиной, хаосом). Но остается надежда, поскольку Господь еще не взшел на Престол уготованный.

Для З. характерно сочетание подчеркнутого католич. традиционализма на идейном уровне и предельного новаторства на уровне теоретическом и методологическом, что порой вводило в заблуждение его многочисленных оппонентов. Тем не менее совр. искусствознание обязано именно З. усвоением мн. важнейших идей философского и религ. порядка, понятий как инструмент не только познавательной аналитики, но и христ. культурно-нравственной проповеди на материале истории искусства.

Творчество З. отличается интересом к наследию рус. религ. мысли, к творчеству Ф. М. Достоевского, Вл. С. Соловьёва, Н. А. Бердяева, Вяч. И. Иванова, Ф. Степуна и др. Влияние на З. оказали идеи В. В. Вейдле, с к-рым его связывала продолжительная дружба.

Соч.: *Die Architektur Borrominis*. В., 1930. Münch., 1939<sup>2</sup>, 1973<sup>3</sup> (отрывки в рус. пер.: История архитектуры в избр. отрывках. М., 1935. С. 298–338); *Oesterreiche Barockarchitektur: 1690–1740*. W., 1930; *Die Area Capitolina des Michelangelo* // *Jb. der preussischen Kunstsammlungen*. В., 1931. Bd. 52. S. 176–181 (рус. пер.: Композиция площади Капитолия //





Архитектурное творчество Микеланджело: Сб. ст. Л., 1936. С. 97–102); *Das erste mittelalterliche Architektursystem // Kunstwissenschaftliche Forschungen*. B., 1933. Bd. 2. S. 25–62 (рус. пер.: История архитектуры в избр. отрывках. С. 151–199); J. B. Fischer von Erlach. W., 1956, 1976<sup>2</sup>; *Kunst und Wahrheit: Zur Theorie und Methode der Kunstgeschichte*. Hamburg, 1958. Mittenwald, 1978<sup>p</sup> (рус. пер.: Искусство и истина / Пер.: С. С. Ванеян. М., 1999; То же / Пер.: Ю. Н. Попов. СПб., 2000); *Epochen und Werke: Gesammelte Schriften zur Kunstgeschichte*. W.; Münch., 1959–1960, 1985<sup>2</sup>. Bd. 1–2; 1982. Bd. 3.

Лит.: *Frodl-Kraft E.* Hans Sedlmayr, 1896–1984 // *Wiener Jb. f. Kunstgeschichte*. W. et al., 1991. Bd. 44. S. 7–46; *Hofmann W.* Anstelle eines Nachrufes // *Idea: Jb. der Hamburger Kunsthalle*. Münch., 1984. Bd. 3. S. 7–17; *Schneider N.* Hans Sedlmayr (1896–1984) // *Altmeister moderner Kunstgeschichte*. B., 1990. S. 267–288; *Schmiwind-Michel P.* Hans Sedlmayr // *DictA*. Vol. 28. P. 350; *Гралева А. Н.* Критический анализ эстетической концепции Г. Зедльмайра: Дис. М., 1970; *Бибихин В. В.* Наука об искусстве: Послесловие // *Зедльмайр Х.* Искусство и истина. СПб., 2000. С. 258–268; *Ванеян С. С.* Пустующий трон: Крит. искусствознание Х. Зедльмайра. М., 2004; *Metzler Kunsthistoriker Lexikon* / Hrsg. P. Betthausen, P. H. Feist, Ch. Fork. Stuttgart; Weimar, 2007<sup>2</sup>.

Связь. *Стефан Ванеян*

**ЗЕЕБЕРГ** [нем. Seeberg] Рейнгольд (5.04.1859, Пёрафер, ныне Пёравере, Эстония — 23.10.1935, Арэнсхоп, близ Ростока, Германия), нем. евангелический теолог, историк церкви. Окончил гимназию в Ревеле (ныне Таллин), изучал теологию и философию в Дерптском (ныне Тартуском) ун-те. В 1884 г. приват-доцент, в 1885 г. экстраординарный профессор теологии, с 1889 г. ординарный профессор систематической теологии в Эрлангене, в 1898–1927 гг. д-р теологии, философии, истории и общественных наук в Берлинском ун-те. С 1909 г. председатель Свободной церковно-социальной конференции. В 1918–1919 гг. З. был ректором Берлинского ун-та, в 1923–1931 гг. — председателем центрального комитета «внутренней миссии» (*Innere Mission*, совр. *Diakonisches Werk*) *Евангелической церкви Германии*.

З. — автор учебников по систематической теологии и истории догматики, многократно переиздававшихся до кон. 60-х гг. XX в. Развитие лютеран. догматики, по мнению З., завершилось с принятием Формулы согласия (1577). Он связывал религиоз с патриотизмом, с «прусским чувством долга» по отношению к гос-ву, на службе к-рого должна быть личность. З. был одним из самых известных сторонников аннек-

сионистского курса Германии периода первой мировой войны, автором июльского меморандума 1915 г., обосновывавшего территориальные приобретения на востоке (собрал 1347 подписей), против к-рого по инициативе *М. Вебера* был составлен контрмеморандум, подписанный *Э. Трельчем*, *А. Эйнштейном*, *Э. Гуссерлем* и др.

Соч.: *Der Begriff der christlichen Kirche*. Erlangen, 1885; *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Erlangen; Lpz., 1895–1933. 4 Bde; *Christentum und Idealismus: Gedanken über d. Zukunft d. Kirche und d. Theologie*. B., 1921.

Лит.: *Brakelmann G.* Protestantische Kriegstheologie im 1. Weltkrieg; R. Seeberg als Theologe d. deutschen Imperialismus. Bielefeld, 1974; *Graf F. W.* Reinhold Seeberg // *Profile des Luthertums: Biographien z. 20. Jh. Gütersloh*, 1998. P. 617–676; *Basse M.* Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen A. von Harnacks und R. Seebergs. Gött., 2001.

**ЗЕЕГОФЕР** [нем. Seehofer] Арсацциус (ок. 1505, Мюнхен — ок. 1545, Винненден, близ Штутгарта), деятель ранней Реформации. Род. в семье зажиточного ремесленника. С 23 сент. 1518 г. учился в ун-те Ингольштадта, затем в Виттенберге у Ф. *Меланхтона*, лекции к-рого о Посланиях ап. Павла произвели на З. большое впечатление. В 1522 г. вернулся в Ингольштадт лютеранином. Для получения степени магистра З. по распоряжению *И. Эка*, проканцлера ун-та и противника *М. Лютера*, был вынужден признать учение Лютера ложным. В том же году начал преподавать в ун-те теологию. За пропаганду идей Реформации был заключен в бенедиктинский мон-рь Этталь (Бавария) и приговорен к сожжению. На основе лекций З. были составлены 17 тезисов, к-рые содержали учение Лютера об оправдании верой и абсолютном авторитете Библии. В защиту З. Лютер написал работу «Против слепого и глупого осуждения 17 положений жалким и позорным Ингольштадтским университетом»; Аргула фон Штауф (в замужестве Грумбах) составила листовку с анонимным предисловием (к-рое было написано *А. Озиандером*) и обратилась с открытыми письмами в администрацию ун-та и к герц. Вильгельму Баварскому. После вмешательства герцога приговор был отменен. Неизвестно, выпустили ли З. из заточения, или он совершил побег, скрывшись в Виттенберге. Осенью 1532 г. Меланхтон рекомендовал З. в качестве учителя в школу в Айсфельд (Тюрингия).

С 27 марта по 6 мая 1535 г. З. преподавал в школе св. Анны в Аугсбурге. Затем при посредничестве *Э. Шпенфа* получил место проповедника в Леонберге близ Штутгарта. С 1537 г. был пастором в Виннендене.

Соч.: *Die Artickel so mayster Arsacius Schofer von München durch die Hohenschül zu Ingelstat beredt... widerrüffet und verworffen hat*. [Augsburg], 1523; *Enarrationes evangeliorum dominicalium*. Augsburg, 1539.

Лит.: *Luther M.* Wider das blindt und Toll verdammusz der Sibenzehen Artickel [des Arsacius Seehofer] von der Ellenden Schendtlichen Universitet zu Ingolstadt ausgangen. [Augsburg], 1524; *Kolde T.* Arsacius Seehofer und Argula von Grumbach // *Beitrag zur bayerischen Kirchengeschichte*. Erlangen, 1905. Bd. 11. S. 49–77, 97–124, 149–188.

**ЗЕЕТЦЕН** [нем. Seetzen] Ульрих Яспер (30.01.1767, Зофиенгроден, близ Евера — сент. (окт.?) 1811, близ Таиза, Йемен), нем. врач, ориенталист, исследователь Ближ. Востока. С 1785 г. З. изучал медицину в университете Гёттингена. В 1789 г. защитил диссертацию по биологии (*Systematum de morbis plantarum brevis dijudicatio*). Был советником-аудитором в Анхальт-Цербстском княжестве, тогда принадлежавшем российскому императору (имел, т. о., российское подданство). В 1790–1792 гг. участвовал в неск. исследовательских путешествиях по Германии и Нидерландам. С 1794 г. публиковался в зоологических, ботанических и технических журналах, с 1795 г. член естественнонаучных об-в в Берлине и Йене. Имел финансовую поддержку великого маршала саксон. двора и издателя научного ж. «Географический и астрономический вестник» Ф. К. фон Чаха. З. также покровительствовал рус. имп. Александр I.

13 июня 1802 г. З. отправился в длительное путешествие по Ближ. Востоку. После 6-месячной остановки в К-поле побывал в М. Азии и Сирии. Почти год жил в Халебе (Алеппо), где занимался практическим изучением араб. языка. В апр. 1805 г. выехал из Халеба в Дамаск. Обследовал территорию заселения финикийцев, Ливан, *Антиливан*, *Бальбек*, район Эль-Ладжа. В сер. 1806 г., пройдя через горы Антиливана, достиг истоков Иордана, откуда через Тиверию отправился в Заиорданье. Из Хасбайи З. добрался до Банияса — древней Кесарии Филипповой. Обследовал р. Эль-Хасбани, к-рая, по его мнению, должна быть



истоком Иордана, и Тивериадское оз. Достиг Тиверии (араб. Табария), отождествил руины близ Умм-Кайса с древней *Гадарой*, одним из городов *Десятиградия*, обнаружил руины *Герасы*. Посетил Амман (древнюю Филадельфию). Побывал в Элеале (древнем городе амонитян), в *Мадабе*, на горе *Нево*, в обл. Карак (на территории моавитян). Прибыл на юж. оконечность Мёртвого м. Маршрут З. далее проходил по горам Вост. Иордании, вокруг Мёртвого м. Он обследовал окрестности *Иерусалима*, совершил путешествие до Хеврона и 4 апр. 1806 г. прибыл в *Виффлеем*, а затем в Иерусалим.

25 июня 1806 г. З. выехал из Иерусалима и морем вернулся в *Акко*. Затем посетил Хайфу, гору Кармель, Тир, горы Центр. и Юж. *Галилеи*. В Акко составил большое описание жизни арабов Сирии (Beiträge zur Kenntniss der arabischen Stämme in Syrien und im wüsten und peträischen Arabien).

Из Акко З. отправился в Каир, присоединившись к каравану, к-рый шел через Хеврон, Беэр-Шеву и сирийскую пустыню Эт-Тих. По пути исследовал Синайский п-ов, в т. ч. гору Синай. Из Каира совершил неск. путешествий, посетил, в частности, оазис Файюм. В Египте З. пробыл 2 года и собрал богатую коллекцию рукописей, древних артефактов и мумий, к-рую отправил своему покровителю, герцогу Готы. В апр. 1809 г. покинул столицу Египта и через Суэц отправился на Синайский п-ов. З. переправился в Джидду на вост. берегу Красного м. Переодевшись паломником, посетил Мекку (где сделал точный план *Каабы*) и Медину в Аравии, в марте 1810 г. – Аден и Моху в Йемене. 2 июня приехал в Сану, столицу Йемена. В Зафаре при обследовании древних руин на камнях, использованных для строительства стен, нашел фрагменты хемьяритских надписей. Подобные надписи обнаружил и на камнях в стене мечети в Манкате.

З. умер на пути в Сану при невыясненных обстоятельствах (возможно, был отравлен). Дневники З. были изданы посмертно проф. Дерптского ун-та Ф. Крузе (1790–1866). Соч.: *Reisen durch Syrien, Palästina, Phönicien, die Trans-Jordan-Länder, Arabia, Petraea und Unter-Agypten* / Hrsg. F. Kruse. B., 1854–1859. Hildesheim, 2004. 4 Bde; *Der Weg in den Orient: der Forscher U. J. Seetzen: von Jever in den Jemen (1802–1811)* / Hrsg. J. Schienerl. Oldenburg, 2000.

Лит.: *Ben-Arieh Y. The Rediscovery of the Holy Land in the 19<sup>th</sup> Cent.* Jerusalem, 1983<sup>2</sup>; *Путничева Т. А.* Следы ведут в пески Аравии. М., 1986. С. 129–210; U. J. Seetzen (1767–1811): *Leben und Werk: die arabischen Länder und die Nahostforschung im napoleonischen Zeitalter*: Vortr. d. Kolloquiums vom 23. und 24. Sept. 1994 in d. Forschungs- und Landesbibliothek. Gotha, 1995; *Goren H. Zieht hin und erforscht das Land: Die deutsche Palästinaforschung im 19. Jh.* Gött., 2003.

**ЗЕЙСКИЙ В ЧЕСТЬ АЛБАЗИНСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ И ВО ИМЯ СЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ ЧУДОТВОРЦА ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** (Благовещенской и Тындинской епархии), находится в 12 км от г. Зея Амурской обл., в районе Тёплого ключа. Основан решением Свящ. Синода РПЦ от 6 окт. 2001 г. в память о разрушенном в XVII в. *Албазинском Бруснянском Спасском муж. мон-ре* и чтимой в Амурском крае чудотворной иконе. Настоятельницей была утверждена мон. Васса (Денисова).

Монастырь расположен на территории, к-рую ранее занимали подсобные хозяйства Зейской гидро-

Ист.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2001. № 11. С. 4–13.

**ЗЕЛ (ЗИЛ)** [лат. Zelus, Zoelus, Zoilus], мч. Месопотамский (пам. зап. 1 июля). Обстоятельства и время жизни неизвестны. В Мартирологе блж. Иеронима (1-я пол. V в.) содержится упоминание о З. и 6 (по др. рукописям 7 или 8) мучениках в Месопотамии.

Ист.: MartHieron. P. 345; PL. 30. Col. 464d. Лит.: MartHieron. Comment. P. 346; *Sergii (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 1. С. 672.

**ЗЕЛЕНЕЦКИЙ** [Мартириев Зеленецкий] **ВО ИМЯ СЯТОЙ ТРОИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ** (С.-Петербургской и Ладужской епархии), находится близ ст. Зеленец Октябрьской железной дороги (Волховский р-н Ленинградской обл.). Название мон-ря происходит от наименования участка, представлявшего собой зеленый остров в окружении болотных топей – Зеленецких Мхов.

Основан прп. *Мартирием* († 1603) в 60-х гг. XVI в. Сведения об основателе помимо Жития XVII в. содержатся в записках «Повесть о житии преподобного от-



*Зеленецкий  
во имя Св. Троицы мон-рь.  
Гравюра В. Баженова  
по рис. архит. А. Макушева.  
1824 г. (ГПИБ)*

ца Мартириа, жившаго в области Великого Новогорода в Обонежской пятины, в Зеленой пусты-

ни, тако нарицаемей, яже сам о себе исповеда отцу своему духовному и учеником своим: како и где жителствовалаше прежде вселения его в пустыню ту, и како обрете ю, како же и вселися, и храмы созда, и обитель состави. Всели же ся он в пустыню ту при благочестивом царе и великом князе Иване Васильевиче, всея Руси самодержце, и жил многие лета. Преставися же в той же обители в царство Бориса Годунова». Эти записки сохранились в составе сборника конволюта в единственном списке, датированном 40–50-ми гг. XVII в. (РНБ. О.І.424. Л. 161–176 об. Текст изд.: *Бычков И. А.* Кат. собр. рукописей Ф. И. Буслаева. СПб., 1897. С. 342–351; *Крушельницкая*. 1998; цитаты приводятся по последнему



изданию). Записки, именуемые прип. Мартирием «духовной памятки», представляют собой комбинацию отрывков различных жанров: сказания об основании мон-ря, наставления братии, «духовного дневника» — одного из первых образцов древнерус. автобиографии. Соч. «Житие и жизнь преподобного отца Мартирия игумена, составльшаго обитель Живоначалныя Троицы в пределах Великаго Новаграда, в некоей пустыни, яже нарицает Зеленая. Списано бысть неким клириком Стефаном» известно в 11 списках (РНБ. Соф. № 1403 (кон. XVII в.); РГИА. Ф. 834. № 3786 (кон. XVII в.); ГИМ. Муз. № 1196 (XVII в.; фрагменты); ИРЛИ (ПД). Древл. Ленинградское обл. собр. № 4 (кон. XVII в.; фрагменты); РГБ. Ф. 178. № 9106 (XVIII в.); Ф. 98. № 1220 (XVIII в.); № 1462 (XVIII в.); № 1314 (кон. XVIII — нач. XIX в.); № 1470 (нач. XIX в.); РНБ. Собр. Александрo-Невской лавры. А-51 (нач. XIX в.); РНБ. Колоб. № 260 (нач. XIX в.); текст изд.: *Кущелев-Безбородко*. Памятники. Вып. 4. С. 52–66; *Крушельницкая*. 1998. С. 52–109. Цитаты приводятся по последнему изданию).

Согласно «Повести...», прип. Мартирий подвизался в Троице-Сергиевском мон-ре на своей родине, в г. Вел. Луки, под рук. духовника иером. Боголепа. Став насельником *тихвинского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*, прип. Мартирий в поисках уединения решил отправиться в Поморье, о чем уведомил своего ученика мон. Авраамия. В ответ Авраамий рассказал о бывшем ему видении: он, «воззрев на небо ко оной стране, идеже ныне пустыня сия, и виде на небе крест воссиял, светел, аки лучь, иссажен же звездами весь, над оным пустынным местом... Место же то непроходимо бяше, бо во мху стоит» (*Крушельницкая*. 1998. С. 48). Помолившись перед Тихвинской иконой Божией Матери и получив благословение настоятеля, прип. Мартирий отправился к указанному месту явления «крестовидной зари». Проводником стал крестьянин Иосиф из дер. Буборино, расположенной в «четырех поприщах» от местности Зелёный Остров. Прип. Мартирий принес с собой иконы Св. Троицы и «Одигитрии» (утрачены). Поселившись на месте буд. мон-ря, он поставил «часовницу и малую хижину» (РНБ. Собр. СПбДА. А I/275; *Крушельницкая*. 1998. С. 184–197), за-



Прип. Мартирий Зеленецкий.  
Икона. XVIII в. (Зеленецкий мон-рь)

тем храм во имя Св. Троицы. Позднее на средства Ф. Д. Сыркова († 1570) в З. м. была возведена трапезная Благовещенская ц. Когда собрались ученики, по их просьбе прип. Мартирий в Вел. Новгороде был рукоположен во иерея.

В писцовой книге Обонежской пятины Вел. Новгорода за 1564 г., составленной А. Лихачёвым «со товарищи», упоминания о З. м. еще нет; в 1570 г., во время репрессий царя Иоанна IV Васильевича Грозного, в Новгороде погиб жертвователю мон-ря Сырков, следов., обитель была основана в 1565–1570 гг.

Впервые З. м. упоминается в писцовой книге Обонежской пятины за 1583 г.: «Монастырь Живоначальной Троицы зеленая пустыня, а на монастыре церковь деревянная Живоначальной Троицы, да на монастыре ж келья строителя Мартирия, да 2 кельи, а в них живут 2 брата, поп да проскурник; пашни четверть без полу осмины в поле, а в дву потому же, сена 15 копен, а обжи не положено, потому что распахали старцы на черном лесу сами» (*Неволин*. 1853. С. 141). В. В. Фомин считает, что это описание относится к более раннему периоду, возможно связанному с переписью 1563–1566 гг., поскольку отличается от содержания др. писцовой книги также за 1583 г.: «В Михайловском же погосте на Ладожском пороге монастырь, словят Новая пустыня Зеленая, на острову ставятся ново на черном лесу. А в монастыре церковь Троицы Живоначальной, другая цер-

ковь Благовещения Пресвятыя Богородицы с трапезою, обе деревянные. В монастыре игумен Мартирий да двенадцать старцев. А около монастыря ограда деревянная, да за монастырем двор коровницкий да двор конюшенный. Пашни у монастыря нет» (Писцовая книга Обонежская пятины нагорные половины письма и дозору Ондreja Васильевича Плещеева, да подьячего Семейки Кузьмина лета 7091 г. // *ВОИДР*. 1850. Кн. 6. Мат-лы. С. 98).

В 1595 г. в Москве прип. Мартирий получил от царя *Феодора Иоанновича* жалованную грамоту, по к-рой обители предоставлялись «две выти земли и рыбные ловли на Ладожском озере с прилегающими угодьями» (текст сохр. в составе жалованной грамоты царя Михаила Феодоровича от 16 февр. 1624, подтверждающей владения мон-ря — СПбФИРИ РАН. Ф. 172. № 80). По пути в Москву, в Твери, прип. Мартирий воскресил умершего сына кн. Симеона Бекбулатовича отрока Иоанна. В благодарность князь пожертвовал средства на строительство в З. м. к северу от Троицкой ц. каменного храма в честь Тихвинской иконы Божией Матери «Одигитрия» (освящен в сер. 1601).

Прип. Мартирий составил завещание «Наказание к братии», к-рое должны были огласить после его кончины. Он наставлял своих духовных чад не покидать обитель, не принимать от царя земельные пожалования, советовал «от своих трудов питаться», не надеясь «ни на князя, ни на боярина» (Повесть о Мартирии. 1862. С. 38). Возможно, к 1595 г. взгляды прип. Мартирия изменились и он принял земли во владение обители от царя Феодора Иоанновича. Последние месяцы жизни прип. Мартирий провел в безмолвии у могилы, ископанной собственными руками. 1 марта 1603 г. он был погребен близ монастырской Богородицкой ц.

Сведения по дальнейшей истории обители содержатся в рукописи 1-й пол. XIX в. из б-ки тихвинского Успенского мон-ря «Летописец Зеленецкого монастыря. По преставлении преподобного Мартирия какия нещасныя случаи постигали обитель святую, и како оная паки сугубо за молитвами преподобного исправлялась» (РГИА. Ф. 834. Д. 3996. Л. 34–62; текст изд.: *История и древности 3-кл. Троицкого Зеленецкого мон-ря*. 1866. С. 27–62; *Крушельницкая*. 1998.



С. 110–177). В Смутное время, в 1612–1613 гг., все деревянные строения З. м. были сожжены «варягами». Узнав о приближении захватчиков, насельники ушли из З. м. и спрятали в лесу церковную утварь. Значительная часть имущества все же была разграблена, но каменная Одигитриевская ц. с приделом свт. Иоанна Златоуста сохранилась. Долгое время З. м. оставался разоренным, в писцовой книге Обонежской пятины за 1620 г. содержатся сведения об «убогой новой пустыни Зеленой, на острову» в Михайловском погосте на Волхове (совр. ц. во имя арх. Михаила в г. Волхове) с деревянной Троицкой и каменной Одигитриевской церквами (последняя «стоит без ценя, разорена от немецких и от литовских людей»), а «место церковное Благовещения Пресвятыя Богородицы сожгли немецкие люди» (СПбФИРИ РАН. Ф. 172. № 198). В это время в мон-ре было лишь 5 насельников: свящ. Иустин, келарь Порфирий, старцы Пафнутий и Илия, а также казначей Сильвестр, очевидно управлявший монастырем, т. к. именно он просил царя Михаила Феодоровича подтвердить права монастырского землевладения по грамоте 1595 г. Царской жалованной грамотой 1624 г. за З. м. закреплялись не только земли, но и крестьяне, освобождавшиеся от податей, от суда воевод и дьяков (Там же. № 80). После 1624 г. игуменом в З. м. стал Закхей, к-рый также ходатайствовал перед царем как о подтверждении прав на прежние земельные владения, так и о пожаловании новых: в 1628 г. «из дворцовых земель» игум. Закхею было «дано... в пустоши в Буборине средние земли три выги».

Постриженник З. м. иером. *Корнилий* в 1665 г. был назначен настоятелем тихвинского Успенского монастыря, но продолжал посещать родную обитель и в 1668 г. по собственному прошению вновь возглавил З. м., в авг. 1674 г. взошел на Новгородскую кафедру. В период его управления епархией мон-рь, прежде находившийся в упадке, благоденствовал. В 80-х гг. XVII в. были построены каменные Троицкий собор, Благовещенская ц. с трапезной, колокольня, ограда с надвратной ц. во имя ап. Иоанна Богослова и 4 келейных корпуса. Митр. Корнилий на свои средства украсил храмы «благославными иконами с венцами

и окладами сребропозолоченными», снабдил «крестами, сосудами церковными, Евангелиями и кандилами, и ризницею и всеми богатыми украшениями» (*Крушельницкая*. 1998. С. 116). Он увеличил число монастырских колоколов до 15, причем вес самого большого составил 200 пудов. Над погребением прп. Мартирия, к-рое после возведения Троицкого собора оказалось в его подцерковье, по благословению митр. Корнилия поставили каменную гробницу. Обветшавшая Одигитриевская ц. была разобрана, а ее престол и придел свт. Иоанна Златоуста перенесены в церковь ближайшего к З. м. *староладожского во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря*.

По инициативе святителя за пределами З. м. были построены часовня и келья «для збору суммы от проезжающих», хлебные амбары, гостиный двор, риги, харчевня с хозяйственным двором, мельница с 2 поставами и толчея, скотный двор. В обители разводили павлинов, журавлей, гусей, голубей (Там же. С. 118, 164). В дер. Буборино митр. Корнилий построил деревянную ц. во имя прор. Илии (в 1734 перенесена в с. Заболотье (Усадище), в 1835 построена вновь; не сохр.) с садом, с пчельником, с конюшенным и со скотными дворами. В разной степени удаленности от мон-ря были обустроены еще 4 села, обеспечивавшие обитель всем необходимым. Для удобного сообщения к оз. Шало, где находились монастырские рыбные ловли, был проложен 12-километровый канал, на р. Полоне сооружена мельница. Попечением святителя во владение З. м. отошли 8 деревень с пашнями, покосами, лесами и рыбными ловлями, в к-рых проживало ок. 600 крестьян (Мыслино, Дуброво, Ср. Верховина, Бёзово, Безуево, Тарково, Пруды и Дубровка). К З. м. было приписано 4 мон-ря: староладожские Иоанновский (1687), Василювский (1687) и Гостинопольский и новгородский *Нередицкий в честь Преображения Господня* (1695) — с деревнями и угодьями. В Вел. Новгороде митр. Корнилий учредил подворья «с хормным строением»: на Федоровском ручье, в Кожевниках, в Тихвинском посаде на Богородицкой ул. (Там же. С. 122).

Митр. Корнилий провел от З. м. «просторные дороги»: 12-километровую к востоку до р. Сясь и далее

до большого Тихвинского тракта; 30-километровую к западу через Буборино и Усадище до Гостинопольской пристани на р. Волхов, откуда шли водный и «сухой» пути на Новгород. Общая протяженность только гатей, проложенных через болота, составила 6 верст. Благодаря дорогам был значительно сокращен путь из Новгорода в Тихвин, где устраивались ярмарки. Процветание мон-ря позволяло братии заниматься широкой благотворительностью. Митр. Корнилий в «неурожайное семилетнее гладное время» помогал нуждающимся, снабжая их хлебом, рожью, житом и овсом (Там же).

С 1695 г. митр. Корнилий пребывал на покое в З. м., в 1698 г. погребен в подцерковье Троицкого собора рядом с прп. Мартирием. В 1852 г. настоятель Черемнецкого Иоанно-Богословского мон-ря игум. Антоний (Бочков) написал поэму «Зеленецкий лес», в к-рой изложил монастырское предание о кончине святителя (РГИА. Ф. 1680. Оп. 1. Ед. хр. 13. Л. 5–6, 57–58; вариант текста поэмы находится также в: РО ИРЛИ. Инв. № 3577. Л. 72–75, 98–99 об.; *Крушельницкая*. 1998. С. 198–210). По преданию, из столицы в З. м. прибыл комиссар, к-рому царь Петр поручил лишить подозреваемого в некой измене митр. Корнилия священного сана. Узнав, что святитель уже скончался, комиссар зачитал царский приговор над усопшим. Согласно указу, царскому посланцу надлежало «снять со главы [митрополита] клобук». Но, увидев, что «со святительской ресницы слеза скатилась, как алмаз», уstraшенный посланец не смог приблизиться к телу почившего. Не посмев совершить поругание мощей, посланник возвратился в столицу, «и до второго приказанья Корнилий был не погребен». После того как Господь открыл царю невиновность святителя, в З. м. прибыл др. посланник, при к-ром был открыт гроб с нетленными останками митрополита (Там же). Почивший архиерей был отпет и погребен лишь спустя 20 лет после кончины.

В сборнике духовных песнопений (псалм) нач. XVIII в. (РНБ. О. XIV. № 21. Л. 75–77) находятся «стихи на гробницу Корнилия Новгородского» (текст без заглавия, изд.: Отчет имп. Публичной б-ки за 1898 г. СПб., 1902. С. 188–189). Эпитафия в форме канта была сочинена, очевидно, вскоре после смерти митр.







Корнилия и помещена на всеобщее обозрение у его гробницы: «На сие писание умиленно взирайте». В «Молитвенном... прошении», написанном 1 окт. 1693 г. и адресованном буд. преемникам на Новгородской кафедре (СПбФИРИ РАН. Ф. 183. № 289), митр. Корнилий говорил об особой любви к З. м. и «молил» своих преемников о том, чтобы мон-рь сохранялся «без всякаго умаления твердо и неподвижимо, якоже и при нашем бытии» (*Крушельницкая*. 1998. С. 128, 130). Однако вскоре архиеп. Новгородский и Великолуцкий *Феодосий (Яновский)* забрал из З. м. архиерейскую ризницу, ок. 350 наиболее ценных икон в окладах, серебряную утварь, 17 книг, 3 колокола. Мон-рь лишился приписных обителей, сел и большей части земельных владений, а в 1698 г. был приписан к Новгородскому архиерейскому дому с обязательством уплаты оброка, причем в мон-ре было оставлено лишь 10 работников. Хозяйство пришло в упадок, мон-рь горел в 1710, 1715, 1727 и 1730 гг.

3 февр. 1747 г. З. м. посетила имп. *Елизавета Петровна*. Подробное описание визита автором «Летописца» позволяет причислить его к очевидцам этого события. Елизавета Петровна молилась у мощей основателя. Узнав, что они не освидетельствованы и в З. м. служатся лишь панихиды, Елизавета Петровна повелела совершать «ему службу и молебны по общей Минее» (Там же. С. 138). Когда экипаж императрицы, выезжавшей из мон-ря, достиг придорожной часовни, кони стали. Елизавета Петровна послала в мон-рь курьеров с просьбой отслужить молебен, пожертвовала 1 тыс. р. Эти деньги пошли на восстановление мон-ря после пожара, к-рый произошел 20 июня (или 24 июля) того же года. Трудились в З. м. плотники из тихвинского Успенского мон-ря и 24 крестьянина из дер. Стретилово.

Указом от 20 февр. 1762 г. З. м. был выведен за штат и оставлен на собственном содержании без казенного жалованья. По указу Сената от 1 нояб. 1762 г. в обитель стали направлять душевнобольных. Летом 1765 г., при игум. Иове, З. м. был захвачен группой старообрядцев-самосожженцев, состоявшей из 23 мужчин и женщин. Они изгнали братию и заперлись в З. м., забаррикадовав ворота, разорили ризницу, осквернили гробницы прп. Марти-

рия и митр. Корнилия, в Троицком соборе рассыпали по престолу запасные Св. Дары, мощи из мощевика, сломали резное распятие, выскребли изображения троеперстия на иконах, повредили 143 книги (Там же. С. 146, 150). Не найдя храмовой иконы Божией Матери «Одигитрия» в серебряном окладе, они пытали монастырского огородника Дмитрия Артынова, чтобы узнать, где спрятана святыня (*Артынов А. Я.* Воспоминания крестьянина с. Угодич Ярославской губ. Ростовского у. // ЧОИДР. 1882. Кн. 1. Смесь. С. 82). В Зеленец прибыла рота гренадеров Суздальского пехотного полка. Возглавлявший отряд капитан Помогалов привез из Ст. Ладоги т. н. записных раскольников, к-рые «всячески тех уговаривали и вызывали многократно с увещанием их и грозами судом Божиим от напрасной смерти, вечной муки и адской погибели, отвращая их от самовольного сожжения» (*Крушельницкая*. 1998. С. 146). 4 июня (или июля) 1765 г. раскольники, не пожелав внять увещаниям, подожгли себя. Более 500 крестьян из близлежащих деревень тушили пожар. Зачинщик, крестьянин Заболотской вол. И. Еремеев, спрятавшись, был найден и в кандалах отправлен в С.-Петербург, затем отдан в солдаты. В том же году имп. Екатерина II пожертвовала 2 тыс. р. на восстановление мон-ря (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 1. Д. 7982. Л. 9). 24 авг. 1772 г., во время литургии, на З. м. напали разбойники. Ворвавшись в алтарь Троицкого собора, они схватили казначея прот. Никифора Григорьева, пытали его и др. насельников. Разбойники скрылись с 500 р., похищенными из мон-ря. После их ухода братия дослужила прерванную литургию, затем казначей отправился в столицу с донесением о случившемся. Вскоре в З. м. прибыл майор И. Григорьев с 25 солдатами, которые в сент. того же года поймали разбойников в окрестных лесах. В 1773 г. обветшавшая надвратная ц. во имя ап. Иоан-

на Богослова была разобрана, ее престол перенесен в храм, устроенный в подцерковье Троицкого собора. В 1790 г. во время пожара сгорели деревянные кровли на одном из келейных корпусов и часть монастырской ограды.

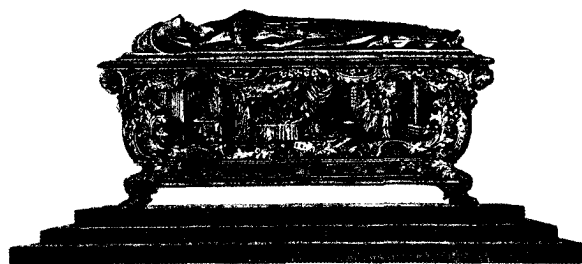
26 окт. 1771 г. З. м. был приписан к С.-Петербургской епархии и возведен в 3-й класс. Из упраздненного старолadoжского Николаевского мон-ря в З. м. перевели архимандрита, братию и штат служителей. В мон-рь по-прежнему ссылали душевнобольных, а также духовенство на покаяние. Так, в 1803 г. в обители проживали 3 «запрещенных священника». По свидетельству П. И. Мельникова (А. Печерского), на рубеже XVIII и XIX вв. в З. м. «бывали хлысты, даже евнухи», а иноки Савватий (Софон Авдеев Попов) и Пармен увлекли в хлыстовскую секту одного из зеленецких архимандритов.

В 1800 г. настоятелем З. м. был назначен архим. *Евгений (Болховитинов)*; в посл. митрополит Киевский и Галицкий). Будучи одновременно префектом СПбДА, преподавателем и администратором-хозяйственником, архим. Евгений за время настоятельства ни разу не посетил З. м. Другу, помещику В. И. Македонцу, он писал о том, что, «где настоятели не живут, всех тех монастырей состояние несчастное. Я то же могу сказать и о своем. Лет 10 уже не бывали в нем настоятели, да за болотами туда и ездить нельзя иначе, как зимою» (РА. 1870. № 4/5. С. 781).

К кон. XIX в. З. м. посещало до 400–500 паломников в день памяти прп. Мартирия (11 нояб.), а также в престольные праздники Св. Троицы, Благовещения и 30 авг. Вечерня начиналась в 5–6 ч., утреннее богослужение — в 4, литургия — в 9 ч.

**Святыни и достопримечательности.** В Иоанно-Богословской ц. под спудом находились мощи прп. Мартирия. В 1855–1857 гг., при архим. Иннокентии, была изготовлена и установлена над ними чеканная посеребренная медная рака. На верхней кипарисной доске помещалось горельефное

Рака  
прп. Мартирия Зеленецкого.  
Литография. 1904 г. (ГПИБ)



изображение прп. Мартирия в схиме. По сторонам раки располагались





рельефные изображения сцен из Жития прп. Мартирия. Над ракой была устроена сень «малинового бархата с золотой бахромой». Из центральной части сени к раке спускалась «посеребренная фигура парящего голубя резной работы» (ЦГИА СПб. Ф. 2280. Оп. 1. Д. 5. Л. 27–28).

Напротив раки в киоте (1854; изготовлен мастером И. М. Баявым по рис. архит. Н. А. Сычёва) хранились 2 небольшие келейные иконы прп. Мартирия. Икону Св. Троицы (47×59 см) украшала серебряная позолоченная риза (1,15 кг), изготовленная в 1846 г. на средства новоладожского купца Ф. Луковицкого. Рядом в киоте хранилась Тихвинская икона Божией Матери (49×58 см) с изображением сюжетов акафиста, в жемчужной ризе с 3 «крупными стразовыми камнями; оклад и венец серебропозлащенные, чеканные, в короне, вычекан[ен]ной в венце, шесть гранатов, величины средней и два самых мелких; восемь камней бирюзы и несколько мелких стразов». Наружный серебряный оклад был изготовлен в 1844 г. на средства с.-петербургского купца Старчикова (Там же. Л. 25 об. — 26).

Рядом с ракой прп. Мартирия находилось погребение митр. Корнилия. В 1912 г. была установлена новая мраморная гробница. У гробницы в деревянном футляре хранились мантия «светлокофейного цвета, богатой материи», клубок с жемчужным крестом и четки. На футляре имелась надпись: «Лета 7185 (1677) августа 6 дня переведен из Казани в Новгород Корнилий митрополит, а взят с Казань из Зеленецкой пустыни, а прежде того времени был на Тихвине архимандрит. И оставил митрополию, сошел с престола в Зеленецкую пустыню построения своего 7203 (1695) марта в 3 день, в 4 неделю Великого поста. На престоле был 20 лет 7 месяцев. Преставился 7206 (1698) года марта в 5 день на память св. мученика Конона Градаря, на сырной неделе в пяток, в 8 часов ночи и погребен в той же Зеленецкой пустыни Иовом, митрополитом Великого Новграда и Великих Лук, в субботу 3 поста марта в 26-й день, и после отшествия ко Господу в будущий век, положено на сохранение в предыдущие лета его архиерейства: мантия со источники, клубок и лестовка вязаная черная в сем ковчеге...» (Зеленецкий Троицкий мон-рь. 1883. С. 473–474).

В 3. м. хранились и др. вещи митр. Корнилия: епитрахиль «лазоревого бархата, затканная золотом и обложенная зеленою камкою; она по древнему обычаю составлена из ораля, сложенного пополам и состегнутого одиннадцатью пуговицами» (Там же. С. 474); костяной и деревянный посохи (3-й из сохранившихся в обители посохов, по преданию, принадлежал прп. Мартирию); наперсный крест с надписью: «Лета 7203 (1595), месяца октября, сей крест серебряной позлащен с мощами святых построил Великий Господин Преосвященный Корнилий митрополит Великого Новаграда и Великих Лук в Троицко-Зеленецкий монастырь своею келейною казною; весу в нем 178 золотников». В крест были вложены частицы мощей ап. Матфея, сщмч. Дионисия Ареопагита, свт. Григория Богослова, прав. Лазаря, мч. Феодора Тирона, священноисп. Михаила Синадского, вмц. Анастасии, мч. Иакова Персиянина, мц. Татианы, мч. Евстафия, прп. Евфимия Суздальского. Личными вещами митр. Корнилия считались складни в серебропозлащенных окладах «мерюю в 5 вершков» Деисуса, арх. Михаила и Гавриила, апостолов Петра и Павла, преподобных Кирилла Белозерского, Антония Римлянина, Варлаама Хутынского и Александра Свирского, а также священноисп. Василия Анкирского и мц. Параскевы, к-рые, согласно монастырскому преданию, были небесными покровителями родителей митр. Корнилия. Ко времени, когда мон-рем управлял святитель, относили сооружение древних царских врат.

В 3. м. также хранились: напрестольное Евангелие в серебряном окладе, которое, согласно надписи, было «построено» митр. Корнилием в авг. 1676 г. для обители; Евангелие (1647) в серебряном окладе, изготовленном в 1667 г. «подъячим Петром Меркурьевым... на поминку душ своих родителей» (Там же. С. 477–478); напрестольный серебряный позолоченный крест, украшенный стразами и финифтью, мелким жемчугом и драгоценными камнями; наперсный крест с мощами св. Михаила, свт. Григория Богослова, свт. Иоанна Златоуста, вмц. Варвары и кн. равноап. Владимира; крест, изготовленный для рус. посольства в Риме (пожертвован в 1846 архим. Герасимом).

В Троицком соборе почитались 3 иконы. Местная икона Св. Троицы (160×149 см) была украшена 3 серебряными позолоченными венцами с цатами и 3 ожерельями из мелкого жемчуга, «в венцах и цатах восемнадцать простых камешков в серебряных оправках» (ЦГИА СПб. Ф. 2280. Оп. 1. Д. 5. Л. 9 об. — 10). На 26 клеймах представлены библейские и апокрифические сюжеты (напр., «Ангел Господень Авраама посади на два голубия, а сам сяде на криле и показа огня велика»). Под иконой была сделана подпись: «Лета 7185 (1677) писал сей образ иконописец Михаил Корнилиев» (Зеленецкий Троицкий мон-рь. 1883. С. 467–469; *Кочетков*. Словарь иконописцев. С. 357–358). Тот же мастер, работавший в Новгороде и Ст. Руссе, написал парную икону для иконостаса «Сошествие Св. Духа с апостольскими проповедями» (180×169 см) с 28 клеймами. В верхних клеймах изображены «Св. Троица (трижды), «Распятие», «Положение во гроб», «Воскресение», «Вознесение» и «Тайная вечеря» (дважды), в 12 боковых — 12 апостолов с краткими надписями об особенностях их служения и местах пребывания. В 3 клеймах были изображены ап. Иаков, брат Господень, архидиак. первомч. Стефан и ап. Петр. Последние 4 клейма были посвящены деяниям ап. Павла. За правым клиросом на столпе находилась икона Преображения Господня (Зеленецкий Троицкий мон-рь. 1883. С. 472).

**Ризница и книгохранилище.** Согласно главной церковной и ризничной описи 1856 г., в ризнице 3. м. хранились 7 напрестольных Евангелий в серебряных и позолоченных окладах; 7 напрестольных серебропозлащенных крестов; 4 комплекта серебропозлащенных богослужебных сосудов; 3 ковчег (серебряный, серебропозлащенный и накладного серебра); серебропозлащенная дароносица; 3 серебряных кадила; 5 митр; 2 наперсных серебряных креста; 10 комплектов воздухов и покровцов; покровы на престол и жертвенник; 2 плащаницы с покровами; 10 парчевых и бархатных священнических риз; 10 подризников; 10 диаконских стихарей с ораями; 6 икон в серебряных и серебропозлащенных ризах и окладах (ЦГИА СПб. Ф. 2280. Оп. 1. Д. 5. Л. 51–142). По описи 1920 г., в ризнице находились 15 напре-







стольных Евангелий (из них 5 в серебряных окладах); 7 напестольных сребропозлащенных крестов; 6 сребропозлащенных потиров с дискосами, со звездницами и лжицами; 14 сребропозлащенных тарелочек; 5 сребропозлащенных ковшецов; 3 напестольных сребропозлащенных ковчега и 1 — накладного серебра; серебряная дароносица; 3 серебряных кадила; 17 наперсных крестов (из них 1 золотой, остальные серебряные и сребропозлащенные); 3 плащаницы; 11 воздúхов; 7 икон в серебряных ризах; 3 серебряные лампады, а также подсвечники, покровы, священнические и диаконские облачения (ЦГА СПб. Ф. 639. Оп. 1. Д. 224. Л. 32–36 об.). Серебряные «трапезные» блюда были с надписями, напр.: «Блюдо строителя иеромонаха Филарета Козловского».

В книгохранилище были рукописи: Синодик старолadoжского Никольского монастыря, где были записаны роды Святейшего патриарха Филарета, преподобных Зосимы Соловецкого и Александра Свирского, Новгородских митрополитов Исидора и Макария и др.; книга «в лист», объединявшая службу прп. Мартирию и Житие святого, а также «Летописец Зеленецкого монастыря». В б-ке находились богослужебные книги (напр., Октоих (М., 1715), вложенный в нояб. 1748 в старолadoжский Никольский мон-рь) и небольшое количество «духовно-назидательных» книг (напр., напечатанные в Киево-Печерской лавре сочинения архиеп. Черниговского *Лазаря (Барановича)* «Меч духовный» (1666), «Трубы словес» (1679), 4-я ч. «Добротолубия» (М., 1792)).

В XIX в. (а возможно, и ранее) в З. м. занимались книгописанием, переписывалось Житие основателя обители для паломников и поднесения в дар наиболее важным гостям. Пример такого парадного списка с богатой орнаментикой в стиле барокко и изображением прп. Мартирия на заставке представляет рукопись из б-ки Русского Пантелеимонова мон-ря на Афоне (Слав. № 66), выполненная в З. м. в 1853 г. «богомольцем многогрешным Александром Калмыковым»; судя по объему (19 л.), это сокращенная редакция текста (см.: *Tachiaos A.-E. N. The Slavonic Manuscripts of S. Panteleimon Monastery (Rossikon) on Mount Athos, Thessal.; Los Ang., 1981. P. 113. № 57).*

**Некрополь.** В годы советской власти в З. м. было уничтожено неск. кладбищ: вне монастырской ограды с каменной часовой, за алтарями храмов, в притворе Иоанно-Богословской ц. В XIX в. внутри ограды были захоронены настоятель З. м. в 1902–1903 гг. архим. Иероним (Иванов Иоани; 1840/41 — 22 июня 1903); архим. Серапион (Пименов Сергей; 29 сент. 1844 — 10 окт. 1910); благотворительница мон. Анфия (Лазарева Анна Степановна; † 12 марта 1891, на ее средства были изготовлены чугунная плита над погребением митр. Корнилия, серебряная позолоченная лампада у раки прп. Мартирия и железная решетка в Троицком соборе). К 2009 г. обнару-



Общий вид  
Зеленецкого мон-ря.  
Фотография. 2008 г.

жены надгробия архим. Серапиона, с.-петербургского купца А. Е. Теленёва († 1853) и статского советника и кавалера И. Н. Владимирова († 1857). В притворе Иоанно-Богословской ц. частично сохранилось надгробие настоятеля обители в 1870–1888 гг. архим. Иоанна (Никольского Иакова; 1813/14 — 20 янв. 1888).

**Архитектура.** З. м. представляет собой уникальный монументальный ансамбль: все сохранившиеся здания сооружены в 1680–1688 гг. по замыслу митр. Корнилия, к-рый в церковном строительстве придерживался консервативных архитектурных форм. Кроме того, сохранилась исторически сложившаяся окружающая среда, свойственная мон-рю-пустыни.

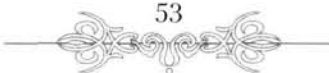
Первоначальные деревянные строения в ограде, в т. ч. 2 храма, построенные при прп. Мартирии, не сохранились. Основные здания совр. ансамбля — Троицкий собор, расположенный в центре комплекса, и стоящая к юго-западу от него колокольня. К северу от собора находится Благовещенская ц. с трапезной. Ранее они соединялись деревянными переходами, образуя сложную композицию. По предположению Фо-

мина, Троицкий собор был заложен 11 июня 1680 г., закончен в 1684 г. (согласно храмовданной надписи). Из переписки митр. Корнилия со священноначалием *Валдайского Святоозерского в честь Иверской иконы Божией Матери мон-ря* известно, что собор строили старцы Ивашка Шадрин, Прошка Фомин и Афонька Тюфякин (1681–1682), затем — Ивашка Иванов, Тимошка Андреев, Сысойка Захаров, Сенька Офромеев (1683–1685). Благовещенская ц., вероятно, была заложена в сент. 1683 г., закончена в 1686 г., в те же годы была сооружена колокольня. В 1680–1684 гг. келейные корпуса возводила артель Якова Аганитова из Тихвинского мон-ря, с 1684 г. — артель Андрея Онтекирева, в 1686–1688 гг. — обе артели. Большую часть строите-

лей, т. о., составляли мастера из Новгородской епархии, прежде всего Валдайской и Тихвин-

ской обителей, но возможно и участие строителей из Центр. России. Интерес представляет изразцовое убранство зданий З. м. В апр. 1681 г. по просьбе митр. Корнилия из Валдайского мон-ря в З. м. были отпущены изразцовых дел мастер и печник Сильвестр и в помощь ему 2 Гончара, поскольку сам он «неможен и древен». Оформление окон Благовещенской ц. поясами из изразцов по периметрам прямоугольных наличников сходно с оформлением уцелевшего наличника настоятельского корпуса Иверского монастыря. По предположению Е. В. Кондратьевой, мастер Сильвестр организовал в мон-ре керамическое производство, в т. ч. редких фасадных изразцов (валик — «подзор» Троицкого собора и декор его портала). Поливная зеленая черепица крыш и шатров, изразцовые печи, известные по описям XVIII в., не сохранились.

**Троицкий собор**, главный храм обители, — массивное 5-главое 4-столпное сооружение, поставленное на подклет (на фасадах не выявлен) со сводчатыми перекрытиями. В плане собор неск. вытянут за счет расширения зап. части (длина 23 м, ширина 16,5 м, высота до карниза 13 м). С востока он имеет 3 полуциркулярные апсиды,





Троицкий собор.  
1680–1684 гг. Фотография. 2008 г.

с запада — притвор (на месте древнего крыльца с шатровым верхом). Зап. барабаны, поставленные по оси широкого пролета, отстоят от центрального дальше, чем восточные. Главы были «обиты жестио» и имели, видимо, луковичную форму. Сев. и юж. фасады разделены лопатками на неравные по ширине части, не соответствующие системе перекрытий. Килевидные завершения каждого из 3 прясел на боковых фасадах, пропорциональные несохранившемуся 3-цищовому завершению, отделяет валиковая тяга.

Декор из фигурного кирпича и изразцов выполнен в лучших традициях московского и ярославского узорочья XVII в. (на апсидах и сев. фасаде сохр. наборные наличники неск. типов, частично скрытые под слоями штукатурки). Апсиды украшены орнаментальным фризом из бегунца и поребрика, в центральной добавлен пояс ширинок с частично сохранившимися керамическими вставками. Килевидное обрамление изразцового портала зап. фасада очерчивает валик с полихромными муфтами и выпуклым орнаментом из завитков, далее — пояс темно-лазоревых изразцов с травчатыми разводами и белой хромозданной надписью и валиковые профили с зеленой поливой. Профильные зеленые изразцы включены в композицию наличника сев. фасада. В среднем прясле зап. фасада в стену вставлены квадратные изразцы с полихромным орнаментом. Керамический валиковый профиль с орнаментом из завитков опоясывает все здание собора, отделяя завершающую часть здания. На зап. фасаде он имеет полихромную поливу, на остальных — зеленую. Поясом из гладких муравленных (зе-

леных) изразцов украшен фриз алтарной апсиды. Такие же изразцы применены в декоре колокольни.

Зап. столбы собора, 8-гранные в плане, имеют прямоугольные основания. Иконостас располагается перед вост. столбами, пространство перед ним освещается потоком света из центрального купола. Подпружные арки почти не выявлены, т. к. они выложены на одном уровне с коробовыми сводами рукавов креста, оканчивающимися лотками со стороны закомар. Угловые компартименты перекрыты сомкнутыми сводами, боковые барабаны глухие.

Как и сооруженные при митр. Корнилии соборы Вяжицкого Никольского мон-ря (1681–1685) и Знаменский в Новгороде (1682–1688), а также собор Рождества св. Иоанна Предтечи старолadoжского Иоанновского мон-ря (1695), собор З. м. отличается большими размерами, сложной композицией и своеобразным декором. Возможно, что в этих мон-рях работала одна и та же артель, хотя Троицкий собор (как и Иоанно-Предтеченский) более архаичен, стены толще (в подклете — 2,5 м), и нек-рыми чертами он напоминает новгородские храмы XVI в. Восьмигранные столбы являются «новгородской версией круглых столбов с постаментами, распространенных в зодчестве Московской Руси в храмах, ориентирующихся на интерьер Успенского собора Московского Кремля» (Седов. 2006. С. 82–

ского во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря (1677), надвратная ц. прп. Сергия Радонежского в Борисоглебском мон-ре (ок. 1680), верхние части Покровского собора Паисиева угличского мон-ря (не сохр.) и собор Спасского на Песках мон-ря в Ростове (80-е гг. XVII в.). Их роднит пятиглавие с центральным световым барабаном и глухими барабанами на сомкнутых сводах в углах, а также невыявленные, слитые со сводами подпружные арки. Принципиально близки к декору ростовских памятников приплюснутые закомары, аркатуры барабанов и наличники окон 3 новгородских соборов. Приведенные аналогии позволяют Вл. В. Седову с большой долей вероятности предполагать сильнейшее влияние зодчества Ростова и разработанного им типа соборного храма на новгородскую архитектуру эпохи митр. Корнилия (Там же. С. 83). «Таким образом, в Троицком соборе Зеленецкого монастыря сочетаются архитектурно-строительный опыт, накопленный в новгородском зодчестве XIV–XVI столетий и в средне-русской архитектуре XVII в.» (Кондратьева. Архитектурный ансамбль. 1971. С. 12).

Здание ц. в честь Благовещения Пресв. Богородицы включает неск. сужающихся к западу объемов: небольшой, но высокий четверик собственно храма, увенчанный главкой на глухом восьмерике, полукруглую в плане апсиду, трапезную, келарские палаты с притвором и классицистическим крыльцом (кон. XVIII в.). Длина церкви 30 м, ширина более 16 м, высота

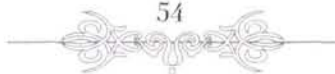


Церковь в честь Благовещения  
Пресв. Богородицы.  
1683–1686 гг. Фотография.  
2008 г.

до верха карниза более 7 м. Фасады не имеют членений. Под карнизом идут пояса бегунца и поребрика, непосредственно на объеме церкви они

83). По мнению исследователя, тип и конструкции 3 соборов митр. Корнилия связаны с архитектурой Ростовской епархии эпохи митр. Ионы (1652–1690), представленной такими памятниками, как собор Воскресенского мон-ря в Угличе (1674–1677), Никольский собор Улеймин-

вместе с профилированными тягами и прямоугольными нишками образуют очень широкий декоративный орнаментальный фриз. На нижнем ярусе юж. фасада сохранились 3 рядных оригинальных наличника из фигурного кирпича, окруженные в простенках поясами ширинок. Та-





кой же наличник украшает алтарную апсиду. Ниши декоративного «ковра» из ширинок так и не были заполнены изразцами. На фасадах церкви сохранились поливные про-



Наличник ц. в честь Благовещения  
Пресв. Богородицы. Фотография. 2008 г.

фильные изразцы глубокого зеленого тона. На изразцах изображены обращенные друг к другу львы и букеты в 8-угольных рамках. Кресты из 5 прямоугольных изразцов (18×21 см) помещены в простенках 2-го этажа преимущественно на зап. и юж. фасадах; такие кресты известны на фасаде трапезной Петропавловской ц. Сереткина мон-ря в Пскове (1682–1684). Барабан главки до 1770 г. был украшен зеленой глазурованной черепицей. Интерьеры Благовещенской ц. достаточно просты. Планы основного объема и подцерковья полностью совпадают. Низкий, но широкий зал почти квадратной в плане трапезной переходит в также квадратный в плане, более высокий, но небольшой по объему интерьер церкви. Изначально на фасадах, предназначалось для устройства придела или усыпальницы. Одностолпные палаты нижнего и верхнего этажей перекрыты коробовыми сводами с распалубками, помещение церкви — крутым сомкнутым сводом. Подцерковье, как и основной объем, разделено столбами на 3 нефа и имеет низкие своды. Трапезная 3. м. по структуре соответствует трапезным Александро-Свирской (30-е или 80-е гг. XVI в.) и тихвинской Успенской (1581–1583) обителей, но богатый

декор выделяет ее среди подобных новгородских сооружений.

Восьмигранная столпообразная колокольня (1686), отдельно стоящая, шатровая, высотой 32 м. Каждый из ее ярусов уже предыдущего и отделен небольшим уступом. Глухая плоскость стен 1-го яруса выделена лишь порталом. Второй ярус обработан большими килевидными нишами, расположенными на каждой грани. Такие же, но меньшего размера ниши-филенки попарно расположены на гранях 3-го яруса. Пояс ширинок, на полях к-рых находились поливные изразцы, отделяет этот ярус от яруса звона, большие арки оформлены  $\frac{3}{4}$ -ными колонками с муфтами. Карниз раскрепован, в наст. время воссоздано историческое шатровое завершение (шпиль был утрачен в советское время). Кондратьева возводит тип Зеленецкой колокольни к архитектуре придела «под колоколы» св. Феодосия новгородской ц. вмч. Никиты (1555–1557). Однако колокольня 3. м. построена «восьмериком от земли» (новгородские колокольни XVII в. обычно представляют собой «восьмерики на четверике»), и ее пластическое решение (особенно верхних ярусов) богаче.

**Другие постройки.** Храмовые здания окружены по периметру четырьмя 2-этажными корпусами, возводившимися одновременно с храмами. При митр. Корнилии в них размещались настоятельские и братские кельи, келарская, поварня, кладовые и сушилка; жилые помещения преимущественно располагались на верхних этажах. Среди монастырских комплексов Новгородской земли почти не сохранилось подобных сооружений. Вюсл. в юж. и сев.-зап. корпусах располагались братские кельи, в юго-вост. (бывш. настоятельском) корпусе — трапезная и кельи, в северном — хлебный амбар, швальни и кладовые. В ряде интерьеров сохранились сводчатые перекрытия.

Завершена реставрация монументального (в 16 осей) юж. корпуса, богато декорированного перспективными порталами и наличниками разной формы (3 основных типа), схожими с декором монастырских церквей, но, по мнению Кондратьевой, более близкими к сев. традиции украшения храмов (Кириллов Белозерской мон-ря). Хуже сохранился юго-вост. корпус (в 11 осей по глав-

ному зап. фасаду и в 5 осей по боковым); нек-рые проемы заложены, наличники скрыты под штукатуркой. Сев. корпус включает здание на высоком подклете в 4 оси (восстановлено с сохранением переделок XIX в.) и здание в 5 осей; декор наличников был срублен. Сев.-зап. корпус, частично разобранный к сер. 1-го десятилетия XXI в., находится в аварийном состоянии.

Строительные особенности большинства сооружений 3. м. отличаются самобытностью, но в целом восходят к новгородской традиции XVI–XVII вв. Основания сооружений выкладывались из валунов диаметром до 1,5–2 м, особенно по углам. Как строительный материал использовался большемерный кирпич на известковом растворе, в кладке чередуются тычки и ложки в одном ряду. По сдержанному характеру изразцового убранства ансамбль 3. м. близок к новгородским храмам 80-х гг. XVII в.

Массивная кирпичная ограда «в 2 аршина толщиною» (80-е гг. XVII в.) включала надвратную Иоанно-Богословскую ц. В плане она представляет собой четырехугольник с переломом в зап. стене (у св. ворот) и со срезанным юго-зап. углом. Длина стены более 480 м, высота 5,7 м, толщина 1,4 м, была покрыта тесом. Ограда разбита лопатками шириной немногим более 1 м, расположенными через 5–6 м, завершена карнизом простого рисунка. Из 3 ворот мон-ря только северные сохранились близкими к первоначальному виду. Они состоят из широкого въездного проема и калитки (закрыта кирпичной пристройкой), по оси ворот возвышается декоративная главка на барабане.

Следующий этап строительных и ремонтных работ в мон-ре наступил только в кон. 10-х гг. XIX в., в основном проходил с 1824 г., при архим. Кирилле. В 1818–1819 гг. с.-петербургские мастера с Охты, резчик М. Волков и золотильщик И. Ярославцев, выполнили соборный 4-ярусный иконостас, состоявший из местного, денсусного, праздничного и праотеческого (уничтожен в советское время) рядов. В 20-х гг. XIX в. осмотром зданий, сметами и проектами занимался приглашенный в Зеленец архит. Александро-Невской лавры В. П. Петров, представивший проект необходимых переделок к янв. 1824 г. Собор был





укреплен контрфорсами. В процессе ремонта первоначальное пощипцовое покрытие заменили 4-скатной железной кровлей, появились «барочная» форма луковичных глав собора с «перехватами» и новые кресты, изменили завершение Благовещенской ц. Окна собора приобрели полуциркулярные очертания и частично лишились наличников из фигурного кирпича. «Чугунный плитный пол» собора не сохранился. Были расписаны внутренние стены собора и купола Благовещенской ц., отремонтированы келейные корпуса. Шатровое завершение колокольни заменили куполом со «шпицем», тесовые кровли на корпусах и ограде — покрытием из листового железа. До 1827 г. все предусмотренные архитектором работы были выполнены. Между 1827 и 1834 гг. появились угловые башни ограды в классицистических формах, завершенные шлемовидными куполами со шпилями (частично воссозданы). В 1831 г. на месте разобранной надвратной церкви построили классицистический 2-этажный настоятельский корпус (разобран в 1998 в связи с аварийным состоянием), хозяйственные юж. ворота украсили ионическими колоннами и росписями нером. Автонома, сделав их въездными св. воротами.

Новая планировка примонастырской территории отражена на гравюре 1824 г. (В. Баженов, А. Макушев): к югу от обители в направлении «восток—запад» идет улица из одноэтажных монастырских строений (ее трасса сохр.). Близ юж. входа в мон-рь сохранилась построенная в формах классицизма 6-гранная деревянная надкладная часовня с притвором, к юго-востоку — каменная жилая часть хозяйственного двора. В 1832 г. за юго-зап. углом ограды построили каменную часовню, в оформлении ее фасадов был использован ионический ордер (не сохр.). В 1875 г. началось сооружение полукаменного дома для скотников (построен только 1-й каменный этаж), надстроен 2-й этаж над каменной гостиницей к югу от обители (сер. — кон. XIX в.; гостиница разобрана в нач. XXI в.).

По проекту губ. архит. И. С. Носкова в 1886 г. разобрано древнее крыльцо собора, перестроена зап. паперть; от старой паперти сохранились фрагменты аркады на уровне 1-го этажа. Новый притвор под

2-скатной кровлей декорирован порталом с килевидным навершием, угловыми лопатками с филенками, ползучими арочками. Вероятно, тогда же появилась пристройка для ризницы в сдержанных позднеклассицистических формах, закрывшая сев.-зап. угол собора. В 1902 г. заменены старые кровли на основных монастырских зданиях, капитально отремонтирован новый настоятельский корпус, сооружен кирпичный завод (возможно, к старому кирпичному заводу относятся руины здания XVII в. в 1 км к юго-западу от мон-ря). В 1904–1906 гг. собор был оштукатурен и заново расписан изнутри масляной живописью. Сохранились сюжетные изображения, выполненные в академической манере, в т. ч. «Выбор веры князем Владимиром», «Жертвоприношение Авраама», ростовые изображения святых, разнообразные орнаментальные композиции в духе классицизма. Тогда же были позолочены иконостас, кресты на главах (РГИА. Ф. 1879. Оп. 1. Д. 12. 1905–1913. Л. 8–9). Судя по тому, что в соборе есть образ св.



Юж. келейный корпус.  
80-е гг. XVII в. Фотография.  
2008 г.

Анны Кашинской, можно предположить более позднюю дату окончания росписей — после возобновления ее почитания в 1908 г. Построенные в разное время за монастырской оградой деревянные часовни (на месте первоначальных подвигов преподобного, против гостиницы и на лесной даче, а также на приписных землях в Буборине, на берегу р. Сясь и в Васкиничих (1822)) разрушены после 1917 г.

**Имущественное положение и хозяйство в XVIII — нач. XX в.** В 1737 г. З. м. владел 173 четв. пашни и 202 четв. покосов, годовой доход составлял 80 р. 2 к. При мон-ре и в близлежащем с. Буборине содержались 17 лошадей и 37 коров (ЦГИА СПб. Ф. 2280. Оп. 1. Д. 4. Л. 12). После секуляризации в 1762 г. «на пропита-

ние» были оставлены «состоящая круг монастыря пашни и сеньня покосы, лесная угодья и село Буборины» (Крушельницкая. 1998. С. 144). Закрепленные за обителем рыбные ловли и пустоши вскоре были расхищены. По приходо-расходным книгам З. м. в 1765 г. денежные поступления в обитель составили 2278 р. 7 к. Учтывая, что 2 тыс. р. было пожертвовано имп. Екатериной II на возобновление обители, собственно доход мон-ря составил 278 р. 7 к. (в том же году было израсходовано 526 р. 97 к.) (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 1. Д. 7982. Л. 9). Впосл. монастырские доходы менялись незначительно (Там же. Ф. 1709. Оп. 1. Д. 41. Л. 217 об.).

В 1819 г. землю в пользу З. м. пожертвовал помещик Головин (РГИА. Ф. 796. Оп. 100. Д. 799). В 1874 г. поземельная собственность З. м. составила 19 277 дес., мон-рь получил 3695 р. 45 к. от продажи леса, 150 р. — от продажи рыбы, 375 р. 93 к. — от аренды пахотной земли и покосов. Сена было накошено на 1,2 тыс. р. Обмолочено 1260 четвериков ржи, 1478 четвериков овса, 116 четвериков жита, 78 четвериков гороха, 12 четвериков гречихи; с огоро-

дов получено 1 тыс. четвериков картофеля, всего на 3644 р. Мон-рь держал до 14 лошадей и ок. 40 коров. Из казны мон-ря

ежегодно получал 669 р. 54 к. Годовой доход составил 9996 р. (средняя сумма на каждого насельника — 420 р.), капитал — 49 397 р. Доход собственно от богомольев (кружечный, свечной, проскомидийный) был незначителен (до 1 тыс. р. в год) из-за труднодоступности обители.

К нач. XX в. у З. м. было 19 272 дес. земли, из них пахотной — 111 дес., луговой — 1060, лесной — 18 101, в т. ч. неудобной — 10 067 дес. По площади угодий мон-рь не имел себе равных в С.-Петербургской епархии, превосходя все вместе взятые владения др. обителей, кроме лавры, и был 5-м в числе самых крупных мон-рей-землевладельцев в России. Данные о наличии у З. м. на 1908 г. несколько меньшей площади — 19 176 дес. земли, возможно, объясняются прода-







жей отдаленной пустоши Плосково в Тихвинском у. Новгородской губ.: ее трудно было возделывать, и местные крестьяне покушались на этот надел. 12 тыс. дес. земли составляли ближние запашки, включая пустоши Буборино и Долгий Нос, остальные сдавались в аренду, как и 2 харчевни. Мон-рь имел 130 тыс. р. капитала (по др. данным, 30 тыс. р.), причем доходы от продажи леса, в частности с дачи «Буборино», к 1905 г. возросли до 12 793 р. (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 97. Д. 43. Л. 88; *Зырянов*. 1999. С. 184, 288). В 1901–1902 гг. при З. м. был сооружен кирпичный завод. Обители принадлежал завещанный мон. Анфией 2-этажный деревянный дом с усадьбой в г. Тихвине, большие хутора при с. Буборино с каменным и деревянными домами, конным и «коровым» дворами, в дер. Васкиничи Тихвинского у. с деревянным 2-этажным домом (1914), Залустовье, Плосково в Пашекожельском погосте Тихвинского у., Венчина, Халези (Халезево) и Валя в Ильинском Сясьском погосте, покосы и рыбные ловли на Ладого.

**Настоятели и братия.** З. м. управляли игумены и строители, с 1771 г.— архимандриты. В 1582–1603 гг. настоятелем был прп. Мартирий (по актам известен как строитель и как игумен); затем — свящ. Иустин, упоминаемый вместе с келарем Порфирием и казначеем Сильвестром в писцовой книге Обонежской пятины за 1620 г.; в 1624 г.— старец Сильвестр, он же был строителем при следующем игумене. После 1624 г. З. м. управлял игум. Закхей, затем — «черный поп» Иосиф, в 1650 г.— строитель Арсений. Из известных церковных деятелей З. м. возглавляли: в 1663–1664 и 1668–1674 гг.— строитель иером. Корнилий (впсл. митрополит); в 1757–1765 гг.— игум. Ибсиф (Шаров), бывш. строитель *Спасо-Преображенского Валаамского* и старолadoжского Гостинопольского мон-рей. В 1771–1774 гг. настоятельствовал ректор СПбДС архим. *Вениамин (Красноневков)*; впсл. архиепископ Нижегородский); в 1774–1782 гг.— ректор СПбДС архим. Иоанникий (Орловский); в 1782–1783 гг.— архим. *Вениамин (Багрянский)*; впсл. епископ Иркутский); в 1784–1785 гг.— *Иннокентий (Полянский)*; впсл. епископ Воронежский); в 1792–1795 гг.— архим. *Анастасий (Братановский-Романенко)*; впсл. архиепископ Астра-

ханский); в 1795–1796 гг.— архим. *Феофилакт (Русанов)*; впсл. митрополит, экзарх Грузии); в 1796–1798 гг.— архим. *Ксенофонт (Тропольский)*; впсл. архиепископ Подольский); в 1798–1799 гг.— архим. *Флавиан (Ласкин)*; в 1800–1802 гг.— архим. Евгений (Болховитинов); в 1810–1816 гг.— архим. Гедеон (Федотов), участник кругосветного плавания на корабле «Нева», с 1804 г. благочинный амер. миссии, с 1809 г. наместник Александро-Невской лавры, после 1816 г. архимандрит новгородского Сковородского Михаило-Архангельского мон-ря; затем поселился на покое в Коневском мон-ре и в Андрусовой Николаевской пуст., где принял подвиг юродства; в 1910–1918 гг.— архим. сщмч. *Виктор (Островидов)*; впсл. епископ Глазовский), при к-ром было издано последнее перед революцией описание мон-ря.

Братия З. м. была немногочисленной. Так, на 1736 г. было лишь 9 насельников (игум. Иоиль, иеродиак. Сергей, «крылосный» мон. Иннокентий, «житенный» мон. Маркелл, «подкеларник» мон. Тарасий, чередной мон. Феогност, посыльный мон. Филарет, больничные монахи Серапион и Матфей), 4 бельца (3 псаломщика и «отправляющий пономарскую должность»), за мон-рем в рабочей слободе проживали 24 чел. (ЦГИА СПб. Ф. 2280. Оп. 1. Д. 4. Л. 12). Среди жителей рабочей слободы упоминается Иван Еремеев, возможно, буд. предводитель старообрядцев-самосожженцев. По штату 26 февр. 1764 г. в обители должно было быть 12 монашествующих, включая настоятеля; в 1803 г. числились архимандрит, 2 иеромонаха, священник, иеродиакон, 2 монаха и 11 послушников; в 1814 г.— архимандрит, 4 иеромонаха, иеродиакон, диакон, 3 монаха и 3 послушника; в 1830 г.— архимандрит, 6 иеромонахов, 2 священника, 3 иеродиакона, 8 послушников. В 1832 г. З. м. определено было иметь 12 послушников и 12 чел. братии. Двух иеромонахов и 2 иеродиаконов по указу духовной консистории от 22 июня 1833 г. мон-рю дозволялось иметь на вакансиях Александро-Невской лавры. По данным послужных списков 1897 г., в З. м. было 11 штатных монашествующих, 3 на вакансиях от лавры, 3 послушника. К нач. XX в. в мон-ре проживали 13 монашествующих и 4 послушника, в 1908 г.— архим.

Иероним (Иванов), 5 иеромонахов, 2 иеродиакона, 5 монахов, 3 послушника.

**1918–1990 гг.** 16(29) сент. 1918 г. митр. Петроградский и Гдовский сщмч. *Вениамин (Казанский)* назначил временно исполняющим должность настоятеля насельника Александро-Невской лавры архим. Владимира (сохр. телеграмма св. Патриарха Тихона с резолюцией сщмч. Вениамина — РГИА. Ф. 915. Оп. 11 (1918). Д. 69. Л. 77).

Эксперт Наркомюста бывш. свящ. М. В. Галкин, посетив в кон. 1918 г. Новоладожский у. Петроградской губ., сделал заключение, что «монастыри благоденствуют по-прежнему. Так, например, в Зеленецком монастыре 28 монахов владеют 42 коровами». По отзыву Галкина, «необходимо, не разрушая прекрасно поставленной молочной монастырской фермы, выселить из Зеленецкого монастыря монахов и устроить здесь санаторию или для детей петроградского пролетариата, или же для туберкулезных больных». В том же 1918 г. большая часть земельных владений, а также 19 лошадей и 29 коров были переданы сельхозкоммуне «Восход» в составе 38 чел. (ЦГА СПб. Ф. 2004. Оп. 1. Д. 2320), остальные земли были распределены между жителями соседних деревень. С 19 дек. 1918 г. все монастырские постройки (кроме церкви), а также части церковного имущества, леса, земли и «прочий инвентарь» перешли в «полное пользование» Зеленецкой коммуны (Там же. Л. 36–36 об.). Изъятие монастырских земель сопровождалось кампанией в прессе: сообщалось, что в З. м. якобы имеются большие запасы хлеба и проч. продуктов, излишки к-рых мон-рь продает «богатеям», а его насельники «едят по 2 фунта хлеба в день», в то время как в стране голод (Тунеядцы Зеленецкого монастыря // Коммунар. Пг., 1918. № 1. Дек. С. 64).

В дек. 1919 г. Новоладожский отдел записей актов гражданского состояния сообщал в Петроградский окружной отдел гражданской регистрации, что «все четыре [находящихся в уезде] монастыря закрыты», на их землях образованы совхозы и коммуны (ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 107. Д. 43. Л. 5).

11 марта 1920 г. настоятель З. м. архим. Владимир отправил в Усадище-Спасовский волостной исполком



копью описи церковного имущества мон-ря, к-рая свидетельствует, что большая часть церковных ценностей еще находилась в обители, в т. ч. посеребренная рака над гробницей прп. Мартирия, напрестольные Евангелия, иконы в серебряных окладах, сребропозлащенные кресты, сосуды и т. п. (Там же. Ф. 639. Оп. 1. Д. 224. Л. 32–36 об.). 28 апр. 1922 г. в З. м. произошло изъятие церковных ценностей. В губфинотдел поступило: серебра 5 пудов 33 фунта 91 золотник, золота 58 золотников 12 долей, медной монеты 5 пудов 32 фунта, бриллиантов мелких 17, аметистов 5, жемчужин 4 (Там же. Ф. 5865. Оп. 1. Д. 311. Л. 22). В описи, составленной в нояб. 1924 г. представителями администрации Волховского уездного исполкома, перечислены оставшиеся в З. м. 5 Евангелий «в серебряных переплетах», 4 креста, из них 2 позолоченных, 3 кадила, ковчег и дароносица, 10 икон с серебряными деталями убранства, складень на гробнице митр. Корнилия в серебряном окладе (Там же. Ф. 7838. Оп. 4. Д. 13. Л. 18). В мон-ре имелось 10 колоколов весом от 1 до 214 пудов.

В нач. 20-х гг. XX в. последним настоятелем перед упразднением З. м. стал архим. Иосиф (Харин; † 1965). В 1924 г. в числе братии кроме него состояли 6 иеромонахов и иеродиакон. В 1928–1929 гг. Троицкий собор и Благовещенская ц. бывш. З. м. перешли к носифлянам.

К марту 1930 г. З. м. был окончательно ликвидирован. Решением Волховского райисполкома от 29 апр. 1930 г. по ходатайству «двадцатки прихода Троицко-Зеленецкого монастыря» было дано разрешение на проживание в сторожке при Иоанно-Богословской ц. иеромонаха (Там же. Ф. 1000. Оп. 50. Д. 44. Л. 18). 9 июня 1932 г. коопсельхоз «Зеленец» ходатайствовал о закрытии и передаче ему 2 храмов обители для переоборудования их под клуб и дом отдыха рабочих «Алюминьстроя», «исходя из того, что в церквях постоянной службы не производится и три церкви б<ывшего> монастыря обслуживает 1 иеромонах, который служит не чаще 1 раза в год» (Там же. Л. 10 об.). На заседании Ленобл-исполкома от 3–11 июля 1932 г. было принято постановление «считать Троицкий собор и Благовещенскую ликвидированными» (Там же. Ф. 7179. Оп. 10. Д. 382. Л. 48). «В пользование верующим» ос-

тавлялась Иоанно-Богословская ц. Собор был переоборудован под клуб, позже перестроена Благовещенская ц., внутреннее убранство храмов полностью утрачено.

По рассказам местных жителей, последним насельником упраздненного монастыря был иером. Дамиан (Юдин), до 1937 г. проживавший при церкви. В 1937 г. часть монастырских зданий передали «агробазе «Зеленец»» — подсобному хозяйству алюминиевого комбината (Там же. Ф. 1000. Оп. 56. Д. 310. Л. 19). В З. м. располагались трудовая колония г. Волхова, профтехучилище для инвалидов, в 1941 г. — военный госпиталь, в 1945–1975 гг. — дом инвалидов общего типа (с 1969 психоневрологический интернат Ленинградского отд-ния социального обеспечения, или дом психохроников). В 1976 г. арендаторы окончательно выехали с территории обители. Проект реставрации З. м. был разработан Ленинградским филиалом ин-та «Спецпроектреставрация» (1982–1989, А. Д. Масленников, Фомин, В. М. Антипин, Т. Н. Пятницкая).

**1990–2009 гг.** 12 дек. 1990 г. здания мон-ря были переданы епархиальным управлением. Первая литургия была отслужена 23 окт. 1991 г. в Благовещенской ц. В марте следующего года настоятелем З. м. был назначен игум. Сергей (Булатников). 28 мая в обитель прибыли первые постоянные насельники, с июня 1992 г. возобновились богослужения в Троицком и Иоанно-Богословском храмах. Решением Синода РПЦ от 12 июня 1992 г. З. м. был официально открыт. Первый иноческий постриг состоялся 28 авг. того же года. С 10 марта

В авг. 1992 г. в Иоанно-Богословской ц. были обретены мощи прп. Мартирия, 22 окт. — останки митр. Корнилия. 11 нояб. 1994 г., по окончании ремонтных работ, состоялось малое освящение Иоанно-Богословского храма. 24 нояб. 1998 г. в связи с его подтоплением мощи прп. Мартирия и останки свт. Корнилия в специально изготовленных ковчегах были перенесены в Благовещенскую ц.

В 2003 г. в З. м. торжественно отмечалось 400-летие со дня кончины прп. Мартирия. 14 марта состоялось освящение часовни, построенной на предполагаемом месте первоначального подвига преподобного (в 1,5 км от мон-ря). В 2004 г. Иоанно-Богословская ц. пострадала от поджога, в мае 2008 г. была восстановлена, и в ней совершаются богослужения. Святыни возвращены в Благовещенскую ц., где проходят праздничные богослужения. В храме находятся чтимые Коневская и Тихвинская иконы Божией Матери, иконы арх. Михаила, святых Митрофана Воронежского, Александра Невского, Мартирия Зеленецкого и Иакова Боровичского. Устроена звонница, заменены кровли храмов, келейных корпусов и монастырской стены, восстановлено шатровое завершение колокольни, отремонтированы кельи. Предполагается реставрация Троицкого собора с восстановлением первоначальной формы куполов и сев.-зап. корпуса. Ансамбль мон-ря — объект культурного наследия федерального значения.

**Подворья.** С 22 мая 1992 г. подворьем З. м. в С.-Петербурге является ц. в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» (1906–1909) (проспект Обуховской Обороны, 22–24),

*Раки с мощами прп. Мартирия и митр. Корнилия Новгородского (Благовещенская ц. Зеленецкого мон-ря)*



1994 г. и. о. настоятеля являлся иером. Иосиф (Белицкий), с 1996 г. настоятель — игум. Пахомий (Трегупов). В обители проживает ок. 10 чел. братии.

построенная на месте сгоревшей деревянной часовни в честь Тихвинской иконы Божией Матери (кон. XVIII в.).

В Тихвинской часовне находилась чудотворная икона Божией Матери «Всех скорбящих Радость» с грошиками: когда 23 июля 1888 г. от удара молнии часовня загорелась, то после



пожара к иконе оказались чудесным образом прикреплены 12 монет — полукопейки из кружки для сбора пожертвований.

В 1894–1896 гг. рядом с часовней, на участке, подаренном имп. Александром III, был построен каменный храм в рус. стиле (архитекторы А. И. фон Гоген, А. В. Иванов). 2 авг. 1898 г. состоялось освящение главного придела в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» еп. Ямбургским Вениамином (Муратовским). 3 дек. 1898 г. св. прав. Иоанн Кронштадтский освятил левый придел во имя свт. Николая Чудотворца и св. прор. Илии. Икона оставалась в часовне, но на праздники переносилась в Скорбященскую ц.

В 1906–1909 гг. по ходатайству прихода на месте деревянной была построена каменная часовня в рус. стиле (архит. А. И. фон Гоген). Освящена 20 дек. 1909 г. еп. Нарвским Никандром (Феноменовым). В вост. части часовни на цоколе из лабрадора находился киот для чудотворной иконы, с бронзовой сенью в золотой раме, с 2379 драгоценными камнями (в т. ч. бриллиантами). Деревянную часовню сохранили и установили в правой части новой постройки. В 1932–1933 гг. Скорбященская ц. была закрыта и разрушена, часовня же была обращена в церковь. В 1938 г. была закрыта и она, иконы и др. предметы интерьера утрачены, шатры и главы разобраны. В 1991 г. здание часовни возвращено приходу, в 1992 г. освящено как церковь. Храм получил статус подворья З. м. Образ, именуемый с 1998 г. С.-Петербургской иконой Божией Матери «Всех скорбящих Радость», находится в Троицкой ц. бывш. с. Александровского. В церкви подворья помещен список иконы в киоте, являющемся копией исторического. К востоку от часовни восстановлена могила блж. старицы схим. Марии (Мыльниковой; блж. Матронушка Босоножка, 1829–1911), которую отпевали в Скорбященской ц., ее останки обреты 6 мая 1995 г.

Нижний широкий ярус храма 4-столпный; верхний объем завершен горкой килевидных кокошников и тонким цилиндрическим световым барабаном с декоративным шатром. К зап. фасаду пристроен прямоугольный в плане объем приотвора в виде галереи, с севера и юга фланкированного шатровыми крыльцами. Шатры были покрыты белой



Подворье Зеленецкого мон-ря в С.-Петербурге — ц. в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость». 1906–1909 гг. Фотография. 2008 г.

глазированной черепицей, центральную главу украшали мозаика и позолота. Фасады облицованы зигерсдорфским кирпичом, 3 крыльца и цоколь — гранитом. Зап. фасад украсили мозаики иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость», святых Илии и Николая (мастерская В. А. Фролова; сохр. с утратами). С 2001 г. церковь — объект культурного наследия федерального значения. В 2005 г. закончена реставрация интерьеров с устройством иконостаса и киота со списком чудотворной иконы (воспроизведение исторического образа), в 2003–2008 гг. выполнены работы по ремонту фасадов и шатрового завершения.

3 дек. 1998 г. к мон-рю приписана новая часовня св. Иоанна Милостивого при бывш. больнице Кировского завода.

**Приписная ц. во имя свт. Николая Чудотворца** (дер. Кобона Кировского р-на Ленинградской обл.) построена в 1820–1821 гг. в с. Кобона, при впадении одноименной речки в Ладожское оз. Во 2-й пол. XVI — 1-й пол. XVII в. здесь стояли деревянные церкви во имя мучеников Фрола и Лавра и свт. Николая Чудотворца. После пожаров 1765 и 1815 гг., уничтоживших церкви,

службы совершались в путевом дворце имп. Анны Иоанновны. Когда Кобоной владел гофмейстер гр. И. А. Мусин-Пушкин, свящ. Стефаном Алексеевым с прихожанами при участии кушца Филатова на берегу Ладожского канала был сооружен каменный храм во имя свт. Николая Чудотворца с приделами во имя апостолов Петра и Павла (в 1861 упразднен) и мц. Параскевы. Церковь сохраняет традиц. луковичное пятиглавие, отделка фасадов отличается сдержанностью и соответствует стилю переходной эпохи от барокко к классицизму. В дек. 1937 г. в Ленинграде были расстреляны причетники церкви — свящ. Иakov Дмитриевич Чулков и диак. Николай Пастухов. В 1938 г. храм был официально закрыт, пострадал во время войны, использовался как эвакуационный пункт для размещения жителей блокадного Ленинграда, затем как склад. Восстанавливается, с 2000 г. в нем совершаются регулярные богослужения священниками, приписанными к З. м.

Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 45. Д. 262; Оп. 52. Д. 467; Ф. 799. Оп. 33. Д. 1389. Л. 32–37; Ф. 834. Оп. 3. Д. 3786; Ф. 835. Оп. 1. Д. 664; Ф. 1293. Оп. 126. Д. 44; Ф. 513. Оп. 1. Д. 13; ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 1. Д. 7982, 8242, 8902; Оп. 83. Д. 21; Оп. 97. Д. 43; Оп. 113. Д. 94, 363, 817; Ф. 256. Оп. 14. Д. 43; Ф. 262. Оп. 22. Д. 13; Оп. 109. Д. 63; Ф. 513. Оп. 102. Д. 1108; Ф. 639. Оп. 1. Д. 224; Ф. 1709. Оп. 1. Д. 41; Ф. 2280. Оп. 1. Д. 4, 5, 6; РГАДА. Колл. 172; Арх. СПбФРИ РАН. Ф. 172. Д. 80, 198; Ф. 181. Оп. 1. Д. 2985, 3016, 3104, 3293, 3345, 3464; Ф. 183. Д. 289; ЦГА СПб. Ф. 639. Оп. 1. Д. 224; Оп. 5. Д. 117; Ф. 1000. Оп. 50. Д. 44; Оп. 56. Д. 310; Ф. 1001. Оп. 107. Д. 43; Ф. 2004. Оп. 1. Д. 2320; Ф. 5865. Оп. 1. Д. 311; Ф. 7179. Оп. 10. Д. 382; Ф. 7838. Оп. 4. Д. 13; Ф. 7858. Оп. 4. Д. 10; Троицкий Зеленецкий мон-рь в пос. Зеленец Волховского р-на Ленинградской обл.: Проект реставрации. Л., 1986. Маш. С. 39–40; Троицкий Зеленецкий мон-рь в пос. Зеленец Волховского р-на Ленинградской обл.: Проект реставрации. Разд. 2: Ист. справка / Авт.-сост.: В. В. Фомин. Л., 1987 // Арх. ин-та «Спецпроектреставрация». № 3662/2; Стеценко И. К., Воинова И. Л. Церковь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость»: Ист. справка. СПб., 2004 // Арх. подворья Св.-Троицкого Зеленецкого муж. мон-ря; Берташ А., диак., Малахова А. Ю. Часовня церкви иконы Божией Матери Всех Скорбящих Радости: Паспорт. СПб., 2004 // Арх. Комитета по гос. контролю, использованию и охране памятников истории и культуры Правительства С.-Петербурга.

Ист.: Новгородская третья летопись; О церквях каменных, в кое время строены в Великом Новгороде, и кто их строил // ПСРЛ. 1841. Т. 3. С. 274; Новость о Мартирии, основателе Зеленой пуст. // Кириллов-Белбородко. Памятники. 1862. Вып. 4. С. 52–66; Жизнь при. Мартирия, игум. Зеленецкого мон-ря. СПб., 1889; Жизнь и подвиги при. отца нашего Мартирия, основателя Свято-Троицкия



Зеленецкия обители, яже в пределах Новолдожского у. между Тихвином и Ладогою состоящая, и первого в ней игумена. СПб., 1908; *Крушельницкая Е. В.* Неизученная повесть о Мартирии Зеленецком — памятник литературы Рус. Севера кон. XVI в. // *Источники по истории нар. культуры Севера: Межвуз. сб. науч. тр.* Сыктывкар, 1991. С. 5–11; *она же.* Автобиография и житие в древнерус. лит.-ре: Жития Филиппа Иранского, Герасима Болдинского, Мартирия Зеленецкого, Сказание Елеазара о Анзерском ските: Исслед. и тексты. СПб., 1996. С. 108–138, 285–322; *Булакин Д. М.* Стихи на гробницу Корнилия Новгородского // СККДР. Вып. 3. Ч. 4. С. 643–645. Лит.: Троицкий Зеленецкий муж. 3-го класса мон-рь // *Словарь геогр. Российского гос-ва* / Сост.: Л. М. Максимович, А. Шекатов. М., 1808. Ч. 6. Стб. 353–364; ИРИ. Ч. 4. С. 155–182; *Глаголев А. Г.* Краткое обозрение древних рус. зданий и др. отечественных памятников. Ч. 1: Церкви и мон-ри // *Мат-лы для статистики Рос. Империи.* СПб., 1841. Ч. 2. Отд. 1. С. 51–52; *Павлов А. М.* Историческое описание святыни Новгородской. СПб., 1848. С. 37–38; *Ратишин А., свящ.* Полное собр. ист. сведений о всех бывших в древности и ныне существующих мон-рях и примечательных церквях в России. М., 1852. С. 477; *Неволин К. А.* О пятинах и погостах новгородских в XVI в. СПб., 1853. Прил. С. 142. (Зап. Имп. РГО; 8); *История и древности 3-кл. Троицкого Зеленецкого мон-ря С.-Петербургской епархии, с прил. записи достопамятных событий, по преставлении прп. Мартирия в нем совершившихся.* СПб., 1866; *Петр, мон.* Подробные сведения о пчеловодстве в Троицком Зеленецком мон-ре С.-Петербургской епархии с 1870 по 1873 г. // *Тр. Имп. Вольного экон. об-ва.* СПб., 1873. Т. 2. Вып. 2. Отд. 4. С. 267–273; *Ростиславов Д. И.* Опыт исследования об имуществах и доходах наших мон-рей. СПб., 1876. С. 80–82, 85, 237, 242, 262, 263; *Строев.* Списки иерархов. Стб. 273; Зеленецкий Троицкий мон-рь // *Ист.-стат. сведения о С.-Петербургской епархии.* 1883. Вып. 7. С. 429–495; *Описание Зеленецкого Троицкого мон-ря.* СПб., 1883; *Церковь св. Николая в Кобоне* // *Ист.-стат. сведения о С.-Петербургской епархии.* 1884. Вып. 9. С. 182–183; *Константиновский И. В.* Рус. законодательство об умалишенных // *Тр. 1 съезда отеч. психиатров.* СПб., 1887. С. 537; *Зверинский.* Т. 1. С. 145–146; *Кузнецов В.* Поездка в Зеленецкий мон-рь // *Рус. паломник.* 1891. № 12. С. 183–186; № 13. С. 199–202; *Тихомиров П. И., прот.* Митр. Корнилий // *Он же.* Кафедра новгородских святителей. Новгород, 1897. Т. 2: Со времени покорения Новгорода Московской державе в 1478 г. до кончины последнего митр. Новгородского Иова в 1716 г. Вып. 2. С. 291–315; *Новый храм в столице* // *Рус. паломник.* 1898. № 33. С. 519–523; *Храм во имя Пресв. Богородицы «Всех скорбящих Радости» в Петербурге* // *Нива.* 1898. № 37. С. 739–740; *Церковь во имя Пресв. Богородицы «Всех скорбящих Радости» в С.-Петербурге* // *Родина.* 1898. № 50. С. 1975, 1987–1990; *Церковь во имя Пресв. Богородицы «Всех скорбящих Радость», чтена Стеклянном, в С.-Петербурге* // *СПбДВ.* 1898. № 31. С. 525–531; *Любинецкий Н. А.* Землевладение церквей и мон-рей Российской империи. СПб., 1900. С. 26 (отд. паг.); *Ведомость муж. и жен. мон-рям и общинам за 1901 г.* СПб., 1902. С. 90–91; *Знаменский Ф., прот.* Прп. Мартирий Зеленецкий и основанный им Зеленецкий Троицкий мон-рь в Новолдожском у. С.-Петербургской

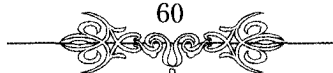
епархии: К 300-летию со дня преставления преподобного (1 марта 1603 г.— 1903 г.) // *ПриблВед.* 1903. № 9. С. 313–317; *А-в С.* Прп. Мартирий Зеленецкий: По поводу 300-летия со дня его кончины // *Рус. паломник.* 1903. № 9. С. 147–148, 150; *Попов А. В.* Правосл. рус. акафисты, изд. с благословения Свят. Синода. Каз., 1903. С. 438; *Токмаков И. Ф.* Краткий ист.-стат. очерк Троицкого Зеленецкого муж. мон-ря, в связи с кратким житием прп. Мартирия, Зеленецкого чудотворца. М., 1904; *Афанасьев Я. Л.* Новолдожский у. в истор. и геогр. отношении // *С.-Петербургский земский вестн.* 1907. Март. С. 46; *Новая часовня Скорбящей Божией Матери и ее освящение* // *Изв. по С.-Петербургской епархии.* 1910. № 1. С. 23–25; *Часовня при ц. Божией Матери «Всех скорбящих радости» на Шлиссельбургском просп. (С.-Петербург).* Бронзовая сень и киот в часовне при ц. Божией Матери // *Зодчий.* 1910. № 13. Л. 6, 7; *Троицкий Зеленецкий мон-рь и его основатель прп. Мартирий.* СПб., 1912; *Рункевич С. Г.* Свято-Троицкая Александро-Невская лавра. СПб., 1913. Т. 2; *Церк. торжество на Стеклянном* // *Всемирное обозрение.* 1913. № 31. С. 1–2; *Шереметевский В. В.* Рус. провинциальный некрополь. М., 1914. Т. 1; *Наркевич С. С., прот.* Чудотворная икона Пресвятой Богородицы Всех скорбящих Радости... и описание чудес от нее. Пг., 1916; *Кондратьева Е. В.* К истории формирования архитектурного ансамбля Зеленецкого мон-ря // *Архитектура: Кр. содерж. докл. к XXVI науч. конф. ЛИСИ* (20 янв.— 9 февр. 1968 г.). Л., 1968. С. 33–35; *она же.* Архитектурный ансамбль XVII в. бывш. Троицкого Зеленецкого мон-ря и проблема его реставрации: АКД / ЛИСИ. Л., 1971; *она же.* К вопросу реконструкции Троицкого собора бывшего Зеленецкого мон-ря Ленинградской обл. // *Архитектура: Мат-лы к XXIX науч. конф. / ЛИСИ.* Л., 1971. С. 26–29; *она же.* Керамическое убранство зданий бывш. Зеленецкого мон-ря // *Архитектура: Мат-лы к VI конф. молодых ученых-строителей / ЛИСИ.* Л., 1971. С. 15–20; *она же.* Ансамбль Зеленецкого мон-ря // *Андреева Л. В., Коляда М. И., Кондратьева Е. В.* По Ленинградской обл.: Посвирье, Бокситогор. и Волхов. р-ны. Л., 1978. С. 134–164; *она же.* Новые данные о деятельности керамической мастерской Валдайского Иверского мон-ря // *ПКНО.* 1980. Л., 1981. С. 465–477; *Гоголицын Ю. М., Иванова Т. М.* Архитектурная старина: Памятники зодчества Ленинградской обл. Л., 1979. С. 85–88; *они же.* Памятники архитектуры Ленинградской обл. Л., 1987. С. 47–49; *Булкин В. А., Овсянников О. В.* По Неве и Волхову. Л., 1981. С. 81–86; *Архит. наследие Ленинградской земли: Фотоальб. / Сост.: Н. А. Дока, К. А. Дока.* Л., 1983. С. 132–141; *Пятницкая Т. Н.* Братские кельи Тихвинского и Зеленецкого мон-рей: Сравн. анализ объемно-планировоч. структуры и декора // *Архит. наследие и реставрация: Реставрация памятников истории и культуры России.* М., 1992. Вып. 5. С. 188–194; *Петров Д. А.* Строительство Сырковых // *Заказчик в истории рус. архитектуры.* М., 1994. Ч. 1. С. 64–96. (Архив архитектуры; 5); *Крушельницкая Е. В., ред.* Мартирий Зеленецкий и основанный им Троицкий мон-рь. СПб., 1998; *Звярянов П. Н.* Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. М., 1999. С. 32, 33, 87, 183, 196; *Седов Вл. В.* Источники новгородского зодчества эпохи митр. Корнилия // *Филевские чт.: Тез. 6-й науч. конф. по проблемам рус. худож. культуры XVII — 1-й пол. XVIII в., 20–23 дек. 1999 г.* М., 1999.

С. 72–73; *он же.* Новгородские формы собора Зеленецкой пустыни // *Филевские чт.: Тез. 9-й науч. конф., 10–13 окт. 2006 г.* М., 2006; *Медведев А. В.* Митр. Корнилий и судьба Св.-Троицкого Зеленецкого мон-ря // *Церк. вестн.* СПб., 2000. № 5. С. 20–24; *он же.* Два Корнилия — два игумена — два Божьих угодника // *Макарьевские чт. Можайск.* 2000. Вып. 7: *Мон-ри России: Мат-лы.* С. 292–307; СПб. мартиролог. 2002. С. 10; *Антонов В. В., Кобак А. В.* Святыни С.-Петербурга. СПб., 2003. С. 77–78; *Мартирий Зеленецкий: Акафист, житие, летопись* / [Сост.: А. В. Медведев]; Св.-Троицкий Зеленецкий муж. монастырь / [СПб.], 2003; Прп. Мартирий Зеленецкий / Сост.: прот. Г. Белолов. СПб., 2003; *Берташ А. В., диак., Векслер А. Ф.* Новая Ладога. СПб., 2004. С. 86–87, 132–134, 142; Св.-Троицкий Зеленецкий мон-рь / [Сост.: иером. Арсений (Казаров), А. Е. Лисичкина]. [Б. м.], 2008.

**Свящ. Александр Берташ, иеродиак. Антоний (Козин)**

**ЗЕЛЛИН** [нем. Sellin] Эрнст Франц Макс (26.05.1867, Альт-Шверин — 1.01.1946, Эпихнеллен, близ Айзенаха), нем. протестант. библиист. Изучал богословие и древние вост. языки в ун-тах Росток, Эрлангена и Лейпцига. После защиты диссертаций по морфологии евр. языка (*Die verbal-nominale Doppelnatur der hebräischen Participien und Infinitive und ihre darauf ruhende Construction*, 1889) и истории традиции псалмов (*Disputatio de origine carminum, quae primus psalterii liber continet*, 1890; опубл.: Erlangen; Lpz., 1892) преподавал в гимназии в Пархиме (ныне земля Мекленбург—Передняя Померания) (1891–1894), был репетитором (1894), приват-доцентом (1895) в Эрлангенском ун-те. С 1897 г. внештатный профессор Евангелического богословского фак-та в Вене, с 1899 г. профессор в Венском ун-те. З. был профессором в ун-тах Росток (1908), Киль (1913), Берлина (с 1921 жил и преподавал в этом городе до увольнения на пенсию в 1935).

З. принадлежат многочисленные публикации по истории Израиля и ветхозаветной лит-ры. Он первым среди нем. библиистов признал, что в работе необходимо использовать результаты археологических исследований Палестины (см. *Археология библейская*). В 1901–1904 гг. при поддержке Австрийской имп. АН он возглавил экспедицию на Тель-Таанах в долине Изреель. Под патронажем нем. Восточного об-ва З. проводил раскопки *Иерихона* (1907–1909) и ветхозаветного *Сихема* (1913–1914; работы продолжались в 1926–1934). Он обращал первостепенное внимание на исследование архитек-







туры построек и фортификационных сооружений и не проводил необходимого анализа керамики. Было найдено 12 табличек с аккад. надписями (впосл. уничтожены во время бомбардировок Берлина).

В работе «Введение в Ветхий Завет» (1910) ученый использовал метод лит. критики. Его книга о пророках (1912) содержит исследование истории их служения, описание представлений о мессиианском времени, сравнение понятия о теофании в Библии и в ханаанской религ. традиции. З. — автор работ о Книге Иова (1919), о прор. Моисее (1922). В комментариях на книги малых пророков (1922) он критиковал распространенный в кон. XIX — нач. XX в. метод анализа пророческих текстов, при к-ром поздние добавления в библейский текст рассматривались как не имеющие ценности для понимания ветхозаветного пророчества.

Соч.: Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte. Lpz., 1896–1897. 2 Bde; Einleitung in das Alte Testament. Lpz., 1910. Hdb., 1950\*; Tell Ta'annek. Ber. über eine Ausgrabung in Palästina. W., 1904; Die Spuren griechischer Philosophie im Alten Testament. Lpz., 1905; Die alttestamentliche Religion im Rahmen der andern orientalischen. Lpz., 1908; Der alttestamentliche Prophetismus: drei Stud. Lpz., 1912; Jericho. Lpz., 1913 (совм. с С. Watzinger); Gilgal: Ein Beitr. z. Geschichte d. Einwanderung Israels in Palästina. Lpz., 1917; Das Problem des Hiobbuches: Vortrag gehalten auf dem theol. Lehrkurs für Feldgeistliche in Riga am 13. März 1918. Lpz., 1919; Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte: Übers. und Erkl. Lpz., 1922; Das Zwölfprophetenbuch. Lpz., 1922; Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes. Lpz., 1924–1932. 2 Bde; Alttestamentliche Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage. Lpz., 1933. 2 Bde. Лит.: Wright E. G. E. Sellin // ZDPV. 1967. Bd. 83. S. 84–85.

К. В. Неклюдов

### ЗЕМЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ

[болг. Земенски манастир] во имя св. ап. Иоанна Богослова, уникальный памятник болг. архитектуры XI–XIV вв. Находится в живописной местности на берегу р. Струмы, у подножия Конявска-Планины, примерно в 1,5 км от г. Земен (Перникская обл., Болгария). Сохранившуюся церковь Н. Мавроудинов датирует кон. X — нач. XII в. (Мавроудинов. 1966). Она неоднократно обновлялась, последний раз — в XIV в., при деспоте Деяне, правителе Вельбуждского княжества. Небольшая (9×8 м, высота 7–11,2 м) каменная церковь относится к типу визант. храма на 4 колоннах «простого» ва-

рианта (т. е. без вимы): 3-апсидная, с куполом на высоком цилиндрическом барабане, украшена 2 поясами по 8 арочных ниш (в 4 нишах нижнего ряда устроены окна). Фасады разработаны глухими 2-уступчатыми арками, из к-рых средние сильнее возвышаются над боковыми, т. к. ветви креста первоначально были подняты над боковыми частями храма. Храм ремонтировался в 1730 и 1867 гг., в результате чего появились нынешняя 4-скатная кровля, скрывающая повышенные ветви креста, и монастырская ограда. По композиции близок к крестово-купольным храмам Велики-Преслава (см. Преслав) XI в. и к ц. Иоанна Крестителя в Несебыре (X — нач. XI в.), ближайший аналог — ц. св. Георгия в Колуше (ныне в черте г. Кюстендил; XI–XII вв.).

Ранний слой живописи (XI в.) фрагментами сохранился в алтарной части и барабане. Фрагменты композиции «Отвержение даров Иоакима и Анны» можно увидеть в диаконнике, композицию «Святые Константин и Елена» — в протезисе (жертвеннике). Стиль изображения, сказавшийся в линейной трактовке форм и сухости линии, воспринимается как «провинциальный и антиклассичный» (Мавроудинова. 1995) по сравнению с такими памятниками, как Водоча (1-я пол. XI в.), Св. София Охридская (сер. XI в.).

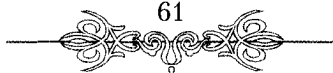
О росписи 1355 г. (3-я четв. XIV в.) дают представление 4 пояса фресок. В алтаре в нижнем ярусе — традиц. композиция «Поклонение Жертве» (центральный образ не сохр.). Второй регистр занимает фронтальный полуфигурный святительский чин. Третий регистр соответствует своду конхи, где была изображена Богоматерь с поклоняющимися ангелами, на юж. стене алтаря — «Тайная вечеря», на северной — «Причащение апостолов»: по 6 фигур справа и слева от престола; Спаситель изображен дважды. В конхе диаконника — Деисус (возможно, повторяющий иконографию раннего слоя живописи), в арках протезиса и диаконника — образы ветхозаветных первосвященников. Изображение Пантократора (в куполе) не сохранилось: в верхнем ряду барабана представлены 12 ангелов, в нижнем — 12 пророков, в парусах — евангелисты, вверху подпружных арок — Мандилион и Керамион, на сводах — праздничный цикл: «Благовещение» — на вост. стене по сторонам алтаря,

«Крещение» и «Распятие» — на сев. своде, «Воскрешение Лазаря», «Вход в Иерусалим» — на зап. своде, «Вознесение» и «Сошествие Св. Духа» — на вост. своде. В замках сводов — пророки в медальонах и Ветхий денми. Ниже, вдоль периметра храма, композиция Страстного цикла. Они детализированы и экспрессивны, как, напр., сюжет «Изготовление гвоздей». Ярусом ниже (подобно фризам в каппадокийских храмах X в.) размещены поясные образы 40 Севастийских мучеников. На зап. стене расположено «Успение Пресв. Богородицы». В нижнем регистре — фигуры святых и ктиторов в рост: среди них — апостолы Петр и Павел, арх. Михаил, святые Иоанн Рильский и Иоаким Осовский. На юж. стене сохранилась часть ктиторовской надписи, в к-рой упомянуто имя деспота Деяна. Там же изображен пожилой ктидор (к-рый отождествляется с вельбуждским деспотом Деяном, сер. XIV в.) с женой Доей (Теодора-Евдокия) и 2 детьми. На зап. стене представлены портреты Витомира и Стойю.

Иконография и манера поздней росписи З. м. имеют аналоги в росписи периферийных балканских храмов 2-й пол. XIII–XIV в.: Манастира (ц. свт. Николая, 1271 г.), св. Иоанна Богослова в Канео близ Охрида (кон. XIII в.). Их стиль определяет ориентация на классицизирующую манеру письма раннепалеологовского времени, плоскостность, графичность, условные моделировки и локальные цвета.

Во дворе мон-ря находятся 2 соединенных между собой помещения и небольшая колокольня (XIX в.). В 1973 г. во дворе был раскрыт древний некрополь. З. м. объявлен памятником национальной культуры, и в 2008 г. указом министра культуры Болгарии в целях сохранения исторического наследия в нем было запрещено проведение служб.

Лит.: Иванов Й. Старинни църкви в Югозападна България // Изв. на Българ. археол. дружество. София, 1912. Т. 3. С. 58–72; Мавроудинов Н. Еднокорабната и кръстовидната църква на Българските земи до края на XIV в. София, 1931. С. 81; он же. Старобългарското изкуство XI–XIII вв. София, 1966. С. 15–18; Миятев К. Архитектура в средновеков. България. София, 1965. С. 166–168; Velmans T. La peinture murale byzantine à la fin du Moyen Age. P., 1977. Т. 1. P. 183–184; Мавроудинова Л. Земенската църква: История, архитектура, живопис. София, 1980; она же. Стенната живопис в България до края на XIV в. София, 1995. С. 31–32, 55–56; Димитров Г. Земенският манастир св. Иоан Богослов // Църковен



вестн. София, 1993. Бр. 38. С. 6; *Mardi-Babikova V. L'église st. Jean le Théologien de Zemen à la lumière de données nouvelles. Sofia, 1995; Николова Б. Православните църкви през Българското средновековие (IX–XIV в.). София, 2002. С. 120–122.*

*Хр. Темелски, Е. А. Луковникова*

**ЗЕМЛЕР** [нем. Semler] Иоганн Заломо (18.12.1725, Зальфельд — 14.03.1791, Галле), нем. протестант. теолог, историк Церкви, один из основателей библейской критики. В 1743–1750 гг. учился в Галльском ун-те (сначала изучал классическую филологию, историю, логику и математику, с 1744 — в основном теологию). Одним из его учителей был З. Я. Баумгартен (1706–1757). После защиты работы, в которой он стремился доказать древность и достоверность текста 1 Ин 5. 7 (Иоаннова запятая), З. получил степень магистра (1750) и был приглашен на должность профессора истории и лат. поэзии в Альтдорфский ун-т (1751). С 1753 г. профессор на богословском фак-те ун-та в Галле. З. — автор более 280 работ по толкованию НЗ, исагогике, критике текста, герменевтике, истории Церкви, истории догматов и апологетике.

В рамках учения о принципах богословских суждений З. различал христ. «религию» и научную «теологию». В его работах теология — это прежде всего изменяющаяся и способная к развитию научная рефлексия об истинах религии. Изучение теологии необходимо студентам-богословам, буд. учителям и пастырям. По мнению З., протестант. церковь перед лицом критики религии со стороны радикальных *деистов* должна стремиться к улучшению методологии и аргументации академической теологии, к-рая призвана выполнять основную апологетическую функцию — защиту христ. религии. Под религией З. понимает в первую очередь хранимые всеми христианами веру и благочестие. Религия — это частное, личное восприятие открытой христианам истины о Боге; она охватывает не все церковное догматическое учение, но лишь положения о самом существенном содержании христ. веры. Различные формы христ. «частной религии» необходимо уважать, даже если они далеки от конфессиональных «религиозных партий».

Теология как академическая дисциплина должна основываться только на историческом методе. Посколь-

ку религия есть выражение личного опыта христианина, научная критика авторитетных христ. текстов, в первую очередь текстов Свящ. Писания, не представляет для нее угрозы.

Критике текста НЗ и ВЗ посвящена большая часть 4-томной «Герменевтики» (1760–1769). В этой работе З. подчеркивал необходимость историко-критического подхода к толкованию Свящ. Писания, позволяющего избежать ошибок, к-рые возникают из-за аллегорического метода, принятого в Римско-католической Церкви, и субъективности пиетистской экзегезы. Только с помощью исторической критики, по мнению З., можно установить, что стремился сообщить библейский автор первым слушателям и читателям, и только этот метод исключает возможность подмены намерения библейского автора мнением экзегета, толкующего этот текст.

З. разделял т. зр. И. А. Бенгеля относительно того, что в греч. рукописной традиции НЗ есть зап. и вост. редакции текста. Он высказал предположение о принципиально важном для оценки текстологической значимости рукописей различии между множеством поздних рукописей (зап. редакции) и небольшой группой ранних рукописей. Нек-рые трудности рукописной традиции, по мнению З., получают убедительное объяснение, если допустить позднейшее изменение этих текстов. Так, отсутствие последних 2 глав в маркионовском тексте Послания к Римлянам З. объяснял тем, что эти главы были написаны ап. Павлом отдельно и включены в Послание позже. Важным для истории новозаветной библеистики в кон. XVIII — XIX в. является вывод З. о том, что на основании сравнения ключевых богословских идей отдельных писаний можно определить место этих текстов в истории формирования раннехрист. богословия. Напр., Откровение Иоанна Богослова З. отнес к иудейским, а не к христ. писаниям, и тогда это произведение не мог написать автор Евангелия от Иоанна. В дальнейшем З. пришел к заключению (основанному на положении о различных формах первоначально канона) о существовании в раннем христианстве иудеохрист. и языкохрист. направлений. Предвосхищая работу Ф. К. Баура, он считал, что ранняя Церковь была создана иудеохрист. партией во главе с ап.

Петром и эллинистической во главе с ап. Павлом; в кон. II в. они слились в единую католическую Церковь.

З. рассматривал Свящ. Писание как документ Божественного Откровения в человеческой истории. Важнейшим при историческом толковании Свящ. Писания было выявление букв. смысла, его можно достигнуть, согласно З., учитывая особенности языка, авторской интенции и понимания исторической ситуации той общины, к-рой этот текст был обращен изначально. В работе по истории формирования христ. библейского канона (Abhandlung. 1771–1775) З. проводил различие между Словом Божиим и Свящ. Писанием, чтобы подчеркнуть центральное место библейской вести о спасении. Предметом его критики был не церковный канон как таковой, но ортодоксальное протестант. учение о каноне, к-рое, не принимая во внимание известных исторических фактов, опиралось на учение о вербальной богодухновенности и приписывало библейскому канону авторитет обязательного для христиан закона веры и понимания Писания. З. стремился разрушить это учение, доказывая, что единый новозаветный канон не существовал изначально и во мн. общинах был ограничен меньшим числом книг. Кроме того, он отмечал, что каноническими в разные времена и в разных местах считались различные книги. В некоторых общинах авторитетными признавались апокрифы и второканонические книги, в других они отвергались. Реформаторы использовали канон, отличный от принятого в Римско-католической Церкви. Процесс канонизации длился достаточно долго. Решения Соборов о том, что должно быть включено в канон, часто были обусловлены внешними обстоятельствами. Т. о., утверждение ортодоксальных протестант. богословов, что каждый стих Библии (от кн. Бытие до Откровения Иоанна Богослова) обладает одинаковым авторитетом, лишалось всякого основания. Проводя различие между Библией и Словом Божиим, З. пришел к выводу, что Библия содержит Слово Божие, но не тождественна ему.

Несмотря на критику библейского канона, З. считал, что для Церкви и общества его авторитет должен оставаться неизменным, однако частное использование Библии христианами нельзя подчинять к.-л. обя-



зательным для исполнения предписаниям. Тот, кто не находит духовной пищи и назидания в Откровении Иоанна Богослова и в некоторых ветхозаветных книгах (Ездры, Неемии, Есфири, Паралипоменон, Руфь и Судей), может не пользоваться ими и обратиться к краткому пересказу этих библейских книг.

Следствием историко-критического подхода к Свящ. Писанию являлось убеждение З. в том, что содержание библейских повествований о природе в большей степени обусловлено миропониманием авторов и их мифологическими представлениями, чем фактами. При толковании НЗ он сформулировал «теорию аккомодации», т. е. приспособления как акта божественной педагогики с целью распространения христианства. По мнению З., Иисус Христос и апостолы приспособлялись до определенной степени к образу мыслей и традиц. религ. представлениям своих слушателей. Акт аккомодации З. видит уже в том обстоятельстве, что Христос, говоря с народом притчами, в беседе с апостолами выражает Свои мысли прямо (Versuch einer biblischen Dämonologie. 1998. S. 342–343).

Опираясь на такое понимание природы библейского текста, З. писал о необходимости ограниченной демифологизации евангельских текстов, т. е. отказа от букв. понимания якобы содержащихся в них мифологических представлений, к-рые восходят к дохрист. религ. преданию. Под мифом он понимал примитивный, образный способ подачи действительности, при к-ром для описания божественных действий используются антропоморфизмы (Abhandlung. 1775. Bd. 4. S. 316, 382; Versuch einer biblischen Dämonologie. 1998. S. 320 ff.). К мифам, по мнению З., относятся вера в то, что ангелы после смерти возносят душу человека на лоно Авраамово (Abhandlungen. 1773. Bd. 3. S. 413; 1775. Bd. 4. S. 311; Versuch einer biblischen Dämonologie. 1998. S. 339), представления о небесах, рае и вечном блаженстве, к-рые имеют определенную космологическую локализацию, а также об аде, царстве мертвых и месте вечного наказания (Abhandlung. 1773. Bd. 3. S. 209–210, 296, 415).

Соч.: Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik: Zur weiteren Beförderung des Fleisses angehehrer Gottesgelehrten. Halle, 1760–1769. 4 Bde; Abhandlung von freier Untersuchung des Canons. Halle, 1771–1775. 4 Bde. Gütersloh,

1967, 1980\*; Versuch einer biblischen Dämonologie, oder Untersuchung der Lehre der heiligen Schrift vom Teufel und seiner Macht. Halle, 1776. Waltrop, 1998; Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten insbesondere vom Zweck Jesu und seiner Jünger. Halle, 1780. Waltrop, 2003.

Лит.: Муретов М. Д. Протестантское богословие до появления Страусовой «Жизни Иисуса». Септ. II, 1894; Gastrow P. Joh. Salomo Semler in seiner Bedeutung für die Theologie: Mit besonderer Berücksichtigung seines Streites mit G. E. Lessing. Giessen, 1905; Hornig G. Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie: J. S. Semlers Schriftverständnis und Seine Stellung zu Luther. Gött., 1961; idem. Hermeneutik und Bibelkritik bei J. S. Semler // Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung / Hrsg. H. G. Reventlow. Weisbaden, 1988. S. 219–236; idem. J. S. Semler: Stud. zu Leben und Werk des Hallenser Aufklärungstheologen. Tüb., 1996; Schmittner W. Kritik und Apologetik in der Theologie J. S. Semlers. Münch., 1963; Hess H.-E. Theologie und Religion bei J. S. Semler: Ein Beitr. z. Theologiegeschichte d. 18. Jh. [Augsburg], 1974; Schulz H. H. R. J. S. Semlers Wesensbestimmung des Christentums: Ein Beitr. z. Erforschung der Theologie Semlers. Würzburg, 1988.

К. В. Неклюдов

**ЗЕМЛЯ ОБЕТОВАННАЯ** [греч. γῆ τῆς ἐπαγγελίας], библейское наименование (Евр 11. 9) земли (на территории *Ханаана*), обещанной Бо-



Исход из Египта.

Переход через Чермное море.

Миниатюра из Христианской топографии  
Космы Индикоплова. XVI в.  
(РГБ. Ф. 173. № 2. Л. 57)

гом ветхозаветным патриархам и их потомкам — народу Израиля, к-рую они получили после исхода из Египта (см. также ст. *Израиль древний*). Во мн. языки мира это выражение

вошло в переносном значении — как указание на страну, место, куда кто-нибудь очень стремится попасть.

В рус. библейских текстах словом «земля» обычно переводятся евр. слова *'ereṣ* и *'ādāmā*. Обозначение «З. о.», верно выражающее основные богословские идеи библейского текста, не имеет в ВЗ точных соответствий (встречается выражение «святая земля» (*'adamat haqqōdeš*) (Зах 2. 12; 2 Макк 1. 7; ср.: Исх 3. 5)). В тех местах библейского текста, где в рус. переводе говорится, что Бог дает обетование о земле, т. о. обычно передается выражение «Бог сказал» (*'āmar, dābar*). Кроме того, Бог клянется (*nīšba'*) привести Израиль в эту землю (*hēbī'*) или дать (*nātan*) ее Израилю. Отношение Израиля к этой земле выражается именами «удел» (*nahālā*) (Числ 26. 52–56; Нав 11. 23; 13. 7–8 и др.), «владение» (*'āhuzzā*) (Лев 14. 34; Втор 32. 49) и «место покоя» (*mēnūhā*) (Втор 12. 9; ср.: 25. 19) наряду с соответствующими глагольными формами.

Границы этой территории в ВЗ точно не устанавливаются. Наиболее обширны они в обетовании Быт 15. 18: «...от реки Египетской до великой реки, реки Евфрата», но в большинстве др. мест сказано только, что это «земля Ханаанеев» (Исх 3. 17; Числ 34. 2) или «Аморреев» (Втор 1. 7), т. е. З. о. включает и территорию восточнее Иордана (ср.: Числ 32. 1 слл.; Втор 2. 24 слл.; Нав 13. 8–33; 22; Пс 135. 11–12; 136. 19–22).

Эта земля принадлежит Яхве. Она называется Его «наследием, уделом» (*nahālā*) (1 Цар 26. 19; 2 Цар 14. 16; Иер 16. 18; 50. 11) и «землей Господней» (Ис 14. 2; ср.: 2 Цар 7. 20; Нав 22. 19). О земле восточнее Иордана Господь говорит: «Галаад ты у Меня...» (Иер 22. 6). С особой ясностью эта мысль выражена в словах Господа, обращенных к народу: «Землю не должно продавать навсегда, ибо Моя земля: вы пришельцы и поселенцы у Меня» (Лев 25. 23). На представлении о том, что эта земля принадлежит Яхве, основаны предписания о субботнем и юбилейном годах в Лев 25. Непослушание израильтян по отношению к Яхве оскверняет эту св. землю (Иер 2. 7: «...вы вошли и осквернили землю Мою, и достояние Мое сделали мерзостью»; Иер 16. 18: «И водам им прежде всего за неправду их и за сугубый грех их, потому что осквернили землю Мою, трусами гнусных



своих и мерзостями своими наполнили наследие Мое»). Люди говорят об Израиле, что «они — народ Господа и вышли из земли Его» (Иез 36. 20). Яхве не терпит вторжения др. народов в Его землю. Он «изрекает слово» против Едома и народов, «которые назначили землю Мою во владение себе» (Иез 36. 5). Прор. Иоиль говорит о захватчиках как о народе, к-рый «пришел на землю» Господа (Иоил 1. 6; ср.: 2. 18; 3. 2). Враги напрасно пытаются захватить землю Господа, ибо Он утвердил «сокрушить Асура в земле Моей и растоптать его на горах Моих» (Ис 14. 25).

В ВЗ подчеркивается, что Израиль получил землю не по своим заслугам, но как дар Бога (Втор 1. 36 и др.). Из-за грехов прежних жителей этой земли Яхве изгнал эти народы и отдал землю израильтянам (Втор 1. 8 и др.). Земля, принадлежащая Яхве и изобилующая Божиими дарами, описывается как «земля хорошая и просторная, где течет молоко и мед» (Исх 3. 8; ср.: Числ 14. 7; Втор 1. 25; 6. 3; 11. 9; 26. 9, 15; 27. 3; Иер 11. 5; 32. 22). Втор 8. 7–10 воспевают источники вод, плодородие этой земли, изобилие пищи и наличие драгоценных металлов. Господь непрестанно «печется» о земле: «Ибо земля, в которую ты идешь, чтоб овладеть ею, не такова, как земля Египетская, из которой вышли вы, где ты, посеяв семя твое, поливал [ее] при помощи ног твоих, как масличный сад; но земля, в которую вы переходите, чтоб овладеть ею, есть земля с горами и долинами, и от дождя небесного напояется водою, земля, о которой Господь, Бог твой, печется: очи Господа, Бога твоего, непрестанно на ней, от начала года и до конца года» (Втор 11. 10–12). Она называется «прекрасной страной» (Дан 8. 9; ср.: 11. 16), «вожделенной землей, прекраснейшим наследием множества народов» (Иер 3. 19).

**В Пятикнижии.** Обетование земли ветхозаветным патриархам — одна из центральных тем Пятикнижия, связанная с более широким представлением о завете, к-рый Яхве заключил с патриархами и народом. Господь дает Аврааму обетование о многочисленном потомстве и благословении при условии, что он уйдет из своей родной земли в Месопотамии «в землю, которую Я укажу тебе», «и Я произведу от тебя великий народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя твое, и будешь ты

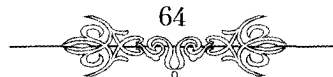
в благословение; Я благословлю благословляющих тебя, и злословящих тебя прокляну; и благословятся в тебе все племена земные» (Быт 12. 1–3). Позднее говорится, что неизвестная земля, в к-рую поверивший слову обетования Авраам должен идти, — это Ханаанская земля (Быт 12. 6–7). Обетование об обладании этой землей не раз повторяется Аврааму и его потомкам (Быт 13. 15; 15. 7, 18; 17. 8; 22. 17; 26. 3; 28. 4, 13; 35. 12; 48. 4; 50. 24; Исх 3. 8; 6. 4–8; 13. 5; 32. 13; 33. 1; Числ 10. 29; 14. 23; 32. 11; Втор 6. 18, 23; 8. 1; 9. 5, 28; 10. 11; 11. 8–9, 21; 26. 3, 15; 28. 11; 31. 7, 20; 34. 4; ср.: Нав 1. 6; 5. 6; Суд 2. 1). Но, несмотря на это, Авраам, Исаак и Иаков живут в этой земле как «пришельцы» (Быт 23. 4; ср.: 17. 8; 26. 3; 28. 4; 35. 27; 36. 7; 37. 1; Исх 6. 4), пока семья Иакова по Промыслу Божию не оставляет Ханаан и вновь не переселяется в Египет. Только небольшой кусочек земли — поле и пещера в Махпеле, где Авраам похоронил Сарру, становится их постоянным владением в Ханаане и тем самым знаком буд. исполнения обетования Божия (Быт 23). В Египте, в плодородной, но чужой земле Гошен, Израиль становится многочисленным народом (Быт 47. 5–6; Исх 1).

В начале кн. Исход израильтяне представлены уже как большой народ, к-рый угнетают египтяне. Моисей становится избранником Божиим и должен вывести их из Египта в землю, обетованную патриархам (Исх 3. 7–8; 6. 2–8). Однако неверность и роптание становятся причинами того, что народ не может сразу вступить в Ханаан (Числ 14; 26. 63–65; 32. 6–15; Втор 2. 14–15); терпя страдания, израильтяне 40 лет странствуют по пустыне, пока не умерло все поколение отступников. К 3. о. пришло уже новое поколение израильтян. Здесь, на берегу Иордана, Моисею было позволено увидеть ее только издали (Втор 34. 1–5). Данный через него Богом закон содержит уже предписания, к-рые Израиль должен хранить в 3. о. Многие из них регулируют ситуации, когда Израиль будет жить в этой земле (Лев 25. 23). Среди них — законы о субботнем (Исх 23. 10–11; Лев 25. 1–7) и о юбилейном годах (Лев 25. 8–55), о начатках плодов (Исх 23. 16, 19; 34. 22, 26; Лев 2. 12; 23. 10; 28. 26; Числ 18. 12; Втор 18. 4; 26. 10).

Жизнь в 3. о. — центральная тема 3 прощальных речей Моисея (Втор

1–4; 5–28; 29–30) на равнинах Моава перед вступлением в 3. о. Обетование земли понимается в них как ключевое событие всего повествования о патриархах. Слова «землю, которую Господь с клятвой обещал дать отцам вашим, Аврааму, Исааку и Иакову, им и потомству их» встречаются достаточно часто (Втор 1. 8, 35; 6. 10; 8. 1; 10. 11; 11. 9; 19. 8; 26. 3; 30. 20; 31. 7, 23). Теперь Господь намерен исполнить клятву, данную отцам, что приведет Израиль в землю Ханаан, к-рой он будет обладать. Бог подчинит прежних жителей этой земли Израилю. «...Господь, Бог твой, ведет тебя в землю добрую, в землю, где потоки вод, источники и озера выходят из долин и гор, в землю, [где] пшеница, ячмень, виноградные лозы, смоковницы и гранатовые деревья, в землю, где масличные деревья и мед, в землю, в которой без скудости будешь есть хлеб твой и ни в чем не будешь иметь недостатка, в землю, в которой камни — железо, и из гор которой будешь высекать медь» (Втор 8. 7–9). Но в 3. о. перед Израилем ставится новая задача: справедливо управлять этой землей согласно закону Моисея (предписания изложены во Втор 12–26).

Во Второзаконии не раз подчеркивается, что Израиль владеет землей не потому, что этот народ благочестив и безгрешен. «Когда будет изгонять их (прежних обладателей этой земли. — *Авт.*) Господь, Бог твой, от лица твоего, не говори в сердце твоём, что за праведность мою привел меня Господь овладеть сею [доброю] землею, и что за нечестие народов сих Господь изгоняет их от лица твоего; не за праведность твою и не за правоту сердца твоего идешь ты nasledовать землю их, но за нечестие [и беззакония] народов сих Господь, Бог твой, изгоняет их от лица твоего, и дабы исполнить слово, которым клялся Господь отцам твоим Аврааму, Исааку и Иакову» (Втор 9. 4–5). Земля дарована по благой воле Господа, но обладать ею можно только в послушании Богу. «Твердо храните заповеди Господа, Бога вашего, и уставы Его, и постановления, которые Он заповедал тебе; и делай справедливое и доброе пред очами Господа [Бога твоего], дабы хорошо тебе было, и дабы ты вошел и овладел доброю землею, которую Господь с клятвой обещал отцам твоим» (Втор 6. 17–18). Всякое отклонение от данных Господом предписаний







и установлений, и особенно грех идолослужения, что было характерно для прежних обладателей этой земли, навлечет на Израиль проклятия, предусмотренные в завете, в т. ч. и самое страшное — возвращение в Египет (Втор 28. 68). Моисей не раз говорит, что народ должен учить закон. «Вот, я научил вас постановлениям и законам, как повелел мне Господь, Бог мой, дабы вы так поступали в той земле, в которую вы вступаете, чтоб овладеть ею» (Втор 4. 5, 14; ср.: 5. 31; 6. 1; 11. 31–32). И далее: «Вот постановления и законы, которые вы должны стараться исполнять в земле, которую Господь, Бог отцов твоих, дает тебе во владение, во все дни, которые вы будете жить на той земле» (Втор 12. 1). Заповедь о почитании родителей обещает долгую жизнь в земле тем, кто ее соблюдают.

Во Втор 28 Моисей произносит благословения, к-рые «придут» на Израиль, если он будет хранить заповеди. Господь пошлет «благословение в житницах твоих и во всяком деле рук твоих; и благословит тебя на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе» (Втор 28. 8); и даст «изобилие во всех благах, в плоде чрева твоего, и в плоде скота твоего, и в плоде полей твоих на земле...» (Втор 28. 11). Но если народ отступит от заповедей, его постигнут проклятия Господа: «Проклят [будет] плод чрева твоего и плод земли твоей, плод твоих волов и плод овец твоих» (Втор 28. 18). Одно из этих проклятий — «извержены будете из земли...» (Втор 28. 63). О полном опустошении земли как о следствии непокорности народа идет речь во Втор 28. 26: «И будут трупы твои пищею всем птицам небесным и зверям, и не будет отгоняющего их». О том же говорится в Лев 26. Если народ поступает по Божиим предписаниям, Господь «пошлет мир на землю [вашу], ляжете, и никто вас не обеспокоит, сгоню лютых зверей с земли [вашей], и меч не пройдет по земле вашей» (Лев 26. 6); но если нет — земля не принесет положенных плодов (Лев 26. 20), Яхве опустошит ее (Лев 26. 32), народ будет уведен во вражескую землю, «и погибнете между народами, и пожрет вас земля врагов ваших» (Лев 26. 38).

**В исторических книгах** (Иисуса Навина, Судей, Царств) жизнь Израиля в 3. о. оценивается по критерию его верности закону Моисееву.

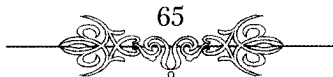
Книга Иисуса Навина изображает завоевание земли как быстрое и общее покорение хананеев в священной войне, к-рую ведет Яхве, дарующий эту землю Израилю (главы 1–12). По Его повелению Иисус Навин распределяет землю между всеми коленами, родами и семьями своего народа (главы 13–22). Однако остаются и ханаанские анклав (Нав 1. 19–35; 3. 1–6). Когда Израиль проявляет непослушание воле Божией, то на землю Израиля нападают враги и само обладание израильтянами ею оказывается под угрозой. По воле Яхве в народе «восстают» освободители («судьи»), к-рые возглавляют Израиль в священной войне с врагами (напр., Нав 3. 7–11). В истории Самсона (главы 13–16) показано, как угнетение со стороны филистимлян усиливается, когда Израиль отступает от закона (главы 17–21).

Отступление от закона Господа и как следствие — усиление натиска врагов приводят народ к ситуации, когда становится необходимым введение монархии. Возникает обширная империя Давида и Соломона (2 Цар 2 — 3 Цар 11), разделившаяся позднее на 2 царства, Израильское и Иудейское (3 Цар 12), к-рые в 722 и 587/6 гг. до Р. Х. падают под ударами врагов — ассирийцев и вавилонян соответственно. В исторических книгах дается оценка верности народа Израиля и его царей закону Господа, образцом к-рой становится верность царя Давида. Начиная с Иеровоама I, Израиль вступает на путь отступничества и идолослужения (4 Цар 17). Рассказ о захвате царем Ахавом «наследия» Навуфея (3 Цар 21) показывает, что ханаанские представления о праве земельной собственности несли значительную угрозу для законов о земле, данных Яхве. В истории Иудейского царства периоды верности закону, особенно при царях Езекии (4 Цар 18. 1–8) и Иосии (4 Цар 22. 1 — 23. 28), сменяются временем отпадения, достигшего высшей точки при царе Манассии (4 Цар 21. 1–18; 23. 26–27). Яхве верен Своим обетованиям о даре земли Израилю, поэтому нарушивший закон народ был уведен в плен, как прежде в Египет.

Для книг Паралипоменон (Хроник), близких по своему пониманию истории Израиля и ее оценке к ранним историческим книгам, характерен неск. отличающийся взгляд на

исполнение обетования о даровании земли. Время Иисуса Навина отражено в немногих генеалогических списках. Завоевание Ханаана не изображается вообще; Иисус Навин лишь упомянут как живущий в земле (1 Пар 7. 27: «Нон, сын его, Иисус, сын его»). Как и в ранних исторических книгах, в книгах Паралипоменон действия царей, правивших после Давида и Соломона, оцениваются в зависимости от их верности закону Моисея. При этом в отличие от Книги Иисуса Навина и книг Царств никак не оценивается верность завету всего народа Израиля. Летописец не отрицает того, что усиление греха в народе привело к потере земли, восстановление храмовой общины при персид. царе Кире он понимает как милость Божию к Израилю, к-рый был в плену, «доколе, во исполнение слова Господня, сказанного устами Иеремии, земля не отпраздновала суббот своих» (2 Пар 36. 21). Однако эта тема не является главной в книгах Паралипоменон.

**В книгах пророков.** Тема обетования земли и связанная с ней тема исполнения закона Моисеева живущими в 3. о. израильтянами являются центральными и у пророков-писателей вплоть до конца эпохи вавилонского плена. Прор. Амос обвиняет собственников земли, угнетающих и изгоняющих мелких крестьян с их отеческих наделов: «...соберитесь на горы Самарии и посмотрите на великое бесчинство в ней и на притеснения среди нее. Они не умеют поступать справедливо, говорит Господь: насилом и грабежом собирают сокровища в чертоги свои» (Ам 3. 9–10). Суд Божий будет явлен в том, что богатые, как и все, потеряют землю и будут уведены в плен (Ам 4. 1–3; 5. 27; 6. 7; 7. 11; 9. 4, 9, 15; Мих 1. 16; 2. 4; 4. 10; 5. 2). За то, что они «не болезнуют о бедствии Иосифа», они «ныне пойдут... в плен во главе пленных, и кончится ликование изнеженных» (Ам 6. 7; ср.: 5. 11; 8. 4, 6). Прор. Михей с сокрушением описывает положение дел в 3. о.: «Не стало милосердых на земле, нет правдивых между людьми; все строят ковы, чтобы проливать кровь; каждый ставит брату своему сеть. Руки их обращены к тому, чтобы уметь делать зло; начальник требует подарков, и судья судит за взятки, а вельможи высказывают злые хотения души своей





и извращают дело» (Мих 7. 2–3). «Главы Иакова и князя дома Израилева», к-рым «должно знать правду», «едят плоть народа... и сдирают с них кожу их» (Мих 3. 1, 3). Но на «замышляющих беззаконие», отбирающих у людей поля и дома Господь «наведет... такое бедствие, которого вы не свергнете с шеи вашей, и не будете ходить выпрямившись; ибо это время злое» (Мих 2. 3).

Осуждение высших слоев общества — тема начальных глав Книги прор. Исаии. «Восстал Господь на суд — и стоит, чтобы судить народы. Господь вступает в суд со старейшинами народа Своего и с князьями его; вы опустошили виноградник; награбленное у бедного — в ваших домах; что вы тесните народ Мой и угнетаете бедных? говорит Господь, Господь Саваоф» (Ис 3. 13–15). Но богатеющие не достигнут своей цели, и «многочисленные дома эти будут пусты, большие и красивые — без жителей» (Ис 5. 9). «Горе» провозглашается неправедным судьям, нарушающим права «малосильных» (Ис 10. 2). Исаия подчеркивает полное опустошение и уничтожение Израильского и Иудейского царств и всей 3. о. ассир. армией (Ис 1. 7–9, 24–25; 3. 18–26; 5. 26–30; 7. 20; 10. 5–6 и др.). «Земля ваша опустошена; города ваши сожжены огнем; поля ваши в ваших глазах съедают чужие; все опустело, как после разорения чужими» (Ис 1. 7). «И удалит Господь людей, и великое запустение будет на этой земле» (Ис 6. 12). «Ярость Господа Саваофа опалит землю, и народ сделается как бы пищею огня; не пощадит человек брата своего» (Ис 9. 19) (ср.: Мих 7. 13 — «А земля та будет пустынею за вину жителей ее, за плоды деяний их»).

Пророки Осия и Иеремия, используя образы, характерные для традиции изображения исхода израильтян из Египта (Ос 11. 1; 13. 4; Иер 2. 6; 7. 22, 25; 31. 32), восхваляют время странничества по пустыне (Ос 2. 16–17; 9. 10; 13. 5; Иер 2. 2, 6–7; 31. 2–3) и обвиняют народ в неверности Богу, даровавшему им землю (Ос 2. 3–17; 4. 1–3; Иер 3. 1–2). Выражение этой неверности пророки видят в служении израильтян ханаанским *ваалам* с целью повлиять магическими ритуалами на плодородие земли (Ос 2. 7–15; 4. 14–15; 7. 16; 9. 10; 11. 2; 13. 1–2; Иер 2. 4–8, 20–25; 3. 1–5, 6–10; 5. 7–8; 13. 20–27). Подобно Амосу и Михею, Осия и Иеремия также воз-

вещают суд Божий — опустошение земли, ее потерю и депортацию народа (Ос 8. 13; 9. 3, 6, 17; 10. 6; 11. 5; Иер 4. 23–28; 5. 14–17; 8. 10; 9. 10–15; 10. 18–22; 12. 7–13; 13. 24; 15. 2, 14; 38. 2 и др.). Если «исправите пути ваши и деяния ваши, если будете верно производить суд... не будете притеснять иноземца, сироты и вдовы, и проливать невинной крови на месте сем, и не пойдете вослед иных богов на беду себе», то Господь оставит народ «жить на месте сем, на этой земле» (Иер 7. 5–7). Израиль осквернил землю своими грехами (Иер 2. 7), точно так же, как когда-то они служили чужим богам в своей земле, они будут служить чужим «в земле не вашей» (Иер 5. 19). Яхве «выбросит» их из «земли сей» в землю, к-рую они не знают (Иер 16. 13; ср.: 22. 26).

Однако пророки Амос, Михей, Осия и Иеремия предрекают и возвращение народа в 3. о. (Ам 9. 9–15; Мих 4. 6–7; 5. 2–3; 7. 11, 14, 15–20; Ос 11. 11; Иер 12. 15; 16. 14–15; 23. 7–8; 29. 10–14; 30. 1–3, 10–11; 31; 32. 15). «В те дни» Яхве вернет их в землю, к-рую дал их отцам (Иер 3. 18; 24. 6; 30. 3). В пророчествах Исаии время спасения — это время очищения и возвеличивания Иерусалима как центра царствования Господа над всей землей (Ис 2. 2–4 = Мих 4. 1–3; 8. 23 — 9. 6; 10. 20–27; 11. 6–9; 12. 16. 4–5; 17. 12–14; 19. 16–25 и др.). В Ис 40–45 увиденным в вавилонский плен иудеям возвещается заря нового века (в зап. библейской критике эти главы считаются принадлежащими иному автору, жившему в период возвращения из плена, — т. н. Второ-Исаии (см. в ст. *Исаии пророка книга*)). Освобождение народа из плена изображается здесь как новый исход, и очевидный при этом мотив обетования земли соединяется с представлением об Иерусалиме как о центре мира в эсхатологическое время (ср.: Ис 2. 2–4). Новый Израиль будет вызволен из Вавилона (Ис 48. 2–21), Бог поведет его через пустыню, к-рая превратится в Эдемский сад (Ис 40. 3–5; 41. 17–20; 42. 14–16; 43. 14–21; 48. 21; 51. 3), в его землю (Ис 49. 8–12). Иерусалим станет центром всей земли (Ис 49. 14–18; 52. 1–10), когда Господь будет царствовать в нем (Ис 52. 8; Иез 43. 1–5).

Для прор. Иезекииля, проповедь к-рого относится к периоду конца вавилонского плена, тема возвраще-

ния в 3. о. и восстановления храмовой общины наиболее важна. Пророк знает, что земля полна преступлений: «...нечестие дома Израилева и Иудина велико, весьма велико; и земля сия полна крови, и город исполнен неправды», потому что, по словам самого народа, «оставил Господь землю сию, и не видит Господь» (Иез 9. 9). Основную причину потери земли и депортации народа Иезекииль видит в идолослужении, неверности Израиля Яхве (Иез 6. 1–7; 13. 8; 14. 1–11; 16. 15–22). В 20-й гл. пророк рассказывает историю избрания Израиля и его отпадения: Яхве клялся вывести народ из Египта «в землю, которую ... усмотрел для них» (ст. 6). Когда же израильтяне пришли в 3. о., они стали служить идолам (ст. 28), и по этой причине они уведены в плен (стихи 23, 35). «Земля Израиля» описывается как «краса всех земель» (Иез 20. 6; ср.: Иер 3. 19; Дан 8. 9; 11. 16, 41, 45). Однако Яхве не оставит тех, кто были уведены в плен: «...хотя Я и удалил их к народам и хотя рассеял их по землям, но Я буду для них некоторым святилищем в тех землях, куда пошли они» (Иез 11. 16). Все они вернуться в 3. о. (Иез 11. 17–21; 20. 40–44; 34. 11–16; 37. 15–28), даже те, кто уже умерли в пленении, ибо Яхве «оживит» их (Иез 37. 1–14). Когда исполнится время пленения, Яхве соберет их «из народов и из стран» (Иез 20. 34) и «на горе высокой Израилевой, — говорит Господь Бог, — там будет служить Мне весь дом Израилев, весь, сколько ни есть его на земле; там Я с благоволением приму их и там потребую приношений ваших и начатков ваших со всеми святынями вашими» (Иез 20. 40). Сам Яхве покинул Свой дом и Свой город, чтобы пойти с народом в вавилонский плен (Иез 8–11), но когда-нибудь Он вернется вместе с ними в храм (Иез 43. 1–5), в землю, восстановленную согласно проекту, изложенному в главах 47–48. Основной идеей этого плана становится равное распределение земли между всеми членами народа на «уделы по коленам Израилевым», включая и «иноземцев», живущих среди народа (Иез 47. 13–23).

**В книгах послепленного периода.** Потеря иудеями независимости и контроля над своей землей, по мнению исследователей, стала причиной того, что «в литературе послепленного периода имеет место оче-







видное смещение интереса от земли к человечеству вообще» (Davies. 1974. P. 115). Это справедливо только отчасти. Ведь эсхатологические темы не препятствуют тому, что пророчества иногда связываются с конкретным возвращением в Палестину. Иеремия предрекает историческое, неэсхатологическое восстановление прежнего положения в З. о.: он утверждает, что после 70 лет плена (Иер 25. 11–12; 29. 10) «дома и поля и виноградники будут снова покупаться в земле сей» (Иер 32. 15). Указ царя Кира (1 Езд 1. 2–4; 6. 1–5) и последующее возвращение иудеев в З. о. и восстановление храмовой общины в Иерусалиме при Ездере и Неемии можно рассматривать хотя бы как частичное исполнение пророчества о восстановлении Израиля и как знак того, что Бог будет править в этой земле как Царь.

Там, где речь идет об отношении Израиля к народам (напр., в Книге прор. Ионы, если согласиться с ее послепленной датировкой) или о возможности существования иудейской диаспоры (напр., в Книге Есфири), З. о. для иудеев по-прежнему остается основным критерием их идентичности как народа. В позднем послепленном пророчестве исследователи отмечают плавный переход значения понятия 'ereš от слова «страна» к слову «земля» (Hanhart. 1983. S. 131–133).

**В книгах Нового Завета** о земле, обетованной патриархам и дарованной их потомкам, говорится в текстах, содержащих аллюзии на ВЗ. В Мф 2. 20 «Ангел Господень» говорит прав. Иосифу: «Встань, возьми Младенца и Матерь Его и иди в землю Израилеву», и Иосиф исполняет сказанное (ст. 21). Здесь дважды встречается редкое даже в ВЗ выражение «земля Израилева». Исследователи считают, что в данном месте намеренно проводится параллель между странствием в Египет настоящего Мессии Израиля и прежним исходом Израиля из Египта в З. о., названную здесь «землей Израилевой» (ср.: Мф 2. 15 и Ос 11. 1). В 3-й заповеди блаженства (см. также *Нагорная проповедь*) Иисус Христос говорит: «Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю» (Мф 5. 5). Т. к. во всех этих заповедях говорится о тех, кто наследуют блага Царства Божия, нек-рые толкователи считают, что в заповедях блаженства имеет место нек-рая спиритуа-

лизация представления о З. о. (ср.: Мк 10. 14; Лк 22. 28–30) (Strecker. 1983).

Слово «земля» 6 раз встречается в речи первомч. Стефана (Деян 7. 3, 4, 6, 29, 40), в к-рой он напоминает иудеям о времени их странствия между Месопотамией и Египтом, об обетовании земли Аврааму (Деян 7. 3, 17) и о ее завоевании Иисусом Навином (Деян 7. 45). Нек-рые толкователи видят в словах Стефана негативную оценку претензий иудеев I в. по Р. Х., выступавших за независимость их земли: Авраам не увидел исполнения обетования земли (Деян 7. 5); только в странствии по пустыне Израиль был близок Богу (Деян 7. 44–45); в З. о. народ впал в грех идолослужения. Даже строительство храма царем Соломоном в речи Стефана предстает если не противным воле Бога, то ошибочным действием, ограничивающим власть Бога во вселенной, ибо «Всевышний не в рукотворенных храмах живет» (Деян 7. 47–51).

Наконец, земля, обетованная Аврааму, упоминается в Послании к Евреям (Евр 11. 9; ср.: ст. 8). В наступающей эре НЗ ветхозаветное представление о реальной земле Ханаан, обетованной патриархам, теряет свою основу. Поэтому в Послании подчеркивается, что Авраам и др. патриархи были «странниками и пришельцами», к-рые только «искали отечества» (Евр 11. 14) и стремились «к лучшему, то есть к небесному» (Евр 11. 16).

Лит.: Brandon S. G. F. Jesus and the Zealots: A Study of the Political Factor in Primitive Christianity. Manchester, 1967; Davies W. D. The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine. Berkeley, 1974; Marquardt F.-W. Die Juden und ihr Land. Hamburg, 1975; Brueggemann W. The Land: Place as Gift, Promise and Challenge in Biblical Faith. Phil., 1977; Williamson H. G. M. Israel in the Books of Chronicles. Camb., 1977; Ohler A. Israel, Volk und Land: Zur Geschichte d. wechselseitigen Beziehungen zwischen Israel u. seinem Land in alttestamentlicher Zeit. Stuttgart, 1979; Hanhart R. Das Land in der spätnachexilischen Prophetie // Das Land Israel in biblischer Zeit: Jerusalem-Symp. 1981 / Hrsg. G. Strecker. Gött., 1983. S. 126–140; Strecker G. Das Land Israel in frühchristlicher Zeit // Ibid. S. 188–200.

Э. П. С.

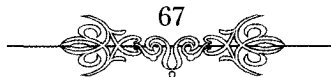
**ЗЕМО-ТЕКЛАТИ**, в честь Рождества Пресв. Богородицы жен. мон-рь в г. Сенаки (Грузия) — см. в ст. *Сенакско-Чхороцкая епархия* Грузинской Православной Церкви.

**ЗЕМСТВО**, система выборных органов местного всеобщего самоуправления в Российской империи. Введена в ходе земской реформы в соответствии с утвержденным 1 янв. 1864 г. имп. Александром II «Положением о губернских и уездных земских учреждениях». В 1865–1875 гг. земские учреждения были открыты в 34 губерниях, а к 1916 г. действовали в 43 из 94 губерний и областей.

Земские учреждения состояли из губ. и уездных земских собраний и земских управ. Вводился институт земских гласных, которые избирались в губ. и уездные земские собрания. В основу выборов был положен принцип куримальной системы. В 1-ю курию входили крупные землевладельцы, владельцы недвижимой собственности и те, кто получали высокий годовой доход (независимо от сословной принадлежности). Во 2-ю курию — купцы всех гильдий, владельцы городских торговых и промышленных заведений и др. В 3-ю — представители сельских об-в, гл. обр. крестьяне, а также местные дворяне и духовенство. В первых 2 куриях устанавливался имущественный ценз, выборы были прямыми; в 3-й — ценз отсутствовал, выборы были 3-ступенчатыми. От 1-й курии избирались столько же гласных, сколько от остальных 2. Количество уездных земских гласных колебалось (в зависимости от разных факторов, в т. ч. от численности населения уезда) от 10 до 96, губернских — от 15 до 100.

Земские собрания (губернские и уездные) являлись распорядительными органами местного самоуправления. Утверждали земский бюджет, принимали решения о строительстве местных школ, больниц, дорог, благотворительных учреждений, о предоставлении поземельных кредитов, о приобретении недвижимости и др., контролировали работу земских управ. Земские собрания могли ходатайствовать перед центральной властью о «местных пользах и нуждах». Уездные земские собрания под руководством уездного предводителя дворянства либо особо назначенного местной администрацией председателя избирали из своей среды губ. гласных, входивших в состав губ. земских собраний под председательством губ. предводителя дворянства.

Земские управы (губернские и уездные) были исполнительными органами местного самоуправления.





членам управ было предложено зачисляться в разряд гос. служащих.

*Земские выборы.  
Литография  
по рис. К. А. Трутовского.  
1869 г. (ГПИБ)*

Избирались земскими собраниями из числа гласных, как правило, в составе председателя и 2–6 членов. Готовили отчеты и заключения для земских собраний, осуществляли надзор за состоянием земских доходов и расходов, представляли в суде интересы З. по имущественным делам. Управы руководили местным хозяйством через отделы и комиссии. «Положением...» 1864 г. была предусмотрена 1 комиссия — ревизионная, в дальнейшем появились обща, протестная, юридическая, докладная, техническая и др. Функционировали отделы по направлениям деятельности З. — народного образования, общественного призрения, экономического, санитарный, ветеринарный, дорожный и др. В аппаратах земских управ было занято большое количество служащих (в 1912 свыше 85 тыс. чел.), жалование которым выплачивали правительство и сами З.

По «Положению...» 1864 г. круг деятельности З. не был четко определен, но был ограничен исключительно вопросами местного хозяйства. З. получили право вводить специальные налоги и сборы для покрытия расходов, основная часть денежных поступлений шла от сборов с недвижимости. Расходы делились на обязательные (дорожная, квартирная, подводная повинности, содержание гражданского управления — присутствий по крестьянским делам, статистических комитетов, полиции, богоугодных заведений и богаделен, тюрем, мировых судов и мировых посредников) и необязательные (на народное образование, здравоохранение, статистику и проч.).

Права и обязанности З. были существенно изменены в ходе реформы, юридически закрепленной «Положением о губернских и уездных земских учреждениях» от 12 июня 1890 г. Была усилена зависимость З. от адм. аппарата, председателям и

земским делам присутствия (с 1892 губ. по земским и городским делам присутствия). Изменялась система выборов: 1-я курия из всесословной была преобразована в дворянскую, число гласных от нее было увеличено за счет гласных от др. курий. В целом круг избирателей сузился, было сокращено и общее число гласных. В то же время расширялись права З. в области устройства путей сообщения, пожарной охраны, здравоохранения, продовольственного дела. По закону от 12 июня 1900 г. из ведения З. было изъято продовольственное дело.

В центре внимания З. находились народное образование, здравоохранение, ветеринария, статистика. Открывались частично либо полностью финансируемые З. земские школы — начальные учебные заведения (в 1917 их действовало более 30 тыс.). Первоначально ставилось условие, что часть финансирования возьмут на себя сельские об-ва, а З. будут доплачивать жалование учителям и поставлять учебные пособия. При участии сельских обществ строились школьные здания, устраивались склады книг и б-ки.

Постепенно З. увеличивали свою долю финансирования: к нач. XX в. жалование учителям повсеместно выплачивалось ими. Они вели подготовку учителей для начальных школ: создавали учительские семинарии, временные курсы, проводили учительские съезды. С 70-х гг. XIX в. З. также создавали начальные профессиональные школы (ремесленные и сельскохозяйственные). З. неоднократно обращались к правительству с ходатайствами о введении всеобщего начального образования.

Благодаря З. увеличилось число врачей и вспомогательного медперсонала, больниц, аптек, улучшилось снабжение лекарствами, создавались фельдшерские и медицинские курсы. Были достигнуты успехи в

борьбе с оспой через развитие оспопрививания. Успешно велась земская статистика, комплексно обследовавшая местные хозяйства; ее основным элементом являлась подворная перепись. З. оказывало экономическое содействие сельскому хозяйству, промышленности и торговле. С его помощью активизировались агрономическая и ветеринарная службы, вошли в практику страхование сельскохозяйственных строений от пожаров, страхование скота. З. устраивали сельскохозяйственные выставки, опытно-показательные станции, создавали артели кустарей, осуществляли кредитование населения через ссудно-сберегательные товарищества и систему касс мелкого кредита, открывали сельскохозяйственные и ветеринарные уч-ща и курсы. З. принимало участие в строительстве железных дорог; создало земскую почтовую и телеграфную сеть.

З. было запрещено поднимать вопросы политического характера, вмешиваться в деятельность органов гос. власти, сословных органов. Во мн. З. были распространены либеральные, оппозиционные настроения. В 1867 г. на полгода были закрыты земские учреждения С.-Петербургской губ. за «возбуждение недоверия к правительству» и попытку «расширительного толкования законов». Постановления З. рассматривались и утверждались министром внутренних дел или губернатором. Отсутствовал единый орган, объединяющий и координирующий деятельность З., не была предусмотрена деятельность З. на уровне волостей.

После 1905 г. возросла роль З. в политической сфере, мн. земские деятели были избраны в состав Гос. думы. 30 июля 1914 г., после начала первой мировой войны, на съезде уполномоченных губ. З. был создан Всероссийский земский союз помощи больным и раненым воинам (ВЗС) — общероссийская общественная орг-ция. Высшим органом союза стал Всероссийский съезд представителей губ. земских управ и земских собраний, а на местах создавались губ. и уездные, а также фронтовые комитеты. 10 июля 1915 г. ВЗС совместно со Всероссийским союзом городов был образован Земгор. Эти орг-ции с согласия правительства осуществляли нек-рые адм., военные, хозяйственные функции,



связанные с военной промышленностью и со снабжением армии.

В 1917 г. З. в основной массе поддерживали курс Временного правительства, глава ВЗС кн. Г. Е. Львов стал министром-председателем. Указом Временного правительства от 5 марта 1917 г. председатели земских управ назначались комиссарами правительства с сохранением прежних обязанностей. Однако в целом ряде случаев происходили отстранение руководителей земских управ и даже их аресты. 20–23 марта 1917 г.



Кн. Г. Е. Львов.  
Фотография. Ок. 1917 г.

Мин-во внутренних дел разрешило заменять комиссаров лицами, пользующимися доверием населения. В ходе земской реформы Временного правительства, прошедшей в марте–июне 1917 г., З. фактически стали исполнительной властью на местах. Началось введение З. в губерниях, где они отсутствовали, и в волостях. В состав земских собраний стали входить только избранные гласные, был введен бессловный (с ликвидацией прежних цензов) прямой принцип избрания в земские органы. На ход выборов оказывали влияние политические партии — большинство в волостных и уездных органах получили эсеры. В новых условиях основными направлениями в деятельности З. стали пропаганда агротехнических знаний, снабжение населения сельскохозяйственными товарами, юридическая помощь, создание бирж труда, охрана труда, заведование милицией, а также поставка продовольствия в армию и помощь раненым.

В окт. 1917 г. З. пытались сохранить власть на местах, противостояли большевикам и выступали в под-

держку Временного правительства. Однако они теряли поддержку населения и в большинстве были ликвидированы в дек. 1917 — июле 1918 г. решениями местных органов советской власти.

**З. и православная Церковь.** При обсуждении проекта «Положения о губернских и уездных земских учреждениях» в Гос. совете в 1863 г. подтверждалось, что «участие в земском деле лиц духовного звания, представляющих особенное ручательство благонадежности и нравственных качеств, весьма полезно», тем более что это способствовало расширению прав приходского духовенства. Проект «Положения...» был направлен на рассмотрение свт. *Филарету (Дроздову)*, митр. Московскому. Участие священников в постоянно заседающих земских управах он посчитал несовместимым с пастырскими обязанностями, а присутствие священников-гласных в земских собраниях в течение 7 дней в году и в губернских в течение 20 дней — «обременительным и для прихода и по материальным издержкам». Не отрицая необходимости защиты духовенством своих интересов, митр. Филарет полагал, что священники-землевладельцы будут вынуждены объединяться с др. землевладельцами на выборах и в итоге в числе гласных их окажется ничтожное количество. Кроме того, интересы Церкви могли пострадать в случаях, если позиция священника-гласного устраивала бы не всех и вызывала споры. Митр. Филарет предлагал сохранить право участия духовенства в З. при возможности уклониться от участия по воле епархиального начальства; ввести следующий порядок выборов: каждый благочинный сельских церквей собирает частный съезд священников-землевладельцев, последние назначают уполномоченных на уездный съезд, которые избирают гласных — по 1 на каждые 200 дес. земли.

Согласно «Положению...» 1864 г., представители духовенства могли участвовать в избирательных съездах и избираться в гласные от всех 3 курий (от 1-й и 2-й при соответствии имущественному цензу). Однако лица духовного звания не имели права, будучи гласными, избираться в земские управы. Не имели права выбора гласных лица, исключенные из духовного ведомства (лишенные духовного сана или звания).

Уже после выхода «Положения...» возник вопрос об участии в земских учреждениях монахов, поскольку в тексте они не упоминались. В 1868 г. Святейший Синод признал возможным позволить монахам, имеющим необходимое количество земли, посылать на избирательные съезды уполномоченных. Принятие монашествующими звания гласных расценивалось частью духовенства как противоречие церковным правилам. Епархиальное руководство занималось увещеваниями местного духовенства о полезности участия в З., однако среди обладавших правом голоса духовенство составляло очень небольшую часть.

Большинство гласных на первых выборах (1864–1867) составили дворяне, получившие ряд привилегий при выборах. В уездных земских собраниях дворянство было представлено 41,6% гласных, крестьянство — 38,45, купечество — 10,9, духовенство — 6,5 (774 чел. из 11 915), прочие — 3%. В губ. земских собраниях у дворянства было 74,2%, у купечества — 10,9, у крестьянства — 10,6, у духовенства — 3,8 (78 чел. из 2055), у мещанства — 0,53%. В ходе выборов 1883 г. в уездных земских собраниях дворяне и чиновники составили 42,4%, разночинцы — 16,9, крестьяне — 38,4, представители духовенства — 2,3% (305 чел. из 13 196); в губ. земских собраниях дворян и чиновников было 81,5%, разночинцев — 11,2, крестьян — 6,9, представителей духовенства — 0,2% (10 чел. из 2284). Наибольшая часть священников-гласных представляла 1-ю курию. Число представителей от духовенства в губ. земских собраниях было значительно ниже, чем в уездных, при этом во всех органах оно неуклонно сокращалось. Причинами были отсутствие личной заинтересованности священников ввиду их недостаточной компетенции в вопросах местного хозяйства, необходимость периодических отлучек из своих приходов. Участие в выборах и в работе земских собраний было сопряжено с материальными издержками, не всегда компенсируемыми из церковных сумм. Местное дворянство в отдельных случаях делало попытки не допустить избрания священников в гласные, ссылаясь на то, что приходы и монастыри владеют землей, не подлежащей земскому обложению. «Церковно-общественный вестник» в 1881 г. предложил

выделить курию для духовенства, но идея не была реализована.

В 60–80-х гг. XIX в. некие из священников-гласных проявляли высокую активность в земских органах: В. Фармаковский (Вятское губ. земство), Сергиев (Нолинский у. Вятской губ.), П. М. Румянцев (Буйский у. Костромской губ.), Птицын и Колибрин (Кологривский у. Костромской губ.), Жаворонков (Вельский у. Вологодской губ.), Востоков (Новоузенский у. Самарской губ.), Смирнов и Надеждин (Московский у. Московской губ.), а также диак. Образцов (Бежецкий у. Тверской губ.), усилиями которого в уезде была создана сельскохозяйственная школа. Священники играли ведущую роль в неких уездных З. Костромской, Вятской, Казанской и др. губерний.

В 1890 г. вновь встал вопрос об избирательных правах духовенства. Министр внутренних дел Д. А. Толстой выступал за сохранение этих прав, обер-прокурор Святейшего Синода К. П. Победоносцев отмечал нежелательность вовлечения духовенства в избирательную борьбу и доказывал, что его участие в мирских делах противоречит церковным правилам. В результате в новом «Положении о губернских и уездных земских учреждениях» 1890 г. духовенство всех христ. исповеданий было отстранено от участия в выборах по всем куриям, как и лица иудейского вероисповедания. Вместе с тем в земских собраниях могли присутствовать представители духовенства (по 1 в каждом собрании), если епархиальные архиереи считали это полезным, они же назначали депутатов от духовенства. После этих изменений влияние духовенства в земских собраниях стало минимальным.

В наибольшей степени интересы З. и правосл. духовенства пересекались в сфере народного образования. К моменту создания З. в стране уже существовала сеть церковноприходских школ. 21 февр. 1866 г. Присутствие по делам правосл. духовенства обратилось к председателям земских управ с просьбой о выделении помещений для церковных школ, средств на жалованье учителям, закупку книг и хозяйственные нужды. 5 марта того же года к З. с подобным призывом обратился обер-прокурор Синода Толстой. Однако З. ссылались на более срочные и су-

щественные расходы; средства на народное образование они выделяли преимущественно не духовенству, а уездным управам и уездным училищным советам. Предоставление З. права открывать свои школы привело к постепенному сокращению сети церковноприходских школ с 1865 г. З. предпочитали открывать свои школы, а не поддерживать церковные, большинство земских деятелей не хотели, чтобы Церковь заняла господствующее место в народном образовании. В земских школах наряду со светскими предметами в обязательном порядке преподавался Закон Божий, а там, где это было возможно, — церковное пение. З. оплачивали труд законоучителей, ходатайствовали о разрешении преподавать Закон Божий не только священникам, но и светским лицам, однако получили отказ. Уровень преподавания в земских школах был выше, чем в школах духовного ведомства, благодаря постоянным источникам финансирования и штату профессиональных учителей. Выпускники духовных семинарий часто уходили преподавать из церковноприходских школ в земские из-за большого жалованья.

С приходом Победоносцева на должность обер-прокурора Синода в 1880 г. предпринимались попытки возродить сеть церковных школ, их количество существенно возросло. Дальнейший процесс сосуществования церковных и земских школ происходил в условиях непрекращающейся конкуренции ведомств за увеличение числа школ и учащихся. При этом земские школы обвинялись в либерализме и атеизме, а церковные — в клерикализме и обскурантизме. Неоднократно предпринимавшие с кон. 70-х гг. XIX в. попытки Синода взять под свое управление все начальные школы в стране (включая земские), как и требования З. подчинить ему церковноприходские школы, не имели успеха. В 1890 г. Синод внес в правительство предложение отобрать у З. право сбора средств с населения на народное образование, передав это право духовенству, однако власть не пошла на такой шаг. В 1891 г. Мин-во народного просвещения обязало З. согласовывать открытие каждой новой школы с епархиальным руководством, к-рое, как правило, не давало разрешения на открытие при наличии в том же месте школы ду-

ховного ведомства (это решение было обжаловано в Сенате, к-рый в 1897 признал необязательность такого согласования). В 1893 г. Победоносцев обратился к З. с циркулярным письмом, призвав к «единению» З. и духовенства в деле материальной поддержки церковноприходских школ. Мин-во внутренних дел предписало земским начальникам найти дополнительные средства на местах для поддержания школ духовного ведомства. Однако З. неохотно финансировали церковноприходские школы, наибольшее количество средств было выделено в 1895 г. — 294 034 р. (11% от местных и 7% от всех средств). Этим занимались уездные З. В ряде случаев З. не хватало средств для поддержки собственных школ, в некоторых регионах происходила их передача в духовное ведомство для избавления от «непроизводительных расходов» (гл. обр. с 1899).

З. также рассматривало вопросы о материальной поддержке духовенства, об учреждении приходских попечительств, к-рые стали возникать с сер. 60-х гг. XIX в. в процессе проведения церковных реформ. Программой реформ предполагалось использование всех возможных местных источников обеспечения причта, включая земские средства. Присутствие по делам правосл. духовенства и губ. присутствия привлекали З. к решению вопросов обеспечения духовенства. В губ. присутствии архиерею предоставлялось право приглашать к участию в его работе одного из членов губ. земской управы по ее назначению. Вносились предложения заменить плату за требы жалованьем с земского сбора (это было инициировано в первую очередь крестьянами), обязать З. давать подводы благочинным и депутатам от духовного ведомства, сдавать З. в аренду церковную землю и платить причтам из вырученных денег, установить специальный подушный налог для нужд духовенства, чтобы после его введения все основные требы исполнялись бесплатно, и др. Подавляющее большинство земских собраний отказалось от выделения помощи духовенству из земских средств. В Рязанском губ. земском собрании наибольшую активность в 60-х гг. XIX в. проявлял свящ.-гласный И. Е. Молчанов. Он выступал почти на каждом собрании, выдвигал предложения по развитию на-





родного образования, улучшению дорожного строительства, борьбе с пьянством, но настойчивее всего требовал, чтобы З. взяло священнослужителей к себе на службу в качестве земских специалистов с регулярным жалованьем. Однако это предложение было отклонено.

Ряд З. предлагал сделать приход мелкой земской единицей, в частности на основе создания приходских попечительств. В 80-х гг. XIX в. Московское, Воронежское, С.-Петербургское, Полтавское губернские и Золотоношское уездное (Полтавской губ.) земские собрания ходатайствовали о том, что для выполнения благотворительных задач, в т. ч. по отношению к духовенству, З. нужен орган, стоящий ближе к населению, чем уездные земские учреждения. Таким органом мог бы стать приход как всеподлинная единица. Предлагалось предоставить ему права юридического лица, владения собственностью без возможности ее изъятия церковной властью, выбора священников, а также доверить не только церковным старостам и попечительствам, но и всем прихожанам хозяйственные и благотворительные дела, разрешить тратить церковные суммы лишь на местные нужды. Однако все ходатайства остались без последствий. Синод указывал, что эти предложения выходят за пределы компетенции З., для благотворительных дел признал достаточными существующие попечительства, а выборность священников отвергал по причине опасности оставления без мест части духовенства.

После Февральской революции 1917 г. в составе З. снова появились выборные гласные от духовенства, однако их количество было незначительным. В ходе выборов в волостные З. в 12 губерниях представлятели духовенства составляли 0,83% (311 чел.). Перед открытием земских собраний священники служили молебны, обращались к гласным с призывом поддерживать Временное правительство.

Ист.: Сб. правительственных распоряжений по делам, до земских учреждений относящимся. СПб., 1868–1903. 14 т.; *Филарет (Дроздов), митр.* Собрание мнений и отзывов... по учебным и церк.-гос. вопросам. М., 1887. Т. 5. Ч. 1. С. 454–457; *он же.* Мнения, отзывы и письма... по разным вопросам за 1821–1867 гг. М., 1905. С. 262, 276–279; Положение о земских учреждениях 12 июня 1890 г. СПб., 1900<sup>3</sup>. 2 т.

Лит.: *Беллюстин И. С., свящ.* Духовенство и земство // Дух христианина. 1865. № 9. Отд. 1.

С. 467–484; *он же.* Из Калязина: Духовенство в земском деле // День. 1865. № 38. С. 902–903; *Дроздов А.* Нечто о земстве // Саратовские Ев. 1867. № 5; *Н. Б.* Что сделало наше земство для правосл. духовенства и взаимно духовенство для земства за истекший 1866 г. // ПО. 1867. Т. 22. № 1. С. 1–18; № 2. С. 57–73; *Демерт Н.* Земство и сельское духовенство // Неделея. Газ. 1868. № 5; *Благовидов Ф. В.* Деятельность рус. духовенства в отношении к народному образованию в царствование имп. Александра II. Каз., 1892; *Веселовский Б. Б.* История земства за 40 лет. СПб., 1909–1911. 4 т.; *Иващенко В.* Из пастырского быта сельского священника: (Ad futuram memoriam) // РС. 1909. № 1. С. 219–230; № 4. С. 71–80; № 5. С. 407–437; *Чарнолуцкий В. И.* Земство и народное образование. СПб., 1910–1911. 2 ч.; Юбилейный земский сб. / Ред.: Б. Б. Веселовский, З. Г. Френкель. СПб., 1914; *Звягинцев Е. А.* Полвека земской деятельности по народному образованию. М., 1917<sup>2</sup>; *Гармиза В. В.* Подготовка земской реформы 1864 г. М., 1957; *Захарова Л. Г.* Земская контрреформа 1890 г. М., 1968; *Петров Ф. А.* Органы самоуправления в системе самодержавной России: Земство в 1864–1879 гг. // Великие реформы в России, 1856–1879. М., 1992. С. 203–221; *Лантева Л. Е.* Земские учреждения в России. М., 1993; *Тарабрин Е. Г.* Земство и Правосл. Церковь: По маг-лам Рязанской губ. // Рос. государственность: Этапы становления и развития: Тез. и мат-лы науч. конф. Кострома, 1993. Ч. 1. С. 175–179; *Королева Н. Г.* Земство на переломе: (1905–1907 гг.). М., 1995; *Абрамов В. Ф.* Рос. земство: Экономика, финансы и культура. М., 1996; *Полунов А. Ю.* Под властью обер-прокурора: Гос-во и Церковь в эпоху Александра III. М., 1996. С. 83–96; *Шутов А. Ю.* Земские выборы в истории России: (1864–1917 гг.). М., 1997; *Лантева Л. Е., Шутов А. Ю.* Из истории земского, городского и сословного самоуправления в России. М., 1999; *Рымский С. В.* Рос. Церковь в эпоху Великих реформ. М., 1999. С. 420–447. (МИЦ; 26); *Петровичева Е. М.* Земства Центральной России в период думской монархии (1906 – 1-я пол. 1914 г.). М., 2001; *она же.* Земства Центральной России в период первой мировой войны. М., 2001; *Судацов Н. Д.* Земское и городское самоуправление в годы Первой мировой войны. М.; Ставрополь, 2001; *Герасименко Г. А.* История земского самоуправления. Саратов, 2003; *Куликова С. Г.* Тверское губернское земство и духовенство в организации церк.-приходских школ во 2-й пол. XIX в. // Провинциальное духовенство в до-революционной России: Сб. науч. тр. Всерос. заоч. конф. Тверь, 2006. Вып. 2. С. 219–226.

**М. В. Никулин**

**ЗЕМЦОВ** Михаил Григорьевич (1688 (по др. сведениям, 1686), Москва – 28.09.1743, С.-Петербург), архит., градостроитель, художник-график, один из первых зодчих С.-Петербурга. Образование, вероятно, получил в школе при типографии Оружейной палаты Московского Кремля. В 1709 г. приехал в С.-Петербург, где учился в губ. канцелярии итал. языку. В 1710 г. по указу имп. Петра I был отправлен на службу в учрежденную в 1706 г. Канцеля-

рию городских дел, занимавшуюся строительством каменной С.-Петербургской крепости. Работал под рук. Д. Трезини. С 1713 г. стал полноправным членом его команды и вскоре – ближайшим помощником, возможно, участвовал в работах по возведению крепости и Петропавловского собора. З. выделялся среди др. учеников одаренностью и работоспособностью, в 1715 г. его жалованье было повышено вдвое. По рекомендации Трезини в 1719 г. командирован в Москву, где руководил строительными работами по собственным чертежам в Кремле и Китай-городе, занимался «устройством мостов» и «показанием строений всем жителям», т. е. проблемами градостроительства. Обучал архитектуру воспитанников математической и навигацкой школы П. Невельского и А. Болгорина. Был вызван в С.-Петербург и определен в помощники и переводчики к Н. Микетти, рекомендовавшему перевести З. из учеников в гезели (подмастерья). 23 февр. 1721 г. получил статус гезеля, вероятно первым из русских, обучавшихся архитектуре в С.-Петербурге. 2 июля 1723 г. именным указом Петра I направлен в командировку в Стокгольм для изучения строительной техники (рецепта приготовления штукатурки) и вербовки швед. мастеров. С 1723 г. З. трудился в Канцелярии от строений, в к-рую была преобразована Канцелярия городских дел. После смерти архит. Г. И. Маттарнови (1719) и Н. Ф. Гербея (1724) З. вместе с Д. Трезини по указу Петра освидетельствовал оставшиеся после них бумаги. В нояб. 1724 г. при поддержке Трезини, Г. Кьявери и Б. К. Растрелли был удостоен звания архитектора – 1-й случай присвоения этого звания русскому, не получившему профессионального образования за границей. 4 июня 1735 г. З. был назначен старшим архитектором Главной полицмейстерской канцелярии (вместо П. М. Еропкина) и стал по существу главным архитектором города. В 1737–1741 гг. входил, первоначально под рук. Еропкина, в Комиссию о с.-петербургском строении, выделенную из Канцелярии от строений.

З. занимался реализацией генерального плана С.-Петербурга Еропкина, в основу к-рого была положена 3-лучевая система улиц-магистралей. Он надстроил и перестроил



здание Главной полицмейстерской канцелярии (набережная Мойки, 42, перестроено), наблюдал за жилой застройкой Невского проспекта, Б. Морской и Миллионной улиц. На сев. стороне проспекта до Садовой ул. З. реализовал принцип целостной композиции на базе застройки «в линию» по образцовым проектам с соблюдением единообразной высоты. Вероятно, ему принадлежит и разработка типового проекта обывательского дома на Невском проспекте. З. — один из авторов 1-го Генерального топографического плана С.-Петербурга 1737–1738 гг. И. фон Зихгейма. Участвовал в отводе мест под строение, занимался изучением способов постройки зданий, чтобы они не пострадали от наводнений, наблюдал за работой колодников по починке мостов и по исправлению др. работ. По чертежам З. сооружались заставы на въезде в столицу (напр., кордегардия на Фонтанке у Аничкова моста, 1726), полицейские будки, рогатки, к-рыми улицы запирались в ночное время.

После казни Еропкина в 1740 г. З. был определен в Комиссию о с.-петербургском строении для редактирования и окончания (совм. с И. К. Коробовым) начатого Еропкинским в 1737 г. трактата «Должность архитектурной экспедиции». З., видимо, написал главы: «Об архитектуре и архитекторах», «Что делать при строениях», «О должностях разных художеств мастеров, обращающихся при строениях», «Об Академии архитектурной». Трактат положил начало отечественной теории архитектуры, он определял штат и должностные обязанности участников строительства, содержал соображения об архитектурном образовании и о значении архитектора, перечни и способы выполнения работ, характеристику строительных материалов и техник. Законченная в 1741 г. рукопись была опубликована только в 1946 г. З. также составил Положение о мощении улиц и «условия» для казенных подрядов.

С вояжения Елизаветы Петровны он исполнял обязанности придворного архитектора. После ликвидации Комиссии о с.-петербургском строении (19 февр. 1742) расширились обязанности Главной полицмейстерской канцелярии и возросла нагрузка на З. В 1742 г. получил чин подполковника. До этого времени, несмотря на трехкратные ходатай-

ства, оклад З., назначенный ему в 1724 г., составлял 550 р.

Фактически З. основал архитектурную школу еще при Канцелярии городских дел. В 1722 г. у него появился 1-й ученик — М. Огибалов. З. принял под свою опеку учеников Микетти (И. Я. Бланка, Д. Елчанинова, П. Смита, А. Елифанова, Г. Небольсина, Ф. Исакова, Ф. Окулова, И. Хомутова и др.), после того как их учитель уехал в Италию в сент. 1723 г. Позже в команду З. были переведены бывш. ученики С. ван Звигена и И. Ф. Браунштейна и др. Обучение состояло в штудировании в течение 2,5 лет арифметики, геометрии и ордеров по трактату Дж. да Виньолы «Правило о пяти чинех архитектуры» (М., 1709, 1712<sup>2</sup>), затем — в составлении чертежей и работе на строительстве. Занятия проходили в учебных палатах, в доме, где жил З. (рядом с двором царицы Марфы Матвеевны, отведенным Канцелярии от строений), затем на Почтовом дворе. В дальнейшем не переставал заниматься педагогической деятельностью. Среди учеников З. наиболее известны Бланк (1690–1745; автор Троицкой ц. в Красном Селе, 1733–1735, и Знаменской ц. в Царском Селе (см. ниже)), А. В. Квасов (ок. 1718 — после 1777), В. И. Неёлов (1722–1782; известен работами в Царском Селе).

З. проявил себя как видный мастер церковного зодчества. В 1724–1730 гг. он закончил сооружение 2-й ц. во имя прп. Исаакия Далматского, начатое в 1717 г. Маттарнови; достроил колокольню и занимался отделкой интерьера, включая иконостас (разобрана в нач. 60-х гг. XVIII в.). Проектировал главные храмы Охты, окраинного района С.-Петербурга. В 1729–1731 гг. под началом З. соорудили каменную 3-престольную ц. Св. Троицы, рядом с ней в 1740 г. — деревянную Покровскую ц. (разобрана в связи со строительством новых храмов соответственно в 1837 и 1746). С 1732–1733 гг. состоял архитектором Александро-Невского мон-ря вместо Т. Швертфегера, руководил строительством до 1735 г. Возможно, еще в 1725–1727 гг. он участвовал в сооружении юго-вост. (впосл. Феодоровского) корпуса. В 1740–1743 гг. выполнял ряд надзорных работ в мон-ре; он обнаружил ошибки при проектировании сводов строившегося Троицкого собора, к-рый пришлось разобрать в 1753 г.

Церковь во имя святых Симеона Богоприимца и Анны Пророчицы (ул. Моховая, 46) представляет собой единственное сохранившееся без значительных изменений наруж-



Церковь во имя святых Симеона Богоприимца и Анны Пророчицы в С.-Петербурге. 1731–1734 гг.

ного облика произведение З. На месте деревянной церкви, созданной в 1712–1714 гг., по повелению имп. Анны Иоанновны З. и его помощником Бланком был возведен новый, 3-престольный каменный храм (1731–1734). 27 янв. 1734 г. состоялось его торжественное освящение архиеп. Феофаном (Прокоповичем) в присутствии государыни. Главный алтарь был освящен во имя праведных Симеона и Анны — небесной покровительницы императрицы, правый — во имя арх. Михаила, левый — во имя прп. Ефрема Сирина, память к-рого приходится на день рождения Анны Иоанновны. Трехчастный храм восходит к характерному типу посадского храма 2-й пол. XVII в. (близкий к центричному основной объем, трапезная и колокольня над притвором по оси). Объемно-пространственное решение определяет мотив восьмерика на четверике: над массивным основным восьмериком возведен дополнительный малый восьмерик, завершенный малой луковичной главкой. Фасады растянутого в ширину четверика завершены т. н. полуглавиями, апсида полуциркулярная в плане. З. увеличил размер купола и приблизил его к колокольне,





его закрытия в 1938 г. (в 1951–1954 проведены реставрационные работы

*Интерьер  
ц. во имя святых  
Симеона Богоприимца  
и Анны Пророкицы*

под рук. архит. В. С. Масленникова, с 1991 в храме возобновились богослужения, завершающий этап реставрационных работ начался в 2003).

З., вероятно, участвовал в проектировании и строительстве ц. Рождества Богородицы на Невском проспекте (1733–1737; архит. Бланк, разобрана в 1810–1811). Это здание

сделав композицию более цельной и центричной, чем в Петропавловском соборе, построенном Д. Трезини. Для петровской архитектуры характерны 3-нефный тип здания с высокой (5-ярусной) колокольней, увенчанной шпилем (высота 47 м), завершение вытянутого горизонтального объема крыши с переломом, ритмическая организация фасадов с помощью пилястр. Стены церкви и 1-го яруса колокольни оформлены пилястрами римско-дорического ордера. На верхних ярусах колокольни и на барабане купола, обработанном сдвоенными пилястрами, применены ионический и коринфский ордера. Боковые колонные порталы Симеоновской ц., на к-рых покоятся балконы, напоминают боковые порталы ц. арх. Гавриила в Москве (т. н. Меншиковой башни, 1705–1707). Многочисленные фасадные резные деревянные статуи утрачены. В строгости композиции, трактовке ордера и рисунке наличников присутствуют классицистические мотивы. Центральный объем двусветный. Трехнефная трапезная разделена пилонами, вытянутый по поперечной оси главный четверик напоминает трансепт. Стены и барабан оформлены пилястрами композиционного ордера с капителями: лепными в 1-м ярусе и живописными во 2-м. Четырехъярусный иконостас по замыслу архиеп. Феофана (Прокоповича) и рис. З. вырезал К. Ган, лепку исполнил Игнатий Росси, иконы созданы художниками В. И. Василевским, А. М. Матвеевым, А. М. Поспеловым и др. До 1802 г. церковь была придворной. В 1869–1872 гг. архит. Г. И. Винтергальтер перестроил здание, в 1871 г. в надстройке над ризницей был освещен придел в честь иконы Божией Матери «Троеручица» (в наст. время икона находится в Николо-Богоявленском соборе), в ограде сооружена часовня. Внутреннее убранство храма полностью уничтожено после



*Церковь в честь  
иконы Божией Матери «Знаменье»  
в Царском Селе, 1734–1746 гг.*

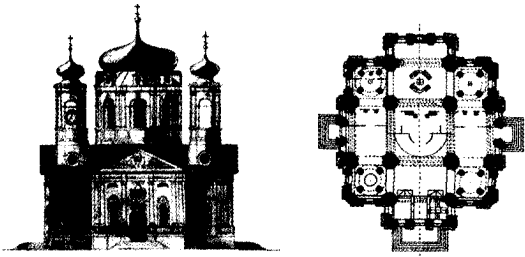
зального типа с высокой колокольней над притвором, близкое к Петропавловскому собору. Отсутствие живописного сочетания объемов «компенсировалось» барочным усложнением декоративных элементов (форма главки колокольни, наличники, овальные окна, использование коринфского ордера, в частности во внутренней колоннаде).

В 1733–1739 гг. руководил постройкой по проекту Д. Трезини корпуса с ц. апостолов Петра и Павла при Военном клинической госпитале Медико-хирургической академии на Выборгской стороне (Б. Самсоновский проспект, 1, не сохр.). Возможно участие З. в проектировании и постройке ц. в честь иконы Бо-

жией Матери «Знаменье» в Царском Селе (1734–1746; архит. Бланк). Здание представляет собой небольшую 3-нефную однокупольную базилику, нефы с вост. стороны завершены выступами алтарных апсид. Повышенный средний неф освещается окнами верхнего света. Меньшие по длине боковые нефы одноярусные. В зап. сторону центральный неф продолжен притвором, его торцевая стена в 3 оси завершена треугольным фронтоном. Над притвором возвышается колокольня со шпилем. Плоскостное оформление фасадов пилястрами соответствует классицистической традиции. Интерьеры утрачены в период закрытия храма (1944–1991).

В 1732 г. З. составил проект каменного собора на месте Троицкой ц. на Троицкой пл. Он не был реализован, как и новый проект купольного храма на том же месте (1741), один из наиболее интересных в творческом наследии зодчего. Проектируя Троицкий собор, З. едва ли не первым из столичных зодчих послепетровской эпохи возвратился к традиц. для рус. архитектуры типу центрического храма, но в интерпретации, близкой к западноевроп. классицизму, с использованием барочного декора. Объемно-пространственное решение 2-ярусного одноглавого собора основано на сочетании прямоугольного (почти квадратного) и крестообразного в плане ярусов, завершенных массивным куполом. Ризалиты с вост. и зап. сторон и колонные порталы с запада, севера и юга определяют близость плана к греч. равноконечному кресту. Длина ветвей креста равна стороне подкупольного квадрата, являющегося, т. о., модулем для архитектора. Для здания характерно равноценное решение всех фасадов. Затененные низкие боковые помещения должны были контрастировать с высоким, хорошо освещенным подкупольным пространством: широкий барабан купола опирался на 4 пилон.

В проекте Троицкого собора З. приблизился к новому типу рус. 5-главых барочных храмов, к-рый впервые был воплощен им в проекте Преображенского собора лейб-гвардии Преображенского полка (Преображенская пл., 1). Очевидно, З. составлял проект с 1741 г. совместно с П. А. Трезини, строительство началось в 1743 г. и было завершено Трезини после смерти З. в 1754 г.



лепетровского времени, сближения «западничес-

*Фасад и план  
Преображенского собора  
в С.-Петербурге. 1743–1754 гг.  
Гравюра. XVIII в.*

напротив Гостиного двора (Невский проспект, 46, не сохр.). В те же годы им построен дом Петерсона (Лобановых-Ростовских; Б. Морская ул., 31, перестроен). С апр. 1738 г. З. строил 2-этажный дом И. Неймана на углу Невского проспекта и набережной р. Мойки, близкий по типу к образцовым. Двухэтажное здание на подвалах, завершенное высокой черепичной крышей, украшали пилястры и фигурные барочные наличники, но в целом декор носил сдержанный характер. Позже на месте этого здания был возведен Строгановский дворец (1753; архит. Ф. Б. Растрелли); не исключено, что постройка З. была частично включена в здание и З. принадлежит отделка значительной части помещений 1-го этажа и некоторые элементы отделки 2-го этажа (сев. корпус).

Обширные работы велись З. в дворцово-парковых резиденциях, городских (Летний сад) и загородных; с 1722–1723 гг. он фактически руководил строительством большинства из них. Одной из первых крупных работ З. стало сооружение (заложена летом 1718) имп. резиденции Екатериненталь (Кадриорг) в Ревеле (Таллин) в сотрудничестве с Микетти. С весны 1721 г. до кон. лета 1723 г. постройкой барочного дворцово-паркового ансамбля вел один З. С нач. 20-х гг. XVIII в. З. принимал участие в осуществлении задуманной Петром I планировки Летних садов. Он руководил строительными работами: достройкой после смерти Леблота (1719) беседок и Лабиринта по собственному проекту (завершен в нач. 30-х гг. XVIII в.), фонтанов Крестового и Лакосты, отделкой интерьеров Гротта (до 1725), окончанием 2-го Летнего дворца Екатерины («новые палаты»), начатого С. ван Звитеном (до 1727). Построил Зал для славных торжествований (1725), предназначенный для празднования свадьбы старшей дочери Петра I Анны (разобран в 1731–1732). В 1725–1727 гг. он участвовал в работах в саду незадолго до этого построенного дворца Екатерины I на Фонтанке (Итальянского дворца, 1721–1723; проект Микетти, разобран в 1804), в нач. 30-х гг. соорудил при нем огромную каменную оранжерею. В 1731 г. З. достраивал каменный Подзорный дворец при слиянии Фонтанки с Невой (проект С. ван Звитена; 1722–1723, разобран в 1-й четв. XIX в.).

(Т. П. Федотовой были систематизированы проектные материалы по данному сооружению, ошибочно определяемые как проект Госпитальной ц.). В 1745 г. последовал указ имп. Елизаветы Петровны о перемене формы и постановке глав: вероятно, в первоначальном проекте З. они по укр. типу были ориентированы по сторонам света. План собора близок к квадрату. Основной объем завершен пятиглавием, боковые главы, несколько сдвинутые от углов к центру, группируются вокруг массивного главного купола на широком барабане. Фасады были оформлены парными пилястрами, простенки прорезаны высокими окнами с барочными рельефными наличниками. Центральная ось здания выделялась небольшим ризалитом, завершенным треугольным фронтоном. В 1827–1829 гг., после пожара, собор был капитально перестроен в позднеклассицистических формах архит. В. П. Стасовым. Архитектура первоначального собора во многом определила тип завершенных барочных и раннеклассицистических соборных храмов С.-Петербурга и ц. сщмч. Климента, папы Римского, в Москве (1762–1774; не исключено авторство ученика З. и П. А. Трезини И. Я. Яковлева). З. проектировал и начал строить Иоанно-Предтеченскую ц. на Городской (ныне Петроградской) стороне в 1741–1742 гг. (Блохина ул., 26), однако в ходе затянувшегося строительства проект был полностью изменен П. А. Трезини, а затем А. Ринальди; освящение храма во имя равноап. кн. Владимира (Князь-Владимирский собор) произошло только в 1789 г. Возвращение к пятиглавию символизировало не только обращение к традиции в царствование Елизаветы Петровны, но и стремление к барочной живописности композиции, торжественности облика, усилению декоративного начала. Творчество З. имело важное значение для процесса «русификации» архитектуры пос-

ких» с.-петербургских и традиций московских тенденций в церковном зодчестве. З. проектировал траурное убранство в Петропавловском соборе по случаю кончины имп. Анны Иоанновны. Вероятно, ему принадлежит проект алтарной части Сампсониевского собора.

З. активно участвовал в строительстве общественных и жилых зданий. После Маттарнови и Кьявери он, очевидно, занимался переустройством дома умершей царицы Прасковьи Федоровны под Академические палаты (1720–1727; частично вошли в объем юж. пакгауза Биржи). На Троицкой пл. З. завершил строительство начатого Г. И. Устиновым здания «мазанковых коллегий» — Сената (1720 — не ранее 1722, разобраны в 1732), а в 1728–1734 гг. после Гербея — отделку парадных залов. Тогда же освидетельствовал башню 1-го специализированного музейного здания России — с.-петербургской Кунсткамеры (проект архит. Маттарнови, Университетская набережная, 3). Сооружение в стиле петровского барокко состоит из 2 тождественных по внешнему облику симметричных 3-этажных корпусов. Они связаны сложным по конфигурации центральным объемом, завершенным многоярусной 8-гранной башней-обсерваторией. З. заканчивал строительство комплекса Придворного конюшенного ведомства (ок. 1724; начато Гербелем), здания Двенадцати коллегий (Университетская набережная, 7; 1734–1742), где руководил созданием богатой барочной отделки «Петровского» зала заседаний Сената (мастера Иван и Игнатий Росси). В 1721 г. на Троицкой пл. по проекту Д. Трезини им была воздвигнута новая, 2-ярусная арка с 3 проходами в стиле барокко. З. также строил триумфальные ворота по случаю возвращения царского двора из Москвы по проекту Д. Трезини у Аничкова и Полицейского мостов (1731–1732).

В 30-х гг. XVIII в. З. построил для своей семьи (у него было четверо детей) «на свой кошт» каменный дом





В Петергофе, в наибольшей степени воплотившем замысел Петра I о регулярной загородной дворцово-парковой резиденции по западноевроп., прежде всего версальскому, образцу, З. принимал участие в первоначальном строительстве дворца (1714–1725), устройстве сети аллей, обогащении фонтанной декорации Большого каскада. С 1724 г. З. руководил строительством; по его проекту в 1725–1732 гг. сооружены фонтан Фаворитка и Ассамблейный зал, примыкающий к Банному корпусу Монплезира с вост. стороны (окончательно оформлен в 1748 Растрелли). Совместно с Бланком и И. Давыдовым З. в 30–40-х гг. XVIII в. производил реконструкцию Нижнего парка, в 1733–1739 гг. — Верхнего сада, придав ему более торжественный характер. В 1723 г. З. как руководитель, Т. Усов и Еропкин возводили Стрельнинский (затем Константиновский) дворец по модели Микетти; однако Петр I больше внимания уделял Петергофу, и работы в Стрельне до 30-х гг. велись недостаточно интенсивно, а затем были остановлены до 1743 г. З. также вместе с Еропкиным и Коробовым принимал участие в приспособлении в 1737–1739 гг. под Морской госпиталь Большого (Меншиковского) дворца (1711–1727) в Ораниенбауме. С 1738 г. З. служил в Вотчинной канцелярии Царского Села, где вел наблюдение за строительными работами. В 1741 — нач. 1743 г. им была составлена программа реконструкции Царскосельского дворцового ансамбля, оставшаяся нереализованной. В 1744–1746 гг. построен барочный павильон Эрмитаж в Екатерининском парке (завершен Растрелли в 1749–1754). Летом 1741 г. выполнил проект дворца с большим регулярным садом для гр. А. К. Разумовского (Аничкова, строительство под рук. Г. Д. Дмитриева велось уже после смерти З., завершен в 1754 Растрелли). В проекте присутствует стремление к монументальности и декоративности, предвосхитившее подобные тенденции елизаветинского барокко. Нереализованным оказался проект парка на Царицыном лугу.

С целью оформления коронационных торжеств и ремонта московских дворцов при восшествии на престол имп. Елизаветы Петровны З. был командирован в Москву. В 1742 г. по проекту З. была возведена деревянная ц. Воскресения Христова рядом

с Зимним Анненгофом на территории бывш. Головинской усадьбы на Яузе в Москве. Храм был прямоугольным в плане, с небольшими прямоугольными выступами алтаря и притвора; в 1744 г. на его месте построили каменный храм. Одноименная, повторявшая план предыдущей церковь была построена З. в Покровском, царской усадьбе на Яузе, — по оси дворца, на противоположном берегу р. Рыбинки. Из Москвы он вернулся в 1742 г. смертельно больным. После кончины З. в Канцелярии от строений осталось 18 моделей, в т. ч. «церковь св. Андрея, которую положено было строить на Васильевском острове», Преображенский собор, «Куншткамера или Академия», Аничковы триумфальные ворота, «каскад с украшениями», «дом каменный в два апартамента», грот, дом царицы Прасковьи Федоровны, конная статуя Константина Великого. Энергия и работоспособность мастера были столь велики, что, по слухам, после кончины его многочисленные обязанности пришлось распределить между 13 архитекторами. Предположительно З. был похоронен у Сампсониевского собора.

По характеристике Н. Ф. Гуляницкого, З. «наиболее полно воплотил в своем творчестве синкретический характер петровской архитектуры, как бы связав при этом великого преобразователя с последующими периодами... Этот первый русский «птенец» из «гнезда Петрова» сумел синтезировать в архитектуре новые веяния с московскими традициями... а на фоне посеянной архитекторами-иностранцами разностильности выработать свой почерк, в котором четко прочитывается устремленность к известной строгости форм в направлении классицизма при активном использовании еще барочных средств» (Гуляницкий. 1995. С. 73). З. первым в России сочетал разработку теоретической основы и столь обширную практическую деятельность в областях собственно архитектуры, градостроительства, паркостроения, оформления интерьеров, производства строительных работ и наблюдения за ними.

Соч.: Должность архитектурной экспедиции: Трактат-кодекс 1737–1740-х гг. / Опубл.: Д. Е. Аркин // Архитектурный архив. М., 1946. Вып. 1. С. 7–100.

Ист.: РГИА. Ф. 467. Оп. 1, 4; Ф. 470. Оп. 5; Ф. 485. Оп. 2.

Лит.: Садыльский Н. П., прот. Церковь св. и прав. Симеона Богоприимца и Анны Проро-

чицы, что в Моховой ул. СПб., 1873; Петров П. Н. Архитектор М. Г. Земцов, 1688–1743: Биограф. очерк // Зодчий. 1877. № 8. С. 70–73; Грабарь И. Э. История рус. искусства. М., [1912]. Т. 3: Архитектура: Петербургская архитектура в XVIII и XIX в. С. 155–164; Камнев И. М., свящ. Церковь свв. прав. Симеона Богоприимца и Анны Пророчицы, что в Моховой ул. в С.-Петербурге. СПб., 1913; Фомин И. А. Земцов Михаил Григорьевич // Кат. Ист. выставки архитектуры при V Всерос. Съезде зодчих в Москве, 1913. [М., 1914]. С. 14–15, 53–54; Дубяго Т. Б. Летний сад. М.; Л., 1951. С. 28–45, 60, 70; она же. Русские регулярные сады и парки. Л., 1963. С. 68–72, 76, 91, 99, 162, 214, 260; Шилков В. Ф. Архитекторы-иностранцы при Петре I // Рус. архитектура 1-й пол. XVIII в. М., 1954. С. 129, 140, 154, 163; Бронштейн С. С., Грозмани М. В. Неизвестные проекты М. Г. Земцова и И. Бланка // Очерки и мат-лы по истории строительного-архит. дела в России. Л., 1956. С. 99–122; она же. Неизвестный проект М. Г. Земцова: Проект Троицкого собора в Петербурге, XVIII в. // Сообщ. Ин-та истории искусств. М., 1956. Вып. 7: Архитектура. С. 70–79; Бронштейн С. С. Петербургская архитектура 20–30-х гг. XVIII в. // История рус. искусства / Ред.: И. Э. Грабарь. М., 1960. Т. 5. С. 122–150, 183; Борисова Е. А. Архитектурное образование в Канцелярии от строений во 2-й четв. XVIII в. // Ежег. Ин-та истории искусств. М., 1961. [Вып.] 1960: Архитектура и живопись. С. 97–131; она же. «Архитектурные ученики» петровского времени и их обучение в команде зодчих-иностранцев в Петербурге // Рус. искусство 1-й четв. XVIII в.: Мат-лы и исслед. / Ред.: Т. В. Алексеева. М., 1974. С. 69–80; Вздорнов Г. И. Архитектор П. А. Трезини и его постройки // Рус. искусство XVIII в.: Мат-лы и исслед. М., 1968. С. 139–156; Борисова Е. А., Калязина Н. В. Лепной декор в жилом интерьере Петербурга 1-й четв. XVIII в. // Там же. С. 112, 116–118; Йогансен М. В. Михаил Земцов. Л., 1975. С. 24, 26, 28–29; она же. К истории строительства Итал. дворца в Петербурге // Рус. искусство барокко: Мат-лы и исслед. / Ред.: Т. В. Алексеева. М., 1977. С. 212–215; она же. Здание «мазанковых коллегий» на Троицкой пл. Петербурга // От Средневековья — к Новому Времени: Мат-лы и исслед. по рус. искусству XVIII — 1-й пол. XIX в. М., 1984. С. 80, 84; она же. М. Земцов // Зодчие С.-Петербурга: XVIII в. СПб., 1997. С. 112–155; Памятники архитектуры Ленинграда. Л., 1975. С. 95, 143, 155, 161, 267, 273, 359, 399, 445; Федотова Т. П. К проблеме 5-главия в архитектуре барокко 1-й пол. XVIII в. // Рус. искусство барокко. 1977. С. 70–87; Винтер Б. Р. Архитектура рус. барокко. М., 1978. С. 34, 55–57, 107–109; Гуляницкий Н. Ф. Градостроительные особенности Петербурга и черты рус. архитектуры сер. XVIII в. // Архит. наследство. М., 1979. № 27. С. 12–21; она же. XVIII в. в рус. архитектуре: Эпоха, стиль, градостроительный метод // Там же. 1995. № 38. С. 61–82; Архит. графика России, 1-я пол. XVIII в.: Собр. Эрмитажа. Л., 1981. С. 42–51; Памятники архитектуры пригородов Ленинграда. Л., 1985. С. 14, 22, 62–63, 134–135, 323–325, 374, 379–381, 384, 388–390, 400, 404, 414–416, 420–421, 434–438, 486, 581; Кузнецова О. Н., Борзин Б. Ф. Летний сад и Летний дворец Петра I. Л., 1988. С. 23–24, 37, 56–61, 83–90; Микушищев М. Н. Традиционные черты в архитектуре Петербургских храмов 1-й пол. XVIII в. // Архитектура Петербурга: Мат-лы





исслед. СПб., 1992. Ч. 2. С. 48–56; Петербург и др. новые рос. города XVIII — 1-й пол. XIX в. / Общ. ред.: Н. Ф. Гуляницкий. М., 1995. С. 99, 180, 190, 202; Кузнецов С. О. Михаил Земцов и Строгановский дворец // Петербургские чт.— 96. СПб., 1996. С. 216–219; он же. Между Трезини и Растрелли: М. Земцов — строитель Аничкова дворца в истории петербургской архитектуры // Аничков дворец — памятник рос. истории: Мат-лы конф. СПб., 1997. С. 5–10; Трубинов Ю. В. Строгановский дворец. СПб., 1996. С. 34–48; *Беспятых Ю. Н.* Петербург Анны Иоанновны в иностранных описаниях. СПб., 1997. С. 78, 262, 274–276, 278, 284, 297, 449; *Калязина Н. В.*, *Калязин Е. А.* Петр Еропкин // Зодчие С.-Петербурга: XVIII в. С. 112–155; *Берташ А. В.* Симеоновская ц. // Три века С.-Петербурга: Энцикл. СПб., 2001. Т. 1. Кн. 2. С. 308–309; *Горбатенко С. Б.* Петергофская дорога. СПб., 2001. С. 41, 201, 313; *Антонов В. В.*, *Кобак А. В.* Святыни С.-Петербурга: Христ. ист.-церк. энцикл. СПб., 2003. С. 9, 22, 43, 49, 60, 108–110, 239, 240, 385, 393; *Кириков Б. М.* Архитектурные памятники С.-Петербурга: Стили и мастера. СПб., 2003. С. 68–70, 150; *Морозова А. А.* Н. Ф. Гербель. СПб., 2004. С. 20, 30, 160, 167, 173, 218–221; *Аронова А. А.* Земцов // Словарь архитекторов и мастеров строительного дела Москвы XV — сер. XVIII в. М., 2008. С. 253–257.

*Свящ. Александр Берташ*

**ЗЕНА МАРКОС** [эфиоп. ነገጥሙ : ጊዮርጊስ] (2-я пол. XIII — нач. XIV в.), святой *Эфиопской Церкви* (пам. эфиоп. 3 тахсаса (29/30 нояб.)). Извлечения из пространного Жития З. М., изобилующего описаниями чудес, изда ны Э. Черулли по единственной рукописи, хранящейся в Ватиканской б-ке.

Отец З. М., Зара Йоханнэс, был родным братом Цага за-Аба, отца эфиоп. св. *Такла Хайманота*. В 8 лет З. М. был рукоположен во диакона. Он женился на Марьям Кебра, но по обоюдному согласию З. М. удалился в пустыню, а его жена — в мон-рь Дэбрэ-Мамас. Наставником З. М. в подвижнической жизни стал его двоюродный брат Такла Хайманот. В нач. XIV в. З. М. основал мон-рь *Дэбрэ-Бэсрат* в обл. Морэт на северо-западе Шоа, к-рый в наст. время более известен как Дэбрэ-Зена-Маркос. Вместе с учениками З. М. активно занимался проповеднической деятельностью среди язычников в областях Годжам, Хагара-Мехур, Эндагабтан и др., а также на территориях, подвластных мусульм. правителью Адаля. Особого успеха он добился в обл. Гураге, в тексте Жития он назван «апостол Гураге». Для того чтобы крестить новообращенных, З. М. был рукоположен во иерея копт. Александрийским патриархом *Вениамином II* (1327–1339). По преданию, З. М. посещал *Аксум*, храмы

*Лалибэлы*, встречался с эфиоп. подвижниками *Самуилом Вальдеббским*, *Иясус Моа*, *Евстафием*, *Габра Ман-фас Кеддусом*.

Память З. М. совершается в день его кончины; в обл. Шоа и особенно торжественно в Дэбрэ-Бэсрат, где находится его могила, — в 3-й день каждого эфиоп. месяца.

Ист.: *Cerulli E.* Gli atti di Zena Marqos, monaco etiopie del sec. XIV // Collectanea vaticana in honorem Anselmi M. Card. Albareda. Vat., 1962. Vol. 1. P. 191–212. (ST; 219).

Лит.: *Belaynesh Michael.* Zēna-Marqos // DEB. Vol. 1. P. 216; *Raineri O.* Zēnā Mārḡos // Enciclopedia dei Santi: Le Chiese Orientali. R., 1999. Vol. 2. Col. 1389–1390; *Derat M.-L.* Dābrā Bāsrāt // EncAeth. Vol. 2. P. 15; *Sokolinskaia E. Morāt* // Ibid. Vol. 3. P. 1016.

*С. А. Французов, С. А. Моисеева*

**ЗЕНД** [пехл. zand; авест. zantay — толкование, понимание, разъяснение], толкование и комментарии на тексты *Авесты*. Часто встречающееся в пехл. текстах (прежде всего в Денкарде, IX в.) выражение abastag ud zand (Авеста и зенд) исследователи объясняли по-разному. Одни (С. Викандер, В. Беларди) считали, что оба термина обозначают «знание», но относятся к разным географическим пластам зороастрийской традиции одной и той же эпохи: сев. мидийской (З.) и юж. персидской (Авеста). По мнению других, «Авеста» означает «основной закон» (Ф. К. Андреас) или «восхваление» (К. Бартоломе), а «З.» — «знание», т. е. комментарии на тексты Авесты и толкование отдельных слов. Возможно, существовали комментарии и на авест. языке, и по этой причине З. почитался наряду с оригинальными текстами. Более того, в 4-й кн. Денкарда говорится, что З. (как и Авесту) *Зороастр* получил от *Ахура Мазды*.

Со временем язык Авесты был забыт и в первые века по Р. Х. в значительной степени оказался непонятным даже жрецам и комментаторам священного канона. Тогда были сделаны переводы текстов Авесты на среднеперсид. (пехл.) язык и составлены комментарии на них. С этого времени З. стал обозначать пехл. переводы и комментарии на авест. тексты. Европ. исследователи XVIII–XIX вв. ошибочно называли эти тексты «Зенд-Авеста», а их язык — «зендский». Можно предположить, что существовали не сохранившиеся до наст. времени переводы и комментарии и на др. среднеиран. языках (напр., парфянском).

При переводе авест. текст делился на фразы, или синтагмы, за к-рыми следовали пехл. текст или уточняющее авест. слово. Перевод авест. отрывка был или буквальным, а потому неточным и неясным, или слишком вольным. Переводчики и комментаторы пытались истолковать отдельные слова, но это не проясняло их значения (иногда комментаторы вынуждены были писать: «Мне неясно»). Новые глоссы и пояснения могли вставлять в уже существующие переводы, и эти поздние приписки только усложняли понимание оригинального авест. текста.

Вопрос о времени письменной фиксации Авесты и о появлении З. окончательно не решен, но устное толкование священного канона, его перевод и комментирование имеют давнюю традицию. Документальное подтверждение письменных переводов и комментариев сохранилось лишь для текстов сасанидского времени, когда священный кодекс был записан с помощью алфавита, специально созданного для этой цели на основе пехл. письма. Целью канонизации Авесты было укрепление зороастрийской церкви и борьба с появившимися в сасанидском Иране религ. течениями, прежде всего с *манихейством*. Авеста, состоящая из текстов разных периодов (а нек-рые содержат даже реалии времени правления Сасанидов), претерпела значительные изменения: одни ее части были утрачены, другие переделаны или дополнены. Согласно Денкарду, к-рый является своеобразной зороастрийской энциклопедией, фрагменты Авесты, написанной до *Александра Великого* (Македонского) и им уничтоженной, были собраны при Вагарше Аршакиде (Ашканиде) (I–III вв.), отредактированы при Ардашире I (III в.), дополнены фрагментами философского, астрологического и математического содержания при Шапуре I (III в.), еще раз дополнены и снабжены переводом при Шапуре II (IV в.) и окончательно были отредактированы при Хосрове Ануширване (VI в.). В Денкарде содержатся сведения о 21 книге (наске), из к-рых состояла Авеста во времена сасанидского правления до араб. завоевания. Собранные при Шапуре I сочинения по медицине и астрономии, по вопросам движения, времени, пространства, по проблемам материи, логики и т. п., согласно Денкарду, были сверены с Авес-





той. Известно также, что в сасанидскую Авесту входили главы о мироустройстве, предсказания конца света, исторические сведения, толкования законов, выдержки из древних мифов и эпических преданий. Очевидно, последняя редакция канона была составлена не по ритуальному авест. тексту, а по З., т. е. по переводу и развернутой версии. Т. о., Авеста содержала не только богослужебные тексты, но и научные сведения, относившиеся ко времени правления Сасанидов.

Сохранившиеся в среде зороастрийского духовенства и дошедшие до наших дней авест. тексты – это собрание фрагментов литургического назначения. Эта Авеста состоит из 5 частей: Ясна, Висперед, Вендидад (Видевдад), Яшты и Хорда Авеста (т. н. Малая Авеста). Она включает отдельные молитвы и фрагменты литургических текстов, необходимые для мирянина. Ясна, Висперед и Видевдад входят в зороастрийское богослужение и представлены рукописями 2 видов. Одни рукописи содержат авест. тексты, записанные как единое целое в каноническом порядке, и используются за богослужением. Эти тексты не содержат перевода и комментариев, такие рукописи называются «саде» (букв. – чистые). В рукописях др. вида каждая из авест. книг сопровождается З., т. е. пехл. переводом и комментариями: они предназначены для систематического изучения и понимания авест. текста. Заучивать авест. текст вместе с З. всегда предписывалось только жрецам (хербедам). З. не был тайным знанием, жрецы громко читали тексты во время богослужения.

З. содержится в отдельных среднеперсид. (пехл.) текстах, в к-рых имеются цитаты из Авесты, напр. некоторые назидания (андарзы), ритуальные сочинения Хербедестан и Нерангестан, эсхатологический Хадхт-наск и др. Сборники извлечений из З. на различные темы составляли сочинения, написанные на пехлеви, к-рые предназначались для обучения и просвещения единоверцев. Самые известные из таких сочинений – *Бундахшин*, называемое также «Занд-агахих» (Знание зенда), которое посвящено космогонии и космологии, и апокалиптическое произведение «Занд-и Вахуман Яшт» (Зенд (т. е. пехл. версия) Яшта Вахумана).

Лит.: *Bailey H. W. Zoroastrian Problems in the 9<sup>th</sup>-Cent. Books. Oxf., 1943. P. 154–156, 162–167. (Ratanbai Katrak Lectures); Wikander S. Feuerpriester in Kleinasien und Iran. Lund, 1946. P. 136–143, 182–186; Tavadia J. C. Die mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier. Lpz., 1956. P. 25–27; Duchesne-Guillemin J. La fixation de l’Avesta // Indo-Iranica: Mélanges présentés à G. Morgenstierne. Wiesbaden, 1964. P. 62–66; Widengren G. Die Religionen Irans. Stuttgart., 1965. P. 246–259; Boyce M. Middle Persian Literature // Handbuch der Orientalistik. Leiden, 1968. Abt. 1. Bd. 4: Iranistik. Abschn. 2. Lfg. 1: Literatur. S. 33–38; idem. Zoroastrianism: Its Antiquity and Constant Vigour. Costa Mesa (Calif.), 1992; Shaked Sh. Esoteric Trends in Zoroastrianism // Proc. of the Israel Academy of Sciences and Humanities. 1969. Vol. 3. N 7. P. 14–18; Belardi W. Il nome dell’ Avesta: alla ricerca di un significato perduto. R., 1979; Shaki M. The Denkart Account of the History of the Zoroastrian Scriptures // Archiv orientální. Praha, 1981. T. 49. P. 114–125.*

О. М. Чуракова

**ЗЭНИН** Никифор Дмитриевич (кон. 70-х гг. XIX в. – 1922, г. Егорьевск Рязанской губ.), старообрядческий издатель и публицист, принадлежал к белокрыницкому согласию (см. *Белокрыницкая иерархия*). В нач. 1900-х гг. З. в Егорьевске ос-



Н. Д. Зенин.  
Фотография. 10-е гг. XX в.

новал братство им. св. апостолов Петра и Павла, задачей которого была защита старообрядчества. Братство имело б-ку, содержало начетчика для участия в диспутах с правосл. миссионерами. З. был постоянным участником таких диспутов. В 1910 г. при активном финансовом и редакционном участии З. начал выходить ж. «*Старообрядческая мысль*». В одной из редакционных статей говорилось, что журнал создан, чтобы «проводить в жизнь взгляды широко-христианские и че-

ловеческие... отражать жизнь такую, какова она в действительности... служить и делу защиты Христовой Церкви от врагов, нападающих на нее извне и внутри» (Старообрядческая мысль. 1910. № 9. С. 559). Одной из главных задач издания провозглашалось объединение «старообрядческих литературных и общественных сил» (Зенин Н. Д. К читателям // Там же. № 1. С. 3). В качестве приложения к журналу был издан ряд книг («Выписки из святоотеческих и других книг, служащие к изучению различных сторон церковной жизни» начетчика В. Т. Зеленкова (М., 1911–1912. 3 ч.), «Деяния церковные и гражданские от Рождества Христова до 1198 года» Цезаря Барония (М., 1913–1915. 3 кн.), «Труды» блж. Симеона, архиеп. Фессалоникийского (М., 1916), и др.).

Практически в каждом номере журнала поменялись материалы З., часто писавшего под псевдонимами Гостиловский и Энзет. В статьях З. освещались темы совр. старообрядческой жизни (О граммофонах: Церковное пение // Старообрядческая мысль. 1910. № 9. С. 159–163; Мои впечатления, вынесенные с освященного собора епископов // Там же. 1911. № 9. С. 746–768; № 10. С. 830–837; № 11. С. 932–942; № 12. С. 1027–1037; Похороны Н. Т. Капелова // Там же. 1913. № 6/7. С. 558–563; Августовские собеседования в Москве // Там же. № 9. С. 849–853; На соборе и около него // Там же. С. 866–879; К истории открытия Рязанской епархии // Там же. 1915. № 7. С. 607–611 и др.). З. выступал в поддержку еп. Михаила (Семёнова) (Кажется, пора... (К разрешению еп. Михаила от запрещения) // Там же. № 8. С. 692–703; отд. отт.: М., [1915]), вел полемику с беспоповцами (Да, время назревает // Там же. 1912. № 2. С. 148–152; № 5/6. С. 474–478; К братьям нашим беспоповцам об антихристе // Там же. № 8. С. 692–703; отд. отт.: М., 1912), опубликовал ряд материалов, посвященных языку эсперанто, к-рым владел в совершенстве и к-рый считал средством «для единения братьев-людей в общем и для единения Церквей Христа в частности» (Конгресс эсперантистов-католиков // Там же. 1910. № 5. С. 295–312; № 6. С. 332–351; 2-й всерусский конгресс эсперантистов // Там же. 1913. № 9. С. 858–861); в нач. апр. 1910 З. выступил с докладом на конгрессе эсперантистов-

католиков в Париже. В 1916 г. старообрядческий освященный собор осудил ж. «Старообрядческая мысль» за «противохристианское направление», к-рое выразилось, в частности, в «клеветническом» с т. зр. собора освещении избрания на Московский архиепископский престол *Мелетия (Картушина)* (журнал осудил избрание жребием). На постановление собора журнал ответил ст. «Жизнь нашего издания» (1916. № 7/8. С. 548–558). Издание прекратилось весной 1917 г. из-за трудностей военного времени.

З. владел в Егорьевске книжным магазином и фотографической («светописной») мастерской. Благодаря его трудам была создана фотогалерея старообрядческих деятелей Белокриницкого согласия. Он не только сам выполнял фотопортреты своих современников, священников и епископов, но и разыскивал карточки тех, кого не знал лично. Размножая и те и другие, он способствовал сохранению иконографии представителей Белокриницкой иерархии. Историческую ценность представляет выполненная З. фотофиксация храмов *Рогожского кладбища* в 1905 г.; им был выпущен набор из 12 фототипий «Старообрядческое Рогожское кладбище в Москве в первые дни после 17 апреля 1905 г.». В 1903 г. З. издал альбом «Белая Криница». Он сделал первые записи старообрядческого Морозовского хора под упр. П. В. Цветкова на грамофонные пластинки. З. состоял в переписке со старообрядческим Уральским еп. *Арсением (Швецовым)*, 21 письмо к-рого к З. за 1902–1908 гг. опубликовано: *Арсений Уральский, еп.* Оправдание старообрядствующей святой Христовой Церкви в ответах на притязательные и недоумительные вопросы настоящего времени. Письма. М., 1999. С. 322–338.

На протяжении всей жизни З. принимал активное участие в деятельности старообрядческой общины, существовавшей при Георгиевском храме в Егорьевске, в разные годы был членом совета общины, его председателем. В 1917–1918 гг. по инициативе З. при Георгиевском храме проводились религ. чтения. Чрезвычайно остро З. воспринял постановление ВЦИК 1922 г. об *изъятии церковных ценностей*. За неск. недель до смерти он писал старообрядческому Рязанскому и Егорьевскому еп. Александру (Богатенкову;

1907–1928) о том, что изъятием власти отнимают у народа «последнюю возможность спастись в дни грядущих бедствий — всеобщего обнищания, всеобщего голода» (Архив митрополии Русской православной старообрядческой церкви. Ф. 2. № 101. Л. 17 об.).

Соч.: Будущий епископ платоновцев, сиречь «единоверцев» // Старообрядец. 1907. № 5 (отд. отт.: Н. Новг., [1907]); В ответ на клевету. М., [1908]; Ответ беглопоповцу // Старообрядцы. 1908. № 2/3. С. 191–197; «Верующие» и «неверы» // Старообрядческая мысль. 1910. № 9. С. 488–498; Наши предки и мы // Там же. № 11. С. 725–741; Взгляд М. Д. Скобелева на старообрядцев (казаков) // Там же. № 9. С. 736–737; В. Т. Зеленков // *Зеленков В. Т.* Выписки из святоотеческих и др. книг, служащие к изучению различных сторон церковной жизни. М., 1913. Ч. 1. (2-я пол.). С. III–XVIII; Наша иерархия от Христа // Старообрядческая мысль. 1915. № 9 (отд. отт.: М., 1915); Грядущий день. М., 1916; К нашей молодежи // Старообрядческая мысль. 1915. № 12 (отд. отт.: М., 1916); Христос и антихрист: Трилогия. М., 1918.

Ист.: *Захаров И.* Старообрядческая Русь // Старообрядец. 1906. № 1. С. 92; Старообрядцы. 1908. № 2/3. С. 307; *Карнышев Е., свящ.* Открытое письмо Н. Д. Зенину по поводу статьи его «О грамофонах» // Старообрядческая мысль. 1910. № 12. С. 208–210.

Лит.: *Боярский Д. Е., Михайлов С. С.* Старообрядческие храмы и общества вост. части Воскресенского р-на. Владимир; Хорлово, 2007. С. 140–142

**В. В. Боченков, Е. М. Юхименко**

**ЗЕНОБИЯ** [Зеновия; греч. Ζηνοβία; лат. Zenobia; араб. аль-Забба] (ок. 240, Пальмира, Сирия — после 274, Италия), Юлия Аврелия, 2-я жена царя Пальмиры Публия Септимия Одената (ок. 250–266/7), царица Пальмиры (до 272). З. происходила из знатного сир. рода, к-рый получил рим. гражданство во II в. по Р.Х. В 187 г. представительница этой фамилии Юлия Домна вышла замуж за рим. полководца Септимия Севера, ставшего вскоре императором (193–211). Отец З. Юлий Аврелий Зенобий (Забай бен Селим) занимал высшие посты в Пальмире. Мать З., вероятно, была египтянкой. З. получила хорошее образование; помимо родного сирийского владела греческим, коптским и, возможно, латынью. Написала книгу по истории Пальмиры, к-рая не сохранилась. Философию и греч. лит-ру изучала под рук. видного философа-неоплатоника Лонгина.

Пальмира в III в. была рим. колонией, к-рая на Ближ. Востоке играла роль посредника в торговле между Римской империей и Персией. Правитель Пальмиры Оденат имел

рим. чин консуляра. В 260 г., после того как рим. имп. Валериан потерпел поражение от персов в Сирии и был захвачен в плен, роль Пальмиры резко возросла. Военная катастрофа вызвала разрушение централизованного управления Рима. Империя распалась на ряд противоборствующих друг с другом областей, которые возглавляли местные полководцы. В этих условиях уже в 260 г. персы разграбили Антиохию и начали продвигаться в др. районы рим. Сирии. Сопротивление им возглавил Оденат, опиравшийся помимо пальмирского войска на часть рим. гарнизонов в Сирии, Палестине и М. Азии во главе с префектом Баллистой. В 261 г. они одержали победу над персами на р. Евфрат и восстановили рим. границу в Сев. Месопотамии. В 262 г. Оденат совершил поход на Ктесифон и заключил мирный договор с персид. царем Шапуром I, к-рым утвердил прежнюю границу между Римом и Персией в Месопотамии по р. Хабур. С 262 г. Пальмира превратилась в центр управления рим. Востоком. Оденат и З. контролировали всю Сирию, Палестину, М. Азию до Пропонтиды, претендовали на Египет. В 263 г. власть Одената была признана имп. Галлиеном, к-рый управлял Римом и Италией. Был заключен договор о формальном разделе империи между ними.

В 266 или 267 г. Оденат и его старший сын Герод были убиты. Двоюродный брат Одената, возглавивший заговор против него, также вскоре был убит, и власть в Пальмире формально перешла к малолетнему младшему сыну Одената Вабаллату. Его мать З. возглавила регентский совет и стала фактической правительницей Пальмиры, продолжив политику Одената. В 270 г., после прихода к власти в Риме имп. Аврелиана, З. заключила с ним договор (в Антиохии в это время чеканились монеты с изображениями Аврелиана и Вабаллата), к-рый в 271 г. был разорван. Это привело к началу военно-политического противостояния Рима и Пальмиры. Вабаллат и З. были провозглашены августами (вероятно, в Антиохии), приняли офиц. титулы — император Цезарь Луций Юлий Аврелий Септимий Вабаллат Афинодор Август и Септимия Зенобия Августа.

В этот период войска З. попытались поставить под контроль Египет,



однако организованный Пальмирой поход закончился поражением от войск префекта Египта Проба. Вскоре Проб в результате заговора был убит. Египет формально признал власть Пальмиры, а З. была провозглашена царицей Египта. Тем не менее скорее всего З. не успела утвердить там свою власть.

Весной 272 г. имп. Аврелиан начал наступление на владения З.: в короткое время он переправил свою армию через Босфор и вытеснил пальмирцев из М. Азии. Продвигаясь дальше на Восток, римляне прогнали в Сирию, разгромили пальмирцев в сражениях под Антиохией и Эмесой и летом 272 г. подошли к Пальмире. Имп. Аврелиан предложил З. почетную капитуляцию, однако получил отказ. После кратковременной осады Пальмира была взята штурмом и разграблена. З. была захвачена римлянами в плен при неудачной попытке бежать с караваном верблюдов в Персию. Несмотря на требования солдат казнить З., имп. Аврелиан сохранил жизнь ей и Вабаллату. Среди казненных римлянами придворных З. был ее учитель Лонгин.

Пострадавшая от разграбления Пальмира лишилась самостоятельности. Город и все его владения были присоединены к рим. пров. Сирия. В 273 г. в городе поднялось антирим. восстание; пальмирцы провозгласили царем Ахилла, родственника Одената и З. Однако вскоре римляне организовали новый карательный поход, в результате к-рого большинство населения Пальмиры было продано в рабство, город был вновь разграблен и уже более не смог возродиться.

В 274 г. имп. Аврелиан устроил триумф в Риме, во время к-рого плененная З. была проведена по городу в золотых цепях. После триумфа З. поселили на вилле в окрестностях Рима, близ Тибура (ныне Тиволи). Впосл. она вышла замуж за рим. сенатора (имя неизв.) и имела от него детей. Потомки З. были известны среди рим. знати в Италии IV–V вв. Одним из них, возможно, был свт. *Зиновий* Флорентийский († 417).

Об отношении З. и ее двора к христианству сведений нет. Она, видимо, не была христианкой, но к Церкви относилась толерантно. По сообщениям рим. историков, З. вела крайне аскетический образ жизни и славилась своим благочестием по

отношению к традиционным культам. По политическим соображениям З. поддерживала еп. Антиохии *Павла Самосатского*, учение к-рого вызвало споры в Церкви. По делу еп. Павла Самосатского в Антиохии созывались Соборы в 264 и 268 гг. На последнем он был осужден и низложен, однако продолжал оставаться в Антиохии, сохраняя за собой епископскую кафедру и пользуясь покровительством пальмирского двора. После разгрома Пальмиры в 272 г. еп. Павел был изгнан из Антиохии распоряжением имп. Аврелиана.

Портреты З. сохранились лишь на монетах. Ее облик напоминает известные изображения Юлии Мамен (мать имп. Александра Севера и его соправительница в 223–235). Возможно, это связано с тем, что З., провозгласив себя августой, приняла имя Септимия, подкрепляя тем самым свое право на власть родством с династией Северов.

Ист.: *Euseb. Hist. eccl.* VII 27–30; *Ioan. Malal. Chron.* P. 297–300; *Scriptores historiae Augustae* / Ed. E. Hohl. Lipsiae, 1927. Vol. 2. P. 116–119; *Zosim. Hist. I; Emponii.* Бриварий от основания города. IX 12. СПб., 2001. Лит.: *Février J. G.* Essai sur l'histoire politique et économique de Palmyre. P., 1931; *Downey G.* A History of Antioch in Syria. Princeton, 1961. P. 262–271; *Пиотровский М. Б.* Арабская версия истории царицы Зенобии (аз-Заббы) // ППС. 1970. Вып. 21. С. 170–184; *Федорова Е. В.* Люди императорского Рима. М., 1990. С. 238–241; *Зелинский Ф. Ф.* Римская империя. СПб., 1999. С. 378–381; *Kaizer T.* The Religious Life of Palmyra: A Study of the Social Patterns of Worship in the Roman Period. Stuttg., 2002.

Э. И. Г.

**ЗЕНО́Н ИКАЛТ́ЙСКИЙ** [Зи-нон Икалтосли; груз. ზენობი იკალტოსელი] (2-я пол. VI в.), прп. (пам. 7 мая с прп. Иоанном Зедазнийским и 12 сир. отцами), один из основателей груз. монашества, ученик и последователь прп. *Иоанна Зедазнийского* (Зедазтели). Сведения о нем чрезвычайно скудны. Известно, что З. И. в числе 12 *сирийских отцов* под предводительством прп. Иоанна прибыл в древнюю столицу Грузии *Мцхету*. Наставник послал своих учеников основывать мон-ри в разных местах Вост. Грузии. Груз. церковная традиция связывает З. И. с мон-рем *Икалто* в Кахети (Вост. Грузия) – в кименной редакции Жития одного из 12 сир. отцов, прп. *Шуо Мгвимского* (НЦРГ. А 199. Л. 19, XII–XIII вв. – ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 229), где речь идет об учени-

ке прп. Иоанна, построившем мон-рь в Кахети, вероятнее всего, подразумевается З. И.

Имя З. И. фигурирует в списке сир. подвижников, содержащемся в обеих метафрастических редакциях Жития прп. Иоанна (1-я: НЦРГ. Q 795. Л. 426–470, XV в.; 2-я: НЦРГ. S 449. Л. 99–107, XIII–XIV вв.; А 160. Л. 190–213, 1699 г.; А 130. Л. 7–16, 1719 г.; А 170. Л. 6–12, 1733 г.; 6 рукописей XVIII–XIX вв. – *Абуладзе*. С. 2–68; ПДГАЛ. 1971. Т. 3. С. 83–107).

Ист.: *Абуладзе*. Сир. подвижники. С. 2–68.

Лит.: Жития груз. святых / Сост.: прот. З. Мачигадзе и др. Тбилиси, 2002. С. 73.

Э. Табидзавили

**ЗЕНО́Н КИТИ́ЙСКИЙ** [греч. Ζήνων ὁ Κιτιεύς] (IV–III вв. до Р. X.), древнегреч. философ, основатель стоической философской школы (см. ст. *Стоицизм*).

**Жизнь и сочинения.** Точная дата рождения З. К. неизвестна, приближительная датировка дается по ряду косвенных свидетельств, в частности по известной с достаточной точ-



*Зенон Китийский.*  
Гравюра. XIX в.

ностью дате его смерти. Согласно сообщению Филодема (SVE. I 36a), З. К. умер во время архонства Арренида, к-рое приходилось на 262 г. до Р. X. Сходную датировку дает «Хроника» *Евсевия*, еп. Кесарии Палестинской, переведенная на латынь блж. *Иеронимом Стридонским*, к-рый под 263–264 гг. до Р. X. (129-я олимпиада) поместил запись: «Умер Зенон стоик» (*Zeno stoicus moritur – Hieron. Interpretatio Chronicæ Eusebii Pamphili* // PL. 27. Col. 487). Ученник З. К. Персей писал, что З. К.



умер в возрасте 72 лет, а в *Афины* прибыл 22 лет (SVF. I 36). В этом случае дата его рождения 334 г. до Р. Х. — такая датировка признается большинством совр. исследователей наиболее вероятной (подробный анализ различных позиций см.: Fritz. 1972. Sp. 83–85). Др. датировка основывается на сочинении *Диогена Лаэртского*, утверждавшего, что З. К. прожил 98 лет (*Diog. Laert.* VII 1. 28). В трактате Диогена содержится письмо З. К. к македонскому царю Антигону, в к-ром З. К. сообщает, что ему уже 80 лет. С учетом того что письмо З. К. было написано в ответ на приглашение Антигона приехать к нему, последовавшее как только тот стал правителем, т. е. ок. 283 г. до Р. Х., З. К. мог родиться ок. 363 г. до Р. Х. Однако нек-рые исследователи полагают, что реальную власть Антигон получил лишь ок. 276 г. и именно тогда направил письмо З. К., на основании чего соответственно корректируют дату рождения З. К.

Местом рождения З. К. считается греч. город-гос-во Китий (ныне Ларнака) на *Кипре*, имевший смешанное греко-финикийское население. По преданию, сообщаемому Диогеном Лаэртским со ссылкой на Деметрия Магнесийского, З. К. был сыном Мнасея, богатого купца, часто бывавшего в Афинах. Оттуда отец привез З. К. «несколько сократических книг» (источники называют, в частности, «Апологию Сократа» *Платона*), под воздействием к-рых у юноши пробудился интерес к философии (Ibid. 31). Вскоре после того, как ему исполнилось 20 (по утверждению Диогена Лаэртского — 30) лет, З. К. переселился в Афины. По одним сведениям, здесь он сразу стал заниматься философией (будучи подвигнут к этому, в частности, знакомством с «Воспоминаниями о Сократе» Ксенофонта) и сделался учеником Кратета, представителя философской школы *киников*; по др. сведениям, он вначале занимался торговлей и лишь после неудач в ней обратился к философии (Ibid. 2–5). Именно под влиянием Кратета З. К. написал свое первое соч. *Πολιτεία* (Государство) — политическую утопию, полемически обращенную против учения о гос-ве Платона, — к-рое сделало его имя широко известным среди афинян. После Кратета З. К. учился у разных философов: источники называют имена платоника Полемона, мегариков Стильпона и

Филона, известного мегарского логика Диодора Крона и др. Согласно приводимому Евсевием, еп. Кесарии Палестинской, свидетельству *Нумения* Апамейского, З. К. изучал также изречения *Гераклита*, при этом «благодаря Стильпону он стал бойцом, благодаря Гераклиту — суровым, а благодаря Кратету — киником» (*Euseb. Praep. evang.* XIV 5. 11; SVF. I 11).

По утверждению Диогена Лаэртского, после того как в течение 20 лет З. К. слушал различных философов, он начал собственную преподавательскую деятельность, избрав для этого Респийной портик (ἡ Ποικίλη Στοά) — распisanную афинскими художниками галерею на Агоре. От названия этого места собиравшиеся здесь ученики З. К., первоначально именовавшиеся «зеноники» (Ζηνωνεῖοι), стали называться «стойки» (Στωϊκοί). Само место было выбрано З. К. по причине его малолюдности: по свидетельствам биографов, он был человеком нелюдимым и сторонился больших народных собраний (*Diog. Laert.* VII 1. 5; ср.: SVF. I 2). Диоген Лаэртский со ссылкой на Аполлония Тирского приводил такое описание внешности З. К.: «...он был худой, довольно высокий, со смуглой кожей... с толстыми ногами, нескладный и слабосильный» (*Diog. Laert.* VII 1. 1; ср.: SVF. I 1). Он не любил долгих афинских пиршеств, предпочитая скромную трапезу: ломтики хлеба, мед, зеленые фиги, немного ароматного вина. По характеру З. К. был человеком «мрачным и едким», был немногословен, «вынослив и неприхотлив» (*Diog. Laert.* VII 1. 27; SVF. I 5); при этом он умел достойно обращаться как с простыми гражданами, так и с правителями. Особенно уважал З. К. македонский царь Антигон, к-рый, приезжая в Афины, всегда приходил послушать З. К. и неоднократно просил его переехать к нему в Македонию. Диоген Лаэртский со ссылкой на Аполлония Тирского приводит письмо Антигона к З. К. и ответ философа, в к-ром последний отказывается ехать к царю, ссылаясь на свою старость (*Diog. Laert.* VII 1. 7–9). Позднее З. К. отправил к царю своих учеников: Персея и Филонида.

Жители Афин высоко чтили заслуги З. К.: они «вручили ему ключ от городских стен и удостоили его золотого венка и медной статуи»

(Ibid. 6; ср.: SVF. I 3). Диоген Лаэртский цитирует текст постановления афинян о З. К., из к-рого следует, что ему также было предоставлено место для погребения за народные деньги на Керамике (*Diog. Laert.* VII 1. 10–12). Золотая статуя была установлена в честь философа в его родном городе. В сочинении Диогена Лаэртского передается значительное число анекдотических рассказов о З. К. (Ibid. VII 1. 17–27), однако их достоверность вызывает серьезные сомнения у исследователей.

Область философских интересов З. К. была весьма широка; Диоген Лаэртский «свидетельствует о том, что он «стремился все исследовать и был способен тонко рассуждать обо всем» (Ibid. VII 1. 15; SVF. I 22). Широту кругозора З. К. отражает приводимый Диогеном (*Diog. Laert.* VII 1. 4) и дополняемый в соответствии с свидетельствами др. античных авторов список сочинений философа, в к-ром есть трактаты по логике («О знаках», «О словесных выражениях» (*Περὶ λέξεων*), «Решения», «Опровержения» и др.), по физике («О мироздании» (*Περὶ τοῦ ὅλου*), «О сущности», «О природе», «О влечении или о природе человека» (*Περὶ ὀρμῆς ἢ περὶ ἀνθρώπων φύσεως*) и др.), по этике («О жизни согласно природе» (*Περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου*), «О страстях», «О надлежащем» (*Περὶ τοῦ καθήκοντος*), «Об учении» (*Περὶ λόγου*), «О законе» и др.); упоминаются также заглавия трактатов З. К., посвященных истолкованию поэзии Гесиода и Гомера. Существует неск. фрагментов, содержащих высказывания З. К. о риторике, понимаемой как искусство убедительной речи и соотносимой в этом смысле с *диалектикой* (SVF. I 74–84). Всего известно ок. 25 заглавий сочинений З. К. (Ibid. I 41), однако ни одно из них до наст. времени не сохранилось. Хотя некоторые исследователи пытались на основании приводимых позднейшими авторами фрагментов реконструировать структуру и содержание его отдельных работ, ввиду разрозненности свидетельств больших успехов в этой области достигнуто не было. Вслед этого сохранившиеся фрагменты З. К. традиционно группируются не по сочинениям, а тематически, с ориентацией на сложившееся у его последователей членение стоического учения.

Диоген Лаэртский приводит противоречивые сведения о смерти







З. К.: по одним свидетельствам, он умер «безболезненно, в полном здорье». Однако приводится и др. версия: уходя с занятий, З. К. споткнулся и сломал палец; он воспринял это как божественный знак времени окончания жизни и тотчас же умер, «задержав дыхание» (ἀποπνίξας ἑαυτὸν — дословно «задушив сам себя» — *Diog. Laert.* VII 1. 28). По свидетельству Лукиана, З. К., напротив, умер не сразу, а вернулся домой и скончался от голода, «отказавшись принимать пищу» (SVF. I 36).

У З. К. было значительное число учеников, к-рые продолжили разработку его учения после его кончины. Наиболее известен из них его преемник в руководстве стоической школой Клеанф, возможно недолго учился у З. К. и сменивший Клеанфа во главе школы Хрисипп. Среди прочих античные авторы называют имена сподвижников Клеанфа Аристона Хиосского и Герилла Карфагенского, Дионисия Гераклеяского, который позднее стал эпикурейцем, Персея, Каллиппа, Посидония и др.

**Учение.** Философские взгляды З. К., во многом являющиеся свидетельством общего философского эклектизма эллинистической эпохи, пронизаны самыми различными влияниями и отсылают к весьма широкому спектру предшествующих философских традиций (*Fritz.* 1972. Sp. 92–93). В этой связи весьма характерен рассказ Диогена Лаэртского о том, что З. К. в молодости обратился к оракулу с вопросом, как ему жить наилучшим образом. Ответом оракула были слова: «Брать пример с покойников», к-рые З. К. понял в том смысле, что ему нужно изучать сочинения живших прежде него философов (*Diog. Laert.* VII 1. 2). В учении З. К. прослеживается влияние платонической традиции, по-видимому он был хорошо знаком со взглядами скептиков, глубоко изучил совр. ему диалектику, разработавшуюся философами-мегарцами. Несмотря на вторичный характер мн. идей З. К., их творческое объединение в рамках строгой системы позволило ему занять особое место в истории антич. философии и основать собственную философскую школу. При этом уже античные авторы отмечали, что З. К. был оригинален не столько в области идей как таковых, сколько в области разработки новой и непривычной философской терминологии. Цицерон

писал: «Зенон... был изобретателем не столько новых предметов, сколько новых слов» (*Cicero. De finibus bonorum et malorum.* III 5. Oxf., 1998. P. 97; SVF. I 34).

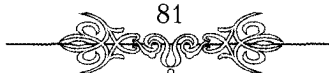
Серьезные сложности для исследователей в деле реконструкции подлинного учения З. К. сопряжены с фрагментарным характером сведений о нем. Среди античных авторов наиболее распространенной формой цитирования стоических взглядов является общее указание на «мнение стоиков», а изредка приводимая конкретная атрибуция с трудом поддается верификации. Тем не менее в результате кропотливой исследовательской работы создателю наиболее авторитетного собрания стоических текстов Х. фон Арниму удалось выделить более 300 фрагментов, свидетельствующих о тех или иных философских позициях З. К. На основании этого собрания исследователями производится приблизительная реконструкция стоического учения в момент его зарождения в сочинениях З. К.

По свидетельству античных авторов, З. К. разделял ставшее к его времени практически общеупотребительным 3-частное деление философии на логику (часто включавшую в себя среди прочего теорию познания), физику и этику (SVF. I 45–46; подробный анализ смысла такого деления см.: *Graeser.* 1975. S. 8–23). При этом, как утверждают исследователи, хотя эта структура скорее всего была заимствована З. К. у академиков (см. ст. *Академия Платоновская*), в его интерпретации она отражает внутренний акцент, делаемый на этическом учении, и «позволяет прояснить... логику движения от периферии к центру, от пропедевтики к знанию и умению правильно жить» (Фрагменты ранних стоиков. 1998. С. 22; *Fritz.* 1972. Sp. 93).

**Теория познания и логика.** В учении о познании З. К. в целом исходил из сократического положения, в соответствии с к-рым из правильного познания с необходимостью должны следовать правильные действия, а любые несправедливые и злые поступки указывают на недостатки в познании (см.: *Fritz.* 1972. Sp. 93–94). Подобное моральное и дуалистическое понимание познания приводит у З. К. к тому, что истинным познанием считается абсолютное, точное и твердое знание *истины*, доступное лишь мудрецу, к-рый, по свидетель-

ству Иоанна Стобея, «ничего не принимает нетвердо... неподвластен мнениям... не раскаивается, ни при каких условиях не меняет своего суждения и не ошибается» (SVF. I 54). Имея в виду достижение именно такого точного знания, З. К. разрабатывал нек-рые аспекты учения о познании в узком смысле, т. е. об отдельных познавательных актах и механизмах.

Как большинство философов эллинистической эпохи, З. К. исходил из понимания истины как соответствия «представления» (φαντασία; термин, по-видимому, заимствован З. К. у Аристотеля, хотя встречается уже у Платона), имеющегося у человека о некоем предмете, самому этому предмету. Т. о., предельным критерием истины, согласно З. К., являются чувственные данные, понимаемые как физические отпечатки (τύπος, impressum), оставляемые вещами в материи души (Ibid. I 58–59), к-рая в свою очередь является материальной огненной пневмой (*Graeser.* 1975. S. 34). Однако познавательный акт не может ограничиваться одним чувственным представлением, поскольку в нем должна определенным образом проявляться и познавательная активность человека. Согласно свидетельству Цицерона, З. К. полагал, что эта активность проявляется на стадии обработки первичного чувственного представления. Первым этапом этой обработки является произвольное и свободное «согласие» (συγκατάθεσις, assensio) разума с возникшим представлением (по более точной формулировке, появившейся у позднейших стоиков, — с высказыванием, передающим смысл представления), вторым этапом — «постижение» (κατάληψις, comprehensio) разумом предоставленных чувствами данных, формирование адекватного понятия и смысла (SVF. I 60). При этом, поскольку, по свидетельству Диогена Лаэртского (*Diog. Laert.* VII 1. 46), З. К. допускал существование представлений, возникающих от несуществующего, согласие может возникать и с представлениями, не подкрепленными чувственным опытом. Именно такими представлениями, по мнению З. К., являются общие понятия, тождественные платонским «идеям», к-рые суть не более чем «мыслительные конструкты» (ἐννοήματα — SVF. I 65; ср.: *Diog. Laert.* VII 1. 61; *Graeser.* 1975. S. 69–





78). В том случае, если исходным пунктом познания являются такие образования, результатом познавательного акта будет недостоверное «мнение» (δόξα). Напротив, полноценный познавательный акт, начинающийся от чувств и заканчивающийся разумным усвоением, имеет своим результатом надежное «знание» (ἐπιστήμη). По свидетельству Цицерона, З. К. наглядно демонстрировал все этапы процесса познания следующим образом: «Показывая открытую ладонь с растопыренными пальцами, он говорил: «Вот это впечатление»; затем, слегка согнув пальцы: «Это согласие»; наконец, плотно сжав пальцы в кулак: «А это постижение»... Когда... протянув левую руку, он сильно сжимал ею правый кулак, то говорил, что знание — это нечто такое, чем никто не владеет, кроме мудреца» (SVF. I 66). Приобретенное «знание», согласно З. К., обладает такой степенью достоверности, что уже не может быть ничем опровергнуто, и потому является «неколебимым разумом» (ἀμετάθετον ὑπὸ λόγου — Ibid. I 68). Наконец, искусство, или наука (τέχνη), определяется З. К. как особая совокупность (σύστημα) «постижений» и «знаний», «сообразованных с некой полезной для жизни целью» (Ibid. I 73).

С учетом постулируемой З. К. жесткой структуры правильной познавательной деятельности важнейшим элементом акта познания, гарантирующим его истинность и безошибочность, является «постигающее представление» (καταληπτικὴ φαντασία — Ibid. I 56, 59; подробный историко-философский и содержательный анализ термина см.: *Graeser*. 1975. S. 39–55). Согласно определению З. К., передаваемому Секстом Эмпириком, «постигающее представление — то, которое вылепливается и отпечатлевается от реально наличной предметности (ἀπὸ ὑπάρχοντος) и в соответствии с реально наличной предметностью и которое не могло бы возникнуть от того, что ею не является» (*Sext. Adv. math.* VII 248; SVF. I 60). Исследователи выделяют 2 принципиальных момента, фиксируемых этим определением: указание на пассивный характер постигающего представления, которое не формируется человеком, но «отображается» в его чувствах (а затем — в разуме), и постулирование объективной и реально наличной телес-

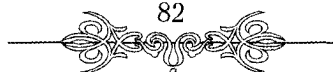
ной предметности как единственно возможного объекта для достоверного познания. Т. о., выявляется коренное различие платонического и стоического учения о познании: «Если для Платона в первую очередь... существует общее и бестелесное, то для стоиков — индивидуальное и телесное» (Фрагменты ранних стоиков. 1998. С. 33). Созданная З. К. теория познания была нацелена на то, «чтобы «схватить» индивидуальную предметность во всей ее уникальности» (Там же). При этом поскольку воспринимаемая чувствами предметность уникальна, ее нельзя ни с чем спутать и потому она не может дать ложное знание. Именно на это указывают слова З. К., приводимые блж. *Августином*, еп. Гиппонским: «Схвачено и воспринято может быть лишь такое представление, которое не имеет общих признаков с ложным» (*Aug. Contr. acad.* III 9. 18).

В ходе дальнейшего развития учения о познании, предпринятого Клеанфом и Хрисиппом, идеи З. К. успешно применялись при решении собственно логических вопросов, в частности проблемы взаимосвязи вещей, знаков, высказываний, а также при разработке учения о природе и свойствах отвлеченных понятий (λεκτά). Хотя мн. исследователи предполагают, что основоположения стоического учения о высказываниях и понятиях были сформулированы уже З. К., никаких точных свидетельств об этой части его логического учения не сохранилось (см.: *Fritz*. 1972. Sp. 96–99).

**Физика.** Широко распространенным среди исследователей является мнение, согласно к-рому в области учения о природе серьезное влияние на З. К. оказали усвоенные им взгляды Гераклита. В качестве др. источников влияния часто называется перипатетическая традиция (в частности, учение З. К. о материи проникнуто влиянием Аристотеля), однако связи З. К. с ней выглядят менее очевидными (*Wiersma*. 1943. P. 191). «Физическая часть» философии имела у З. К. и последующих стоиков весьма обширное содержание: помимо традиционно включаемого в нее учения об окружающем мире, его началах и свойствах, стоики также рассматривали в рамках физики человека как часть мироздания, относя к области этики лишь его разумную и общественную деятельность, и богов, поскольку

ку последние суть часть материального мира.

В основании физики З. К. лежит противопоставление 2 начал (ἀρχαί): «действующего и испытываемого воздействия» (τὸ ποιῶν καὶ τὸ πάσχον), т. е. активного и пассивного (*Diog. Laert.* VII 1. 134; SVF. I 85; подробный разбор учения З. К. о первопринципах см.: *Graeser*. 1975. S. 94–108). Начало, к-рое испытывает воздействие, — это «материя» (ὕλη): оно также называется З. К. «бескачественная сущность» (ἄποιος οὐσία — Ibidem). Материя по природе лишена формы и облика; как целое, она существует вечно и «не становится ни больше, ни меньше» (SVF. I 87). Действующее начало — это присутствующий в материи *логос* (λόγος), который отождествляется З. К. с богом (*Diog. Laert.* VII 1. 134; SVF. I 85). По утверждению З. К., это божественное начало вечно; именно оно творит все, что существует, начиная с 4 элементов (στοιχεῖα). Среди исследователей остается дискуссионным вопрос о том, считал ли З. К. эти первоначала телесными, или же они суть бестелесные первопринципы организации сущего, а реальные физические различия возникают лишь на уровне элементов (Фрагменты ранних стоиков. 1998. С. 44–45; *Fritz*. 1972. Sp. 101–104; ср.: SVF. II 299). Этот вопрос напрямую выводит к более общей проблематике «материализма» З. К. и др. ранних стоиков. Хотя сохранившиеся фрагменты свидетельствуют, что З. К. полагал материальными (более точно — «корпоральными»; см.: *Weil*. 1964. P. 560) первоэлементы (SVF. I 98), душу (Ibid. I 137), все вещи и все их свойства, в т. ч. представления и чувства человека (ср.: SVF. II 848), исследователи по-разному интерпретируют эту материальность. Очевидна взаимосвязь этого учения З. К. с воспринятыми от Аристотеля и пересмысленными представлениями о причинности: по свидетельству античных авторов, З. К. «не допускал, чтобы нечто могло испытывать воздействие от природы, не причастной телу» (Ibid. I 90). При этом, по точному замечанию К. Фрица, речь у З. К. вполне могла идти об особом рода материальности, понимаемой в смысле силовой и причинной взаимосвязи всех явлений. Такую материальность вполне можно соотносить с современным физическим







учением о поле как особой форме материи (Fritz. 1972. Sp. 101–102; ср.: Weil. 1964).

По свидетельству Диогена Лаэртского, З. К. учил о единстве мира как в смысле целостности, так и в смысле уникальности (Diog. Laert. VII 1. 143; SVF. I 97). Мир, согласно З. К., «одушевлен и разумен» (SVF. I 110–114). Возникновение мира мыслилось З. К. как процесс трансформации божественного «семенного логоса»: «Бог, будучи семенным логосом (λόγος σπέρματικός) мира... порождает четыре элемента — огонь, воду, воздух и землю... А возник мир тогда, когда наличная сущность из огня через воздух перешла во влагу, самые плотные части которой затем сгустились в землю, тонкие превратились в воздух, а став еще более тонкими, перешли в огонь. И уже в результате смешения (μίξις) всех элементов возникли растения, животные и прочие роды существ» (Diog. Laert. VII 1. 135–136; SVF. I 102).

Огонь (πῦρ) признавался З. К. центральным и важнейшим из элементов (SVF. I 98), выполняющим мирообразующую функцию. По словам Евсевия, еп. Кесарии Палестинской, З. К. учил, что «вся сущность (материя, вещество.— Д. С.) переходит в огонь, словно в семя, из которого... устанавливается... миропорядок» (Euseb. Praer. evang. XV 18. 3; SVF. I 107). При этом З. К. различал 2 вида огня: обычный, «нетворческий» (ἄτεχνον) огонь, «который превращает в себя свою пищу», и особый, «творческий» (τεχνικόν) огонь, «который умножает и сберегает все» (SVF. I 120; о различии и сходстве 2 видов огня см. в ст.: Sharples. 1984). Именно присутствие «творческого» огня, являющегося природой и душой, делает мир и его части (солнце, звезды и т. п.) одушевленными (Ibidem). Согласно приводимым Евсевием, еп. Кесарии Палестинской, словам Аристокла, огонь у З. К. не только является одним из элементов, но прямо отождествляется с божественным семенным логосом: «Первоогонь представляет собой как бы семя, содержащее логосы и причины всех вещей, которые возникли, существуют и возникнут в будущем» (Euseb. Praer. evang. XV 14. 2; SVF. I 98). Помимо творческой, огонь выполняет и разрушительную функцию: он пожирает старый мир и творит новый мир: «В некое назначенное судьбой время весь мир вос-

пламеняется, а затем вновь упорядочивается» (Ibidem). По-видимому, это учение о цикличности мировых процессов З. К. противопоставлял восходящему к Аристотелю мнению о вечности мира (см.: Wiersma. 1940; Graeser. 1975. S. 187–206). По свидетельству апологета Тамвиана, З. К. учил о тождестве сменяющих друг друга миров и полной повторимости мировых процессов: «...После воспламенения те же самые люди возникнут для того же самого» (Tat. Contr. Graec. 5; SVF. I 109). Т. о., согласно З. К., мир конечен как во времени, так и в пространстве (вне мира имеется лишь «беспредельная пустота» — SVF. I 95). В рамках натурфилософии З. К. рассматривал также нек-рые вопросы, касающиеся устройства космоса: он давал определения неба и небесных тел (Ibid. I 115–116, 120), предлагал объяснения различных природных явлений (гром, молния, солнечные и лунные затмения — Ibid. I 117–119).

С учением З. К. о логосе и огне как управляющем миром принципе тесно связано учение о судьбе (εἰςαρχμένη). Согласно приводимому Диогеном Лаэртским определению З. К., «судьба — это причинная цепь всего существующего или логос, согласно которому происходит все в мире» (Diog. Laert. VII 1. 149). По утверждению Феодорита, еп. Кирского, З. К. называл судьбу «движущей силой вещества» (Theodoret. Curatio. VI 14), тем самым, по-видимому, отождествляя ее с божественным логосом и огнем, а также с природой (SVF. I 176). Учение о судьбе З. К. было позже подробно развито Хрисиппом, оформившим его в строгую детерминистическую систему.

Античные источники сообщают противоречивые сведения относительно мнения З. К. о происхождении животных и человека. По утверждению Цензорина, З. К. учил, что «первые люди родились из солнца при помощи божественного огня, то есть божественного промысла» (Ibid. I 124); возможно, лучше согласуется с позднейшим стоическим учением свидетельство Оригена о том, что, по представлению ранних стоиков, люди появились из земли и ее семенных логосов (Orig. Contr. Cels. I 37; SVF. II 739). По утверждению Галена, З. К. полагал, что природа человека «сложилась из воздуха, огня, воды и земли» (SVF. I 125). Носителем и источником жизни яв-

ляется семя; его З. К. называл «огнем, который есть душа и разумное начало» (Ibid. I 126). Согласно Евсевию, еп. Кесарии Палестинской, и Феодориту, еп. Кирскому, З. К. полагал, что «семя, которое выделяет человек, — это пневма с влагой, частица и кусочек души», при этом оно также является «соединением и смешением семени предков» (Euseb. Praer. evang. XV 20. 1; Theodoret. Curatio. V 26; SVF. I 128). Попадая в материнское лоно, эта пневма воспринимается др. пневмой (женской), смешивается с ней и образует новый развивающийся организм. Т. о., согласно З. К., эмбрион с самого зачатия является разумным (= обладающим логосом) существом, однако логос (т. е. разум) начинает полностью действовать в нем лишь в процессе взросления, полностью актуализируясь к 14 годам (SVF. I 149).

З. К. учил, что душа человека телесна и является «теплой пневмой» (Ibid. I 135), вслед за Аристотелем он признавал ее источником движения и жизни (Ibid. I 136, 138). Евсевий, еп. Кесарии Палестинской, ссылаясь на Клеанфа, утверждал, что в учении о душе З. К. пользовался терминологией Гераклита и называл душу «чувствующим испарением» (ἀναθυμίασις αἰσθητική — Euseb. Praer. evang. XV 20. 2; SVF. I 141), указывая тем самым, что она имеет более тонкую материальную природу, чем тело, в к-ром она заключена. По-видимому, З. К. считал, что душа пронизывает все тело, а не находится в некоем определенном его месте; он также учил об отделении души от тела, однако достоверно неизвестно, признавал ли он душу бессмертной или смертной: по свидетельству блж. Августина, он полагал, что душа смертна (Aug. Contr. acad. III 17. 38), по утверждению блж. Иеронима, — что она бессмертна (Hieron. In Dan. I 1). Способности, или силы (δυνάμεις), души З. К. считал ее материальными качествами (SVF. I 142). Согласно Немесию, еп. Эмесскому (IV в.), саму душу З. К. подразделял на 8 частей, согласно Тертуллиану (Tertull. De anima. 14), — на 3 части. Немесий приводил следующие названия частей души по З. К.: ведущее начало (τὸ ἡγεμονικόν), пять чувств, речевая (τὸ φωνητικόν) и породительная (τὸ σπέρματικόν) части (Nemes. De nat. hom. 15; SVF. I 143).

**Этика.** В этической части философского учения З. К. наиболее





сильно выражено влияние Сократа и сократической философии. Будучи в определенном смысле догматизацией нравственного учения Сократа, этика З. К. вместе с тем была тесно связана с совр. ему обстоятельствами общественной жизни, в т. ч. общим кризисом греч. культуры. Поэтому З. К. при разработке этических концепций имел целью не только указать путь к моральному благу, но и выявить способы преодоления или снятия того зла, с к-рым каждый человек неизбежно сталкивается в повседневной жизни.

Разрабатывая учение о надлежащей жизни и ее цели (τέλος), З. К. утверждал, что «жить следует согласно с природой» (ζῆν ὁμολογούμενος φύσει, convenienter vivere — SVF. I 179). Неопределенность используемого понятия «природа» создает широкий поле возможных толкований этого основоположения З. К. Тем не менее с учетом того, что природа отождествляется З. К. с божественным логосом и законом, эта фраза понимается обычно в смысле необходимости для человека безусловно подчиняться во всех действиях и поступках требованиям собственного разумного начала, поскольку индивидуальный разум воспроизводит законы всеобщего космического разума (*Diog. Laert.* VII 1. 87; *Фрагменты ранних стоиков.* 1998. С. 77–78). На это указывает и тот факт, что в первоначальном изречении З. К. слово «природа», по-видимому, вообще не употреблялось, а речь шла о жизни, согласной с логосом (ὁμοῦ λόγου; см.: *Fritz.* 1972. Sp. 112–113). С представлением о «природной жизни» связан еще один термин, введенный З. К., но подробно разработанный лишь его последователями, — «первичная склонность» (οἰκείωσις, primo conciliatio — SVF. I 197). По утверждению Плутарха, это понятие было призвано указывать на получаемое от природы «ощущение и принятие своего», т. е., по-видимому, на способность человека интуитивно ощущать и выбирать наиболее сообразное с его собственной природой и устройством (*Ibidem*; ср.: *Фрагменты ранних стоиков.* 1998. С. 83; *Brink.* 1956. P. 139–144).

Жизнь сообразно природе тождественна добродетельной жизни, и потому мн. античные авторы применительно к З. К. говорят о «жизни согласно добродетели» (SVF. I 180) как основополагающем принципе

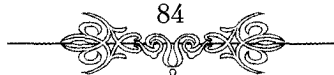
его этики. При этом, по учению З. К., «добродетель едина, и различными представляются лишь ее проявления применительно к тем или иным обстоятельствам» (*Ibid.* I 200). Сама по себе добродетель составляет счастье человека, ее одной «достаточно для счастья» (*Ibid.* I 187). Последнее З. К. определял как «благое течение жизни» (εὖροια βίου — *Ibid.* I 184). Основными видами добродетели он считал разумность (φρόνησις), здравомыслие (σωφροσύνη), справедливость и мужество (*Ibid.* I 190, ср.: *Ibid.* I 200). Эти добродетели суть единственное благо для человека, противоположное им — зло, все же прочее (включая болезни, телесные увечья, страдание, смерть) не является ни благом, ни злом, но определяется З. К. как «безразличное» (ἀδιάφορον — *Ibid.* I 190) (см. ст. *Адуафора*). При этом, по свидетельству Цицерона, безразличное в свою очередь подразделялось З. К. на «согласное с природой» и «противное природе»; первое надлежит избирать, а от второго отказываться (*Ibid.* I 191). Античные авторы приводили и др., более сложное деление (см.: *Ibid.* I 192–194): из вещей одни (а именно добродетели) обладают высшей ценностью (πολλὴ ἀξία), др. ее лишены. Из этих лишенных одни лишены ценности полностью, др. нет. Те вещи, к-рые имеют некую неполную ценность, З. К. называл «предпочитаемыми» (προηγμένα, praeposita), а те, к-рые полностью лишены ценности, — «непредпочитаемыми» (ἀποπροηγμένα, reiecta). Развивая это учение и желая выделить критерий, отличающий ценное от неценного, З. К. ввел термин «надлежащее» (καθήκον). Он определял его как «сообразность в жизни, действие, имеющее убедительное обоснование» (*Ibid.* I 230). В конечном счете применительно к человеку речь здесь вновь идет о необходимости предельного разумного обоснования всякого поступка, поскольку разумная человеческая природа реализуется именно в способности разумного выбора.

В рамках рациональной этики З. К. было достаточно сложно предложить убедительное учение о человеческих страстях и аффектах, к-рые не могли характеризоваться им как однозначно порочные, но при этом в соответствии с традиц. представлением (восходящим к Платону) не обуславливались разумным выбо-

ром. З. К. выделял 4 основные страсти (πάθη): вожделение, страх, скорбь, наслаждение (*Ibid.* I 211). По свидетельству Диогена Лаэртского, З. К. полагал, что страсти — это неразумные и противные природе движения души (*Diog. Laert.* VII 1. 110; SVF. I 205; анализ определения см.: *Graeser.* 1975. S. 145–154), при этом они подвластны разуму, а потому следующий природе мудрец может их подавлять. В душе мудреца, по мысли З. К., остаются как бы рубцы от подавленных страстей, их подобия и тени, но самих этих «болезней» он лишен (SVF. I 207, 215). Т. о., страсти для З. К. являются не результатом действия неразумной части души (как у платоников), но неразумными движениями разумной души, к-рые могут быть устранены (подробнее о страстях у З. К. см.: *Graeser.* 1975. S. 175).

Согласно З. К., в зависимости от проводимой ими жизни люди делятся на мудрых и глупых, или (что у него то же самое) добродетельных (σπουδαῖοι) и порочных (φαῦλοι). При этом мудрый человек не может быть мудрым только в чем-то одном — мудрость есть устойчивое обладание добродетелью (она в свою очередь есть устойчивое и непоколебимое состояние души — SVF. I 202), к-рое отражается во всем без исключения поведении человека. З. К. рисовал особый идеализированный образ мудреца: он «счастлив, благополучен, блажен, богат, благочестив, угоден богам, полон достоинства», ко всему способен и ни в чем не погрешает (*Ibid.* I 216). Глупый человек может подражать мудрому в чем-то, но отсутствие у него целостной добродетели делает его «мудрость» лишь пародией на настоящую мудрость. При этом З. К. считал, что даже к.-л. один порок делает порочным всего человека, поэтому нет необходимости различать пороки более тяжелые и более легкие: «...все пороки равны между собой» (*Ibid.* I 224); «...тот, кто убил петуха без надобности, погрешил не меньше, чем задушивший родного отца» (*Ibid.* I 225).

Проведенное З. К. деление людей на 2 строго отграниченных друг от друга класса выполняло двойную функцию: «С одной стороны, оно лишало смысла традиционные полисные идеалы, уравнивавшие всех свободных людей независимо от их нравственных качеств; с другой сто-







роны, оно призвано было обосновать теорию «космополиса» как всемирного государства разумных существ» (Фрагменты ранних стоиков. 1998. С. 90).

Общественно-политические взгляды З. К. были целиком обусловлены его этическим идеалом. По-видимому, он отвергал традиц. гос. устройство как не соответствующее разумным принципам и хотел, чтобы люди жили не «отделенные друг от друга различными установлениями, но считали бы всех людей соотечественниками и согражданами, чтобы... была [у всех] единая жизнь и единый порядок (κόσμος), как у стада, пасущегося на общем пастбище» (SVF I. 262). В таком гос-ве гражданское достоинство должно определяться не происхождением или социальным статусом, но статусом разумного существа и добродетельностью (Фрагменты ранних стоиков. 1998. С. 103; попытку реконструкции учения З. К. о гос-ве и анализ соответствующих фрагментов см. в ст.: *Baldry*. 1959). При этом конкретные моральные требования З. К. к гражданам такого идеального гос-ва были обусловлены заботой об обществе, а не об отдельных индивидах: так, по свидетельству Оригена, именно из соображений общественного блага З. К. «отвергал прелюбодение» (*Orig. Contr. Cels.* VII 63; SVF. I 244); однако, как писал свт. *Епифаний Кипрский*, «говорил, что сходиться с мальчиками можно беспрепятственно» (*Ephiph. De fide // GCS.* Bd. 31. S. 508); допускал общность жен (SVF. I 269) и полагал, что трупы умерших должны быть отданы на съедение животным (*Ephiph. De fide // GCS.* Bd. 31. S. 508) или даже, по словам апологета *Феофила*, еп. Антиохийского, съедены их детьми и родственниками (*Theoph. Antioch. Ad Autol.* III 5). По-видимому, все это отражает первоначальное киническое образование З. К., а также тесно связано с его представлением о мудреце, который заботится о своем внутреннем состоянии и потому может пренебрегать внешними общественными установлениями как «безразличным».

При всех недостатках и нек-рых логических несообразностях, к-рые заключала в себе разработанная З. К. философская система, ее очевидным достоинством для греков эллинистической эпохи была способность З. К. дать четкие и практически реа-

лизуемые ответы на те философские вопросы, к-рые возникали в обществе, переживавшем общественный и культурный кризис. Именно лаконичность и практичность философии З. К. позволили ей в дальнейшем сравниться по влиянию с более мощными платонической и перипатетической традициями и одновременно сохранить непосредственную связь с действительностью, вырасти в некое подобие философско-религ. учения, готового отвечать практическим запросам людей, ищущих внутреннее надежное основание бытия и жизни в условиях внешней нестабильности (*Fritz*. 1972. Sp. 120).

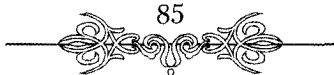
**З. К. в патристической литературе.** Имя З. К. часто упоминается в сочинениях лат. и греч. церковных писателей II–V вв. Хотя влияние З. К. на патристическую мысль было гораздо меньшим, чем влияние последующих греч. и рим. стоиков (см., напр.: *Chadwick*. 1947; *Spanneut*. 1957; *Roberts*. 1970), нек-рые рассматриваемые христ. авторами стоические идеи имеют несомненную связь с основателем стоицизма, имя к-рого с течением времени все больше становилось условным символом, отсылающим к системе стоических взглядов в целом.

Наибольшее внимание в патристической лит-ре уделяется теологическим взглядам З. К., мн. из к-рых известны только благодаря сохранившимся в ней цитатам и парафразам. Церковные авторы излагают представления З. К. о природе и свойствах Бога; при этом нередко ему приписывается учение более поздних стоиков. Так, по свидетельству сщмч. *Инполита Римского* (III в.), «Хрисипп и Зенон считали, что Бог — начало всего — представляет собой самое чистое тело» (*Hipp. Refut.* I 21. 1). В соч. «К язычникам» *Тертуллиан* (II–III вв.) писал о том, что З. К. считал природу богов огненной (*Tertull. Ad. nat.* II 2), в соч. «Против Маркиона» он же утверждает, что «Зенон объявил Бога воздухом и эфиром» (*Idem. Adv. Marcion.* I 13). Блж. Августин также писал о том, что З. К. «считал огнем и Самого Бога» (*Aug. Contr. acad.* III 17. 38). При этом, согласно Тертуллиану, З. К. отделял «мировое вещество (materia mundialis) от Бога» и говорил, «что Бог распростирается по веществу, как мед по сотам» (*Tertull. Ad. nat.* 4; ср.: *Idem. Adv. Herm.* 44). Т. о., по словам Тертул-

лиана, сущность теологического учения З. К. состояла в том, что вещество у него уравнивалось с Богом (*Idem. De praescript. haer.* 7). Такие представления церковные авторы отвергали как ошибочные.

Вместе с тем христ. писатели эпохи патристики положительно характеризовали учение З. К. о правящем миром божественном Логосе (или Номосе — законе), к-рое через посредство позднейших стоических авторов несомненно оказало серьезное влияние на формирование христ. богословской терминологии. По словам *Лактанция* (III–IV вв.), «Зенон объявляет устройтелем (dispositor) природы вещей и творцом мироздания (origifex universitatis) Логос, который... есть и судьба, и необходимость событий, а также Бог и душа Юпитера» (*Lact. Div. inst.* IV 9; ср.: *Tertull. Apol. adv. gent.* 21; *Min. Fel. Octavius.* 19). В др. месте Лактанций свидетельствовал о том, что, по утверждению З. К., «Бог — это божественный природный закон» (*Lact. Div. inst.* I 5; ср.: *Min. Fel. Octavius.* 19). Стоическое учение о «семенных логосах» использовалось *апологетами раннехристианскими* (II–III вв.) в их попытках соотнести языческую античную и христ. картины мира; некие отголоски его можно обнаружить и в оригинальном учении о логосах творения прп. *Максима Исповедника* (VII в.).

Лактанций и *Минуций Феликс* (II–III вв.), по-видимому, были склонны рассматривать З. К. как противника многобожия, интуитивно достигшего представления о едином Боге. Так, по утверждению Минуция Феликса, З. К., «истолковав Юнону как воздух, Юпитера — как небо, Нептуна — как море, Вулкана — как огонь и объяснив, что все прочие народные боги — это элементы, сурово обличил расхожее мнение о богах и отверг его как ошибочное» (*Min. Fel. Octavius.* 19). Лактанций свидетельствовал о том, что, по мнению З. К., «есть только один природный Бог» (*Lact. De ira Dei.* 11). На негативное отношение З. К. к традиц. религ. культу обращал внимание *Климент Александрийский* (II–III вв.) в «Строматах», приводя высказывание З. К.: «Воздвигать храмы вообще не нужно. Ведь следует считать, что храм, не обладающий высшим достоинством, не является и священным. А творение строителей и прочих ремесленников не бывает чем-то ценным и священным» (*Clem. Alex. Strom.* V 12. 76).





Обзор философско-богословских мнений З. К. предлагал также свт. Епифаний Кипрский в «Кратком истинном слове о вере вселенской и апостольской Церкви», завершающем трактат «Против ересей»: «Зенон Китийский, стоик, утверждал, что не должно богам строить храмы, но следует иметь божество (τὸ θεῖον) в одном только уме, даже более того, считать богом ум... Он говорил также, что всем управляет божество; причины вещей заключаются частью в нас, а частью не в нас; говорил и об отделении души от тела и называл душу долговечным духом (πολύχρονον πνεῦμα); говорил также, что она не всецело нетленна (ἄφθαρτον), поскольку по прошествии длительного времени она истощается до полного исчезновения» (*Eph. De fide* // GCS. Bd. 31. S. 508). На стоические представления о душе человека во многом опирался Тертуллиан, который в трактате «О душе» писал о З. К. как о родоначальнике концепции телесности души, положительно оценивая это стоическое мнение (*Tertull. De anima*. 5. 3). Тертуллиан цитирует доказательство телесности души у З. К.: «То, при удалении чего живое существо погибает, — тело; при удалении сродной пневмы (spiritus consitus = πνεῦμα σὺμφυτον) живое существо погибает; следовательно, сродная пневма — это тело; но душа — это сродная пневма; следовательно, душа — это тело» (*Ibidem*; Немесий Эмесский приписывает сходное рассуждение Хрисиппу — SVF. II 790).

Различные аспекты теории познания З. К. разбирал Лактанций в 3-й кн. трактата «Божественные установления», отмечая, что, если согласиться с З. К. в том, что воображение и формируемые с его помощью мнения не могут рассматриваться как источник познания, «вся философия оказывается ниспровергнутой» (*Lact. Div. inst.* III 4. 1–2; SVF. I 54). Учение З. К. о восприятии, представлении и мнении было предметом внимательного критического анализа для блж. Августина в трактате «Против Академиков» (*Aug. Contr. acad.* II 5–6; III 9). В том же трактате Августин упоминал о различии этических взглядов стоиков и эпикурейцев, находя учение З. К. о нравственно-прекрасном как о цели человеческой жизни в большей степени соответствующим истине (*Ibid.* III 7. 16).

В 7-й кн. трактата «Божественные установления» Лактанций положительно оценивал учение З. К. о загробной участи людей, считая его схожим с пророческим учением: «Стоик Зенон учил, что существует преисподняя, что обитель благочестивых отделена от нечестивых, что именно благочестивые обитают в безмятежных и приятных местах, а нечестивые несут наказания в местах сумрачных, в грязи и ужасных пропастях» (*Lact. Div. inst.* VII 7. 13; SVF. I 147), однако совр. исследователи сомневаются в аутентичности этого фрагмента (Фрагменты ранних стоиков. 1998. С. 69). В сочинениях блж. Иеронима Стридонского (IV–V вв.) З. К. нередко упоминается как основатель стоической школы и в неск. местах прямо причисляется к «еретикам» (*Hieron. In Is.* V 23; *Idem. In Ezech.* IV 13). У более поздних лат. и греч. церковных писателей имя З. К. встречается крайне редко, а его учение уже вовсе никак не разграничивается с общим учением стоической философии.

Оценка стоической философии в целом и идей З. К. в частности у св. отцов и учителей Церкви была довольно разнородной и во многом зависела от того, какие именно стоические идеи принимались во внимание тем или иным автором. Некоторые концепции стоиков (напр., учение о едином Боге и правящем миром Логосе) воспринимались церковными писателями с одобрением, другие (напр., учение о телесности души и Бога, о фатуме) подвергались критике или осуждалась как несовместимые с христ. истиной (см. напр.: *Aug. De civ. Dei.* VIII 5–6; ср.: *Idem. Contr. acad.* III. 17). В этой связи показательно аналогия, проводимая блж. Иеронимом Стридонским при толковании Книги пророка Даниила. Блж. Иероним сравнивает «догматы истины» (*dogmata veritatis*) с отпавленными царем Навуходносором в землю Сеннаар сосудами иерусалимского храма, которые царь поставил в святилище своего бога (см.: Дан 1. 2). При этом царь не смог забрать все сосуды, но взял лишь часть, — по мысли блж. Иеронима, это аналогия несовершенства мирской философии: «Если ты просмотришь все книги философов, ты обязательно найдешь в них некую часть сосудов Божиих (т. е. истинных догматов веры. — Д. С.): у Платона — [учение о том], что Бог есть

Творец мира, у Зенона, родоначальника стоиков, — [учение] о бессмертных низших душах, а также о нравственно-прекрасном как едином благе (*unum bonum honestatem*), но поскольку все они соединяют истину с ложью и благо природы погубляют во многом зле, [они берут] лишь часть сосудов Божиих, а не все сосуды в целостности и совершенстве» (*Hieron. In Dan.* I 1).

Ист.: The Fragments of Zeno and Cleanthes / Introd. et notes by A. C. Pearson. L., 1891; Troost K. E., ed. Zenonis Citiensis de rebus physicis doctrinae fundamenta ex adjectis fragmentis constituta. Berolini, 1891; SVF. 1905. Bd. 1. S. 3–72 (рус. пер.: Фрагменты ранних стоиков / Пер. и коммент. А. А. Столяров. М., 1998. Т. 1; Зенон и его ученики. С. 1–115); Hülsner K., hrsg. Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker: Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übers. und Kommentar. Stuttgart, 1987–1988. Bd. 1–4.

Лит.: Wiersma W. Der angebliche Streit des Zenon und Theophrast über die Ewigkeit der Welt // *Mnemosyne*. Ser. 3. Lugd. Batav., 1940. Vol. 8. Fasc. 3. P. 235–243; *idem*. Die Physik des Stoikers Zenon // *Ibid.* 1943. Vol. 11. P. 191–216; Chadwick H. Origen, Celsus and the Stoa // *JThSt.* 1947. Vol. 48. N 1. P. 34–48; Brink C. O. Οικειώσις and Οικειότης: Theophrastus and Zeno on Nature in Moral Theory // *Phronesis*. 1956. Vol. 1. N 2. P. 123–145; Spanneut M. Le stoicisme des pères de l'Église. P., 1957; Baldry H. C. Zeno's Ideal State // *JHS*. 1959. Vol. 79. P. 3–15; Pinborg J. Das Sprachdenken der Stoa und Augustins Dialektik // *Classica et Mediaevalia*. Copenhagen, 1962. Vol. 23. P. 148–177; Weil É. Remarques sur le «materialisme» des stoiciens // *Mélanges A. Koyré*. P., 1964. T. 2: L'aventure de l'esprit. P. 556–572; Roberts L. Origen and Stoic Logic // *Transactions and Proc. of the American Philological Assoc.* 1970. Vol. 101. P. 433–444; Fritz K., von. Zenon (2) // *Pauly, Wissowa*. 1972. R. 2. Bd. 10. Hbd. 19. Sp. 83–121; Graeser A. Zenon von Kition: Positionen u. Probleme. B.; N. Y., 1975; Pachet P. La deixis selon Zénon et Chrysippe // *Phronesis*. 1975. Vol. 20. N 3. P. 241–246; Hunt H. A. K. A Physical Interpretation of the Universe: The Doctrines of Zeno the Stoic. Carlton, 1976; Hahn D. E. The Origins of Stoic Cosmology. [Columbus,] 1977; Rist J. M. Zeno and Stoic Consistency // *Phronesis* 1977. Vol. 22. N 2/3. P. 161–174; Mansfeld J. Zeno of Citium: Critical Observations on a Recent Study // *Mnemosyne*. Ser. 4. 1978. Vol. 31. Fasc. 2. P. 134–178 [крит. анализ работы: Graeser. 1975]; *idem*. Zeno on the Unity of Philosophy // *Phronesis*. 2003. Vol. 48. N 2. P. 116–131; Schofield M. The Syllogisms of Zeno of Citium // *Ibid.* 1983. Vol. 28. N 1. P. 31–58; *idem*. The Stoic Idea of the City. Camb.; N. Y., 1991; Sharples R. W. On Fire in Heraclitus and in Zeno of Citium // *CQ*. N. S. 1984. Vol. 34. N 1. P. 231–233; Long A. A. Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics. Berkeley, 1986<sup>2</sup>; *idem*. Stoic Studies. Berkeley, 2001; The Hellenistic Philosophers / Ed. A. A. Long, D. N. Sedley. Camb.; N. Y., 1987. Vol. 1. P. 158–437; Vol. 2. P. 163–431; Столяров А. А. Стоя и стоицизм. М., 1995; Algra K. A. Zeno of Citium and Stoic Cosmology: Some Notes and Two Case Studies // *Elenchos*. Napoli, 2002. Vol. 24. Fasc. 1. P. 9–32; The Philosophy of Zeno: Zeno of Citium and His Legacy / Ed. T. Scaltsas, A. S. Mason. Larnaca, 2002; The Cambridge Companion to the Stoics / Ed. B. Inwood. Camb., 2003; Sedley D. N. The





Origins of Stoic God // Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, Its Background and Aftermath / Ed. D. Frede, A. Laks. Leiden, 2003. P. 41–83; Mouraviev S. Zeno's Cosmology and the Presumption of Innocence: Interpretations and Vindications // Phronesis. 2005. Vol. 50. N 3. P. 232–249; Meijer P. A. Stoic Theology: Proof for the Existence of the Cosmic God and of the Traditional Gods. Delft, 2007. P. 1–36.

Д. В. Смирнов

**ЗЕНО́Н ЭЛЕ́ЙСКИЙ** [греч. Ζήνων ὁ Ἐλεάτης] (V в. до Р. Х.), древнегреч. философ, представитель философской элейской школы, ученик Парменида, создатель знаменитых «апорий Зенона».

**Жизнь и сочинения.** Точная дата рождения З. Э. неизвестна. По свидетельству Диогена Лаэртского, ссылающегося на «Хронику» Аполлодора (*Diog. Laert.* IX 5), З. Э. был родным сыном Телевтагора и приемным сыном Парменида, его «расцвет» (ἀκμή) Диоген относит к 79-й олимпиаде (464–461 до Р. Х.), близкую датировку дает визант. лексикон «Суда» (78-я олимпиада; см.: DK. 29A2). Если исходить из традиц. отождествления «расцвета» с возрастом 40 лет, дата рождения З. Э. попадает между 504 и 501 гг. до Р. Х. Более вероятной признается датировка, основывающаяся на свидетельстве из диалога «Парменид», в к-ром Платон рассказывает, как Парменид и З. Э. однажды посетили Афины. При этом З. Э. было «около сорока лет», тогда как Сократ, родившийся ок. 469 г. до Р. Х., «был очень юн», а Парменид был «очень стар... лет ему было примерно за 65» (*Plat. Parm.* 127a–e). Если принять, что Сократу было чуть больше 20 лет, то дата рождения З. Э. оказывается между 492 и 490 гг. до Р. Х. Платон сообщает также, что З. Э. был человеком высокого роста, имел приятную наружность и, по слухам, был «любимцем» (παῖδικά) Парменида.

Помимо сообщения Платона, единственным относительно надежным источником сведений о З. Э. является сочинение Диогена Лаэртского, к-рый повторяет рассказ Платона и добавляет ряд подробностей, относящихся к жизни и политической деятельности З. Э. (*Diog. Laert.* IX 5). Так, Диоген приводит различные версии истории об участии З. Э. в заговоре против некоего тирана и мучительной смерти от рук последнего. При этом точно не известно ни имя тирана (в ранних источниках

встречаются имена Неарха, Диомеда и Демила, в более поздних происходит слияние образа этого тирана с известными тиранами античности, в частности Дионисием I из Сиракуз), ни место заговора (упоминаются как родной город философа Элея, так и др. города). По одной из версий, после того как З. Э. был схвачен и выведен на городскую площадь, он сумел своими речами и упреками в трусости вдохновить окружающий народ, к-рый побил тирана камнями. По др. версии, на допросе в ответ на требование выдать имена соучастников З. Э. назвал всех верных друзей тирана, в результате чего тиран казнил их и лишился своих приверженцев. Согласно более подробной версии, З. Э. был подвергнут жестоким пыткам, так что, будучи не в состоянии их терпеть, он подозвал к себе тирана, якобы намереваясь сообщить ему имена сообщников, но когда тот подошел, впился зубами ему в ухо и не отпускал его, пока не был заколот (ср.: *Diodor. Sic. Bibliotheca.* X 18). Наконец, по еще одной версии, опасаясь проговориться под пытками, он откусил собственный язык и выплюнул его тирану в лицо (эту версию приводит, в частности, *Климент Александрийский* — *Clem. Alex. Strom.* IV 8. 56). У Диогена и в лексиконе «Суда» есть свидетельство о том, что З. Э. был подвергнут особой мучительной казни: брошен в ступу и там забит насмерть, истолчен в порошок (DK. 29A2; та же история рассказывается об Анаксархе — *Diog. Laert.* IX 10). Интересное, хотя едва ли достоверное свидетельство о З. Э. приводит *Тертуллиан* в трактате «Апологетик»: «На вопрос Дионисия, что дает философия, Зенон Элейский ответил: «Презрение к смерти». Подвергнутый затем тираном бичеванию, он оставался нечувствительным к страданиям, удостоверив истинность своего изречения до самой смерти» (*Tertull. Apol. adv. gent.* 50). О мужестве З. Э. перед лицом мучений Тертуллиан упоминает и в трактате «О душе» (*Idem. De anima* 58. 4); об этом же есть свидетельство у *Немесия*, еп. Эмесского (*Nemes. De nat. hom.* 30), *Евсевия*, еп. Кесарии Палестинской (*Euseb. Praer. evang.* X 14. 15) и др. церковных писателей. Согласно нек-рым араб. источникам, З. Э. умер в возрасте 78 лет, однако общая недостоверность араб. жизнеописаний З. Э. и отсутствие греч.

свидетельств заставляют относиться к этому утверждению с сомнением (см.: *Rozenthal.* 1937).

Источниками сведений о философской деятельности, учении и сочинениях З. Э. являются гл. обр. трактаты Платона, *Аристотеля* и *Симпликия*, в к-рых он упоминается в связи с разработанными им апориями. Из рассказа Платона, историческая достоверность которого получала различные оценки у исследователей (подробный анализ свидетельства о З. Э. в диалоге «Парменид» см.: *Vlastos.* 1975), можно заключить, что З. Э. в молодости было написано единственное сочинение, посвященное защите учения Парменида о *всеединстве*, причем это сочинение не было доработано З. Э., но было выкрадено у него и запущено в оборот без его ведома (*Plat. Parm.* 128d–e). Именно это сочинение З. Э. обсуждают участники диалога «Парменид»: приехавшие в Афины Парменид и З. Э., а также Сократ и его ученики, причем в ходе диалога приводится неск. важных фрагментов из сочинения З. Э. и утверждается, что оно было написано с целью «высмеять» оппонентов Парменида и показать, что допущение множества и движения «влечет за собой еще более смешные последствия», чем допущение единого сущего (*Ibid.* 128b–d). Платон упоминает о З. Э. и его аргументах также в диалогах «Софист» (*Ibid.* 216a) и «Федр» (*Ibid.* 261d; здесь Платон дает ему ставшее известным в посл. прозвище «элейский Паламед», указывающее на интеллектуальную изобретательность З. Э.). Аристотель в «Метафизике» и «Физике» разбирает некоторые из аргументов З. Э., а в сохранившемся фрагменте диалога «Софист» называет его «изобретателем диалектики» (DK. 29A10), т. е. критического анализа «мнений» путем рассмотрения противоположных возможностей и сведения аргументации противника к абсурду. Изобретателем диалектики называл З. Э. и свт. *Афанасий I Великий*, еп. Александрийский (*Athanas. Alex. Or. contr. gent.* 18). Сходное значение имеет наименование «эристик» (ἐριστικός — спорщик), которое дает З. Э. свт. *Епифаний Кипрский*, упоминающий его в завершающем трактате «Против ересей» слове «О вере вселенской и апостольской Церкви» (*Ephiph. De fide* // GCS. Bd. 31. S. 505), и прозвище «двуязычный»

(ἀμφοτέρωλῳσος), о котором говорится у Тимона (DK. 29A1) и Симпликия (*Simplicius*. In *Aristotelis Physicorum libros octo Commentaria*. Verolini, 1882. Vol. 1. P. 139).

Как в древности, так и в наст. время наиболее распространенной является т. зр., согласно к-рой З. Э. написал лишь одно сочинение, — то, о к-ром говорится в «Пармениде» и к-рое, согласно лексикону «Суда», носило название «Ἐπίδες» («Состязания», «Диспуты»). По-видимому, оно состояло из отдельных рассуждений (λόγοι), или цепочек аргументов (ὑπόθεσις), посвященных раскрытию к.-л. одного спорного вопроса. Из античных источников лишь «Суда» утверждает, что у Зенона были и др. сочинения: «Ἐξήγησις τῶν Ἐμπεδοκλέους» (Разъяснение сочинений Эмпедокла), «Πρὸς τοὺς φιλοσόφους» (Против философов), «Περὶ φύσεως» (О природе). Существует гипотеза, что последние 2 позиции — лишь др. названия соч. «Ἐπίδες». Относительно соч. «Ἐξήγησις τῶν Ἐμπεδοκλέους» исследователи замечают, что слово ἐξήγησις в данном случае может обозначать не только положительное истолкование и разъяснение, но и критический анализ взглядов с целью их опровержения. Диоген Лаэртский вскользь упоминает «книги» (βιβλία) З. Э., однако не приводит ни одного названия. Хотя возможность существования каких-то иных сочинений З. Э. признается нек-рыми исследователями (*Fritz*. 1972. Sp. 56), документальных свидетельств о них или фрагментов из них не сохранилось.

**Учение: парадоксы и апории.** В повествовании о З. Э. Диоген Лаэртский предлагает причудливую картину его учения о природе (φύσις): «Миры существуют, пустоты же не существует; природа всего сущего произошла из теплого, холодного, сухого и влажного, превращающихся друг в друга; люди же произошли из земли, а души их есть смесь вышеназванных начал, в которой ни одно из них не пользуется преобладанием» (*Diog. Laert.* IX 5). Принадлежность этих взглядов З. Э. в наст. время отвергается большинством исследователей. Гипотеза Э. Целлера о возможном ошибочном приписывании З. Э. учения *Зенона Китийского* не получила широкой поддержки, поскольку подлинные мнения последнего не совпадают с приведенной цитатой (*Fritz*. 1972. Sp. 57).

Более убедительными являются различные варианты гипотезы, согласно к-рой данный фрагмент излагает учение *Эмпедокла* и его сторонников — либо ошибочно приписанное З. Э., либо действительно содержащееся в несохранившемся сочинении З. Э. (возможно, в «Ἐξήγησις τῶν Ἐμπεδοκλέους»), направленном против учения Эмпедокла (*Ibid.* Sp. 57–58; см. также: *Longrigg J. Zeno's Cosmology? // The Classical Review*. N. S. 1972. Vol. 22. N 2. P. 170–171). Наконец, нек-рые исследователи предполагали, что З. Э., подобно своему учителю Пармениду, разделял в своем учении «путь истины» (учение о едином) и «путь мнения» (учения о многом), поэтому приведенные взгляды являются распространенными воззрениями, относящимися к изложению «пути мнения» (*Calogero*. 1932. P. 98). Возможным признается и др. вариант: З. Э. приводил различные космологические теории, чтобы показать их внутреннюю противоречивость и подвергнуть критике «путь мнения», показав его логическую невозможность (*Zenone: Testimonianze e frammenti*. 1963. P. 15). О физических воззрениях З. Э. кратко упоминает свт. Епифаний Кипрский, по утверждению к-рого З. Э. учил, что «земля неподвижна и никакое место не пусто» (τὴν γῆν ἀκίνητον καὶ μηδὲν τόπον κενὸν εἶναι — *Ephiph. De fide // GCS*. Bd. 31. S. 505). Согласно составленному Иоанном Стобеем соч. «Мнения философов», З. Э. полагал, что Бог есть «всеединное, единственно вечное и бесконечное Одно» (DK. 29A30). Хотя эти взгляды согласуются с общей направленностью философии Парменида и его последователей и вполне могли разделяться З. Э., достоверных подтверждений их атрибуции З. Э. нет.

Т. о., единственным достоверным элементом учения З. Э., сохранившимся до наст. времени, являются апории (ἀπορία — непроходимость, трудность, безвыходное положение), называемые древними авторами также «эпихеремы» (ἐπιχειρήματα — сжатое умозаключение), «паралогизмы» (παράλογισμός — ложное умозаключение) и «аргументы» (λόγοι). Совр. исследователи подразделяют их на 2 основные группы: аргументы против множества и аргументы против движения. Из всех аргументов, передаваемых различными авторами, лишь 2 (DK. 29B1, 2, 3) подкреплены под-

линными и дословными цитатами из сочинения З. Э., в то время как остальные сохранились в пересказах и парафразах различной степени точности. Важнейшими источниками являются «Физика» Аристотеля, где изложение аргументов З. Э. сопровождается их критическим разбором, а также сочинения последующих комментаторов Аристотеля (Симпликия, *Иоанна Филопона*, *Фемистия*). При этом среди исследователей существуют различные оценки точности и корректности передачи Аристотелем взглядов З. Э. Предложенные Аристотелем решения апорий З. Э. признавались убедительными и развивались вплоть до кон. XIX — нач. XX в., когда нек-рые европ. исследователи пришли к выводу, что аргументация З. Э. у Аристотеля представлена в искаженном виде, поэтому необходимо попытаться реконструировать изначальное содержание аргументов. В результате такой реконструкции ряд ученых (В. Кузен, Дж. Грот, П. Таннери) заключили, что аргументы З. Э. — серьезные логические конструкции, искаженные софистами и лишённые первоначального смысла. Эта позиция была поддержана Б. Расселом, к-рый отмечал, что З. Э. «изобрел четыре аргумента, необыкновенно тонкие и глубокие», однако «грубость (grossness) последующих философов сделала его не более чем изобретательным мошенником, а его аргументы объявила обычными софизмами» (*Russel B. Principles of Mathematics*. L., 1937. P. 347). В качестве противников такой позиции выступили мн. исследователи философии Аристотеля (Целлер, Д. Росс, Н. Бут и др.), настаивавшие на аутентичности его интерпретации апорий. Многочисленные научные дискуссии так и не разрешили вопроса о точности свидетельств Аристотеля.

**Аргументы против движения.** Согласно восходящей к Аристотелю классификации («Есть четыре рассуждения Зенона о движении, доставляющие большие затруднения тем, кто пытается их разрешить» — *Arist. Phys.* VI 9. 239b), З. Э. выдвигал 4 аргумента против возможности движения, к-рые в более поздней лит-ре получили устойчивые названия: «Дихотомия» (совр. название; иногда также употребляются восходящие к Аристотелю (*Idem*. *Top.* VIII 8. 160b) названия «Стадий»,





«Дистанция», «Ристалище»), «Ахиллес и черепаха», «Стрела», «Стадион» (иногда называется также «Движущиеся блоки», «Стадий», «Ристалище»). Все эти парадоксы объединены тем, что в их основании лежат сложности, возникающие при попытках рационального анализа пространственного и временного континуумов (Fritz. 1972. Sp. 58). 4 парадокса З. Э. «представляют собой дилемму, в к-рой возможность движения отрицается как с точки зрения принятия бесконечной делимости, так и с точки зрения принятия абсолютной неделимости» пространства и времени (Zeno of Elea. 1936. P. 103).

I. «Дихотомия». По словам Аристотеля, суть этой апории состоит в том, что «перемещающееся тело должно дойти до половины прежде, чем до конца» (Arist. Phys. VI 9. 239b). Согласно более полной версии у Аристотеля и Симпликия, рассуждение З. Э. строилось следующим образом: чтобы пройти определенный путь, лежащий между 2 точками, тело должно сначала пройти половину этого пути. Но чтобы пройти эту половину, оно должно пройти половину этой половины. Поскольку деление пополам может быть осуществлено бесконечное число раз, телу придется за ограниченное время пройти бесконечное число пространственных отрезков. Это невозможно, а значит, движущееся тело никогда не достигнет конечной точки движения (DK. 29A25; ср.: Arist. Phys. VI 2. 233a; 9. 239b).

Первое решение этого парадокса было предложено Аристотелем. Он признавал предпосылку З. Э. о бесконечной делимости пространства, однако указывал, что неверно считать время движения конечным — оно так же бесконечно, как и пространство. Однако это не означает, что всякое движение занимает бесконечную протяженность времени. Согласно Аристотелю (Arist. Phys. VI 2. 233a), и время и пространство являются бесконечными в одном аспекте (он называл это «бесконечностью по делению» — *κατὰ διαίρεσιν ἀπείρων*), однако конечными в другом («по количеству» или «по протяженности» — *κατὰ τὸ πᾶσον*). Поэтому если на пересечение всего отрезка между 2 точками требуется минута, то на пересечение его половины требуется полминуты, на пересечение половины от половины —

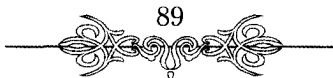
четверть минуты, и т. д. до бесконечности. Чем меньше становятся расстояния, тем меньше становится и время, к-рое требуется на их пересечение, так что полный временной интервал, к-рый требуется на пересечение всего расстояния, может быть разделен ровно на такое же (бесконечное) число частей, на какое делится пространственный интервал между 2 точками.

Вместе с тем, хотя приведенное решение парадокса «достаточно для ответа тому, кто так поставил вопрос» (т. е. З. Э.), оно показалось Аристотелю не вполне удовлетворительным «для сути дела и для истины», и чуть ниже в «Физике» он вновь обращается к анализу этой апории (Ibid. VIII 8. 263a–b). Недостаточность первого решения Аристотель увидел в том, что оно неспособно объяснить, как тело при прохождении расстояния может коснуться бесконечного числа точек, пусть даже и в бесконечное время. Чтобы разрешить данное противоречие, Аристотель воспользовался понятиями «потенциальная бесконечность» и «актуальная бесконечность». Если бы «бесконечное число точек» означало «бесконечное число актуально существующих точек», то рассуждение сторонников З. Э. было бы верным, поскольку тело не может совершить бесконечное число раздельных физических актов. Однако на самом деле, согласно Аристотелю, бесконечное число точек, на к-рые делимо конечное расстояние, существует лишь потенциально (т. е. как логико-математическая конструкция) и для физического движения является «побочным обстоятельством» (*συμβεβηκός*): «На вопрос, можно ли пройти бесконечное число [частей] во времени (*ἐν χρόνῳ*) или по длине (*ἐν μήκει*), следует ответить, что... если они будут существовать в действительности (*ἐντελεχεῖα*), — нельзя, если в возможности (*δυνάμει*), — можно» (Ibidem; ср.: The Presocratic Philosophers. 1983. P. 270–272).

Хотя решение Аристотеля в целом признается большинством исследователей в определенных границах убедительным (подробный логический, математический и физический анализ апории и обзор различных позиций см. в работах: Barnes. 1982. P. 261–273; Vlastos. Zeno's Race Course. 1966. P. 95–105; Idem. Zeno of Elea. 1995. P. 248–251; Grünbaum. 1967;

Idem. 1969; Ferber. 1981), до наст. времени не существует общепринятого ответа на поднятый З. Э. в парадоксе вопрос: как можно осуществить (завершить) бесконечную последовательность действий? Мн. совр. ученые соглашались с З. Э. и постулируют невозможность этого (см., напр.: Weyl H. Philosophy of Mathematics and Natural Science. Princeton (N. J.), 1949. Vol. 1. P. 42; Black. 1951; Idem. 1954. P. 95–126; Thomson J. Tasks and Super-tasks // Analysis. 1954. Vol. 15. N 1. P. 5–13), другие, напротив, настаивают, что это возможно и лишь так можно преодолеть апорию; при этом отмечается, что логически положение о невозможности бесконечной последовательности действий неопровержимо (см.: Barnes. 1982. P. 273). Т. о., «философия попыталась объяснить, почему в определенном смысле и в отношении определенных последовательностей понятие последовательности, которая одновременно является бесконечной и завершенной, не содержит в себе противоречия; но до сих пор не удалось построить теорию, убедительную для всех ученых» (Греческая философия. 2006. С. 55).

II. «Ахиллес и черепаха». Апория тесно связана с предыдущей и по сути представляет собой ее более сложный вариант. Аристотель в «Физике» формулировал содержание аргумента так: «...Самое медленное [существо] никогда не сможет быть настигнуто в беге самым быстрым, ибо преследующему необходимо прежде прийти, откуда уже двинулось убегающее, так что более медленное всегда должно будет на какое-то [расстояние] опережать преследующего» (Arist. Phys. VI 9. 239b). В наглядной форме этот аргумент З. Э. может быть представлен следующим образом: предполагается, что Ахиллес бежит в 10 раз быстрее черепахи, и при старте разница между ними составляет 100 метров. Для того чтобы выиграть гонку, Ахиллес должен прежде всего преодолеть первоначальное расстояние в 100 метров и оказаться в той точке, откуда стартовала черепаха. Однако, пока он делает это, черепаха успела продвинуться вперед на 10 метров. Пока Ахиллес бежит эти 10 метров, черепаха прошла 1 метр; пока Ахиллес преодолевает этот метр, черепаха продвигается на  $\frac{1}{10}$  метра, и так до бесконечности. Согласно выводу З. Э., Ахиллес





никогда не догонит черепаху, поскольку у нее всегда будет преимущество, сколь бы незначительным оно ни было (Black. 1951. P. 91).

Наиболее распространенным и традиц. решением этого парадокса З. Э. является указание на то, что «он основывается на математическом заблуждении» (Whitehead A. N. *Process and Reality*. N. Y., 1929. P. 107; ср. также: Descartes R. *Oeuvres* / Ed. C. Adam, P. Tannery. P., 1901. T. 4: Correspondance, juillet 1643 – avril 1647. P. 445–447; Peirce Ch. *Collected Papers*. Camb., 1960. Vol. 6. P. 176–177, 182). Если рассматривать промежутки длины, к-рые необходимо пройти Ахиллесу в соответствии с изложенной выше версией парадокса, то полный ряд расстояний будет иметь вид:  $100+10+1+1/10+\dots$  Это — сходящийся геометрический ряд, сумма к-рого может быть представлена в десятичной записи как 111,1... а точно составляет  $111\frac{1}{9}$ . Такое же рассуждение применимо и ко времени, необходимому Ахиллесу, чтобы догнать черепаху. Если предположить, что Ахиллес пробегает 100 метров за 10 секунд, то число секунд, к-рые ему потребуются для того, чтобы догнать черепаху, составляет  $10+1+1/10+1/100+\dots$  Это также сходящийся геометрический ряд, сумма к-рого в десятичном выражении равна 11,11... а точно составляет  $11\frac{1}{9}$ . Из этого очевидно, что существует точное время и место встречи Ахиллеса и черепахи. Т. о., З. Э. ошибался, будучи неспособен увидеть, что для бесконечной последовательности шагов, к-рые нужно сделать Ахиллесу, требуется конечное время и конечное расстояние (Black. 1951. P. 92–93). Рассуждение З. Э. по существу свидетельствует лишь о том тривиальном факте, что до момента встречи Ахиллеса с черепахой Ахиллес действительно всегда будет позади черепахи. При этом суть парадокса у З. Э. состоит в постулировании, что Ахиллес будет позади черепахи вообще всегда, а это заключение исходя из приведенной аргументации представляется неверным.

Однако при всей строгости традиц. решения оно говорит лишь, где и когда встретятся Ахиллес и черепаха, если они встретятся. При этом оно не способно доказать, что З. Э. ошибался, полагая, что они вообще не могут встретиться. Парадоксальность состоит в том, что невозможно выполнить сложение бесконечного

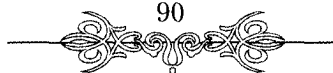
числа членов ряда так же, как выполняется сложение конечного числа членов ряда. Если в первом случае производится конечное число актов сложения, то во втором — устанавливается предел, т. е. постулируется, что чем большее число членов числового ряда берется, тем меньшим будет различие между суммой конечного числа взятых членов и предельным числом  $111\frac{1}{9}$ . Применительно к апории «Ахиллес» это означает, что хотя всякий раз расстояние, к-рое Ахиллесу нужно пройти для встречи, уменьшается, оно никогда не станет равным нулю, более того, всегда существует бесконечное множество более мелких отрезков, к-рые необходимо пройти. Т. о., подлинное затруднение апории З. Э. состоит в логической невозможности осуществить бесконечный ряд действий.

На этом основании исследователи (Barnes. 1982. P. 273–275; Vlastos. *Zeno of Elea*. 1995. P. 252–253; Black. 1951. P. 94; Fritz. 1972. Sp. 61–62) признают верным суждение Аристотеля о том, что «Ахиллес» является усложненным вариантом «Дихотомии» и помимо большей наглядности и броскости отличается от нее лишь тем, «что взятая величина делится не на две равные части» (Arist. Phys. VI 9. 230b). Согласно общему мнению исследователей, «логическая сложность «Ахиллеса» состоит не в размере расстояния, к-рое необходимо пройти, но в кажущейся невозможности пройти вообще какое-либо расстояние» (Black. 1951. P. 94). По справедливому замечанию М. Блэка, у Зенона было достаточно математических познаний, чтобы понять, что, пройдя  $111\frac{1}{9}$  метра, Ахиллес действительно догонит черепаху. Сложность состоит в том, чтобы понять, как Ахиллес вообще может добежать куда бы то ни было, не совершив бесконечное число единичных актов движения (Ibidem). Т. о., к «Ахиллесу» применима вся аргументация различных ученых, которая выстраивается относительно проблем, затронутых в «Дихотомии».

III. «Стрела». Апория признается исследователями наиболее сложной и важной из апорий, относящихся к движению (Fritz. 1972. Sp. 62). Аргумент сохранился в неск. различных формулировках; наиболее краткая и емкая обнаруживается в «Физике» Аристотеля (Arist. Phys. VI 9. 239b), где говорится о том, что, согласно

З. Э., «выпущенная стрела стоит» (ἢ οὐστὸς φερομένη ἐστῆκενῆ). По утверждению Аристотеля, это обосновывается таким умозаключением: «Если всегда всякое [тело] покоится, когда оно находится в равном [себе месте] (ὅταν ἢ κατὰ τὸ ἴσον), а перемещающееся [тело] всегда есть в момент «теперь» (ἐν τῷ νῦν) [в равном себе месте], то выпущенная стрела не движется (ἀκίνητον τὴν φερομένην εἶναι οὐστὸν)». Более подробная формулировка приводится Диогеном Лаэртским (Diog. Laert. IX 5; DK. 29B4) и свт. Епифанием Кипрским. Последний передает ход рассуждений З. Э. так: «Движущееся движется или в том месте, в котором оно есть, или в том месте, в котором его нет. Но оно не может двигаться ни в том месте, в котором оно есть, ни в том месте, в котором его нет. Значит, оно вообще не движется» (Epiiph. De fide // GCS. Bd. 31. S. 506). Важную роль в этой версии аргументации З. Э. играет понятие «место» (τόπος), интерпретируемое в соответствии со взглядами Аристотеля как «граница объемлющего тела, которой оно соприкасается с объемлемым» (τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος σώματος – Arist. Phys. IV 4. 221b–212a; совр. анализ учения Аристотеля о месте см.: Morison B. *On Location: Aristotle's Concept of Place*. Oxf., 2002). Среди исследователей оспаривается дискуссионным вопросом о том, насколько аристотелевские понятия «момент времени» (τὸ νῦν) и «место» верно отражают ход мысли З. Э., однако в целом признается, что их применение в определенной степени помогает проследить логику рассуждений З. Э. (Fritz. 1972. Sp. 62–63).

Исходя из этого, аргументация З. Э. может быть реконструирована следующим образом: движение означает перемену места. Но никакое тело не может быть одновременно в 2 местах. Оно всегда есть лишь в том месте, в каком оно есть, а это, в соответствии с определением Аристотеля, означает: оно всегда занимает пространство, точно соответствующее его величине. Пребывая в определенном месте, оно не движется. Пребывая в др. момент в др. месте, оно также не движется. Значит, оно вообще не движется, поскольку в любой момент оно пребывает в определенном месте (Ibid. Sp. 63). Именно в такой форме аргумент З. Э. был подвергнут критике Аристотелем, по мне-







нию к-рого ложный вывод З. Э. обусловлен тем, что последний рассматривал время как состоящее из отдельных моментов «теперь». Напротив, по учению Аристотеля, время не складывается из неделимых «теперь» (ἐκ τῶν νῦν τῶν ἀδιαιρέτων — *Arist. Phys. VI 9. 239b*). В своем рассуждении Аристотель пользуется анализом понятий «время» и «теперь», проведенным им в 4-й кн. «Физики» (*Ibid. IV 10–14*; совр. изложение взглядов Аристотеля см. в работе: *Conen F. Die Zeittheorie des Aristoteles. Münch., 1964*). Согласно Аристотелю, всякое «теперь» (т. е. момент времени) разделяет (διαιρεῖ) время, но при этом не является протяженной «частицей времени» (μέρος τοῦ χρόνου), а есть лишь «граница» (πέρας — *Arist. Phys. IV 12. 220a*), связывающая прошедшее с будущим (см.: *Lear. 1981. P. 91*). Совокупность моментов «теперь» — это совокупность лишенных протяженности мгновений, не образующая темпоральной величины. Поскольку протяженность времени не состоит из «теперь», то даже если допустить правоту З. Э. и признать, что в каждое мгновение «теперь» стрела не движется, из этого не следует, что стрела является неподвижной на протяжении времени ее полета. Т. о., согласно Аристотелю, заблуждение З. Э. коренится в неверном понимании природы времени.

Стремительное развитие математики и естественных наук в кон. XIX — нач. XX в. заставило мн. исследователей по-новому взглянуть на парадокс З. Э.; при этом такие ученые, как Таннери, А. Бергсон, А. Н. Уайтхед, Рассел, П. Вайс, в той или иной степени признавали правильность отдельных положений З. Э. в аргументе «Стрела» и пытались избежать его парадоксального вывода путем создания оригинальных теорий времени и движения. Так, Бергсон считал, что парадокс З. Э. потеряет силу лишь в том случае, если время будет рассматриваться как чистая протяженность, как целое, в к-ром наличествует «последовательность без деления... взаимопроникновение, взаимосвязь и организация элементов, каждый из которых представляет собой целое и не может быть отделен от него иначе, как в абстрагирующем мышлении» и к-рое не может рассматриваться как исчислимое множество отдельных элементов (цит. по англ.

пер.: *Bergson A. Time and Free Will / Transl. F. L. Pogson. L., 1910. P. 101, 105*).

Серьезные попытки переформулировать и решить эту апорию З. Э. с помощью совр. математического аппарата были предприняты Г. Властом (*Vlastos. A Note to Zeno's Arrow. 1966*) и А. Грюнбаумом (*Grünbaum. 1967*). Согласно интерпретации Властоса, тезис о том, что стрела не движется в момент времени, понимаемый как непротяженное и неделимое целое, является справедливым, однако из него нельзя сделать вывод о том, что стрела вообще покоится. Для непротяженного момента времени речь о «движении» и «покое» не имеет смысла, точно так же, как не имеет смысла называть точку «прямой» или «круглой» на том основании, что прямые и круги состоят из точек. Исходя из математической формулы скорости, Властос утверждал, что говорить о нулевой скорости можно лишь применительно к отрезку времени, имеющему положительную, а не нулевую протяженность (*Vlastos. A Note to Zeno's Arrow. 1966. P. 12–14*). Ссылаясь на позицию Рассела, Властос заключал, что допустимо говорить о движении лишь в течение определенного временного интервала, но при этом необходимо осознавать, что этот интервал стремится к нулю, никогда не обращаясь в нуль (*Ibid. S. 15–16*; ср.: *Russell B. Recent Work on the Principles of Mathematics // The International Monthly. Burlington, 1901. Vol. 4. P. 91*).

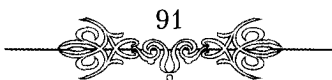
Грюнбаум в своем прочтении этого аргумента З. Э. (как и при решении прочих аргументов) исходил из различия между двумя видами времени: независимым от сознания (mind-independent) физическим временем и зависимым от сознания человеческим опытом времени, состоящим из дискретных «теперь». По словам Грюнбаума, «опровержение Зенона станет возможным, если психологический критерий временной последовательности (temporal sequence) будет замещен строго физическим критерием, в рамках которого определение для положения «событие R позже события A» не будет требовать дискретного временного порядка, но будет допускать вместо этого плотный (dense) порядок» (*Grünbaum. 1955. P. 237*). Грюнбаум полагал, что такое определение может быть получено при использовании для задания смысла термина

«позже» второго начала термодинамики, применяемого к классам замкнутых систем (*Ibid. P. 237–238*). В отличие от Аристотеля, к-рый интерпретировал бесконечное как исключительно потенциальное, Грюнбаум, исходя из теории множеств Г. Кантора, считал бесконечное число интервалов пространства и времени существующим актуально (*Idem. 1967. P. 41*). В целом решение парадоксов З. Э. Грюнбаумом основывается на 2 основоположениях канторовской теории континуума: совокупность лежащих на отрезке или на плоскости точек может рассматриваться в теоретико-множественном смысле как несчетное множество; бесконечное несчетное множество непротяженных точек может обладать протяженностью. Поскольку эта часть построений Кантора и сегодня вызывает ряд вопросов у математиков, убедительность позиции Грюнбаума напрямую зависит от готовности или неготовности принять всю в целом канторовскую теорию множеств (*Fritz. 1972. Sp. 67–68*).

Относительность предложенных Властосом и Грюнбаумом решений парадоксов З. Э. указывает на то, что в самой природе человеческого познания заложена возможность различного понимания континуальных величин и процессов, начиная от опытно-физического и заканчивая интеллектуально-логическим. При всех достижениях совр. философии и науки в разработке этих областей по отдельности их совмещение и ныне представляет собой во многом неразрешимую задачу (*Ibid. Sp. 68–69*; ср.: *Fränkel. 1942. P. 8–9*; *Lear. 1981. P. 101–102*).

IV. «Стадион». Парадокс несколько отличается по своей направленности от предшествующих и не связан напрямую с проблемами пространственного и временного континуумов (*Fritz. 1972. Sp. 60*). В научной лит-ре сформировались 2 основные линии рассмотрения апории: в соответствии с 1-й интерпретацией ее предметом является относительность движения, в соответствии со 2-й — проблема неделимых величин.

Аристотель передает содержание аргумента следующим образом: «Четвертый [аргумент] — о равных телах, движущихся по стадию в противоположных направлениях мимо равных [неподвижных предметов], одни [движутся] от конца стадия, другие — от середины с равной скоростью»





(*Arist. Phys. VI 9. 239b*). Дальнейшие пояснения Аристотеля довольно запутаны и могут быть поняты различным образом. Согласно наиболее распространенной интерпретации, восходящей к Симпликию (DK. 29A28), суть аргумента может быть схвачена, если представить 3 ряда во всем равных друг другу тел, каждый из к-рых содержит 4 тела. Тела, находящиеся в первом ряду, покоятся; тела, находящиеся во втором ряду, движутся относительно тел первого ряда так, что в начале движения 2 первых тела второго ряда соответствуют 2 первым телам первого ряда; тела, находящиеся в третьем ряду, движутся в направлении, противоположном направлению движения тел второго ряда, и при этом 2 первых тела третьего ряда соответствуют 2 последним телам первого ряда:

AAAA  
BBBB →  
<— CCCC

Согласно рассуждению З. Э., в процессе движения тела третьего ряда пройдут мимо 2 тел первого ряда за то же время, за к-рое пройдут мимо 4 тел второго ряда. Если учитывать равенство тел, то получается, что за одно и то же время тела третьего ряда прошли в отношении тел второго ряда вдвое большее расстояние, чем в отношении тел первого ряда. Но пройти двойной путь за то же время — значит пройти тот же самый путь за половину времени. Получается, что тела прошли одинаковый путь и за целое время, и за половину этого времени, что противоречиво и потому невозможно. Именно в этом видел паралогизм аргумента З. Э. Аристотель, утверждавший, что в соответствии с выводом З. Э. «половина времени равна [ее] двойному [количеству]» (*Arist. Phys. VI 9. 239b*). Согласно Аристотелю, исходившему из представления об абсолютном состоянии покоя, к-рое служит объективной мерой движения, ошибка З. Э. здесь заключается в неразличении понятий «абсолютное движение» и «относительное движение». В предложенной форме рассуждение З. Э. явно ошибочно, поскольку оно исходит из неверного допущения, что тело, движущееся с постоянной скоростью, затрачивает одинаковое время на то, чтобы пройти мимо 2 тел равного размера, невзирая на то что

одно из этих тел движется в отношении первого тела, а другое — покоится.

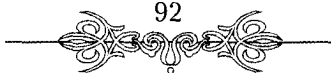
Предполагая, что столь очевидная ошибка не могла быть допущена З. Э., мн. исследователи, начиная с Таннери (*Tannery. 1885*), пытались поставить под сомнение точность передачи Аристотелем аргументации З. Э. и предлагали собственные прочтения апории (см.: *Owen. 1957/1958. P. 208–209; Vlastos. Zeno of Elea. 1995. P. 254–255; Barnes. 1982. P. 285–294*). По мысли Таннери и его последователей, у З. Э. речь идет не о 3 рядах тел (AAAA, BBBB, CCCC), а о 3 неделимых величинах (A, B, C), «неделимых атомах материи» (*Vlastos. Zeno of Elea. 1995. P. 254–255; ср.: Barnes. 1982. P. 291*). Далее, предполагается, что время движения также является «неделимым количеством времени», или «моментом времени» (*Ibidem*). Если рассуждать по приведенной выше схеме, то получится, что тело B, пройдя относительно тела A расстояние  $s$  за время  $t$ , относительно тела C пройдет то же расстояние  $s$  за время  $t/2$ . Тем самым неделимый момент времени оказывается делимым. Т. о., при условии принятия предпосылок, «Стадион» становится эффективным аргументом, опровергающим атомарные представления о пространстве и времени. Хотя в данной версии аргумент действительно встает в один ряд с прочими аргументами З. Э. против движения, приведенное прочтение отвергается мн. совр. исследователями как «не имеющее никакой исторической поддержки» (*Vlastos. Zeno of Elea. 1995. P. 255; Barnes. 1982. P. 291; Immerwahr. 1978. P. 23*).

В совр. научной лит-ре оригинальные попытки прочтения аргумента З. Э. были предложены также Д. Фёрли (*Furley D.J. Two Studies in the Greek Atomists. Princeton, 1967. P. 72–75*) и Дж. Иммерваром (*Immerwahr. 1978*), к-рые исходили из альтернативного прочтения греч. текста Аристотеля (в частности, выражения  $\gamma\acute{\iota}\gamma\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \pi\alpha\rho\acute{\alpha}\ \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$ ) и утверждали, что у З. Э. речь шла не о времени, требующемся на «прохождение» тел мимо друг друга, а о времени их нахождения строго напротив друг друга. Постулирование этого времени в качестве делимого и измеримого приводит к парадоксу, аналогичному парадоксу «Стрела» и точно так же разрешимому лишь после принятия

неделимости «момента времени» (*Ibid. P. 24–25*). Барнс при интерпретации аргумента обращал внимание на то, что рассуждение З. Э. основывается на положениях, исходящих из данных повседневного опыта, и потому для его решения требуется переосмысление обыденных представлений о движении. Согласно Барнсу, лишь когда учитывается относительность всякого движения, этот парадокс З. Э. действительно оказывается преодоленным (*Barnes. 1982. P. 292–294*).

**Аргументы против множества.** По утверждению Прокла (DK. 29A15), З. Э. выдвинул 40 аргументов, призванных опровергнуть учение о существовании мн. вещей, однако в наст. время известно лишь неск. способов аргументации З. Э. Хотя в отличие от аргументов против движения значительная часть текста аргументов против множества сохранилась в подлинных выражениях З. Э., цитируемых Симпликием, имеющиеся цитаты далеки от необходимой для их однозначной интерпретации ясности и точности, в след. чего их содержание породило множество дискуссий среди исследователей, как по вопросу об их текстуальной взаимосвязи и изначальном ходе рассуждения З. Э., так и по вопросу об интерпретации его отдельных предпосылок, выражений и терминов (подробный философский и филологический анализ текста аргументов, лежащий в основе мн. последующих работ см. в: *Fränkel. 1942; ср. также: Makin. 1982*). Вместе с тем общепризнано, что тезисом, против которого были направлены рассуждения З. Э., было простое полагание существования мн. вещей. З. Э. строил свои рассуждения таким образом, что при условии принятия этого тезиса его противники неизбежно впадали в противоречие, будучи вынуждены признать истинными взаимоисключающие утверждения (*Simplicius. In Aristotelis Physicorum libros octo Commentaria. Berolini, 1882. Vol. 1. P. 139*). На основании текста Симпликия относительно успешной реконструкции поддаются 2 аргумента З. Э., первый из к-рых содержит противопоставление «большого» и «малого», а второй — «конечного» и «бесконечного».

I. «Большое» и «малое». Согласно этому аргументу З. Э., «если есть много [сущих], они и велики и малы: велики — настолько, что бесконечны







по величине, а малы — настолько, что не имеют никакой величины» (DK. 29B2). Первоначально аргумент З. Э., по-видимому, состоял из 2 отдельных частей: в соответствии с ходом изложения у Симпликия, в 1-й доказывалось, что вещи «малы», а во 2-й — что они «велики». Содержание 1-й части рассуждения З. Э. не сохранилось, однако по косвенным данным у Симпликия исследователи заключают, что З. Э. утверждал, будто «ничего не имеет размера» на том основании, что «каждое из многих существ тождественно самому себе и одно» (Ibidem). Так, соотнося это свидетельство с фрагментом Мелисса (DK. 30B9), Властос полагает, что З. Э. придерживался общего для всех элеатов положения, будто «единая» вещь не должна иметь частей, иначе она тут же становится «многим». В таком случае полностью 1-я часть аргументации выглядит следующим образом: «Если бы существовало много вещей, каждая из них должна была бы обладать единством и самоидентичностью. Но ничто не может быть единым, если оно имеет размер, поскольку все, что имеет размер, делимо на части, а все, что имеет части, не может быть одним. Значит, если бы было много вещей, никакая из них не имела бы размера» (Vlastos. Zeno of Elea. 1995. P. 242).

Если рассуждение З. Э. действительно было таким, то его ошибочность очевидна — понятия «одно» и «много» семантически многозначны, поэтому вещь вполне может быть «одной» в некоем определенном смысле и «многим» в др. смысле. Это применимо и к подробно излагаемому Иоанном Филопоном рассуждению З. Э. об «одном» Сократе, к-рый в то же время не один: он есть одновременно «белый», «философ», «пузатый» и т. п. Согласно выводу З. Э., «тот же самый не может быть одним и многим» (DK. 29A21). Специально разбирая этот парадокс (Barnes. 1982. P. 253–256), Барнс отмечает, что он легко решается на семантическом уровне путем жесткого определения значений терминов «один» и «много» и принципов их предикативного употребления. Однако до конца проблема, поднятая З. Э., тем самым не исчерпывается, поскольку остается открытым онтологический вопрос о том, как конкретная вещь может одновременно быть одной (самотождественной)

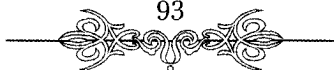
и многой (изменчивой), так что место парадокса занимает «антиномия бытия» (Ibid. P. 256).

Переходя ко 2-й части рассуждения, З. Э. принимает противоположный только что разобранному тезис: «Если существует много [сущих], каждое из них должно с необходимостью иметь некий размер». Согласно З. Э., «у чего нет совершенно ни величины (μέγεθος), ни толщины (πάχος), ни объема (δύκος), того и вовсе нет» (DK. 29B2). Итак, если много существует, то необходимо, чтобы оно имело некие размеры, т. е. (для 3-мерного пространства) длину и толщину. Однако все, что имеет размеры, может быть разделено на части. Т. о., в соответствии с реконструкцией Властоса, основной тезис 2-й части рассуждения З. Э. может быть сформулирован так: «Некая часть каждого сущего (из многого. — Д. С.) должна лежать за пределами (ἀπέχειν) другой части этого же сущего» (Vlastos. Zeno of Elea. 1995. P. 243). В любом имеющем размеры сущем всегда можно найти 2 непересекающиеся части, в этих частях — свои части, и так до бесконечности. Согласно З. Э., сумма этого бесконечного числа частей сама будет бесконечной, а значит, многие вещи будут «бесконечны по величине». Тем самым получается изначально заявленное З. Э. противоречие (формализованное изложение аргументации З. Э. см.: Barnes. 1982. P. 242–244).

Наибольший интерес при анализе этой апории З. Э. у совр. исследователей вызывает проблема делимости всякой вещи до бесконечности. Самым простым решением апории является отрицание этой делимости — именно так поступили древнегреч. атомисты, постулировавшие существование неделимых элементов, из к-рых составлены все вещи (Ibid. P. 245–246). Однако физическая неделимость материи не исключает возможности проводить логическое деление внутри самих неделимых атомов, и потому аргумент З. Э. не может быть окончательно опровергнут эмпирическим путем. Исследователями, несогласными с атомистским подходом к проблематике, часто проводится аналогия между этим аргументом и апорией «Дихотомия» — в обоих случаях речь идет о бесконечном делении и в обоих случаях апории могут быть решены с помощью инструментария совр. математики путем ссылки на то, что

сумма бесконечной сходящейся последовательности есть конечное число (Vlastos. Zeno of Elea. 1995. P. 244–245). Однако такое решение было оспорено У. Эйбрахамом (Abraham. 1972) и Барнсом, указывавшими на основании свидетельств Порфирия, Симпликия и др. антич. авторов, что деление в данном случае осуществляется не по принципу дихотомии. Напротив, все части деления всякий раз делятся на равные части, так что в итоге получается бесконечное число равных частей, имеющих конечную величину. Ясно, что сумма такого множества также бесконечна (Barnes. 1982. P. 246–247). Барнс пытался решить апорию З. Э. с помощью особой интерпретации бесконечности членов множества, при к-рой число элементов при проводимом З. Э. делении оказывается конечным (Ibid. P. 249–252). Серьезное внимание уделялось также тому факту, что по сути З. Э. доказывает не то, что «величина» совокупности частей бесконечна, но то, что бесконечно количество частей, на к-рые может быть разделена всякая физическая величина. Тем самым проблема лежит не в области размера частей, но в принципиальном вопросе о возможности осуществить бесконечное деление. Парадокс З. Э. ставит 2 трудноразрешимых вопроса — физический (есть ли предел, после к-рого дальнейшее деление материи невозможно) и математический (что именно означает «получить сумму бесконечной последовательности»). Различные попытки решить их по необходимости имеют философский, а не научный характер и тесно связаны с принимаемой тем или иным исследователем общей картиной мира (см.: Греческая философия. 2006. С. 53; McKirahan. 2006. P. 873).

II. «Конечное» и «бесконечное». Это единственный аргумент, к-рый целиком сохранился в выражениях самого З. Э. Согласно цитате у Симпликия, в 1-й части аргумента З. Э. утверждал, что «если есть много [сущих], их по необходимости должно быть ровно столько, сколько их есть, и не больше их самих, и не меньше. Если же их столько, сколько их есть, то они конечны» (DK. 29B3). По мнению Властоса, это рассуждение З. Э. при всей его внешней простоте не могло быть опровергнуто средствами древнегреч. науки и потеряло силу лишь после разработки Кантором учения о свойствах множеств,





в частности о существовании актуально бесконечных множеств (*Vlastos*. Zeno of Elea. 1995. P. 252; ср.: *Fritz*. 1972. Sp. 73). Барнс видит в словах З. Э. лишь софизм, легко опровергаемый при помощи совр. математического аппарата (*Barnes*. 1982. P. 252–253).

2-я часть аргумента строится по аналогии с 1-й: «Если есть много [сущих], то сущие бесконечны [по числу], так как между сущими всегда есть другие [сущие], а между этими последними — опять другие [сущие]» (DK. 23B3). Согласно наиболее простой интерпретации, в аргументе З. Э. опирается на тот эмпирический факт, что 2 вещи лишь потому кажутся отдельными вещами, что между ними есть нечто, отделяющее их друг от друга. Но это нечто в свою очередь должно отделяться от названных 2 вещей 2 др. вещами, к-рые будут препятствовать слиянию первоначальных вещей в одно целое. Подобное деление может продолжаться до бесконечности. Среди исследователей остается дискуссионным вопрос, о каких именно вещах говорит здесь З. Э. — о предметах физического мира, геометрических точках или предметах в сознании (см.: *Fritz*. 1972. Sp. 73; *Vlastos*. Zeno of Elea. 1995. P. 246; *Barnes*. 1982. P. 253; *McKirahan*. 2006. P. 874). Большинство исследователей признается верным указание Симпликия на то, что этот аргумент вновь является модификацией аргумента «Дихотомия» (DK. 29B3) и должен рассматриваться аналогично последнему. Однако существуют и оригинальные прочтения: так, Г. Френкель полагал, что сутью аргумента является постулирование не физической отдельности тел, а возможности интеллектуального разделения любого объекта на 2 др. объекта, между к-рыми всегда будет расстояние, достаточное для помещения в нем 3-го объекта, пусть и сколь угодно малого (*Fränkel*. 1942. P. 3–7).

З. Э. приписываются еще неск. аргументов против множества, в частности передаваемый Платоном в диалоге «Парменид» аргумент о «подобном» и «неподобном» (*Plat*. Parm. 127d–e; см.: *McKirahan*. 2006. P. 872), приводимый Аристотелем в трактате «О возникновении и уничтожении» аргумент «Исчерпывающее деление» (*Arist*. De generat. et corrupt. 316a; см.: *Vlastos*. Zeno of Elea. 1995. P. 246–248), однако первоначальное

содержание этих рассуждений З. Э. с трудом поддается реконструкции и все попытки исследователей восстановить ход его аргументации имеют исключительно гипотетический характер.

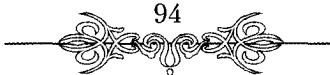
**Прочие аргументы.** Помимо аргументов против движения и множества существуют упоминания и рассказы (различной степени точности) еще 2 аргументов З. Э. Так, ему приписывается «Парадокс места», наиболее точно передаваемый Иоанном Филопоном: «Если всякое сущее [существует] где-то, а место есть нечто [сущее], то и место будет в месте, второе — в третьем, и так до бесконечности» (DK. 29A24). Из этого З. Э. делал вывод, что вообще никакого места не существует. Аристотель, пытаясь решить этот парадокс, отмечал, что выражение «быть в чем-то» не обязательно указывает на пространственное пребывание, но может указывать на пребывание в смысле свойства или состояния (*Arist*. Phys. IV 3. 210b). Однако это решение не действует в том случае, когда все вещи, о к-рых идет речь, способны занимать место в пространственном смысле. Отмечая это, Барнс предложил собственное решение апории: можно принять, что вещи существуют в месте и места существуют в местах, если осознать, что места являются местами в т. ч. и для самих себя (*Barnes*. 1982. P. 256–258). Эта же мысль с большей очевидностью была сформулирована еще И. Ньютоном: «Времена и пространства суть как бы места и для самих себя, и для прочих вещей» (*Newton I*. The Mathematical Principles of Natural Philosophy / Transl. A. Motte. N. Y., 1846. P. 79).

Весьма характерен для З. Э. еще один аргумент, сохранившийся в изложении Симпликия и получивший название «Просяное зерно» (DK. 29A29; ср.: *Arist*. Phys. VII 5 250a). Этот парадокс представлен в виде диалога З. Э. и софиста *Протагора*. Суть его в следующем: З. Э. вынуждает собеседника признать, что одно просяное зерно или некая его часть при падении на землю не издает никакого звука. Однако большое количество зерен издает звук. При этом как есть пропорция между одним зерном и мн. зернами, так должна быть пропорция между звуком при падении одного зерна и звуком при падении мн. зерен. Значит, делает вывод З. Э., шумит и одно зерно,

и даже одна десятитысячная часть зерна. Решение этого парадокса зависит от того, понимается ли «шум» как физическое или же как психологическое понятие. В первом случае аргументация З. Э. верна — даже одно зерно производит соответствующее колебание в воздухе. Однако во втором случае, с учетом определенного порога восприятия человеческого слуха, «шум» одного зерна не может быть им уловлен (*Fritz*. 1972. Sp. 59).

**Историко-философское и научное значение апорий З. Э.** Вопрос о значении учения З. Э. для древнегреч. философии и науки тесно связан с вопросом о том, против каких и чьих именно взглядов были направлены его апории. До кон. XIX в. господствовала восходящая к Платону т. зр., согласно к-рой апории З. Э. были призваны косвенным образом защитить основоположения Парменида, показав противоречивость взглядов его противников. При этом считалось, что эти противники разделяли повседневное эмпирическое представление о множестве и движении. Согласно свидетельству Иоанна Филопона, «так как допускающие множество удостоверили это на основании очевидности», З. Э. «желал софистически опровергнуть очевидность» (DK. 29A21). Однако в кон. XIX в. Таннери выдвинул смелую гипотезу о том, что реальными оппонентами З. Э. были не сторонники достоверности чувственных восприятий, а некие представители пифагорейской школы, отстаивавшие учение о том, что все вещи состоят из определенных первоэлементов, соединяющих в себе свойства арифметической единицы, геометрической точки и физического атома. Согласно Таннери, это учение было полностью уничтожено аргументацией З. Э., что послужило стимулом для развития древнегреч. математики. Первоначально с энтузиазмом воспринятая учеными, позиция Таннери в посл. была подвергнута серьезной критике (см., напр.: *Van der Waerden*. 1940) и в наст. время мало кем принимается целиком (см.: *Vlastos*. Zeno of Elea. 1995. P. 256–258). Более того, никаких определяющих свидетельств о влиянии идей З. Э. на развитие математического знания в Др. Греции не обнаруживается.

Вместе с тем вопрос о том, насколько аргументация З. Э. связана







с учением Парменида, продолжает оставаться дискуссионным (см.: *Solmsen*. 1971; *Vlastos*. 1975; *Barnes*. 1982. P. 231–236; *Makin*. 1982). Исследователи обращали специальное внимание на то, что некоторые аргументы З. Э. (в частности, 1-й аргумент против множества) могут быть использованы не только для опровержения множества, но и для опровержения учения о единстве. При этом существуют различные позиции по вопросу о том, каким понятием единства пользовался сам З. Э. — парменидовским, пифагорейским или собственным, имел ли он в виду при аргументации «единое сущее» или же «единицу» как элемент множественности. Все эти сложности, усугубляемые наличием лишь весьма незначительного числа подлинных высказываний З. Э., заставляют ученых осторожно утверждать, что З. Э. отстаивал «видоизмененную версию элейской теории», возможно расхоложившуюся с учением Парменида (*Solmsen*. 1971. P. 140). Однако учения о едином Парменида и З. Э. при определенной интерпретации вполне могут быть согласованы (см. подробное обоснование в работе: *Kullmann*. 1958), так что, по точному замечанию А. Ф. Лосева, есть достаточно оснований считать, что З. Э. «не только дробил пространство и время до бесконечности, но и учил о том едином, которое сплошно и непрерывно охватывает все вещи и весь мир» (*Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Ранняя классика. М., 2000. С. 358; ср.: DK. 29A30). В этой связи особый смысл приобретает приписываемое З. Э. высказывание: если ему объяснят, что такое одно, он сможет учить о множественности сущего (DK. 29A16, 21). Мысль З. Э. здесь, по-видимому, заключается в том, что всякое множество возможно лишь на основании интуитивно постигаемого всеединства. Еще более загадочным и интригующим является цитируемое Симпликием (DK. 29A22) мимолетное свидетельство Александра Афродисийского, согласно которому З. Э. учил, «что одно не есть ни одно из сущих» (μηδὲν τῶν ὄντων ἔστι τὸ ἓν). В этих словах вполне можно увидеть зачатки представлений о трансцендентности божественного Единого, к-рое есть одновременно «сущее» и «сверхсущее», «не-сущее». Вполне возможно также, что именно в ре-

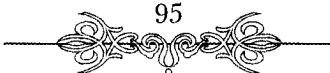
зультате аналитической работы З. Э. в элейской школе было четко сформулировано мнение о бестелесной природе Единого, отсутствующее у Парменида, но уже встречающееся у Мелисса: «Если оно есть, то должно быть одно, а коль скоро оно одно, то должно не иметь тела» (DK. 30B9). Тем самым физико-логические исследования З. Э. имели по сути теологический результат — выявилось, что понятие единства и неделимости приложимо лишь к Богу и оказывается противоречивым при его использовании применительно к вещам этого мира.

Апории З. Э. несомненно оказали серьезное влияние на атомизм Левкиппа и Демокрита (прежде всего в части постулирования ими неделимых атомов как средства избежать ловушки «Дихотомии»), среди софистов следы влияния З. Э. присутствуют в сохранившихся фрагментах Горгия и общей философской методологии Протагора. Прямое влияние учения З. Э. на мысль Платона прослеживается лишь в «Пармениде» (рассуждения о едином и многом), гораздо более серьезным и широким было воздействие апорий на формирование физики Аристотеля, мн. понятия к-рой (время, движение и его континуальность и др.) разрабатывались в жесткой полемике со взглядами З. Э. В эллинистическую и поздневизантийскую эпоху интерес философов к аргументации З. Э. в целом ограничивался областью ее рассмотрения в аристотелевской «Физике»; напр., именно через призму аристотелевской критики излагал апории З. Э. *Геннадий II Схоларий*, патриарх Константинопольский, в трактатах, посвященных истолкованию «Физики» и др. работ Аристотеля. Начиная со средних веков имя З. Э. практически было предано забвению.

В Новое время упоминание парадоксов З. Э. нередко встречается в сочинениях ученых и философов, однако особый интерес к учению З. Э. пробуждается лишь со 2-й пол. XIX в., когда начинает формироваться математический и логический аппарат, позволивший в дальнейшем рассмотреть парадоксы на качественно новом уровне. Своеобразный итог многовековой истории апорий З. Э. был подведен Ф. Кайори (*Cajori*. 1915), к-рый систематизировал все упоминания о парадоксах движения З. Э. от Аристотеля до

раннего Рассела, рассмотрев их в аспекте взаимосвязи с математическим учением о пределе и теории множеств Кантора. В XX в., после анализа в основополагающих работах Рассела, Бергсона, Уайтхеда, Френкеля, Грюнбаума и мн. др. авторов, идеи З. Э. становятся постоянным предметом разработки и научных дискуссий в совр. философии. Различные исследования апорий З. Э., к-рые продолжают появляться до наст. времени (см., напр.: *McLaughlin, Miller*. 1992; *Alper, Bridger*. 1997; *Angel*. 2001; *Magidor*. 2008), убедительно свидетельствуют, что зафиксированные в парадоксах сложности, возникающие при попытках совместить эмпирический и интеллектуально-логический подходы к действительности, по-прежнему тревожат человеческую мысль, заставляя ее вновь и вновь обращаться к поиску и созданию адекватного языка описания окружающей реальности. Ист.: DK. Bd. 1. S. 247–258; ФРГФ. С. 298–314; Zeno of Elea: A Text, with Transl., Not. / Ed. H. D. P. Lee. Camb., 1936; Zenone: Testimonianze e frammenti / Ed. M. Untersteiner. Firenze, 1963.

Лит.: *Tannery P.* Le concept scientifique du continu: Zénon d'Elée et Georg Cantor // *Revue phil. de la France et de l'Étranger*. 1885. T. 20. P. 385–410; *idem.* Pour l'histoire de la science hellène. P., 1887. P. 247–261; *Cajori F.* The History of Zeno's Arguments on Motion: Phases in the Development of the Theory of Limits // *The American Mathematical Monthly*. 1915. Vol. 22. P. 1–6, 38–47, 77–82, 109–115, 143–149, 179–186, 215–220, 253–258, 292–297; *Богомолов С. А.* Актуальная бесконечность: Зенон Элейский и Георг Кантор. Пг., 1923; *Calogero G.* Studi sull' eleatismo. R., 1932; *Rosenthal F.* Arabische Nachrichten über Zenon den Eleaten // *Or.* 1937. Vol. 6. P. 21–67; *Van der Waerden B. L.* Zenon und die Grundlagenkrise der griechischen Mathematik // *Mathematische Annalen*. 1940. Bd. 117. N 1. S. 141–161; *Fränkel H.* Zeno of Elea's Attacks on Plurality // *American Journal of Philology*. 1942. Vol. 63. P. 1–25; 193–206; *King H. R.* Aristotle and the Paradoxes of Zeno // *The Journal of Philosophy*. 1949. Vol. 46. N 21. P. 657–670; *Black M.* Achilles and the Tortoise // *Analysis*. Oxf., 1951. Vol. 11. N 5. P. 91–101; *idem.* Zeno's Paradoxes // *Idem.* Problems of Analysis. Ithaca (N. Y.), 1954. P. 95–154; *Grünbaum A.* Modern Science and Refutation of the Paradoxes of Zeno // *The Scientific Monthly*. 1955. Vol. 81. N 5. P. 234–239; *idem.* Modern Science and Zeno's Paradoxes. Middletown (Conn.), 1967; *idem.* Can an Infinitude of Operations Be Performed in a Finite Time? // *British Journal for the Philosophy of Science*. 1969. Vol. 20. P. 203–218; *Booth N. B.* Were Zeno's Arguments a Reply To Attacks upon Parmenides? // *Phronesis*. 1957. Vol. 2. N 1. P. 1–9; *idem.* Were Zeno's Arguments Directed against the Pythagoreans? // *Ibid.* N 2. P. 90–103; *idem.* Zeno's Paradoxes // *JHS*. 1957. Vol. 77. N 2. P. 187–201; *Owen G. E. I.* Zeno and the Mathematicians // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1957/1958. Vol. 58. P. 199–222; *Kullmann W.* Zenon und



die Lehre des Parmenides // *Hermes*. Stuttg., 1958. Vol. 86. N 2. P. 157–172; *Siegel R. E.* The Paradoxes of Zeno: Some Similarities to Modern Thought // *Janus*. Amst., 1959. Vol. 48. P. 24–47; *Chappell V. C.* Time and Zeno's Arrow // *The Journal of Philosophy*. 1962. Vol. 59. N 8. P. 197–213; *Vlastos G.* A Note to Zeno's Arrow // *Phronesis*. 1966. Vol. 11. N 1. P. 3–18; *idem.* Zeno's Race Course: With an Appendix on Achilles // *Journal of the History of Philosophy*. 1966. Vol. 4. N 2. P. 95–108; *idem.* Plato's Testimony Concerning Zeno of Elea // *JHS*. 1975. Vol. 95. P. 136–162; *idem.* A Zenonian Argument against Plurality // *Idem.* *Studies in Greek Philosophy*. Princeton, 1995. Vol. 1: The Presocratics. P. 219–240; *idem.* Zeno of Elea // *Ibid.* P. 241–263; *Solmsen F.* The Tradition about Zeno of Elea Reexamined // *Phronesis*. 1971. Vol. 16. N 1/2. P. 116–141; *Maueev A. K.* Философский анализ зеноновских апорий. Минск, 1972; *Abraham W. E.* The Nature of Zeno's Argument Against Plurality in DK 29 B 1 // *Ibid.* 1972. Vol. 17. N 1. P. 40–52; *Fritz K. von.* *Zenon* // *Pauly, Wissowa*. 1972. R. 2. Bd. 10. Hbd. 19. Sp. 53–83; *idem.* Zeno of Elea in Plato's Parmenides // *Idem.* *Schriften zur griechischen Logik*. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1978. Bd. 1. S. 99–109; *Dillon J.* New Evidence on Zeno of Elea? // *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 1974. Bd. 56. S. 127–131; *idem.* More Evidence on Zeno of Elea? // *Ibid.* 1976. Vol. 58. S. 221–222; *Чайнишев А. И.* Итальянская философия. М., 1975; *Асмус В. Ф.* Античная философия. М., 1976. P. 52–56; *Immerwahr J.* An Interpretation of Zeno's Stadium Paradox // *Phronesis*. 1978. Vol. 23. N 1. P. 22–26; *Peterson S.* Zeno's Second Argument Against Plurality // *Journal of the History of Philosophy*. 1978. Vol. 16. N 3. P. 261–270; *Pickering F. R.* Aristotle on Zeno and the Now // *Phronesis*. 1978. Vol. 23. N 3. P. 253–257; *Prior W. J.* Zeno's First Argument Concerning Plurality // *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 1978. Bd. 60. S. 247–256; *Ferber R.* Zenons Paradoxien der Bewegung und die Struktur von Raum und Zeit. Münch., 1981. Stuttg., 1995; *Lear J.* A Note on Zeno's Arrow // *Phronesis*. 1981. Vol. 26. N 2. P. 91–104; *Barnes J.* The Presocratic Philosophers. L., 1982. P. 231–295; *Caveing M.* Zénon d'Élée. P., 1982; *Makin S.* Zeno on Plurality // *Phronesis*. 1982. Vol. 27. N 3. P. 223–238; *idem.* Zeno of Elea // *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. L.; N. Y., 1998. Vol. 9. P. 843–853; *White M. J.* Zeno's Arrow, Divisible Infinitesimals, and Chrysippus // *Phronesis*. 1982. Vol. 27. N 3. P. 239–254; *Knorr W. R.* Zeno's Paradoxes Still in Motion // *Ancient Philosophy*. 1983. Vol. 3. P. 55–66; *The Presocratic Philosophers: A Crit. History with the Selection of Texts* / Ed. J. S. Kirk et al. Camb.; N. Y., 1983<sup>2</sup>. P. 263–279; *Комарова В. Я.* Учение Зенона Элейского: Попытка реконструкции системы аргументов. Л., 1988; *McLaughlin W. I., Miller S. L.* An Epistemological Use of Non-standard Analysis to Answer Zeno's Objections Against Motion // *Synthese*. 1992. Vol. 92. N 3. P. 371–384; *Jacquette D.* A Dialogue on Zeno's Paradox of Achilles and the Tortoise // *Argumentation*. 1993. Vol. 7. N 3. P. 273–290; *Alper J. S., Bridger M.* Mathematics, Models and Zeno's Paradoxes // *Synthese*. 1997. Vol. 110. N 1. P. 143–166; *McKieran R.* Zeno // *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* / Ed. A. A. Long. Camb.; N. Y., 1999. P. 134–158; *idem.* Zeno of Elea // *Encyclopedia of Philosophy*. Detroit, 2006<sup>2</sup>. Vol. 9. P. 871–879; *Angel L. A.* A Physical Model of Zeno's Dichotomy // *British Journal for the Philosophy of Science*. 2001. Vol. 52. N 3. P. 347–358; *Glazebrook T.* Zeno against

Mathematical Physics // *Journal of the History of Ideas*. 2001. Vol. 62. N 2. P. 193–210; Zeno's Paradoxes / Ed. W. C. Salmon. Indianapolis, 2001<sup>2</sup>; Греческая философия / Ред.: М. Канто-Спербер и др. М., 2006. Т. 1. С. 50–55; *Magidor O.* Another Note on Zeno's Arrow // *Phronesis*. 2008. Vol. 53. N 4/5. P. 359–372.

Д. В. Смирнов

**ЗЕНЬКОВСКИЙ** Василий Васильевич (4.07.1881, г. Проскурров (ныне Хмельницкий, Украина) — 5.08.1962, Париж), протопр., историк философии и философ, автор



В. В. Зеньковский.  
Фотография. Сер. XX в.

многочисленных богословских, психологических и педагогических сочинений. Дед З. был священником; отец — церковным старостой и смотрителем 2-классного городского уч-ща в Ямполье, в к-ром З. получил начальное образование; мать работала учительницей. З. воспитывали в традиц. правосл. духе; «все детство,— вспоминал он,— было освещено несколько матовым, но светлым сиянием Церкви». В 11 лет З. поступил во 2-ю киевскую гимназию, в к-рой преподавались классические и совр. языки. В 1896–1897 гг. он пережил глубокий религ. кризис, по его воспоминаниям, связанный с чтением книг Д. И. Писарева и В. Г. Белинского, увлеченностью идеологией народничества и занятиями естественными науками. Преодолению этого кризиса поначалу способствовало чтение переведенных на рус. язык книг второстепенных авторов — дат. философа и психолога Х. Гёффдинга и нем. неокантианца Ф. А. Ланге,— затем знакомство с трудами И. Канта и Вл. С. Соловьёва (влияние последнего на воззрения З. обнаруживается на протяжении всего его творческого пути), с произведениями великих рус. писателей — Н. В. Гоголя, Ф. М. Досто-

евского, Л. Н. Толстого, сочинениями П. Я. Светлова, к-рому З. должен был сдавать экзамен по богословию. Изучение богословия открыло перед З. новый и певедомый мир — труды отцов и учителей Церкви, чтением к-рых он усиленно занимался. Завершение кризиса и возвращение в Церковь приходится на 1902 г.

В 1900 г. после окончания гимназии З. поступил в Императорский св. Владимира ун-т в Киеве, в к-ром в разные годы учились свт. Лука (Войно-Ясенецкий), философы Н. А. Бердяев, Л. Шестов, Г. Г. Шпет, П. П. Блонский, филолог Л. В. Щерба и др. З. в течение 4 лет обучался на естественном отд-нии физико-математического фак-та. К 1902 г. З. написал «большую» работу о Гоголе (к юбилею писателя); начиная с 1902 г. принимал участие в заседаниях Психологической семинарии (семинара), организованной еще в 1897 г. при ун-те св. Владимира Г. И. Челпановым, подготовившей плеяду философов, психологов и педагогов; выступал с докладами: «Этическая система Герберта Спенсера» (в 1901/02 уч. г.), «О монизме у Эббингауза» (1904), «Обоснование этики трансцендентального идеализма» (1907); в 1905 г. в ж. «Философские исследования...», издаваемом под ред. Челпанова, З. опубликовал ст. «Современное состояние психофизической проблемы».

В 1904 г. (практически сдав все экзамены, «кроме государственных») З. перевелся на историко-филологический фак-т, к-рый окончил в 1909 г. Уже в студенческие годы написал ряд работ по психологии и философии; особое место среди них занимает ст. «Платон в истолковании Натюрпа» (1908), о новом понимании платонизма с позиций кантианства; познакомился с С. Н. Булгаковым, вместе они издавали религ. и одновременно «левую» газ. «Народ». С 1905 г. принимал активное участие в деятельности Киевского религиозно-философского об-ва (председателем к-рого стал в 1916–1917).

По окончании ун-та по предложению проф. А. Н. Гилярова З. был оставлен для подготовки к профессорско-преподавательской деятельности. В нач. 1912 г. сдал магистерский экзамен и в качестве приват-доцента читал лекции по психологии в ун-те св. Владимира (1912–1913); а также «1) на вечерних женских курсах А. В. Жекулиной...— введение в фи-



лософию; 2) во Фребелевском институте... — логику и общую педагогику; 3) в мужской гимназии М. А. Стельмашенко... — психологию и логику; 4) в женской гимназии М. Ф. Стельмашенко... — педагогику; 5) в женской гимназии Е. А. Крюгер... педагогику...» (*Curriculum vitae* [1912]).

В 1913–1914 гг. З. продолжил образование в Германии; по возвращении вел курсы по психологии и логике. В. Ф. Асмус, поступивший в 1914 г. на историко-филологический фак-т ун-та св. Владимира, в своих воспоминаниях писал: «В тот год свои чтения Зеньковский начал с большим запозданием. Начало войны захватило его в Германии, где он — будучи в командировке — дописывал магистерскую диссертацию «Проблемы психической причинности». С трудом, после ряда приключений и злоключений, во время которых часть рукописи его диссертации была потеряна, Зеньковский пробрался — через Скандинавию — в Россию и вернулся в Киев... Читал он с увлечением, местами вдохновенно. Специальная психологическая эрудиция его была огромна. Особенность его чтений состояла в том, что он читал психологию как философскую науку» (*Асмус*. 1990. С. 90–91).

17 янв. 1915 г., согласно «Протоколам заседаний Историко-филологического факультета Императорского Московского университета», прошло заседание, на к-ром были заслушаны положительные отзывы Г. И. Челпанова, В. Н. Ивановского на магистерскую диссертацию З. и назначены офиц. оппоненты на диспут (*Сухарев*. 1993. С. 157). 5 апр. 1915 г. в Московском ун-те З. защитил магист. дис. по философии «Проблема психической причинности». Офиц. оппонентами выступали Челпанов и Ивановский. «Возмутителем спокойствия» стал частный оппонент Шпет, ученик Челпанова, однокашник З. по ун-ту и Психологической семинарии, автор исследования «Проблема причинности у Юма и Канта» (К., 1907).

Считая, что отзыв Шпета «был снисходительно доброжелательным», Асмус писал: «Зеньковский был хорошо знаком с критикой логического психологизма, развитой Гуссерлем в «Логических исследованиях», особенно в первом томе, но, по-видимому, не знал (или почти не знал) феноменологии, как она была изло-

жена Гуссерлем в «Ideen zu einer reinen Phanomenologie». На этот пробел в философской и логической осведомленности Зеньковского язвительно указал Г. Г. Шпет — на диспуте в Москве...» (*Асмус*. 1990. С. 92).

В опубликованной в 1915 г. обширной рецензии «Критические заметки к проблеме психической причинности» Шпет дал книге З. суровую оценку. Он упрекал автора в полном непонимании феноменологии и ошибочном использовании ее терминологии, в эклектизме и отсутствии строгого научного метода.

В 1916 г. З. был назначен исполняющим должность экстраординарного профессора по кафедре философии ун-та св. Владимира. По предложению Булгакова написал работу о Гоголе для изд-ва «Путь», к-рая, по воспоминаниям З., не была напечатана из-за большого объема;  $\frac{1}{4}$  написанного текста была опубликована в издаваемом Киевским религиозно-философским обществом в 1916–1917 гг. ежемесячном ж. «Христианская мысль»; здесь вышел ряд его важнейших религиозно-философских работ.

В тяжелые годы первой мировой войны и разлада внутреннего устройства России в ст. «Россия и Православие» (1916) З. писал: «Если гений России не выведет ее из исторического тупика, если не развернутся в ближайшее время могучие силы, присущие нам, то, видимо, надолго Россия осуждена будет вести тусклое историческое существование» (*Россия и Православие*. 1916. № 1. С. 102). «Исторический тупик» З. в значительной степени отождествлял с самодержавием. Этим можно объяснить то, что он, как мн. представители рус. интеллигенции, с воодушевлением отнесся к событиям февр. 1917 г. В ст. «На новом пути» он писал: «На долю нашего поколения выпала счастливая судьба быть свидетелями глубочайшего переворота в нашей стране. Старый строй отошел навсегда в прошлое, распался во всех своих скрепах» (*На новом пути*. 1917. № 3/4. С. 199). И далее: «Я не принадлежу к тем, кто признает какую-то особую, чуть ли даже не мистическую близость Православия к самодержавию, и думаю, что эта злостная клевета на Православие лучше всего опровергнута ныне самой жизнью, резко прорвавшей с самодержавием» (Там же. С. 201–202).

В 1917 г., в период начинающегося распада России, З. принял приглашение и вместе с нек-рыми «левыми» преподавателями ун-та св. Владимира стал одновременно и профессором Украинского ун-та, предварительно получив согласие на чтение лекций на рус. языке (на укр. он не говорил) (Пять месяцев у власти. 1995. С. 32); в том же году на епархиальном съезде в Киеве З. был избран в епископский совет. В вопросах церковно-гос. отношений, складывающихся на Украине, З. разделял т. зр. сторонников «автономии» (поместного управления) Украинской Церкви, но не ее автокефалии (Там же. С. 41; см. также с. 75).

В июне 1917 г. З. принимал участие во Всероссийском съезде духовенства и мирян в Москве, делегатом которого был избран от редакции ж. «Христианская мысль». Считая необходимым условием церковной свободы полное отделение Церкви от гос-ва (Там же. С. 204), З. выступал против резолюции съезда, в к-рой говорилось, что «отделение Церкви от государства недопустимо». В ст. «Всероссийский Церковный Съезд...» З. писал о своих разногласиях с Булгаковым по данному вопросу; др. пунктом разногласий был вопрос об отношении к «новой демократии»: если Булгаков видел в ней опасность для церковной жизни, то З., напротив, был настроен оптимистично, считал, что «русская демократия, какой она ныне себя проявляет, обещает нам радостное для Церкви будущее» (*Всероссийский Церковный Съезд*. 1917. № 7/8. С. 119).

Оставаясь сторонником идеи Вл. Соловьёва о свободной Церкви, З. тем не менее с 15 мая по 19 окт. 1918 г. работал министром исповеданий в Совете министров при гетмане П. П. Скоропадском на Украине и считал необходимым, чтобы высшая церковная власть согласовывала свои действия с правительством. В воспоминаниях «Пять месяцев у власти», объясняя свое согласие занять этот пост желанием послужить христианству и налаживанию украинско-рус. отношений, З. писал: «Тогда я не сознавал, каким роковым для всей моей жизни был этот шаг... Я знал, что иду на жертву... но не представлял себе все-таки, как велика будет жертва...» (Пять месяцев у власти. 1995. С. 51).

С присущей ему энергией З. взялся за организацию работы мин-ва







исповеданий, в ведение к-рого входили в высшей степени сложные вопросы, связанные с финансированием Церкви и духовных учебно-образовательных заведений. По инициативе З. при мин-ве был учрежден Ученый комитет (июнь 1918), к-рый должен был осуществить перевод Свящ. Писания и богослужебных книг на укр. язык; была создана комиссия по реформе высшей духовной школы и подготовлен проект нового устава ДА, к-рый предполагал подчинение КДА Киевскому митрополиту, а по адм. вопросам мин-ву исповеданий, признавал автономию КДА в вопросах выбора ректора и назначения профессоров и преподавателей. Хотя новый «Временный Устав КДА» был разработан в процессе сложных переговоров, в к-рых принимал участие ректор КДА еп. *Василий (Богдашевский)*, он встретил полное неприятие со стороны митр. *Антония (Храповицкого)*. Тем не менее в авг. 1918 г. З. настоял на его утверждении в правительстве, и Устав был подписан гетманом Скоропадским. Др. сложный вопрос касался разрабатываемого в мин-ве исповеданий устава средней духовной школы (семинарии), реформирования уч-щ и церковноприходских школ.

В сложной церковно-политической и общественной ситуации, сложившейся в тот период на Украине после убийства митр. Киевского *Владимира (Богоявленского)*, З. выступал против избрания нового митрополита Киевского на епархиальном собрании, за созыв Всеукраинского Православного Церковного Собора, на к-ром, по его мнению, следовало избрать первосвятителя Украинской Церкви и продолжить рассмотрение вопроса об автономизации как меры, к-рая должна была предотвратить «автокефалию» (Там же. С. 75). По избрании на епархиальном собрании митрополитом Киевским *Антония (Храповицкого)*, З., проводя политику гетмана Скоропадского, пытался помешать утверждению этого решения Патриархом *Тихоном*; несмотря на положительную резолюцию Патриарха и ВЦУ, считал это избрание незаконным (Там же. С. 85).

10 июля 1918 г. на очередном заседании 2-й сессии Собора З. в качестве министра исповеданий произнес речь, в к-рой перед Собором была поставлена задача «установле-

ния церковной автономии» (Там же. С. 101). Реформаторские проекты З. вызвали отрицательное отношение со стороны ряда архиереев, и в особенности митр. *Антония (Храповицкого)*, сохранявшего верность идеалу монархии, противника автономии Украинской Церкви и к.-л. контроля за деятельностью церковных учебных заведений со стороны мин-ва исповеданий. Благодаря поддержке участников 2-й сессии Собора митр. *Антонию* (чьи полномочия митрополита Киевского были вновь подтверждены) удалось отклонить предложения о реформе духовных школ, подготовленные Учебной комиссией, еп. *Василием (Богдашевским)* и З., а письма митр. *Антония* гетману Скоропадскому с жалобой на притеснение Церкви со стороны министра исповеданий стали одной из причин отставки З. Об этом З. писал: «...фактически он (митр. *Антоний*. — *А. К.*) добился того, что меня сменил *Лотоцкий*, который ввел автокефалию Украинс(кой) Церкви» (Там же. С. 168).

В 1919 г. З. эмигрировал в Королевство сербов, хорватов и словенцев и с помощью архиеп. Белградского и митр. Сербского *Димитрия* (с 1920 Патриарх) получил должность профессора на богословском и философском фак-тах Белградского ун-та, читал курсы общей психологии, логики и теории познания, истории древней и новой философии. В кон. 1922 г. подал заявление и Curriculum vitae для приема на должность профессора кафедры философии открывшегося при содействии чеш. правительства Русского педагогического ин-та им. Я. А. Коменского и переехал в Прагу (Curriculum vitae [1922]. 1998).

В нач. окт. 1923 г. вместе с прот. *Сергием Булгаковым*, *Бердяевым*, *А. В. Карташёвым* З. принимал участие в 1-й рус. студенческой христ. конференции в Пшерове (Пшерове, близ Праги), прочел доклад «Психология религиозных кризисов» и был избран по благословению митр. *Антония (Храповицкого)* бессменным председателем Русского студенческого христианского движения (РСХД). В 1923 г. участвовал в предварительных собраниях по созданию «Братства св. Софии», с янв. 1924 г. член-учредитель и секретарь этого братства.

З. принадлежит значительный вклад в утверждение принципов

религ. правосл. воспитания и образования в рус. школах за рубежом. Он принимал деятельное участие в издании ряда педагогических журналов, выходящих в русском зарубежье («Русская школа за рубежом», «Бюллетень Педагогического бюро по делам средней и низшей русской школы», «Научные труды Русского народного университета в Праге», «Бюллетень Религиозно-педагогического кабинета»); написал для них большое количество статей, затрагивающих теоретические и практические проблемы воспитания и образования. В 1924 г. в Лейпциге вышла его кн. «Психология детства», в к-рой было представлено систематическое изложение основных проблем, связанных с методами изучения детской психологии, с делением детства на периоды, социальной ролью игры в воспитании ребенка, развитием речи, эмоциональной и рациональной жизни детей, формированием личности ребенка и особенностями религ. жизни детей. С авг. 1925 г. началось многолетнее сотрудничество З. с издаваемым в Париже под ред. *Бердяева ж.* «Путь», в котором он опубликовал ряд важных теоретических статей и рецензий. В 1929 г. вышла на рус. языке его кн. «Русские мыслители и Европа», первоначально изданная в 1922 в Загребе на сербско-хорват. языке.

После закрытия по причине нехватки средств Педагогического ин-та в Праге (1926) З. переехал в Париж; в качестве стипендиата от Рокфеллеровского фонда отправился на 9 месяцев в Йельский ун-т (США) для ознакомления с опытом религ. воспитания. По возвращении в Париж стал профессором *Православного богословского института при Сергия Радонежского* (1927–1962), в к-ром преподавал историю философии, психологию и педагогику, руководил возникшим в 1927 г. при Богословском ин-те Религиозно-педагогическим кабинетом и опубликовал ряд работ в издаваемом Кабинетом «Бюллетене...». С нач. 1926 г. участвовал в организованных *Бердяевым* «экуменических собеседованиях», участниками к-рых были прот. С. Булгаков, прот. *Георгий Флоровский*, Б. П. *Вышеславцев*, *Ж. Маритен*, Г. *Марсель*, Э. *Жильсон*, *Ж. Лебретон*, Ш. дю Бос, Л. *Лабертоньер*, Э. *Леруа*.

В 1933–1938 гг. З. являлся старостой Введенской ц. в Париже. В 1934 г. он издал кн. «Проблемы воспитания





в свете христианской антропологии». В 1938 г., чтобы навестить прот. Сергия Четверикова, совершил поездку в Валаамский мон-рь (территория к-рого в то время относилась к Финляндии); об этом паломничестве З. писал: «Это было видение старой России в ее монастырском лике» (Очерк внутренней биографии. 1962. С. 13).

В 1939 г., за день до объявления войны, З. без к.-л. объяснений был арестован франц. властями, 40 дней находился в одиночной камере, провел в заключении 14 месяцев, по прошествии к-рых был доставлен в Париж в качестве свидетеля по неизвестному ему делу и отпущен на свободу.

В 1942 г. З. был рукоположен митр. *Евлогием (Георгиевским)* во пресвитера; с 1942 г. член епархиального собрания, в 1953–1958 гг. его председатель; благочинный приходов Парижского окр.; с 1955 г. протопресвитер. После смерти прот. С. Булгакова З. стал деканом Богословского ин-та (1944–1947, 1949–1962); сотрудничал с ж. «Православная мысль», в к-ром опубликовал ряд статей богословского содержания: «Основные принципы христианской космологии», «Об участии Бога в жизни мира» и др.

В 1948–1950 гг. вышла книга З. «История русской философии» (Т. 1–2), со временем переведенная на мн. языки и получившая мировую известность. 1-й т. этого исследования в июне 1948 г. был представлен в качестве диссертации на соискание ученой степени д-ра церковных наук; офиц. оппонентами выступали прот. Г. Флоровский и Л. А. Зандер. Диссертация была успешно защищена. В 1952 г. З. опубликовал философский этюд «Наша эпоха», важнейший для понимания его отношения к совр. культуре. В 1955 г. вышла полностью переработанная кн. «Беседы с юношеством о вопросах пола» с новым названием «На пороге зрелости», в к-рой З. под влиянием психоанализа писал, что «есть единственный способ овладеть игрой бессознательных сил в душе — это осветить их в сознании спокойно и трезво, уяснить себе смысл и скрытую динамику этих явлений» (1955. С. 7–8). В 1956 г. издал брошюру «О мнимом материализме русской науки и философии», содержание к-рой свидетельствует о том, что З. внимательно следил за лит-рой по истории рус. философии, выходя-

щей в СССР. В 1957 г. вышел труд З. «Апологетика». В 1961 г. церковная, научно-педагогическая общественность и учащаяся молодежь рус. зарубежья отметила 80-летие З., 30-летие его научной деятельности и 25-летие работы в епархиальном собрании Экзархата; в приветственном письме архиеп. Сан-Францисский Иоанн (Шаховской) назвал З. «духовным отцом русских педагогов и русской молодежи» (ВРСХД. 1961. № 61. С. 5). В 1961 г. была издана кн. «Гоголь» — итог многолетних занятий З.; в 1960–1964 гг. вышел 2-томный труд З. «Основы христианской философии».

З. похоронен на кладбище Сент-Женевьев-де-Буа под Парижем.

**«Основы христианской философии»** — итоговый труд З. в области теоретической философии, задачей к-рого была разработка основ познания во Христе (Основы христианской философии. 1996. С. 139), должен был по своему замыслу включать 3 тома: 1-й — христ. учение о познании, 2-й — христ. учение о мире и 3-й — христ. антропология; однако 3-й том не был написан. Уже в начале сочинения З. ставил один из главных вопросов своего исследования, возможна ли христ. философия, и отвечал на него утвердительно в отличие от новоевроп. философии, которая, по его мнению, под влиянием зап. богословия отпала от понимания целостности христ. разума и стала придерживаться учений об «автономном разуме» и «чистой философии», дедуцирующих мир из самого мышления. Считая, что учение о «беспредпосылочных началах» принадлежит не античной философии, которая ранней христ. мыслью была понята ошибочно в отрыве от языческой религии, а Новому времени, противопоставившему философию и религию, З. не только отрицал достоверность этого учения, но и категорически утверждал (в согласии с учениями В. Ф. Эрн, Е. Н. Трубецкого, Вышеславцева), что поиски «беспредпосылочной основы философии» обречены на неудачу, что «сама природа мысли нашей связывает наше мышление с категорией абсолютности», и потому наша мысль «неизменно движется в линиях религиозного сознания» (Там же. С. 17). Это отношение нашей мысли к абсолютному (сознанию), по мнению З., свидетельствует о неразрывной связи между философией и религией;

она обнаруживается в единстве Бога и человека, веры и разума, естественного и благодатного порядков и образует исходный пункт и основание христ. философии; из этого единства исходили отцы и учителя Церкви, исповедовавшие христианство как религию Логоса. Полагая, что «христианская философия возможна», и считая необходимым определить границы ее предметной области, З. писал: «Но есть ли у христианской философии какая-либо особая тема, которая отличала бы ее от догматики? Конечно, да. Догматика есть философия веры, а христианская философия есть философия, вытекающая из веры. Познание мира и человека, систематическая сводка основных принципов бытия не даны в нашей вере, они должны быть построены в свободном творческом нашем труде, но в свете Христовом» (Там же. С. 22). Руководствуясь этим общим утверждением, к-рое, с одной стороны, весьма приблизительно разграничивало области догматики и философии (в особенности в познании мира и человека), а с другой — вновь подчеркивало принципиальные различия веры и разума, З. считал обсуждаемый вопрос решенным.

В основание христ. философии З. полагал учение о сопряженности души с Богом и рассматривал его в 2 аспектах: в «психологическом», понимая эту «сопряженность» как то, что стоит «за» элементарными проявлениями религ. жизни в сознании и обуславливает их феноменологию; в религиозно-метафизическом в качестве необходимой предпосылки своей теории познания, в к-рой соединял христ. учение о человеке и мире (онтологическую проблематику) с нек-рыми воззрениями Канта на трансцендентальный характер познания и концепциями познания у рус. философов — С. Л. Франка о самооткровении первоэальности в личности и Н. О. Лосского об интуиции. Не разделяя в полной мере позиций Канта, Франка и Лосского, З. считал, что христ. учение о разуме должно исходить из существующей в душе «интуиции смысла в мире», которую он называл «аксиомой разумности бытия» (Там же. С. 40), а наличие самой аксиомы обосновывал «действием света Христова» в сознании человека, в его личности.

В разработанной концепции «гносеологической координации»,





скрытой предпосылкой к-рой было новоевроп. учение о сознании, З. соединял 2 важнейших принципа — онтологический с гносеологическим, «а) трансцендентность познания его предмету и в этом смысле полную реальность предмета» и б) их «встречу в актах познания вхождения объекта в субъект» (Там же. С. 126); усматривал в предлагаемой им «гносеологической координации» мира, существующего в объектно-предметном составе, с миром, постигаемым в познании, запечатленное «в себе единство Сына Божия как одной из Ипостасей в Св. Троице и как Главы Церкви» (Там же. С. 131).

Познание, отождествляемое З. с сознанием, предполагало 3 формы: чувственное через чувственный материал, сферы идей и мира в целом (Там же. С. 105), первичную и вторичную рационализацию познаваемой реальности соответственно, разделение на первичное и вторичное сознание. Под первичной рационализацией З. имел в виду некую дологическую форму сознания, еще не знающую субъектно-объектного разделения. Этот неделимый дологический феномен «первичного сознания», в своей двойственности заключающий веру и разум в их неосознанных формах и различиях, а вместе с тем связанный с Богом и миром, по мнению З., можно было бы называть богосознанием, к-рое предполагало в себе «первичное мирознание». Развитие «первичного мирознания» породило разум, «который таким образом рождается в лоне веры» (Там же. С. 45).

Отрицая противопоставление веры и разума и считая «свет Христов» их общим корнем, З. этим «светом» объяснял сам процесс обособления разума и веры при сохранении их внутреннего единства и понимал этот процесс как развитие и возрастание веры и разума в личности человека. Учение о разуме З. связывал с концепцией вторичной рационализации, к-рая имела в виду активную деятельность души с присущими ей априорными и трансцендентальными структурами, осуществляющими познание мира посредством идей («идеацию»). Идеация, считал З., через вторичную рационализацию позволяет открыть совокупность «неизменных «эйдосов» и «ликов» бытия» (Там же. С. 102).

Рассматривая разум в качестве индивидуальной способности, восхо-

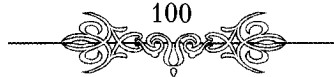
дящей с помощью «любви» и «Христова ума» до своего сверхличностного значения, З. вместе с тем отмечал обусловленные *грехопадением* человека немощи и заблуждения человеческого разума, его отрыв от веры. Прямым следствием грехопадения З. считал «раздвоение познавательной силы» на познающую силу разума и оценивающую силу сердца; ссылаясь на подвижническую жизнь отцов-аскетов, стремившихся к «очищению» сердца и соединению его с разумом (Там же. С. 48–49).

Слабость и ограниченность человеческого разума, по мнению З., обнаруживаются более всего в познании мира в целом. Свое учение о мире он подразделял на 3 части: о творении мира, составе бытия и жизни мира, о Боге и мире. Учение о творении мира у З. было тесно связано с концепцией идей, недостаточно разработанной в его теории познания, но получающей большое значение в космологии и в воззрениях на Премудрость Божию. З. рассматривал идеи как замыслы Божии о мире и считал, что христ. учение о творении может быть построено только на учении об идеях. Полагая, что ни в *платонизме*, ни у *Филона Александрийского* нет удовлетворительного решения проблемы отношения между идеями и миром и что только свт. *Афанасий I Великий* проводил необходимые различия «между идеями в Боге (Премудрость Божественная) и идеями в мире (премудрость в мире, премудрость в тварном, т. е. сотворенном бытии)» (Там же. С. 152), З. развивал умеренный вариант *софиологии*, в основу к-рого была положена идея онтологического дуализма с различением природы Бога и тварного бытия. Если в кратком выражении формула онтологического дуализма — «идеи в мире от Бога, но в мире они не есть Бог, и не делают мир Богом...» (Там же. С. 155) — казалась вполне приемлемой, то в пространной редакции вызывала ряд вопросов, на к-рые З. в своей книге не давал ответов. Он писал: «Божественные идеи вечны по своей природе; входя в мир, и «живя» в мире», они сохраняют это качество вечности, но, с другой стороны, жизнь идей в мире подчинена судьбам мира... Так создается эта двойственность, как раз исходящая от акта творения — творение мира не есть поэтому лишь творение матери-

альной основы мира, но есть в то же время «засеменение» в этой материальной основе тех или иных форм, таящихся в себе нормативный и потому и энтелехийный характер. Идеи в мире не созданы, не «сотворены», но, «засеменяя» мир собой, они живут уже новой жизнью, приобщаются к тварному естеству (не теряя качества вечности, но являясь уже «образами» идей в Боге)» (Там же. С. 154).

Учение З. о Премудрости Божией с необходимостью ставило вопрос об отношении З. к софиологии. Некогда разделявший основные идеи рус. софиологии, он критиковал софиологические воззрения Вл. Соловьёва, свящ. Павла *Флоренского*, прот. С. Булгакова за приверженность (как это ему представлялось) смешению учения о Божественной Премудрости с учением о Матери-земле, с «вечной женственностью», с мариологией, за идею единосущия Бога и мира, за отождествление Софии Божественной и тварной. Вместе с тем он считал, что в основание еще не разработанной христ. космологии должна быть положена идея жизни мира, и связывал эту жизнь с «силами любви», средоточием к-рых была Церковь как «душа мира». Отождествляя Церковь с Софией тварной З. писал: «Премудрость Божия предвечна, принадлежит к сущности Божества, премудрость же в мире есть создание Божие, ибо она есть Церковь. Глава Церкви есть Господь Иисус Христос, но Церковь принадлежит к миру тварному, входит в состав космоса... как Бог Творец отличен от сотворенного Им мира, так София Божественная отлична от Софии тварной, — единство же имени («София») подчеркивает, что София тварная есть образ Софии Божественной» (Там же. С. 187–188).

В учении о составе бытия З., подчеркивая его иерархичность, придерживался концепции франц. философа Э. Бутру и выделял формы бытия: «духовное бытие, психосфера, биосфера, химическое бытие, материальное бытие (физическое), математическое бытие» (Там же. С. 170). К особой форме бытия З. относил историческое бытие, в к-ром усматривал непостижимый Промысл Божий, ведущий человечество и космос к Царствию Божию (Там же. С. 218). Отрицая идею непрерывности (всеединства) бытия, из к-рой следовало учение об эволюции, и







считая правильным понимать единство бытия через принадлежность его типов и форм к «центральной точке», З. связывал единство бытия с Церковью и придавал ей космологическое значение. Специальное место в учении З. о бытии занимала проблема «факта» (или «болезни») бытия в его нынешнем состоянии и нормы бытия (т. е. каким оно должно быть); с этой проблемой З. связывал учение о поврежденности природы, причину к-рой усматривал в грехопадении человека.

В учении о действиях Бога в мире З. отмечал всеприсутствие Бога, в т. ч. через красоту, добро и истину, постоянное участие Его посредством «благодатных токов» в жизни мира, Его дар свободы человеку, чудотворение, Его милость и любовь к человеку и долготерпение. З. считал необходимым различать действия Бога (энергии в мире) от Бога, постиженные действиями Бога от непостижимой сущности Бога. «Абсолютное,— писал он,— есть жизнь, ибо от Него всякая жизнь, какую мы знаем,— но внутренняя жизнь Абсолюта нам известна лишь через Откровение, через учение о Св. Троице» (Там же. С. 285).

Христ. антропология З. может быть воссоздана по отдельным отрывкам из «Основ христианской философии», материалам из его статей, главам из кн. «Проблемы воспитания в христианской антропологии» и др. источникам.

Рассматривая учение о человеке как сотворенном по образу и подобию Божию и под углом «христоцентричности» его бытия, З. уделял особое место Боговоплощению, изменившему мир и жизнь человека. Он писал, что человек, «тварное бытие, всю свою полноту получившее в акте творения и ничего «своего», «от себя» не имеющее, ибо Господь сотворил бытие из «ничего», вмещает ныне в себя Бога и этим не только «приобщается» к Богу, не только является «носителем» Божества, но и... делается «причастным естества Божия», употребляя слова ап. Петра (2 Петр 1)» (Там же. С. 275).

Различая З. состояния жизни человека — первозданное в раю, после грехопадения и после вхождения в «благодатный организм Церкви», З. подчеркивал, что человек не был сотворен для греха и ошибочно связывать грех с наличием у него тела, тогда как причины греха — в духовной

сфере; не утратил человек образа Божия и после грехопадения. Обсуждая тему грехопадения и свободы, использованной человеком во вред себе, З. отмечал присущую человеку после грехопадения двойственность: склонность к добру и влечение к греху и злу. Несмотря на грехопадение и поврежденность человеческой природы человек, считал З., связан с Богом посредством св. таинств, молитвенного обращения к Богу, участием Бога в жизни человека.

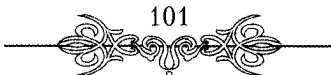
В антропологии З. исходил из различия в человеке природы и личности. Подчеркивая иерархический и индивидуальный характер единства в человеке духа, души и тела и отождествляя это единство с личностью, З. говорил о наличии в душе сознательных и бессознательных планов и о возможности «сублимации бессознательного». В «Курсе общей психологии» (1924) он выделял свойственные душе «установки»: научную, эстетическую, этическую и связывающую все остальные религиозную, «которая заключала «искание безусловного»» (Курс общей психологии. 1924. С. 41),— Бога. В ст. «Преодоление платонизма и проблема софийности твари» (1930) З. писал, что «софийность мира достигает своего внутреннего самосвечения в человеке» (Преодоление платонизма. 1930. С. 39), что принцип софийности обнаруживает иерархический состав человека, его тварную природу, причастную идеальной первооснове мира. В кн. «Проблемы воспитания в христианской антропологии» (1934) З. утверждал, что учение об образе Божиим в человеке как начале личности составляет основу христ. антропологии, считал, что в «духовной своей основе человек находит глубокое и подлинное единосущие со всей тварной Софией» (Проблемы воспитания. 1993. С. 75). Подчеркивая, что личность человеку «не только дана, но и задана», З. связывал с этим определением, с одной стороны, необходимость возрастания в любви к Богу и жизни в добре, ведущих человека к достижению его идеальной цели — преобразению и теозису, с другой — свободу человека в выборе путей жизни (Там же. С. 52—53). Кроме онтологической определенности личности в качестве образа Божия З. к особенностям личности человека относил «умаленность божественного начала в человеке как в тварном

существо», связь с первородным грехом и социальность человеческого бытия (Там же. С. 55). Погруженность в социальные формы существования и подчиненность им З. считал одной из причин обезличивания и затемнения образа Божия в человеке.

Полагая, что духовный и жизненный путь человека, его единство и цельность определяются «тайной креста», данного Богом и сокрытого в личности человека, З. выявлял присутствие божественного начала в свободе человека. «Мы свободны в том,— писал он,— возьмемся ли мы за выполнение своей задачи, пойдем ли мы ее, и как станем ее осуществлять,— но неснимаемость «вписанного» в нас креста есть предел нашей свободы, есть свидетель нашей зависимости от Бога, каждому дающего его крест» (Там же. С. 53).

Особое место в учении З. о личности занимает проблема ее «жизненной связи» с Церковью. З. отмечал, что личность человека освящается и создается благодатными силами Церкви, к-рая, не ограничивает свободы человека, но есть необходимое условие его духовной жизни и нравственного совершенства.

Рассматривая проблему личности в связи с учением о грехопадении З. утверждал, «что христианское учение о первородном грехе покоится на доктрине мистического единосущия личности со всем человечеством» (Там же. С. 151). В ст. «Единство личности и проблема перевоплощения» (1935), обсуждая положение о единстве и самотождественности личности, З. отмечал, что нельзя личность сводить к «явлениям сознания или самосознания», поскольку она не только «охватывает безграничный мир внесознательной жизни, все подполье души, но включает в себя и жизнь тела». Личность, по мнению З., «живет в теле, живет в душе и духе» (Единство личности. 1935. С. 94). В кн. «На пороге зрелости» он под влиянием З. Фрейда, А. Адлера и К. Г. Юнга развивал близкую к воззрениям Вышеславцева концепцию сублимации эроса и пытался соединить основные положения христ. антропологии с учением психоанализа о бессознательных влечениях. З. утверждал, что «пол в человеке глубже различия тела и души, он связан с той точкой в человеке, где заложена его целостная





основа» (1955. С. 34), считал необходимым разделять, вслед за Юнгом, «энергию пола» (эрос как источник творчества) и «половую энергию», сексуальность (Там же. С. 14). Рассматривая обсуждаемую проблематику с т. зр. темы любви, З. писал: «Последняя сущность пола как раз и состоит в искании любви, что есть центр и основа того огня, который горит в человеке; сексуальность же есть только выражение в сфере телесной этих внутренних движений» (Там же. С. 26); он видел в христ. семье преодоление раздвоения пола и сексуальности (Там же. С. 37), а в монашестве не гнушение полом, но «сознательный уход от жизни пола» (Там же. С. 45).

**Философия культуры и философия истории.** Эта неотъемлемая, а вместе с тем самостоятельная часть общеполитической концепции З. не была подробно разработана в к.-л. одном сочинении, но нашла отражение в многочисленных статьях и историко-философских исследованиях. Различая религ. и светскую культуру, З. термин «культура» употреблял то в широком смысле, в значении, близком к понятию «культурная эпоха» или даже «историческая эпоха», то в узком, предполагавшем достижения в различных областях культуры, литературы и искусства. С этим обстоятельством были связаны определенные трудности в понимании его текстов; в частности, употребляя выражения «католическая культура» или «культура Православия», З. имел в виду целостное образование, к-рому нередко противопоставлял «культуру» в узком смысле. Созданные в разные годы эти работы З. дают представление об эволюции его воззрений. В программной антизападнической по своему характеру ст. «Россия и Православие», написанной в годы первой мировой войны (1916), З. писал о плененности рус. души Западом и связывал этот плен с проводимой начиная с эпохи Петра I политической европеизации, с неподготовленностью России для восприятия зап. культуры и с зарождением интеллигенции, особого сословия, оторванного от родной почвы и космополитичного по своему характеру. «Пропасть между Россией и Западом,— писал З.,— была так велика, очарование Западом было так сильно, что нарождающаяся интеллигенция, чувствовавшая себя беспочвенной и чуждой России, всей

душой уходила в интересы западной культуры» (Россия и Православие. 1916. № 2. С. 103).

Усматривая основную опасность для России не столько в ослабшей религиозной вере Запада, сколько в самой западной культуре, и отмечая сложную природу этой культуры, в своих истоках связанной с христианством, З. полагал, по-видимому ориентируясь на итал. и франц. возрождение, что «протестантство есть вырождающаяся ветвь католицизма, в то время как светская культура с ее идеалами гуманизма и индивидуализма есть одичавшая, но жизненно сильная и внутренне близкая к подлинному христианству ветвь того же католицизма» (Там же. № 1. С. 115).

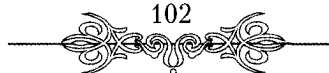
З. считал, что только православие может уберечь Россию от расширяющегося влияния зап. культуры и культивируемого этой культурой индивидуализма. Он предостерегал от ложного понимания связи между православием и национальной принадлежностью человека. «То, что Христос стал нам близок через Православие,— писал З.,— есть счастливый для нас исторический факт, но из него нельзя извлечь никаких оснований для утверждения особой метафизической близости русской души к Православию. Одно только допустимо, а в известном смысле и неизбежно — это признание особого избрания России для Православия, но идея избрания говорит о призыве России к усвоению Православия, а не о неразрывной связи их» (Там же. С. 107). Оставляя в стороне вопрос об универсальном значении культуры и искусства, сложную проблематику взаимоотношения религии и культуры и не приводя никаких разъяснений относительно природы правосл. культуры, З. приходил к дилемме — «либо Православие должно стать живым началом культуры и ее творческой основой, либо культура русская разовьется совершенно независимо от Православия и для Православия вновь настала пора скитальчества» (Там же. № 2. С. 106).

В ст. «Идея православной культуры» (1923) З. задавал не лишенный глубины и основательности вопрос, возможна ли культура на почве православия? З. утверждал, что связанная с позитивной идеей теократии попытка осуществления католич. культуры не могла увенчаться успехом вследствие своего принуди-

тельного характера и отсутствия свободы; несмотря на уникальность достижений зап. средневековья, теократия потерпела крах. По мысли З., православие в отличие от римского католицизма «ищет не прямого внешнего подчинения исторического материала, а преобразования человеческой души и культуры изнутри» (Идея православной культуры. 1923. С. 37). Обсуждая вопрос об отношении гос-ва и Православия в контексте построения правосл. культуры, З. склонялся к мысли, что Церковь и монархия не связаны неразрывными узлами (Там же. С. 41). По мнению З.; Церковь должна быть свободной от предпочтений какого-то определенного типа гос-ва, тоталитарное же подлежит осуждению.

Для общей характеристики философии культуры З. несомненный интерес представляет Заключение в его кн. «Русские мыслители и Европа: (Критика европейской культуры у русских мыслителей)» (1929), в к-ром сформулированы его воззрения на историю проблемы взаимоотношения России и Европы в XVIII–XIX вв. и ее понимание в XX в. Согласно З., следует считать не только историческим, но и духовным фактом отношения, связывающие Россию и Европу, неразрывность их судеб и соотнесенность культур, к-рые, с одной стороны, в силу существенных различий вызвали противостояние и отталкивание, а с другой — по причине единства христианского наследия всегда стремились друг к другу. Опыт отношений России и Европы, считал З., показывает, что «радикальное антизападничество... неверно и неосуществимо, как невозможно и исторически бесплодно и элементаризирующее западничество» (Русские мыслители и Европа. 2005. С. 137).

З. согласен с теми рус. мыслителями, которые писали о внутренней трагедии Запада, выразившейся «в ослаблении духовной жизни», «секуляризации культуры», в индивидуализме и релятивизме, свойственных даже верующим людям (Там же. С. 137–138). Вместе с тем он отмечал, что, несмотря на полноту истины в православии, к-рое было вверено России, великое историческое прошлое и поразительные достижения в самых различных областях жизни, Россия в XX в. переживала историческую трагедию. «Если нам вверено православие,— писал З.,— то





еще надо быть достойным того, чтобы стать светильником его; если изумительны дарования русского духа, то страшны его провалы, кошмарно его буйство; если велика была мощь русской державы и чудесна была русская культура, то страшная катастрофа 1917 года так ослабила нашу силу, что прошлое наше служит только залогом возможного расцвета в будущем, но не больше» (Там же. С. 138).

Рассматривая отношения Запада (Европы) и России с т. зр. разности культурных типов, З. в категориях культуры определял задачу, стоящую перед Россией. Он считал, что перед Россией «стоит задача построения культуры на началах Православия и в духе его» (Там же). По мысли З., решение этой задачи не может быть поставлено в связь с вопросом о церковном единстве с Западом (как считал Вл. Соловьёв); опыт Запада, бесспорно, должен быть учтен, но лишь для того, чтобы не повторять его ошибок; Православие должно пониматься вне «опасного мессианизма», «самопревознесения», идиллических представлений о рус. народе, свойственных рус. мысли XIX в. «Наш путь, наше призвание — послужить Православию перенесением его начал, его духа в нашу жизнь; это и есть построение православной культуры, раскрытие в частной и исторической жизни заветов христианства» (Там же. С. 139).

З. отмечал, что Россия уже давно восприняла начала зап. жизни: «Европа уже не вне нас, а внутри нас» (Там же); «и светская культура Запада во всей полноте ее движений, ее благих и ядовитых сил, и религиозные стихии Запада стали или становятся уже изнутри русскими, — происходит и все длится глубочайшее расщепление русской души. И если даже катастрофа 1917 г. имеет свои корни в идеологии, выработанной на Западе, то ныне невозможно отрицать связь этой анархо-коммунистической идеологии с буйствующими началами самой России» (Там же). Именно поэтому построение правосл. культуры, по мнению З., будет сопряжено с большими трудностями и потребует свободы, христ. отношения любви к тем, кто находится вне Православия. «Нам нужно не Запад обличать, — писал З., — а религиозный разброд внутри самой России привести в свободу и любви — к единству в Церкви и через Церковь» (Там же. С. 140).

Написанная после катастрофических событий второй мировой войны работа «Наша эпоха» (1952) была посвящена исследованию религиозно-философских и исторических предпосылок совр. культуры в период ее глубочайшего кризиса, анализу видимых и невидимых симптомов той, возможно уже неизлечимой «болезни», к-рой болеет весь мир, проходящий «через период глубокой варваризации» (Русские мыслители и Европа. 2005. С. 308).

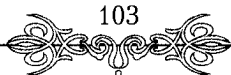
Разъясняя свои методологические принципы анализа эпохи, как опирающиеся на «живое церковное предание», З. в 11 главах работы исследовал характерные черты совр. эпохи и видел одно из ее главных противоречий в несоответствии между чрезвычайно развитой и богатой культурой, раздробленной в соответствии с узкой предметной специализацией и потому утратившей ощущение внутреннего единства, и совр. человеком, в массе оторванным как от этой культуры, так и от религии. К существенным чертам совр. эпохи относится, с одной стороны, «автономия» совр. культуры, ее независимость от христианства, и то обстоятельство, что «вера для творчества культуры стала ненужной» (Там же. С. 310), с другой — потеря веры в Бога огромным большинством людей, что и объясняет переживаемое совр. человеком состояние «растерянности и неустроенности». Это позволяло автору сделать вывод: «эпоха наша — безрелигиозна и внерелигиозна» (Там же).

Рассматривая более подробно тему «автономии» и «нейтральности» совр. культуры и признавая ее достижения, З. останавливался на проблеме мифологизации совр. новейш. культуры. Под мифологизацией он подразумевал замену исконной связи культуры с Богом (Абсолютом, Первореальностью) некими производимыми в самой культуре суррогатами. Эта подмена трансцендентного имманентным, считал З., в силу присущего всякой душе стремления к абсолютному превращает относительное и имманентное в абсолютное; тем самым «культурное творчество оболочается своеобразным мифологическим туманом, и в этих мифологемах... ищет проявить себя именно религиозная сторона души» (Там же. С. 312). Совр. мифологизация культуры в существенном отлична от античной

языческой мифологии, к-рая при всех ее недостатках и ограниченности вела «ввысь», — к Богу, тогда как совр. мифология, создавая иллюзию трансцендентного, руководствуется по преимуществу земными потребностями, влекущими удовольствия и наслаждения.

Др. важнейшей чертой совр. эпохи, по мнению З., является наука — «здесь совершилось основное «падение», основная измена Христу» (Там же. С. 314). Именно наукой был взращен совр. секулярный мир, она стала причиной веры человека в его безграничное господство над природой, веры в единственность и подлинность видимого и осязаемого бытия; причиной сциентизма как особого умонастроения, культивирующего преклонение перед наукой. «Вера в науку, в силы естественного разума, принцип автономии разума и независимости его от веры, от Церкви, — писал З., — таково первое и основное убеждение, которым живет наша эпоха» (Там же. С. 324). Вместе с тем абсолютизация человеческого разума как средства познания мира обнаруживает еще одно противоречие совр. эпохи — противоречие между разумом, к-рый «прикрепляет» человека к земле, и сердцем, ищущим неба (Там же. С. 315). Христ. понимание разума, считал З., исходит из принадлежности разума к духу, оно открыло путь для «обновления» нашего ума (ср.: Рим 12. 2), оно «определяется общей духовной жизнью», восходящей к Божественному Логосу — Христу; в этом проявляется соборная природа мысли, ее связь со Св. Духом. Однако, по мнению З., этот путь на Западе (в первую очередь в зап. богословии) был подменен «разграничением сфер естественного знания и веры» (Русские мыслители и Европа. 2005. С. 316), что в конечном счете и привело к представлениям об «автономности» совр. культуры.

Столь же разрушительные процессы, по мнению З., происходили и в области христ. морали, разложение к-рой начиналось с дискредитации *аскетизма* и возвышения «естественного» человека. Это обращение к естественному человеку можно проследить в истории философии (и моральных учений) в Европе, оно стало источником утопизма как веры в возможность создания на земле усилиями людей совершенного общества, некоего







аналога Царства Божия, а на самом деле его суррогата.

Живущая в душе и обязанная своим происхождением Богу любовь человека к человеку находит свое искаженное выражение в европ. гуманизме, к-рый «был и остается цитаделью современного дехристианизированного сознания...» (Там же. С. 328). Хотя гуманизм в совр. механизированном мире остается «отдушиной», он не только не может заменить отсутствие Бога в душе совр. человека, но и приобретает порой в осуществлении своих мирских целей черты фанатизма.

Выделяя особую форму совр. гуманизма — эстетический гуманизм, З. связывал его с искусством, истинное предназначение к-рого видел в переживании красоты, явлении самой божественной первореальности. Однако совр. искусство, по мнению З., редко отвечает своему предназначению, его секулярный характер обусловлен утратой веры в Бога, что и определяет содержание эстетического гуманизма как мировосприятия, хотя и томимого жадой по бесконечному, но оторванного от трансцендентного, — «новой мифологии, призванной заменить прежнюю религиозную установку духа» (Там же. С. 331).

Ставя вопрос о нравственности совр. эпохи, З. отмечал характерный для нее кризис моральных ценностей. Начиная с эпохи Возрождения в европ. культуре получают широкое распространение индивидуализм и индивидуалистическое понимание свободы в качестве мнимых альтернатив «христоцентризму личности» (Там же. С. 335) и пониманию свободы как свободы во Христе. З. считал, что преодоление разрушительных тенденций совр. эпохи требует радикального разрыва «с основной неправдой современности — с ее упорной дехристианизацией» (Там же. С. 309).

Проблемы философии истории кратко рассматривались З. в «Апологетике» (1957) и в т. 2 его соч. «Основы христианской философии» (автор отмечал, что подробно они будут исследованы в т. 3). Полемизируя с Г. В. Ф. Гегелем, к-рый видел в истории диалектический процесс развития познающей себя абсолютной идеи, З. считал, что эта рационалистическая концепция исходит из чисто логического понимания истории, тогда как история логична и алогич-

на и остается до конца непостижимой, поскольку непостижимы «пути Божии в истории». Полагая, что историческое бытие отличается от др. форм бытия и возвышается над ними своими смысловыми и ценностными характеристиками, З. видел в историческом бытии проявление Божественного Промысла, целью к-рого является «спасение». Такое понимание истории, считал З., не имеет ничего общего с фатализмом, с предопределенностью судьбы человека, не освобождает человека от ответственности за историю. Дарованная человеку свобода, по мнению З., обнаруживает себя в способности человека творить историю, вносить в нее «смысл».

**Апологетика.** Необходимость «новой апологетики», по мнению З., была обусловлена усиливающимися нападками на христианство, духовной ситуацией современного человечества, переживающего глубокий кризис и прислушивающегося к «лукавым речам нашего века» (Апологетика. 1996. С. 315). «Апологетика», подготовленная на основе курса лекций, прочитанных З. в Православном богословском ин-те в Париже, представляла собой традиц. по содержанию и доступное по форме изложение 3 основных тем — веры и знания, христианства в истории, Церкви, — составивших 3 части исследования.

В 1-й части труда, к-рая по содержанию была близка к проблематике естественнонаучной апологетики, вера и знание рассматривались З. в качестве 2 главных способов познания мира, в определенном смысле параллельных и вместе с тем взаимодополняющих друг друга. З. обосновывал достоверность этого тезиса указанием на то, что в противном случае необходимо было бы разграничить предметы ведения веры и разума, т. е. рассматривать веру как только способность постижения абсолютного бытия (Бога), а разум понимать как средство познания мира. Считая такого рода постановку вопроса неправильной, З. приводил разнообразные аргументы.

Он был убежден, что вера и разум при всех их отличиях едины и взаимосвязаны, что христианство никогда не отвергало разум и даже может называться «религией разума»; он приводил близкое к определению *Фомы Аквинского* положение, что истины христианства, хотя «и пре-

восходят наш разум: они сверхразумны, но не неразумны» (Там же. С. 329). Последняя формула позволяла З. при понимании единства разума с верой как восходящего к свету Христову, просвещающему всех людей (ср.: Ин 1. 9), утверждать ограниченность человеческого разума, к-рую он видел как в «факте раздвоения познавательной силы в человеке» на разум с его идеями и сердце с «озарениями» (Там же. С. 331), так и в отрыве разума от веры и возможном его автономном существовании. Не утверждая категорично, что вера предшествует разуму, З. ссылаясь на историю, полагал, что, несмотря на сложный характер взаимоотношений науки и христианства, «основы современного знания выросли... из христианства» (Там же. С. 328).

Излагая внехрист. учения о соотношении Бога и мира, З. останавливался на философских учениях, в той или иной степени связанных с наукой; критиковал натурализм как попытку понять и объяснить существование мира только из него самого, материализм с его «фантастической» концепцией «самодвижения материи», биоцентризм, исходящий в понимании мира из понятия жизни (Ф. В. Шеллинг, А. Бергсон, Н. И. Пирогов), а также составляющее содержание традиц. «апологетик» опровержение агностицизма, пантеизма и деизма; приводил *доказательства бытия Божия* (космологическое, нравственное, антропологическое и онтологическое, к-рое считал наиболее убедительным) и вместе с тем отмечал (в согласии с Кантом), что все эти доказательства ведут лишь к признанию «Высшего Начала, но то, что это Высшее начало есть Бог, Отец наш Небесный, это познается через религиозную жизнь...» (Там же. С. 353).

Рассматривая учения о вселенной и происхождении человека, З. делал вывод, что европ. наука по причине своих философских предпосылок придерживается концепции «непрерывной эволюции», отрицающей участие Бога в творении мира, между тем как непрекращающиеся ученые споры о происхождении жизни заставляют признать «необъяснимым «естественное» возникновение жизни на Земле» (Там же. С. 362). Используя аргументы ряда ученых, З. критиковал дарвиновскую концепцию развития высших форм жиз-





ни из простейших, совр. философскую концепцию эволюции П. Тейяра де Шардена.

При правильности общетеоретических положений, опирающихся на учение Церкви о творении мира и человека Богом, грехопадении человека и воскресении Христовом как пути к спасению, в «Апологетике» обнаруживается недостаточное знакомство с состоянием совр. З. естествознания. Разбираемые им учения нельзя назвать новейшими (они глубже и основательнее рассматривались С. С. Глаголевым еще в нач. XX в.). Основное упущение З. в том, что он оставил без специального рассмотрения вопрос о природе и границах науки как предполагающей особый тип рационального познания.

Критика З. была более убедительной в вопросах, затрагивающих тему души и психической жизни человека. Он подчеркивал невыводимость психики человека из психики животного и принципиальные различия между ними, обусловленные «безграничным развитием» души человека, необходимость понимания души как содержащей в возможности «начатки и проявления духовной жизни», наличие «особой функции» души, позволяющей переходить от конкретного предмета к предмету вообще, называемой им «идеацией» (Там же. С. 379–380).

Исходя из воззрений, разработанных уже в ранних работах, З. считал важнейшим принцип «единства человеческой психики», под к-рым имел в виду коренное единство интеллектуальной и эмоциональной жизни, присущее всему человечеству, единство в эстетической, моральной и религ. жизни.

Обсуждая тему зла и рассматривая эту проблематику как специфически человеческую, З. подвергал анализу различные концепции происхождения зла (из неведения, из тяжелых социальных условий жизни и др.) и считал их недостаточными для понимания первопричины зла. Излагая основные принципы христ. понимания зла, связанные с учением о падении ангелов и первородным грехом прародителей человечества, З. объяснял допущение Богом зла в мире неумением человека распорядиться дарованной ему свободой, а также особыми историческими путями человечества.

Вся 2-я часть «Апологетики» под названием «Христианство в исто-

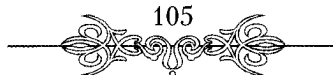
рии» (за исключением гл. «Историческая реальность Христа») была ограничена рассмотрением одной темы — соотношением христианства и язычества, представленного в его разнообразных исторических типах. Отмечая универсальный характер христианства и его открытость древнему языческому миру ради спасения всех людей, З. вместе с тем — в связи с широко распространенными попытками растворить христианство в исторической среде, в к-рой оно возникло, или вывести его из религиозно-философских учений и мистерий древности — уделял особое внимание вопросу о влиянии язычества на христианство. В вопросе о влиянии античности на христианство З. не был последователен. Остановившись подробно на понятии «рецепция», он отмечал, что античное философское наследие либо принималось христианством в той мере, в какой оно соответствовало христианству, либо его использование, когда речь шла о богословской терминологии, предполагало подчинение философского термина христ. пониманию. Хотя рецепцию начинали отдельные представители христ. богословия, она, писал З., «осуществляется только Церковью», ее сорборным разумом (Там же. 1996. С. 415). В отношении к иудейству, отмечал З., «христианство преодолело соблазн иудео-христианства (т. е. признания, что в христианство можно войти лишь через иудейство)» (Там же. С. 412); не играло определяющей роли для формирования христ. вероучения и античное религиозно-философское умозрение, представленное Филоном Александрийским и традицией *неоплатонизма*. З. руководствовался методологическим требованием объяснять дохрист. религии и их культы (как стремившиеся к истине, но не знавшие Христа) из христианства, а не наоборот, выводить христианство из др. религий и учений.

Рассматривая христианство в его двуединстве как явление сверхисторическое, а потому непостижимое для исторических исследований и вместе с тем как историческое — существующее в исторической реальности, З. не только не отрицал влияния язычества на христианство, но нередко переоценивал его. Одной из центральных идей «Апологетики» становится идея «вхождения христианства в историческую среду». З.

писал: «Впитывая в себя языковой материал и мыслительные построения из внехристианского мира и преображая все это в свете Христовом, Церковь связывала себя все глубже и ясней с историей...» (Там же. С. 416). Понимая это «вхождение в историю» и рецепцию внехрист. источников широко, как в отношении вероучения, так и в отношении богослужения, З., в частности, считал, что именно «рациональное истолкование тайны триединства в Боге было связано с христианской рецепцией Платоновых анализов о соотношении «общего» и «частного», а раскрытие христологического догмата стало возможным «на основе христианской рецепции учения Аристотеля об «ипостаси»» (Там же. С. 467–468).

В 3-й части — о Церкви — З., продолжая тему историчности христианства, рассматривал отношение христианства и Церкви, критиковал идею бесцерковного христианства как ложную в своем основании и извращающую суть христианства. Основную причину ухода людей из Церкви З. видел в непонимании того, что Церковь имеет божественную и человеческую стороны. «В своей божественной стороне, — писал З., — Церковь, имея главой Господа Иисуса Христа, всегда оживотворяется Св. Духом и свята, но по своей человеческой стороне она и свята и не свята» (Там же. С. 495). Христ. жизнь, полная испытаний и искушений, требует мужества от христианина и нуждается в поддержке, которую может найти только в Церкви. Отмечая, что понятие Церкви ни в коем случае не может быть отождествлено с понятием клира, З. делал упор на истинности самого церковного сознания как обнимающего «все стороны Церкви, и вероучение, и таинства, и богослужебную жизнь, и иерархический строй Церкви» (Там же. С. 491).

Обсуждая тему христ. свободы и авторитета Церкви, З. опирался на учение ап. Павла о призванности христиан к свободе и понимании свободы как дара Христова; вместе с тем он выступал против утверждений А. С. Хомякова, к-рый, как ему представлялось, считал неприменимым понятие авторитета к Церкви. По мнению З., оппозиция свободы и авторитета находит разрешение в истине, во Христе.





Тема симфонии Церкви и государства рассматривалась З. под углом зрения старой, изжившей себя на Западе теократической идеи и новой, предполагающей др. смысл и др. способы ее осуществления. Полагая, что эта идея может быть осуществлена в России, где как он считал, теократия никогда не имела характера цезарепапизма, З. писал: «Проникновение христианского начала во все природное бытие, сама задача преображения в духе Христовом личной и общественной жизни,— и есть возрожденный в новой форме теократический принцип...» (Там же. С. 527).

В учении о единстве Церкви З. отмечал, что оно определяется пониманием Церкви как тела Христова и что «главой Церкви является Господь Иисус Христос, и что она одушевляется Св. Духом» (Там же. С. 532); он исходил из различия, а не разделения на видимую (историческую) и невидимую (мистическую) Церковь, отрицал распространенную в протестант. богословии теорию «ветвей». Придерживаясь твердого убеждения, что в отличие от других, отклонившихся от православия, исповеданий только правосл. Церковь живет в полноте истины Христовой, З. вместе с тем полагал, что разделения, несмотря на их пагубные последствия для зап. исповеданий, «не разрушают единства Церкви... — все, кто был крещен во имя Св. Троицы, остаются членами Христовой Церкви» (Там же. С. 537).

**Историко-философские исследования** З., за исключением неск. статей по толкованию платонизма и рецензий в журналах, в своем большинстве были связаны с русской философией и лит-рой. З.— автор ряда книг по истории русской и советской философии, развернутых рецензий на книги Бердяева, Вышеславцева, статей о П. Я. Чаадаеве, Вл. Соловьёве, А. С. Пушкине, И. С. Тургеневе, Достоевском, Толстом и др., литературно-философского исследования о Гоголе.

Первая большая историко-философская работа З. «Русские мыслители и Европа» (1929) представляла собой попытку исследования рус. философии XVIII—XX вв. в ее отношении к зап. культуре. З. были собраны и систематизированы воззрения на Запад представителей раннего и позднего славянофильства,

Вл. Соловьёва, Гоголя, Достоевского, Толстого, В. В. Розанова, Эрн, Бердяева, Н. С. Трубецкого. В кратких, но богатых по своему содержанию главах автор пытался разработать основную линию развития рус. философии. Не ставя перед собой задачи подробного изложения учений рус. философов и зап. влияний на их формирование, З. главное внимание уделял проблематике взаимоотношений Запада и России с их религ. и культурными различиями.

Основной труд З. «История русской философии» по своему охвату (от Г. С. Сковороды до А. Ф. Лосева включительно), остроте анализа, яркости характеристик, лаконичности и концептуальности остается до сих пор лучшим в своей области, несмотря на множество работ по рус. философии, написанных его выдающимися современниками (Шпетом, Б. В. Яковенко, прот. Г. Флоровским, Бердяевым, Н. О. Лосским и др.). Создание истории рус. философии было «давней мечтой» и делом жизни З., материалы для нее он начал собирать в 1910 г. (История русской философии. 1948. Т. 1. С. 11).

Историко-философскому исследованию З. присущи редкостное умение в изображении исторической эпохи во всей многосложности и противоречивости ее духовных исканий и жизненных проблем; глубокое понимание внутренней связи и зависимости между религ. верованиями, философией и культурой; стремление точнейшим образом разграничить основные течения и направления в рус. философии, выявить многообразные оттенки мысли философа и описать его первичную философскую интуицию. З. удалось воплотить 2 декларированные им требования — представить рус. философию в максимально объективном изложении, несмотря на неустранимый в такого рода исследованиях субъективизм, и показать присущую ей диалектическую связность и историческую последовательность.

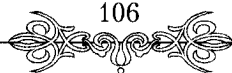
З. сформулировал основные методологические принципы, необходимые, по его мнению, для исследования рус. философии: 1) рус. философия, как и любая другая, обязана своим возникновением религ. мировоззрению, связана «со своей религиозной стихией, со своей религиозной почвой» (Там же. С. 14); поскольку такой почвой для России

является православие, то рус. философия со всеми многообразными течениями, в т. ч. позитивистскими и атеистическими, должна рассматриваться в ее отношении к православию; 2) философия с необходимостью требует свободы исследования и рус. философия обнаруживает такую свободу, несмотря на притеснения со стороны гос-ва; 3) философия в России возникла не на основе античного наследия, а в условиях, когда в Европе уже существовала примыкающая своими истоками к античности богатая философская жизнь с разнообразными и нередко противоположными традициями, влияние к-рых на становление рус. философии могло быть как положительное, так и отрицательное.

Рассматривая вопрос о зарождении философии в России в тесной связи с православием, З. одновременно отмечал и чрезвычайно важное культурно-историческое обстоятельство — философия в России делала первые шаги в XVIII в., к-рый был веком «секуляризации», возникновения «самостоятельной светской культуры» (Там же. С. 56); эти «корни» рус. философии, ее связи с православием и светской культурой обусловили ее исторический путь.

З. понимал философию «как искание единства духовной жизни на путях ее рационализации» (Там же. С. 15); считал, что рус. философия онтологична по своей природе, ее больше интересуют проблемы бытия, нежели теория познания, разработка к-рой велась рядом философов (Лосский, Франк). К общей характеристике рус. философии, независимо от ее течений, З. относил тяготение к «антропоцентризму» и «историософии». «Русская философия, — писал он, — не теоцентрична (хотя в значительной части своих представителей глубоко и существенно религиозна), не космоцентрична (хотя вопросы натурфилософии очень рано привлекали к себе внимание русских философов), — она больше всего занята темой о человеке, о его судьбе и путях, о смысле и целях истории» (Там же. С. 18).

Обсуждая сложную тему «ученичества и свободного творчества», З. критиковал ошибочную концепцию «влияния», к-рая нередко сводила рус. философию к полной зависимости от влияний западноевроп. философии. По мнению З., оригинальное философское творчество не опреде-







ляется влияниями; рус. философия прошла путь «ученичества», но начиная со споров славянофилов и западников следует говорить о существовании самобытной философской традиции в России. З. считал ошибочной т. зр. представителей «научной философии» (Шпет, Яковенко), которые полагали, что рус. философия все еще находится в начале своего пути и, для того чтобы стать наукой, ей необходимо освободиться от принятых на веру религ. установок.

З. определял нижнюю границу рус. философии (а тем самым и своего исследования) XVIII в. («Самостоятельное творчество в области философии... мы находим в России лишь во второй половине XVIII века...» — Там же. С. 13) и выделял «пролог» к рус. философии (т. н. дофилософскую эпоху в России), к-рый включал: 1) период от XV — до XVIII в., в эту эпоху философские интересы «укладывались в рамки религиозного мировоззрения» (Там же. С. 33); 2) XVIII век, основное содержание к-рого, по мнению З., обусловили такие духовные явления, как освобождение Церкви от порабощенности церковно-политической проблематикой и «секуляризация внутри церковного сознания, идущая без разрыва с Церковью» (Там же. С. 57). Главными выразителями этих тенденций стали в «философском сознании» Сковорода, в «церковном сознании» — свт. Тихон Задонский и прп. Паисий (Величковский).

Историю рус. философии З. подразделял на периоды: 1-й — до возникновения систем (XIX в. — до 70-х гг.); 2-й — возникновение систем (кон. XIX в. — первые 2 десятилетия XX в.); 3-й — XX век (после 1917 г.) (Там же. С. 25). Хотя З. осознавал несовершенство своей классификации и возникающие по этой причине несоответствия между хронологическим и типологическим принципами деления философских учений, тем не менее он считал ее удобной для общего изложения истории рус. философии.

В 1-й период он включал: философию «любомудров», западничества и славянофильства, гегельянские кружки (Н. В. Станкевич, М. А. Бакунин, В. Г. Белинский), философию А. И. Герцена, учение Н. Г. Чернышевского, философские учения в духовных школах (Ф. А. Голубинский,

С. С. Гогоцкий, П. Д. Юркевич и др.), «полупозитивизм» (К. Д. Кавелин, П. Л. Лавров, Н. К. Михайловский и др.), натурализм и позитивизм (Пирогов, Толстой) «почвенничество» (А. А. Григорьев, Н. Н. Страхов, Достоевский), учения К. Н. Леонтьева, В. В. Розанова. Во 2-й период он включал: философские учения Вл. Соловьёва, В. Д. Кудрявцева, архиеп. Никанора (Бровковича), митр. Антония (Храповицкого), В. И. Несмелова, М. М. Тареева, Н. Ф. Фёдоровца, позднейшее гегельянство (Б. Н. Чичерин, Н. Г. Дебольский и др.), неолейбнищанство (А. А. Козлов, С. А. Аскольдов, Л. М. Лопатин, Н. О. Лосский), неокантианство (А. И. Введенский, Челпанов, Яковенко и др.), позднейший позитивизм (В. В. Лесевич и др.). Понимая масштаб личности и философского дарования Вл. Соловьёва и высоко оценивая его «опыт синтеза философии, религии и науки» с разработанным им учением (Там же. 1950. Т. 2. С. 69), З. уделял особое внимание его философии, посвятив ей в своем исследовании 2 главы. С философией Соловьёва он связывал магистральное направление рус. религ. мысли кон. XIX—XX в., ее развитие и расцвет, не исключавшие ошибок и заблуждений. В 3-й период входили: неомарксизм (Г. В. Плеханов, А. А. Богданов, В. И. Ленин), неоромантизм (Бердяев), иррационализм (Л. Шестов), трансцендентализм (Вышеславцев, П. Б. Струве), гуссерлианство (Шпет, Лосев), учения С. Н. Трубецкого, Е. Н. Трубецкого, Франка, Л. П. Карсакина, свящ. П. Флоренского, прот. С. Булгакова.

В кн. «О мнимом материализме русской науки и философии» З. рассматривал и критиковал изданные в СССР работы, посвященные материалистической интерпретации философских взглядов рус. ученых М. В. Ломоносова, Н. И. Лобачевского, И. М. Сеченова, Н. И. Пирогова и др., а также учений Герцена, Белинского, Чернышевского и др. Именуя авторов этих работ — И. Я. Щипанова, А. А. Максимова, В. Е. Евграфова и др. — «советскими писателями», З. упрекал их в подмене объективного исследования рус. мысли «партийными» установками и «трафаретами» материалистической доктрины, отмечал полное игнорирование в «советской литературе» выдающихся достижений рус. религ. философии кон. XIX—XX в. и историко-фи-

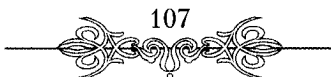
лософских трудов Шпета, Е. А. Боброва, Э. Л. Радлова, Яковенко, Д. И. Чижевского, Бердяева, прот. Г. Флоровского и др. (О мнимом материализме рус. науки и философии. 1956. С. 58–60).

**Педагогика.** По мнению З., педагогика должна опираться на 2 безусловно необходимые основания — религию и психологию. В кн. «Проблемы воспитания в свете христианской антропологии» (1934) З. отмечал, что все еще остается господствующим «убеждение в том, что педагогика в целом, как система, независима от религиозных предпосылок» (Проблемы воспитания. 1993. С. 7). Объясняя этот предрассудок общим характером совр. безбожной эпохи, ее стремлением избежать авторитарных установок и культивируемым в педагогике ошибочным представлением о замкнутой в самой себе личности, понимаемой в качестве самоцели, З. критиковал метафизический индивидуализм, связанный с абсолютизацией человеческой личности, и традиц. методы воспитания совр. педагогики, основанные на формальном раскрытии заложенных в самой личности способностей и возможностей.

В противоположность тенденциям совр. безрелиг. педагогики З. считал, что в основание педагогики должно быть положено целостное религ. мировоззрение, в к-ром учение о «неразложимом» метафизическом ядре личности будет рассматриваться в тесной связи и взаимодействии с отношением к Личности Бога, к др. людям, миру и к сверхиндивидуальным ценностям.

Центральное понятие христ. антропологии — учение об образе Божиим в человеке, — полагал З., является руководящей идеей правосл. педагогики. Образ Божий в человеке, подчеркивал З., выражает особое, главенствующее место человека в бытии, придает всякому человеческому бытию исключительную ценность, а для правосл. педагогики является источником веры в возможность падшего человека возвратиться на путь любви к Богу и делаения добра.

К одной из важнейших тем религ. воспитания З. относил свободу, которую называл «великим и страшным даром» (Там же. С. 31), предпосылкой творчества и произвола. По мнению З., существование свободы ставит человека перед проблемой





добра и зла и выбора между ними, поэтому воспитание чувства свободы в ребенке открывает для него опасные жизненные пути, соблазны и искушения. Однако, считал З., нет никакого др. истинного способа воспитания, кроме воспитания в свободе, и сложнейшая проблема, стоящая перед учителем, заключается в формировании такого понимания свободы, к-рое будет неразрывно связано с добром.

Др. важной, а вместе с тем трудной для понимания ребенком была тема жизни, к-рая связана с мучительным и трудно объяснимым для маленького существа вопросом о смерти. Полагая ошибочными любые попытки оградить ребенка от обсуждения темы смерти, жизни вечной и спасения, З. считал необходимым постепенное введение детей в круг основных представлений христианства о Боге, человеке, мире и жизни вечной.

Формулируя основные задачи педагогики, З. писал: «Цель воспитания в свете православия есть помощь детям в освобождении их от власти греха через благодатное восполнение, находящееся в Церкви, помощь в раскрытии образа Божия» (Там же. С. 152). В кн. «Педагогика», обсуждая тему религ. воспитания детей в семье, он отмечал, что «каждое таинство есть тайна даже для взрослого человека, но лучи Божии, идущие через таинство, оседают не в сознании, но гораздо глубже — в сердце» (1996. С. 70).

Арх.: Curriculum vitae [1912] // РГИА РФ. Ф. 733. Оп. 155. Д. 375. Л. 87.

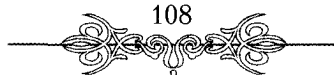
Соч.: Современное состояние психофизической проблемы // Филос. исследования / Под ред. Г. Челпанова. К., 1905. Вып. 3. С. 1–37; Новый труд по вопросу об ассоциации идей: (А. Нечаев. Ассоциации идей) // ВФиП. 1906. Кн. 82. С. 92–126; О христианском общении // Живая жизнь. М., 1907. № 2. С. 2–10; Платон в истолковании Наторпа // ВФиП. 1908. Кн. 95. С. 588–619; Принцип индивидуальности в психологии и педагогике // Там же. 1911. Кн. 108. С. 369–393; Кн. 110. С. 815–855; Функции сказуемого. К., 1913; Проблема психической причинности. К., 1914; Дети и война. Пг., 1915; Гоголь в его религиозных исканиях // Христ. мысль. К., 1916. № 1. С. 26–57; № 2. С. 5–17; № 3. С. 5–20; № 5. С. 3–19; № 7/8. С. 3–19; № 10. С. 60–73; № 12. С. 39–55; Россия и Православие // Там же. № 1. С. 101–118; № 2. С. 102–119; № 4. С. 85–102 (отд. отд.: К., 1916); Проблема творчества: По поводу кн. Н. А. Бердяева «Смысл творчества: Опыт оправдания человека» // Там же. № 9. С. 124–148; Задачи религиозной психологии // Там же. 1917. № 1. С. 24–45; На новом пути // Там же. № 3/4. С. 199–208; Всероссийский Церковный Съезд 1–12 июня // Там же. № 7/8. С. 103–123; № 9/10. С. 27–32; Соци-

альное воспитание, его задачи и пути. М., 1918; Идея православной культуры // Православие и культура / Под ред. В. В. Зеньковского. Берлин, 1923. С. 25–46; О педагогическом интеллектуализме // Русская школа за рубежом. Прага, 1923. Кн. 4. С. 1–21; Психология детства. Лпц., 1924; Курс общей психологии. Прага, 1924; Дети эмиграции: Сб. ст. / Под ред. В. В. Зеньковского. Прага, 1925; Автономия и теомония // Путь. П., 1926. № 3. С. 46–64; Свобода и соборность // Там же. 1927. № 7. С. 3–22; Церковь и школа // Вопросы религиозного воспитания и образования. П., 1927. Вып. 1. С. 28–49; О чуде: Возможность и реальность чудес. Варшава, 1929; Об иерархическом строе души // Науч. труды Рус. народного ун-та в Праге. 1929. Т. 2. С. 235–250; Русские мыслители и Европа. П., [1929]. М., 2005; Преодоление платонизма и проблема софийности // Путь. 1930. № 24. С. 3–40; О значении воображения в духовной жизни: По поводу кн. Б. П. Вышеславцева «Этика преображенного эроса». П., 1931 // Там же. 1932. № 32. С. 90–102; Проблема красоты в мирозерцании Достоевского // Там же. 1933. № 37. С. 36–60; Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. Ч. 1: Общие принципы. П., 1934. М., 1993; Единство личности и проблема перевоплощения // Переселение душ: Пробл. бессмертия в оккультизме и христианстве. П., [1935]. С. 83–108; Памяти Пушкина // ВРСХД. 1937. № 1/2; Зло в человеке // Путь. 1938. № 56. С. 19–36; Памяти Л. Шестова // ВРСХД. 1939. № 1. С. 8–14; Основные принципы христианской космологии // ПМ. 1942. Вып. 4: Богосл. мысль. С. 56–74; Чаадаев как религиозный мыслитель // Там же. 1947. Вып. 5. С. 75–94; Об участии Бога в жизни мира // Там же. 1948. Вып. 6. С. 74–88; История русской философии: В 2 т. П., 1948–1950; Das Bild vom Menschen in der Ostkirche [Образ человека в Вост. Церкви]. Stuttg., [1951]; Окамененное нечувствие: (У истоков агрессивного безбожия) // ПМ. 1951. Вып. 8. С. 35–46; Наша эпоха. П., 1952; Проблемы религиозной педагогики // Бюл. Религиозно-педагогического кабинета. П., 1952. № 2–4; 1953. № 1; 1954. № 1; 1955. № 1; 1956. № 1; Вера и знание // Православие в жизни: Сб. ст. Н.-Й., 1953. С. 25–53; На пороге зрелости. П., 1955<sup>2</sup>; Эстетические воззрения Вл. Соловьева // Новый журнал. 1956. № 47. С. 81–92; О мнимом материализме русской науки и философии. Мюнхен, 1956; Апологетика. П., 1957; То же // Основы христ. философии. М., 1996; Мирозерцание И. С. Тургенева // Новый журнал. 1958. № 52. С. 199–215; Русская педагогика в XX в. П., 1960; Л. Толстой как мыслитель: (К диалектике его идейных исканий) // Новый журнал. 1960. № 61. С. 281–291; Гоголь. П., 1961; Очерк внутренней моей биографии // ВРСХД. 1962. № 66/67. С. 8–15; Основы христианской философии. Франкфурт-на-Майне, 1961–1964. Т. 1–2. М., 1992, 1996; Из моей жизни // ВРСХД. 1964. № 72/73. С. 84–85; Принципы православной антропологии // Вестн. РХД. 1989. № 153/154; Пять месяцев у власти (15 мая – 19 окт. 1918 г.): Восп. М., 1995; Curriculum vitae [1922] // Исследования по истории рус. мысли: Ежег., 1998 / Под ред. М. А. Колерова. М., 1998. С. 423–426; О Братстве Святой Софии // Братство Святой Софии: Мат-лы и док-ты, 1923–1939 / Под ред. Н. А. Струве. М.; П., 2000. С. 3–12; Педагогика. М., 1996; Смысл православной культуры. М., 2007.

Лит.: Челпанов Г. И. Отчет о деятельности Психологической семинарии при Университете св. Владимира за 1897–1902 г. // Филос. исследования. К., 1904. Вып. 1. С. 1–11; То же за 1902–1906 г. // Там же. 1907. Вып. 4. С. 1–11; Шпет Г. Г. Критические заметки к проблеме психической причинности: (По поводу книги В. В. Зеньковского «Проблема психической причинности»). К., 1914) // ВФиП. 1915. Кн. 127. С. 283–313; Ребиндер А. А., прот. [Рец. на кн.:] Профессор, прот. В. Зеньковский. Апологетика // ВРСХД. 1958. № 51. С. 46–47; Иоани (Шаховской), архиеп. 80-летие о. Василия // Там же. 1961. № 61. С. 4–5; Верховский С. С. К 80-летию о. Василия Зеньковского // Новый журнал. 1962. № 70. С. 271–285; Зайцев Б. Ушедшему // ВРСХД. 1962. № 66/67. С. 22–24; Зандер Л. А. Отец Василий как общественный деятель // Там же. С. 24–32; Струве Н. А. Отец Василий Зеньковский: Последние дни // Там же. С. 5–7; Григорьев Д. Д., свящ. О. Василий Зеньковский // Русская религиозно-филос. мысль XX в.: Сб. ст. Питтсбург, 1975. С. 231–239; Памяти о. Василия Зеньковского / Вступ.: Е. Н. Берг. П., 1984; Асмус В. Ф. Философия в Киевском ун-те в 1914–1920 годах // ВФ. 1990. № 8. С. 90–108; Сухарев Ю. Н. К биографии В. В. Зеньковского // Начала. М., 1993. № 3. С. 156–159; он же. Зеньковский В. В. // Мат-лы к истории рус. научного зарубежья: В 2 кн. М., 2002. Кн. 1. С. 188–190. Прот. Василий Васильевич Зеньковский // Русские философы: Проблемы христианства и культуры в истории духовной критики XX в.: Биогр. очерки. Тексты соч. Библиогр. / Сост.: Л. Г. Филонова. М., 2002. С. 89–148.

А. Т. Казарян

**ЗЕНЬКОВСКИЙ** Сергей Александрович (16.06.1907, Киев — 31.03.1990, шт. Флорида, США), славист, историк рус. культуры, заслуженный проф. В 1920 г. З. вместе с родителями покинул Россию, в 1924 г. окончил среднюю школу в Моравска-Тршебове в Чехословакии, в 1927 г. — Школу экономیکی в Праге (отд-ние экономической истории), в 1930 г. — Парижский ун-т (Сорбонну) (отд-ние восточноевроп. и совр. истории). В 1930–1939 гг. работал в различных технических фирмах в Париже как консультант по экономическим вопросам, адм. директор и др. В 1939 г. вернулся в Прагу, в 1939–1944 гг. преподавал там в Славянской коммерческой академии, одновременно работая над диссертацией о рус. политике в Синьцзяне во 2-й пол. XIX — нач. XX в., к-рую защитил в 1942 г. в пражском Карловом ун-те (опубл.: Russische Politik im Sinkiang: Vom Pariser Frieden bis zum Weltkrieg, 1856–1914. Prague, 1942); получил степень д-ра философии. После окончания второй мировой войны З. преподавал в Мюнхенском политехническом ун-те (1945–1949). Новый период в жизни З.,





чрезвычайно активный в плане научной деятельности, начался после переезда в США в 1949 г. В 1950 г. З. снова обратился к изучению проблем русской истории и культуры, одновременно вел большую преподавательскую работу: в 1950–1954 гг. преподавал рус. язык и лит-ру на отделении славистики Ун-та шт. Индиана (Блумингтон), в 1954–1958 гг. читал лекции и занимался научной работой в Русском исследовательском центре Гарвардского ун-та, в 1958–1960 гг. преподавал рус. историю в Стетсонском ун-те (Де-Ленд, шт. Флорида), в 1960–1962 гг. являлся профессором слав. и вост. отделения Колорадского ун-та (Боулдер), в 1962–1967 гг. — профессором истории в Стетсонском ун-те, где заведовал также рус. отд-нием, в 1965–1966 гг. проводил исследования и читал лекции в Гейдельбергском ун-те в Германии, в 1967–1977 гг. являлся профессором отд-ния слав. культуры в ун-те Вандербилта (Нашвилл, шт. Теннесси), вышел в отставку заслуженным (emeritus) профессором и вернулся во Флориду. В 1977–1983 гг. З. состоял профессором-исследователем истории в Стетсонском ун-те, в 1982–1985 гг. — членом академического совета Кеннановского ин-та рус. исследований при Центре международных исследований им. В. Вильсона в Вашингтоне.

З. — автор книг, многочисленных статей, обзоров, рецензий, публиковавшихся в амер. исторических и славистических журналах, переводчик, издатель учебных курсов и антологий рус. классической и средневек. лит-ры, активный член мн. амер. исследовательских ассоциаций (American Historical Association, Modern Languages Association, Early Slavic Studies Association и др.), член Американской академии политических наук, брит. Корблевского об-ва по изучению Центр. Азии, участник международных славистических конгрессов и симпозиумов.

Первые статьи З., написанные в 50-х гг., охватывают довольно широкий круг тем (ислам в России, *иосифляне*, рус. поэзия XVII в.). Некоторые темы нашли продолжение и в последующих работах, однако уже тогда определился главный интерес ученого — история *старообрядчества*. Первоначальная разработка этой темы велась в статьях 50–60-х гг. биографического и проблемного характера. З. привлекли ста-

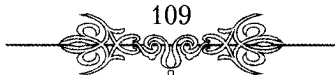
рообрядческие деятели-писатели — *Аввакум Петров* и *Иван Неронов*, инок *Епифаний*, братья *Денисовы* (статьи: «Иван Неронов: Очерк из истории Русской Церкви в XVII в. (ВРСХД. 1954. № 31. С. 11–17), «Der Mönch Epifanij und die Entstehung der altrussischen Autobiographie» (Die Welt der Slaven. Münch., 1956. Bd. 1. S. 276–292), «The Old Believer Avvakum: His Role in Russian Literature» (Indiana Slavic Stud. Bloomington (Ind.), 1956. Vol. 1. P. 1–51), «The Ideological World of the Denisov Brothers» (Harvard Slavic Stud. Camb. (Mass.), 1957. Vol. 3. P. 49–66), «The Confession of Epiphany: A Muscovite Visionary» (Studies in Russian and Polish Literature: In Honour of W. Lednicki. Cravenhage, 1962. P. 46–71), «Житие духовидца Епифания» (Возрождение. П., 1966. Т. 173. С. 68–87)). Параллельно с изучением биографий и творческого наследия названных представителей старообрядчества З. разрабатывал общие проблемы этого религиозно-общественного движения (статьи: «Раскол и судьбы империи» (Там же. 1955. Т. 39. С. 112–125), «The Russian Schism, its Background and Repercussions» (The Russian Rev. Malden (Mass.), 1957. Vol. 16. N 4. P. 37–58), «Russian Church Schism» (Readings in Russian Civilization / Ed. Th. Riha. Chicago, 1964. P. 145–156)).

Итогом данного этапа работы З. стала опубликованная на рус. языке кн. «Русское старообрядчество: Духовные движения XVII в.» (Münch., 1970. М., 1995<sup>р</sup>, 2006<sup>п</sup>. Минск, 2007<sup>п</sup>). Основываясь на рус. источниках — многочисленных публикациях исторических материалов XVII–XX вв., а также на материалах, не использованных др. исследователями (напр., вошедшее в книгу блестящее эссе о Вавиле — старообрядце кон. XVII в., учившемся в Сорбонне), на доступных ему архивно-рукописных материалах, З. воссоздал цельную картину возникновения и развития движения старообрядчества, дал яркие характеристики мн. деятелям XVII в. Вслед за П. Паскалем З. рассматривал ставшую очевидной во 2-й четв. XVII в. необходимость обновления духовной жизни общества и Церкви как следствие кризиса страны в *Смутное время*. В монографии подробно рассмотрены события 1-й пол. XVII в. дополнено более сжатым описанием истории старообрядчества и его внутреннего разделения во 2-й пол. XVII–XVIII в.

Большое историко-лит. значение имеют наблюдения З. над автобиографическими повествованиями XVII в. и над Житием сподвижника Аввакума Епифания, чей автобиографический труд, как показал исследователь, предварил работу Аввакума над собственным Житием. З. восстановил круг чтения Епифания, выявил основные источники его Жития, рассмотрел художественную специфику этого текста как жития-исповеди; он установил также, что традиции автобиографического повествования XVII в. опирались на автобиографические элементы в севернорус. житиях предшествующих столетий.

Ученый рассматривал старообрядческое движение как живой, развивающийся элемент рус. культуры и с этой позиции подходил к изучению старообрядчества в XVIII–XIX вв., анализируя его как явление народной религ. идеологии. В 70–80-х гг. XX в. З. трудился над 2-м т. монографии, однако работа не была завершена, сохранившийся в черновиках текст исследования (по-видимому, неполный) был подготовлен к изданию Н. С. Демковой при участии А. Г. Боброва по рукописям, предоставленным вдовой ученого Е. У. (Betty Jean) Зеньковской. Во 2-й ч. работы, изложение которой доведено до 60-х гг. XIX в., дана характеристика региональных центров старообрядчества, отношения властей к сторонникам «старой веры» в переломные периоды (при Петре I и Николае I), преимущественное внимание уделено основанию *Белокриницкой иерархии* и безуспешным попыткам живших в Лондоне русских революционеров-эмигрантов вовлечь старообрядцев в антиправительственные действия.

Огромное значение имела работа З. по переводу и изданию древнерус. текстов: им было сделано неск. комментированных изданий (с переводом текстов на англ. и нем. языки) лучших образцов древнерус. летописных фрагментов, воинских повестей, житий, памятников публицистики XI–XVII вв. Изданная З. антология «Medieval Russia's Epics, Chronicles and Tales» (N. Y., 1963) (то же на нем. яз.: «Aus dem alten Russland: Chroniken, Epen und Geschichten». Münch., 1968) была предназначена не только для студентов, специализирующихся в области рус. филологии и истории, но и для широкого круга амер. и европ. читателей, интересующихся







Россией. В последние годы жизни З. вместе с женой перевел на англ. язык, прокомментировал и издал 5 томов Никоновского летописного свода.

Горячий интерес и любовь к России объясняют разнообразие тематики статей и книг З.: средневек., новая и новейшая история России, монголо-татар. иго и крепостное право, судьба крымских татар в XX в. и т. д. К этому же направлению деятельности З. относится его постоянный труд как редактора (долгие годы был одним из редакторов ж. «Russian Review») и рецензента: он неустанно рецензировал в ведущих амер. славистических журналах новинки научной лит-ры, американской и европейской, в т. ч. российской. Все годы напряженной исследовательской работы ученого отмечены его активными научными контактами с европ. коллегами: З. работал в 6-ках Парижа, Ватикана, Гейдельберга, Москвы, Ленинграда, постоянно сотрудничал с советскими исследователями, особенно с учеными Пушкинского Дома, в т. ч. с В. И. Малышевым, был гостем АН СССР.

Библиогр.: Хронологический список работ С. Зеньковского // *Зеньковский С. А. Русское старообрядчество*. М., 2006. С. 17–24.

Соч.: Русское старообрядчество: В 2 т. / Сост.: Г. М. Прохоров. М., 2006.

Лит.: Демкова Н. С. С. А. Зеньковский (1907–1990) // ТОДРЛ. 1993. Т. 47. С. 441–446.

Н. С. Демкова, Е. М. Юхименко

**ЗЕППЕЛТ** [нем. Seppelt] Франц Ксавер (13.01.1883, Бреслау, ныне Вроцлав, Польша – 25.07.1956, Мюнхен), нем. церковный деятель, историк католической Церкви. Род. в семье ректора приходской школы при кафедральном соборе Бреслау. По окончании местной гимназии с 1902 г. посещал занятия по теологии в теологическом колледже архиеп-ства Бреслау (Collegium Georganum). В 1905 г. поступил в католич. ДС Бреслау. 23 июня 1906 г. рукоположен во пресвитера. В 1906 г. продолжил обучение в ун-те Мюнхена. В 1907 г. защитил в ун-те Бреслау докт. диссертацию, посвященную борьбе представителей нищенствующих орденов с представителями секулярного клира в Парижском ун-те в сер. XIII в.

С кон. 1907 по осень 1909 г. служил в ц. св. Иакова в Нейсе (ныне Ныса, Польша), затем переехал в Рим, где в течение года служил капелланом при нем. кладбище. 25 июля

1910 г. на фак-те католич. теологии ун-та Бреслау защитил подготовленную в Риме диссертацию по истории понтификата *Целестина V* (Studien zum Pontifikat Cölestins V. В., 1911). В янв. 1915 г. З. был назначен экстраординарным профессором истории Церкви в средние века и Новое время, в 1920 г. получил должность ординарного профессора.

Научные интересы З. в этот период также были сосредоточены на истории нищенствующих орденов. Эта проблематика нашла отражение в исследовании и публикации источников по истории понтификата Целестина V (Monumenta Coelestiniana: Quellen zur Geschichte des Papstes Cölestin V. Paderborn, 1921), а также в работе о католич. св. *Франциске Ассизском* (Der Heilige Franziskus von Assisi. Paderborn, 1925). Одновременно З. обращался к более масштабным исследованиям по средневек. истории папства, в результате чего в свет вышли монографии «Der Aufstieg des Papsttums» (Возвышение папства), «Geschichte des Papsttums: Eine Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zum Tod Pius X» (История папства: От возникновения до смерти Пия X) и др.

В июле 1925 г. З. был включен в капитул кафедрального собора Бреслау. Одновременно с пастырским служением и научной деятельностью с кон. 10-х до нач. 30-х гг. XX в. активно участвовал в политической жизни. В 1919 г. З. был избран депутатом городского совета, в 1925 г. – председателем центристской фракции парламента Бреслау, а с 1929 г. стал депутатом провинциального ландтага Силезии. В 1929–1933 гг. член Гос. совета Пруссии. С приходом к власти в Германии в 1933 г. национал-социалистов З. был вынужден уйти из политики и заняться научной работой. В 30-х гг. подготовил и издал основные свои научные сочинения, в т. ч. «Историю пап от восшествия на престол Григория Великого до сер. XI в.» (Das Papsttum im Frühmittelalter: Geschichte der Päpste vom Regierungsantritt Gregors des Grossen bis zur Mitte des 11. Jh. Lpz., 1934), «Папство в Новое время» (Das Papsttum in der neueren Zeit (1534–1789). Lpz., 1936), а также созданный в соавторстве с К. Лёффлером труд «История папства от возникновения до наших дней» (Papstgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart. Münch.,

1933, 1949<sup>5</sup>). В 1939 г. З. закончил издание многотомного исследования «История папства от возникновения до сер. XX в.» (Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des 20. Jh.) – наиболее значительной и известной из его работ. Отличаясь широким охватом исторических реалий, сочинения З. были результатом тщательного исследования и скрупулезной проработки источников, что обусловило их популярность как среди современников З., так и среди историков последующих поколений.

С включением Бреслау в состав Польши после второй мировой войны З. как \*представитель местной нем. общины в апр. 1946 г. был выселен польск. властями в ФРГ. Переехав в Мюнхен, З. получил назначение на должность профессора кафедры церковной истории Мюнхенского ун-та, к-рую занимал до выхода на пенсию в 1952 г.

Соч.: Das Problem der Trennung von Staat und Kirche und die Stellung der deutschen Katholiken zu demselben. Breslau, 1919; Der Aufstieg des Papsttums. Lpz., 1931; Geschichte des Papsttums: Eine Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zum Tod Pius X. Lpz., 1931–1941. 5 Bde; Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des 20. Jh. Münch., 1933–1939, 1954–1959<sup>2</sup>. 5 Bde; Das Bistum Breslau im Wandel der Jahrhunderte. Aschaffenburg, 1948. Лит.: *Samulski R.* Die Veröffentlichungen von F. X. Seppelt // Münchener Theol. Zschr. 1953. Bd. 4. H. 1/2. S. 213–220; Studien zur hist. Theologie / Hrsg. W. Dürig. B. Panzram. Münch., 1953; *Jedin H.* Zum 70. Geburtstag von F. X. Seppelt // ThRv. 1956. Bd. 52. S. 211–213; *Engelbert K.* Universität-Professor Prälat Dr. F. X. Seppelt // Archiv für schlesische Kirchengeschichte. Hildesheim, 1957. Bd. 15. S. 270–271; *Negwer J.* Erinnerungen an F. X. Seppelt // Ibid. 1965. Bd. 23. S. 175–189; *Panzram B.* F. X. Seppelt // Hist. Zschr. 1958. Bd. 186. S. 484–485; *idem.* F. X. Seppelt: Leben und Werk // Archiv für schlesische Kirchengeschichte. 1967. Bd. 25. S. 274–297; *Schwaiger C.* F. X. Seppelt in Breslau u. München // Ibid. 2006. Bd. 64. S. 201–221.

И. П. Потехина

**ЗЕРБИЦА** [греч. Ζερμίτσα, Ἱερὰ Μονὴ Ζερμίτσης], в честь Успения Пресв. Богородицы жен. действующий мон-рь, принадлежит Моне-васийской и Спартанской митрополии *Элладской Православной Церкви*, расположен близ городка Ксирокамби, в 20 км от г. Спарта (Пелопоннес, Греция). По преданию, монастырь получил название от имени ктитора Зербоса, знатного жителя К-поля, к-рый в нач. XVII в. неизвестно по каким причинам скрывался в горах Тайгет. Из своего укрытия он каждую ночь видел свет над тем местом, где в наст. время находится мон-рь. Он сообщил об этом епис-





копу, и в результате поисков на дне пересохшего колодца была обнаружена икона Божией Матери. Двое селян, присутствовавших при обретенной иконы, решили принять монашеский постриг и подвизаться на этом месте, а Зербос выделил средства на сооружение ц. во имя Божией Матери. Ряд исследователей высказывают мнение, что название монастыря является однокоренным со словом «Сербия» (в средние века на Пелопоннесе проживало значительное число славян).

Монастырский собор афонского типа был построен в 1639 г. на фундаменте визант. церкви XII в., которая в свою очередь была сооружена на месте языческого храма III в. до Р. Х. Фрагменты античной постройки находятся в монастырском музее. Рельеф с изображением амазонок в 1908 г. был увезен в Вену. Из письменных источников, относящихся к византийскому периоду истории З., сохранился только хрисовул имп. Андроника III Палеолога (1301), в к-ром упоминается принадлежавшее З. подворье Кумари (или Кумбари). В документе нач. XVII в. говорится о другом подворье З.— «Мавру-Молу». Впоследствии З. имела подворья Благовещения Пресв. Богородицы близ совр. с. Еракас и Гола, ставшие затем самостоятельными мон-рями.

В 1669 г. собор З. был украшен фресками. По мнению искусствоведа А. Ксингопулоса, они близки по стилю к работам пелопоннеского художника Димитрия Какаваса, однако фрески З. отделены от др. его работ (росписи мон-рей св. Георгия Малесинского и Гола в 1590 и 30-х гг. XVII в.) значительным промежуточным временем. По-видимому, фрески собора З. были выполнены учеником Какаваса. Иконостас сооружен в 1842 г.

Мон-рь имел статус ставропигиального. Из сигиллия К-польского патриарха Софрония II (1775) известно, что З. получила этот статус в более раннее время.

В 1770 г. монастырь пострадал от турок. Насельник З. мон. Гавриил претерпел мученическую кончину в 1821 г., во время национально-освободительной революции.

В 1945 г. З. преобразована в жен. мон-рь, в 1962 г. передана мужской монашеской общине, возглавляемой ученым и писателем архим. Феофилом (Симонулосом), и объявлена

памятником, охраняемым гос-вом, в 1966 г. вновь стала жен. мон-рем. В обители развернулось активное строительство.

Внутри монастырского комплекса действуют парекклизии во имя вмч. Димитрия Солунского, вмч. Мины и св. Фанурия. На 2-м этаже собора в 1970 г. было устроено 3 парекклизии: во имя Св. Трои-



Мон-рь Зербица

цы, св. Иоанна Предтечи и свт. Нектария Эгинского, митр. Пентапольского.

В новом, 4-этажном здании были размещены поварня, трапезная, зал для торжественных собраний (синодикон) и 3 парекклизии (прп. Ирины Хрисовалантской, Трех святителей, святых Емилии, Нонны и Анфусы), в башне устроен парекклисион в честь Преображения Господня. Были построены также 2-этажная гостиница и архондарик. За стенами мон-ря находятся кладбищенская ц. во имя Всех святых и парекклизии св. Таксиархов (архангелов Михаила и Гавриила), Преображения Господня, прп. Никона Метаноите и посвященный равноапостольным Константиноу, Елене и прор. Илии.

12 рукописей из З. в наст. время находятся в Историческом архиве Спарты, 1 — в Национальной б-ке Франции (Париж). В З. хранятся шитые золотом плащаница (1538–1539, вклад Георгия Грамматика и его детей Георгия, Константина и Ирины Дисипатины), омофор (XVI в.), воздѹх (1677), икона «Успение Пресв. Богородицы» (1707, дар Иоакима Трипонаса), а также церковная утварь, облачения, старопечатные книги, муз. рукописи, греч. и тур. документы.

В З. хранятся десница мц. Нимфодоры, честная глава нмч. Иоанна Пелопоннеского, частицы мощей мч. Меркурия, мц. Агапии, прп. Леонтия Мироточца и др.

Престольный праздник — Успение Пресв. Богородицы (15 авг.).

В наст. время в мон-ре проживают 15 монахинь и игум. Парфения (Дίπτυχα. 2009. Σ. 645).

Лит.: Θεόφιλος (Σιμόπουλος), *архим.* Ἡ Ἱερὰ Μονὴ Ζερμπίτισης. Ἀθήνα, 1966; Γριτσόπουλος Τ. Α. Ζερμπίτισης, Μονὴ // ΘΝΕ. Τ. 5. Σ. 1218–1219; Ἱερὰ Μονὴ Ζερμπίτισης. Σπάρτη, 1976<sup>2</sup>; Προσκύνημα εἰς τὴν Ἱερὰν Μονὴν Ζερμπίτισης, Σπάρτη, 1992<sup>4</sup>; Κατσαράνας Δ. Γ. Ζερμπίτισα τὸ ἱερὸν καὶ σεβάσιμον μοναστήριον. Ἀθήνα, 1995<sup>2</sup>; Κόκορης Δ. Θ. Ὁρθόδοξα Ἑλληνικά Μοναστήρια. Ἀθήνα, 1997<sup>2</sup>. Σ. 256; Λέκκος Ε. Π. Τὰ μοναστήρια τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Πειραιάς, 1998. Τ. 2. Σ. 108–111; Κοκκίνης Σ. Τὰ μοναστήρια τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήνα, 1999<sup>2</sup>. Σ. 117–118.

Э. П. А.

**ЗЕРВАНІЗМ** — см. Зурванизм.

**ЗЕРЦАЛО**, атрибут — см. в ст. Архангел.

**«ЗЕРЦАЛО БОГОРОДИЦЫ»**

(«Зерцало чудотворений, содеянных Пресвятою, Пречистою, Преблагословенною, славною Владычицею нашею Богородицею и Приснодевою Мариею во всех концах вселенной»), сборник сказаний о чудесах Богоматери (в старшей редакции содержит 130 рассказов), составленный на основании преимущественно лат. источников в 20-х гг. XIX в. в *Мелфодиевом Пешношском во имя свт. Николая Чудотворца мон-ре*. «Собиратель «Зерцала Богородицы»» (иногда «Collector «Speculi»») в старшем из списков именуется Германом, не сообщая более никаких сведений. Тематически и типологически, а также в отношении круга источников книга обнаруживает большую близость к более ранним (эпохи барокко) сборникам рассказов о чудотворениях Богоматери, таким как «Небо Новое» *Иоанникия (Галятовского)* и «Звезда Пресветлая», но в отличие от последних рассказы о чудесах Богоматери не объединены в «З. Б.» в тематические разделы. Источниками «З. Б.» послужили сочинения средневек. лат. авторов, указания на к-рые (на рус. или лат. яз.) в большинстве случаев помещены после изложения сюжета: труды Цезаря *Барония*, Варфоломея Пизанского, *Винцентия из Бове*, *Иакова из Варраце*, *Петра* Клонийского («Клюниацкого»), *Фомы*, архиеп. Кантуарийского, *Фомы Кемпийского*, *Фомы Кантипратана*, *Цезария Гейстербахского*, «Книга о жизни братий-благочестивиков» и др.; в одном случае (при гл. 100) имеется ссылка на «книгу 1, главу 10» *Т. Мора*. Ряд рассказов, возможно, заимствован через







Образ Пресв. Богородицы  
«Благодатное Небо».  
Миниатюра  
из сб. «Зерцало Богородицы»  
(Ath. Pantel. slav. 72). 1828 г. (?)

посредство «Великого зеркала» и «Неба Нового». В качестве 2-го предисловия в «З. Б.» помещено «объяснение приветствия («целования») ангельского к Пресвятей Деве Марии, взятое из Псалтыри черниговской печати, при конце оной положенное» (текст, широко распространенный также в качестве отдельной статьи в рукописных сборниках XVII–XVIII вв.). При предисловии составителя и в ряде рассказов помещены стихи молитвенного и правоучительного содержания. Книга написана на рус. языке, свободном от церковнославянизмов и излишних архаизмов.

Хотя рукописная традиция «З. Б.» остается практически неизученной, можно полагать, что широкого распространения памятник не получил. Известны по крайней мере 4 списка памятника: РГБ. Ф. 178. № 3346 (краткое описание см.: Музейное собрание: Описание. М., 1997. Т. 2. С. 120–121) и № 643; Ath. Pantel. slav. 72 и 74 (краткое описание см.: *Tachiaos A.-E. N. The Slavonic Manuscripts of Saint Panteleimon Monastery (Rossikon) on Mount Athos. Thessal.; Los Ang., 1981. P. 118, 119*). В указанных списках отразились 2 редакции памятника: 1-я редакция представлена 2 рукописями из РГБ

(между 1827 и 1833) и Ath. Pantel. slav. 74 (посл. треть XIX в., не позднее 1886), содержащими только переводные сюжеты, разница между списками состоит в отсутствии в младшем нек-рых стихов. Вторая редакция содержится в роскошном, возможно подносном, экземпляре Ath. Pantel. slav. 72, написанном на высококачественной веленовой бумаге и украшенном темперной миниатюрой хорошей работы (выполненной в акад. манере) «Богоматерь «Благодатное Небо»» (имеющаяся в ркп. дата — 1828 г. — указывает скорее на время создания редакции, а не ее переписки). Здесь состав сборника значительно расширен за счет чудес Богородицы о русских святых и сказаний о Ее рус. чудотворных иконах. Позднее «З. Б.» послужило одним из источников компилятивного 2-томного сборника сказаний о чудесах Богородицы «Благодатный Источник» (РГИА. Ф. 834. Оп. 3. № 3899–3900; см.: *Никольский А. И. Описание рукописей, хранящихся в Арх. Свят. Правительствующего Синода. СПб., 1910. Т. 2. Вып. 2. С. 664–667*).

А. А. Турилов

**ЗЕРЧАНИНОВ** Алексей Евграфович (9.03.1848, с. Б. Мурашкино Княгининского у. Нижегородской губ. — 23.09.1933, Горький), католич. пресв. визант. обряда, прелат. Род. в семье правосл. священника. По окончании Нижегородской ДС 15 окт. 1871 г. Нижегородским и Арзамасским еп. Филаретом (Малишевским) был рукоположен во пресвитера. Служил настоятелем прихода в с. Борисове Нижегородского у., где активно занимался миссионерством среди старообрядцев, впоследствии назначен благочинным Арзамасского у. 9 янв. 1896 г. произнес исповедание католич. веры перед находившимся в ссылке в Н. Новгороде польским католич. пресв. Марианом Фульманом. После принятия католичества вышел за штат, проживал в дер. Вшивке Нижегородского у., где организовал и возглавил начальное земское уч-ще, открыто занимался апологетикой и пропагандой католич. вероучения. 3 июля 1898 г. по указу Святейшего Синода за переход в католичество был арестован и заключен в тюрьму при *Евфимиевом суздальском в честь Преображения Господня мон-ре*. 21 февр. 1901 г. освобожден по ходатайству тайной

католички родственницы П. А. *Стольмина* Н. С. Ушаковой.

В 1901–1905 гг. проживал под надзором епархиальных властей и жандармского управления в с. Борисове и дер. Вшивке, где завершил начатое в заключении соч. «Царство Божие в мире», а также автобиографическую повесть о жизни правосл. духовенства в России «Непокладные люди», к-рые были изданы в Австро-Венгрии при содействии тайно посещавшего З. польск. иезуита Генриха Пыдынковского. Под влиянием З. в католичество перешел его сын, правосл. иерей Юлий Зерчанинов († 1911).

После издания манифеста «Об укреплении начал веротерпимости» (1905) при содействии Ушаковой З. переехал в С.-Петербург. В нач. 1907 г. выехал за границу, во Львове встречался с греко-католич. митр. Андреем *Шептицким*, к-рому 21 мая того же года подал записку о «каноническом восстановлении греко-католической епархии в России для католиков греко-католического обряда». Основываясь на полученных от папы Римского *Пиия X* негласных полномочиях по организации католич. Церкви визант. обряда в России, А. Шептицкий счел возможным принять на себя управление греко-католиками в России и грамотой от 29 июня 1907 г. назначил З. своим заместителем в Каменецкой греко-католич. епархии, в юрисдикцию к-рой были включены все греко-католич. приходы Российской империи. Пребывая за границей, З. также посетил Рим, где был принят папой Пием X, и Лурд. По возвращении в Россию в окт. 1907 г. З. участвовал в основании рус. католич. прихода визант. обряда в С.-Петербурге, на ул. Полозова, с марта 1909 по май 1911 г. являлся настоятелем общины.

22 мая 1908 г. декретом Конгрегации по чрезвычайным церковным делам З. назначен начальником миссии «ad nutum Sanctae Sedis» (подчиненной непосредственно Папскому престолу) для католиков «греко-славянского обряда... проживающих на территории Российской Империи». При этом были официально отменены, но негласно сохранены все полномочия митр. А. Шептицкого в отношении рус. католиков визант. обряда. В сент. того же года З. присоединил к католич. Церкви в сущем сане старообрядческого





свящ. Евстафия *Сусалева*, а также ходатайствовал через митр. А. Шептицкого о признании действительности *Белокриницкой иерархии*, к которой он принадлежал до перехода в католичество.

В июле 1909 г. З. во главе миссии для католиков визант. обряда в России фактически заменил приставленный к нему в качестве советника франц. ассумпционист пресв. Ж. Буа. 20 марта 1911 г. по распоряжению госсекретаря Папского престола кард. Рафаэля *Мерри дель Валья* автономная миссия для католиков визант. обряда в России была упразднена, вслед. чего в том же году З. был включен в клир Могилёвского архиепископства римско-католических церквей Российской империи и получил от властей легализацию. В 1912 г., после закрытия прихода на ул. Полозова, назначен викарием католич. ц. св. Екатерины в С.-Петербурге, где совершал богослужения по византийскому обряду.

В мае 1917 г. участвовал в проходившем в Петрограде под председательством митр. А. Шептицкого Соборе рус. католиков, где был учрежден экзархат *Русской католической Церкви* во главе с пресв. Леонидом *Фёдоровым*. До 1920 г. исполнял обязанности секретаря русского католич. экзархата, входил в состав учрежденного в 1917 г. Об-ва поборников воссоединения Церквей, состоявшегося из католиков и православных.

30 апр. 1919 г. арестован большевиками вместе с католич. Могилёвским архиеп. Эдуардом фон *Роппом*, но через месяц освобожден. 12–18 апр. 1920 г. вновь находился под арестом в рамках следствия по «польскому делу». В февр. 1922 г. получил от папы Римского *Пиия XI* титул прелата Папского двора. После ареста пресв. Л. Фёдорова с марта 1923 г. временно управлял делами Экзархата в Петрограде. 19 нояб. того же года был арестован по обвинению в распространении контрреволюционных статей и писем, но в связи с преклонным возрастом в дек. освобожден под подписку о невыезде. 19 мая 1924 г. Коллегией ОГПУ приговорен к 10 годам тюремного заключения, замененного 7 авг. 1924 г. ввиду преклонного возраста 3 годами ссылки, к-рую отбывал в Екатеринбург (Свердловске) и Тобольске. 28 мая 1926 г. арестован в Тобольске за «религиозную активность» и отправлен в Обдорск (ныне Салехард).

9 мая 1927 г. освобожден из ссылки с запрещением проживать в 6 крупных городах и пограничных областях. Поселился в Смоленске, где хотел возглавить местный католич. приход, с 1929 г. проживал в Н. Новгороде (в 1932–1990 Горький).

Соч.: Царство Божие в мире: Компиляция мат-лов, прочит. деревенским дилетантом. Краков, 1897–1904. 12 кн.; *Звездин А. Н., псевд.*]. Непокладные люди. Краков, 1904. Арх.: ЦНЦ ПЭ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 126.

Лит.: Патриархи и деятели рус. католичества // Китеж. Варшава, 1929. № 3/4. С. 62–63; *Урбан И., пресв.* Отец Алексей Зерчанинов // К соединению. Вильно, 1934. № 9/10. С. 5–10; *Николаев К. Н.* Вост. обряд. П., 1950; *Бурман В., диак.* Леонид Федоров: Жизнь и деятельность. Рим, 1966; *Осипова И. И.* «В язвах своих сокрой меня...»: Гонения на католич. Церковь в СССР. М., 1996; *Шкаровский М. В., Черепенина Н. Ю., Шукер А. К.* Римско-католич. Церковь на сев.-зап. России в 1917–1945 гг. СПб., 1998; *Dzwonkowski R., ks.* Losy duchowieństwa katolickiego w ZSSR, 1917–1939: Martyrologium. Lublin, 1998. S. 530–532; *Венгер А.* Рим и Москва, 1900–1950. М., 2000; *Чаплицкий Б., Осипова И. И.* Книга памяти: Мартиролог католич. Церкви в СССР. М., 2000. С. 77–80.

**В. П. Пономарёв**

**ЗЕТУЛ, ПРИМ, НОНН И АВРОС** [лат. Zetulus (Getulus), Primus, Nonnus, Aurosus], мученики (пам. зап. 28 мая). Упоминание о них содержится в Мартирологе блж. Иеронима (1-я пол. V в.). Обстоятельства и время кончины неизвестны. Согласно различным рукописям, местом мученичества могла быть Африка или Памфилия. Иногда вместе с З., П., Н. и А. упоминается Иулий (Julius).

Ист.: Mart Hieron. P. 278; PL. 30. Col. 459.  
Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 1. С. 666.

**ЗЕФИРИН** [лат. Zephyrinus; греч. Ζεφυρίνος] († 26.08.217 или 218), свт. (пам. зап. 26 авг.), еп. (папа) Римский (со 198 (An. Pont. 2008. P. 8\*), по др. версии, с 202/3). *Евсевий*, еп. Кесарийский, сообщает, что З. стал преемником свт. *Виктора I* на 9-м году правления имп. *Септимия Севера* (202/3) и после 18 лет управления Римской Церковью скончался в 1-й год правления Антонина Элагабала (218/9). В каталоге папы Либерия (Catalogus Liberianus) даются даты понтификата З. по консульской хронологии: согласно этому источнику, он занимал кафедру 20 лет — от консульства Сатурнина (Публия Марция Сергия Сатурнина) и Галла (Луция Аврелия Галла), т. е. со 198 г., до консульства Презента (Гая Бруттия

Презента) и Экстриката (Тита Мессия Экстриката), т. е. до 217 г. В *Liber Pontificalis* обе датировки совмещены — сохранены указания на консулов, однако в соответствии со сведениями, приведенными Евсевием, З. приписано 18 лет понтификата (Евсевий включил в счет первый и последний годы пребывания З. на Римской кафедре), тогда как, согласно каталогу папы Феликса IV (III) (Catalogus Felicianus), З. занимал кафедру лишь 17 лет. В *Liber Pontificalis* кончина З. указана под 25 авг., в Мартирологе блж. Иеронима — под 20 или 21 дек. В сер. IX в. Флор Лионский поместил память З. под 26 авг., так же как в Древнем (Малом) Римском Мартирологе. Этот день памяти содержится и в др. каролингских Мартирологах (Адона Вьеннского, Узуарда). В XVI в. кард. Цезарь *Бароний* в Римском Мартирологе впервые назвал З. мучеником (ранее он почитался как исповедник). Согласно *Liber Pontificalis*, папа был погребен в отдельной катакомбе возле катакомб Каллиста на Аппиевой дороге. Впосл. эта катакомба была включена в состав катакомб Каллиста. О захоронении З. на Аппиевой дороге вместе с мч. *Тарскием* упоминается в рим. итинерариях VII–VIII вв.

О пастырской деятельности З. и его участия в богословских спорах кратко сообщается в «Церковной истории» свт. Евсевия Кесарийского и в «Философуменах» — тексте нач. III в., который приписывается сщмч. *Ипполиту Римскому*. Автор «Философумен», негативно настроенный по отношению к преемнику З. свт. *Каллисту I*, сохранил неприязнь и к З., охарактеризовав его как человека простого, малообразованного, алчного и вспыльчивого (Philosophumena. IX 7). Отголоски негативного отношения к З. есть и у Евсевия, к-рый, цитируя некоего анонимного автора, писал, что до Виктора I истина апостольского учения строго сохранялась в Церкви, а при З. ее начали искажать. Автор «Философумен» упрекал З. в том, что тот не обратил должного внимания на ересь *Савеллия* (модалистическое монархианство). Вместе с тем, согласно приведенным у Евсевия сведениям, папа боролся с динамическим монархианством, которое распространяли в Риме некие Асклипиодот и Феодот Кожевеник. Асклипиодот и ученик Феодота Кожевеника,



Феодот Меняла, уговорили почтенного исп. Наталия стать их епископом за 150 денариев в месяц. Тот согласился, но потом у него часто были видения с увещаниями Божиими, а однажды явившиеся в ночи ангелы жестоко избили его. Наталий обратился с покаянием к З., и после некоторого колебания тот принял его в церковное общение.

Ист.: *Euseb. Hist. eccl.* V 28; VI 21; LP. T. 1. P. 139–140; *ActaSS. Aug.* T. 5. P. 783–789; *MartHieron. Comment.* P. 656; *Ado Viennensis. Martyrologium* // PL. 123. Col. 337; *MartUsuard* // PL. 124. Col. 401; *Vetus romanorum Martyrologium* // PL. 124. Col. 165; *MartRom. Comment.* P. 360.

Лит.: *Wilpert J. Beiträge zur christlichen Archäologie* // RQS. 1908. Bd. 22. S. 183–196; *Manucchi O. La questione del sepolcro del papa Zeffirino e del martire Tarsicio* // NBAC. 1910. T. 16. P. 205–225; *Amore A. Zeferino* // *BiblSS.* Vol. 12. Col. 1464–1465.

Д. В. Зайцев

**ЗЁЛЛЕ** [нем. Sölle] Доротея (30.09.1929, Кёльн — 27.04.2003, Гёппинген), представительница движения политической теологии, публицист. В 1949–1951 гг. З. изучала философию и древние языки в ун-тах Кёльна и Фрайбурга, в 1951–1954 гг. — евангелическую теологию и германистику в ун-те Гёттингена. По окончании ун-та преподавала в женской гимназии Кёльна. С 1960 г. активно участвовала в политических акциях и выступала в средствах массовой информации, что принесло ей известность за пределами научного сообщества. После защиты канд. диссертации по литературоведению в Кёльнском ун-те в 1971 г. З. преподавала на теологическом фак-те ун-та Майнца. В 1975–1987 гг. З. — профессор систематической теологии в Нью-Йорке. После возвращения в Европу преподавала теологию в Высшей школе Касселя и Базельском ун-те. З. получила звания почетного д-ра Парижского ун-та и почетного профессора Гамбургского ун-та.

З. расширяет границы теологии и лит-ры: «Как писательница я работаю с теологическим материалом так же, как скульптор — с камнем и деревом», теология должна быть прежде всего «ориентирована на жизнь, поэзию и искусство». Работа «Политическая теология» (1971) стала откликом З. на дискуссию о роли политической теологии, в которой участвовали Ю. Мольтман, Й. Б. Мец и Р. Бульман. Задачу политической теологии З. видит в анализе социально-политических ре-

лий совр. мира, в «объединении теологии, веры и действия». Адресат политической теологии — обыватель, которого З. призывает к критическому восприятию мира. По мнению З., благочестие должно проявляться в политической и общественной активности: помощи ближнему, борьбе за мир и справедливость. Главная роль отводится здесь позиции человека потому, что процесс творения мира не завершен и люди являются его участниками. З. утверждает, что деяния Бога в мире неразрывно связаны с действиями самих людей: «У Бога нет других рук, кроме наших». З. выступала против «мифологизации» Евангелия, утверждая, что «Библию лучше всего читать в очках, сделанных из газетных новостей». Эти идеи нашли дальнейшее развитие в работах «Выберите жизнь» (1980) и «Любить и трудиться» (1999). Большое влияние на З. оказала *Освобождения теология*. Направление своих последующих работ З. называет «экофеминистическая теология освобождения». Обращаясь к традиционным библейским темам (Исход, Пророки), З. требовала освобождения от несправедливого политического и социального устройства, от идеалов общества потребления, милитаризма, глобализации, неолиберальной экономики. Бог для З. — это «свет, голос, любовь, свободная от власти». З. призывала к возвращению гармонии человека и природы, основанной на любви человека к творению Бога; к поиску новой «экофеминистической духовности» и «экзистенциального языка Бога». З. осуждала андрогенный (культурно-языковые конструкции, выражающие муж. доминирование, напр. отождествление понятий «человек» и «мужчина») подход в трактовке Библии, истории Церкви и теологии. Не соглашаясь с представлением о Боге как об Отце, она не могла принять и именование «богиня-мать», поскольку этот вариант также сохраняет черты «сексистского дуализма».

В позднем произведении «Мистика и сопротивление» (1997) З. анализировала отношение между мистическим опытом и общественно-политической активностью человека. Мистикой для З. являлись «антисистемная» составляющая любой религии и стремление к ее демократизации». З. утверждает, что пред-

ставление о мистике как об уходе от мира — следствие представления о том, что религия — личное дело каждого. Мистический опыт, напротив, может и должен быть разделен с ближними, он неотделим от социальных отношений и отражается в политической жизни.

Соч.: *Die Wahrheit ist konkret.* Olten; Freiburg i. Br., 1967; *Politische Theologie: Auseinandersetzung mit R. Bultmann.* Stuttg.; B., 1971; *Fliegen lernen.* B., 1979; *Wählt das Leben.* Stuttg., 1980; *Spiel doch von Brot und Rosen.* B., 1981; *Mystik und Widerstand: Du stilles Geschrei.* Hamburg, 1997.

Лит.: *Aschrich K. Theologie schreiben: D. Sölles Weg zu einer Mystik der Befreiung.* B.; Münster, 2006.

Е. В. Мельникова

**ЗЁРНОВ** Николай Михайлович (9.10.1898, Москва — 25.08.1980, Оксфорд, Великобритания), рус. религ. мыслитель, богослов, историк Церкви и рус. культуры, представитель экуменического движения. Род.



Н. М. Зёрнов.

Фотография. 70-е гг. XX в.

в семье врача и общественного деятеля М. С. Зёрнова. Окончил гимназию Поливанова с золотой медалью. В 1917 г. поступил на медицинский фак-т Московского ун-та. В 1921 г. покинул Россию. В 1925 г. окончил Богословский фак-т Белградского ун-та, где учился вместе с буд. свт. *Иоанном (Максимовичем)*, архим. *Киприаном (Керном)*, протопр. *Николаем Афанасьевым*, еп. *Григорием (Грabbе)* и др. На *Карловацком Соборе 1921 г.* поддержал еп. *Вениамина (Федченкова)*; вносил митрополит) в полемике с митр. *Антонием (Храповицким)*. З. был одним из организаторов и участников студенческого кружка, в который также входили митрополиты *Вениамин* и *Антоний*, еп. *Жичский*, свт. *Николай (Велимирович)*, прот. *Василий Зеньковский*, С. С. Безобразов (впосл. еп. *Кассиан*). З. принял активное участие в созда-



нии *Русского студенческого христианского движения* (РСХД), был его секретарем (1925–1930), редактором «*Вестника РСХД*» (с 1925 по 1929). В 1930–1932 гг. обучался в аспирантуре Оксфордского ун-та. Принимал участие в создании *Православного Богословского ин-та прп. Сергия Радонежского в Париже*. С 1934 по 1947 г. был секретарем *Албания святого и преподобного Сергия содружества*. В 1947–1966 гг. преподавал в Оксфорде основы восточноправосл. культуры. З. — д-р философии (1932), богословия (1966), принципал колледжа Маланкарской Церкви в Юж. Индии (1953–1954). В 1960–1961 гг. дважды посетил СССР. В 1965 г. совершил миссионерскую поездку на острова Тихого океана и в Австралию. Профессор богословия в амер. ун-тах Айовы, Дру, Дьюка. Член Королевского об-ва лит-ры в Лондоне. В рамках Содружества св. Албания и прп. Сергия совместно с супругой, М. В. Зёрновой (урожд. Лавровой), руководил работой открытых ими домов св. Василия Великого в Лондоне и святых Григория Нисского и Макрины в Оксфорде. Сестра З., София (1899–1972), организовала правосл. детский дом в Монжероне (близ Парижа), др. сестра, Мария (в замужестве Кульман, 1902–1965), основала в Лондоне Пушкинский клуб и была его директором.

Большой популярностью пользовалась кн. «Русское религиозное возрождение начала XX века» (1963), написанная З. на англ. языке. Нелегально попавшая в СССР, она была переведена на рус. язык и вышла в самиздате. Затем перевод, оказавшийся на Западе, был заново отредактирован автором и переиздавался (1974, 1991). По собственному признанию, З. принадлежал к поколению рус. мыслителей, к-рым пришлось «воплощать идеи русского религиозного возрождения начала XX века в конкретные формы церковно-общественной деятельности». В юности большое влияние на духовное становление З. оказали идеи Вл. С. Соловьёва, особенно его понимание Боговоплощения, истолкование ВЗ и учение о смысле любви.

З. полагал, что, хотя Церковь, как и Сам Спаситель, «не дает бесспорного доказательства своей Истины» и, т. о., не насилует волю и разум человека, «беспристрастное изучение истории Церкви все же дает ответ на вопрос, был или не был Иисус На-

зарянин Богом, родившимся на земле для спасения человечества» (Вселенская Церковь и русское Православие. 1952). Поэтому история Православия, в особенности русского, стала основной сферой научных интересов З. Он полагал, что, несмотря на то что «отношение русских к религии было менее философичным, чем у византийцев, и менее институционализированным, чем у латинян», им удалось «осуществить новое и глубокое проникновение в христианскую правду» и раскрыть ту сторону церковной жизни, к-рой «пренебрегли другие духовные традиции» (см.: Русские и их Церковь. 1978). Наиболее значительными выразителями рус. религиозности были, с его т. зр., князя св. Владимир и Владимир Мономах, благоверные князя Борис и Глеб, прп. Сергий и др. З. подчеркивал роль Церкви в становлении рус. культуры, как материальной, так и духовной.

Особое внимание он уделял изучению русской духовности и религ. жизни XIX — XX вв. З. считал, что в XIX в. особые черты рус. Православия наиболее ярко проявились, с одной стороны, в движении *старчества*, связанного с именами свт. *Тихона Задонского*, прп. *Паисия (Величковского)*, прп. *Серафима*, оптинских старцев, с другой — в идеях русских мыслителей А. С. *Хомякова*, Ф. М. *Достоевского*, Соловьёва, стремившихся преодолеть расхождение Церкви и образованного общества, заложить основание новой христ. культуры. По мнению З., в их творчестве «выразилось основное убеждение русского религиозного мышления — признание потенциальной святости материи, единства и священности сего творения и призвание человека соучаствовать в его конечном преобразении» (Русское религиозное возрождение. 1991. С. 290). Воссоединенная Церковь становится как бы «инструментом» Св. Духа в достижении этой цели.

На основе такого видения возникло движение рус. религ. возрождения нач. XX в., значение которого заключалось, по мнению З., в преодолении раскола между интеллигенцией и Церковью, религией и культурой, «европейски образованными русскими и основной массой народа» (Там же. С. 326), в достижении «глубокого понимания богосборческой психологии современно-го человека» (Закатные годы. 1981.

С. 22). З. полагал, что эти «идеи могут явиться решающей силой в освобождении людей, соблазненных ленинизмом» и раскрыть «перед ними истинную природу Церкви и те оздоравливающие силы, которые она предлагает верующим» (Там же. С. 23). Вслед за деятелями религ. возрождения старших поколений З. ставил вопрос о религ. значении и причинах рус. революции и о смысле исторической судьбы русской эмиграции, продолжившей традиции религиозного возрождения и распространившей влияние Православия и русской культуры по всему миру.

Как теоретик и практик экуменического движения З. противопоставлял римско-католической (основанной на авторитете папы и строгой организации) и англиканской (сформированной на идее равенства Церквей и исповеданий и догматической неопределенности) правосл. Церковь, к-рая «видит в единодушии наилучшее свидетельство Богодуховности принятых решений». Он считал, что в обеих зап. моделях Церкви кроется изъян: они обе «предопределяют действие Святого Духа», придают решающее значение церковной организации в деле сохранения правоверия и единства. В отличие от них Православие преодолевает конфликт между единством и свободой в согласии, соединенном с иерархичностью и почитанием Свящ. Предания, в понимании Церкви не как орг-ции, но как организации.

Работы З. по истории рус. духовности, пользующиеся большой популярностью на Западе, не утратили научного и воспитательного значения, автобиографическая проза семьи Зёрновых является важным источником по истории рус. эмигрантской культуры. В 1993 г. личная б-ка З. была передана его вдовой в дар Всероссийской гос. б-ке иностранной лит-ры.

Соч.: Moscow the Third Rome. L., 1937. N. Y., 1971; St. Sergius — Builder of Russia. L.; N. Y., 1939; The Church of the Eastern Christians. L.; N. Y., 1942, 1947; Three Russian Prophets: Khomiakov, Dostoevsky, Soloviev. L., 1944, 1973<sup>3</sup> (рус. пер.: Три русских пророка: Хомяков, Достоевский, Соловьев. М., 1995); The Russians and Their Church. L.; N. Y., 1945, 1978<sup>3</sup>; Семен Людвигович Франк: [Некролог] // ВРЗЕПЭ. 1951. № 6. С. 32–33; Что отделяет от нас «Ортодоксальную» церковь Южной Индии? // ВРЗЕПЭ. 1961. № 38/39. С. 150–152; The Reintegration of the Church: A Study in Intercommunion. L., 1952; Вселенская Церковь и русское православие. П., 1952; The Christian East: The Eastern Orthodox Church







and Indian Christianity. Delhi, 1956; Eastern Christendom: A Study of the Origin and Development of the Eastern Orthodox Church. L., 1961; Orthodox Encounter: The Christian East and the Ecumenical movement. L., 1961; The Russian Religious Renaissance of the XX Century. L., 1963 (рус. пер.: Русское религиозное возрождение XX века. П., 1974, 1991<sup>2</sup>).

Изд.: На переломе: Три поколения одной моск. семьи (1821–1921). П., 1970; За рубежом: Белград–Париж–Оксфорд: Хроника семьи Зерновых (1921–1972). П., 1973; Закатные годы: Эпизод хроника семьи Зерновых. П., 1981. Лит.: *Василий (Кривошеин)*. Еще о Халкидонском Соборе и малабарских христианах: (По поводу ст. Н. М. Зернова Что отделяет от нас «Ортодоксальную» церковь Южной Индии?) // ВРЗЭПЭ. 1961. № 38/39. С. 153–161; *Андреев Н.* Семейная хроника Зерновых: [Рец. на: На переломе: Три поколения одной моск. семьи. П., 1970] // Новый журнал. N. Y., 1973. № 111. С. 248–250; *Каллист (Уэр)*, еп. Н. Зернов // Сборность. М., 1998. С. 41–62 (пер. изд.: Библиотека Н. М. Зернова: Кат. М., 2008. С. 8–20); *Солнцева Н. Н.* М. Зернов // *Зернов Н.* Три русских пророка: Хомяков, Достоевский, Соловьев. 1995. С. 197–208.

Библиогр.: Русские писатели эмиграции: Биогр. сведения и библиогр. их книг по богословию, религ. философии, истории Церкви и правосл. культуре. Бостон, 1973; Материалы Н. М. Зернова и его семьи в российских архивах / Подгот. публ.: А. Л. Гуревич // Библиотека Н. М. Зернова: Кат. 2008. С. 313–318.

*К. М. Антонов*

**ЗИГАВИН** — см. *Евфимий Зигабен*.

**ЗИГОМАЛА́** [греч. Ζυγομαλάς], фамилия греч. ученых из Нафплиона. Род З. восходит к Михаилу Сагомалу (греч. Σαγομαλάς), переселившемуся из Афин в Аргос казначеем феодальных лат. правителей Аргоса и Нафплиона. Потомки Михаила изменили форму родового имени для «большого благозвучия». Сын Михаила Иоанн переселился в Нафплион. Сын Иоанна Евстафий жил там же. Наиболее известны сын и внук Евстафия Иоанн и Феодосий, ученая деятельность к-рых ограничивается гл. обр. К-полем.

**Иоанн** (ок. 1500, Нафплион — после 1581, К-поль), ученый, филолог, переписчик рукописей, крупный чиновник Великой ц. Учился у Арсения (Апостолиса), митр. Монемвасийского. Продолжил образование в Падуанском ун-те в Италии. По свидетельству нем. гуманиста М. Крузия, И. З. плохо владел риторикой и диалектикой, но достаточно хорошо знал лат. и итал. языки. В 1530 г. он получил предложение стать священником в греч. приходе в Венеции, однако ответ его неизвестен. В 40-х гг. XVI в. он вернулся в Нафплион и служил священником и нотарием. Ок. 1549 г., вероятно, пере-

ехал в Адрианополь (ныне Эдирне, Турция) и занимался преподавательской деятельностью. В 1555 г. по приглашению К-польского патриарха *Иоасафа II* И. З. переехал вместе с семьей в К-поль. Преподавал греч. словесность в Патриаршей школе в группе из 15 учеников-монахов. В 1576 г. стал ритором Великой ц., *дидаскалом* Евангелия, исполнял обязанности патриаршего секретаря (*Legrand*. 1889. P. 71–72, 104). Состоял в переписке с протестант. профессорами Тюбингенского ун-та, был посредником в переговорах между ними и К-польским патриархом *Иеремией II Траносом*, предположительно участвовал в работе над «Ответами» К-польского патриарха на *Аугсбургское исповедание* (подробнее см.: ПЭ. Т. 3. С. 690–692). И. З. выполнял различные научные поручения Крузия: искал и переписывал для него греч. рукописи, в письмах сообщал ему сведения о бытовой и церковной жизни греч. правосл. населения.

**Феодосий** (1544, Нафплион — после 1600, К-поль?), ученый, филолог, переписчик рукописей, крупный сановник К-польского Патриархата. Сын и ученик И. З. Переехал в К-поль с отцом. Изучал сочинения отцов Церкви, классическую греч. лит-ру. Ок. 1563 г. впервые упоминается как нотариус Патриархии и переписчик рукописей. Позже стал протонотариусом Великой ц. (*Legrand*. 1889. P. 114, 134–135, 138). В 90-х гг. XVI в. занимал должность дикеофилака Великой ц. В 1576 г. был послан патриархом Иеремией II на побережье М. Азии и на острова Эгейского м. для сбора патриарших налогов и пожертвований. Это путешествие Феодосий описал для С. Герлаха и Крузия. Так же как и его отец, Ф. З. выполнял поручения Крузия, отвечал в письмах на его вопросы: какие из знаменитых греч. городов существовали в то время, в каком состоянии находится простонародный греч. язык, есть ли переводы на него Свящ. Писания и т. п. (*Ibid.* P. 80, 115–116). Основная часть полученных сведений была опубликована Крузием в 8-м т. его труда «Turco-Graecia» (1584). Ф. З. имел несколько детей, старший сын впоследствии стал нотариусом Великой ц. Умер Ф. З. предположительно в нач. XVII в. Потомки З. живут до сих пор в Греции, Зап. Европе и Америке.

Лит.: *Crusius M.* Turco-Graecia. Basiliae, 1584. Vol. 8; *Legrand E.* Notice biographique sur Jean et Théodose Zygomalas. P., 1889; *Διοβουνιότης Κ.* Θεοδόσιος Ζυγομαλάς // Θεολογία. 1923. Т. 1. Σ. 18 κ.έξ; *Turyn A.* De Aelii Aristidis codice varsoviensi atque de Andrea Taranowski et Theodosio Zygomala. Kraków, 1929; *Μυστακίδης Β.* Μαρτύριος Κρούσιος καὶ Θεοδόσιος Ζυγομαλάς. Κωνσταντινούπολις, 1931; *Γριτσόπουλος Τ. Α.* Ζυγομαλάς // ΟΝΕ. Т. 5. Σ. 1232–1234; *Герлах С.* Дневник на едно пътуване до Османската порта в Цариград / Ред.: Б. А. Цветкова, пер.: М. Киселинчева. София, 1976; *Perentidis S.* Théodose Zygomalas et sa Paraphrase de la Synopsis minor. Athènes, 1994; *Лебедев А. П.* История Греко-Вост. Церкви под властью турок. СПб., 2004. Кн. 2. С. 162–199; *Ранцимен С.* Великая Церковь в пленении. СПб., 2006. С. 216, 253–254, 262.

*Р. Б. Б.*

**ЗИГФРИД**, свт., еп. Векшё, христ. миссионер в Норвегии и Швеции, X–XI вв. — см. *Сигфрид*.

**ЗИГФРИД** [древнеангл. Sigefrīð — победа мира; лат. Sigfridus] († 688 или 689), св. (пам. зап. 22 авг.), диак., 3-й настоятель мон-ря Вермут (Уирмут) (ныне Монкуирмут, в черте г. Сандерленд, метрополитенское графство Тайн-энд-Уир, Великобритания, см. ст. *Ярроу-Вермут*). Источниками сведений о З. являются анонимное Житие прп. Кеолфрида (*Vita sanctissimi Ceolfridi abbatis*, или *Historia abbatum auctore anonimo*) и основанная на нем «Жизнь блаженных настоятелей Бенедикта, Кеолфрида, Эостервине, Зигфрида и Хветберта» (*Vita beatorum abbatum Benedicti, Ceolfridi, Eosterwini, Sigfridi atque Hwaetberhti*) *Беды Достопочтенного*. В Житии прп. Кеолфрида сообщается, что прп. *Бенедикт Бископ*, основатель мон-рей Вермут и Ярроу, уезжая в Рим, оставил вместо себя главой общины в Вермуте Эостервине, а в Ярроу — Кеолфрида (формально Бенедикт оставался настоятелем). Во время его отсутствия в Англии разразилась эпидемия чумы, Эостервине скончался от болезни. После этого монахи и Кеолфрид избрали аббатом З., «мужа удивительной святости» (*Vita sanctissimi Ceolfridi... 13*).

Беда Достопочтенный описывает З. как человека, «сведущего в Священном Писании, прекрасного нрава, наделенного в высшей мере добродетелью воздержания, чья телесная немощ ничуть не умаляла достоинств души, но вредила его невинному сердцу и привела к неизлечимой смертельной болезни легких» (*Vita beatorum abbatum... 10*). Через 3 года после избрания З., по всей види-





мости страдавший тяжелой формой туберкулеза, ослабел настолько, что уже не мог ходить. Тогда он попросил отнести его на носилках в келью парализованного Бенедикта Бископа. На совете, в котором принимали участие Бенедикт, З. и остальные монахи, было решено, что после смерти аббатов общинами Ярроу и Вермута будет руководить Кеолфрид. По свидетельству Беда, З. умер спустя 2 месяца после описанного эпизода, в анонимном Житии названа точная дата — 22 авг. Настоятель Хветберт, преемник Кеолфрида, 22 авг. 716 г. перезахоронил останки З. и Эостервине в монастырской церкви рядом с могилой Бенедикта Бископа.

Оба источника называют З. святым (наряду с настоятелями монастыря Бенедиктом Бископом, Эостервине и Кеолфридом), однако свидетельств его почитания за пределами монастыря не сохранилось. Имя З. не было включено ни в сохранившиеся англосаксонские календари и Мартирологи, ни в «Перечень мест упокоения английских святых» (*Secgan be ram Godes sanctum*; XI в.). Согласно постановлению папы *Урбана VIII* от 1625 г., в котором было утверждено почитание всех подвижников, названных святыми в трудах отцов Церкви, З. стал официально почитаться католич. Церковью. В современной Англии его память отмечается католич. и англикан. Церквями; имя З. включено в «Литанию английским святым» РПЦ в Англии.

Ист.: ActaSS. Aug. T. 4. P. 536–538; *Baeda. Historia Abbatum auctore anonimo* // *Venerabilis Baedae opera historica* / Ed. C. Plummer. Oxonii, 1896. T. 1. P. 388–404; *Historia Abbatum auctore Baeda* // *Ibid.* P. 365–387; *Беда Достопытный. Жизнь отцов-настоятелей Вормута и Ярроу* // ПСЛЛ, IV–VII вв. С. 444–449. Лит.: *Farmer H. Sigfrid* // *BiblSS.* T. 11. P. 1038–1039; *Baudot J., Chaussin P. Vies des Saints et des Bienheureux.* P., 1949. T. 8. P. 422–423.

### З. Ю. Метлицкая

**ЗИГФРИД**, кор. Норвегии, паломник в Иерусалим, благотворитель, XII в. — см. *Сигурд*.

**ЗИЗАНИИ (КУКОЛИ)**, правосл. полемисты, обличители унии (см. *Брестская уния* 1596 г.), сыновья мещанина-ремесленника Ивана Куколя из мест. Потелич на Львовщине (совр. Украина) (см. материалы судебного процесса И. Куколя против деятеля Львовского правосл. братства Д. Красовского: ЦГИА Украины (Львов). Ф. 52. Оп. 2. № 253. Ст. 515–

519, 2132, 2142; № 2. Ст. 1246–1247 и др.; впрочем, в постановлении Собора 1596 г., осудившего Стефана З., отчество последнего указано как «Василевич» (АЗР. Т. 4. № 91. С. 125)). Зизаний (τὰ ζιζανία) — перевод на греч. язык фамильного прозвища Куколь (укр. Кукиль) (плевела).

**Стефан Зизаний** (50-е гг. XVI в. — дек. 1600), возможно, учился в Острожской школе. Владел польск., церковнослав., греч. языками, «простой (русской) мовой» (лит. юго-западно-рус. яз. в XVI–XVII вв., ориентированный на польский), вероятно, знал латынь. В 1577 г. он являлся ректором правосл. Львовской школы при Успенской ц. (в 1586 при церкви было создано правосл. братство, школа стала братской), проповедовал на богослужениях. С. З. подавал жалобы во львовский замковый суд на учеников лат. школы во Львове, нападавших на учеников православной братской школы. С 1586 г. Львовское Успенское братство находилось в состоянии острого конфликта со Львовским еп. *Гедеоном (Балабаном)*. Братчики неоднократно жаловались К-польским патриархам на действия Львовского архиерея, в частности, в 1586 г. братство направило патриарху *Феолисту II* послание с обличением пастырей, которые выступают против «учения и учащихся» и не только не наставляют на путь истины недостойных священников, но и покрывают их беззакония, имея в виду еп. Гедеоном. По-видимому, С. З. как ректор братской школы принимал активное участие в конфликте. В 1590 г. Львовское братство перешло под управление Киевского митр. *Михаила (Рагозы)*, в янв. 1591 г. давшего С. З. благословение на проповедь.

В 1593 г. в связи с обнаружившимися планами западнорус. епископов заключить унию с католич. Церковью Виленское Свято-Троицкое правосл. братство «на поратунок» (для спасения) пригласило «навчных людей... з места Лвовского Григория Раготинца, Стефана Зизания. Тые сильную и великую войну з рымляны мевали не толко на ратушах, и при рынку, по дорогах, но и посредку церкви святое войну, потарчку великую мевали» (ПСРЛ. Т. 32. С. 178). В Вильно С. З. ок. 6 лет был ректором братской школы, проповедовал, возглавлял типографию, вел активную борьбу против сторонников готовившейся унии, в первую очередь против митр. Михаила (Ра-

гозы) и поддерживавших его планы правосл. епископов, а также против иезуитов. В марте 1595 г. архимандритом Троицкого виленского монастыря стал посланец Александрийского патриарха Кирилл Лукарис (см. *Кирилл I Лукарис*, патриарх К-польский), есть основания говорить о сотрудничестве с ним С. З. в борьбе против унии. 16 июля 1595 г. митр. Михаил запретил С. З. проповедовать, чему последний не подчинился. 30 сент. митрополит направил С. З. грамоту, в которой после указания проступков виленского проповедника вновь запретил ему проповедовать и сообщил о решении судить его на церковном Соборе, причем С. З. было запрещено на нем присутствовать (митрополит перечислил следующие «вины» С. З.: «...недостойн проповедати, понеже еси не херотонисан... своим домыслом народ христоименный учишь... противе живешь Церкви, да реку нас, пастыров своих всех, и противо им неистовствуешь... не достоин ти никого судити и обличати, яко простому, а не духовному» (АЗР. Т. 4. № 88. С. 121)). Есть свидетельства, что не позднее 16 июля 1595 г. С. З. был рукоположен во иерея (Описание документов архива западнорус. униат. митрополитов. СПб., 1897. Т. 1: 1470–1700 гг. № 178. С. 82), по-видимому, хиротония была совершена без ведома митрополита. Между 1596 и 1599 гг. С. З. принял монашеский постриг с сохранением имени (*Захария (Копыстенский)*), архим. Палинодия // РИБ. Т. 4. Кн. 1. Стб. 913).

Собор, осудивший С. З. и единомысленных ему виленских братских священников Василия и Герасима, состоялся 25 янв. 1596 г. в Новгороде (ныне Новогрудок, Белоруссия), на нем присутствовали всего 2 епископа, 4 архимандрита и 6 протопопов. В соборном постановлении С. З. обвинялся в еретичестве: «...иждей Господь наш Иисус Хрыстос ходатаем нашим до Отца Бога не есть» (АЗР. Т. 4. № 91. С. 125). Эти взгляды были изложены книжником в опубликованном в 1595 г. «Катехизисе» (об этом сочинении, а также об обвинениях, выдвигавшихся против С. З., см. ниже). С. З. был отлучен от Церкви, Василий и Герасим запрещены в священнослужении. 1 февр. 1596 г. Виленское братство опротестовало приговор, затем С. З. обратился в Виленский трибунальный





суд и был им поддержан. По жалобе митр. Михаила 28 мая 1596 г. король приказал арестовать С. З., Василия и Герасима и сделал трибуналу строгий выговор за поддержку «еретика». В королевских распоряжениях С. З. ставятся в вину проповедническая деятельность и издание книг. Брестский правосл. Собор в окт. 1596 г. снял все обвинения против С. З. (Там же. № 95, 98, 105).

После смерти Михаила (Рагозы) в авг. 1599 г. С. З. по просьбе бурмистров «русской лавицы» Вильно и с позволения Виленского братства занял должность наместника виленского во имя Св. Троицы мон-ря. От настоятеля мон-ря архим. Иосифа он получил благословение на проповедь и активную борьбу против униатов, пытавшихся захватить мон-рь. 24 сент. 1599 г. нареченный униат. митр. *Ипатий Потей* послал митрополичьего наместника в Вильно протопопа Иоанна Парфеновича закрыть храм Св. Троицы, если С. З. не прекратит в нем проповедовать. Кор. *Сигизмунд III* грамотой от 29 сент. того же года подтвердил подсудность Потеею правосл. духовенства и запретил С. З. проповедовать. С. З. не подчинился ни униат. митрополиту, ни королю. Не позднее 9 окт. 1599 г. униаты проникли в мон-рь, чтобы расправиться со С. З., но ему удалось бежать, и после 15 окт. он оставил Вильно. Спасаясь от преследований, С. З. поселился в мон-ре св. Саввы в Яссах, оттуда вскоре направился в паломничество к «святому Юру» (под Вильно или около Бреста). Во время одного из переходов на паломников напали солдаты молдав. господара *Михая Храброго* и С. З. был зарублен.

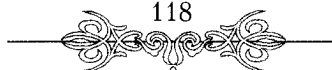
**Произведения С. З.** целенаправленно уничтожались его противниками и потому плохо сохранились. О содержании нек-рых из них можно судить лишь по цитатам, приведенным современниками, полемизировавшими со С. З., — униатами и католиками. Обширную информацию о взглядах С. З. и о содержании его трудов находим в брошюрах «*Kaokol, który rozsięwa Stephanek Zizania w cerkwiach ruskich w Wilnie*» (Wilno, 1595), автором к-рой указан Жебровский, и «*Plewy Stefanka Zizaniey heretyka, z Cerkwie Ruskiej wyklętego*» (Wilno, 1596), подписанной псевдонимом *Якуб Пшеница* (возможно, автором обоих сочинений был иезуит *М. Лашч*); в соч. *Ипатия (Потей)*

«Гармония, альбо Согласие веры, сакраментов и церемоней святое Восточное Церкви с Костелом Римским» (Вильно, 1608; переизд.: РИБ. 1882. Т. 7: Памятники полемической лит-ры в Зап. Руси. Кн. 2. С. 169–222); в труде, написанном Мелетием (Смотрицким) после присоединения к унии, — «*Apologia peregrinathey do krajów wshodnych*» (Lwów, 1628) и др. Важная информация о взглядах С. З. содержится в сочинении принадлежавшего к *социнианам* Е. Киселя, к-рый выступил в поддержку правосл. полемиста: *Giseliusz E. (pseud. Gelasiusz Diplic)*. *Antapologia, abo Apologhey, którą do przezacnego narodu ruskiego przewielebny oyciec Melecysz Smorzycycki... napisał, znieśienie*. S. l., 1632. Сочинения С. З. носили преимущественно катехизический и полемический характер, их главными целями были обучение православных основам веры и изложение аргументов в защиту Православия от католич. и протестант. пропаганды. Жебровский писал, что «Катехизис» был составлен С. З. с целью «народ русской веры отклонить от... союза с Римскою Церковию».

Первым известным опубликованным сочинением С. З. является «Катехизис» (Вильно, 1595), написанный в форме комментария к *Никео-Константинопольскому Символу веры* с опровержением еретических мнений. Данный труд считается несохранившимся, он известен по пересказу в сочинениях противников С. З., в первую очередь в брошюре Жебровского и в соч. «*Plewy Stefanka Zizaniey...*» (М. А. Корзо высказала предположение, что перепечаткой или переводом «Катехизиса» С. З. на «просту мову» является разд. «Объяснение изложения Никейского и Константинопольского Символа, двенадцати артыкулов веры хр[ис]тиянское» в сб. «Собрание вкратце словес от Божественнаго Писания» (Угорцы, 1618. Л. 13–21); см.: *Корзо*. 2007. С. 245–251.) В 1596 г. вышли в свет все остальные известные труды С. З.: «Лист Иеремии, патриарха Константинопольского, наминальный» (опубл. 20 янв. 1596; единственный экземпляр данного издания, хранящийся в б-ке музея князей Чарторыйских в Кракове, считается утерянным; переизд.: *Пам'ятки українсько-руської мови і літератури*. Львів, 1906. Т. 5. С. 29–46); «Казанье святого Кирилла, патриарха Иеруса-

лимского, о антихристе и знаках его, з росширеньем науки против ересей розных» — перевод 15-го огласительного поучения свт. Кирилла и комментарии к нему (опубл. 20 мая 1596 с посвящением кн. *Константину Константиновичу* Острожскому; переизд.: *Пам'ятки полемич. письменства кінця XVI і поч. XVII в.* Львів, 1906. Т. 1. С. 41–200); «Изложение о православной вере» — катехизический раздел в азбуке «Наука ку читаню и розумену писма словенского» (Вильно, 1596. Л. 38 об. — 44 об.; переизд.: *Беляновский*. 1887. № 17. С. 556–559). С. З. приписывается участие в подготовке двуязычной грамматики «*Αδελφότης*: Грамматика доброглаголивого еллинославенского языка» (Львов, 1591), автором к-рой ныне признается свт. *Арсений Элассонский*.

Из всех сочинений С. З. наибольшей критике подверглись «Катехизис» и «Казанье святого Кирилла...». В начале брошюры «*Kaokol, który rozsięwa Stephanek Zizania...*» приведена цитата из «Катехизиса» С. З., в к-рой толкуется 7-й член Символа веры («И возшедшаго на небеса, и сидяща одесную Отца»): «Мы осуждаем различных еретиков, которые, умаляя достоинство Сына Божия... называют его ходатаем перед Отцом. Поэтому мы веруем, что сидящий одесную Бога Отца обладает и равной славой, и достоинством с Богом Отцом, а не меньшей властью. И не есть ходатаем, ибо тот, кто перед кем-то ходатайствует, ни восседать с ним рядом не может, ни равного достоинства с ним быть» (цит. по: *Корзо*. 2007. С. 236). Приведя этот отрывок, Жебровский обвинил С. З. в том, что тот отрицает заступничество Христа за христиан. Это же обвинение было повторено на Соборе в янв. 1596 г. О том же писал Мелетий (Смотрицкий) в «*Apologia peregrinathey...*»: С. З. «богохульствует на Христа, говоря, что Его священство и ходатайство уже прекратилось и что первое, то есть священство, всецело перешло к иереям и почило на них» (цит. по: Кирилло-Мефодиевский сборник. П.; Лпц., 1863. Вып. 1. С. 21). Как убедительно показал В. З. Завитневич, утверждение о том, что Христос не является ходатаем за христиан, появилось в «Катехизисе» С. З. как ответ на заявления совр. ему *антитринитариев* о том, что Христос является лишь посредником между Богом и людь-







ми и Ему не подобает равное с Богом Отцом поклонение (*Завитневич В. З.* «Палинодия» Захарий (Копыстенского) и ее место в истории западнорус. полемики XVI и XVII вв. Варшава, 1883. С. 123, 130). «Катехизис» и др. сочинения С. З. свидетельствуют, что правосл. книжник не только не выражал сомнений в традиц. христ. учении о Св. Троице, но и отстаивал его правосл. понимание в полемике с католиками: в частности, Жебровский критикует неприятие правосл. полемистом Filioque. (В «Катехизисе» С. З. с правосл. позиций выступает против мн. ересей, связанных с учением о Св. Троице и о Христе: против не признающих предвечное рождение Сына Божия, опровергает учение аполлинаристов о восприятии Христом только человеческого тела «без души разумной», осуждает не признающих Христово Воскресение, а также тех, кто считали, что на Кресте претерпело страдание и смерть Божество, предостерегает от «введения в Божество двух начал» и др. Во взглядах оппонентов С. З. (социниан) и, вероятно, в какой-то степени в его собственных отразилось достаточно часто имеющее место смешение тринитарной проблемы (когда речь идет о равночестности Лиц Св. Троицы) и вопросов домостроительства спасения (в котором основная роль принадлежит воплотившемуся Сыну Божию — Христу).)

Активную критику со стороны католиков и униатов вызвало толкование С. З. 8-го члена Символа веры («И паки грядущаго со славою судити живым и мертвым, Егоже Царствию не будет конца»): «А этим артикулом мы опровергаем ошибку тех, кто утверждает, что уже состоялся суд и что якобы души грешников обрели страдание, а души праведных — совершенное воздаяние; это противоречит и Писанию и самому разуму» (цит. по: Корзо. 2007. С. 239). Жебровский и вслед за ним др. полемисты указывали, что т. о. С. З. отвергает представление о частном суде, совершающемся над душой сразу после смерти, и в силу этого отрицает, что после смерти людей их души попадают в Небесное Царствие или в ад. Более подробно это же обвинение в адрес С. З. излагает Мелетий (Смотрицкий): «Там, где опровергается чистилище, он (С. З. — *Авт.*) считает учение о частном суде еретическим... он отверга-

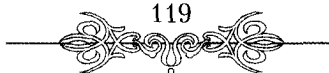
ет, что души праведников по исходе из тел пребывают там, где Иисус Христос, и помещает их в земном раю... утверждает, что *ἄδης* и *infernus* вовсе не означают ад и что в аду грешники и бесы и теперь еще не мучатся» (цит. по: Кирилло-Мефодиевский сборник. П.; Лпц., 1863. Вып. 1. С. 21). Ниже Мелетий еще раз перечисляет заблуждения С. З., относящиеся к понятию частного суда: С. З. «не признает частного суда... изгоняет из неба души праведников, отлучая их от Иисуса Христа... души умерших праведников помещает в земной рай... самого апостола Павла он отлучает от сообщества Христова, утверждая, что души всех умерших праведников находятся в раю»; по словам Мелетия, С. З. считал, что «преисподняя и ад не суть одно и то же... будто души умерших грешников доселе не мучимы вместе с демонами» (Там же. С. 27, 32–33, 40). Ипатий Потей писал: «Ересь... Стефана Куколя... что святые... не в небе... аж по судном дне воспримут вместе с телом (воздаяние. — *Авт.*)».

Важным представляется замечание Мелетия о том, что отрицание С. З. частного суда связано с критикой последним католич. учения о чистилище. В наст. время правосл. учение о частном суде объединяет 2 традиции: западную, оперировавшую понятием «частный суд», и восточную, в к-рой такого понятия не было, его аналогом являлось учение о посмертных *мытарствах* души (см. изложение совр. правосл. учения о частном суде, к-рый совершается через посмертные мытарства души: Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. Т. 2. С. 523–612). Эти 2 отличавшиеся друг от друга традиции были объединены в рус. богословии благодаря деятельности юго-западнорус. православных богословов, в частности свт. Димитрия (Савича) (Пунтало), в XVII в. перенявших из католич. учения понятие «частный (особенный) суд» (см.: Там же. С. 527–528). В кон. XVI в. для С. З., получившего традиционное православное образование, понятие «частный суд» однозначно было связано с католицизмом, в первую очередь с представлением о чистилище (ср. слова митр. Макария (Булгакова) о том, что учение о частном суде и представление о чистилище имеют «сходство в основной мысли (идее)» — «что души некоторых умерших, именно умер-

ших в вере и с покаянием, но не успевших при жизни принести плодов достойных покаяния... и не успевших заслужить от Бога полного прощения своих грехов... терпят мучения, пока не удостоятся действительно такого прощения и не очистятся» — Там же. С. 608). Опровергая учение о чистилище, С. З. отвергает представление о частном суде и как вывод из этого отрицает мздовоздаяние душам умерших блаженством в Небесном Царствии или мучением в аду до всеобщего Суда. С. З. приходится придумать для душ скончавшихся праведников некий «земной рай», души грешников он помещает в ад, отличающийся от «пекла», куда попадут грешники после всеобщего Суда. Последняя мысль полемиста противоречит учению правосл. Церкви о посмертном мздовоздаянии, в соответствии с которым праведники после смерти наследуют блаженство в Царствии Небесном, а грешники претерпевают страдания в аду. Poleмика по данному вопросу отразила состояние правосл. богословствующей мысли в кон. XVI в., до начала активного влияния на нее католич. богословия, осуществлявшегося в первую очередь через католич. (иезуитские) учебные заведения. Хотя критика оппонентов С. З. в нек-рой степени справедлива (т. зр. С. З. в вопросе о месте пребывания душ умерших до Страшного Суда нельзя признать приемлемой), данный спор свидетельствует о том, что С. З. находился в русле правосл. богословской традиции и пытался ее развивать, хотя не всегда правильно.

В «Катехизисе» С. З. критиковал также служение католиками литургии на опресноках, недопущение к причастию младенцев. Т. о., данный труд должен был показать значительность расхождений между правосл. и католич. Церквами вопреки утверждениям католич. и униат. писателей о том, что эти различия несущественны (напр., униат Ипатий Потей писал кн. Константину Острожскому: «Ничего нового... з стороны веры наше нет, опроч... церемони, которую... Церков Божая отменить может» — Уния в документах / Сост.: В. А. Теплова. Минск, 1997. С. 97).

Резко выраженный антикатолич. и антиуниат. характер имеет «Казанье святого Кирилла...». В толкованиях на 15-е огласительное Слово свт. Кирилла, где речь идет о знаменьях наступления конца мира



и прихода *антихриста*, С. З. писал о том, что эти знамена уже налицо, конец мира приближается, а антихристом является Римский папа, имея в виду папство как институт. Отступление правосл. западнорус. епископов в унию и подчинение их папе С. З. считал подтверждениями своего мнения о близком конце мира. К. Студинский доказал, что данные утверждения правосл. полемиста во многом основаны на изданном в 1594 г. трактате протестант. теолога З. Любберга «De raris Romano» (*Студинський К. Й. Пересторога* — руський пам'ятник початку XVII в. Львів, 1895. С. 153–154). При этом влияние протестантского богословия в др. вопросах в сочинениях С. З. не прослеживается, а данное заимствование объясняется исключительно нуждами полемики с католиками. В «Казанье святого Кирилла...», как и в др. сочинениях, С. З. критиковал католич. учения о Filioque, о чистилище и частном суде, григорианский календарь, служение литургии на опресноках, способ причащения у католиков и др. В данном сочинении С. З. вновь обратился к вопросам христологии, делая акцент на единственности совершенной Христом жертвы во искупление грехов человечества. Полемист писал: «Услышав Его называемым архиереем, не думай, что Он есть им всегда, ибо оно (архиерейство Иисуса Христа. — *Авт.*) было делом домостроительства; совершив его однажды... воссел на престоле Отца и уже не пребывает ходатаем... сидит, славимый, не молится... «телесным промыслом» Отцу»; «когда Христос был в теле, то был перем и молился «телесным промыслом» Отцу, а вознесшись на небо... не молится» (Л. 90, 94, 99 об., 101–101 об.; пер. с «простой мовы»). Эти полемически заостренные против антитринитариев-социниан утверждения имел в виду Мелетий (Смотрицкий), обвинявший С. З. в том, что он «богохульствует на Христа, говоря, что Его священство и ходатайство уже прекратилось». Из «Казанья святого Кирилла...» понятие, что С. З. различал проблему тринитарию и домостроительство спасения, хотя правильное подчеркивание «телесности» в земном служении Христа и приводило к возникновению выражений, вызвавших критику со стороны его оппонентов. С. З. делал попытки разработать богословскую терминологию на «про-

стой мове», в частности, в «Казанье святого Кирилла...» он объяснял разницу между «молитвой» к Богу о чем-либо, «мольбой» — «выхвалением Бога» и «приповеданием» — «кгда кто на укривжающих оповедуется Богови, призываючи Его на помсту» и т. д.

Катехизический характер имеет «Изложение о православной вере», ставшее 1-м восточнослав. опытом объяснения основных православных догматов и таинств (Крещения и Евхаристии) для детей. В издании 1596 г. «Изложение о православной вере» дополнено статьями «О знаменнии крестном», «О Вочеловечении Господни». «Лист Иереми, патриарха Константинопольского, напоминальный» был издан С. З. в опровержение слуха о принятии К-польским патриархом григорианского календаря, сочинение адресовано одному из виленских братчиков.

Труды С. З. пользовались авторитетом среди православных как в Речи Посполитой, так и в России. «Русский народ» Речи Посполитой произведения С. З. «хвалил, принимал и хранил как Евангелие» (*Беляновский*. 1887. № 8. С. 227–228). Фрагменты «Изложения о православной вере» помещались в букварях московской печати, проникли в рукописную традицию, переводились на церковнославянский язык, известны укр. переделки текста (см.: *Корзо*. 2007. С. 223–227). «Казанье святого Кирилла...» в переводе на церковнослав. язык (неточном) включено в «Кириллову книгу» (М., 1644), авторитетную позже среди старообрядцев.

Э. П. Р.

**Лаврентий Зизаний (Тустановский)** (50–60-е гг. XVI в. — после февр. 1634, г. Корец (ныне Ровненской обл., Украина)), предположительно младший брат С. З. Вероятно, получил образование в Острожской школе, затем преподавал во Львовской школе церковнослав., греч. языки. В 1592 г. из-за конфликта Львовского братства с еп. Гедеоном (Балабаном) Л. З. был вынужден уехать в Брест, где также преподавал в братском уч-ще. В Бресте тогда жил Владимирский еп. Ипатий (Потей), противник Гедеона. В 1595 г. еп. Ипатий присоединился к сторонникам заключения унии, что заставило Л. З. перебраться в Вильно.

В столице Великого княжества Литовского Л. З. трудился учителем



Лаврентий Зизаний.  
«Грамматика словенска...». Вильно,  
1596. Титульный лист (РГБ)

в братской школе, занимался переводами, издал свои филологические труды: «Лексис, сиреч Речения, въкратце събранны и из словенскаго языка на простый русский диялект истолкованы» — словарь церковнослав. языка и «простой мовы» (раздел в азбуке «Наука ку читаню и розумению писма словенского» (1596); переизд. «Лексиса...»: Старабеларускія лексіконы / Уклад., прадмова, пасляслоўе і камент.: А. А. Яскевіч. Мінск, 1992) и грамматику церковнослав. языка — соч. «Грамматика словенска съвершенна искусства осми частей слова» (1596; переизд.: Грамматика Лаврентия Зизания и Мелетия (Смотрицкого) / Сост., подгот. текста, науч. коммент. и указ.: Е. А. Кузьмина; предисл.: Е. А. Кузьмина, М. Л. Ремнёва, М., 2000. С. 27–127). Данные издания стали частью проводившейся юго-западнорус. книжниками (С. З., Мелетием (Смотрицким)) работы в области кодификации церковнослав. языка юго-западнорус. редакции и разработки пособий для его преподавания в школе. Актуальность данной работы была вызвана в первую очередь необходимостью зашифровать вероучение и богослужебную практику правосл. Церкви от нападков католиков и позднее униатов. Источниками для «Грамматика...» Л. З. послужили грамматические руководства, к-рыми пользовались преподаватели братских школ: грамматика церковнослав. и греч. языков «Ἀδελφότης...» (1591), совр. учебники латыни. «Грамматика...» Л. З. допол-

нена толкованием молитвы «Отче наш» («Толкование молитвы, которой научил Господь Иисус Христос оучеников Своих»), к-рое, по мнению М. С. Возняка, представляет собой компиляцию из сочинений польск. католич. и протестант. авторов (отредактированных в правосл. духе). При создании «Лексиса...» Л. З. опирался на предшествующий лексикографический опыт, в частности на широко распространенные в XVI в. азбуковники, служившие преимущественно для толкования трудных для понимания мест в Свящ. Писании, на труды прп. *Максима Грека*. В «Лексис...» включена 1601 словарная статья, материал расположен по алфавитному и гнездовому принципам. «Лексис...» оказал большое влияние на лексикографические сочинения, созданные позднее на белорусско-укр. землях («Лексикон» Памвы Берынды (К., 1627)) и в Московской Руси (азбуковники XVII–XVIII вв.).

Ряд исследователей, начиная со С. Т. Голубева, приписывают Л. З. авторство «Катехизиса» 1600 г. (ЧИОНЛ. 1890. Кн. 4. С. 1–81), представляющего собой извлечение



Аллегория грамматики.  
Гравюра из «Грамматика  
словенской...» Лаврентия Зизания.  
Вильно, 1596 (РГБ)

из курса основ правосл. догматики, к-рый мог читаться в братской школе.

В 1597–1600 гг. Л. З. давал уроки в доме кн. Богдана Соломерецкого, затем в доме кн. Александра Острожского. После кончины последнего (12 дек. 1603) его жена, будущая покровительницей иезуитов, про-

гнала Л. З. и он неск. лет служил священником в Ярославле (Галицком), в 1612 г. поступил домашним учителем к кн. Якову Корецкому в его родовом поместье Корец, стал протопопом соборной церкви в Корце. 18 мая 1618 г. на погребении кнг. Софьи Чарторыйской Л. З. сказал надгробное Слово. В 1619 г. по приглашению архим. Киево-Печерского мон-ря *Елисея (Плетенецкого)* книжник переехал в Киев и стал членом печерского ученого кружка, занимавшегося лит., переводческой, проповеднической и издательской деятельностью. Л. З. исправил по греч. тексту перевод «Бесед» свт. Иоанна Златоуста на Послания ап. Павла (изд. в 1623), перевел «Толкование на Апокалипсис» прп. Андрея Кесарийского (изд. в 1625). В предисловиях к изданиям Л. З. охарактеризован как «благоговейн муж, словеснейший дидаскал и ветия», стяжавший «художнаго эллино-греческаго языка умение и искусство», «православныя веры исповедник и проповедник», «муж эллинских и славенских искусный дидаскал и проповедник» (цит. по: Корзо. 2007. С. 292). Архим. Елисей восстановил в Киево-Печерском мон-ре регулярное произнесение проповедей, одним из проповедников был Л. З.

В 20-х гг. XVII в. Л. З. подготовил к печати самое обширное из своих сочинений — «Большой катехизис» (авторское название «Оглашение»). Вслед усиления агрессии униатов против православных в Речи Посполитой после убийства 12 нояб. 1623 г. Полоцкого униат. архиеп. Иосафата *Кушцевича* Л. З. не рассчитывал опубликовать свой труд в Киеве и вместе с 2 сыновьями в нач. 1626 г. направился в Москву, куда прибыл в июне того же года. Среди др. мотивов, побудивших его ехать в Россию, исследователи также называют многолетнее авторское соперничество с Мелетием (Смотрицким), ранее написавшим книгу о правосл. вероучении и предпринявшим поездку к К-польскому патриарху с целью получить благословение на свой труд. В Москве Л. З. был принят неск. раз царем *Михаилом Феодоровичем* и патриархом *Филаретом*, к-рый благословил напечатать «Большой катехизис» после перевода его на церковнослав. язык и внесения исправлений.

18–20 февр. 1627 г. между Л. З. и книжниками Московского Печат-

ного двора прошли прения в связи с внесенными московскими редакторами в «Большой катехизис» изменениями. С рус. стороны в них участвовали игум. *московского в честь Богоявления мон-ря* Илия, справщик Г. Анисимов, на 1-м прении присутствовали также кн. И. Б. Черкасский и думный дьяк Ф. Лихачёв. Московские книжники были не согласны с рядом положений «Большого катехизиса». Возражение вызвала трактовка западнорус. книжником взаимоотношений Ипостасей Св. Троицы, предполагавшая иерархичность: «Отец убо болии Сына и Духа Святаго есть, понеже от него оба имут Божество» (цит. по: Корзо. 2007. С. 304), в рукописи «Большого катехизиса» содержались и др. формулировки, отражающие мнение о неравноправности Лиц Св. Троицы. Долгие споры шли также о понимании Л. З. личных свойств каждой из Ипостасей Св. Троицы. Московские книжники отметили в сочинении Л. З. отражение теопасхизма: западнорус. книжник считал, что на Кресте Христос претерпел страдание не только плотью, но и Божеством (представления Л. З. о субординационизме Ипостасей Св. Троицы и о страдании Божества на Кресте близки к учению совр. ему антипринитариев-социниан). Московские справщики были не согласны с трактовкой Л. З. посмертной участи души. Западнорус. книжник признавал частный суд, совершающийся непосредственно после смерти человека. Души нек-рых христиан, скончавшихся с покаянием, Л. З. помещал в «первом аду» (туда попадали души тех, кто, покаявшись, не успели исполнить епитимию за грехи); во «втором аду» (или «тартаре»), по мнению Л. З., находятся души некрещенных. Из «первого ада» души могут быть освобождены по молитвам живущих христиан. (В этом вопросе Л. З. воспроизводил с небольшими изменениями в формулировках совр. ему католич. учения: учение о загробной участи христиан, включающее понятия частного суда и чистилища (чистилищу соответствует «первый ад» в терминологии Л. З.), и учение о покаянии, в соответствии с к-рым искупление греха состоит из 2 частей — из прощения греха Богом на исповеди и из отбывания грешником наказания через исполнение епитимии или через ограниченные во времени посмертные





мучения.) Два пункта прений касались таинства Крещения. Оспаривалось утверждение Л. З. о том, что Крещение в исключительных обстоятельствах может совершить мирянин в неосвященной воде (в наст. время правосл. Церковь допускает такое Крещение «страха ради смертного»). В ходе обсуждений западнорус. книжник поднял вопрос о том, «верны сун или неверны» младенцы, рождающиеся у родителей-христиан. Московская сторона считала, что «от верных родителей верны сун младенцы» (ошибочно отрицая всеобщность последствий первородного греха); Л. З. утверждал, что без принятия Крещения невозможно стать «верным».

Прения московских книжников с Л. З. помимо нек-рых расхождений между западнорус. и великорус. богословскими традициями выявили компилятивный характер «Большого катехизиса», обусловивший наличие в этом правосл. вероучительном сочинении положений, сближающих его с католич. и протестант. трудами. (Перечень «иноконфессиональных заимствований» в «Большом катехизисе», не отмеченных московскими редакторами и сохр. в издании 1627 г., см.: Корзо. 2007. С. 340–349. Наиболее значимые заимствования из католич. вероучения присутствуют в последнем разделе «Большого катехизиса», посвященном таинствам: так, Л. З. приводит католич. т. зр. на время пресуществления Св. Даров; временем установления таинства Священства Л. З., как и католики, считает Тайную вечерю, католич. влиянием объясняется утверждение Л. З. о неизгладимости благодатных даров священства, получаемых при хиротонии, и др.) Компилятивный характер «Большого катехизиса» обусловил мн. недостатки его композиции: нечеткость структуры, непоследовательность изложения, не всегда логичную группировку материала, частые повторы. Среди правосл. источников сочинения Л. З. исследователи называют труды С. З., др. издания Виленского братства, «Катехизис» 1600 г., «Палинодию» Захарии (Копыстенского). Л. З. активно использовал по крайней мере 2 протестант. сочинения: «Катехизис» Симона Будного (Несвиж, 1562) и кальвинистский канционал 1600 г. Структура «Большого катехизиса» в основных чертах воспроизводит композицию постриденских като-

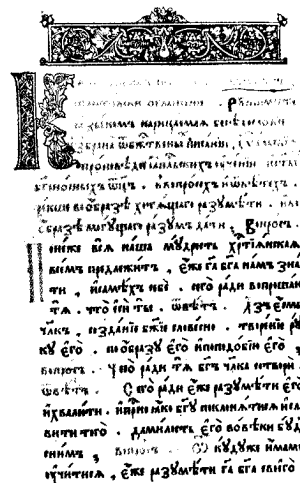
лич. катехизисов. Компилятивный характер, ориентация на иноконфессиональные тексты, многочисленные из них заимствования отличают данное сочинение Л. З. от катехизических сочинений его брата, ориентированных, за редкими исключениями, на традиц. правосл. книжность. В «Большом катехизисе» содержится ряд положений, против которых в сер. 90-х гг. XVI в. выступал С. З.: учение о страдании на Кресте Божества, учение о частном суде. В сравнении с сочинениями С. З. труды Л. З. представляют новый этап становления восточнославянской богословской мысли, обусловленный влиянием на нее католического и протестантского богословия.

«Большой катехизис» имел не только вероучительное, но и полемическое назначение. Автор полемизирует в первую очередь с католиками (отрицает особую роль Рима для христ. Церкви, критикует использование опресноков, учение о Filioque и др.). В сочинении подвергаются критике протестант. учения. Когда Л. З. дает определение еретическому сообществу, понятно, что он имеет в виду протестантов, поскольку признаками такого сообщества названы отсутствие апостольского преемства и самовольное присвоение права церковного учительства.

«Большой катехизис» был напечатан в Москве в 1627 г. в переводе на церковнослав. язык. Замечания московских книжников в печатном варианте учтены в полном объеме. Однако даже исправленный текст находился в сильном противоречии с великорус. богословской традицией, вслед. чего издание было осуждено церковными властями и почти полностью уничтожено: сохранились 4 дефектных экземпляра. «Большой катехизис» неск. раз переиздавался в коп. XVIII в. со значительной правкой (напр., в Гродно в 1783, 1787, 1788), сохранилось большое количество списков «Большого катехизиса», сделанных по преимуществу старообрядцами.

В февр. 1627 г. Л. З. вернулся в Киев. В авг. того же года в Киево-Печерском мон-ре пропел Собор, осудивший соч. Мелетия (Смотрицкого) «Apologia peregrinatiey do krajów wshodnych» (1628), в к-ром содержатся восхваление католич. Церкви и призыв перейти в подчинение папе (к этому времени Ме-

летий уже тайно присоединился к унии). Деятельностью Собора фактически руководили наиболее образованные западнорус. протопопы: Л. З. и Андрей Мужилковский, подго-



Лаврентий Зизаний.  
«Большой катехизис».  
М., 1627. Л. 1 (РГБ)

товившие список обвинений против Мелетия (Смотрицкого) в 105 пунктах и прочитавшие его на Соборе. В посл. Мелетий (Смотрицкий) поставил им это в вину как нарушение церковной дисциплины. Последнее упоминание Л. З. относится к февр. 1634 г. В конце жизни книжник занимался исправлением церковнослав. Библии по греч. текету.

#### И. В. Будько

Ист.: АЗР. Т. 4. № 73. С. 104–105; № 88. С. 121–122; № 91, 92. С. 125–128; № 95. С. 132–133; № 105. С. 142–144; № 142. С. 196–198; № 144, 145. С. 199–201; Прение литовского протопопа Лаврентия Зизания с игум. Илиею и справщиком Григорием по поводу исправления составленного Лаврентием Катехизиса // Летописи рус. лит-ры и древности, изд. Н. С. Тихомировым. М., 1859. Т. 2. Отд. 2. С. 80–99; Заседание в книжной палате 18 февр. 1627 г. по поводу исправлений Катехизиса Лаврентия Зизания. СПб., 1878; Ружицкий Е. Невдомий документ про смерть Стефана Зизания // Архіви України. 1972. № 1. С. 64; Книга Беларусь (1517–1917): Зводны кат. Мінск, 1986. № 41, 43.

Лит.: Беляковский А. С. Стефан Зизаний // Воляские Ев. 1887. № 6. С. 159–171; № 7. С. 199–213; № 8. С. 223–234; № 9. С. 241–250; № 10. С. 273–288; № 11/12. С. 335–338; № 13. С. 361–375; № 14. С. 396–410; № 15. С. 447–495; № 16. С. 500–507; № 17. С. 552–578; Ильинский Ф. М. Большой катехизис Лаврентия Зизания // ТКДА. 1898. № 2. С. 157–180; № 5. С. 75–87; № 6. С. 229–267; № 8. С. 599–607; № 10. С. 264–300; 1899. № 3. С. 393–414; Харламович К. В. Западнорусские правосл. школы XVI и нач. XVII в. Каз., 1898. С. 377–382; Возняк М. С. Грамматика Лаврентія Зизанія з 1596 р. // ЗНТШ. 1911. Т. 101. С. 5–38;





Т. 102. С. 11–87; *Алексютович Н. А.* Культурно-просветительская деятельность братьев Зизаниев // Из истории филос. и общественно-полит. мысли Белоруссии: Избр. произв. XVI – нач. XIX в. Минск, 1962. С. 126–133; *Журайскі А. І.* Гісторыя беларускай літаратурнай мовы. Минск, 1967. Т. 10. С. 263–282; *Анушкін А. І.* На заре книгопечатання в Літве. Вільнюс, 1970. С. 74, 110, 147, 175 и др.; *Ботвинник М. Б.* Лаврентий Зизаний. Минск, 1973; *Исаевич Я. Д.* Новые мат-лы об укр. и белорус. книгопечатниках 1-й пол. XVII в. // Книга: Исслед. и мат-лы. М., 1977. Сб. 34. С. 149–154; *Мечковская Н. Б.* Ранние восточнослав. грамматики. Минск, 1984; *Frick D. A.* Zuzaniy and Smotryc'kuj (Moscow, Constantiople and Kiev): Episodes in Cross-Cultural Misunderstandings // Journal of Ukrainian Studies. Toronto, 1992. Vol. 17. N 1/2. P. 67–94; *Опарина Т. А.* Структура потустороннего мира в представлениях Стефана Зизания о посмертной судьбе души // Смерть как феномен культуры. Сыктывкар, 1994. С. 158–160; *Макарий.* История РЦ. Кн. 5, 6 (по указ.); *Старовойт О. М.* Стефан Зизаний. Львів, 1996; *Яскевіч А. А.* Старабеларускія граматыкі. Мінск, 1996. С. 175–261; *Левшун Л. В.* «Ереси», осужденные Новаградским 1596 г. церковным Собором: (К вопросу об обрядовых и догматич. нестроениях накануне унии) // Кирилло-Мефодиевские чт. 4-е: Мат-лы. Минск, 1999. Ч. 1. С. 78–96; *она же (Ляйшун Л. В.)*. Светапогляд Стафана Зизанія // Весці Нац. АН Беларусі. Сер. гуманітарных навук. Мінск, 2000. № 4. С. 102–109; *Корзо М. А.* Украинская и белорусская катехетическая традиция кон. XVI–XVII вв.: Становление, эволюция и проблема заимствований. М., 2007. С. 210–251, 292–405.

**ЗИЗИУЛАС** Иоанн — см. *Иоанн Зизиулас*.

**ЗЙККИНГЕН** [нем. Sickingen] Франц фон (2.03.1481, Эбернбург, ныне Бад-Мюнстер-ам-Штайн-Эбернбург — 7.05.1523, замок Нанштайн, под Ландштулем), общественно-политический деятель периода ранней Реформации в Германии. Род. в богатой аристократической семье. З. выступал как защитник интересов рыцарства в борьбе с князьями и горожанами. Многочисленные междоусобные войны, спровоцированные им, не только принесли З. богатство из-за наложенных на города контрибуций, но и повысили его политический статус. З. организовал военные кампании, захватил города Вормс (1515), Франкфурт (1518) и Мец (1518). После непродолжительной службы у франц. кор. *Франциска I* З. перешел на сторону *Габсбургов*. В 1517 г. Максимилиан I назначил его главнокомандующим. После смерти Максимилиана I З. содействовал избранию Карла V (1519). В благодарность Карл назначил З. имп. советником. На стороне Карла V З. воевал против герц. Уль-

риха фон Вюртемберга (1519) и против Франции (1521).

В 1520 г. З. познакомился с гуманистом У. фон Гуттеном и принял сторону Реформации. Он поддержал И. Рейхлина, основателя христ. гевраистики, в споре с кельнскими монахами-доминиканцами о запрещении евр. лит-ры. На нек-рое время владения З. стали центром реформационного движения в Свящ. Римской империи. В 1522 г. в часовой Эбернбурга З. ввел протестант. богослужение. Замок З. стал убежищем для деятелей Реформации (М. Буцера, И. Эколампадия, И. Швებеля, К. Аквилы). З. неоднократно предлагал свою защиту и М. Лютеру.

В авг. 1522 г. на съезде в Ландау представители верхнерейнского, швабского и эльзасского рыцарства, настроенные против духовенства, защищая интересы своего сословия, создали Рыцарский союз. З. был избран его предводителем. Вопреки мирному характеру союза З. возглавил восстание рыцарей против Рихарда фон Грайффенклау, архиеп. г. Трира. Во многом из-за недостаточной поддержки членов союза, видевших в этой попытке секуляризации меркантильные интересы З., осада Трира провалилась. В 1523 г. князя Пфальца и Гессена в союзе с архиепископом Трира осадили З. в его замке. Он был вынужден сдать-ся и в тот же день умер от ран, полученных во время осады.

Соч.: *Ervorderung und Verkundung... an und wider Provincial Prioren und Conventen Prediger Ordens deutscher Nation und sunderlichen Bruder Jacoben von der Hochstraten... von wegen... Herrn Johan Reuchlins... seiner erlangten Executorial halben.* [Augsburg], [1519].

Лит.: *Rendenbach K. H.* Die Fehde Franz von Sickingens gegen Trier. B., 1933; *Böcher O.* Franz von Sickingen und die Ebernburg. Mainz, 1983; *Scholzen R.* Franz von Sickingen: Ein adeliges Leben im Spannungsfeld zwischen Städten und Territorien. Kaiserlautern, 1996; *Wild K. S.* Franz von Sickingen: Ein Ritter in unruhiger Zeit. Erfurt, 2006.

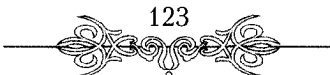
*Е. В. Мельникова*

**ЗИКР** [дхикр; араб. ذکر — память, воспоминание], ритуальное поминание Аллаха, совершаемое суфиями (см. ст. *Суфизм*) по особой формуле вслух или про себя, сопровождаемое определенными телодвижениями. В основном во время З. суфии повторяют следующие молитвы: «Алла хай (Аллах жив), ла илаха илла-Лла (нет Бога, кроме Аллаха), Аллаху акбар (Аллах велик), Алхамду ли-Лла (слава Богу)». Практика З. базируется на высказыва-

ниях *Корана*: «О те, которые уверовали, поминайте Аллаха многократно» (сура XXXIII. 41) и «Они уверовали, и их сердца утешаются воспоминанием Аллаха. Разве не поминанием Аллаха утешаются сердца?» (сура XIII. 28; перевод Э. Р. Кулиева). Сосредоточение суфия на поминании Бога освобождает духовную энергию, к-рая помогает ему продвигаться на пути восхождения к Всевышнему. Однажды после мн. дней голодания ученик суфийского шейха Сахла ат-Тустари (818–896) спросил: «О, учитель, что такое еда?» И тот ответил: «Поминание Бога Бессмертного!» Главная цель З. — достижение мистического экстаза, во время к-рого человек приближается к Богу и может даже слиться с ним. По словам суфийского учителя Абу Бакра аш-Шибли (861–946), «истинный зикр — это когда ты забываешь о своем зикре».

Обучение формуле поминания (араб. талкин аз-зикр) составляет один из важнейших аспектов суфийской инициации. З. можно научиться не только у живого учителя, но и у Хидра, покровителя странников. Формула З. передается духовными учителями от пророка *Мухаммада*. Считается, что Мухаммад научил 1-го халифа Абу Бакра молчаливому З., когда ночевал вместе с ним в пещере во время переселения (араб. хиджра) в Медину, а халифу Али был дарован громкий З. Перед началом З. суфий должен очиститься внутренне и внешне. Кроме того, ему следует постоянно держать перед внутренним взором образ своего шейха или одного из его предшественников, к-рый будет помогать ему во время поминания. По мнению суфийских учителей, существует 3 главных вида З.: внутренний, т. е. нахшбандийский тихий, к-рый концентрируется на определенных точках внутри тела человека и не сопровождается телодвижениями; громкий, сопровождающийся ритуальным танцем и игрой на муз. инструментах; духовный, при к-ром молящийся, т. е. дословно «вспоминающий» (араб. закир), мысленно выполняет телодвижения и представляет себе ритмичную мелодию.

С IX в. для подсчета, сколько раз формула З. была воспроизведена тем или иным способом, стали использовать четки (араб. тасбих, субха). Суфиям рекомендуется пить воду после совершения З., чтобы





охлаждать внутренний жар. Суфийские братства создали ритуалы З. Коллективный З. составляет основу суфийских церемоний, особенно продолжительных в период религ. праздников. Повторяя ритмичную формулу «Ла илаха илла-Лла» во все возрастающем темпе и с сокращением слова, пока произносимые звуки не превратятся в нечто вроде непрерывного вздоха, суфии легко впадают в состояние транса. Для правильного выполнения З. необходимо владеть контролем за техникой дыхания. Сахл ат-Тустари отмечал, что «выдохи должно считать; каждый выдох без поминания Аллаха мертв, но каждый выдох с поминанием Господа живой и связан с ним». Др. учитель, Хаджи Агтар (XV в.), говорил, что цель З. «не заключается в многословии; на одном дыхании три раза произносят «Ла илаха илла-Лла», начиная с правой стороны груди, и доводят это до сердца, а с левой стороны ведут «Мухаммад расул Алла». Возможно даже девятикратное или восемнадцатикратное повторение на одном дыхании». Позднее афган. и инд. суфии применяли во время З. длительную задержку дыхания (персид. хабс-и дам).

Лит.: *al-Kalabadi, Abu Bakr Muhammad*. The Doctrine of the Sufis. Camb., 1935; *Molé M.* Les mystiques musulmans. P., 1965; *Тримингем С. Дж.* Суфийские ордена в исламе. М., 1989, 2002; *Хисматулин А. А.* Суфийская ритуальная практика: на примере братства Накшбандийа. СПб., 1996; *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма. М., 1999, 2000.

М. Ю. Роцин

**ЗИЛАНТОВ КАЗАНСКИЙ В ЧЕСТЬ УСПЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** — см. *Казанский Зилантов в честь Успения Пресв. Богородицы жен. мон-рь.*

**ЗЫЛИКА ЁРЕСЬ** в Византии в 40-х гг. IX в. — см. *Лизика ересь.*

**ЗИЛОТЫ** [зелоты; греч. ζηλωταί; евр. צִלְוֹת — ревнители, почитатели], радикальная религиозно-политическая группировка I в. по Р. Х., сыгравшая важную роль в антирим. восстании 66–73 гг. и прежде всего в разрушении Иерусалима в 70 г. Основным источником по истории З. являются сочинения евр. историка Иосифа Флавия («Иудейская война» (завершена в 75–79), «Иудейские древности» (главы 13–20, завершены ок. 94), «Автобиогра-

фия» (94–99)). Описания Иосифа подробны, но довольно тенденциозны, прежде всего потому, что З. стали причиной несчастий его семьи (*Ios. Flav. De bell.* III 13. 1). Кроме того, основной целью Флавия было объяснить эллинистическому миру, что именно З. спровоцировали евр. народ (на самом деле благоразумный и лояльный) к восстанию против Рима, а затем препятствовали любым действиям, ведущим к заключению мира, и именно из-за их упорства восстание завершилось гибелью города и храма. В результате возник крайне негативный образ З.

З. упоминаются в НЗ (в Мф 10. 4 и Мк 3. 18 среди учеников Иисуса Христа назван Симон Кананит, в Лк 6. 15 и Деян 1. 13 его имя передается как Симон Зилот) и в раввинистической лит-ре (напр., Мишна, Санхедрин 9. 6, Пиркей Авот 3. 5 и др.; в Талмуде рассказывается и о законоучителе Нехунии бен ха-Кане, т. е. «сыне Зилота», напр. Бава Батра 10б). Эти сведения отрывочны, чаще всего речь идет об отдельных личностях, скорее всего не имевших отношения к партии З., а просто прозванные З. за ревностное следование закону. Описания событий в Иудее I в. по Р. Х. рим. авторов практически ничего не добавляют к тому, что уже известно из сочинений Иосифа Флавия.

Малочисленность источников, рассказывающих о З., стала главной причиной споров об истории этого движения. Долгое время было принято объединять под названием «З.» все радикальные группировки, действовавшие в Палестине между 6 и 74 гг. по Р. Х. Эта традиция восходит к Г. Грецу (*Graetz H. Geschichte der Juden.* Lpz., 1897–1911. 11 Bde), но окончательно она утвердилась благодаря Э. Шюреру, описавшему З. как единое движение, созданное Иудой Галилеянином (6 г.) и закончившее существование вместе с сикариями Масады (73) и егип. сикариями (74) (*Schürer E. Geschichte der jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi.* Lpz., 1901–1911<sup>3</sup>. 3 Bde). Более поздние исследования показали, что объединять эти движения неверно и что партия З. была всего лишь одной из религиозно-политических групп. По вопросу о том, с какой из них можно отождествить З., по-прежнему ведутся дискуссии. Одни исследователи продолжают считать, что партия З. произошла от группи-

ровки, основанной Иудой Галилеянином и названной Иосифом Флавием «четвертая философия» (после *фарисеев, саддукеев и ессеев*) (*Hengel.* 1989; *Brandon.* 1967), другие отождествляют их либо с сикариями (*Yadin.* 1967), либо с группировкой Элиезера бен Шимона (*Smith.* 1971), либо с группировкой Йоханана бен Леви из Гуш-Халава (Иоанна Гисхальского). Кроме того, высказывалось мнение, что З. следует считать не религ. партией, а скорее просто бандой, состоявшей из бежавших от рим. грабежей крестьян (*Horsley.* 1986).

В такой ситуации содержание понятия «З.» можно определить, только исходя из общего представления о «священной ревности» в евр. традиции и учитывая весь спектр радикальных религиозно-политических группировок, действовавших в Палестине в I в. по Р. Х. и принявших участие в восстании против Рима.

Понятие «ревность» (צֵלוּת), ставшее главной чертой З. и идеологической основой евр. религ. экстремизма, уходит корнями в библейские представления о Боге, ревностно относящемся к избранному Им народу, вступившему с Ним в отношении *завета* (ср.: Исх 20. 5; 34. 14; Втор 4. 24; 5. 9; 6. 15; Нав 24. 19; Наум 1. 2). Бог Израиля требует и от Своего народа ревностного соблюдения завета (прежде всего отказа от идолослужения).

I век по Р. Х. стал периодом религ. активности в Иудее. Рим. владычество, диктующее определенные правила поведения, эллинизация евр. элиты, обнищание земледельцев, споры о толковании Писания и как результат — религ. брожение и появление множества «философских» школ — все это, с одной стороны, привело к активизации мессианско-эсхатологических ожиданий, с другой — послужило причиной обращения к идеалу благочестия, и в частности к идее «ревности».

Причиной большинства религ. споров и разделений на группировки было именно стремление к религ. чистоте. Каждая из «партий» (саддукеи, большое количество фарисейских школ, различные орг-ции ессеев и множество др. групп религ. экстремистов) хотела утвердить свой идеал святости, соответствовавший собственному пониманию «ревностного» служения Богу. Разница заключалась в том, что часть этих







групп довольствовалась верой в то, что именно они и есть хранители «чистой» традиции (как, напр., ессеи). Одни группы вели себя более активно, вступая в полемику, открыто враждуя с остальными (напр., дома Шама и Гилеля внутри фарисейства или фарисеи и саддукеи), другие резко противопоставили себя всем остальным и были готовы защищать свои интересы и идеалы с оружием в руках, не щадя собственной жизни.

Одна из главных причин религ. «разброда» заключалась в том, что в отличие от селевкидов, временами преследовавших иудаизм и потому вызвавших активное сопротивление народа, римляне иудаизм не притесняли (Hengel. 1989. P. 172–173). Возмущение вызывали процесс эллинизации и медленное «размывание» религ. традиций, а тяжелые экономические условия, приведшие к обнищанию мн. людей, к-рые вслед этого объединились в банды (Ios. Flav. De bell. II 12–13), усугубляли недовольство.

Именно в такой ситуации появляется движение, названное Иосифом Флавием «четвертая философия». Его родоначальником, согласно Иосифу, был Иуда Галилеянин (Ibid. 8. 1), сын Хезкии, разбойника и борца за свободу (Schürer. 1901. Bd. 1. S. 486), казненного царем Иродом Великим в 46 г. до Р. Х. Иуда получил известность, подняв мятеж в Сепфорисе, столице Галилеи. Восстание было подавлено, однако Иуде удалось скрыться (Ios. Flav. De bell. II 4. 1). В традиции он известен также как законоучитель (Ibid. 8. 1; 17. 8; Когеет рабба 1. 30), хотя радикальные взгляды не позволили ему пройти раввинское посвящение (Hengel. 1989. P. 333). На близость Иуды к фарисейскому кругу указывает и тот факт, что в рамках нового движения Иуда действовал вместе с фарисеем Садоком (Ios. Flav. Antiq. XVIII 1. 1, 6).

Поводом к возникновению движения послужила перепись, объявленная Квиринием, рим. легатом в Сирии в 6 г. по Р. Х. Перепись, по представлению Иуды, противоречила принципу божественного управления избранным народом и землей и грозила ввергнуть Иудею в рабство. Объявление переписи вызвало протесты по всей стране, однако первосвящ. Иоэзеру бен Боэтусу удалось успокоить значительную часть населения (Ibid. 1. 1).

Второй причиной негодования Иуды и его сторонников было рим. господство как таковое (Idem. De bell. II 8. 1). Одной из основных идей Иуды, признававшейся всеми радикально настроенными группировками, была идея, что правителем избранного Богом народа может быть только Бог, и, следов., ни о каком рим. владычестве не может идти речь. Главная цель народа — сражаться за собственную свободу, потому что только в этом случае Бог придет ему на помощь. Этот тезис привел Иуду к конфликту не только с рим. властями, но и с иудеями, готовыми пойти на компромисс с Римом. Стремление к установлению божественного правления в Иудее не мешало, однако, Иуде добиваться царской власти (Idem. Antiq. XVII 10. 5). Будучи харизматическим лидером, он, вероятно, претендовал и на роль мессии.

Дальнейшая судьба Иуды неизвестна. Согласно кн. Деяния св. апостолов (Сл. 37), «он погиб, и все, которые слушались его, рассыпались». Время и обстоятельства этого события также неизвестны.

Движение, созданное Иудой, пережило его самого. Возможно, сначала его возглавляли сыновья Иуды Иаков и Шимон (XX 5. 2), а когда и они были казнены в правление имп. Тиберия Александра (45–48), во главе группировки встал их брат Менахем (Idem. De bell. II 17. 8). Наиболее удачным из его действий был захват Масады, после к-рого он смог беспрепятственно войти в Иерусалим и, объединив неск. радикально настроенных группировок, возглавить восстание против Рима.

Движение, инициированное Иудой, распространилось по всей стране. Так, получила известность банда, созданная Элиезером бен Динаи; в евр. традицию он вошел как человек, к-рый «горопил наступление конца» (Шир ха ширим рабба 2. 20)

В это время в Иерусалиме появились сикарии (Σικαριοί — Ios. Flav. De bell. II 13. 3; סִיקָרִיָּם — Мишна. Махширин 1. 6). Эта банда получила известность в 50-х гг. I в. по Р. Х. благодаря неск. громким убийствам, совершенным ее членами. Своим названием они обязаны оружию — маленькому кинжалу (лат. sica), к-рый носили под одеждой. Скорее всего сначала это было прозвище, данное им римлянами, но затем оно стало самоназванием (Hengel. 1989. P. 49). Возможно,

возникновение этого движения не было связано с какой-то конкретной группировкой, но затем его метод был избран последователями Иуды Галилеянина, и тогда движение превратилось в религиозно-политическую партию, во главе к-рой встал родственник Менахема и Иуды Галилеянина, Элиезер бен Яир. Хотя Иосиф Флавий не говорит о связи между группой Иуды и сикариями, есть основания считать, что эти движения были близки. И «четвертая философия», и сикарии руководствовались в своих действиях общими принципами: они ненавидели Рим, верили в то, что евреи не должны подчиняться никому, кроме Бога, и в то, что активная борьба с Римом и евреями, вставшими на его сторону, ведет к приближению эсхатологического конца. Все они были готовы принять мученическую смерть за свои идеалы. И у тех и у других были сильны мессианские ожидания, и, вероятно, их руководители претендовали на роль мессии.

Наиболее значительной из антиримски настроенных иерусалимских партий была та, которую возглавил Элиезер бен Ханания, сын первосвященника, начальник храмовой стражи в 60-х гг. I в. по Р. Х. Он сплотил вокруг себя священников, разделявших идеи Иуды Галилеянина, и призвал не принимать жертвоприношений язычников и прекратить жертвоприношения за рим. императора, до этого совершавшиеся в Иерусалимском храме ежедневно (Ios. Flav. De bell. II 17. 2; согласно раввинистической традиции (Гиттин 56а), этим человеком был Захария бен Авкулус). Нежелание принимать жертвоприношения язычников привело к расколу внутри иерусалимского священства. Его единство нарушалось и происходившими в стране процессами эллинизации и социального расслоения. Неск. богатейших родов, пользовавшихся значительным политическим авторитетом, практически отстранили от служения в храме др. священников. Священническая аристократия поддерживала отношения с Римом, поскольку именно рим. власти были гарантами их благополучия. Кроме того, будучи чуждыми мессианских чаяний, они понимали, что конфронтация с Римом может оказаться не просто разрушительной, но гибельной для евреев, и потому всячески старались противостоять революционным





настроениям в народе. Во главе «партии мира» стояли царь *Агринна II Ирод* и первосвящ. Ханания.

Однако прекращение жертвоприношений за рим. императора означало офиц. разрыв с Римом, а следов., превращало священство в повстанцев.

В результате противостояния этих 2 группировок Иерусалим оказался втянутым в гражданскую войну: сторонники Элиезера бен Ханании заняли храм и нижнюю часть города, а сторонники союза с Римом — верхнюю (*Ios. Flav. De bell. II 17. 5*).

В 66 г., в разгар противостояния между аристократией, сикариями и оккупировавшим храм священством, в город вошел Менахем со своими людьми и, по-видимому, возглавил восстание (*Ibid. 17. 8*). Его господство, однако, продолжалось недолго. Скоро Менахем был убит сторонниками «партии мира», а его последователи бежали и скрылись в Масаде вместе с Элиезером бен Яиром (*Ibid. 17. 9*). Сикарии, заняв Масаду, оставались там до конца восстания и погибли в 73 г. (*Ibid. VII 8–10*). По-видимому, часть сикариев смогла бежать в Египет (ап. Павла однажды спутали с египтянином, «который перед сими днями произвел возмущение и вывел в пустыню четыре тысячи человек разбойников (σικαρίων)» — Деян 21. 38). Иосиф Флавий сообщает, что последние из оставшихся сикариев приняли участие в восстании в Киренаике (*Ios. Flav. De bell. VII 11*).

Гибель Менахема значительно ослабила радикальное движение в Иерусалиме и привела к его расколу на неск. соперничавших групп, которые верили в идеал священной войны и сохранили веру в скорейший приход Мессии.

Начиная с 67 г. 3 основные группировки, идентифицируемые исследователями с 3., так или иначе продолжали дело, начатое Иудой Галилеянином. Главой радикальной священнической группы стал Элиезер бен Шимон. Члены этой группы противопоставив себя «партии мира» и офиц., прорим. правительству, заперлись во внутреннем дворе храма и, бросив жребий, избрали нового первосвященника (*Ibid. IV 3. 6*). Иосиф, относясь к ним крайне негативно, не рассказывает о мотивах их действий, но лишь выражает свою оценку, называя их действия «свято-татством». Между тем избрание но-

вого первосвященника по жребию (как обращение к древнейшей форме Божественного суда) могло быть очередным шагом в «священной войне» (*Hengel. 1989. P. 218–219*), которую вели радикалы. Они отказались приносить жертвы от имени язычников (*Ios. Flav. De bell. II 17. 2–4*), отстранили от культа тех, кто поддерживали римлян (*Ibid. 17. 6*), подожгли крепость Антония, откуда правители могли наблюдать за тем, что происходило в храме (*Ibid. 17. 7*), и, наконец, избрали нового первосвященника, не принадлежавшего к партии власти (*Ibid. IV 3. 6*). Выбор нового священника по жребию мог быть не связан с очищением храма, а служил лишь выражением отрицания существовавшей иерархии и принципа равенства всех повстанцев (*Horsley. 1986. P. 177–185*).

Еще одной радикально настроенной группировкой были сторонники Иоанна Гисхальского, побудившего к восстанию жителей галилейского городка Гуш-Халав (*Ios. Flav. De bell. IV 2. 1*), а затем бежавшего в Иерусалим, где ему удалось заручиться поддержкой значительной части населения и доверием членов «партии мира». Иоанн даже был избран посредником в переговорах между правительством и «разбойниками», захватившими храм. Воспользовавшись своим положением, он убедил жителей Иерусалима позвать на помощь идумеев, а затем, объединив их с частью повстанцев, захвативших храм, сумел подавить выступление проримски настроенных граждан и сконцентрировать в своих руках власть в Иерусалиме (*Ibid. 4. 1*). Иоанн пытался подготовить город к предстоящей осаде, укрепив его стены (*Ibid. V 1. 5*). Его правление вызвало недовольство многих, поскольку он позволял своим людям «совершать любые злодеяния» (*Ibid. 9. 10*), «вкусал недозволенную пищу и отказался от искони установленного очищения...» (*Ibid. VII 8. 1*). Против него выступили прежде всего сторонники Элиезера бен Шимона, к-рые увидели в его действиях угрозу собственной власти. Они не позволили Иоанну войти во внутренний двор храма. В результате город оказался разделенным между сторонниками Иоанна Гисхальского, Элиезера бен Шимона и «партии мира».

Третьей силой, значительно усложнившей ситуацию в Иерусалиме, стала банда, созданная Шимоном

бар Гиорой. О жизни его до начала восстания практически ничего не известно. Иосиф сообщает о том, что Шимон прославился в сражении при Бет-Хороне в 66 г., когда евр. армия нанесла поражение рим. наместнику Цестию Галлу. Затем под лозунгом борьбы с Римом он собрал собственную армию и начал грабить Идумею. Какое-то время он скрывался в Масаде (*Ibid. II 22. 2*), где, возможно, воспринял идеологию сикариев, однако это не означает, что Шимон стал членом данной группировки. Армия Шимона была достаточно сильной для того, чтобы контролировать юг страны, и могла составить конкуренцию армии Иоанна Гисхальского. Этим обстоятельством решили воспользоваться противники Иоанна и в апр. 69 г. открыли перед армией Шимона бар Гиоры ворота Иерусалима (*Ibid. IV 9. 11*). Шимон практически беспрепятственно завладел всей территорией города, кроме храма, к-рый по-прежнему контролировали Элиезер бен Шимон и Иоанн Гисхальский. Весь следующий год, до весны 70 г., когда началась осада Иерусалима Титом, 3 группы повстанцев боролись между собой за власть, уморив голодом и истребив мн. жителей города. Лишь угроза гибели заставила их прекратить распри и объединиться, чтобы противостоять римлянам. В авг. 70 г. пал храм, а в сент. — верхний город. Война была закончена, радикальные группировки уничтожены.

О судьбе Элиезера бен Шимона источники не сообщают. Скорее всего он погиб вместе с др. защитниками храма. Иоанну Гисхальскому удалось бежать из города по подземному ходу. Сначала он укрывался в подземных галереях, но голод заставил его сдаться римлянам, к-рые приговорили пленника к пожизненному заключению. Шимон бар Гиора был также захвачен в плен и, поскольку именно его римляне считали вождем восстания, отправлен в столицу империи, там проведен в цепях во время триумфального шествия, а затем казнен (*Ibid. VI 9. 4; VII 3. 6*). Бар Гиора был наиболее сильным и харизматическим из всех лидеров восстания, и именно с ним были связаны мессианские чаяния. По предположению исследователей, с именем бар Гиоры следует также связывать бронзовые монеты, датированные 4-м годом восстания, содержащие надпись: «За искупление





Сиона» (*Kanael B. The Historical Background of the Coins «Year four...» // BASOR. 1953. Vol. 129. P. 18–20*). Слово «искупление» может указывать не просто на политическое освобождение страны, но на мессиянское искупление и на те надежды, к-рые появлялись у народа под руководством Шимона. Сикарии во главе с Элизером бен Яиром, захватившие Масаду, предпочли позору поражения самоубийство. И в апр. 73 г., за неск. часов до того, как римляне после долгой осады захватили их укрытие, подошли крепость и покончили с собой.

Лит.: *Brandon S. G. F. Jesus and the Zealots: A Study of the Political Factor in Primitive Christianity. Manchester, 1967; Yadin Y. Masada: Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand. L., 1967; Smith M. Zealots and Sicarii, Their Origins and Relation // HarvTR. 1971. Vol. 64. N 1. P. 1–19; Horsley R. The Zealots: Their Origin, Relationship and Importance in the Jewish Revolt // NT. 1986. Vol. 28. N 2. P. 159–192; Hengel M. The Zealots: Investigations into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until 70 A.D. Edinb., 1989; Шифман Л. От текста к традиции. М., 2000; Шумов С., Андреев А. М., сост. История Израиля и Иудеи: Общественная и полит. жизнь. М., 2004; Махкова Х. Революция в Иудее. М., 2007.*

С. В. Бабкина

**ЗИЛОТЫ** – см. в статьях *Старо-стильные Церкви, Эсфигмен*.

**ЗИЛОТЫ**, социально-политическая группировка в Фессалонике в 40-х гг. XIV в., участвовавшая в гражданской войне в *Византийской империи* (1341–1347) между сторонниками имп. *Иоанна V Палеолога* и *Иоанна VI Кантакузина*.

**Источники.** Сочинения, содержащие сведения о восстании З., отличаются односторонностью, т. к. принадлежат авторам из аристократического лагеря. Иоанн VI Кантакузин в исторических записках рисует З. как отрицательное явление, делая упор на эпизоды насилия, жестокие казни и всякого рода эксцессы, сопровождавшие волнения народных масс. Не менее враждебно относился к З. и политический оппонент Кантакузина, автор «Ромейской истории» *Никифор Григора*, рассказ к-рого малоинформативен и запутан хронологически. Помимо того, упоминания о З. рассеяны по различным греч. агиографическим, риторическим и эпистолярным сочинениям того времени. Немало их содержится в письмах и речах *Димитрия Кидониса*; вскользь событий в Фессалонике касаются *Житие*

св. Саввы, составленное патриархом К-польским *Филофеем Коккином*, 1-я беседа свт. *Григория Паламы* и др. тексты. Большинство из них плохо поддается датировке, и попытки извлечь из них историческую информацию часто наталкиваются на серьезные трудности интерпретации. Так, «Слово о незаконных дерзостях архонтов в отношении священных имуществ» *Николая Кавасилы* – это полемическое сочинение, где приводится развернутая аргументация оппонентов. Со времени 1-й публикации его отрывков считалось важнейшим источником для изучения З. (*Sathas. 1883; Tafrahi. 1913. P. 225–272*). Однако И. Шевченко, осуществивший полное издание текста, обосновал тезис о том, что речь Кавасилы не имеет отношения к З. и составлена совсем по др. поводу (*Ševčenko. 1953*). Мнения ученых разделились: одни защищали старую т. зр. (*Frances. 1959; Вернер. 1960*; ср.: *Ševčenko. 1962*), большинство же подержало т. зр. Шевченко (см., напр.: *ODB. T. 3. P. 2222*). Не имеет отношения к З. и речь *Фомы Магистра*, касающаяся волнений в Фессалонике в период гражданской войны 20-х гг. XIV в. (*Тиннефельд Ф. Фома Магистр как источник по соц.-полит. волнениям в Фессалонике // АДСВ. 1992. Вып. 26: Византия и средневек. Крым. С. 142–148*).

**Предыстория восстания З.** По завещанию имп. *Андроника III Палеолога* († 15 июня 1341) вся полнота власти оказалась в руках великого domestика *Иоанна Кантакузина*, ставшего регентом при малолетнем имп. *Иоанне V*. Тем не менее значительная часть правящей фамилии не желала мириться со всесилием *Кантакузина* и начала собственную борьбу за влияние на *Иоанна V*. Во главе оппозиции, сплотившейся вокруг вдовствующей имп. *Анны Савойской*, встал патриарх *Иоанн XIV Калека* (1334–1347) и *Алексей Апокавк*, бывш. сподвижник *Кантакузина*; патриарх добился своего включения в регентский совет. *Иоанн Апокавк* (министр финансов), также настроенный против *Кантакузина*, становился все более популярен в К-поле. В условиях нарастания противостояния с К-полем сторонники *Кантакузина* провозгласили его в *Дидимотихе* императором-соправителем (26 окт. 1341). В ответ *Алексей Апокавк* от имени правящей династии объявил о лишении узурпа-

тора всех должностей, чинов и владений и призвал народ на вооруженную борьбу с ним и его сторонниками. Их дома в столице были разграблены и разрушены; сын и мать *Кантакузина* были арестованы. Высшая власть перешла к имп. *Анне*, 9-летний *Иоанн V* был коронован и объявлен соправителем (19 нояб. 1341), а *Алексей Апокавк* был назначен командующим флотом (великим дукой) и стал фактическим главой правительства. В церковно-политической сфере *Кантакузин* взял курс на поддержку исихастов и сторонников свт. *Григория Паламы*, был против их оппонентов, соборно осужденных в 1341 г. Главный из них, *Варлаам Калабрийский*, отправленный с посольством в Италию, счел за благо не возвращаться в Византию; продолжателем его дела *Григорий Акиндин* приобрел благоволение *Иоанна Калеки*, стал играть заметную роль в лагере противников *Кантакузина* и даже рассматривался как кандидат на митрополичью кафедру *Фессалоники*. Свт. *Григория Паламу* преследовали к-польские власти и в конце концов заключили в тюрьму.

Борьба за власть между легитимистами и сторонниками претендента усугублялась глубоким социальным расколом между низшими слоями общества и могущественной провинциальной аристократией (т. н. династами), к-рая в большинстве поддерживала *Кантакузина* (*Cantacus. Hist. T. 2. P. 181; Niceph. Greg. Hist. T. 2. P. 613*). Помимо К-поля центрами сопротивления *Кантакузину* стали крупные города *Фракии* и *Македонии*, население к-рых, пользуясь лозунгами в поддержку законного императора, поднимало мятежи против аристократии. Наибольший размах столкновения приняли в *Фессалонике*, к-рая в то время была 2-м по величине городом *Византийской империи* и одним из крупнейших городов Европы. В отличие от К-поля, где было много итал. коммерсантов, здесь торговлю вели в основном местные купцы и предприниматели, владевшие крупным торговым флотом. Удаленность от столицы усугубляла всесилие местной знати, контролировавшей администрацию и даже содержавшей на свои средства местный гарнизон. Значительное расслоение между нищим трудовым населением и богатыми аристократами обостряло социальное напряжение.







**Восстание З. в Фессалонике.** Весной 1342 г., узнав о намерении знати вместе с градоначальником протостратором Феодором Синадином сдать город Кантакузину, население Фессалоники подняло восстание в поддержку Иоанна V и имп. Анны. Во главе его встала группа лидеров, именовавших себя З., т. е. ревнителями прав легитимной династии. Иоанн Кантакузин винит в усилении группировки З. Феодора Синадина, попустительствовавшего им в надежде на защиту гарнизона и на авторитет многочисленной знати. Но поднятый З. народ без труда изгнал из города Синадина вместе с его людьми и почти 1 тыс. др. сторонников Кантакузина. Их дома были разграблены и конфискованы (*Cantacus. Hist. T. 2. P. 234–235*). Феодор Синадин и явившийся на его призыв Иоанн Кантакузин разорили окрестности и начали осаду города. Но З. сумели организовать оборону и нейтрализовали потенциальных предателей, намеревавшихся, по признанию Кантакузина, тайно впустить его в город (*Ibid. P. 355*). Основу народного ополчения составили вооруженные моряки (*ναυτικόν*), или «приморские» (*παραθαλάσσιοι*, по месту расположения их квартала), а также укрыпшееся за стенами города сельское население. В Фессалонику прибыло подкрепление из К-поля, а затем и флот во главе с великим дукой Алексеем Апокавком, и Кантакузин был вынужден отступить. Весной 1343 г. он предпринял еще одну попытку взять город, на этот раз при помощи сербов, но вновь неудачно (*Ibid. P. 393–394*).

По всей видимости, во время пребывания в Фессалонике Алексея Апокавка была достигнута договоренность, согласно к-рой власть в городе наряду с З. получил и представитель к-польского правительства. Во всяком случае в 1345 г. в городе действовали 2 архонта: один из них, Михаил Палеолог (возможно, дальний родственник членов правящего дома; *PLP, N 21527*), выступал как лидер З., а другой, великий примикирий Иоанн Апокавк (*PLP, N 1187*), сын великого дуки Алексея, контролировал гарнизон крепости. Каждый из архонтов имел свой совет. Впрочем, несмотря на двоевластие, архонт З., к-рый мог созывать народное собрание (эклесию) и опирался на ополчение

моряков, фактически обладал всей полнотой власти.

Постоянная угроза предательства и заговора со стороны остававшихся в городе аристократов, которые были под подозрением как потенциальные сторонники Кантакузина, порождала напряженную атмосферу недоверия и страха. Время от времени З. прибегали к публичным казням, надеясь запугать противников. Так, во время 2-й осады Фессалоники был обезглавлен и четвертован некий аристократ Палеолог, к-рого не спасло от казни ни имя, ни заворничество. Осуждению за кантакузинизм подверглись и мн. граждане среднего достатка, один из к-рых, Гавала, был казнен, а другие отправлены в вечное изгнание (*Cantacus. Hist. T. 2. P. 393–394*). Удерживая власть благодаря политике репрессий и террора, З. постепенно теряли популярность в народе; отдельные из них сами становились жертвами во время вспышек насилия. По уверению Кантакузина, народ «возненавидел их бесчинство», «некоторых зилотов беспощадно убили в храме Богородицы Нерукотворной, а одного даже проволокли через площадь, забрасывая попавшимися под руку камнями и палками, пока влачмый не испустил дух» (*Ibid. P. 571*). Обозначилось среди З. и умеренное крыло, призывавшее «стремиться к добродетели и воздерживаться от убийств и грабежей»; к нему принадлежал однофамилец (или родственник?) Михаила Палеолога Андрей (*Ibid. P. 572–573; PLP, N 21425*).

В кон. весны — нач. лета 1345 г. Иоанн Апокавк, недовольный всеилием своего соправителя, решил организовать переворот. С помощью двусмысленных речей он привлек на свою сторону остававшуюся в городе знать, ненавидевшую Михаила Палеолога за проводившиеся им во время военных действий конфискации и аресты. Собрав отряд заговорщиков, Иоанн Апокавк пригласил Палеолога якобы для обсуждения неких важных вопросов в ненаселенную часть города, где спровоцировал ссору, и один из аристократов, имевший с Михаилом Палеологом личные счеты, убил его. Опасения заговорщиков, что народ, возмущенный убийством лидера З., поднимет восстание, не оправдались: население спокойно встретило известие о перевороте (во всяком случае так уверяет Кантакузин: *Cantacus. Hist. T. 2.*

*P. 570–571*). Став единоличным правителем Фессалоники, Иоанн Апокавк арестовал и выслал в Платамон и др. соседние крепости наиболее значительных З., а прочих изгнал из города. Но в то же время наложил штраф на самых богатых кантакузинистов, а остальных припугнул. Однако вскоре, узнав об убийстве 11 июня 1345 г. в К-поле своего отца, Иоанн решил сдать город Кантакузину. Созвав собрание с участием знатных граждан и военных, он убедил их, что теперь подчиниться Кантакузину выгоднее, чем держать сторону столицы, у к-рой нет сил и на собственную оборону. В ходе переговоров с сыном Кантакузина Мануилом в Веррии послы фессалоникийцев Николай Кавасила и Фармак поставили условием сдачи освобождение всего города от налогов и предоставление почестей и материальных благ Иоанну Апокавку и проч. знатным лицам. Все условия были приняты, и соглашение о сдаче было заключено. По словам Кантакузина, «когда послы вернулись в Фессалонику, везя и царские благодеяния, уже весь город открыто славословил василевса [Иоанна Кантакузина] и хвалил всяким языком, и войско и все прочие были довольны предоставленными почестями» (*Ibid. P. 574*).

Однако Андрей Палеолог, избежавший изгнания вместе с др. З. благодаря своей умеренной позиции, высказал недовольство распределением наград. После возникшей ссоры он бежал под защиту моряков. Немедленно к нему собрались З., вернувшиеся из окрестностей города и из убежищ. Иоанн Апокавк и 800 солдат гарнизона и знатных людей закрепились у акрополя и послали за подмогой к Мануилу Кантакузину. На следующий день произошла стычка, в к-рой народ встал на сторону З., а гарнизон отказался сражаться с согражданами и без боя отступил в акрополь. В предательстве гарнизона Иоанн Кантакузин винит некоего Георгия Кокалу, к-рый завидовал Иоанну Апокавку и стремился занять его место. После того как один из З., Стратигий, открыл ворота, народ ворвался в акрополь; двое приближенных Иоанна Апокавка были убиты, а остальные вместе с правителем были брошены в тюрьму. Солдат гарнизона не тронули и даже удостоили вознаграждения. Наутро распространился слух о том, что уз-





ники захватили акрополь и соединились с прибывшим отрядом Кантакузина; это стало фатальным для Иоанна Апокавка. Возмущенный народ во главе с З. ринулся к акрополю. Палеолог и Кокала пытались (как убежден Кантакузин, притворно), но не смогли предотвратить кровопролитие. По требованию З. Апокавк и ок. 100 др. узников были сброшены со стен акрополя и растерзаны обезумевшей толпой. Головы казненных были выставлены на всех площадях города (Ibid. P. 576–581; *Niceph. Greg. Hist.* T. 2. P. 740–741).

Дальнейшее развитие событий в Фессалонике в подробностях неизвестно. Ясно, что З. во главе с Андреем Палеологом вернули город под свой контроль. Впосл. в Фессалонике вновь действовали 2 архонта: Андрей, получивший от имп. Иоанна V чин стольника (ὁ ἐπὶ τῆς τροπῆς), и присланный из К-поля представитель центрального правительства протосеваст Алексей Ласкарь Метохит. В 1345–1346 гг. территория вокруг Фессалоники была занята сербами во главе с кор. *Стефаном IV Душаном*. В мае 1346 г. Иоанн VI Кантакузин был коронован в Адрианополе, а в 1347 г. одержал победу в гражданской войне. В февр. 1347 г. он вступил в К-поль, в мае был повторно коронован как соправитель Иоанна V Палеолога. Весной 1347 г. вместо умершего митр. Иакинфа на кафедру Фессалоники был избран свт. Григорий Палама.

Примирение Иоанна V Палеолога с Иоанном VI Кантакузином лишило движение З. легитимности. Однако контролировавшие Фессалонику архонты, заигрывая со Стефаном Душаном, сохраняли независимое положение и отказывались признать Кантакузина законным императором. В город не был допущен и свт. Григорий Палама, неоднократно пытавшийся занять кафедру (*Cantacus. Hist.* T. 3. P. 104–105; RegImp, N 2951: 1349 г.). Кантакузин хотел склонить фессалоникийцев на свою сторону, предоставив им общие и частные привилегии (RegImp, N 2962: 1350 г.), но Андрей Палеолог и З. демонстративно сожгли его послания посреди города. Эта акция вызвала негодование Алексея Метохита, увидевшего в ней открытый бунт против имп. власти. Заручившись поддержкой всех недовольных засильем З. и имея в распоряжении гарнизон, Ме-

тохит разбил Андрея и вновь поднявшихся на его защиту моряков в кратком и, по уверению Кантакузина, бескровном ночном сражении. Андрей Палеолог бежал к сербам, а затем удалился на Афон; его дом был разграблен народом.

З., потерявшие власть и оставшиеся без предводителя, вступили в переговоры с сербами. Стефан Душан подкупил при посредстве З. мн. горожан и установил осаду Фессалоники. Под угрозой сдачи города сербам Алексей Метохит и «филоромейская» партия направили примирительные послания к Кантакузину, извещая о свержении Андрея Палеолога и прося помощи (*Cantacus. Hist.* T. 3. P. 108–110). Император направил к Фессалонике своего сына Матфея в сопровождении союзных османских войск своего зятя эмира Орхана, а сам вместе с Иоанном V Палеологом срочно отправился туда морем. Изгнав З., он намеревался вернуться в К-поль, а Иоанна V оставить среди фессалоникийцев (Ibid. P. 113). В кон. осени 1350 г. оба императора прибыли в Фессалонику и при помощи случайно встреченных по пути турок отогнали сербов. Кантакузин созвал народное собрание, на к-ром обвинил З. в сговоре с сербами и обличил не только в развязывании войны против него самого, но и в исконной враждебности к Иоанну Палеологу, за к-рого они притворно боролись, и ко всем соотечественникам. Наиболее видные З. были арестованы и отправлены в К-поль, а прочие изгнаны из города (Ibid. P. 117–118). Вскоре в Фессалонику смог прибыть и свт. Григорий Палама.

**Политическая и религиозная политика З.** Источники крайне скупо упоминают о целях и мероприятиях З., схематично описывая их правление как почти непрерывный мятеж бедноты во главе с наглыми выскочками против «лучших людей». При этом собственно партия З. (τὸ Ζηλωτικόν) последовательно отделяется как в целом от народа (δῆμος), так и от моряков. И Григора и Кантакузин противопоставляют З. не только наиболее богатых и знатных граждан, но и «средних», подчеркивая, что те присоединялись к мятежникам лишь из-за страха. В рассказе Григория З. предстают как группа беспринципных людей, к-рая в критический момент осады города натравила бедноту на имущих граждан, ронтавших из-за наносимого

войной урона их имуществу (*Niceph. Greg. Hist.* T. 2. P. 674–675). Димитрий Кидонис, оплакивая гибель Иоанна Апокавка и его сторонников, пишет: «Рабы и бедняки стали господами... Граждане, более вероломные, чем варвары... доводили до нищеты человека, способного на свои личные средства содержать целое войско... Лишая собственности, они негодуют при мысли, что, оставшись живыми, их жертвы припомнят им свои несчастья» (*Димитрий Кидонис*. 1992. С. 205–206). «Лучшие пали, а ремесленники и худшая часть граждан дурным образом захватили власть», — вторит ему свт. Григорий Палама (*Горянов*. 1947. С. 266).

Однако во главе З. стояли не выходцы из простонародья, а представители знатнейшей в империи фамилии Палеологов (хотя были ли они в родстве с членами правящей династии, остается неясным). Сторонники Кантакузина были не только среди аристократов, но и среди «народа» (*Cantacus. Hist.* T. 2. P. 570). Несомненно, именно беднейшие слои населения придавали массовость движению З., но оно включало и представителей среднего и высшего класса. В течение неск. лет крупный город в разоренной стране, изолированный со стороны суши от внешнего мира, успешно выдерживал многократные осады и сохранял вполне эффективное военное и гражданское управление. Это предполагает весьма высокий уровень внутренней организации З., сумевших захватить власть на волне ненависти к Кантакузину и вернуть ее себе после переворота Иоанна Апокавка. Однако даже в периоды своего наибольшего могущества З. не обладали всей полнотой власти в Фессалонике, да и едва ли стремились к этому. Значительное число аристократов оставалось в городе во все время правления З. и даже участвовало в управлении городом наряду с З. и представителем К-поля.

Важным моментом было использование восставшими христ. символы, что придавало социальному движению характер борьбы за евангельские идеалы справедливости. Враждебно настроенный к З. Кантакузин пишет: «Они дошли до такого безумия и дерзновения, что осмелились даже на самое страшное: похитив из священных заповедных мест крест, использовали его как знамя и говорили, что сражаются





под его предводительством, — скорее ведомые врагом креста. И если кто-то имел с кем-то разногласия из-за каких-нибудь частных тяжб, схватив крест, отправлялся к этому дому, будто бы по велению креста; и тут же он обязательно сносился до основания, поскольку народ следовал за безрассудным порывом и жадной наживы» (Ibid. P. 234). Он же обвиняет З. в надругательстве над церковными обрядами: «Они поступали одинаково оскорбительно и в делах божественных, как и в человеческих, и демонстрировали глубокую порочность. Ведь они не только безбоязненно чинили беззаконие и, нападая, разоряли страну, делая общие бедствия средствами собственного благополучия, но и на улицах, наполнив водой некие емкости, а затем зажегши свечи, схватив некоторых из считавшихся сторонниками партии василевса Кантакузина, выходцев из народа, перекрещивали (ἀνεβάλλιζον), как будто те из-за общения с ним отреклись от крещения; а прохожим велели вносить определенную сумму на это «празднество». И приходилось выполнять их требования или тотчас оказаться подозреваемым как сторонник партии василевса Кантакузина и ведомым на посмешище. После этого, напившись в корчмах, принялись они передразнивать и иные христианские таинства, пользуясь попущением праведности и бездействием грома и молнии» (Ibid. P. 570–571). Трудно судить о подлинном значении этих акций З., характер к-рых несомненно искажен в описании их противника. Среди обличений З. встречается обвинение в «профанном отступничестве от Церкви Божией» (Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Ἀνάλεκτα. Т. 5. Σ. 194). Тем не менее попытки усмотреть влияние на З. неких еретических учений, видимо, не имеют веских оснований. Напротив, все поступки и высказывания, противоречившие Православию, ими немедленно жестко пресекались (Вернер. 1960).

Оживленная интеллектуальная атмосфера в Фессалонике в 1-й пол. XIV в. весьма способствовала росту свободомыслия и появлению различных идейных течений. Не исключено, что атмосфера бурных догматических споров вокруг исихазма и паламизма повлияла на развитие событий в Фессалонике. Принято считать, что не только З., но и архиереи, занимавшие в эти годы Фесса-

лонийскую кафедру, были антипаламитами. Вскоре после начала восстания З. митрополитом Фессалоники стал бывш. игум. Великой Лавры Макарий (1342–1343/44), на к-рого как на противника Иоанна Кантакузина и свт. Григория Паламы возлагал надежды Григорий Акиндин (Letters of Gregory Akindynos / Ed., transl. A. Constantinides-Hero. Wash., 1983. P. 88, 98, 236). Макария сменил Иакинф (1343/44–1346), верный сторонник Иоанна Калеки, поддерживавший З. (Laurent V. La liste épiscopale du synodicon de Thessalonique // EO. 1933. Т. 32. P. 308–309).

Как показал Шевченко (Ševčenko. 1957), реконструкция «политической программы» З., предложенная О. Таффрли гл. обр. на основе отрывков трактата Николая Кавасилы «О беззаконных дерзостях архонтов», не выдерживает критики. В числе осуждаемых им мероприятий Кавасила называет частичное изъятие собственности крупных мон-рей — как денежных и натуральных доходов, так и земельных владений (§ 4, 6, 12, 21, 24); практику денежных взносов при назначении на должности, в т. ч. церковные (§ 5, 7, 34–37); конфискацию собственности почивших архиереев и использование «кормлений» вдовствующих кафедр на нужды митрополии (§ 5, 8, 38–41); введение митрополичьих сборов с верующих и мон-рей (§ 42–50). Обличаемые Кавасилой архонты указывают на свое право использовать часть монастырских богатств на благо общества, прежде всего для обороны и помощи бедным. Тем же аргументом они оправдывают денежные взносы и перераспределение церковных доходов. Критикуемые Кавасилой явления не выходят за рамки обычной практики визант. светских и церковных властей. В то же время о применении именно таких мер З. ничего не известно, и, напротив, те акции З., о к-рых сообщают др. источники, вообще не упоминаются в обличении Кавасилы.

Т. о., нам очень мало известно о внутриполитической ситуации в Фессалонике, за исключением отдельных эпизодов обострения обстановки. Степень радикальности и «революционности» режима З., очевидно, сильно преувеличена их противниками. Анализ источников показывает, что аресты и конфискации проводились только при активизации враждебных действий («во время

войны»), единственным офиц. обвинением в период репрессий был кантакузинизм, а число казненных (не считая жертв стихийной расправы при свержении Иоанна Апокавка) исчисляется единицами. Состояние источников заставляет с осторожностью относиться к попыткам проводить параллели между событиями в Фессалонике и политическими движениями в средневек. западноевроп. городах. В частности, сопоставление с антиолигархическим переворотом в Генуе в 1339 г. или с восстанием чомпи во Флоренции в 70-х гг. XIV в. показывает принципиальные отличия этих явлений как по социальному характеру, так и по политической форме. Движение, возглавленное З., привлекло народные массы, использовало лозунги борьбы за социальную справедливость (в их христ. оформлении) и прибегало к репрессиям против аристократии и переделам частной собственности, но в целом характеризовалось слабой степенью внутренней самоорганизации и едва ли выдвигало к.-л. иную политическую программу, кроме отстаивания легитимности правившей в К-поле династии Палеологов в обстановке гражданской войны.

Ист.: Cantacus. Hist. Т. 2. P. 233–235, 568–582; Т. 3. P. 105, 108–113; Niceph. Greg. Hist. Т. 2. P. 673–675, 795–796; Sathas C. Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce. P., 1883. Т. 4. P. XV–XVI, XXVI–XXIX; Горянов Б. Т. Первая гомилия Григория Паламы, как источник к истории восстания зилотов // ВВ. 1947. Т. 1. С. 261–266; Démétrius Cydonès. Correspondance / Publ. par R.-J. Loenertz. Vat., 1956–1960. 2 t. (SF; 186, 208); он же. (Димитрий Кидонис). Монодия на павших в Фессалонике // Поляковская М. А. Портреты визант. интеллектуалов. Екатеринбург, 1992. С. 202–210; Φιλόθεου Κοκκίνου Ἀγιολογικὰ ἔργα / Εκδ. Δ. Τσάφης. Θεσσαλονίκη, 1985. Σ. 296–298. Лит.: Tafali O. Thessalonique au XIV<sup>e</sup> s. P., 1913, 1993<sup>2</sup>; Diehl Ch. Les journées révolutionnaires byzantines // La Revue de Paris. P., 1928. N 21. P. 151–172; Κορδάτος Γ. Ἡ κομμοῦνα τῆς Θεσσαλονίκης. Ἀθήναι, 1928; Berger A. К. Демократическая революция в Византии в XIV в. // Архив Маркса и Энгельса / Ред. Д. Рязанов. М., 1930. Т. 5. С. 447–456; Charanis P. Internal Strife in Byzantium during the 14<sup>th</sup> Cent. // Byz. 1940/1941. Т. 15. P. 208–230; Горянов Б. Т. Восстание зилотов в Византии // Изв. АН СССР. Сер. ист. и филос. 1946. Т. 3. № 1. С. 92–96; Браунинг Р. Комуната на зилоте в Солун (1342–1350) // ИП. 1950. № 4/5. С. 509–525; Ангелов Д. Антифеодални движения в Тракия и Македония през средата на XIV в. // Там же. 1951/1952. № 4/5. С. 439–456; Ševčenko I. The Zealot Revolution and the Supposed Genoese Colony in Thessalonica // Προσφορὰ εἰς Σ. Κυριακίδην. Θεσσαλονίκη, 1953. Σ. 603–617; idem. Nicolas Cabasilas' «Anti-Zealot» Discourse: A Reinterpretation // DOP. 1957. Vol. 11. P. 79–171; idem. The Author's Draft of





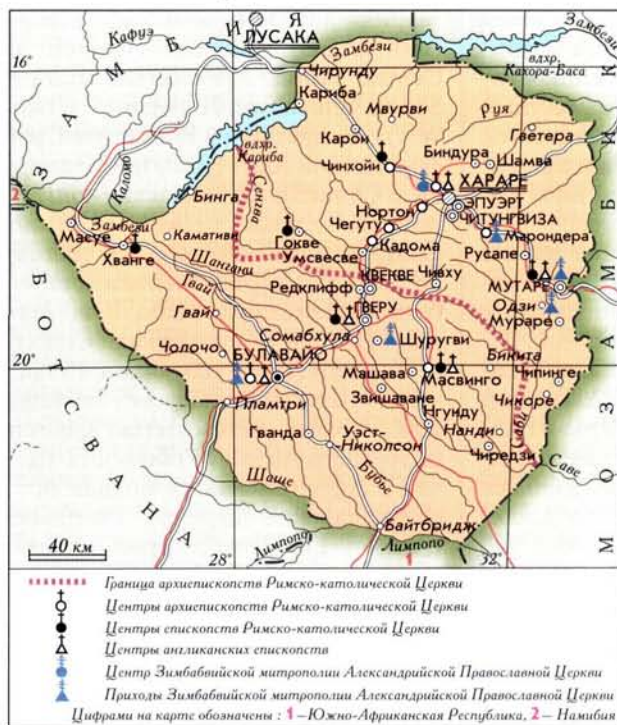
Nicolas Cabasilas' «Anti-Zealot» Discourse in Parisinus Graecus 1276 // Ibid. 1960. Vol. 14. P. 179–201; *idem*. A Postscript on Nicolas Cabasilas' «Anti-Zealot» Discourse // Ibid. 1962. Vol. 16. P. 403–408; *Frances E. Răscioala Zeloților din Thessalonă în lumina ultimelor cercetări* // Studii: Revistă de Istorie. Bucur., 1959. T. 12. P. 257–266; *Вернер Э.* Народная ересь или движение за соц.-полит. реформы?: Проблемы революционного движения в Солуни в 1342–1349 гг. // ВВ. 1960. Т. 17. С. 155–202; *Hrochová V.* La révolte des zélotes à Salonique et les communes italiennes // Bsl. 1961. T. 22. P. 1–15; *Сюзюмов М. Я.* Социальная сущность движения зилотов в 1342–1349 гг. // УЗ Пермского ун-та. Отд.: Ист. науки. 1966. № 143. С. 86–92; *он же.* К вопросу о характере выступления зилотов в 1342–1349 гг. // ВВ. 1968. Т. 28. С. 15–37; *Литаврин Г. Г.* Византия в период гражданской войны и движения зилотов (1341–1355 гг.) // История Византии. Т. 3. С. 135–160; *Kyrris C. P.* Gouvernés et gouvernants à Byzance pendant la révolution des Zélotés (1341 à 1350) // Gouvernés et gouvernants. Brux., 1968. T. 2. P. 271–330; *Курбатов Г. Л., Рутенбург В. И.* Зилоты и чомпы // ВВ. 1969. Т. 30. С. 3–37; *Barker J. W.* The Monody of Demetrios Kydones on the Zealot Rising of 1345 in Thessaloniki // Μελετήματα στη μνήμη Β. Λαούρδα. Θεσσαλονίκη, 1975. P. 285–300; *Papadatou D.* Political Associations in the Late Byzantine Period: The Zealots and Sailors of Thessalonica // Balkan Stud. Thessal., 1987. Vol. 28. P. 3–23; *Ματσούκας Ν.* Ζηλοτικά πόλεως Θεσσαλονίκης (1342–1349). Θεσσαλονίκη, 1993; *Matschke K.-P.* Thessalonike und die Zeloten: Bemerkungen zu einem Schlüsselereignis der spätbyzantinischen Stadt- und Reichsgeschichte // Bsl. 1994. T. 55. N 1. P. 19–43; *Κοτσόπουλος Κ.* Οι Ζηλοταί της Θεσσαλονίκης και η λαϊκή τους βάση // Βυζαντινά. 1995/96. T. 18. Σ. 277–284; *Μεταλλινός Γ.* Ησυχαστείς και Ζηλοτές: πνευματική άκμή και κοινωνική κρίση στο Βυζαντινό 14 αιώνα // Τιμητικόν αφιέρωμα εις τὸν Μητρ. Καϊσαριανῆς, Βύρωνος καὶ Ἰμρητοῦ Γεώργιον. Ἀθήνα, 1996. Σ. 281–307; *Макаров Д. И.* Отражение соц. структуры населения Фессалоники после восстания зилотов в гомиллиях Григория Паламы // Эпоха средневековья: Проблемы истории и культуры: Тез. докл. СПб., 1999. С. 25–26.

И. В. Кузнецов

**ЗИЛОТЫ**, церковная партия противников визант. имп. *Михаила VIII Палеолога* (1259–1282), известная также под именем «арсенинты» — см. в ст. *Арсений Авториан*.

**ЗИМАРОВСКАЯ БОГОЛЮБСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ** — см. *Боголюбская Зимаровская икона Божией Матери*.

**ЗИМБАБВЕ** [Республика Зимбабве; англ. Republic of Zimbabwe], гос-во на юге Африки. На западе граничит с Ботсваной, на северо-западе — с Замбией, на северо-востоке и востоке — с Мозамбиком, на юге — с ЮАР. Территория — 390,8 тыс. кв. км. Столица — Хараре (по данным 2007 г., 1,607 млн чел.). Крупные го-



рода: Булавайо (713,3 тыс. чел.), Читунгвиза (352,2 тыс. чел.), Мутаре (193,6 тыс. чел.), Гверу (148,9 тыс. чел.). З. — член ООН (с 1980), Организации африканского единства (ОАЕ; с 1980, ее преемника — Африканского союза (АС) с 2002), Общего рынка Вост. и Юж. Африки (КОМЕСА; с 1994), Сообщества развития Юга Африки (САДК; с 1992), Содружества (с 1980; в 2002 членство приостановлено). Офф. языки — английский, шона, ндебеле.

**География.** Территория З. в основном представляет собой плоскогорье, к-рое расположено на высоте 1000–1500 м в бассейнах рек Замбези, протекающей по сев.-зап. границе страны, и Лимпопо, протекающей вдоль юж. границы. Водоразделом бассейнов рек являются обширные цокольные плато Машона и Матабеле. Самая высокая точка З. — гора Иньянгани (2592 м). Неровность рельефа образует множество водопадов, крупнейший из к-рых — Виктория на р. Замбези. В З. 2 климатических пояса: субэкваториальный — в сев. части страны, тропический — в южной. Большая часть территории страны покрыта редколесьями и различного типа саваннами. Ок. 10% площади составляют охраняемые природные территории, национальные парки и заповедники.

**Население.** По данным ООН (U. N. Department of Economic and Social Affairs (DESA). Population Division),

в 2005 г. в З. проживали 13,12 млн чел. Численность населения З., согласно оффц. зимбабвийским источникам (Zimbabwe. Central Statistical Office — www.zimstat.co.zw/), в 2007 г. — 12,4 млн чел. Народность банту, по оценкам 2007 г., составила 98,7%, из них шона — 73,6%, ндебеле — 17,3, лози — 1,2, педи — 1,2, зулу — 1,1, тонга — 1,1, венда — 1, тсвана — 0,8, свази — 0,5, яо — 0,4, макуа — 0,3, бемба — 0,2%; кроме того, в З. 0,3% африканеров, 0,2% гуджаратцев, 0,1% греков, 0,1% евреев, 0,1% португальцев. Средняя плотность населения — 34 чел. на 1 кв. км. Средний возраст населения — 19 лет. Ок. 33% населения З. проживает в городах (все данные за 2006).

**Государственное устройство.** Согласно Конституции от 21 дек. 1979 г., З. — унитарное гос-во, по форме правления — президентская республика. Глава гос-ва — президент, избираемый на 6-летний срок путем всеобщих прямых выборов с правом баллотироваться неограниченное количество раз. Он же возглавляет правительство. Законодательная власть представлена 2-палатным парламентом. Нижняя палата, Национальная ассамблея, состоит из 150 депутатов (120 избираются по округам, 8 представляют советы вождей, 10 губернаторов провинций входят по должности и 12 назначаются президентом страны); в верхней палате, Сенате, — 66 членов (10 традиц. вождей, 50 сенаторов, представляющих избирательные округа, и 6 членов, назначаемых президентом страны). В административно-территориальном отношении страна разделена на 8 провинций, города Хараре и Булавайо имеют также статус провинций. Действуют Высочайший и Апелляционный суды, региональные суды провинций, суды магистратов и традиц. племенные суды.

**Религия.** По данным на 2007 г., 67% населения З. — христиане. Из них католики составляют 9–10%, протестанты (в число к-рых также включают и последователей Независимых



африкан. церквей (НАЦ), членов сект, маргинальных орг-ций и приверженцев афрохрист. синкретических культов) — 55–60%. Местных традиц. верований придерживаются 25–30%. Последователи ислама составляют ок. 1%; иудаизм, индуизм и буддизм исповедуют менее 0,2% населения З. Приверженцев новых религ. движений — ок. 0,3%, атеистов или людей, не причисляющих себя ни к одной из религий, — ок. 1%.

**Православие** представлено *Зимбабвийской митрополией* Александрийской Православной Церкви с кафедрой в Хараре (подробнее см. ст. *Зимбабвийская митрополия*). Общее количество православных составляет ок. 6 тыс. чел.

**Римско-католическая Церковь** имеет в З. митрополии (архиепископства) в Хараре (еп-ства-суффраганы Чинхойи, Гокве и Мутаре) и в Булавайо (епископства-суффраганы Гверу, Хванге и Масвинго). По данным на 2007 г., в стране существует 264 католич. прихода, в к-рых служат 656 священников (из них 349 монашествующих); подвизаются 580 монахов и 1542 монахини. Общее количество католиков ок. 1,26 млн чел. Верховным органом Церкви является Конференция католических епископов З. (Zimbabwe Catholic Bishops' Conference).

**Протестантские церкви, деноминации и секты.** *Англиканская Церковь* представлена 5 еп-ствами (Мателеленд, Масвинго, Центр. Зимбабве, Маникаленд и Хараре) в составе Церкви пров. Центр. Африки (Замбия, Малави, З. и Ботсвана), являющейся членом *Англиканского сообщества*. Общее количество верующих ок. 300 тыс. чел. в 900 приходах. Помимо этого существуют общины схизматических организаций англиканского толка (созданных миссионерами из США), таких как Англиканская ортодоксальная церковь Зимбабве (Anglican Orthodox Church of Zimbabwe; 10 общин, 700 чел.) и Церковь Англии в Юж. Африке (Church of England in South Africa; 12 общин, 2 тыс. чел.).

*Евангелическо-лютеранская Церковь Зимбабве* (более 300 общин, 150 тыс. верующих) входит в Лютеранское сообщество в Юж. Африке, во *Всемирную лютеранскую федерацию*.

**Кальвинизм** представляют Реформатская церковь в Зимбабве (Reformed Church in Zimbabwe; 760 общин, 85 тыс. чел.), Церковь Центр.

Африки пресвитерианская, Харарский синод Зимбабве (Church of Central Africa Presbyterian, Harare Synod, Zimbabwe; 70 общин, 11 тыс. чел.), входящие во Всемирный реформатский совет (Reformed Ecumenical Council); Африканская конгрегационалистская церковь (African Congregational Church; 30 общин, 26 тыс. чел.), Объединенная конгрегационалистская церковь Юж. Африки (United Congregational Church of Southern Africa; 160 общин, 16 тыс. чел.), Пресвитерианская церковь Юж. Африки (Presbyterian Church of Southern Africa; 10 общин, 17 тыс. чел.), Африканская свободная пресвитерианская церковь Зимбабве (African Free Presbyterian Church of Zimbabwe; 5 общин, 4 тыс. чел.) и такие малочисленные орг-ции, как Нидерландская реформатская церковь (Netherlands Reformed Church; 20 общин, 3 тыс. чел.), Голландская реформатская церковь (Dutch Reformed Church; 16 общин, 2 тыс. чел.), Свободная пресвитерианская церковь Шотландии (Free Presbyterian Church of Scotland; 30 общин, 1 тыс. чел.) и др.

**Меннониты** принадлежат к Церкви братьев во Христе в Африке (317 общин, 33,5 тыс. чел.).

**Баптисты** состоят членами 4 орг-ций: Баптистской конвенции Зимбабве (Baptist Convention of Zimbabwe; 316 общин, 150 тыс. чел.), Национальной баптистской конвенции Зимбабве (National Baptist Convention of Zimbabwe; 45 общин, 7 тыс. чел.), Объединенной баптистской церкви Зимбабве (United Baptist Church of Zimbabwe; 47 общин, 10 тыс. чел.) и Баптистского союза Зимбабве (Baptist Union of Zimbabwe; 38 общин, 5,5 тыс. чел.).

**Братья** представлены классическими орг-циями Христианских братьев (35 общин, 7 тыс. верующих).

**Методисты** относятся к Методистской церкви Зимбабве (Methodist Church of Zimbabwe), имеющей 1,2 тыс. приходов и более 138 тыс. верующих, и к Объединенной методистской церкви (United Methodist Church), насчитывающей 650 общин, 165 тыс. верующих. Существуют независимые методистские орг-ции: Церковь Маи Чаза (Mai Chaza Church; 160 общин, 60 тыс. чел.), Африканская методистская епископальная церковь (African Methodist Episcopal Church; 120 приходов, 32 тыс. чел.), Независимая аф-

риканская церковь (Independent African Church; 50 общин, 9 тыс. чел.), Африканская методистская церковь Зимбабве (African Methodist Church of Zimbabwe; 6 общин, 7 тыс. чел.), Церковь Зивезано (Ziwezano Church; 15 общин, 5 тыс. чел.), Реформированная истинная методистская церковь (Reformed True Methodist Church; 2 общины, 1 тыс. чел.).

**Движение святости** учредило Церковь Назарянина (Church of the Nazarene; 32 общины, 4 тыс. чел.), Уэслианскую церковь (Wesleyan Church; 15 общин, 750 чел.) и т. н. Свободную методистскую церковь (Free Methodist Church; 20 приходов, 8,5 тыс. чел.).

**Армия спасения** (территориальное подразделение З.) имеет 150 тыс. верующих в 687 общинах. В 1956 г. от нее отделилась Марширующая христианская церковь Центр. Африки (Christian Marching Church of Central Africa; 40 общин, 27 тыс. чел.).

Адвентисты седьмого дня (АСД; см. ст. *Адвентисты*) принадлежат к Зимбабвийской объединенной конференции, входящей в состав дивизиона Юж. Африки и Индийского океана Генеральной конференции АСД и имеющей 944 общины, к к-рым принадлежит более 509,3 тыс. верующих.

Пятидесятничество (см. ст. *Пятидесятники*) является самым распространенным направлением протестантизма в З. Наиболее широко представлены *Ассамблеи Бога*, в эту орг-цию входят Пятидесятнические Ассамблеи Бога (Pentecostal Assemblies of God), основанные в 1942 г. миссионерами из Канады (75 общин, 8 тыс. верующих), и Ассамблеи Бога в Зимбабве (Assemblies of God in Zimbabwe), основанные миссионерами из США и ЮАР в 1964 г. (40 общин, 10 тыс. верующих). Параллельно возникали независимые местные орг-ции: Зимбабвийские Ассамблеи Бога в Африке (Zimbabwe Assemblies of God in Africa; ок. 1,7 тыс. общин, ок. 650 тыс. чел.), Ассамблеи Бога, или Крестовый поход назад к Богу (Assemblies of God / Back to God Crusade; 120 общин, 40 тыс. чел.), Объединенные Ассамблеи Бога (United Assemblies of God; 29 общин, 5 тыс. чел.), Международные Ассамблеи Бога (Assemblies of God International; 10 общин, 3 тыс. чел.), Ассамблеи Бога Нового Завета (New Covenant Assemblies of God; 14 общин, 2,5 тыс. чел.). Имеются также







классические пятидесятнические церкви: Апостольская миссия веры в Юж. Африке (Apostolic Faith Mission in South Africa; 980 общин, 90 тыс. чел.), Пятидесятническая апостольская церковь Бога (Pentecostal Apostolic Church of God; 35 общин, ок. 45 тыс. чел.), Божия церковь полного Евангелия в Юж. Африке (Full Gospel Church of God in South Africa; 82 общины, 14 тыс. чел.), Объединенная пятидесятническая церковь (United Pentecostal Church; 32 общины, 12 тыс. чел.), Церковь Бога пророчеств (Church of God of Prophecy; 40 общин, ок. 10 тыс. чел.), Пятидесятническая церковь святости (Pentecostal Holiness Church; 50 общин, ок. 8,5 тыс. чел.), Объединенная церковь веры апостольской (United Apostolic Faith Church; 30 общин, 8 тыс. чел.), Пятидесятническая церковь Элим (Elim Pentecostal Church; 8 общин, 3 тыс. чел.), Апостольская церковь пятидесятницы в Зимбабве, основанная канадскими миссионерами (Apostolic Church of Pentecost; 10 общин, 2 тыс. чел.). К независимым церквям пятидесятнического толка относятся т. н. Апостольская церковь веры (Apostolic Faith Church; 50 общин, ок. 30 тыс. чел.), Братство радостного плавания (Glad Tiding Fellowship; 25 общин, 8 тыс. чел.), Церковь библейского образа (Bible Pattern Church; 20 общин, ок. 5 тыс. чел.), Африканская церковь полного Евангелия (African Full Gospel Church; 3 общины, 1 тыс. чел.).

*Религиозное общество друзей (квекеры)* имеет 2 общины, ок. 100 верующих.

*Новоапостольская церковь* с центром в Цюрихе организовала в З. 70 общин, объединивших 30 тыс. чел.

Различные церкви Христа (Churches of Christ), в разное время созданные проповедниками из США, Нов. Зеландии и др. стран, добились самостоятельности и насчитывают ок. 300 общин. Общая численность ок. 200 тыс. верующих.

*Свидетели Иеговы* имеют в З. 888 общин, 77 тыс. адептов.

*Мормоны* (Церковь Иисуса Христа святых последних дней) насчитывают ок. 1,6 тыс. приверженцев.

В стране широко распространены независимые протестант. организации преимущественно синкретического характера, сформировавшиеся в местных условиях под влиянием

традиц. африкан. культов. Наиболее значительные из них: Сионская христианская церковь (1,4 тыс. общин, 1,5 млн чел.), Африканская апостольская церковь Джохана Маранке (African Apostolic Church of Johane Maranke; 520 общин, ок. 1 млн верующих) и отделившаяся от нее Африканская апостольская церковь св. Симона и св. Джоаны (10 общин, 5 тыс. верующих), Сионские апостольские церкви (1,3 тыс. общин, ок. 1 млн верующих), Церковь Божия Евангелия в Зимбабве (110 общин, 57 тыс. чел.), Церковь знака апостолов (Sign of the Apostles Church; 80 общин, 50 тыс. чел.), Библейские церкви Рема (Rhema Bible Churches; 30 общин, 29 тыс. чел.), Сионская миссия апостольской веры (10 общин, 16 тыс. чел.), Церковь союза африканской апостольской веры (Unity of African Apostolic Faith Church; 75 общин, 8 тыс. чел.). Менее значимые протестант. орг-ции и независимые африкан. церкви насчитывают ок. 500 тыс. чел. Общее количество протестантов, включая членов сект и маргинальных орг-ций, составляет ок. 7,5 млн чел.

*Ислам* исповедуют африканцы, прибывшие в З. из соседних стран, в первую очередь из Малави и Мозамбика, а также выходцы из Индии и Пакистана. Преимущественно мусульмане З. являются суннитами ханифитского и шафиитского толков; кроме того, существует неск. шиитских общин исмаилитского толка. Мусульмане страны объединены в Исламскую миссию Зимбабве (Zimbabwe Islamic Mission). Общее количество мусульман в стране ок. 120 тыс. чел.

*Иудаизм.* Евр. диаспора в З. крайне малочисленна: количество верующих не превышает 7 тыс. чел. Первые евр. поселенцы прибыли в З. в сер. XIX в. из Вост. Европы, в 1849 г. они организовали общину в Булавайо, позднее общины появились в Гатуме (ныне Кадома), Квекве и Солсбери (ныне Хараре), где помимо общины ашкенази возникла единственная в стране сефардская конгрегация. Основным координирующим центром евр. диаспоры является Совет еврейских представителей Зимбабве (Zimbabwe Jewish Board of Deputies), находящийся в Булавайо.

*Индуизм и буддизм* распространены среди иммигрантов из стран Юж. Азии. Общее количество последователей не более 20 тыс. чел.

*Новые религиозные движения* представлены последователями бахаизма (см. ст. *Бахаи религия*), за последние десятилетия их численность выросла за счет бывш. мусульман и индуистов. Общее количество адептов ок. 40 тыс. чел.

*Традиционные африканские верования* — анимизм, фетишизм и культ предков — распространены среди представителей в основном сельского населения различных народностей, преимущественно живущих в отдаленных районах З., при этом формально они могут принадлежать к к.-л. христ. деноминации. В наибольшей степени это характерно для вост. групп народности шона (маньика и ндау; ок. 60%), а также для немногочисленных бушменов (85%). Приблизительная оценка количества приверженцев традиц. верований с учетом двоеверия составляет 3,5–4 млн чел.

*Распространение христианства.* Междуречье Замбези и Лимпопо было освоено в глубокой древности. Археологические исследования подтверждают наличие культур каменного века, здесь находят памятники эпохи мезолита и неолита. До нач. I тыс. по Р. Х. территорию совр. З. населяли различные народы, родственные совр. бушменам и готтентотам, говорившие на кайсанских языках. С первых веков по Р. Х. на территории совр. З. обосновываются предки совр. народов З. — бантуязычные земледельческие племена. В VI в. они создали высокоразвитую культуру, на основе к-рой с XII в. племенем каранга народа шоа начало строиться гос-во Мономотапа. Оно сочетало элементы рабовладельческого уклада и раннего феодализма и достигло расцвета в XIV–XV вв. При посредничестве торговцев из арабскоахилийских городов-гос-в на вост. побережье Африки, на территории совр. Кении и Танзании, гос-во Мономотапа торговало с араб. миром, при помощи малайцев — с Индией и Китаем. Предметами экспорта были золото и слоновая кость, в страну импортировались фарфор, жемчуг и текстиль.

В нач. XVI в. в междуречье Замбези и Лимпопо появились португальцы. На протяжении столетия они безуспешно пытались подчинить себе эти территории, гос-во Мономотапа сумело отстоять свою независимость. В 1560 г. прибывший из Индии на территорию совр. Мозамбика







португ. иезуит пресв. Гонсалу да Силвейра с миссионерской целью поплыл по р. Замбези в глубь страны. Ему удалось привести к вере и крестить правителя Мономотапы. Однако в результате интриг местной религ. верхушки при участии мусульм. торговцев, не желавших делить с португальцами прибыль от торговли через Индийский океан, Силвейра был убит. Католич. миссии попытались продолжить начатую им работу: в 1577 г. в страну прибыли *доминиканцы*, в 1607 г. решили возобновить деятельность *иезуиты*. В нач. XVII в. из страны были изгнаны торговцы-мусульмане, стало расти влияние португальцев, что поначалу способствовало увеличению количества католич. миссий. Иезуитам и доминиканцам удалось вновь обратиться к вере правящую элиту гос-ва. Так, ок. 1670 г. сын верховного правителя Мигэл стал 1-м католическим священником местного происхождения и был послан служить в Гоа. В 1693 г. гос-во Мономотапа было завоевано др. племенем шона — розви, власть к-рых сохранялась до 30-х гг. XIX в.

С сер. XVIII в. из-за антиклерикальной политики правительства Португалии католич. миссии начали приходить в упадок: в 1759 г. было принято решение о высылке из страны иезуитов, в 1775 г. территорию совр. З. покинули доминиканцы. В 1834 г. с юга в страну проникли племена нгони. В 1837 г. воинственные матебеле во главе с вождем Моселекатсе подчинили себе племена шона, создав на юго-западе совр. З. свое гос-во, к-рое вскоре стало самым сильным на территории между Лимпопо и оз. Виктория. С сер. XIX в. здесь соперничали европ. державы. Великобритания, наладив дипломатические контакты с Моселекатсе, укрепила свое влияние и получила преимущества в борьбе с конкурентами. Представитель Лондонского миссионерского об-ва Роберт Моффат, добившийся разрешения от Моселекатсе на открытие филиала об-ва в Иньяти, в 1859 г. стал 1-м англ. миссионером. Попытки др. протестант. орг-ций основать свои миссии до кон. 80-х гг. XIX в. оставались неудачными. С 1879 г. в течение 10 лет в тяжелых условиях и при враждебном отношении местных властей иезуиты осуществляли миссию на территории совр. З.

В 1888 г. эмиссары брит. магната С. Дж. Родса добились от Лобенгулы, сына Моселекатсе, ограниченной концессии на разработку полезных ископаемых. Созданная Родсом в 1889 г. Британская Южно-Африканская компания получила от королевы хартию, по к-рой компании предоставлялись неограниченные права на экономическую деятельность в З. В 1890 г. Великобритания оккупировала земли народности шона, основав на них форт Солсбери. Через 3 года гос-во Лобенгулы пало, колонизаторы захватили землю и скот, принадлежавшие местному населению. Значительные земельные участки в Солсбери, Булавайо и близлежащих районах были выделены для учреждения постоянных миссий как протестант., так и католич. орг-циям. Однако жестокость брит. колониальной власти вызвала восстание ндебеле и шона в 1896–1897 гг., вошедшее в историю под названием «чимуренга» (на языке чишона — борьба). Туземные религ. лидеры активно участвовали в подготовке, организации и ведении вооруженного сопротивления Британской Южно-Африканской компании. Восстание было подавлено, колониальная власть усилилась. В 1898 г. земли Британской Южно-Африканской компании в междуречье Замбези и Лимпопо были объявлены брит. протекторатом и получили название Юж. Родезия в честь основателя компании. Возможность извлечения максимальных выгод из освоения природных ресурсов местных земель привела к массовому притоку рабочей силы из разных стран, коренное население переселялось в резервации. Параллельно с притоком белого населения росла активность европ. и амер. миссионеров, распространявших христианство. Так, миссия иезуитов в Чипаваша (близ Солсбери), зарегистрировавшая 40 крещений с 1892 г., когда она была основана, по 1898 г., увеличила число крещений до 300 в 1899 г., до 1 тыс. в 1905 г., до 1,6 тыс. в 1910 г. и до 3,6 тыс. в 1920 г. Иезуитская миссия в Эмпандени (в 50 милях от Булавайо), осуществившая 500 крещений в 1894–1904 гг., увеличила число крещений до 1 тыс. к 1908 г., до 1,4 тыс. к 1910 г. В нач. XX в. католич. миссионеры переводили на африкан. языки катехизисы, молитвословы и назидательную лит-ру. С 1897 г. различные протестант.

орг-ции стали переводить отдельные части Библии на языки племен шона и ндебеле.

В последнее десятилетие XIX в. и 1-е десятилетие XX в. стремительно распространялся протестантизм. В 1888 г., после получения земельного надела от брит. правительства, прибыла в страну 1-я англикан. миссия — Университетская миссия в Центр. Африке. Организовав работу среди колонистов, члены миссии стали проповедовать и среди африкан. населения. В том же году начала работу миссия Уэслианской церкви. Миссионеры Методистской церкви Великобритании, приехавшие в страну в 1890 г., привлекали в свои ряды как белых поселенцев, так и африканцев, члены Объединенной методистской церкви США, прибывшие с территории Мозамбика в 1896 г., занимались исключительно обращением местного населения. Методистские орг-ции, работавшие с коренными жителями, стали важным звеном общественной жизни, в посл. из их среды вышли видные деятели национально-освободительного движения.

Кальвинист. церкви были представлены Конгрегационалистской объединенной церковью, основанной в З. в 1859 г. Лондонским миссионерским об-вом, Африканской реформатской церковью, известной в стране с 1891 г., и Голландской реформатской церковью, работавшей с 1895 г. с коренным населением (племенами каранга, зезуру) и голл. общиной страны. Пресвитерианские проповедники прибыли в страну из Южно-Африканского Союза и Шотландии. К кон. XIX в. развернули миссионерскую активность проповедники Армии спасения (в основном среди народа шона; с 1891), АСД (с 1894), баптисты (с 1897), меннониты (с 1898). Швед. лютеране, основавшие Евангелическо-лютеранскую церковь, прибыли в З. в 1903 г. С нач. XX в. включились в работу различные независимые орг-ции: из Германии прибыли миссионеры Новоапостольской церкви, из США и Нов. Зеландии — проповедники различных церквей Христа, позднее — свидетели Иеговы.

В экономике страны стали складываться неравные по своему значению африкан. и европ. секторы. На лучших землях, отторгнутых у африканцев, основывались фермы белых колонистов. К 1913 г. в 100 резерва-





циях оказалось ок. 45% коренного населения, остальные жили на т. н. неотчужденных землях или на европ. фермах. В 1922 г. белые поселенцы проголосовали против объединения Юж. Родезии с Южно-Африканским Союзом. Страна оставалась под управлением Британской Южно-Африканской компании до 1923 г., когда ей был предоставлен статус самоуправляющейся колонии в рамках Британской империи. В том же году была принята 1-я конституция страны, отвечавшая интересам исключительно белого меньшинства. Между 2 мировыми войнами расовая дискриминация выразилась в принятии ряда законов, лишавших коренное население возможности участвовать в общественной и экономической жизни. Сегрегация африканцев стала офиц. политикой Юж. Родезии: все богатства страны — золотые и медные рудники, угольные шахты, лучшие сельскохозяйственные угодья, на которых выращивали преимущественно табак и кукурузу — принадлежали белым. Принятый в 1930 г. «Закон о распределении земли» предписывал создание т. н. белой зоны, где правом собственности обладали лишь белые поселенцы, число к-рых составило к тому времени ок. 50 тыс. чел. За ними были закреплены лучшие земли (49%), худшими владели ок. 1 млн африканцев. В 1934 г. был принят «Закон о примирении в промышленности», к-рый не признавал занятых в производстве африканцев полноправными рабочими и запрещал им объединяться в профсоюзы; уровень оплаты труда устанавливался исключительно по расовому признаку. У истоков законодательных актов, разделивших общество на 2 неравные части, стоял Годфри Хиггинс — премьер-министр страны в 1933–1953 гг. Между мировыми войнами африканцы могли бороться за свои права, используя только общественные орг-ции. Так, сын Лобенгулы Ньяманда в 1918 г. создал орг-цию «Движение за национальное государство», в 1920 г. была образована «Ассоциация родезийских банту», в 20–30-х гг. активную антиколониальную пропаганду вели «Общества благосостояния туземного населения».

Церковные и религ. орг-ции по мере возможности оказывали поддержку местному населению: миссии многое сделали в сферах образования,

медицины и социального обеспечения. Созданная в 1915 г. апостольская префектура Замбези в 1927 г. была переименована в апостольскую префектуру Солсбери, в 1931 г. получила статус апостольского викариата. Апостольская префектура Булавайо (создана в 1932) получила статус викариата в 1937 г. Иезуит Астон Чичестер, назначенный в 1931 г. викарием Солсбери, через год основал местную монашескую конгрегацию «Малые дети Пресв. Богородицы», а в 1936 г. Национальную высшую семинарию. В 1934 г. мирянами в Солсбери была основана Католическая африканская ассоциация, занимавшаяся различными образовательными программами среди африканцев. Однако для мн. африканцев появление христ. миссий было частью колониальной политики европ. стран, они поддерживали т. н. независимые церкви, различные афрохрист. секты (сионские, апостолические, эфиопские), создававшиеся верующими, отошедшими от миссионерских церквей. Процесс затронул практически все племена, причем нек-рые из орг-ций НАЦ добились очень широкого распространения.

После второй мировой войны антиколониальное движение в стране усилилось. В 1945 г. прошла забастовка, организованная Союзом африкан. рабочих-железнодорожников, в 1948 г. — всеобщая забастовка. В 1953 г. англ. колониальные власти провозгласили создание Федерации Родезии и Ньясаленда со статусом федеральной территории, в состав к-рой вместе с Сев. Родезией и Ньясалендом вошла и Юж. Родезия. Формально африканцы получили возможность создавать национальные политические орг-ции. В 1955 г. образовалась Городская молодежная лига, преобразованная в 1957 г. в Африканский национальный конгресс (АНК) во главе с Джошуа Нкомо (его соратники — Джордж Ньяндоро и Джеймс Роберт Чикерема). Однако в 1959 г., согласно «Закону о нелегитимных организациях», АНК был запрещен колониальными властями. В новой конституции страны, введенной брит. правительством в дек. 1961 г., были расширены права местных органов управления в ущерб полномочиям метрополии. Хотя коренному населению предоставлялась часть мест в парламенте, африкан. партии бойкотировали рефе-

рендум, объявленный после опубликования проекта конституции, т. к. законодательство по делам коренного населения осталось в ведении правительства белых поселенцев. В 1962 г. в Солсбери, Булавайо, Умтали (ныне Мутаре) и др. городах происходили массовые волнения африкан. населения. Лидеры демонстрантов были подвергнуты репрессиям и арестам, нек-рые из них были убиты, что привело к новому усилению политической борьбы.

Все политические орг-ции, созданные в последующие годы Нкомо, также подвергались гонениям и запретам и работали в подполье. Этнические разногласия стали причиной раскола в рядах самой многочисленной орг-ции — Союза африканского народа (ЗАПУ), из которого выделились шона, несогласные с политикой партии, ориентированной исключительно на поддержку ндебеле. В 1963 г. шона создали собственную орг-цию, названную Африканский национальный союз Зимбабве (ЗАНУ), во главе с методистским свящ. Ндабинги Ситоле.

В 40–50-х гг. XX в. возросла популярность идеи о возвращении к традиц. племенным культам; сторонники этого направления рассматривали христианство как чуждую духу африканцев иностранную религию. Христ. церквям пришлось бороться за сохранение паствы, адаптироваться к местным условиям и африкан. культурному наследию. В 50–60-х гг. христ. церкви поддерживали африканцев в их стремлении противостоять «белому» родезийскому гос-ву. В это время во много раз увеличилось количество членов НАЦ. Местное население соблюдало ритуальные обычаи, оперируя африкан. символами, без вмешательства европ. миссионеров. 1 янв. 1955 г. произошло оформление структуры католич. Церкви страны как самостоятельной церковно-адм. единицы: апостольское викариатство Солсбери получило статус архиеп-ства. В его состав вошли еп-ство Булавайо (бывш. викариат Булавайо), еп-ство Гвело (бывш. викариат Форт-Виктория), префектура Умтали (с 15 февр. 1957 еп-ство) и префектура Уанки (с 1 марта 1963 еп-ство). Это стало стимулом к росту активности клира и мирян Католической Церкви Родезии. В 1958 г. еп. Алоизий Хене, швейцар. миссионер, прибывший в Юж. Родезию в 1940 г. и ставший





в 1955 г. 1-м епископом Гвело (ныне Гверу), учредил ж. «Мото». Это издание стало активным выразителем идей коренного населения Родезии, часто критикуя колониальное правительство и поддерживая африкан. националистические партии. В 1959 г. католич. епископы Юж. Родезии во главе с Доналдом Ламонтом опубликовали пастырское послание «Купленный народ», в к-ром содержалось резкое осуждение расизма. За следующие 15 лет католич. епископы в 7 пастырских посланиях выступали против расовой дискриминации, что способствовало нарастанию конфликта между Церковью и правительством. В 1961 г. появилась местная Конференция католич. епископов (ККЕ), до 1969 г. Ватикан не признавал ее независимости от ККЕ ЮАР. В 1962 г. ККЕ активно занималась переводом на язык чишона НЗ, к-рый стал бы доступен для понимания на любом диалекте этого языка. Работа была закончена к 1966 г. В это же время все виды мессы стали переводить на языки чишона и чиндебеле. Возникали междоминационные христ. орг-ции: в 1962 г. церкви евангелического толка объединились в Евангелическое содружество Зимбабве (ЕСЗ), в 1964 г. был создан Зимбабвийский христианский совет (ЗХС), через 2 года было организовано Библейское об-во Юж. Родезии.

В дек. 1962 г. в результате парламентских выборов к власти в Юж. Родезии пришел блок крайне правых политических группировок — Родезийский фронт, во главе к-рого стоял Ян Смит, ставивший целью сохранение расистских основ общества. В 1963 г. Федерация Родезии и Ньясаленда была ликвидирована, ее составные субъекты образовали независимые гос-ва Замбия и Малави. Руководство белого меньшинства Юж. Родезии ввело весной 1965 г. чрезвычайное положение, сохранявшееся до провозглашения в стране независимости. 11 нояб. того же года правительство Юж. Родезии в одностороннем порядке объявило о создании самостоятельного гос-ва. Однако ввиду продолжения дискриминационного курса по отношению к коренному населению международное сообщество отказалось признать легитимность нового гос-ва. ООН призвала Великобританию принять меры к ликвидации режима белого меньшинства и созданию условий для реализации коренным населе-

нием страны права на свободу и независимость. Была признана законность всех форм борьбы народа Юж. Родезии за достижение этой цели: Совет Безопасности ООН принял решение о введении обязательных санкций в отношении расистского режима (с 1966 выборочных, с 1968 всесторонних).

Хотя режим Смита декларировал отделение Церкви от гос-ва, утверждал наличие в стране свободы совести, но реально деятельность религ. сообществ, выражение религ. взглядов, свобода собраний были жестко ограничены. В 1964–1971 гг. 13 миссионеров были высланы из страны, в их числе глава Объединенной методистской церкви еп. Ральф Додж. Напряженность между религ. орг-циями и гос-вом усилилась в 1970 г., после принятия новой конституции, согласно принципу расовой сегрегации закреплявшей права на 45 млн акров лучшей земли за немногочисленными белыми землевладельцами, оставляя африкан. большинству примерно такое же количество хозяйственно непригодной земли. После вступления в силу Конституции от 2 марта 1970 г. католич. епископы в пастырском послании от 17 марта того же года пригрозили гражданским неповиновением. В совместном заявлении от 18 апр. их поддержали главы 16 протестант. церквей, среди к-рых были представители Армии спасения, методистских, лютеран., баптист. общин, а также африкан. конгрегаций реформатских церквей. Наибольшие споры вызывал «Акт о землевладении», к-рый узаконил расовую изоляцию и в религ. сфере. 29 апр. ККЕ Юж. Родезии сделала офиц. заявление, что скорее Церковь закроет католические частные школы, предназначенные преимущественно для белых детей, чем согласится с законом, запрещающим посещение африканцами этих школ. В сент. 1970 г. главы 11 деноминаций, представлявшие ККЕ, ЕСЗ, ЗХС, приняли совместное заявление о несогласии с «Актом о землевладении». Правительство пошло на компромисс с церквами, в т. ч. и с католической, разрешив африкан. детям продолжать посещать католич. частные школы, расположенные в европ. анклавах, с тем условием, что общее количество африканцев составит не более 6% от всего числа учащихся. После янв. 1971 г., когда правительством был обнародован указ о том,

что 5% зарплаты учителей должны выплачивать африкан. родители, уже значительно обремененные различными расходами на учебу, все церковные орг-ции, за исключением Англиканской епархии Машоналенда и Армии спасения, отказались от дальнейшего сотрудничества с властями в сфере предоставления начального образования африканцам. После этого школы перешли под временное управление центрального правительства, но вскоре по финансовым соображениям, прикрываясь целью «стимулирования самостоятельного развития», правительство передало эти школы в руки местных африкан. органов.

В 1972 г. Великобритания направила в страну комиссию во главе с лордом Пирсом, к-рая должна была выяснить отношение к режиму белых поселенцев. В случае положительного результата Великобритания была готова признать независимость Юж. Родезии. После длительных опросов комиссия сделала вывод о враждебном отношении африканцев к правящему режиму. Именно религ. орг-ции в ходе личных контактов смогли убедить лорда Пирса в нецелесообразности существования расистского гос-ва, что и нашло отражение в рапорте комиссии брит. правительству. В результате изоляция правительства Смита продолжалась. Основным лидером оппозиции в это время был глава Объединенной методистской церкви Африканского национального совета (АНС) еп. Абель Музорева. Неразрешенность основных проблем и возросшее напряжение в обществе заставили африкан. население в 1972 г. начать партизанскую войну («вторую чимуренгу») против режима Смита. Основными орг-циями, возглавившими борьбу против правительства, были Африканская национально-освободительная армия Зимбабве (ЗАНЛА) под рук. Роберта Мугабе и Народно-революционная армия Зимбабве (ЗИПРА), к-рые получали помощь из разных стран Африки (Замбии, Ботсваны, Танзании, Алжира, после 1975 Мозамбика), а также из Китая, социалистических стран Европы и СССР.

Реакция религ. кругов на военные события была разной: орг-ции, чью паству составляли верующие из числа коренного населения (все НАЦ, пятидесятнические церкви, значительная часть методистских, баптист., лю-







теран. католических объединений), симпатизировали повстанцам, некоторые орг-ции, имеющие общины со смешанной паствой, придерживались нейтралитета, а церкви, чьи прихожанами традиционно являлись исключительно белые поселенцы (ряд кальвинист. и англикан. орг-ций), поддерживали правительство Смита. Во время военных действий миссии понесли значительные потери. Так, по сведениям католич. Церкви, 25 ее миссионеров были убиты (как правительственными подразделениями, так и повстанцами), 18 высланы из страны. В 1973 г. был рукоположен 1-й католич. епископ из коренного населения — Патрик Чакатайпа. 15 нояб. 1974 г. расистский парламент запретил издание католич. ж. «Мото». В 1976 г. был создан единый орган освободительного движения — Патриотический фронт (ПФ), объединивший ЗАПУ и ЗАНУ.

В 1978 г. правительство Смита попыталось заключить союз с лидерами умеренного крыла освободительного движения Музорекой, возглавлявшим АНС, и Ситоле, создавшим собственную партию, отделившуюся от ЗАНУ. На апр. 1979 г. были назначены парламентские выборы. ПФ призвал своих сторонников бойкотировать выборы, в результате чего победу одержал АНС во главе с Музорекой, который был назначен премьер-министром. Коалиционное правительство Музореки и Смита провозгласило создание Республики Зимбабве—Родезия, однако ему не удалось обеспечить международное признание нового гос-ва. Африкан. гос-ва в июле 1979 г. на 16-й сессии ОАЕ в Монровии признали ПФ единственным законным представителем народа З., Совет Безопасности ООН в апр. 1979 г. заявил о незаконном характере выборов и созданного на их основе правительства.

Видя безвыходность сложившегося положения, правительства Великобритании и стран — членов Содружества вынуждены были созвать в Лондоне конституционную конференцию с участием представителей коалиционного правительства и оппозиционных партий. Решения конференции, прошедшей с 10 сент. по 21 дек. 1979 г., предусматривали временное восстановление в Юж. Родезии колониального управления Великобритании, прекращение войны, сдачу оружия и полную демобили-

зацию партизан, последующее проведение всеобщих свободных выборов. Также была принята переходная конституция страны сроком действия на 1980—1990 гг., к-рая содержала ряд статей, обеспечивавших белому меньшинству сохранение его экономических привилегий по меньшей мере на 10 лет. В февр. 1980 г. на выборах убедительную победу одержал ЗАНУ, получивший 57 мест в парламенте. Его лидер и руководитель Роберт Мугабе стал 1-м премьер-министром свободной З., президентом страны — пастор методистской церкви и известный деятель экуменического движения Канаан Банана. 18 апр. 1980 г. была провозглашена независимость страны в составе Британского содружества наций. В том же году З. стала членом ООН и ОАЕ, были установлены дипломатические отношения между З. и Ватиканом, в 1981 г. — с СССР. Поначалу политика Мугабе казалась приемлемой для всех сторон общества. В состав его кабинета были введены представители белой общины, а также оппозиционных африкан. партий, напр. Нкомо. Премьер-министр провозгласил курс на достижение примирения между ранее враждовавшими сторонами, правительство гарантировало неприкосновенность собственности, во внешней политике был взят курс на неприсоединение. Хотя Мугабе, марксист по убеждениям, стремился к воплощению в жизнь социалистических идеалов, он не стал подвергать полной реформации экономику, сельское хозяйство, а главное, не настаивал на немедленном решении вопроса о землевладении. Сохранялось деление экономики на малоразвитый африкан. и высоко-развитый европ. секторы. Религиозная жизнь страны после обретения независимости характеризовалась стремлением к возрождению традиц. африкан. форм. В 1984 г. католич. Церковь утвердила и ввела в богослужение новый литургический устав, содержащий заупокойное богослужение в согласии с местными традициями на основе погребального обряда «курова гува», распространенного среди народа шона. Работа литургической комиссии велась с 1969 г., когда по просьбе африкан. духовенства ККЕ создала богословскую комиссию, перед к-рой стояла задача сопоставить обряд «курова гува» и христ. заупокойное богослужение. Несмотря на то что но-

вые обряды, разработанные комиссией, сразу же были одобрительно встречены местными католиками, епископы на протяжении 15 лет не могли утвердить их окончательно. В 1988 г., во время визита папы *Иоанна Павла II* в З., часть праздничного богослужения, в к-ром участвовало более 100 тыс. католиков, сохранила песнопения на языке шона, в мессу были включены традиц. африкан. обряды.

В политической жизни страны 1-я пол. 80-х гг. характеризовалась напряженными отношениями между ЗАНУ и ЗАПУ, отражавшими интересы этнических групп шона и ндебеле. Росла и личная неприязнь между Мугабе и Нкомо. Парламентские выборы 1985 г., на к-рых вновь победил ЗАНУ, получив 64 места, на время улучшили обстановку в стране. В 1987 г. принятые поправки к конституции лишили белое меньшинство гарантированного представительства в парламенте, верхняя палата парламента была упразднена; З. стала президентской республикой. Вторая конституционная поправка, провозглашавшая главой исполнительной власти президента, сосредоточила всю полноту власти в руках Мугабе. Нкомо стал министром его кабинета. В кон. 1989 г. ЗАПУ и ЗАНУ объединились в политическую организацию, названную ЗАНУ—ПФ. Эта партия одерживала победы на парламентских выборах в 1990 и 1995 гг. На президентских выборах 1990 и 1996 гг. побеждал Мугабе. Экономика страны переживала кризис. Нерешенные хозяйственные проблемы, в первую очередь вопрос о землевладении, стали вызывать массовое недовольство. Рост бюрократического аппарата и масштабная коррупция были обычными явлениями в политической жизни З. Правление Мугабе критиковали даже его бывш. соратники. В кон. 90-х гг. выступления против его режима стали массовыми. Мугабе обвинил в экономических трудностях белое население. В 1998 г. он предложил новый проект конституции, к-рый дал бы ему право на конфискацию земель белых плантаторов. На VIII ассамблее ВСЦ, состоявшейся 3—14 дек. 1998 г. в Хараре, в т. ч. обсуждалась обстановка в З., влившаяся и на религ. жизнь страны. Хотя на референдуме, проведенном 12—13 февр. 2000 г., большинством голосов проект конституции был





отвергнут, Мугабе в преддверии парламентских выборов использовал земельный вопрос для сохранения своей популярности: при его попустительстве в 2000 г. по всей стране прошли стихийные захваты и разграбления африканцами хозяйств белых фермеров. Белое население, с каждым годом значительно сокращавшееся, фактически было подвергнуто гос. геноциду и вынуждено было бежать из З. По словам Мугабе, это явилось началом «третьей чимуренги». На парламентских выборах 2000 г., прошедших без иностранных наблюдателей, в очередной раз победил ЗАНУ—ПФ. Основные оппозиционные партии, такие как Движение за демократические перемены (ДДП) и Африканский национальный союз Зимбабве—Ндонга (ЗАНУ—Ндонга), отказались признать итоги выборов. Верховный суд, долго разбиравший жалобы оппозиции, не отменил результатов голосования, хотя и признал многочисленные нарушения в ходе проведения выборов. На президентских выборах 9–11 марта 2002 г. победу вновь одержал Мугабе. Режим Мугабе, потерявший авторитет в международных кругах, дискредитировавший себя коррупцией, нарушением прав граждан, подделкой результатов выборов, был подвергнут экономическим санкциям, членство З. в Содружестве было приостановлено. После парламентских выборов 2005 г., на к-рых победил ЗАНУ—ПФ, кризис в экономике достиг чрезвычайных масштабов: безработица составляла 80%, инфляция превышала 100% в год, сумма внешнего долга достигла катастрофических размеров, страна пополняла продовольственные запасы исключительно за счет иностранной гуманитарной помощи, практически остановилась промышленность.

На последних парламентских выборах 29 марта 2008 г. партия ЗАНУ—ПФ потерпела поражение, получив из 210 мест только 97. В тот же день состоялся 1-й тур президентских выборов, ставший причиной серьезного политического кризиса: главный соперник Мугабе лидер ДДП, бывш. профсоюзный лидер Морган Тсвангирайи набрал 49% голосов, в то время как Мугабе — 43%. Результаты были официально опубликованы лишь 2 мая. Оппозиция заявила об окончательной победе на выборах, утверждая, что результаты выборов были сфальсифицированы. В связи с тем

что Тсвангирайи не удалось набрать более 50% голосов, был назначен 2-й тур.

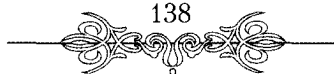
23 апр. Совет церквей Зимбабве (СЦЗ, бывш. ЗХС), ЕСЗ и ККЕ приняли совместное обращение и выразили тревогу по поводу сложившейся ситуации, к-рая в любой момент могла привести к гражданской войне. В документе содержится просьба к АС, САДК и ООН максимально содействовать урегулированию положения в З., а также призыв к народу страны сохранять благоразумие, выдержку и терпимость.

Тсвангирайи сначала согласился на участие во 2-м туре президентских выборов, назначенном на 27 июня 2008 г., но впосл., ссылаясь на преследования со стороны полиции, снял свою кандидатуру и отказался от дальнейшей борьбы. Однако его имя не было вычеркнуто из бюллетеней, и выборы квалифицировались как альтернативные. Согласно офиц. данным, Мугабе получил 85,51% голосов, а Тсвангирайи — 9%. 29 июня Мугабе провозгласил себя победителем 2-го тура выборов и принес президентскую присягу. Мн. международные орг-ции признали эти президентские выборы нелегитимными. 10 авг. в Хараре между основными партиями страны начались переговоры об урегулировании политического кризиса, к-рые неоднократно прерывались из-за разногласий. Посредником между сторонами выступил Президент ЮАР Табо Мбеки. 15 сент. Мугабе и представители оппозиции страны подписали соглашение о разделе власти: Мугабе должен остаться на посту главы гос-ва, а Тсвангирайи — возглавить правительство, заняв должность премьер-министра З. Предметом споров до сих пор является распределение министерских портфельей в коалиционном правительстве. 19 янв. 2009 г. в Хараре при посредничестве представителей ЮАР и Мозамбика зашедшие в тупик переговоры между Мугабе и Тсвангирайи возобновились.

В 80–90-х гг. произошли изменения в структуре католич. Церкви: в состав архиеп-ства Хараре (бывш. архиеп-ство Солсбери) вошли еп-ства суффраганы Чинхойи (бывш. апостольская префектура Чинхойи), Мутаре (бывш. еп-ство Умтали) и Гокве, созданное 17 июня 1991 г.; еп-ство Булавайо 10 июня 1994 г. получило статус архиеп-ства, к-рому подчинен

ны еп-ства Гверу (бывш. еп-ство Гвело), Хванге (бывш. еп-ство Уанки) и Масвинго, созданное 10 февр. 1999 г. Важным фактором в новейшей религ. жизни З. стало увеличение количества членов в пятидесятнических орг-циях харизматического толка, основанных преимущественно проповедниками из США. Данные группы имеют самые высокие показатели роста в стране. В др. протестант. орг-циях стремительно уменьшается число членов из-за массового оттока белого населения, составлявшего их паству. В первую очередь данный процесс коснулся таких кальвинист. орг-ций, как Голландская реформатская церковь, Пресвитерианская церковь Юж. Африки и Объединенная конгрегационалистская церковь Юж. Африки, что вызывает серьезную обеспокоенность СЦЗ, членами к-рого данные церкви являются.

**Религиозное законодательство.** В Конституции З. от 21 дек. 1979 г. гл. 3 посвящена правам личности, вопросы свободы совести и вероисповедания разбираются в ст. 19. В § 1 сказано, что каждый человек имеет право на свободу вероисповедания; это право включает свободу исповедовать свою религию, менять религию или убеждения (в учении, богослужении и выполнении религ. и ритуальных обрядов) как единолично, так и вместе с другими, публичным или частным образом. В § 2 утверждается, что человек, находясь на обучении, не может принуждаться к получению религ. наставления, к участию в религ. обрядах и церемониях, если данное наставление, обряд или церемония не относятся к исповедуемой им религии, за исключением тех случаев, когда участие добровольное; если человек несовершеннолетний, на это должно быть согласие его родителей или попечителей. В § 3 отмечается, что никакое религ. сообщество не может быть лишено права на предоставление религ. обучения в общине, если таковое осуществляется, вне зависимости от того, получают ли данная община финансовую поддержку (в любом виде) от гос-ва или нет. В § 4 записано, что никто не может быть принужден к принесению присяги, противоречащей его религ. убеждениям, а также к принесению присяги неким образом, к-рый противоречит его религии или убеждениям. При этом в § 5 отмечается, что никакие действия, совершаемые властью закона, не сле-





дует считать противоречащими § 1 и 3, если этот закон обеспечивает интересы обороны, общественной безопасности, общественного порядка, общественной морали, общественного здравоохранения, защиту прав и свобод др. граждан, включая право исповедовать любую религию и выполнять ее обряды без несанкционированного вмешательства людей, исповедующих др. религию или придерживающихся др. убеждений. В этом же параграфе утверждены стандарты, применяемые к тем или иным формам обучения, включая любое нерелиг. обучение, кроме тех случаев, когда будет доказано, что данный закон или действия, совершаемые его властью, противоречат основам демократического общества.

Лит.: *Pettersson O.* Chiefs and Gods: Religious and Social Elements in the South Eastern Bantukingship. Lund, 1963; *Bhebe N.* Christianity and Traditional Religion in Western Zimbabwe, 1859–1923. L., 1979; *Dachs A. J., Rea W.* The Catholic Church and Zimbabwe, 1879–1979. Gwelo, 1979; *Linden I.* The Catholic Church and the Struggle for Zimbabwe. L., 1980; *Söderström H.* God Gave Growth: The History of the Lutheran Church in Zimbabwe, 1903–1980. Uppsala, 1984; *Weller J. C., Linden J.* Mainstream Christianity to 1980 in Malawi, Zambia and Zimbabwe. Gweru, 1984; *Arnold W. E.* Here to Stay: The Story of the Anglican Church in Zimbabwe. Lewes (Sussex, UK), 1985; *Lan D.* Guns and Rain: Guerrillas and Spirit Mediums in Zimbabwe. L., 1985; Зимбабве // Африка: Энцикл. справ. М., 1986. Т. 1. С. 565–570; *Шнажников Г. А.* Религии стран Африки: Справ. М., 1988<sup>2</sup>; Church and State in Zimbabwe / Ed. C. Hallencreutz, A. Moyu, Gweru, 1988; *Gifford P.* The Religious Right in Southern Africa. Harare, 1988; *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, 310–322; *Maxwell D.* The Church and Democratization in Africa: The Case of Zimbabwe // The Christian Churches and the Democratization of Africa / Ed. P. Gifford. Leiden, 1995. P. 108–129; *idem.* The Durawall of Faith: Pentecostal Spirituality in Neo-Liberal Zimbabwe // J. of Religion in Africa. 2005. Vol. 35. N 1. P. 4–32; *McLaughlin J.* On the Frontline: Catholic Missions in Zimbabwe's Liberation War. Harare, 1996; *Zvobgo Ch. J. M.* A History of Christian Missions in Zimbabwe, 1890–1939. Gweru, 1996; *Verstraelen F. J.* Zimbabwean Realities and Christian Responses: Contemporary Aspects of Christianity in Zimbabwe. Gweru, 1998; *Hallencreutz C.* Religion and Politics in Harare. Uppsala, 1999; *Sundkler B., Steed Ch.* A History of the Church in Africa. Camb.; N. Y., 2000. P. 800–815, 981–984; Проблемы развития ЮАР и Зимбабве: Сб. ст. М., 2007.

Э. Небольсин

**ЗИМБАБВИЙСКАЯ МИТРОПОЛИЯ** [греч. Ἱερά Μητρόπολις Ζιμπάβουε], епархия Александрийского Патриархата. Образована в 1968 г. с названием Родезийская митропо-

лия. Кафедра находится в Хараре (кафедральный собор во имя Св. Троицы). В юрисдикцию З. м. помимо Зимбабве входят соседние страны — Ангола, Малави и Ботсвана. В составе З. м. находились Замбия и Мозамбик, выделенные в 2001 и 2006 гг. в Замбийскую и Мозамбикскую епископии.

На территории З. м. существует 6 правосл. общин (4 — в Зимбабве: по 1 — в Хараре, Булавайо, Мутаре и Гверу; 1 — в Малави, в Блантайр-Лимбе; 1 — в Ботсване, в Габороне, к-рая помимо 120 греков включает 90 русских, 100 сербов и 100 болгар), действуют 3 миссионерских центра и 15 правосл. храмов: 11 — в Зимбабве (5 — в Хараре, 2 — в Булавайо, по 1 — в Марондера, Шуругви, Мутаре и Одзи), 2 — в Малави (в Блантайр-Лимбе и Вумбве), 1 — в Ботсване (в Габороне, строительство храма не завершено) и 1 — в Анголе (в Луанде, строительство храма не завершено).

В З. м. служат 4 иерея (2 грекоязычных и 2 африканца), 2 диакона. Помимо этого по договоренности с митрополией ряд общин окормляются 3 иереями, находящимися в юрисдикции др. правосл. Церквей: Элладской и Кипрской.

В Хараре действуют миссионерские центры во имя свт. Афанасия Великого, патриарха Александрийского, и во имя свт. Нектария Эгинского, митр. Пентапольского, при к-ром открыты бесплатная больница (более чем на 200 мест), детский сад, техническая и катехизаторская школы. Кроме того, в Хараре действуют катехизаторская школа, греч. детский сад и школа (начальные классы, гимназия и лицей; 450 учащихся), где преподается Закон Божий; ведется сооружение храма. В миссионерском центре в Булавайо во имя блж. Августина работают техническая школа, детский сад и воскресная катехизаторская школа.

Первоначально большинство паствы З. м. составляли греч. и кипрские эмигранты, появившиеся здесь с нач. XX в. С 90-х гг. XX в. в З. м. активно ведется миссионерская деятельность среди местного населения. Напр., в миссионерском центре во имя свт. Нектария в Хараре в навечерие Богоявления 2008 г. 150 оглашенных приняли крещение.

Митр. Макарий (Тилиридис), занимавший Зимбабвийскую кафедру в 1998–2001 гг. (в наст. время митрополит Кенийский), осуществил

перевод богослужебных текстов на мн. африкан. языки. Митр. Феодор (Хоревтакис) (2002–2004; в наст. время Патриарх Александрийский *Феодор II*) активно возводил храмы, основывал в епархии миссионерские центры и греч. культурные об-ва, способствовал организации греч. общин в Ботсване и Анголе, открыл греч. школу и храм в г. Бейра в Мозамбике (тогда в составе З. м.). Помимо проповеднической деятельности миссионеры оказывают материальную и медицинскую помощь местному населению.

Зимбабвийские митрополиты: Кирилл (Пападопулос) (1968–1986), Хризостом (Пападопулос) (1988–1997), Иоанн (Захарну) (1997–1998), Макарий (Тилиридис) (1998–2001), Кирилл (Икономопулос) (2001–2002), Феодор (Хоревтакис) (2002–2004), Георгий (Владимиру) (с 2004).

Лит.: Δίπτυχα. 2008. Σ. 1030; Ἡμερολόγιον Ἐκκλησίας Ἀλεξάνδρειας. 2008. Ἀλεξάνδρεια. 2008. Σ. 188–197; <http://www.greekorthodox-zimbabwe.org> [Электр. ресурс].

**ЗИМИН** Александр Александрович (22.02.1920, Москва — 25.02.1980, там же), специалист в области отечественной истории XI–XVIII вв. А. И. Зимин, отец З., как и ряд др. представителей рода, был коннозаводчиком, к 1917 г. имел чин полков-



А. А. Зимин.

Фотография. 1954 г. (ГНИБ)

ника. В 1938–1941 гг. З. учился на историческом фак-те МГУ, после эвакуации из Москвы в нояб. 1941 г. зачислен на историко-филологический фак-т Среднеазиатского гос. ун-та, к-рый окончил в 1942 г. В том же году поступил в аспирантуру Ин-та истории АН СССР (научный руководитель — чл.-кор. АН СССР С. В. Бахрушин). В 1947 г., после защиты канд. диссертации о землевладении и хозяйстве *Иосифова Волоколамского в честь Успения Пресв.*







*Богородицы муж. мон-ря* (частично изд.: Крупная феодальная вотчина и соц.-полит. борьба в России (кон. XV–XVI в.). М., 1977), был принят на работу в Ин-т истории (с 1968 Ин-т истории СССР) АН СССР, начал преподавание в Московском гос. историко-архивном институте (с 1970 профессор кафедры вспомогательных исторических дисциплин), в 1951/52 уч. г. преподавал в МГУ, в 1967–1970 гг. — в Гос. педагогическом ин-те им. В. И. Ленина. В 1956–1980 гг. З. являлся членом *Археологической комиссии* (в 1957–1963 член ее бюро). В 1959 г. защитил докт. дис. «И. С. Пересветов и его современники» (опубл.: И. С. Пересветов и его современники: Очерки по истории рус. обществ.-полит. мысли сер. XVI в. М., 1958). Характерной чертой творчества З. было сочетание поисков новых архивных документов с исследовательской деятельностью и разработкой теории и методики источниковедения и др. специальных дисциплин. Перу З. принадлежит 14 монографий (половина опубл. посмертно), посвященных проблемам социально-политической истории России, истории общественной мысли, вопросам историографии и источниковедения.

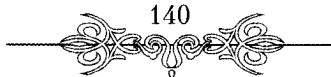
З. внес значительный вклад в источниковедение истории Церкви. Ученый опубликовал ряд древнерус. произведений, связанных с ранним периодом христианства на Руси, напр. «Память и похвала Иакова Мниха и Житие князя Владимира по древнейшему списку» (КСИС. 1963. Вып. 37. С. 66–75). Подготовил к печати делопроизводственные материалы Иосифова Волоколамского мон-ря (Книга ключей и Долговая книга Иосифо-Волоколамского мон-ря XVI в. М.; Л., 1948; совм. с М. Н. Тихомировым), ряд документов в изд.: «Акты феодального землевладения и хозяйства» (М., 1956. Ч. 2). В инициированной З. и им же издаваемой сер. «Памятники русского права» (1952. Вып. 1; 1953. Вып. 2; 1955. Вып. 3; 1956. Вып. 4; 1959. Вып. 5) было опубликовано значительное число церковно-правовых актов: Уставы равноап. кн. Владимира Святославича и кн. Ярослава Владимировича (ПРП. 1952. Вып. 1), Уставная грамота св. кн. Ростислава Мстиславича 1137–1150 гг. в редакции 1150 г., грамоты новгородских князей XII в. на села и земли новгородским *Юрьеву*, Пантелеимо-

нову и *Антония Римлянина в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-ря* (Там же. 1953. Вып. 2). Под рук. З. канд. диссертацию о древнерус. княжеских уставах написал Я. Н. Шапов (опубл.: Шапов Я. Н. Княжеские уставы и Церковь в Древней Руси XI–XIV вв. М., 1972). З. исследовал историю «Краткого собрания» ханских ярлыков, в т. ч. определявших взаимоотношения Русской Церкви и монг. властей (ПРП. 1955. Вып. 3), уточнил датировку отдельных документов и всей коллекции. Вместе с изд. «Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси кон. XIV — нач. XVI в.» (М., 1952–1964. 3 т.) названные публикации составили прочный фундамент для изучения средневек. периода истории Русской Церкви. З. был редактором и составителем мн. др. сборников исторических документов, сопровождавшихся его статьями и комментариями (Тысячная книга 1550 г. и Дворовая тетрадь 50-х гг. XVI в. М.; Л., 1950; Троицкий список Новгородской первой летописи // Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 510–561 (совм. с А. Н. Насоновым); *Пересветов И. С.* Соч. М.; Л., 1956; Иоасафовская летопись. М., 1957; ПСРЛ. Т. 29. С. 3–116; Первое послание Курбского Ивану Грозному // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Текст подгот.: Я. С. Лурье, Ю. Д. Рыков. М., 1981. С. 7–9, 352–355; Сказание о Мамаевом побоище: Осн. ред. по Ермолаевскому списку // Памятники Куликовского цикла / Гл. ред.: Б. А. Рыбаков, В. А. Кучкин. СПб., 1998. С. 223–250, и др.).

Публикация источников привела З. к разработке ряда вопросов дипломатики и генеалогии, в т. ч. в сфере церковной истории. Перу исследователя принадлежат многочисленные источниковедческие статьи, в т. ч. посвященные церковным документам: «Актовые подделки Троице-Сергиева монастыря 80-х гг. XVI в.» (Вопросы социально-экономической истории и источниковедения периода феодализма в России: Сб. ст. к 70-летию А. А. Новосельского. М., 1961. С. 247–251), «Переписка старцев Иосифо-Волоколамского монастыря с Василием III» (Лингвист. источниковедение. М., 1963. С. 131–135), «Выпись о втором браке Василия III» (ТОДРЛ. 1976. Т. 30. С. 132–148) и др. В 1963 г. З. подготовил к изданию хронологи-

ческий перечень актов архива *Евфимиева суздальского в честь Преображения Господня муж. мон-ря*, на основе данного перечня в 1998 г. были опубликованы грамоты обители за 1506–1608 гг.; в последние годы жизни З. обратился к изучению жалованных грамот Спасо-Евфимиева мон-ря. Методику генеалогического анализа З. активно использовал при комментировании актов, изучении княжеской и боярской аристократии, монашества, дьячества и др. социальных слоев рус. средневек. общества. В нач. 50-х гг. З. читал курс дипломатики в Историко-архивном ин-те, приобщил к ее изучению С. М. Каштанова.

Общие вопросы церковной истории не входили в сферу научных интересов З., что не помешало ему во мн. статьях и монографиях исследовать отдельные аспекты церковной жизни, преимущественно в XVI в. Оставаясь в рамках советской исторической терминологии, З. в своих работах сумел нарисовать широкое полотно политической и духовной жизни России; всеобъемлющее использование научной лит-ры и источников придает мн. его наблюдениям фундаментальный характер. На протяжении всей научной деятельности в поле внимания З. находились вопросы, связанные с историей Иосифова Волоколамского мон-ря. Канд. диссертация (6 т. текста и приложений) была написана ученым по рукописным материалам 5 архивных хранилищ страны, а также по спасенным З. 2 хозяйственным книгам мон-ря. В 1953 г. увидела свет ст. «О политической доктрине Иосифа Волоцкого» (ТОДРЛ. Т. 9. С. 159–177), в посл. были опубликованы статьи: «Из истории собрания рукописных книг Иосифо-Волоколамского монастыря» (Зап. ОР ГБЛ. Вып. 38. М., 1977. С. 15–29), «Вкладные и записные книги Волоколамского монастыря XVI в.» (Из истории феодальной России: Статьи и очерки к 70-летию со дня рождения проф. В. В. Мавродина. Л., 1978. С. 77–84). В монографии, посвященной Волоколамскому мон-рю (Крупная феодальная вотчина. 1977), З. впервые рассмотрел основной состав вкладчиков, братии, слуг и «детенышей» обители с т. зр. их социального происхождения, в значительной степени повлиявшего на позицию духовной корпорации и в политической жизни, и в идеоло-





гической борьбе. З. подробно описал жизнь и творчество прп. *Иосифа Волоцкого*, историю строительства Волоколамского мон-ря ученый дополнил анализом 2 редакций общежительного устава, составленного прп. Иосифом. Переход Волоколамского мон-ря под патронат вел. кн. *Василия III Иоанновича*, как считал историк, привел к формулировке прп. Иосифом принципа: «Царь... властью... подобен есть вышнему Богу». Занесенная в чин венчания на царство, данная формулировка легла в основание идеологии самодержавия, как показал З. в монографии «И. С. Пересветов и его современники» на примере ученика прп. Иосифа митр. св. *Макария*. В этом же труде историк привел исчерпывающие биографии свящ. Благовещенского собора Московского Кремля *Сильвестра* и его сына *Анфима*. Вместе с Я. С. *Лурье* З. издал «Послания Иосифа Волоцкого» (М.; Л., 1959). В связи с изучением истории Волоколамского монастыря З. написал статьи, посвященные спорам *иосифлян* и *нестяжателей* («Беседа валаамских чудотворцев» как памятник позднего нестяжательства // ТОДРЛ. 1955. Т. 11. С. 198–208; Источниковедческие проблемы истории раннего нестяжательства // Вопросы историографии и источниковедения. Каз., 1974. С. 87–103. (УЗ Казанского пед. ин-та; Вып. 121) и др.). В монографиях «Опричнина Ивана Грозного» (М., 1964) и «Россия на пороге Нового времени: (Очерки политической истории России 1-й трети XVI в.)» (М., 1972) дана характеристика участия в гос. управлении митр. *Данила*. Отдельную статью З. посвятил отношению к опричнине митр. св. *Филиппа (Кольчева)* (Митрополит Филипп и опричнина // ВИРА. 1962. Т. 11. С. 269–292). В 1968 г. вышла работа З., посвященная борьбе дворянства с монастырским землевладением в кон. XVI — нач. XVII в. (Из истории Татарии. Каз., 1968. Сб. 3. С. 109–124. (УЗ Казанского пед. ин-та; Вып. 52)).

Одной из тем, активно разрабатывавшихся ученым, была история еретических («реформационно-гуманистических»), по формулировке историка) движений в России в XV–XVI вв. В 1963 г. З. сделал обобщающий доклад на эту тему на V Международном съезде славистов (Основные проблемы реформационно-гумани-

стического движения в России XIV–XVI вв. // История, фольклор, искусство славянских народов: V Междунар. съезд славистов (София, сент. 1963): Докл. сов. делегации. М., 1963. С. 91–119). В ст. «Античные мотивы в русской публицистике конца XV в.» (Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе. М., 1972. С. 128–138) и в монографии «Россия на рубеже XV–XVI вв.» (М., 1982) историк писал о связи взглядов еретиков *жидовствующих* с античным наследием. Воззрения еретиков сер. XVI в. М. *Башкина*, *Феодосия Косого*, а также «дело» троцкого старца *Артемия* подробно рассмотрены в кн. «И. С. Пересветов и его современники».

З. принял участие в издании 1-й в советский период коллективной монографии, посвященной истории Русской Церкви: «Церковь в истории России (IX в. — 1917 г.): Критические очерки» (М., 1967. С. 110–125, 145–161 (гл. 7: «Борьба за подчинение Церкви государству. Учреждение патриаршества» (совм. с В. И. Корецким); гл. 9: «Церковная реформа и раскол» (совм. с А. М. Сахаровым и Е. Ф. Грекулом)). Историк выступил соавтором и др. коллективных научных трудов: «История Москвы» (М., 1952. Т. 1), «Очерки по истории СССР: Период феодализма (кон. XV — нач. XVI в.)» (М., 1955), «Всемирная история» (М., 1958. Т. 4), «История СССР с древнейших времен до наших дней» (М., 1966. Т. 2). З. был редактором и составителем собрания сочинений В. О. *Ключевского* (*Ключевский В. О.* Собр. соч.: В 8 т. М., 1957. Т. 2, 3 (подгот. текста и коммент. совм. с В. А. Александровым); *Он же.* Неопубликованные произведения. М., 1983 (сост. и коммент. совм. с Р. А. Киреевой)).

З. — автор концепции о позднем (80-е гг. XVIII в.) происхождении «Слова о полку Игореве» (см. монографию З.: «Слово о полку Игореве». М., 2006). Историк утверждал, что «Слово...» вторично по отношению к «Задонщине» (памятник кон. XIV или XV в.), автором «Слова...» он считал архим. *ярославского в честь Преображения Господня муж. мон-ря Иоила* (Быковского). Данная теория в момент появления была встречена резкой критикой и позднее не была принята научным сообществом.

З. был награжден медалями «В память 800-летия Москвы», «За доблестный труд. В ознаменование

100-летия со дня рождения В. И. Ленина», почетными грамотами Президиума АН СССР, Мин-ва высшего и среднего образования СССР, ВООПИК. Похоронен на Ваганьковском кладбище в Москве. Архив ученого в наст. время хранится у его вдовы В. Г. Зиминой. Памяти З. посвящены сборники статей: «Россия на путях централизации» (М., 1982; вышел без печатного посвящения) и «Essays in Honor of A. A. Zimin» (Columbus (Ohio), 1985), ряд научных трудов его коллег и учеников. 13–18 мая 1990 г. в Московском историко-архивном ин-те прошли I чтения в память З. (публ. тезисов: Спорные вопросы отеч. истории XI–XVIII вв.: Тез. докл. и сообщ. М., 1990. 2 вып.). Вскоре проведение чтений стало регулярным (публ. тезисов и докладов: Россия в X–XVIII вв.: Пробл. истории и источниковедения: Тез. докл. и сообщ. II чт. пам. А. А. Зимины. М., 1995. 2 ч.; Россия в IX–XX вв.: [Сб. ст. и тез. докл. II чт., посвящ. памяти Зимины]. М., 1999; Историк во времени: III Зиминские чтения: Докл. и сообщ. науч. конф. М., 2000; IV чтения памяти д-ра ист. наук А. А. Зимины: Тез. докл. Москва, 19–22 апр. 2005 г. М., 2005. 2 ч.).

Соч. (осн.): Реформы Ивана Грозного: Очерки соц.-экон. и полит. истории России сер. XVI в. М., 1960; Холопы на Руси: (С древнейших времен до кон. XV в.). М., 1973; Государственный архив России XVI ст.: Опыт реконструкции. М., 1978; Россия времени Ивана Грозного. М., 1982 (совм. с А. Л. Хорошкевич); В канун грозных потрясений: Предпосылки первой крестьянской войны в России. М., 1986; Формирование боярской аристократии в России во 2-й пол. XV — 1-й трети XVI в. М., 1988; Витязь на распутье: Феод. война в России XV в. М., 1991; Правда русская. М., 1999; Опричнина. М., 2001.

Лит.: *Каушанов С. М.* А. А. Зимин — исследователь и педагог // История СССР. 1980. № 6. С. 152–157; *Лурье Я. С.* Об А. А. Зимине — источниковеде и текстологе // ВИД. 1982. Вып. 13. С. 329–331; *он же.* Из восп. об А. А. Зимине // Одиссей: Человек в истории, 1993. М., 1994. С. 194–208; *Панеях В. М.* Вспомогательные науч. дисциплины в науч. наследии А. А. Зимины // ВИД. 1983. Вып. 14. С. 107–135; *Хорошкевич А. Л.* Памяти А. А. Зимины // Историографический сб. Саратов, 1983. Вып. 10. С. 107–122; *Waugh D. C.* A. A. Zimin's Study of the Sources for Medieval and Early Modern Russian History // Essays in Honor of A. A. Zimin / Ed. D. C. Waugh. Columbus (Ohio), 1985. P. 1–58; *Кобрин В. Б.* Кому ты опасен, историк? М., 1992. С. 177–180, 187–191; *он же.* А. А. Зимин: Ученый. Человек // Ист. наука в России в XX в. М., 1997. С. 353–368; *Буганов В. И.* А. А. Зимин о социальных движениях в феод. России // ОИ. 1995. № 4. С. 153–158; *Киреева Р. А.* Из истории советской ист. науки кон. 1940-х гг.: Первое вепо в науч. жизни А. А. Зимины // АЕ за 1993 г. М.,



1995. С. 222–228; А. А. Зимин: [Сб.] / Сост.: В. Г. Зими́на, Л. Н. Простоло́сова. М., 2005. Библиогр.: *Хорошкевич А. Л.* Список печатных трудов А. А. Зимина: [1941–1981] // АЕ за 1980. М., 1981. С. 274–284; Библиография тр. А. А. Зимина: [1941–1983] / Сост.: Дж. Аффери́ка // *Essays in Honor of A. A. Zimin.* Columbus (Ohio), 1985. P. 59–88; *Гульчинский В. И.* А. А. Зимин: Библиогр. указ. М., 2000.

А. Л. Хорошкевич

**ЗИММЕЛЬ** [нем. Simmel] Георг (1.03.1858, Берлин — 26.09.1918, Страсбург), нем. философ, социолог, теоретик культуры.

**Жизнь.** Род. в евр. христианской семье. Отец, Эдуард Зиммель, владелец небольшой шоколадной фабрики, в юности принял католицизм, мать, Флора (урожд. Боденштайн), происходила из евр. семьи, перешедшей в протестантизм. Как и остальные дети (З. был 7-м, младшим ребенком), он был крещен по протестант. обряду и получил христ. воспитание.

После смерти отца в 1874 г. З. досталось наследство, обеспечившее ему относительную финансовую независимость и позволившее целиком посвятить себя научной и творческой деятельности. Опекуном З. стал друг семьи, основатель и владелец крупного нотного изд-ва Ю. Фридендер. После смерти Фридендера в 1889 г. З. также унаследовал довольно крупный капитал, к-рый упрочил его материальное положение. По окончании гимназии Ф. Вердера в Берлине З. в 1876 г. поступил в Берлинский ун-т, где изучал философию, историю, этнологию и этнопсихологию, историю искусства. Университетскими учителями З. были историки И. Г. Фройзен и Т. Моммзен, Г. Трейчке, философы Э. Целлер и А. Лассон и др.

Академическая карьера З. в Германии с самого начала складывалась трудно. В 1881 г. он представил к защите дис. «Психолого-этнологические исследования о началах музыки» (опубл. в 1882 в виде статьи). В диссертации оспаривался взгляд Ч. Дарвина на природу музыки, согласно которому язык развился в процессе эволюции из врожденных муз. способностей человека. З. пытался показать, что пение является более поздним продуктом эволюции, нежели речь. Оба рецензента, Целлер и физик Г. Гельмгольц, сочли аргументацию З. в пользу этого тезиса недостаточной, а форму изложения чрезмерно афористичной и фрагментарной; на этом ос-

новании в присуждении докторской степени ему было отказано. По компромиссному предложению другого рецензента в качестве докт. диссертации З. была засчитана поданная им на конкурс и премированная работа «Сущность материи согласно физической монадологии Канта», и степень доктора была присвоена З.

В 1883 г. З. представил габлиитационную диссертацию, посвященную кантовской теории пространства и времени, однако и она первоначально была отклонена. Лишь благодаря поддержке вступившихся за него В. Дильтея и Целлера в 1885 г. дис. «Кантовские исследования» была допущена к защите, однако во время защиты произошел конфликт между З. и Целлером, чье мнение, будто душа имеет характер точечного бытия и помещается в одном из отделений мозга, З. охарактеризовал как бессмыслицу. Администрация фак-та сочла такое поведение недопустимым и назначила повторную защиту, после к-рой З. получил габлиитационную степень и занял должность приват-доцента в Берлинском ун-те.

Преподавательская деятельность З. в Берлинском ун-те принесла ему известность. Благодаря ораторскому дару, энциклопедической эрудиции и широте кругозора З. его лекции, посвященные проблемным областям (в логике, этике, эстетике, социологии религии, социальной психологии и социологии), стали значительным явлением в культурной жизни Берлина (объявления о них даже помещали в городских газетах) и привлекали живое внимание неакадемической публики.

В 1890 г. З. женился на художнице и писательнице Гертруде Кинель (лит. псевдоним — Мария Луиза Энкендорф), активной участнице жен. движения; в 1891 г. у них род. сын Ханс. В последующие годы дом Зиммелей стал местом встречи ведущих нем. интеллектуалов; здесь регулярно бывали поэты Р. М. Рильке и С. Герорге, философы Э. Гуссерль, Г. Риккерт и Э. Блох, социолог М. Вебер с супругой Марианной, литературовед и лит. критик Ф. Гундольф и др., велись дискуссии о совр. культуре и искусстве. Возникшая в этот период любовная связь З. с бывш. студенткой, поэтессой и историком искусства Г. Канторовиц, к-рая в 1904 г. родила от него внебрачную дочь Ангелу Канторовиц, существенно ос-

ложнила семейную жизнь З., однако не привела к разводу. Чтобы сохранить брак, З. пришлось принять решение никогда более не видеться с дочерью.

Благодаря близости к художественным кругам идейное влияние З. распространилось далеко за пределы научного сообщества, он стал активно сотрудничать в прессе и выступать с докладами в различных об-вах. Одновременно он развернул многостороннюю научную деятельность: написанные в 90-х гг. работы «О социальной дифференциации» (1890), «Проблемы философии истории» (1892) и «Введение в науку о морали» (1892–1893) принесли З. международное признание. Между тем в Германии он долгое время вынужден был довольствоваться скромной должностью приват-доцента. Основной причиной неблагоприятного отношения властей к З. послужили антисемит. предубеждения, известную роль сыграли маргинальная позиция З. в академическом мире, зависть со стороны коллег, а также недоверие к находившейся тогда в стадии становления новой научной дисциплине — социологии, к-рую упрекали в релятивизме и рассматривали как угрозу религиозно-нравственным устоям. Поданное им в 1898 г. прошение о предоставлении должности экстраординарного профессора было отклонено мин-вом. Лишь в 1900 г. повторное прошение З. было удовлетворено. В этом же году З. опубликовал один из своих главных трудов — «Философию денег». В 1-м десятилетии XX в. последовали многочисленные публикации З. во Франции и в США, однако положение З. в нем. академическом сообществе не изменилось. В 1908 г. по инициативе Вебера З. был приглашен на профессорскую должность в Гейдельбергский ун-т. Однако земельное правительство в Карлсруэ отклонило ходатайство ун-та после антисемит. выпадов в адрес З. со стороны националистически настроенного берлинского историка Д. Шефера; вместо З. вакантную профессуру получил Э. Трёльч. Отклонено было и аналогичное ходатайство Грайфсвальдского ун-та.

Оставаясь маргиналом в академическом мире, З. играл ведущую роль в различных организационно-исследовательских проектах за пределами университетской системы: в 1909 г. наряду с Ф. Тённисом, В. Зомбартом и Вебером стал одним из осно-





Г. Зиммель.  
Фотография. Коп. XIX — нач. XX в.

вателей Немецкого социологического об-ва, в 1910 г. — международного философского ж. «Логос», членом редколлегии к-рого оставался до самой смерти. З. был также членом редколлегии и постоянным автором «Американского журнала социологии», участвовал в издававшемся Э. Дюркгеймом «Социологическом ежегоднике», сотрудничал в основном Р. Вормсом Международном ин-те социологии.

Отсутствие офиц. признания научных заслуг не тяготило З., пока финансовое положение позволяло ему оставаться независимым. После 1910 г. он вынужден был озаботиться поисками постоянного и надежного заработка. Этому способствовало присуждение ему в 1911 г. (по представлению Риккерта) звания почетного д-ра Фрайбургского ун-та. В 1914 г. З. получил кафедру в провинциальном по тем представлениям Страсбургском ун-те, где проработал до конца жизни.

С началом первой мировой войны З. сблизился с национал-патристическими кругами и стал выразителем культуроборческих настроений. Подобно мн. европ. интеллектуалам того времени, З. надеялся, что война оздоровит совр. общество, будет способствовать преодолению власти денег и утверждению высших духовных ценностей; эти умонастроения нашли отражение в его статьях и выступлениях, собранных в кн. «Война и духовные решения» (1917). Во время войны З. покинул церковную общину. В этот период он все чаще возвращался к философским проблемам.

**Сочинения.** Творческое наследие З. велико по объему, разнообразно по содержанию и трудно поддается тематической рубрикации. В соответствии с установкой на междисциплинарное исследование З. пытался объединить в своем творчестве философские интуиции, исторические наблюдения и критическую рефлексию совр. ему состояния европ. культуры. Характерно и жанровое разнообразие произведений З.: солидные академические труды органично дополняются циклами популярных докладов, небольшими статьями и эссе, собранием афоризмов.

Крупные сочинения З. можно условно разделить на работы по теории познания и методологии наук о духе («О социальной дифференциации» (Über soziale Differenzierung, 1890), «Введение в науку о морали: Критика основных этических понятий» (Einleitung in die Moralwissenschaft: Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe, 1892–1893), «Проблемы философии истории» (Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 1892)); на социологические и культурологические исследования («Социология: Исследования о формах социализации» (Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, 1908), «Основные вопросы социологии» (Grundfragen der Soziologie, 1917), «Философия денег» (Philosophie des Geldes, 1900)); на философские сочинения («Главные проблемы философии» (Hauptprobleme der Philosophie, 1910), «Философская культура: Собрание эссе» (Philosophische Kultur: Gesammelte Essais, 1911), «Созерцание жизни: Четыре метафизические главы» (Lebensanschauung: Vier metaphysische Kapitel, 1918)).

К ним примыкает более 200 статей, докладов и эссе на различные темы. С т. зр. позднейшего влияния З. на развитие гуманитарной проблематики особенно выделяется статья «Большие города и духовная жизнь» (Die Grosstädte und das Geistesleben, 1903), положившая начало исследованиям процесса урбанизации, а также цикл работ, посвященных анализу моды: «К психологии моды» (Zur Psychologie der Mode, 1895), «Философия моды» (Philosophie der Mode, 1905), «Женщина и мода» (Die Frau und die Mode, 1908), «Психология драгоценностей» (Psychologie des Schmuckes, 1908).

Философскому и социологическому анализу религ. феноменов посвя-

щены работы «К социологии религии» (Zur Soziologie der Religion, 1898), «О пантеизме» (Vom Pantheismus, 1902), «Противоположности жизни и религии» (Die Gegensätze des Lebens und der Religion, 1904), «Религия» (Die Religion, 1906).

Особое место в наследии З. занимают очерки о классиках нем. философии и культуры, прежде всего об И. В. Гёте, И. Канте, А. Шопенгауэре и о Ф. Ницше: «Фридрих Ницше: Морально-философский силуэт» (Friedrich Nietzsche: Eine moralphilosophische Silhouette, 1896), «Что значит для нас Кант?» (Was ist uns Kant?, 1896), «К пониманию Ницше» (Zum Verständnis Nietzsches, 1902), «Учение Канта о долге и счастье» (Die Lehre Kants von Pflicht und Glück, 1903), «Кант и Гёте: К истории современного мировоззрения» (Kant und Goethe: Zur Geschichte der modernen Weltanschauung, 1906), «Кант: 16 лекций в Берлинском университете» (Kant: 16 Vorlesungen, gehalten an der Berliner Universität, 1904), «Шопенгауэр и Ницше: Цикл докладов» (Schopenhauer und Nietzsche: Ein Vortragszyklus, 1907) и мн. др.

**Учение.** По оценке З., данной им в поздней автобиографической заметке, его идейное развитие можно разделить на 3 основных этапа.

На 1-м этапе преобладает теоретико-познавательная рефлексия, в результате которой З. под влиянием Канта перешел от эмпиризма, вдохновленного позитивизмом и эволюционной теорией, к осознанию того, что процессы научного познания суть процессы формирования познаваемого предмета, а понятие истины неотделимо от полагания определенного ценностного содержания: «...в конечном счете никакая наука не состоит из голых фактов, но всегда содержит их толкование и оформление согласно категориям и нормам, которые для соответствующей науки априорны, т. е. налагаются постигающим духом на сами по себе и для себя изолированные факты» (Über die soziale Differenzierung, 1890. S. 3). На этом основании З. формулирует тезис об относительности истины, подразумевая привязку любого знания к ценностному и соответственно социально-культурному контексту: «...относительность не есть ослабляющее дополнительное определение, присовокупляемое к понятию истины, в остальном вполне



самостоятельному, но сама сущность истины, тот способ, каким представления становятся истиной... Она означает не... какой-то изъян в истине, так что согласно ее понятию от нее следовало бы собственно ожидать чего-то большего, но, наоборот, она есть позитивное наполнение и значимость ее понятия. Обычно истина имеет силу, несмотря на то что она относительна, здесь же — именно потому, что она такова» (*Philosophie des Geldes*. 1900. S. 69).

Выдвижение понятий ценности и оценки на 1-й план теории познания приводит З. к осознанию специфики наук о духе, в к-рых в отличие от естественных наук не может идти речь о формулировании каузальных законов. Социальные науки, прежде всего социология, методологический базис которой стремится заложить З., исследуют не односторонние каузальные связи, но сложную систему взаимодействий, логика реконструкции к-рых зависит от избранной исследовательской перспективы: «Поскольку ее [социологии] предмет включает в себя такое обилие движений, то типичным и внутренне необходимым кажется, в зависимости от наблюдений и тенденций исследователя, то одно, то другое... всякое единое нормирование, всякое установление единообразной формы этих отношений необходимо односторонне, и можно привести много доводов в пользу противоположных утверждений о том же самом предмете. Более глубокое основание тому заключено в сложности объектов, которые всячески противятся разложению на простые части, примитивные силы и отношения. Всякое общественное событие или состояние, которое мы делаем объектом, есть проявление и соответственно действие бесчисленных событий-частей...» (*Über die soziale Differenzierung*. 1890. S. 8). На этом основании З. критически оценивает претензии марксистской социологии на выявление законов общественного развития. Социология в понимании З. — «эклетическая наука, поскольку ее материал образуют продукты других наук. Она пользуется результатами истории, антропологии, статистики, психологии как полуфабрикатами; она обращается не непосредственно к изначальному материалу, обрабатываемому другими науками, но, будучи, так сказать, наукой второй степени, создает из того, что для

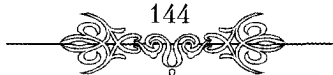
прочих наук уже является синтезом, новые синтезы» (*Ibid.* S. 2).

Смыслообразующими категориями понятого т. о. социального познания становятся у З. понятия взаимодействия (*Wechselwirkung*) и оформления (*Formung*): «Все те большие системы и надындивидуальные организации, которые обычно подразумевают под понятием общества, суть не что иное, как закрепление — в виде существующих рамок и самостоятельных образований — непосредственных взаимодействий, ежедневно и в течение всей жизни происходящих как в одном, так и в другом направлении взаимодействий... Если можно сказать, что общество — это взаимодействие между индивидами, то задача науки об обществе в самом строгом и подлинном смысле этого слова — описать формы этого взаимодействия» (*Grundfragen der Soziologie*. 1917). Однако постигаемые в целостном контексте межличностных взаимодействий ценности и нормы познаются в их генезисе как процесс формообразования материала. Т. о., социология представляет собой концентрированное выражение общей тенденции всех наук о духе: «...растворить прочное, равное самому себе, субстанциальное в функции, силе, движении и во всяком бытии распознать исторический процесс его становления» (*Über die soziale Differenzierung*. 1890). Подобное генетическое осмысление моральных ценностей З. предпринял в 2-томном «Введении в науку о морали», где подверг критике утилитаристское обоснование морали и попытался с помощью доводов из области психологии и социологии продемонстрировать изначально альтруистический характер морального сознания.

Второй этап характеризуется разработкой комплексного метода исследования форм социального взаимодействия. Методологической базой для таких исследований становится различение формы и содержания социального взаимодействия. Под содержанием социальной взаимодействия З. подразумевает «все, что в качестве влечения, интереса, цели, склонности, психической предрасположенности и движения налично в индивидах, непосредственно в конкретных местах всякой исторической действительности, таким образом, что из них или в связи с ними возникает воздействие на других или восприимчивость к воздейст-

виям с их стороны» (*Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. 1908. S. 6); формой же он называет тот способ осуществления индивидуальных интересов, благодаря которому «изолированное пребывание подле друг друга» превращается в «существование вместе друг с другом и друг для друга» (*Ibidem*). Хотя форма и содержание неотделимы друг от друга, собственно социальное опознается прежде всего именно в форме, к-рая приобретает самостоятельное значение и может стать предметом изучения (поэтому З. говорит о «формальной социологии» в отличие от «общей»). Взаимосвязь формы и содержания, формообразование социальных структур и является предметом социологического исследования.

Эффективность такой методической установки З. убедительно продемонстрировал в многочисленных прикладных исследованиях, где предложил описания процессов становления базовых форм социального взаимодействия современного общества. Парадигмальным примером социально-культурного феномена, в котором взаимодействие приводит к формообразованию надындивидуальной ценностной структуры, стали для З. деньги. В «Философии денег» он убедительно показал, как из базового коммуникативного отношения обмена, в к-ром задействованы субъективные ценностные установки, развивается объективированная форма. Деньги не являются сугубо экономическим инструментом, но выступают как коммуникативная среда, формообразующая различные аспекты человеческого существования (телесная конституция, сексуальность, эстетический вкус, иерархия ценностных предпочтений, мыслительные навыки, сценарии межличностного общения и т. п.). Исследование роли денег в совр. обществе становится для З. инструментом культурной критики: возрастание роли денежных механизмов, по его мнению, приводит не только к расширению индивидуальной свободы, но и к отделению форм обладания от форм бытия, увеличивает дистанцию между «Я» и предметным миром, формирует «культуру вещей» и препятствует развитию «культуры личности». В многочисленных очерках З. развил аналогичные комплексные интерпретации пола, семьи, моды, трапезы и т. д.





Понятия взаимодействия и формообразования определяют и взгляд З. на религию, неослабевающий интерес к которой прослеживается на всех этапах его идейной эволюции. Институционализированные формы существования религии предстают как объективации религиозности, которую З. считал таким же изначальным свойством человека, как и сама социальность. Основой религиозности З. полагал укорененное в человеческом существе чувство зависимости, основанное на переживании включенности в сеть межличностных взаимодействий. В работах «К социологии религии» (*Zur Soziologie der Religion*, 1898), «Исследования по теории познания религии» (*Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion*, 1901), «Противоположности жизни и религия» (*Die Gegensätze des Lebens und die Religion*, 1904) и «Религия» (*Die Religion*, 1906) З. подверг критике попытки редукции религии к морали и подчеркивал целостный характер религ. мирозерцания. Согласно З., критика исторического содержания религии не затрагивает ее сущности. Религия есть способ бытия религ. души, формообразующая функция внутренней жизни, а потому столь же неопровержима, сколь и само бытие. Именно религ. способ бытия, а вовсе не исторически определенное вероучительное содержание является единственным носителем религиозно-метафизической ценности.

Третий, заключительный этап отмечен возросшим интересом к метафизической проблематике, к-рую З., опираясь на Шопенгауэра, Ницше и Дильтея, разрабатывал в форме философии жизни. Как философ он стремился соединить эволюционно-генетическое понимание действительности с утверждением априорно значимых смыслов. В понятии жизни З. видит единственное средство преодоления трагической несовместимости «философии бытия» и «философии становления»: «Жизнь — единственная известная нам форма существования, в которой остающаяся тождественной самой себе неразложимая сущность сохраняет себя на протяжении непрерывного ряда изменений формы, и только тогда, когда мы трактуем подвижные элементы действительности по образу и подобию стадий процесса жизни, их можно совместить с нерушимым единством мира, носителя этого про-

цесса» (*Hauptprobleme der Philosophie*. Kap. 2: Sein und Werden). Развивая и по-новому интерпретируя учения Гегеля и Шлейермахера, З. трактует жизнь как «индивидуальное всеобщее», как форму действительности, в к-рой реализуется подвижное единство субъекта и объекта, бытия и долженствования. В основе единства всякой конкретной формы жизни лежит «индивидуальный закон» — принцип формообразования и развития именно этого конкретного существа: «Всеобщее индивидуума находится не над его действиями, как абстракция, но под ними, как их корень. Каждая «часть» индивидуума пронизана жизнью; ни одна не имеет в пределах жизни отдельного завершенного значения сама по себе. Однако тем самым единство частей еще безусловнее: кто не может постичь индивидуум как целое, тот вообще неспособен постичь в нем что-либо абсолютно» (*Ibid.* Kap. 4). Этот принцип имеет для З. как метафизическое, так и этическое измерение. Нравственную жизнь вслед за Кантом он понимает как бесконечное приближение к реализации безусловного долженствования, к-рое, однако, рассматривает не как чистую форму, а как функциональное единство органического ряда.

**Влияние.** Воздействие взглядов З. на гуманитарную мысль XX в. было значительным. Социологическое творчество З. оказало существенное влияние на ведущих европ. и амер. социологов, прежде всего на Э. Дюркгейма, М. Мосса, Дж. Г. Мида. К работам З. восходит социология конфликта Л. Козера. Как философ З. сыграл существенную роль в духовном становлении Д. Лукача и Э. Блоха. Ряд мотивов творчества З. нашел отклик в работах французских философов экзистенциалистской ориентации Ж. П. Сартра, В. Янкелевича и др. В России творчество З. активно осваивалось философами и публицистами, участвовавшими в рус. издании международного ж. «Логос».

Соч.: *Psychologisch-ethnologische Studien über die Anfänge der Musik*. Diss. B., 1881; *Das Wesen der Materie nach Kant's Physischer Monodologie*. B., 1881; *Darstellung und Beurteilungen von Kants verschiedenen Ansichten über das Wesen der Materie*. Diss. B., 1881; *Kantische Studien*. B., 1885; *Über sociale Differenzierung*. Sociologische und psychologische Untersuchungen. Lpz., 1890; *Einleitung in die Moralwissenschaft: Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*. B., 1892–1893. 2 Bde; *Die Probleme der Geschichtsphilosophie: Eine erkenntnistheoretische*

*Studie*. Lpz.; Münch., 1892; *Philosophie des Geldes*. Lpz.; Münch., 1900; *Kant: Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Univ.* Lpz.; Münch., 1904; *Philosophie der Mode*. B., 1905; *Kant und Goethe: Mit einer Heliogravure und zwölf Vollbildern in Tonätzung*. B., [1906]; *Die Religion*. Fr./M., 1906; *Schopenhauer und Nietzsche: Ein Vortragszyklus*. Lpz.; Münch., 1907; *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Lpz.; Münch., 1908; *Hauptprobleme der Philosophie*. Lpz., 1910; *Philosophische Kultur: Gesammelte Essays*. Lpz., 1911; *Goethe*. Lpz., 1913; *Deutschlands innere Wandlung: Rede gehalten im Saal der Aubette zu Strassburg am 7. Nov. 1914*. Strassburg, 1914; *Rembrandt: Ein kunstphilosophischer Versuch*. Lpz., 1916; *Das Problem der historischen Zeit: Vortrag, gehalten am 3. März 1916 in d. Berliner Abt. d. Kantgesellschaft*. B., 1916; *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen: Reden und Aufsätze*. Münch.; Lpz., 1917; *Grundfragen der Soziologie*. B.; Lpz., 1917; *Lebensanschauung: Vier metaphysische Kapitel*. Münch.; Lpz., 1918; *Vom Wesen des historischen Verstehens*. B., 1918; *Der Konflikt der modernen Kultur: Ein Vortrag*. Münch.; Lpz., 1918; *Schulpädagogik: Vorlesungen, gehalten an der Universität Strassburg*. Osterwieck; Harz, 1922; *Zur Philosophie der Kunst: Philosophische und kunstphilosophische Aufsätze / Hrsg. G. Simmel*. Potsdam, 1922; *Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlass und Veröffentlichungen der letzten Jahre / Hrsg. G. Kantorowicz*. Münch., 1923; *Soziologische Vorlesungen, gehalten an der Univ. Berlin im Wintersemester 1899*. Chicago (Ill.), 1931; *Gesamtausgabe / Hrsg. O. Rammstedt*. Fr./M., 1989–2008. Bd. 1–23. Лит.: *Ankerl G.* Sociologues allemands. Neuchâtel, 1972; *Rammstedt O., ed.* Simmel und die frühen Soziologen: Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber. Fr./M., 1988; *Jung W.* Georg Simmel zur Einführung. Hamburg, 1990; *Flotow P., von.* Geld, Wirtschaft und Gesellschaft: Georg Simmels «Philosophie des Geldes». Fr./M., 1995; *Köhnke K. Ch.* Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen. Fr./M., 1996; *Hardiman F. B.* Die Herrschaft der Gleichen: Masse und totalitäre Herrschaft: Eine krit. Überprüfung d. Texte v. G. Simmel, Hermann Broch, Elias Canetti und Hannah Arendt. Fr./M., 2001; *Moebius S.* Simmel lesen: Moderne, dekonstruktive und postmoderne Lektüren der Soziologie von G. Simmel. Stuttgart, 2002; *Gessner W.* Der Schatz im Acker: G. Simmels Philosophie der Kultur. Weilerswist, 2003; *Hartmann A.* Sinn und Wert des Geldes: In der Philosophie von G. Simmel und A. (von) Müller. B., 2003; *Paucker H., von.* Simmels Philosophie des Tausches. Diss. Giessen, 2005; *Goos O.* Zur Reproduktion der Philosophie G. W. F. Hegels bei G. Simmel und E. Durkheim: Stud. zu den Begriffen Kultur und Gesellschaft. Diss. Hdlb., 2006; *Nedelmann B.* Georg Simmel (1858–1918) // *Kaesler D., ed.* Klassiker der Soziologie. Münch., 2006<sup>5</sup>. Bd. 1: Von Auguste Comte bis Alfred Schütz; *Krähnke U.* Georg Simmel // *Brock D., Krähnke U., Junge M.* Soziologische Theorien von Auguste Comte bis Talcott Parsons. Münch.; W., 2007<sup>2</sup>.

П. В. Резвых

**ЗИММИИ** [зимми, ахл аз-зимма; араб. أهل الذمة ذمة] — покровительство и богословии иноверные подданные исламского гос-ва. Араб. слово «зимма» (ذمة) — защита, ответственность, покровительство, оказываемое







сильной стороной) встречается в раннемединских сурах Корана (IX 8, 10) и в посланиях Мухаммада к араб. племенам (629–630). Изначально оно не имело религ. окраски, однако уже в договоре с христианами *Награна* (Наджрана) (632) термин приобретает значение «покровительство иноверцам при условии выполнения ими определенных обязательств». Данное «покровительство» первоначально распространялось исключительно на «людей Писания» (иудеев, христиан и сабиев), однако по мере расширения границ исламского гос-ва в категорию З. начали входить самаритяне, мандеи, зороастрийцы, сикхи, в нек-рых случаях индуисты, буддисты и др. Мусульм. община и гос-во брали на себя гарантии защиты жизни и имущества З., а также представляли им свободу вероисповедания и отправления культа. В ответ З. должны были сохранять лояльность к мусульм. гос-ву и выплачивать подушную подать – *джизью*. Договоры I в. хиджры, заключающиеся араб. завоевателями с жителями покорившихся им городов, предусматривали сохранение городских стен и церквей при условии предоставления мусульманам помещений для поста и отправления богослужений. В посл. список обязательств З. стал расширяться, все более подчеркивая пониженное и неполноправное положение иноверцев по отношению к мусульманам. Вероятно, в качестве образца были взяты ограничения, налагавшиеся Византийским гос-вом на евреев. Мусульм. традиция возводит установление перечня дискриминационных обязательств и ограничений З. к апокрифическому «Договору [халифа] Умара» с христианами Иерусалима.

В XI в. шафиитский правовед аль-*Маварди* сформулировал условия для оказания З. «покровительства». К числу обязательных он отнес запрет порицать ислам, Коран и прор. Мухаммада, вступать в интимную связь с мусульманками или жениться на них, склонять мусульман к смене веры и помогать врагам ислама. Нарушение любого из данных условий ставило З. вне закона. Им предписывалось носить отличительную одежду, запрещалось демонстрировать религ. символику, громко молиться и читать священные книги при мусульманах, звонить в колокола или дуть в шофары, устраивать шумные похоронные процес-

сии и ездить на лошадях и верблюдах, публично пить вино и открыто разводить свиней. Нарушение данных условий хотя и влекло наказание, но не лишало З. «покровительства». Последующие ограничения могли вводиться и отменяться на отдельных территориях и в различные периоды. Они касались запрета З. изучать Коран и сунну, строить новые и восстанавливать разрушившиеся храмы и молельные дома, заниматься определенными профессиями, посещать бани в одни дни с мусульманами, предписывали спешиваться близ мечетей и проч. В нек-рых местах существовал запрет З. состоять на гос. службе и давать показания в шариатских судах, если дело затрагивало интересы адептов ислама. З. могли носить оружие, только находясь в составе вспомогательных войск мусульман. Если такие видные мусульм. богословы VIII в., как Абу Убайд и Абу Юсуф, требовали мягкости и гуманности при взимании джизьи, то аз-Замахшари в XII в. настаивал, чтобы процедура проводилась т. о., чтобы З. чувствовали себя униженными. Так или иначе, все вышеперечисленные ограничения подчеркивали превосходство «правверных» над немусульманами и подталкивали З. к переходу в ислам.

При условии утверждения избранной кандидатуры правителем-мусульманином за З. оставалось право избирать собственных религ. лидеров. Духовные главы общин З. наделялись адм., фискальными и судебными прерогативами по отношению к своим единоверцам. Общинное самоуправление З. достигло вершины в османской системе *миллетов*. За немногими исключениями, для З. не существовало ограничений на выбор места проживания.

Оказание «покровительства» З. рассматривалось мусульм. богословием и правом как священный долг, что подтверждалось рядом *хадисов*. В силу этого религ. гонения и насильственные обращения в ислам З. были достаточно редки, что не исключало всплесков религ. фанатизма у мусульм. населения. Анализ этих гонений позволяет сделать вывод о цикличности периодов ужесточения и смягчения гос. и общественного контроля за соблюдением З. налагаемых на них ограничений. Относительная толерантность исламского мира контрастировала с религ. нетерпимостью,

господствовавшей в Европе в средние века и большую часть Нового времени. Враждебное отношение мусульман к З. стало нарастать лишь в период колониальной экспансии Запада, когда местные христиане часто воспринимались как пособники захватчиков. Массовые расправы над христианами в Новое время имели место в 40–60-х гг. XIX в. в Сирии и *Ливане* (см. статьи *Дамасская резня*, *Друзско-маронитский конфликт*) и были связаны с реакцией мусульман на эмансипацию З. в период реформ Танзимата в Турции.

В наст. время понятие «З.» в политико-правовом лексиконе большинства мусульм. гос-в не применяется, граждане вне зависимости от вероисповедания подчиняются общему закону, имеют равные обязанности и права (кроме закрепления нек-рых высших гос. постов за мусульманами). Исключением является особая система распределения властных полномочий в Ливане.

Лит.: *Gurgas B. Ф.* Права христиан на Востоке по мусульм. законам: Дис. СПб., 1865; *Tritton A. S.* Islam and the Protected Religions // *JRAS*. Ser. 3. 1931. Apr. P. 311–338; *Fattal A.* Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam. Beyrouth, 1986; *Бат-Йеор [Литман Г.]*. Зимми: Евреи и христиане под властью ислама: Пер. с англ. Иерусалим, 1991. Т. 1; *Кобищанов Т. Ю.* Христианские общины в арабо-османском мире (XVII – 1-я треть XIX в.). М., 2003.

**Т. Ю. Кобищанов**

**ЗИНА** [греч. Ζηνός, Ζήνων; лат. *Zenas, Zeno*], ап. от 70 (пам. 27 сент., 4 янв. – в Соборе 70 апостолов), еп. Диоспольский (Лиддский), ученик ап. Павла. Имя Зина является сокращенным вариантом греч. имени Ζηνώδορος – дар Зевса. З. упоминается в Послании ап. Павла к Титу: «Зину законника и Аполлоса позаботься отправить так, чтобы у них ни в чем не было недостатка» (Тит 3. 13). В святоотеческой экзегезе этот стих рассматривается в качестве наглядного примера братской любви и заботы в ранней Церкви (*Ioan. Chrysost.* De laudibus sancti Pauli apostoli. III 8). Вероятно, З. и *Аполлос*, будущи учениками ап. Павла, находились при нем на о-ве Крит во время написания Послания к Титу и могли принимать участие в передаче Послания адресату. Согласно свт. Иоанну Златоусту (*Idem.* In Tit. 6. 1), г. Никополь, куда Павел просил отправить З. и Аполлоса, находился во Фракии (по мнению *болландистов*, имелся



в виду Никополь в Эпире — ActaSS. P. 390). З. в Свящ. Писании назван законником (νομικός). Возможно, это свидетельствует о том, что З. был евр. законоучителем (*Ioan. Chrysost. In Tit. 6. 1*). Однако ряд совр. комментаторов, основываясь на античном употреблении этого термина (см., напр.: *Plut. Vitae. Sulla. 36. 3*), придерживаются иной т. зр. Они считают, что З. был сведущим в рим. праве гражданином (ср., напр., др. ап. от 70 — *Ераст* (Рим 16. 23), к-рый обладал юридическими знаниями и помогал ап. Павлу в его служении (см., напр.: *Gillman J. Zenas // ABD. Vol. 6. P. 1074*)).

В апокрифических «Деяниях ап. Павла и Феклы» (кон. II в.) (гл. 3, ст. 2) З. назван сыном Онисифора, христианина из Эфеса (2 Тим 1. 16–18). В *апостольских списках* Псевдо-Епифания (VI–VII вв.) и Псевдо-Дорофея (VIII–IX вв.) З. именуется епископом Диосполя (пров. Палестина Первая), в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) в Соборе апостолов под 30 июня — епископом Библа (пров. Финикия Первая) (*SynCP. Col. 787*). В сказании об ап. Тите из этого Синаксаря (25 авг.) сообщается, что З. записал его Житие (*SynCP. Col. 921*). В греч. стихных синаксарях (напр., *Paris. gr. 1582, XIV в.*; ГИМ. Син. греч. № 369(353). Л. 88 — *Владимир (Филантропов)*). Описание. С. 519) и печатной Минее (Венеция, 1592) имя З. передается как Зинов (*Ζήνων*), его память отмечена 27 сент. и 27 апр. вместе с памятьми апостолов Марка и Аристарха.

В Ерминии *Дионисия Фурноаграфота*, нач. XVIII в., об облике З. сказано: «С проседью в круглой бороде» (Ч. 3. § 7. № 29; см.: Ерминия ДФ. С. 157). В рус. сводных иконописных подлинниках XVIII в. память святого под 27 сент. не обозначена.

Ист.: ActaSS. Sept. T. 7. P. 390; Index apostolorum discipulorumque Domini (textus Pseudo-Dorothei) // Prophetarum vitae fabulosae / Ed. H. Gelzer, T. Schermann. Lpz., 1907. P. 125; *Eriphanus. Index discipulorum* [Sp.] // Ibid. P. 142; ЖСВ. Сент. С. 610; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 1. Σ. 229–231.

Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 123, 300; Т. 3. С. 400–401; *Ζηνάς // ΟΗΕ*. Т. 5. Σ. 1223; *Дмитрий (Самбикин)*, архиеп. Собор св. 70 Апостолов. Каз., 1907. С. 188–190; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 163.

А. Н. Крюкова

**ЗИНА**, мч. (пам. 22 июня) — см. *Зинов* и *Зина*, мученики Аравийские.

**ЗИНАЙДА** [греч. Ζηναΐς], мц. (пам. греч. 5, 6, 7 июня). Время и место жизни неизвестны. В визант. синаксарях упоминается о том, что З. была чудотворицей и ее почитание было распространено в К-поле, где 6 июня в посвященном ей храме в квартале Василиска совершался синаксис (торжественное богослужение).

В календарях имя З. нередко ошибочно присоединяется к дружинам св. жен, памяти к-рых отмечаются



Мученицы  
Зинаида и Филонилла.  
Миниатюра из Минеология  
Василия II. 976–1025 гг.  
(*Vat. gr. 1613. P. 106*)

под этими числами: Кесарие-Палестинских мучениц *Валерии, Кириакии и Марии*, учениц сщмч. *Панкратия* Тавроменийского — *Есии и Сосанны*, 5 дев-мучениц (Марии, Марфы и с ними пострадавших; в ряде визант. календарей — жен-мироносиц Марфы и Марии), Салернских преподобномучениц *Архелаи, Феклы и Сосанны*, а также Персидской мц. *Мамелхвы*, мц. Ираиды, мц. Потамины, прп. Севастианы чудотворицы.

В ряде агиографических памятников упоминается только имя З.: напр., 5 июня — в мраморном Неаполитанском календаре IX в.; 7 июня — в печатной греч. Минее (Венеция, 1591) и в «Синаксаристе» прп. *Никодима Святогорца*. В греч. стихных синаксарях (5 июня) ей посвящено отдельное двустишие. В Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) под 6 июня ее память отделена от памяти 5 дев упоминанием Есии и Сосанны (*SynCP. Col. 733*).

В Минее XIV в. (*Paris. gr. 1566*) содержится служба (6 июня), составленная в честь З., мц. Мамелхвы Персидской и 5 дев-мучениц свт. *Георгием*, еп. Никомидийским (Тоцеїѡν. Σ. 212).

В Римском Мартирологе кард. Цезаря Барония З. ошибочно объединена (под 5 июня) с мученицами Валерией, Кириакией и Марией.

Ист.: ActaSS. Iun. T. 1. P. 621–622; *Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 79; *SynCP. Col. 732–*

733, 736; *Mateos. Turicon. T. 1. P. 308; Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 5. Σ. 189.

Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 169, 171–172; Т. 3. С. 212–213; *Jamin. Églises et monastères*. P. 240–241; *Ζηναΐς // ΟΗΕ*. Т. 5. Σ. 1223; *Sauget J.-M. Zenaide, Ciria, Valeria e Marcia // BiblSS. Vol. 12. Col. 1465–1466; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 162.

## ЗИНАЙДА И ФИЛОНИЛЛА

[греч. Ζηναΐς καὶ Φιλωνίλλη (Φιλωνίλλη)] (I в.), мученицы Тарсийские (пам. 11 окт.). Согласно пространному анонимному греч. Житию (ВНГ, № 1883), З., оставив сестру, посе-

дилась в пещере на горе, находившейся на севере Деметриады близ г. Тарс

(ныне Тарсус, Турция), где вела отшельническую жизнь, исцеляла больных и одержимых нечистыми духами, помазывая их елеем. Когда молва о З. распространилась по окрестностям, к ней за наставлениями пришли 3 благочестивых мужа —



Мц. Зинаида.  
Фрагмент иконы «Минеея на октябрь».  
XIX в. (частное собрание)

Папш, Патер и Филокир. Поселившись недалеко от З., отшельники молились и исцеляли людей. Затем вместе с З. они отправились проповедовать в соседние деревни (автор Жития приводит слова проповеди и 2 молитв, произнесенных З.). Однажды З. услышала, что некие люди



хотят донести на них властям, и стала отговаривать своих спутников от путешествия в Тарс, однако те не послушали ее. Тогда З., вернувшись к себе, начала молиться о спасении от язычников и получила от Господа уверение, что не будет схвачена. Выйдя из дома, она уколола ногу терновником, отчего тотчас же скончалась. З. была похоронена неким благочестивым мужем; на ее могиле совершались исцеления.

Имя Ф. впервые появляется в греч. синаксарных сказаниях, где о сестрах сообщается, что они родом из Деметриады близ Тарса и были родственницами ап. Павла. З. занималась врачеванием и проповедовала язычникам. После ухода сестры на гору Ф. осталась в доме, вела благочестивую жизнь, удостоилась дара чудотворения. Она пережила З. и почилла в мире.

В более поздних греч. памятниках (напр., в стихном Синаксаре 1-й пол. XIV в. (ГИМ. Син. греч. № 369(353). Л. 130 – Владимир (Филантропов). Описание. С. 520)) З. и Ф. названы мученицами. Согласно слав. Прологу, они были побиты камнями (ВМЧ. Окт. Дни 4–18. Стб. 932). В Житиях святых, составленных свт. Димитрием, митр. Ростовским, сведения о мученичестве и мирной кончине З. и Ф. смешаны.

В календаре РПЦ время жизни З. и Ф. датируется I в. по Р. X. на основе синаксарного указания на их родство с ап. Павлом.

В IX в. свт. Георгий, еп. Никомидийский, составил канон в честь З. и Ф., вошедший в состав *Analecta Nympha Graeca* (АНГ. Т. 2. Р. 97–106).

В рус. иконописных подлинниках XVIII в. сводной редакции под 11 окт. сообщается, что «у Зинаиды свиток, а в нем: Господи Боже отец наших, и благодарствую Тя, яко всегда мя послушаеши, и болящим и злым духом томим» (Большаков. Подлинник иконописный. С. 37). Изображение обеих святых представлено на миниатюре из Минология Василия II (Vat. gr. 1613. Р. 106. К-поль, 976–1025).

Ист.: ВПГ, N 1883; ActaSS. Oct. T. 5. P. 502–510; MartRom. P. 447; PG. 117. Col. 101–104 [Минологий Василия II]; SynCP. Col. 129–130; ЖСв. Окт. С. 247; Νικόδημος. Συναξαριστής. Τ. 1. Σ. 328.

Лит.: MartRom. Comment. P. 449; *Serzuii* (Спаский). Меснеслов. Т. 2. С. 315; Т. 3. С. 42; Ζηνοῦς // ΟΗΕ. Τ. 5. Σ. 1223; *Sauget J.-M.* Zenaide e Filonilla // BiblSS. Vol. 12. P. 1466–1467; Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγριολόγιον. Σ. 162.

Т. А. Артюхова, Л. В. Луховицкий

**Гимнография.** З. и Ф. упоминаются 11 окт. в *Титиконе Великой ц.* IX–XI вв. (Mateos. Turicon. T. 1. P. 66) без богослужебного последования. В различных редакциях *Студийского* и *Иерусалимского уставов* память З. и Ф. не отмечается, однако по рукописям известен канон З. и Ф., составленный гимнографом Георгием, 2-го плагального (т. е. 6-го) гласа, с акростихом: Η Ζηνοῦς ζῆ καὶ θανοῦσα σαρκίῳ. Γεωργίου (Зинаида живет, даже умерев плотию. Георгия), ирмос: Ὡς ἐν ἡπείρῳ (Иакв по сѣхѣ), нач.: Η τῶν ἀφθόνων χαρίτων (Щедрых милостей) (АНГ. Т. 2. Р. 97–106).

**ЗИНОВИЙ** [лат. Zenobius] († нач. V в.), свт. (пам. зап. 25 мая), еп. Флоренция (Италия). Почитается как покровитель Флоренции. Впервые упоминается в Житии свт. Амвросия Медиоланского, в к-ром сообщается, что во время посещения свт. Амвросием Флоренции (394) епископскую кафедру там занимал З. Согласно агнографической традиции, пребывание З. на Флорентийской кафедре относилось к более позднему времени. В 1-й пол. XI в.



Святые Зиновий и Лукция.

Фрагмент композиции

«Святое собеседование». Ретабль св. Лукции.

Ок. 1445 г. Худож. Дометико Венециано

(Галерея Уффици, Флоренция)

Лаврентий, еп. Амальфи, по просьбе флорентийских клириков на основе не сохранившегося до наст. времени текста составил 1-е Житие З. Это сочинение легло в основу 2-го Жития (XII в.), автор к-рого писал под именем Симплициана, преемника

свт. Амвросия на Медиоланской кафедре. Вероятно, в XII в. была составлена и 3-я ред., в испорченном виде она была известна флорентийскому клирику Власию, включившему переработанный текст в свой Легендарий (2-я пол. XII в.). Четвертая ред. входит в коммендиум свт. Антонина Флорентийского «Историческая сумма» (*Anton. Flor. Sum. hist.* X 12) (XV в.). Тогда же Джованни Тортели, советник папы Римского Николая V и 1-й библиотекарь Ватиканской б-ки, составил 5-ю ред. Жития, куда были включены также сведения о перенесении мощей З. Краткие повествования о З. содержатся в литургических чтениях под 25 мая и 26 янв. Особой редакцией Жития З. пользовался в XIV в. агнограф Петр Наталис. В сокращенном варианте он включил эту редакцию в «Перечень святых» (*Petr. Natal. CatSS.* V 41).

Согласно агнографической традиции, З. род. в сер. IV в. во Флоренции и, возможно, там же получил образование. В возрасте 20 лет он отказался от брака и принял крещение, что вызвало гнев родителей. Однако З. удалось не только споконить их, но и привести ко Христу. Еп. Феодор назначил З. архидиаконом. Во время посещения Флоренции Амвросий Медиоланский познакомился с З. и взял его с собой в Рим, где представил папе Дамасу I, принявшему его в число клириков. В Риме З. исцелил сына префекта. В это время во Флоренции скончался еп. Феодор, выборы его преемника привели к конфликту между православными (кафоликами) и арианами. Дамас I направил к ним З., к-рый единогласно был избран епископом. Вероятно, эта история была сочинена на основе сходного эпизода из Жития свт. Амвросия; пребывание З. в Риме при папе Дамасе не подтверждается др. источниками. Не исключено, что Амвросий Медиоланский, находясь во Флоренции, рекомендовал З. в качестве преемника еп. Феодора.

Во Флоренции З. основал при загородной ц. св. Лаврентия небольшую монашескую общину, в к-рую входили диак. св. Евгений и субдиак. Крискентий. При жизни святитель прославился как чудотворец: исцелял больных, изгонял демонов, воскрешал умерших. Однажды он на время воскресил диак. Евгения, чтобы тот мог встретить приехавшего в город свт. Амвросия. По ини-





Крещение св. Зиновия.  
Фрагмент картины «Крещение св. Зиновия  
и поставление во епископы». После 1500 г.  
Худож. С. Боттичелли  
(Национальная галерея, Лондон)

шативе З. во Флоренцию были доставлены мощи Римских мучеников Авдона и Сенена и Бононских (Болонских) мучеников Виталия и Агриколы (согласно местной традиции, святые подарил городу Амвросий Медиоланский, однако скорее всего они были подарены свт. Евсевием, еп. Бононии).

Антонин Флорентийский ошибочно указал, что З. скончался в 424 г., при Римском папе Иннокентии I († 12 марта 417). Власий датировал кончину святителя 415 г., в правление императоров Феодосия (Феодосий II Младший, 408–450) и Гонория (395–423). Однако ранее Лаврентий Амальфийский указывал, что З. скончался в правление Гонория и Аркадия (395–408). На основании этих поздних и противоречащих друг другу свидетельств точную дату кончины З. установить невозможно.

Первоначально З. был погребен при ц. св. Лаврентия. Занимавший позднее Флорентийскую кафедру еп. Андрей перенес мощи в кафедральный собор Спасителя, где древний саркофаг с реликвиями видел Лаврентий Амальфийский. В 1330 г. саркофаг был открыт, часть мощей поместили в бюст-реликварий (мастер А. Ардити), хранящийся в новом соборе Санта-Мария дель Фьоре (26 янв. празднуется день перенесения мощей З.). В 1438 г. мощи З. бы-

ли помещены в новую раку. В 1584 г. проводилась каноническая рекогносциция останков.

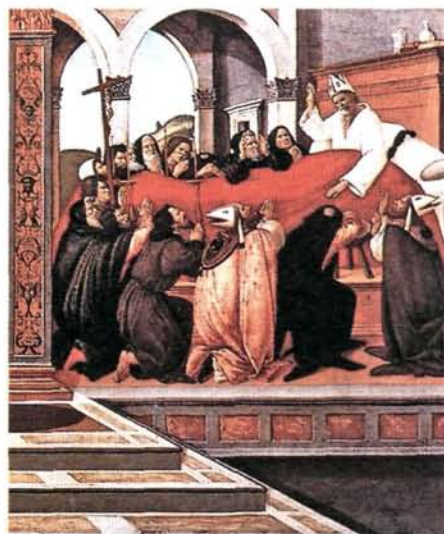
С распространением почитания З. в XV в. был написан ряд его Житий на итал. языке, самое раннее и подробное из них составлено К. Мацца (1475) и опубликовано во Флоренции в 1487 г.

Ист.: ActaSS. Mai. T. 6. P. 49–69; BHL, N 9014–9018; MartRom. Comment. P. 207.

Лит.: Quilici B. La Chiesa di Firenze nell'Alto Medioevo // Studi in memoria di A. V. Crocini. Firenze, 1938. P. 11 sqq.; Holtzmann W. Laurentius von Amalfi, ein Lehrer Hildebrands // Studi Gregoriani. R., 1947. T. 1. P. 207–236; Gorgini G. D., Celletti M. C. Zenobio di Firenze // BiblSS. Vol. 12. Col. 1467–1470.

Д. В. Зайцев

**Иконография.** Традиция изображения З. в епископском облачении, в митре и с посохом прослеживается с XIII в. (ретабль, ок. 1240, maestro del bugallo, Галерея Уффици, Флоренция). Нередко святителя изображали сидящим на троне или стоящим в окружении диаконов Ев-



Смерть св. Зиновия.  
Фрагмент картины «Последнее чудо  
и смерть св. Зиновия». После 1500 г.  
Худож. С. Боттичелли.  
(Картинная галерея, Дрезден)

генция и Крискентия (алтарь свт. Зиновия, ок. 1400, собор Санта-Мария дель Фьоре). Образ З. включался в композиции «Святое собеседование» (ретабль св. Лукии, ок. 1445, Доменико Венециано, Галерея Уффици, Флоренция; алтарь ц. Сан-Марко во Флоренции, 1461, Бененцо Гоццолли, Национальная галерея, Лондон; алтарь ц. Сан-Джакомо в Пистойе, 1455, Франческо Пезеллино, Национальная галерея, Лондон) и «Коронование Богородицы» (ретабль, 1488–1489, Нери ди Биччи, ц. Сан-Джованнио деи Кавальери во Флоренции). Атрибутами З. являются герб Флоренции или напоминающая о нем лилия (алтарный образ, ок. 1440, мастерская Джованни деи

Бьондо, собор Санта-Мария дель Фьоре, Флоренция).

Полный житийный цикл святителя включает следующие сюжеты: З. отвергает предложения родителей о женитьбе; крещение З. еп. Феодором; крещение матери З.; воскрешение сына паломницы, направлявшейся в Рим; исцеление слепого; изгнание бесов из сына некой женщины; исцеление лежащей на одре юной горожанки; исцеление сброшенного конем гонца свт. Амвросия; воскрешение учеником З. св. Евгением посредством окропления водой умершего без покаяния родственника свт. Амвросия; изгнание бесов из ребенка, проклятого своей матерью; воскрешение принесенного св. Евгением ребенка, к-рого переехала повозка; смерть З.; возрождение к жизни после касания саркофага с мощами З. иссохшего дерева. Полный житийный цикл З. или его отдельные сцены традиционно встречаются на предельях (реже в миниатюре). Преобладают такие сюжеты, как воскрешение ребенка (4-я сцена на пределье, 40–50-е гг. XV в., Б. Гоццолли, Метрополитен-музей, Нью-Йорк), изгнание бесов из дочери императора (4-я сцена на пределье, 1458–1460, Национальная галерея, Лондон), чудо с засохшим вязом (4-я сцена на пределье триптиха, приписываемого Лишино д'Андреа, 10–20-е гг. XV в., Галерея Академии, Флоренция), смерть З. (4-я сцена на пределье, ок. 1483, Доменико Гирландайо, Метрополитен-музей, Нью-Йорк); реже представлена композиция «Встреча со свт. Амвросием» (алтарная картина Нери ди Биччи, собрание А. Хаммера, Нью-Йорк). Ряд сцен воспроизведен на рельефах бронзовой раки с мощами З. (1432–1442, собор Санта-Мария дель Фьоре, Флоренция), выполненной Л. Гиберти.

Четыре картины (после 1500, Национальная галерея, Лондон – 2 картины; Картинная галерея, Дрезден; Метрополитен-музей, Нью-Йорк) С. Боттичелли, к-рый ранее входил в число художников, украшавших мозаикой подвальные своды капеллы З. в ц. Санта-Мария дель Фьоре (1491–1515; Боттичелли, Герардо и Монти ди Джованни, Доменико и Давид Гирландайо), написаны на сюжеты последних деяний З.

Лит.: Paatz W., Paatz E. Die Kirchen von Florenz: Ein kunstgeschichtliches Handbuch. Fr./M., 1952–1955. 6 Bde; Kaftal C. S. Iconography of the Saints in Central and South Italian Schools of Painting. Firenze, 1965; ICI. Bd. 8. Sp. 639–640.

Т. Ю. О.

**ЗИНОВИЙ** (кон. XV в. (?), Новгородская земля? – 1571/72 (?), Отенский мон-рь), прп. (пам. в 3-ю Неделю по Пятидесятнице – в Соборе Новгородских святых), Отенский, инок *Отенского муж. мон-ря* близ Новгорода, богослов-полемист, агиограф.



**Биография.** Материал о жизни З. скуден, заимствуется из его сочинений. Вероятно, книжник род. на Новгородской земле. З. писал о себе, что «некогда прилучившу ми ся обрести в московских странах» (Истины показание. 1863. С. 938). Л. Е. Морозова высказала предположение, что, находясь в Москве, З. жил в *Симоновом Новом московском в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ре*, поскольку информация об обители содержится в основном труде З. «Истины показание...». Можно предположить, что новгородский книжник находился в обители в то время, когда настоятелем там был *Гурий (Черлёного Заболоцкий)*; впоследствии епископ Смоленский), т. е. во 2-й пол. 20-х гг. XVI в. О существовании контактов между З. и еп. Гурием свидетельствует послание З. последнему в Соловецкий мон-рь, датированное 1555/56–1566 гг.

К 1534–1536 гг. З. жил в Отенском мон-ре близ Новгорода. Поскольку в церковной традиции З. почитался как ученик прп. *Максима Грека*, митр. *Евгений (Болховитинов) (Евгений)*. Словарь. 1827. Т. 1. С. 189) и вслед за ним др. исследователи полагали, что З. был сослан после Соборов 1526 и 1531 гг., осудивших прп. *Максима*. Однако З. впервые назван «учеником премудраго Максима Грека» в кн. «Скрижаль», изданной Московским Печатным двором в 1655–1656 гг. (*Дёмин А. С.* Писатель и общество в России XVI–XVII вв. М., 1985. С. 329; *Калугин*. 1894. С. 98–99). С ученым греком и его взглядами отенский инок полемизировал в своем главном труде «Истины показание...». Нем. исследователь Р. Майнка ставил под сомнение учение З. по отношению к прп. Максиму и считал недоказанным утверждение о ссылке З. в Отенский мон-рь (*Mainka*. 1961. С. 18–28). Многочисленные ссылки З. на отцов Церкви и использование им множества книг при написании своих трудов говорят о богатстве б-ки Отенского мон-ря (см. о ней: *Розов Н. Н.* Искусство книги Др. Руси и библиография: По новгородско-псковским мат-лам // ДРИ: Рукоп. книга. М., 1972. [Сб. 1]. С. 37–38). Высказывания инока о патристической книжности: «...от словес бо их множайшая навькох и аз» (Истины показание. 1863. С. 350) — позволили Морозовой сделать вывод, что З., возможно, знал греч. язык (*Моро-*

*зова*. 1990. С. 82; ср.: *Mainka*. 1961. С. 17. Апп. 31). В Отенском мон-ре инок занимался также перепиской книг (*Mainka*. С. 16).

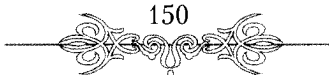
З. был погребен в Отенской обители в соборе во имя св. Иоанна Предтечи и прп. Онуфрия Великого рядом с Новгородским архиеп. св. *Ионой* († 1470). Согласно надписи XIX в. над гробницей З., «преподобный Зиновий ученик бе преподобного Максима Грека... преставился в Отне пустыне, коя прежде, до обновления святителем Ионою, именовалась обитель Харитона архимандрита, в лето от сотворения мира 7066, от Рождества Христова 1558 и положен в той же церкви неподалеку от чудотворцевых мощей; преставление ж его последовало после угодника Божия сто один год спустя» (*Калугин*. 1894. С. 82). Ф. Г. Калугин отметил хронологическое противоречие в надписи и отнес кончину отенского инока к 1571/72 г. (через 101 год после кончины свт. Ионы). Источник сведений, приведенных в надгробной надписи, не установлен.

Имя З. как преподобного имеется в перечнях Новгородских святых в «Описании о российских святых» (сочинение известно в списках XVIII–XIX вв.; см.: *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 203; Описание о российских святых. С. 262; также: *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 50–51). Канонизация З. совершилась, по-видимому, включением его имени в Собор Новгородских святых, восстановление почитания к-рого произошло в 1981 г. по благословению Ленинградского и Новгородского митр. *Антония (Мельникова)*.

**Сочинения.** Наиболее раннее известное сочинение З.— послание новгородскому дьяку Я. В. Шишкину 1534–1536 гг. Текст, обращенный к высшему лицу новгородской администрации, написан в довольно резком тоне и свидетельствует о высоком авторитете, к-рый З. имел к тому времени в Новгороде (т. о., данное послание опровергает гипотезу о пребывании книжника в Отенском мон-ре в ссылке). Упомянув о щедрости дьяка по отношению к Отенскому мон-рю, З. порицает его за волокиту при рассмотрении судебных дел и утверждает, ссылаясь на ВЗ, что от судьбы Бог требует не только поста и молитвы: «На правила и на дары не смотрит и молитвы не слушает, велит искати суда праведна

и обидимому пособити» (*Клибанов, Корецкий*. 1961. С. 221). Два др. послания З. адресованы «ко мнихом, бывшим в заточении в Соловецком острове, Гурию Заболоцкому, и Касияну, и брату его Гурию Коровиным», а также «к некоим, вопросившим его о питии» (*Корецкий*. 1970. С. 125–134). З. утешает заключенных, приводит им примеры терпеливого перенесения несчастий из житий святых и Свящ. Писания. В следующем послании З., как и его современники прп. *Максим Грек* и *Ермолай (Еразм)*, осуждает «пьянственное питье». Как предполагает Морозова, последнее письмо адресовано Новгородскому архиеп. *Феодосию* (1542–1551) или митр. св. *Маккарию* и датируется временем подготовки Стоглавого Собора 1551 г., «активно обсуждавшего проблему пьянства» (*Морозова*. 1990. С. 137).

Остальные сочинения З. в той или иной степени посвящены волновавшим рус. общество в кон. XV–XVI в. и осужденным церковными Соборами ересям. В сер. XVI в. З. написал Слово о сщмч. Ипатии Гангрском («Зиновия черноризца о святем Ипатии, Гангръсцем епископе и чудотворцы»). По предположению издателя Слова В. И. Корецкого, оно могло быть составлено в связи с пожаром 1551 г. в ц. сщмч. Ипатия на Рогатой ул. в Новгороде (*Корецкий*. 1965. С. 172–173). Однако тот факт, что отенский инок в этом произведении впервые выступает против совр. ему еретиков, может свидетельствовать о написании Слова ок. 1553 г., когда состоялся Московский Собор, посвященный разбору дел М. *Башкина*, *Феодосия Косога* и *Артемия*, бывш. игум. *Троице-Сергиева мон-ря*; в их взглядах З. усмотрел возрождение *арианства*, с к-рым боролся Гангрский еп. сщмч. *Ипатий Чудотворец*. З. в Слове изложил учение *Ария* и подробно обосновал его несостоятельность. Сопоставляя учение рус. еретиков с учением *Ария*, З. отметил низкий уровень образованности рус. лжеучителей: «Сии же еретицы... не токмо грамотических не ведяху словес, неже и поборников мужей философов, но ниже народных грамот ведят или умеют прочитати» (этим совр. З. еретики отличаются от *Ария*, к-рый заимствовал свое учение у «философов», сам же «житием нерастленным живяше» — Там же. С. 175–176).







Ф. Г. Калугин и А. И. Никольский атрибутировали отенскому иноку 3-ю редакцию Жития свт. Никиты Новгородского — «О Божией благодати, бывшей чудесы, явлением и прославлением священнаго телесе иже во святых отца нашего Никиты, епископа Великого Новаграда» (не изд., известно в неск. списках; см.: *Барсуков. Источники агиографии*. Стб. 392). Историки датировали текст 1565 г., Корецкий считает, что он был создан на рубеже 50-х и 60-х гг. XVI в. (*Корецкий*. 1963. С. 335). Сочинение представляет собой Похвальное слово на открытие мощей святителя, случившееся в 1558 г. З. описал восстановительные работы в приделе святых Иоакима и Анны в новгородском Софийском соборе, где почивали мощи свт. Никиты. Работы совершил «царев муж» (переселенец из Москвы новгородский дьяк Ф. Сырков), обнаруживший нетленность останков святителя. В Похвальном слове описано 10 чудес, совершившихся от мощей святого. По своему характеру данный агиографический труд публицистичен, т. к. в нем изобличается лютеранство (в гл. «Знамение честного двоя икону: иже в Ругодиве Преславныя Богородицы, и святителя Николая, и священномученика Власия, и святых безсребренников Козмы и Дамиана на посрамление отступивших православныя веры, на обличение безбожныя их ереси»), сообщается о благодатной помощи свт. Никиты рус. войскам, к-рые в это время вели боевые действия в Ливонии (в гл. «О помощи великаго святителя Никиты епископа на пренесение мощей благочестивому царю Иоанну и о победе ливоньян»). Этим произведением З. воспользовался при составлении 4-й ред. Жития свт. Никиты псковский свящ. *Василий (Варлаам)*. В сочинениях совпадают рассказы о явлении и об открытии мощей; осуждение лютеран и рассказы о чудесах присутствуют только в сочинении З. В отличие от большинства исследователей Морозова отрицает принадлежность 3-й ред. Жития свт. Никиты отенскому книжнику (*Морозова*. 1990. С. 209, 213–214).

Главный труд З., написанный в 1565–1566 гг., — «Истины показание...» («Истины показание к вопросившим о новом учении и прерочно паки к вопросившим о правом мудровании, и о двоя заповеди, второй

и первой, иже на богописанных скрижалех, и о Божественной славе, иже в книзе Бытия, и иже в ней о проображении грядущим, и о апостольских глаголах неких, и о оправданиих, яже христианство имать, и о человеческом предании, еже писа Василие Кесарии, и о здравей вере, и о благочестивей славе, иже в постных его (Словах.— *а. М.*), и о иных сведениих, иже во христианстве»). Это самый большой по объему богословский труд рус. автора досинодальной эпохи. З. обсуждает основные вопросы правосл. вероучения в полемике в первую очередь с Феодосием Косым, взгляды которого представляют одно из радикальных течений *Реформации*. «Истины показание...» является основным источником для изучения биографии и взглядов этого ересеучителя. (Феодосий Косой почитал только Бога Отца, отвергал догмат о Св. Троице, не признавал Божественности Иисуса Христа, отвергал почитание Богоматери и святых, святоотеческое Предание, за исключением немногих книг, церковное богослужение, молитвы и посты, отрицал необходимость власти в христ. обществе. Особое значение придавал книгам ВЗ («столповым книгам»).) Поводом для создания «Истины показание...» стало обращение к З. пришедших из Спасского мон-ря в Русе клирошан — иноков Герасима и Афанасия и мирянина-иконописца Феодора, хотевших узнать мнение отенского книжника о «нынешнем учении» (Истины показание. 1863. С. 12–14). Митр. *Макарий (Булгаков)* считал пришедших к З. клирошан последователями Феодосия (*Макарий*. История РЦ. Кн. 4. Ч. 1. С. 456). Собеседования проходили в 1566 г. Книга З. состоит из краткого предисловия и 56 глав, объединенных в 12 (в нек-рых списках 9 или 10) встреч (собеседований, «пришествий»).

Первое собеседование отражено в главах 1–4. З. критикует понятие «новое учение», к-рое явилось «в лето от создания 7000-м и 60-м» (Истины показание. 1863. С. 15), т. е. в 1551/52 г. З. удивляется доверию клирошан к творцу этого учения, многократно менявшему веру: «И како убо может Косой ведати истину паче всех, иже чернечества отвержесе, христианства отпаде, в жидовстве развратися, в ляховстве не исправися и во всех законопреступовав? Колико убо неразумен и несмыслен

Косой, иже ни чернец, ни христианин, ни жидовин, ни бусурманин, ниже лях, и всех тех мудрования чужь?» (Там же. С. 39). В ходе 2-го собеседования (главы 5–20), обвинив Феодосия в атеизме на основании того, что он и его последователи отвергают необходимость молитв, З. впервые в рус. богословии приводит развернутый свод доказательств бытия Божия, занимающий значительную часть трактата. Далее З. доказывает троичность Бога, опираясь на аналогию с тройственным устройством человеческой души, являющейся образом Божиим: «Понеже образ Божий человек бысть в душу живу; душа же человеку умна, и ум раждает слово, и духом исходным от уст познаваемо: отсюду известно веруется Богу истинному имети Слово рожено, имети же Богу и Святаго Духа исходяща — живы, собезначальны, и съприсносущны, съгосподствующа Ему» (Там же. С. 101, ср.: С. 103). Значительное место в этом собеседовании занимает разбор Пятикнижия Моисея с целью указать на присутствующие там «в прикровенном виде» свидетельства троичности Божества. Данный раздел обнаруживает значительное сходство с Посланием прп. *Иосифа Волоцкого* о Св. Троице. В обоих произведениях рассматривается один круг текстов, но аргументация З. при этом намного более обширна, напр., он подробно объясняет, почему Моисей не изложил открыто учение о Св. Троице: из-за опасения, что иудеи впадут в многобожие.

Третье собеседование (гл. 21) содержит обвинения Феодосия в антитринитаризме, в неверии во Христа (с чем клирошане не согласились), обоснование необходимости молитвы к Богу и критику особого почитания еретиком Пятикнижия как «столповых книг», якобы скрываемых Церковью от народа. Четвертое собеседование (гл. 22) посвящено вопросам христологии, 5-е (главы 23–27) — Воплощению Сына Божия (вновь разбираются прообразовательные примеры из Пятикнижия; З. критикует Косого за отрицание подлинности Послания ап. Павла к Евреям). В 6-м собеседовании (главы 28–29), отвечая еретикам, отрицавшим иконопочитание, З. цитирует Свящ. Писание. Книжник пишет, что в отличие от идола икона всегда имеет первообраз. В 7-м собеседовании (главы 30–35) З. защищает





от нападок Феодосия почитание святых и их мощей, в 8-м (гл. 36) — почитание креста. 9-е и 10-е собеседования (главы 37–38 и 38–42) посвящены опровержению мнения еретиков о том, что христианам нет необходимости в церковном уставе, молитвах, поклонах, посте и т. д., поскольку «подобает поклоняться духом Отцу». З. рассматривает данные вопросы с опорой на Слова постнические свт. Василия Великого.

В 11-м собеседовании (главы 43–46) З. защищает от критики еретиков, во-первых, правосл. епископат (в частности, упом. Собор 1553 г. и его решения), во-вторых, мон-ри и монашество (еретики считали иночество «преданием человеческим»). Феодосий Косой, порицая мон-ри за владение недвижимым имуществом, ссылался, в частности, на прп. Максима Грека. З. уделяет внимание такому произведению прп. Максима, как «Повесть страшна и достопамятна и о совершенном иноческом жителстве», в к-ром прп. Максим в качестве образца нестяжательности описывает католич. мон-ри, насельники к-рых дважды в неделю выходят в города для сбора милостыни. Укоряя прп. Максима за его высокую оценку лат. монахов, З. писал, что они, так же как и монахи в России, живут за чужой счет, но рус. иноки оставляют свои мон-ри раз в году для получения дохода, а католич. монахи выходят из мон-рей 2 раза в неделю. Указанное несогласие с высказываниями Максима Грека вызывает сомнение в том, что З. был его учеником. Признание З. в более поздней традиции учеником святогорца, вероятно, не случайно, если учесть роль последнего как правосл. полемиста, спорившего с приверженцами иных вероисповеданий. Отенский монах внимательно изучал произведения прп. Максима. З. защищал исправления, внесенные последним в церковнославянский перевод Символа веры в «Слове противу смеющих претворяти священный Символ православныя веры христианския» (Там же. С. 101). Возможно, из сочинения прп. Максима З. мог узнать о пророчествах «иудеяныни Сивиллы» (Там же. С. 743; Иванов А. И. Литературное наследие Максима Грека. Л., 1969. С. 75–76). Морозова предполагает, что З. «сведения о взглядах Максима... почерпнул из трех произведений писателя: Прение нестяжателя

с любостязателем, Слово о покаянии и Повесть страшна и достопамятна» (Морозова. 1990. С. 56).

Доказывая возможность для монастырей иметь недвижимые владения, З. ссылается на авторитет и опыт рус. святых: свт. Алексия, преподобных Феодосия Печерского, Варлаама Хутынского, Сергия и Никона Радонежских, Кирилла Белозерского и Пафнутия Боровского. З. разделял позицию иосифлян, считавших, что «села» необходимы, поскольку на доходы от них строятся и украшаются храмы, подается милостыня нищим. З. писал о том, что проповедь Христом «нестязания» относится и к монахам, и к мирянам и не предполагает запрета на владение имуществом: «Отцы наши прияша монастырем своим деревни и не повредишася». Критикуя прп. Максима Грека и Вассиана (Патрикеева), З. приводит свои наблюдения: «Иногда видех мнихов неких монастырей оных, иже осужаемых ради деревень Васияном и Максимом благоговейными, имеющих руце оклячевших ради страдания многа... Видех же некогда нестяжателей именующихся и оправдающихся творяща заповеди, имеющих мешца, в ниже по 1000 сребрениц и множае лежащих; ядущих же пшеничныи хлебы чисты мягки, и икры белые и черные, и прутие белужие и осетре... одеяния же имеющих мягка, и тепла, и легка». З. делает вывод: «богатый, не приемый нищеты искушения», не должен быть «законоположником» для «убогих» (Истины показание. 1863. С. 898–899). З. писал о князе-иноке Вассиане (Патрикееве), что тот в Симоновом мон-ре «ядяше... приносимое ему брашно от трапезы великого князя — хлебы пшеничны чисты, крупичтаты и прочая брашна заслждаемая... Пияше же нестяжатель сий романию, бастр, мушкатель, ренское белое вино» (Там же. С. 900–901). Отрицательный образ Вассиана сложился у З., очевидно, в период пребывания книжника в Симоновом мон-ре при архим. Гурии (Черлёного Заболоцком), который был постриженником Иосифова Волоколамского в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ря. В то же время З. счел нужным отметить, что прп. Максим и Вассиан «чернечествоваша, чистотствоваша... и ихже чернеческих канонев не достигоша, аще наверхити, нужами многолетнаго заточения и

терпением скорбей меру чернечества отдаша» (важное свидетельство о Вассиане, к-рый, если верить З., провёл в заключении много лет, а не умер вскоре после осуждения на Соборе 1531 г.).

Двенадцатое собеседование (главы 47–56) посвящено вопросу о том, можно ли писать богословские книги после VII Вселенского Собора. Присоединившийся к этой последней беседе горожанин Захария Щёчкин задал З. ряд вопросов, касающихся нек-рых особенностей правосл. богослужения и обрядов и Символа веры, что было связано как с расхождением в этих вопросах между католиками и православными, так и с различиями между московской и новгородской традициями. В ответе З., в частности, разбирает католич. мнение о невозможности вечного мучения для христиан (Там же. С. 949–952). Упомянув о церковнопевч. традициях, З. ссылается на московские певч. особенности, говорит о троичном головщике старце Варлааме (Лопотухине), что позволяет предположить, что З. посещал Троице-Сергиев монастырь. Отенский инок осуждает иконографические типы, появившиеся в рус. искусстве в XVI в., в частности изображение Бога Отца как прор. Давида или в схимнической одежде, а также икону, на к-рой «Иисус млад сидит на кресле в бронях железных и в шлеме медне». В этом З. близок к прп. Максиму Греку и И. М. Висковатому. З. приводит сведения о рус. еретиках *стригольниках* и *жидовствующих*, защищает от нападок «Книгу на новгородских еретиков» прп. Иосифа Волоцкого. З. поддерживает право Церкви наказывать еретиков: можно простить и освободить тех, кто покаялись добровольно, но не тех, кто каются только тогда, когда «пойманы... и истязуемы о нечестии». В этом его позиция близка к позиции прп. Иосифа, но З. не говорит о смертной казни — еретиков, по его словам, «затворением наказуют». Известно, что бывш. игум. Троице-Сергиева мон-ря Артемий, осужденный на Соборе в 1554 г., в молодости ездил на ливонскую границу для споров о вере с лат. священниками. З. осуждает такие действия и пишет, что «не подобает правоверным о благочестии с еретиками беседы творити», предостерегая от таких разговоров со шведами.



Среди источников, которыми З. пользовался при создании «Истины показания...», книжник называет пергаменные книги, написанные во времена кн. Ярослава (Георгия) Владимировича Мудрого (Там же. С. 955, 959), список 50–70-х гг. XI в. Ефремовской ред. Кормчей книги (Там же. С. 993). З. отмечает наличие ошибок в рукописных книгах (З. — современник начала книгопечатания в России). В процессе собеседования он для оценки достоверности информации выясняет сведения о книге, на которую ссылаются собеседники: бумажная она или пергаменная, «старых пописей или нынешних писарей пописей» (Там же. С. 903). Он описывает, как портятся тексты в пергаменных рукописях при долгом их употреблении (Там же. С. 572, 573). З. часто цитирует Свящ. Писание в редакции, восходящей к *Геннадиевской Библии* (ее список мог быть знаком З. по б-ке новгородского Софийского собора). Исторические сведения книжник черпал из Хронографа 1512 г., географические — из «Космографии» Космы Индикоплова (Морозова. 1990. С. 74–75, 77). В трактате присутствуют многочисленные ссылки на творения отцов Церкви, жития святых, Толковую Палею. Отмечая знакомство З. с «Книгой на новгородских еретиков» Иосифа Волоцкого, архиеп. Филарет (Гумилевский) писал, что отенский инок «выполнил свое дело далеко лучше своего предшественника... у него глубже и отчетливее, чем у Иосифа, раскрыты начала христианской философии» (Филарет (Гумилевский). Обзор. 1884<sup>3</sup>. Кн. 1. С. 158). В то же время митр. Макарий (Булгаков) считал, что «толкования Зиновия... некоторые не совсем удачны и не без натяжек», поскольку автор «почти не приводит отеческих свидетельств, а все объясняет или доказывает сам, и в этом главное его отличие от Иосифа и от всех современных писателей» (Макарий. История РЦ. Кн. 4. Ч. 1. С. 462, 470; ср.: Голубинский. История РЦ. Т. 2. Ч. 2. С. 225–230).

«Истины показание...» получило распространение в рукописной традиции в XVI–XIX вв. В XIX в. И. П. Лаптев, позднее Ф. Г. Калугин выявили 2 редакции трактата — просторную и сокращенную (*Андрюшайтите Ю. В. И. П. Лаптев: У истоков отеч. филограноведения*. М., 2001; *Калугин*. 1894. С. 95–97,

100–102). Майнка считал произведение З. незавершенным. Рукопись РНБ. О.1.63, содержащую 1-ую ред. произведения, признают автографом З. на основании записи XVII в. на титульном листе: «От тщательства и писания рук старца Зиновия на Федоса Косого». В 1642 г. Московский печатный двор выпустил «Сборник Слов о поклонении иконам». На обороте л. 93 (2-я пагинация) в «Сборнике...» приведен отрывок из «Истины показания...» о недопустимости учительства еретиков. В кн. «Скрижаль», выпущенной Московским печатным двором в 1655–1656 гг., опубликованы заимствованные из трактата рассуждение З. о Символе веры и его рассмотрение клятвы «седмаго Собора пишемым книгам послежде Вселенскаго Собора» (*Демин А. С. Писатель и общество в России XVI–XVII вв.* М., 1985. С. 329). В 1863 г. трактат был издан ж. «Православный собеседник» на основе рукописей РГБ. МДА № 61 и РНБ. Солов. № 605 (в издании имеется немало опечаток, выявленных Калугиным: *Калугин*. 1894. С. 104–113). Почти одновременно произведение З. готовилось к печати Н. С. Тихомировым, но план не был осуществлен из-за выхода казанского издания.

Последним трудом З., написанным ок. 1571/72 г., по-видимому незадолго до смерти, стало Похвальное слово Новгородскому архиеп. св. Ионе («О обретенном мощем преподобнаго Ионы, архиепископа Великаго Новаграда, и о казнях, бывающих на нас от Бога»). В Похвальном слове повествуется об обретенном мощей свт. Ионы в Отенской обители в 1553 г., во время проведения в Москве Собора, осудившего еретиков. З. был очевидцем описанных им событий. В Похвальном слове имеется обширная вступительная часть, содержащая критику правящих верхов, творящих несправедный суд, увеличивающих налоги даже во время голода. Автор пишет, что Бог предал Византию в руки турок, потому что правители греков «суда бо не взыскаша, и праведна суда не судиша, вдовица и сирота оставиша хотящим озлобляти их и милости подручным не сотвориша». Грекам противопоставляются турки, к-рые «суд имут, и мзды не возьмут, и своим о злате не насилуют, и обидети никакже попускают» (подобное восхваление тур. порядков имеется и у видного публициста того времени

И. С. Пересветова). В Похвальном слове говорится о бедствиях, постигающих народы, «внегда бо нам не любити милости и щедрот, суда и правды не творити». Среди этих бедствий названы эпидемия, во время к-рой скончался Новгородский архиеп. *Серапион* (1552), вскоре последовавшее появление ереси, пожары. Наряду с этим Господь ниспослал Русской земле Свою милость — обречение нетленных благоухающих мощей свт. Ионы. Автор Похвального слова особо отмечает, что новообретенную святыню «похулил» архим. новгородского Юрьева монастыря Иларион, сподвижник Рязанского еп. Кассиана, в к-ром, по словам З., «еретическую скверну Божий всезрящий суд обличи». Описание чудес свт. Ионы доведено до 1571 г., что подтверждает информацию, приведенную в надгробной надписи З., о его кончине в 1571/72 г. Похвальное слово заканчивается пространной выпиской из «Истины показания...», посвященной почитанию св. мощей. Морозова отрицает принадлежность Похвального слова З. (Морозова. 1990. С. 232–234), однако серьезных оснований для такой т. зр. нет. Высказывалось предположение, что на Московских Соборах 1547 и 1549 гг. могла свидетельствоваться служба свт. Ионе, автором к-рой был З. (*Спасский Ф. Г.* Рус. литургическое творчество: По совр. Минеям. П., 1951. С. 176).

**Сочинения, приписывавшиеся З.** С именем З. связывали еще один полемический труд, в к-ром обличалась ересь Башкина и Феодосия Косого, — «Послание многословное к вопросившим о известии благочестия на зломудрие Косого и иже с ним» (Послание многословное: Соч. инока Зиновия по ркп. XVI в. / Изд. подгот.: А. Попов // ЧОИДР. М., 1880. Кн. 2. Отд. 1; мнение о принадлежности «Послания многословного...» З. разделял исследователь его творчества Ф. Г. Калугин). Данная т. зр. была опровергнута в ряде работ (см. последние: *Морозова Л. Е.* Вопросы атрибуции «Послания многословного», полемического произведения XVI в. // *История СССР*. 1975. № 1. С. 101–109; *Она же*. 1990. С. 150–163; *Буланин Д. М.* Кодикологические наблюдения над рукописью «Послания многословного» // *FS für F. von Lilienfeld zum 65. Geburtstag* / Hrg. von H. A. Rexheuser, K. H. Ruffmann. Erlangen, 1982. S. 153–164).





В нек-рых рукописях именем З. надписаны творения серб. писателя Льва Аникиты Филолога: Похвальные слова преподобным Зосиме и Савватию Соловецким, а также блгв. кн. Михаилу Всеволодовичу и боярину Феодору Черниговским (*Ключевский*. Древнерусские жития. С. 266). Предполагается, что З. обработал творения Льва Филолога, убрав из них сербизмы (*Дмитриева*. 1987. С. 67). О серб. происхождении Похвального слова Соловецким святым говорит Морозова, отвергая их принадлежность З. (*Морозова*. 1990. С. 247). В. О. *Ключевский* полагал, что З. является автором анонимного Жития прп. Иосифа Волоцкого (*Ключевский*. Древнерусские жития. С. 293), которое также нередко приписывается Льву Филологу. (Не обсуждая авторства З. в отношении указанных сочинений, С. В. Минеева ставит под сомнение существование писателя Льва Филолога, которого не знает серб. книжность; см.: *Минеева С. В.* Рукописная традиция жития преподобных Зосимы и Савватия Соловецких, XVI–XVIII вв. М., 2001. Т. 1. С. 199–200. Данную т. зр. нельзя признать обоснованной.)

С именем З. в дореволюционной историографии связывалось составление Азбуковника (*Погорелов В. А.* Библиотека Московской синод. типографии. М., 1899. Ч. 1. Вып. 2. С. 73), а также 2 произведений, посвященных Софии, Премудрости Божией: «Сказание известно, что есть Софеи, Премудрость Божия» и «Сказание, которых ради вины причтен бысть праздник Успение святыя Богородицы к двенадцать владычных праздников» (см.: *Игнатий (Семёнов), архиеп.* Об иконе св. Софии в новгородском Софийском соборе / Предисл., примеч.: архим. Макарий (Миролюбов) // Зап. Имп. Археол. об-ва. СПб., 1865. Т. 11. С. 244–245; *Никольский А.* София, Премудрость Божия: Новгородская редакция иконы и службы Св. Софии // ВАИ. 1906. Вып. 17. С. 71–73, 92–100). Эти произведения содержат интересные материалы о богословско-литургических проблемах, волновавших новгородцев в кон. XV – 1-й пол. XVI в. Принадлежность их З. сомнительна (*Буланш*. 1988. С. 355).

Соч.: Истины показание к вопросившим о новом учении. Каз., 1863; *Озерский А. И.* Выписки из старописьменных, старопечатных и др. книг, свидетельствующих о святости соборной и апостольской Церкви и о необходимости покоряться ее уставам для достижения

спасения. М., 1887<sup>4</sup>. Ч. 1. С. 246, 336–338, 362–364; 1888. Ч. 2. С. 167–168, 253–254 [выписки из соч. «Истины показание...» по ркп. ГИМ. Хлуд. № 89]; *Никольский А. И.* Сказание об обретении честных мощей свт. Никиты, Новгородского чудотворца // ИОРЯС. 1905. Т. 10. Кн. 2. С. 1–17; *Клибанов А. И., Корецкий В. И.* Послание Зиновия Отенского дьяку Я. В. Шишкину // ТОДРЛ. 1961. Т. 17. С. 201–224; *Корецкий В. И.* Вновь найденное противоречивое произведение Зиновия Отенского // Там же. 1965. Т. 21. С. 166–182; *он же.* Новые послания Зиновия Отенского // Там же. 1970. Т. 25. С. 119–134; *Морозова Л. Е.* Сочинения Зиновия Отенского. М., 1990; *Клибанов А. И.* Духовная культура средневеков. Руси. М., 1996. С. 338–343. Лит.: *Евгений*. Словарь. 1827<sup>2</sup>. Т. 1. С. 189–193; *Барсуков*. Источники агнографии. Стб. 203–204; *Калугин Ф. Г.* Зиновий, инок Отенский, и его богосл.-полемич. и церк.-учительные произведения. СПб., 1894; *Голубинский*. История РЦ. Т. 2. Ч. 2. С. 224–230; *Андреев Н.* Инок Зиновий Отенский об иконопочитании и иконописании // СК. 1936. Т. 8. С. 259–277; *Зимин А. А. И. С.* Пересветов и его современники: Очерки по истории рус. обществ.-полит. мысли сер. XVI в. М., 1958; *Клибанов А. И.* Реформационные движения в России в XIV – 1-й пол. XVI в. М., 1960; *он же.* Народная социальная утопия в России: Период феодализма. М., 1977; *Mainka R. M.* Zinovij von Oten: Ein russischer Polemiker und Theologe der Mitte des 16. Jh. R., 1961. (ОСА; 160); *Корецкий В. И.* Христологические споры в России (сер. XVI в.) // ВИРА. 1963. Т. 2. С. 334–361; *Брюсова В. Г.* Страница из истории Софийского собора Новгорода // Культура Др. Руси. М., 1966. С. 42–46; *она же.* София Премудрости Божия в древнерус. лит-ре и иск-ве. М., 2006. С. 86–89, 153–156; *Толстой Н. И.* Старинные представления о народно-языковой базе древнеслав. литературного языка (XVI–XVII вв.) // Вопросы рус. языкознания. М., 1976. Вып. 1. С. 186–189; *Золотухина Н. М.* Развитие рус. средневековой политико-правовой мысли. М., 1985. С. 125–143; *Дмитриева Р. П.* К вопросу о лит. деятельности Льва Филолога // Исследования по древней и новой лит-ре. Л., 1987. С. 64–68; *Буланш Д. М.* Зиновий Отенский // СКДР. 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 354–358 [Библиогр.]; *Бычков В. В.* Трансформация византийской традиции в эстетике Др. Руси: Зиновий Отенский // Studia Slavico-Byzantina et Mediaevalia Europensia = Исследования по славяно-визант. и западноевроп. Средневековью: Посвящ. памяти Ив. Дуйчева. Sofia, 1988. Vol. 1. P. 155–170; *Макарий*. История РЦ. Кн. 4. Ч. 1. С. 456–476; *Макарий (Веретенников), архим.* Инок Зиновий Отенский – новгородский богослов XVI в. // АиО. 1997. № 1(12). С. 134–156; *он же.* О Церкви земной и Церкви небесной. М., 2006. С. 439–460; *Калугин В. В.* Андрей Курбский и Иван Грозный: Теорет. взгляды и лит. техника древнерус. писателя. М., 1998 (по указ.); *Гордиенко Э. А.* Новгород в XVI в. и его духовная жизнь. СПб., 2001. С. 180, 310–326, 359, 379, 441; *Рыков Ю. В.* Утраченный и вновь обретенный солодовниковский список «Истины показания» инока Зиновия Отенского: Ист.-археогр. заметки // От средневековья к Новому времени: Сб. ст. в честь О. А. Белобровой. М., 2006. С. 143–186; Святыне Новгородской земли. Новгород, 2006. Т. 2. С. 1081.

*Архим. Макарий (Веретенников),*

*Э. П. Р.*

**ЗИНОВИЙ** (Дроздов Николай Петрович; 14.07.1875, с. Холм Галичского у. Костромской губ. – 9.09.1942, пос. Турьинские Рудники, ныне г. Краснотурьинск Свердловской обл.), архиеп. Тамбовский и Козловский. Из семьи священника. По окончании Костромской ДС (1897) рукоположен во диакона, затем – во иерея. Вскоре овдовел. В 1899 г. поступил в СПбДА, 2 года учился на 1-м курсе. В 1903 г. пострижен в монашество с именем Зиновий. В 1904 г. окончил академию со званием кандидата богословия. 14 авг. 1904 г. командирован священником на госпитальное судно «Орел» в составе 2-й Тихоокеанской эскадры адмирала З. П. Рожественского. Участвовал в походе эскадры из Балтийского м. на Дальн. Восток во время русско-япон. войны. Во время плавания вел дневник, впосл. изданный. В Цусимском сражении в мае 1905 г. судно «Орел» было захвачено япон. крейсером и отведено в Шанхай. После возвращения в Россию был назначен 23 сент. 1905 г. преподавателем Вятской ДС. С 28 сент. 1906 г. смотритель Кутаисского ДУ. С 14 июля 1907 г. правитель канцелярии Грузинского Экзархата. 12 сент. возведен в сан архимандрита. В период обострения ситуации в Экзархате из-за активизации сторонников автокефалии принял сторону экзарха Грузии архиеп. *Никона (Софийского)*. После убийства архиеп. *Никона* назначен 13 июля 1908 г. смотрителем Екатеринбургского ДУ. С 22 янв. 1909 г. ректор Кишинёвской ДС.

11 дек. 1911 г. хиротонисан в Троицком соборе Александро-Невской лавры в С.-Петербурге во епископа Измайльского. Стал викарием Кишинёвской епархии. 17 янв. 1913 г. назначен епископом Козловским, викарием Тамбовской епархии. После назначения 1 апр. 1918 г. Тамбовского и Шацкого архиеп. сщмч. *Кирилла (Смирнова)*, впосл. митрополит) на Тифлисскую кафедру З. вступил во временное управление Тамбовской епархией. 22 мая 1918 г. был избран епархиальным собранием священнослужителей и мирян епископом Тамбовским и Шацким. Избрание было утверждено Патриархом Московским и всея России св. *Тихоном* 4 июня того же года. В июле–сент. 1918 г. участвовал в работе 3-й сессии Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Был членом соборного Отдела о бо-





гослужении, проповедничестве и храме. В выступлении на заседании отдела говорил о том, что в случае проведения церковной реформы может возникнуть опасность «потери векового наследия красоты богослужебного языка». Предложил для лучшего управления епархией образовать полусамостоятельные Шацкое и Липецкое викариата, что было утверждено Патриархом Тихоном 28 нояб. 1918 г. После этого З. стал именоваться епископом Тамбовским и Козловским.

Во время гражданской войны придерживался позиции невмешательства в политические события. Вставал на защиту священнослужителей и мирян, подвергавшихся гонениям со стороны красноармейцев, но не поддерживал антисоветских выступлений. Во время занятия в авг. 1919 г. Тамбова отрядом ген. К. К. Мамонтова отказался провести благодарственный молебен, отклонил предложение выехать с белыми из города и покинуть паству. Был арестован 25 сент. 1919 г. органами ВЧК, освобожден через неделю.

З. выступил решительным противником обновленчества. 28 июля 1922 г. организаторы местной группы «Живой церкви» явились к З. и потребовали признания обновленческого Высшего церковного управления (ВЦУ). З. ответил резким отказом, назвав обновленцев богоотступниками. 30 июля, во время воскресного богослужения, З. объявил, что запрещает членов образованного обновленцами епархиального управления в священнослужении. 16 авг. руководитель «Живой церкви» В. Д. Красницкий от имени ВЦУ известил Тамбовский губисполком об увольнении З. на покой с удалением из пределов епархии, однако авторитет епископа был столь значителен, что власти не решились на его немедленный арест.

24 авг. уполномоченный ВЦУ путем обмана убедил собрание тамбовского духовенства признать обновленческое руководство. З. был вынужден согласиться на совместное управление епархией, встав во главе нового епархиального управления с участием обновленцев. При поддержке властей обновленцы стремились устранить З. от управления епархией. В сент. 1922 г. против З. было начато следственное дело по обвинению в сокрытии церковных ценностей в тамбовском Покров-



Зиновий (Дроздов),  
еп. Тамбовский и Шацкий.  
Фотография. 1918 г.

ском соборе. Уполномоченный ВЦУ потребовал от З. на время следствия оставить должность епархиального архиерея. В ответ 27 сент. З. объявил о разрыве с обновленцами, т. к. «представители новой церковной власти перестали считаться с канонами и в основу своей деятельности положили не апостольские и соборно-отеческие правила, а программу Живой церкви». 13 окт. 1922 г. З. произнес в Покровском соборе полувывученную широкую известность т. н. громовую проповедь против обновленцев, после чего городское духовенство Тамбова порвало с обновленческим ЕУ.

В кон. окт. 1922 г. З. был арестован вместе с клиром Покровского собора по обвинению в сокрытии церковных ценностей. Находился в тамбовской тюрьме в строгой изоляции. Приговорен революционным трибуналом к 6 годам тюремного заключения. В 1923 г. был возведен в сан архиепископа, о чем узнал, находясь в Александровском центре (близ Иркутска), где отбывал наказание. В связи с амнистией срок заключения был сокращен до 4 лет. Досрочно освобожден в нач. 1924 г. по ходатайству Патриарха Тихона. Приезд З. в Тамбов вызвал массовое возвращение правосл. приходов из обновленчества в Патриаршую Церковь. По требованию местных властей З. выехал из Тамбова в Москву. Участвовал в *Архирейском совещании РПЦ 12 апр. 1925 г.* Подал прошение об увольнении на покой Патриаршему Местоблюстителю Крутицкому митр. сщмч. Петру (Полянскому). В апр. 1926 г. выслан из Москвы.

Проживал в *Серафимовом Дивеевском во имя Св. Троицы жен. мон-ре*, к-рый продолжал существовать после офиц. закрытия как трудовая артель.

21 сент. 1927 г. при изгнании властями монашеской общины из Дивеевского мон-ря арестован вместе с Дмитровским архиеп. сщмч. Серафимом (Звездинским) и отправлен в Н. Новгород. 8 окт. освобожден из тюрьмы, доставлен в Москву, затем выслан в Муром, куда прибыл 15 окт. 1927 г. Устраивал на дому богослужения, на к-рых присутствовали дивеевские инокини, поселившиеся в Муроме после закрытия мон-ря. Негативно встретил «Декларацию» 1927 г. Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергия (Страгородского; впоследствии Патриарх Московский и всея Руси) и повторно подал прошение об увольнении на покой. При этом не признавал возможным осуждать митр. Сергия, с к-рым, по его признанию, имел прекрасные личные отношения. По нек-рым данным, З. принадлежал к мечёвской группе «непоминающих». Весной 1930 г. встречался в Муроме с архиеп. Серафимом (Звездинским).

26 апр. 1932 г. задержан (официально арест был оформлен 27 апр.) в Муроме вместе с большой группой монахинь и послушниц, с к-рыми проходил по следствию. Содержался в тюрьме ОГПУ в Н. Новгороде. Был обвинен в создании нелегального жен. мон-ря как «базы контрреволюционной церковно-монархической организации». Не признал обвинений в антисоветской деятельности, но на следствии заявил о том, что «церкви закрываются, монастыри закрываются, святые мощи и чудотворные иконы изымаются», нет возможности издавать духовные книги, преподавать Закон Божий, духовенство лишено гражданских прав и находится под постоянным подозрением в антиправительственной деятельности. В связи с этим выразил несогласие с получившей известность фразой митр. Сергия из «Декларации» 1927 г., что радости и успехи Советского гос-ва — «наши радости и успехи», подчеркнув, что «интересы Церкви не совпадают с интересами государства». 16 дек. 1932 г. приговорен особым совещанием при Коллегии ОГПУ к 3 годам ИТЛ. Отбывал заключение в Свирских лагерях. 23 апр. 1934 г. Президиум ЦИК СССР удовлетворил ходатайство З.

о помиловании и принял решение о его досрочном освобождении из заключения.

После освобождения проживал с 1936 г. в г. Коврове (ныне Владимирской обл.). Продолжал устраивать богослужения на дому, принимал приезжавших к нему духовных чад. Ободрял отчаявшихся, говоря: «Не нужно падать духом, не в год, не в два, а может, через пять лет, но религия должна восторжествовать». 22 июня 1940 г. арестован по обвинению в «сколачивании группы антисоветски настроенного монашеского элемента». Содержался в ковровской внутренней тюрьме. Изъятая у З. при обыске богословская б-ка была уничтожена «путем сожжения как не представляющая оперативной ценности». Во время следствия З. отказался признать себя виновным в создании контрреволюционной орг-ции и в антисоветской деятельности. Заявил на допросе, что не одобряет действия советской власти, направленные на гонение Церкви и веры, и что «придет такое время, когда вера восторжествует и народ пойдет за Богом». 21 сент. 1940 г. особым соещением при НКВД приговорен к 8 годам ИТЛ. Отбывал срок в Ивдельском, затем в Богословском лагерях в сев. части Свердловской обл. Скончался от тягот заключения и каторжных работ.

Соч.: С эскадрой до Цусимы. Вятка, 1906.  
Арх.: ГА Тамбовской обл. Ф. Р-1. Оп. 1. Д. 462. Л. 39, 43; Архив УФСБ по Владимирской обл. Д. П-8540; Р-92.  
Лит.: Мануил. Рус. иерархи, 1893–1965. Т. 3. С. 168–169; Иоанн (Снычев). Церк. раскол. С. 251; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 459; Следственное дело Патриарха Тихона. М., 2000. С. 384, 452, 454, 469–472; Алленов А. Н. Власть и Церковь: Тамбовская епархия в 1917–1927 гг. Тамбов, 2005. С. 196–207; Регельсон Л. Л. Трагедия Рус. Церкви, 1917–1945. М., 2007<sup>3</sup>. С. 565–566.

Д. Н. Никитин

**ЗИНОВИЙ** Евстафьевич Сутормин (? — 23.01.1920, с. Шемонаиха, ныне город Восточно-Казахстанской обл., Казахстан), сцмч. (пам. 10 янв. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), свящ. Служил старшим фельдшером 3-го военного отдела Сибирского казачьего войска. Был рукоположен во диакона братом жены З., Омским и Семипалатинским еп. Сергием (Петровым), к Воскресенскому храму г. Семипалатинска (ныне Семей). 11 июля 1911 г. рукоположен во иерея к церкви с. Верх-Ульбинского (Согра; ныне

в черте г. Усть-Каменогорска). После смерти супруги в 1912 г. воспитывал один четверых младших детей. З. завершил строительство сельского каменного храма во имя свт. Николая, освящение к-рого состоялось 30 июня 1913 г. После 1917 г. храм был закрыт. К З. часто обращались люди за медицинской помощью, в к-рой он никому не отказывал. В 1919 г. З. согласился перейти на бедный приход в с. Георгиевка Семипалатинской обл., поскольку обремененный большой семьей священник, служивший там, просил перевести его на более богатый приход.

В янв. 1920 г. З. гостил у сына Ивана в с. Шемонаиха, которое 23 янв. занял отряд красноармейцев. З. как священнослужителя схватили и вместе с другими задержанными отправили к месту казни. Ему отрубили голову, когда он снимал сапоги. Вместе с З. был убит его сын с женой и их 5-летний ребенок. З. погребен в общей безвестной могиле в бору под Шемонаихой. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Ист.: Омские Ев. 1911. № 16; 1913. № 19.

В. В. Королёва

**ЗИНОВИЙ** (сер. V в.), еп. г. Зефирий в Киликии. Как и мн. др. вост. епископы, З. не признал определения *Вселенского III Собора* в Эфесе. В 433 г. он отказался подписать согласительное исповедание (к-рое было сост. блж. Феодоритом Кирским, утверждено свт. Кириллом Александрийским и патриархом Иоанном I Антиохийским), положившее конец кратковременному расколу Александрийской и Антиохийской Церквей после Эфесского Собора. За свою оппозицию свт. Кириллу, а также за критику патриарха Иоанна Антиохийского З. вскоре был низложен и сослан в Тивериаду. В 435 г. ему удалось бежать из ссылки. Сведений о дальнейшей судьбе З. нет. В актах Антиохийского Собора 434 г. сохранилось послание З. к еп. Александру Иерапольскому, к-рый также выступал против признания Эфесского Собора. В послании З. описывал меры, принятые властями против еще одного оппозиционера — еп. Мелетия Мопсуестийского.

Ист.: ACO. Vol. 1. Pt. 4. P. 195; PG. 84. Col. 792–793.

Лит.: CPG. Vol. 3, N 6470; *Irmischer J. Zenobius of Zephyrium* // EEC. Vol. 2. Col. 884.

Д. В. Зайцев

**ЗИНОВИЙ** [Зиновьишко], диак., книгописец, работавший в 1-й четв. XV в. в Переславле-Залесском. Судя по характеру почерка (устав и старший рус. полуустав без графических признаков «второго южнославянского влияния» (см. *Южнославянские влияния на древнерусскую культуру*), употребление «полубукв» в конце строки), З. обучался книжному письму в посл. четв. XIV в. (образцы почерка см.: *Вздорнов*. 1980. Кат. № 86, 87; Каталог славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в РГАДА. М., 2000. Ил. к № 39). Известно пергаменное Евангелие-тетр («Переяславское» — РНБ. Фп. I. 21), переписанное З. в Переславле-Залесском по заказу игум. Введенского мон-ря Саввы (*Вздорнов*. 1980. С. 116–117. Кат. № 86). Рукопись не имеет даты написания, но на основании упоминания в «выходной» записи вел. кн. Московского *Василия I Дмитриевича* (1389–1425) и отсутствия упоминания митрополита может быть достаточно уверенно отнесена ко времени между кончиной митр. св. *Киприана* (сент. 1406) и приездом на Русь митр. св. *Фотия* (сент. 1409). Ок. 1415 г. (о датировке см.: Каталог славяно-рус. рукописных книг XV в. С. 139) З. принял участие в переписке комплекта Минеи служебных (каждый том содержит службы на 2 месяца: РГАДА. Ф. 381. № 88, 95, 109, 115, 143), предназначенных скорее всего для *Спасо-Преображенского собора* Переславля-Залесского. Как установил А. Л. Лифшиц, почерк З. встречается в томах на сент.—окт. (№ 88) и май—июнь (№ 115), при этом он был старшим, «образцовым» писцом, вместе с которым наряду с прочими трудились и его ученики (*Лифшиц*. 1995. С. 188–191). Особенностью данного комплекта служебных Минеи (единственного относительно полного древнерус. пергаменного комплекта, переписанного не в Новгороде и не в Пскове до широкого распространения в богослужении *Иерусалимского устава*), протограф которого, возможно, был ростовским по происхождению, является сочетание месяцевлесья Иерусалимского устава (отразившегося только в заглавиях) с архаичной структурой служб и набором текстов, связанных со *Студийским уставом* (см.: Каталог славяно-русских рукописных книг XV в. С. 139; *Мошкова Л. В.* К вопросу о составе переславских Ми-





Переяславское Евангелие.  
Между 1406 и 1409 гг.  
Начало Евангелия от Иоанна  
(РНБ. Фн.1.21. Л. 126)

ней 1-й четв. XV в. (сент.—окт.) // ДРВМ. 2006. № 1. С. 64–70). Очевидно, практически одновременно (последовательность работ не устанавливается) З. вместе с другими писцами Миней (*Лифишиц*. 1995. С. 186–187) участвовал в переписке пергаменного Устава церковного Иерусалимского (РГАДА. Ф. 381. № 143) для Спасо-Преображенского собора (как можно судить по владельческой записи XVI–XVII вв.). Вероятно, последней (20-е гг. XV в.?) работой З. является переписка Устава церковного Иерусалимского (ГИМ. Муз. № 3496; *Вздорнов*. 1980. Кат. № 87), принадлежавшего в XVI в. переяславль-залесскому во имя свт. Николая Чудотворца мон-рю (почерк книгописца отличается здесь более полууставным обликом, регулярно употребляется младшее (современное) начертание Ъ).

Книги, в переписке к-рых принимал участие З., служат наглядным показателем распространения Иерусалимского устава в церковном обиходе провинциальных центров Сев.-Вост. Руси в 1-й четв. или в 1-й трети XV в. Для рукописей, переписанных З. или при его участии, характерна скромная иллюминация — очерковая заставка тератологического стиля киноварью в Уставе церковном (ГИМ), заставки-разделители, декоративное письмо заголовков и инициалы киноварью, к-рые мог выполнить сам книгописец (исключением является Евангелие-тетр, украшенное 5 миниатюрами и заставками неовизант. стиля; см.: *Вздорнов*. 1980. Кат. № 86).

Лит.: *Вздорнов Г. И.* Искусство книги в Древней Руси: Рукоп. кн. Сев.-Вост. Руси XII — нач. XV вв. М., 1980. С. 116–118. Кат. № 86, 87; *Лифишиц А. Л.* К вопросу о центрах книгописания Древней Руси: Рукописи нач. XV в. из Переяславля-Залесского // Архив РИ. М., 1995. Вып. 6. С. 183–184, 186–193; *Столярова Л. В.* Свод записей писцов, художников и переписчиков древнерус. пергаменных кодексов XI–XIV вв. М., 2000. С. 365–366. № 366; *Мошкова Л. В., Турилов А. А.* «Плоды ливанского кедра». М., 2003. С. 71.

А. А. Турилов

**ЗИНОВИЙ** [греч. Ζηνοβίος; лат. Zenob(v)ius] († 305...313), сщмч. Антиохийский (пам. 17 сент.; пам. зап. 29 окт.), пресв. Сидонский. Свт. Евсевий, еп. Кесарийский, в «Церковной истории» (*Euseb. Hist. eccl. VIII 13, 3–4*) упоминает о мучениках, происходивших из Финикии и пострадавших в правление имп. Максимиана Дазы (305–313). Среди них он называет пресв. из финик. г. Сидон З., скончавшегося от пыток, к-рым его подвергли в Антиохии. Евсевий называет З. «славным врачом», однако неясно, был ли З. медиком, или свт. Евсевий имел в виду врачевание духовных недугов. Память сщмч. З. Антиохийского значится в Мартирологе блж. Иеронима (1-я пол. V в.) под 24 авг. Самым ранним агиографическим памятником, свидетельствующим о почитании святого, является сохранившаяся в сир. переводе анонимная проповедь «О мучениках» (ВНО, N 700). Созданная в кон. IV в. грекоязычным автором из Антиохии, она является свидетельством почитания З. в этом регионе. Однако со временем память З. на Востоке перестала отмечаться, а на Западе традиция почитания З. сохранилась лишь благодаря Иерониму Мартирологу. Оттуда заметку о З. перенес в свой Мартиролог Флор Лионский, к-рый по неясным причинам поместил память святого на 29 окт. При этом Флор добавил в Мартиролог сведения из «Церковной истории» Евсевия Кесарийского, известной ему в лат. переводе Руфина Аквилейского, отнес время кончины З. к гонению Диоклетиана. Однако в вост. провинция Римской империи т. н. Диоклетианово гонение не закончилось смертью этого императора, но продолжилось и при одном из его преемников (тетрархов), Максимиане Дазе. Заметка из Мартиролога Флора перешла в др. каролингские Мартирологи — Адона, архиеп. Вьеннского, и Узуарда. Из последнего память З. перешла в Римский

Мартиролог кард. Цезаря Барония под 29 окт. Кроме того, Адон Вьеннский под 20 февр. к памяти Тиранниона, еп. Тирского, также пострадавшего в Антиохии, присоединил и имена др. мучеников, упоминаемых Евсевием Кесарийским в том же месте «Церковной истории», в т. ч. и З. При этом Адон указал местом кончины г. Тир Финикийский, перепутав место, где Тираннион был епископом, с местом казни З. Т. о., в Римском Мартирологе под 20 февр. значится дружина священномучеников епископов Тиранниона, Сильвана, Пелия, Нила и пресв. З., пострадавших в Тире. Пелий и Нил были егип. епископами и, вероятно, пострадали в Египте. А Сильван мог быть епископом либо Эмесским, либо Газским (Евсевий говорит об обоих, упоминая одного следом за другим (*Euseb. Hist. eccl. VIII 13, 3–5*)). В РПЦ сщмч. З. (Зинон) называется З. Тирским или Сидонским и почитается в дружине священномучеников *Пелия и Нила*, епископов Египетских, и 156 мучеников.

В актах К-польского Собора 536 г. упомянут мон-рь Зиновия в К-поле, однако неизвестно, посвящен ли он З. (*Janin. Églises et monastères. P. 134*). Ист.: *ActaSS. Oct. T. 12. P. 797–798; MartHieron. P. 462; MartRom. P. 70, 483.* Лит.: *Delehaye. Origines. P. 166, 193–194, 206, 240; Saugey J.-M. Zinobio di Sidone // BiblSS. Vol. 12. Col. 1470–1471.*

Д. В. Зайцев

**ЗИНОВИЙ** [Мажуга Захария Иоакимович, в схиме Серафим; груз. ზინობი] (14.09.1896, г. Глухов Черниговской губ., ныне Сумская обл., Украина — 8.03.1985, Тбилиси), митр. Тетрицкарыйский (с 1960) Грузинской Православной Церкви (ГПЦ). Род. в рабочей семье Иоакима и Феодосии Мажуга. В 3 года лишился отца, в 11 лет — матери, рос в семье дяди. Окончил церковно-приходскую школу при *Глинской в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. пуст.*, овладел портновским ремеслом. В 1912 г. стал послушником Глинской пуст.

В 1916 г. был призван в действующую армию, попал на один из наиболее тяжелых участков фронта, в Пинские болота в Белоруссии; по болезни переведен в конвойную роту. После демобилизации в 1917 г. возвратился в пустынь, где в праздник Благовещения принял монашеский постриг с именем Зиновий



в честь св. Зиновия, еп. Эгейского. Духовниками З. были глинские старцы неросхим. Николай (Хондарёв) и настоятель обители архим. Нектарий (Нуждин).

После закрытия Глинской пуст. в авг.—сент. 1922 г. З., взяв с собой антиминос, перебрался на Кавказ, в монастырь *Дранда* (близ Сухума), где был рукоположен во диакона, а 18 янв. 1925 г. еп. Сухумским Никоном — во иерея. В 1925–1930 гг. служил в ц. свт. Николая в Сухуме, после ее закрытия перебрался в Кавказские горы, где основал небольшую монашескую общину. Она просуществовала недолго, была обнаружена большевиками и распущена. З. жил в окрестных деревнях и зарабатывал шитьем. В 1930–1936 гг. служил в Софийской ц. в Ростове-на-Дону.

В 1936 г. был арестован, 7 месяцев находился в следственном изоляторе. До 1942 г. отбывал заключение на строительстве Беломорско-Балтийского канала и на Урале. В изоляторе и лагерях встречался с глинскими старцами схииерархами Андроником (Лукашом) и Серафимом (Романцевым). Крестил, исповедовал, отпевал; епитрахилью служило полотенец с начертанными углами по углам крестами. Заболел малярией. После освобождения З. возвратился в Сухуми, но не смог оформить прописку и уехал в Тбилиси. В 1942 г. в патриаршем кафедральном соборе *Тбилисский Сиони* З. встретился с Католикосом-Патриархом Грузии *Каллистратом* (Цицадзе; 1932–1952), который предложил ему место внештатного священника в Сиони. До 1945 г. З. служил здесь и в *Ольгинском мон-ре* близ Мцхеты. После восстановления молитвенной связи между РПЦ и ГПЦ (19 нояб. 1943) Патриарх Московский и всея Руси *Сергий* (Страгородский) удостоил З. права ношения наперсного креста. В 1945 г. З. в составе груз. делегации присутствовал на интронизации Патриарха Московского и всея Руси *Алексия I* и там же был возведен в сан игумена.

В 1945–1947 гг. служил в ц. свт. Николая в с. Киров Степанаванского р-на (ныне с. Амракиц Лорийской обл.) в Армении; в 1947–1950 гг. настоятель кладбищенской ц. Св. Духа в Батуми. В 1949 г. награжден палицей; в 1950 г. возведен в сан архимандрита.

С 1950 г. до конца жизни З. был настоятелем ц. св. блгв. кн. Александ-



Зиновий (Мажуга), митр. Тетрицкарыйский. Фотография. 70-е гг. XX в.

ра Невского в Тбилиси. С 11 июня 1952 г. член Синода ГПЦ. В 1953 г. получил право ношения 2-го наперсного креста; в 1954 г. пожалован архимандритским жезлом.

30 нояб. 1955 г. Католикосом-Патриархом Грузии *Мелхиседеком III* (Пхаладзе; 1952–1960) назначен благочинным находившихся в юрисдикции ГПЦ русских приходов в Картли, Кахети и Армении (*Тихон* (Емельянов), *Диденко М.* 1985. № 6. С. 58).

29 дек. 1956 г. З. был наречен во епископа; Католикос-Патриарх Мелхиседек III 30 дек., в день своего тезоименитства (Неделю святых протцев), хиротонисал З. Посвящение негрузина во архиеерея ГПЦ стало единственным случаем за историю Грузинской Церкви XX — нач. XXI в.

6 марта 1957 г. З. был назначен 2-м хорепископом Католикоса-Патриарха Мелхиседека III с титулом епископ Степанаванский ГПЦ. 16 апр. в ц. св. блгв. Александра Невского в Тбилиси З. постриг в монахи Ираклия (впосл. Католикос-Патриарх Грузии *Илия II* (Гудушаури-Шиолашвили)) и предсказал ему дальнейшее Патриаршее служение. 22 апр. Католикос-Патриарх Мелхиседек III и З. совершили освящение Вознесенского храма в мон-ре Бодбе (*Радковский*. 1957). 17 нояб. 1958 г. З. был награжден высшим церковным отличием ГПЦ — правом ношения креста на скуфье. В 1960 г. Католикосом-Патриархом *Ефремом II* (Сидамонидзе; 1960–1972) З. был переведен на Тетрицкарыйскую кафедру ГПЦ; в 1972 г.

возведен в сан митрополита. После кончины Католикоса-Патриарха Грузии *Давида V (VI)* (*Девдарияни*; 1972–1977) З. принял деятельное участие в подготовке и проведении XII Поместного Собора ГПЦ, избравшего на Патриарший престол Илию II, а также в интронизации Католикоса-Патриарха, состоявшейся в кафедральном патриаршем соборе *Светицховели* в Мцхете 25 дек. 1977 г. (*Никитин*. 1978. № 3. С. 48).

З. всю жизнь хранил духовные связи с воспитавшей его Глинской пуст.: ближайшими его сподвижниками были глинские старцы схииерархи Андроник (Лукаш) и поселившийся в Сухуми Серафим (Романцев), архим. *Серафим* (Амелин), на отпевании к-рого З. был в Глинской пуст. в окт. 1958 г. Братия и воспитанники пустыни всегда находили приют и окормление у З. в Александро-Невском приходе, который называли «тбилисская Глинская пустынь». Митрополит никогда не расставался с Глинской иконой Рождества Пресв. Богородицы. Схииерарх Андроник (Лукаш) с 1961 г. и до своей кончины в 1974 г. проживал в Тбилиси и находился на непосредственном попечении З. Он говорил о З.: «Владыка Зиновий прошел через всю жизнь и, как алмаз, не имеет ни единого пятна» (*Тихон* (Емельянов), *Диденко М.* 1985. № 6. С. 59). В 1963 г. в Александро-Невском храме З. по благословению Патриарха Московского Алексия I возвел схиигумена Андроника в сан архимандрита. Сохранились письма глинского старца схииерарха *Иоанна* (Маслова), адресованные З.

В 1975 г. З. и схииерарх Виталий (Сидоренко) основали в пригороде Тбилиси *Дидубе* (ныне в черте города) жен. мон-рь, ставший рус. духовным центром Закавказья.

Незадолго до кончины З. принял схиму с именем Серафим в честь прип. *Серафима Саровского*. Предсказав день своей смерти, он собрал у себя всех живших в Грузии в то время монахов Глинской пуст. Отпевание, согласно воле почившего, было совершено по монашескому чину Католикосом-Патриархом Илией II. Погребен в ц. св. блгв. Александра Невского в Тбилиси, близ придела свт. Николая.

З. награжден орденами св. Нины 1-й и 2-й степени (ГПЦ); св. Владимира 1-й степени (РПЦ); ап. Марка 2-й степени (Александрийская Пра-



вославная Церковь); святых Кирилла и Мефодия 2-й степени (Православная Церковь Чешских земель и Словакии).

Арх.: ГАСО. Ф. 454. Оп. 1. Ед. хр. 3. Л. 75 об.—76; Ф. 750. Оп. 1. Ед. хр. 266. Л. 3 об.—4.  
Лит.: Радковский Н., свящ. У святых Грузии // ЖМП. 1957. № 10. С. 73–74; Торжество в Богоявленском патриаршем соборе // Там же. 1960. № 8. С. 8; Пономаренко В. Визит Свят. Патриарха Пимена Предстоятелям Грузинской и Армянской Церквей // Там же. 1973. № 2. С. 21; Нестор (Крыстов), архим. Визит Свят. Патриарха Болгарского Максима Предстоятелям Грузинской и Армянской Церквей // Там же. 1974. № 8. С. 62; Никитин В. Избрание и интронизация Святейшего и Блаженнейшего Католикоса-Патриарха всей Грузии Илии II // Там же. 1978. № 3. С. 48; он же. Братский визит Предстоятеля Грузинской Церкви // Там же. № 6. С. 12; ПЦК. 1980. М., 1979. С. 150; Кончина иерарха Грузинской Православной Церкви [митр. Тетрицаркойского Зиновия] // ЖМП. 1985. № 5. С. 55; Пшаваров Б., прот. Памяти митр. Зиновия // Там же. № 6. С. 60–62; Тихон (Емельянов), архим., Диденко М., прот. Высокопреосвящ. Зиновий, митр. Тетрицаркойский: [Некролог] // Там же. С. 58–59; Иоани (Маслов), схиархим. Глинская пуст. М., 1992. С. 157–159; он же. Избр. письма и проповеди. М., 2004; [Тихон (Емельянов), еп.] Памяти митр. Зиновия (Мажуги) // Там же. 1996. № 9. С. 59–60; Лялин В. Н. По святым местам. СПб., 2001; Рафаил (Карелин), архим. Тайна спасения. М., 2001; О жизни схиархим. Виталия: Восп. духовных чад, письма, поучения. М., 2002. С. 24, 57, 59–68, 72–73, 75, 77–80, 82, 105, 121–122, 125, 133–134, 152.

Н. Т.-М.

### ЗИНОВИЙ И ЗИНОВИЯ

Ζηνοβίος/Ζηνοβίος καὶ Ζηνοβία; Ζηνοβίος καὶ Ζηνοβία; лат. Zenobius et Zenobia], сщмч. и мц. (пам. 30 окт.; † кон. III или нач. IV в.). Согласно анонимному греч. Мученичеству (ВНГ, N 1884), брат и сестра род. в г. Эги в Киликии (территория совр. Турции), их благочестивые родители — Зиновот (в Мученичестве, составленном прп. Симеоном Метафрастом (ВНГ, N 1885), отец назван Зиновием) и Фекла. В юном возрасте Зиновий получил от Бога дар исцеления и именем Иисуса Христа избавлял тяжелобольных от недугов. Впосл. Зиновий стал епископом Эгийским (Эгейским); за помощью к нему приходили даже язычники. Так, он исцелил от рака груди жену некоего индийца, после чего крестил всю их семью. Наместник Киликии Лисий повелел доставить к себе Зиновия и, после того как святой отказался принести жертвы богам, приказал бить его «до тех пор, пока Христос не придет ему на помощь». Узнав об этом, Зиновия явилась к Лисию, чтобы разделить участь брата.

Их поместили на раскаленное железное ложе, но оно остыло от крови мучеников. Тогда Лисий повелел бросить мучеников в кипящую смолу, но она превратилась в холодную воду. Наконец их вывели за стены города и обезглавили. Ночью пре-



Мучение святых  
Зиновия и Зиновии.  
Миниатюра из Минологии  
Василия II. 976–1025 гг.  
(*Vat. gr. 1613. P. 150*)

свитеры Гайи и Ермоген похоронили останки святых. В Мученичестве и в Минологии Василия II (кон. X — нач. XI в.) кончина святых указана 31 окт., однако в большинстве греч. синаксарей и в Мученичестве, составленном прп. Симеоном Метафрастом, говорится, что они пострадали 30 окт. Установить точную дату их кончины не представляется возможным, т. к. при рим. имп. Диоклетиане (284–305) было 2 наместника с именем Лисий, в начале и в конце его правления. Т. о., святые пострадали или в период между 285 и 290 гг., или после начала массовых гонений на христиан в 303 г. (ActaSS. Oct. T. 13. P. 257–258; *Сергий (Снасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 449).

Известно арм. сказание об этих святых, близкое к повествованию в греч. синаксарях (ActaSS. Oct. T. 13. P. 264). Напротив, позднее эфиоп. Мученичество (Ibid. P. 271–273) значительно отличается от греч. традиции. В нем Зиновия — имя матери, а не сестры Зиновия, отец Зиновия назван Менофилом, брат — Неоном. Святые пострадали при рим. имп. Клавдии II (268–270) и наместнике Лукиане. В традициях эфиоп. житийной литературы повествование изобилует описаниями мучений и чудес: святых подвесили за волосы и били палками, распинали на крестах, затем бросили в колодец с нечистотами и посадили в горящую печь, но всякий раз Господь спасал их. После казни мучеников прогремел гром, полил дождь и погибли 500 мужей и жен, а правитель уверовал во Христа.

В эфиопском Синаксаре (не ранее XV в.) память святых отмечена 7-го числа месяца хедара (3 нояб.), имя матери Зиновия передается как Зибия, родиной святых названа Фиваида.

В Синаксаре К-польской ц. (кон. XV в.) указано, что богослужение Зиновию и Зиновии совершалось в ц. сщмч. Зиновия, находящейся в к-польском квартале Иустинии-

аны. Известно также, что вблизи К-поля, в месте, называемом ныне Галата, был монастырь св. Зиновия (*Janin. Églises et monastères*. P. 134).

И. Делез предположил, что история Зиновия и Зиновии возникла в результате компиляции, выполненной неизвестным древним агиографом. Он мог взять некоторые фрагменты из Жития *Космы и Дамиана*, мучеников Аравийских (Киликийских), и добавить их к немногочисленным свидетельствам о *Зиновии*, сщмч. Антиохийском, почитавшемся в г. Эги, но не имевшем своего жития; однако эта гипотеза представляется малоубедительной.

На Западе мученики были неизвестны до кон. XVI в.: 1-е упоминание о них содержится во 2-м издании Мартиролога *Узуарда* (1573), откуда оно попало в Римский Мартиролог кард. Цезаря *Барония* (1586).

Ист.: ВНГ, N 1884–1885; ActaSS. Oct. T. 13. P. 253–273; Le Synaxaire éthiopien / Éd., trad. F. Graffin. Turnhout, 1988. P. 264–267. (PO; T. 44. Fasc. 3); PG. 115. Col. 1309–1317; 117. Col. 135–136 [Минологии Василия II]; SynCP. Col. 177–178; Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 1. Σ. 450–451; ЖСв. Окт. С. 629–633.  
Лит.: *Сергий (Снасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 337; Т. 3. С. 449; *Delehaye*. Origines. P. 166; *Ehrhard*. Überlieferung. Bd. 1. S. 466; *Garitte*. Calendrier Palestino-Géorgien. P. 371; *Sauget J.-M.* Zenobie e Zenobia // BiblSS. Vol. 12. Col. 1471–1472; *Janin R.* Constantinople byzantine: Développement urbain et répertoire topographique. P., 1964<sup>2</sup>. P. 459–460; *idem*. Églises et monastères. P. 134; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 162.

Л. В. Луховицкий, Т. А. Артюхова,  
А. М. Гагинский

**Гимнография.** Память Зиновия и Зиновии отмечается 30 окт. в иерусалимском Лекционарии V–VII вв. (сохранившемся в груз. переводе — *Tarchnischvili*. Grand Lctionnaire. Т. 2. [Pars. 1.] P. 59;



[Pars. 2.] P. 48) и в Иерусалимском месяцеслове X в. (*Garitte. Calendrier Palestino-Géorgien. P. 101*).

В *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. (*Matteos. Typicon. T. 1. P. 82*) святые упоминаются 30 окт. без богослужебного последования.

В слав. студийских Минеях XI–XIII вв. 30 окт. помещено последование этим святым, к которому присоединены седален и стихиры при Павла (*Ягич. Служебные Минеи. С. 212–218*). Последование включает седален, 3 стихиры и канон. В Стихирарях того же времени помещается самогласен Зиновию и Зиновии 2-го гласа. Согласно *Евергетидскому Типикону* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 302–303*), 30 окт. отмечается их память, апостолов Стахия, Амплия, Урвана и др.; последования святых соединяются с последованием Октоиха. Служба совершается по будничному чину с пением «Аллилуия» на утрене, на литургии — только служба дня. В южно-италийских и афонской редакциях *Студийского устава* 30 окт. поется только будничное последование Зиновию и Зиновии, служба подробно не описывается (*Arranz. Typicon. P. 46; Кекелидзе. Литургические груз. памятники. С. 238*).

В ранних редакциях *Иерусалимского устава* (напр., см.: *Lossky. Typicon. P. 180*) Зиновию и Зиновии назначается служба с пением «Аллилуия» на утрене. В греч. первопечатном Типиконе (Венеция, 1545) и в последующих изданиях отпустительный тропарь этим святым не указан; на литургии назначается общая служба мученикам. В рус. редакциях Иерусалимского устава в службе Зиновию и Зиновии появляется общий тропарь мученикам и кондак 8-го гласа. В этот день стихиры им на «Господи, возвах» поются на 3, канон — на 4, что характерно для службы святым без праздничного знака (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*); служба на литургии не описана. Такой же порядок сохраняется и в последующих редакциях Иерусалимского устава, вплоть до совр. изданий. В памятниках монастырского богослужения — Обиходниках и в богослужебных книгах, зависящих от них, 30 окт. на литургии указывается общая служба мученикам, как в греч. печатных Типиконах (см. Обиходники Троице-Сергиевой лавры — РГБ. Троиц. 249. Л. 178; 250. Л. 148; 251. Л. 17; устав, напечатанный старообрядцами-беспоповцами по монастырским Обиходникам. — Устав церковной службе. М., 1915. Л. 132 об.). В совр. греч. Минеях тропаря святым нет, однако он указан в др. богослужебных книгах (напр., в месяцесловах Часословов).

Последование святым в совр. богослужебных книгах включает: общий отпустительный тропарь 4-го гласа *Οἱ μάρτυρές σου Κύριε (Мученицы твои, гди); кондак плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа на*

подобен «Яко начатки»: *Τοὺς ἀληθείας Μάρτυρας καὶ εὐσεβείας κήρυκας (Истинны свидетели и благочестия проповедники)* с иконом; канон плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, авторства Иосифа (его имя составляет акростих 9-й песни), ирмос: *Ἄισμα ἀναπέμψωμεν λαοῖ (Песнь возслаемъ, людѣ); нач.: Ἐρόνω παριστάμενος Θεοῦ (Продѣл предстоѣ хртѣвѣ); цикл из 3 стихир-подобнов, стихира-самогласна; седален; светилен.*

По рукописям известен анонимный канон Зиновия и Зиновии без акростиха, 2-го гласа, ирмос: *Δεῦτε, λαοὶ, ἴσωμεν (Градѣте людѣе, поимъ); нач.: Τὸν νοητὸν σήμερον ἡμῖν παράδεισον (Мысленный днесь нам рай).*

А. А. Лукашевич

**Иконография.** В греч. иконописном подлиннике нач. XVIII в. — Ерминия *Дионисия Фурноаграфюта* — 3. и 3. упоминаются в минейном разд. «Как изображаются страдания мучеников каждого месяца всего года» под 30 окт.: «Святые Зиновий и Зиновия, родной брат с сестрою, были усечены мечом» (Ч. 3. § 22). В рус. иконописных подлинниках сводной редакции (XVIII в.) о святых под тем же числом сказано: «Священномученик Зиновий сед, брада короче Афанасьева, ризы святительская крестчата и багрова, а Зиновия аки Варвара мученица, в рuce свиток, а в нем написано: Владыко Господи Боже, сохрани стадо Свое, иже собрал еси Святою Си кровию излиянную, риза празелен, испод багор с белилом, в рuce крест» (*Большаков. Подлинник иконописный. С. 43–44*). Образы святых, изображенных, как правило, вместе, представлены в минейных циклах, напр.: на миниатюрах (Минологий Василия II — Vat. gr. 1613. P. 150. К-поль, 976–1025 гг. — в мучении; Минологий Служебного Евангелия — Vat. gr. 1156. Fol. 263v. К-поль, 3-я четв. XI в. — Зиновия; Минологий на окт. (Vindob. hist. gr. 6. Fol. 2v, 2-я пол. XI в. — в рост), в настенных минологиях (ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония, 1317–1318 — погрудно; ц. Христа Пантократора мон-ря Дечаны, Косово и Метохия, 1350 — в мучении), на иконах («Минея годовая», нач. XIX в., УКМ — Зиновий). Лит.: Ерминия ДФ. С. 203; *Мижовић. Менолог. 1973. С. 194, 198, 267, 325; Возрожденные шедевры Рус. Севера. М., 1998. Кат. 140. С. 64.*

**ЗИНОВИНСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ**, чудотворный образ, находящийся в ц. в честь Усекновения честной главы св. Иоанна Крестителя в с. Шевченко (ранее с. Зиновинцы) Винницкой обл. (Винницкая и Могилев-Подольская епархия УПЦ).

Икона, редкой иконографической чертой к-рой являются закрытые глаза Богоматери, была написана



Зиновинская икона Божией Матери

жителем с. Зиновинцы предположительно в нач. XVII в. Икона находилась в алтаре построенной жителями Зиновинцев в 1758 г. деревянной ц. во имя свт. Иоанна Богослова. Прославление З. и. связано с исцелением от паралича отрока Даниила, сына настоятеля зиновинского храма свящ. Константина Стрельбицкого. Положив больного в алтаре перед иконой, отец обещал, если тот выздоровеет, отдать его Богородице в услужение. Затем губой, которой отирается Чаша после потребления Св. Даров, он отер на иконе лик Богоматери и голову своего сына. Вечером того же дня Даниил почувствовал себя совершенно здоровым. По обету отца, после чудесного исцеления жизнь Даниила, в посл. Модеста, архиеп. Волынского и Житомирского († 1902), была посвящена Господу. В память о чуде владыка построил в родном селе ц. в честь Св. Троицы (заложена в 1890). В 1895 г. храм был освящен и туда крестным ходом перенесли З. и. Ее украсили серебряной позолоченной ризой с драгоценными камнями и установили в золоченый резной киот. Архиеп. Модест до конца дней хранил при себе список З. и. После смерти владыки он был поставлен в храме рядом с чудотворным образом.

В 1935 г. Троицкая ц. была разрушена. С З. и. сняли ризу и вместе со списком и другими храмовыми иконами поместили в глинобитной часовне на кладбище. Жительница села, вынесшая оттуда З. и., использовала ее как крышку для погребца. Видя главную святыню села поругаемой, Евдокия Дрийчук упростила





женщину отдать ей икону и до конца дней тайно хранила З. и., а также ее список в своем доме, завещав дочери Зинаиде Серовой вернуть иконы в храм по его открытии. В 1992 г. в доме на месте разрушенной Троицкой ц. была освящена ц. в честь Усекновения главы св. Иоанна Предтечи. В 2004 г. туда вернулись обе иконы. В том же году во время крестного хода на праздник Рождества Христова глаза Богородицы на З. и. чудесным образом открылись.

На празднование З. и. в день Св. Духа в село съезжаются тысячи паломников из разных стран. Каждые среду и воскресенье совершается водосвятный молебен. Ведется запись чудес по молитве Богородице перед Ее образом. К иконе приложены многочисленные дары от исцеленных. 25 окт. 2006 г. дом, где располагался храм, был сожжен злоумышленниками. Из огня удалось вынести лишь неск. икон, среди к-рых З. и. и ее список.

Иконография З. и. отражает влияние позднего итало-критского или западного образца. Фигуры представлены в свободных разворотах, определяющей чертой извода является поза Богомладенца — сложив ручки на плече Матери, Он положил на них голову. Богородица склонилась к Сыну, прикасаясь к Его головке, правая рука находится на уровне груди под ручками Младенца, левой Она Его поддерживает. Богородица облачена в платье, орнаментированное цветами, волосы убраны под плат. Гиматий Младенца, перекинутый через левое плечо, оставляет торс обнаженным.

На списке иконы, сделанном в размер чудотворного образа, глаза Богородицы изображены открытыми. Фигуры Матери и Богомладенца выделены картушем, по которому проходит надпись, сообщающая историю создания иконы: «[Список] Чудотворной иконы Богоматери, которая находится в селе Зиновичах Литинского уезда Подольской губернии, и перед которою Пресвященный Модест, будучи пяти лет 1828 году тяжело больным отнятием руки, ноги, языка родителем его Священником того села Константином Стрельбицким обещан в монастырь и того же дня выздоровел».

Лит.: <http://otechestvo.org.ua/main/20086/1612.htm> [Электр. ресурс].

Э. В. Ш.

**ЗИНОВЬЕВ** Василий Николаевич (15.01.1874, с. Спас-Подгорье Ростовского у. Ярославской губ. — 25.03.1925, Москва), свящ., регент, церковный композитор, педагог. Род. в семье диак. Николая Васильевича Зиновьева. Получил образование в Ростовском Димитриевском ДУ (1884–1888) и Ярославской ДС (1888–1894). В 6-м классе семинарии был посвящен в стихарь в Успенском кафедральном соборе г. Ярославля.

18 сент. 1894 г. назначен учителем пения, законоучителем в церковноприходскую школу при Югской Дорофеевой пуст. Рыбинского у. Ярославской губ. и регентом монастырского хора. В Югской пуст. З. написал первые песни для детского хора (всего им было написано более 100 песен для детей на стихотворения А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова, А. В. Кольцова, И. С. Никитина и ярославских поэтов).

21 окт. 1895 г. З. был посвящен во диакона к ц. Петра и Павла при Ярославском кадетском корпусе, 21 дек. 1896 г. — во священника к Троицкой домово́й ц. Николаевского детского приюта Ярославля. В это же время назначен законоучителем и учителем пения в Николаевском и Ольгинском приютах Ярославля.

2 окт. 1897 г. Московским духовно-цензурным комитетом дано разрешение на публикацию «Шести тропарей покаянного канона» в изд-ве П. И. Юргенсона, с к-рым он впол. сотрудничал.

2 июля 1900 г. в Ярославле в здании Ионафановского епархиального уч-ща открылись месячные педагогические курсы для учителей церковных школ, З. пригласили вести на них занятия по пению. В воскресные и праздничные дни слушатели курсов присутствовали за богослужением в семинарском храме, Спасо-Преображенском мон-ре, кафедральном соборе и Толгском мон-ре, исполняя церковные песнопения под упр. З. 16 июля курсы посетил прот. *Иоанн Кронштадтский*, к-рый поблагодарил З. за прекрасное пение хора и отметил его педагогический талант (Приходская жизнь. 1900. № 9. С. 407).

С 13 сент. 1900 г. З. — учитель церковного пения в Ярославской ДС. В семинарском хоре было более 100 чел.

23 сент. 1901 г. за 5-летнюю отличную и усердную службу в сане свя-

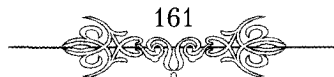
щенника и за особые труды на должности законоучителя и учителя пения в Николаевском приюте З. был награжден набедренником и фиолетовой скуфьей.

1 янв. 1906 г. его пригласили преподавать пение в ярославскую Маринскую жен. гимназию, где обучались 5 его дочерей, в апр. того же года по совместительству З. стал учителем Закона Божия и пения в министерском 2-классном уч-ще при ст. Ярославль Северной железной дороги.

Накопленный педагогический опыт был обобщен З. в изданиях, напечатанных в Москве у Юргенсона и В. Гроссе: «Практическое руководство для начинающего учителя-регента» (1904), «Элементарный курс сольфеджио для школы и хора» (1905), «36 простейших 2-голосных сольфеджий для развития подвижности и самостоятельности дисканта и альта» (1906), «Как учить петь по нотам: Азбука школьного классного пения» в 4 вып. (1906).

С 21 авг. 1906 г. до ухода в армию в 1916 г. служил регентом ярославского архиерейского хора. Одновременно оставался настоятелем Троицкой ц. при Николаевском приюте и педагогом в вышеуказанных учебных заведениях. Архиерейский хор активно участвовал в концертной жизни города, напр.: в февр. 1911 г. в торжествах по поводу 50-летия освобождения крестьян, в февр. 1913 г. в честь празднования 300-летия царствования Дома Романовых в постановке пьесы С. Шатова «Избрание на царство Михаила Федоровича» (*Д'Ано М.* Юбилейный спектакль в городском театре // Голос. Ярославль, 1913. № 45. С. 3). В дек. 1913 г. за литургией в архиерейском доме и в театре им. Ф. Г. Волкова была исполнена «Божественная литургия» П. И. Чайковского в связи с 20-й годовщиной со дня смерти композитора. Помимо юбилейных концертов архиерейский хор участвовал в регулярно проводившихся в городе мероприятиях, напр. в чтениях-концертах, к-рые устраивал ярославский отдел ИППО. Ежегодно в Ярославле проходили великопостные религиозно-нравственные чтения при братстве свт. Димитрия Ростовского. Хор архиерейских певчих под упр. З. сопровождал их исполнением великопостных песнопений.

На ежегодных собраниях городского духовенства З. выступал с докладами на церковнопевческие темы,



проводил дискуссии о совр. состоянии и нуждах церковных хоров.

Наиболее плодотворный период в творчестве З. пришелся на время управления Ярославской епархией архиеп. Тихоном (Беллавиным) (1907–1914). В 1907 г. по благословению архиеп. Тихона, обратившего внимание на неудовлетворительное исполнение гласовых песнопений во всей Ярославской епархии, З. гармонизовал для хора церковные гласовые песнопения местного напева. В одном из писем свящ. Василию Металлову З. отмечал: «Пение понаслышке древнее, хорошо знакомо оно и населению, изъять его из употребления скоро нельзя, а если оно имеет даже ценность, как местная особенность, то и следует ли его изгонять, напротив, не следует ли записать его буквами и как «обиход местного напева» издать и по нему изучать в школах свои напевы?» (РГБ. Муз. № 11. 1902. 22 янв.). Результатом этой работы стало изд. «Воскресное всенощное бдение по напеву Ярославского архиерейского хора» (Ярославль, 1908). В предисловии автор писал: «Местный Ярославский распев не самобытен; он имеет много сходства с распевами: сокращенным Киевским («Господи, воззвах»), с Греческим (тропари) и малым знаменным (ирмосы), являясь их вариантом... В предлагаемом труде за основной напев взят старинный напев архиерейского хора, который, местами поддаваясь влиянию обихода Львова и Бахметева, вполне сохраняет черты местного колорита...» (С. 1). В гармонизации догматиков большого знаменного распева ярко выражено стремление автора к сохранению подлинной мелодии и ритма. Архиеп. Тихон высоко оценил труд З. по подготовке и изданию этой книги: 19 марта 1909 г. автор был награжден камилавкой, а книга была рекомендована в качестве руководства всем епархиальным хорам и как пособие при изучении церковного осмогласия (к-рое, согласно распоряжению Святейшего Синода, должно изучаться по местному распеву) в духовных учебных заведениях и во всех школах, где преподается церковное пение. Главная цель издания — введение во всех церквях епархии единообразного осмогласного пения.

Вершиной творчества композитора явилось песнопение «С нами Бог!», в котором отразились главные му-

зыкально-художественные особенности его стиля. К изданной партитуре автором прилагалось пояснение, являющееся великолепным образцом авторской трактовки муз.



В. Н. Зиновьев.  
Фотография. Нач. XX в.

текста и помогающее певцам в правильном и осмысленном исполнении произведения. 26 дек. 1912 г. «С нами Бог!» было впервые исполнено архиерейским хором на молебном пении в архиерейском доме.

16 сент. 1916 г. З. записался добровольцем на фронт; до Февральской революции 1917 г. служил полковым священником в действующей армии; к этому времени относится создание песни «Спите, орлы боевые».

По возвращении в Ярославль в февр. 1917 г. З. служил в Троицкой ц. Николаевского приюта, преподавал пение в Марининской гимназии, организовал певч. капеллу под названием «Хор Зиновьева» при Сретенской ц. В 1918 г., в дни июльского ярославского восстания, З. создал песнопение «Великое славословие». Осенью того же года начал преподавать пение в советских школах Ярославля, но через год ему как священнику запретили педагогическую деятельность в школах. С 15 окт. 1921 по 1 окт. 1922 г. вел курс пения на кафедре эстетического воспитания Ярославского педагогического ин-та, руководил студенческим хором, а также хором учебной дивизионной школы.

В мае 1922 г. в Ярославле обновленческим Высшим церковным управлением (ВЦУ) из-за отсутствия на кафедре арестованного в это время митр. Ярославского и Ростовско-

го Агафангела (Преображенского) управление церковной жизнью было отдано «Живой церкви». Правосл. духовенство Ярославской епархии отрицательно отнеслось к самозванной церковной власти. 10 окт. 1922 г. от имени духовенства и мирян Ярославля З. подписал заявление в ОГПУ о разрешении собрания в ц. Св. Духа. После собрания последовали аресты, 28 окт. был арестован З. Дополнительным поводом для ареста послужила проповедь 17 июня 1922 г. в Троицкой ц., к-рую он закончил словами: «...когда Николая прогнали — вы спали, Временное правительство свергнули — вы спали, Ленин сидит — спите. Сказал бы больше, да «Коровники» (ярославская тюрьма. — Авт.) недалеко. Меня посадят, и вы тоже будете спать...» (ГАЯО. Ф. Р-3698. Оп. 2. Д. С-4773. Л. 60). 22 нояб. он был освобожден, поскольку З. хороших коллектива Ярославля остались без руководителя. После освобождения З. капелла Сретенской ц. под его упр. активно выступала с концертами, в ее репертуаре помимо рус. и зап. классики и народных песен оставалась и церковная музыка. В февр. 1923 г. З. пригласили преподавать пение в Ярославский гос. ун-т.

С окт. 1924 г. З. служил регентом в ц. прп. Сергия Радонежского на Рогожском кладбище в Москве. Скончался в московской больнице, был перевезен в Ярославль и похоронен на кладбище Тугова Гора, неподалеку от ц. Параскевы Пятницы, рядом с могилами его жены Марии Львовны и сына Николая. На месте погребения установлен гранитный памятник с крестом.

Композиторское наследие З. отличается простотой и ясностью стиля, красотой и богатством мелодий, в к-рых отражаются глубина и сила его религ. чувства. Анализ стилистических и художественных особенностей сочинений З. показывает, что их автор обладал глубокими познаниями в области гармонии, полифонии, контрапункта, композиции. Строгая и компетентная критика положительно отзывалась о духовно-муз. произведениях З.

Большая часть муз. сочинений опубликована в изд. «Избранные песнопения» (2002, 2005), среди которых — великая ектения, «Благовослови, душе моя, Господа» (на литургии), «Аллилуия» и сугубые ектении, Херувимская песнь e-moll, Херувимская песнь («Народная»),



«Милость мира» № 1, 2, «Верую», «Имже образом желает елень» (концерт), «Господи, кто обитает в жилище Твоем?» (концерт), «Видехом свет истинный», «Да исполнятся уста наша», Многолетие «патриаршее», «От восток солнца», «Вошел еси во церковь» (на облачении архиерея), догматики 8 гласов (по Октоиху синод. изд. 1900), литийная ектения № 1, 2, «Ныне отпускаеши» № 1, 2, «От юности мося» (квартет), «Величит душа Моя Господа», великое слово-слово, тропари Рождеству и Введению во храм Пресв. Богородицы, тропарь Рождеству Христову № 1, 2, тропари Сретению Господню, Св. Духу и Св. Троице, Донской иконе Божией Матери, свт. Николаю, прп. Сергию, «Ликуют ангели» (стихира на литии Рождества Христова), «Да отверзется дверь» (стихира Сретению), «Днесь благодать Святаго Духа нас собра» (стихира на Вход Господень в Иерусалим), «Преславная днесь» (стихира Пятидесятницы), «Во пророцех» (стихира на литии в день Св. Троицы), кондак акафиста Феодоровской иконе Божией Матери, кондак акафиста прп. Сергию, кондак святым Константину и Елене, светилен на Сретение, «С нами Бог!» (торжественный хор на молебне в Рождество Христово), «Объятия Отча», прокимен «Не отврати лица Твоего», «Слава Страстем Твоим, Господи», «Разбойника благоразумнаго» (трио), «Совлекоша с Мене ризы Моя» (стихиры Великой пятницы), «Искушил ны еси» (тропарь Великой пятницы). Были опубликованы также кантаты «200-летнему юбилею со дня кончины свт. Димитрия» (слова свящ. А. Державина) (Ярославль, 1908), «600-летие явления Толгской иконы Божией Матери» (слова В. Зинovieва) (Ярославль, 1914).

Некоторые сочинения не обнаружены, но упоминаются в различных источниках. Напр., в издании сочинения З. «С нами Бог!» (Ярославль, 1912) указаны следующие песнопения, приписываемые З.: Херувимская песнь G-dur, «Хвалите имя Господне» № 3 G-dur, тропарь свт. Димитрию Ростовскому, стихиры свт. Димитрию Ростовскому, «О, дивное чудо» (глас 1, знаменный распев), кондак Иисусу Сладчайшему, «Ангел воияше», «Душе моя» (трио; квартет). З. писал также стихи духовного содержания и сочинял к ним музыку.

В наст. время песнопения З. звучат в храмах и концертных залах. По благословению архиеп. Ярославского и Ростовского Кирилла (Наконечного) в Ярославле с 2006 г. ежегодно проводится хоровой фестиваль им. Зинovieва, на к-рый съезжаются церковные и светские хоровые коллективы России.

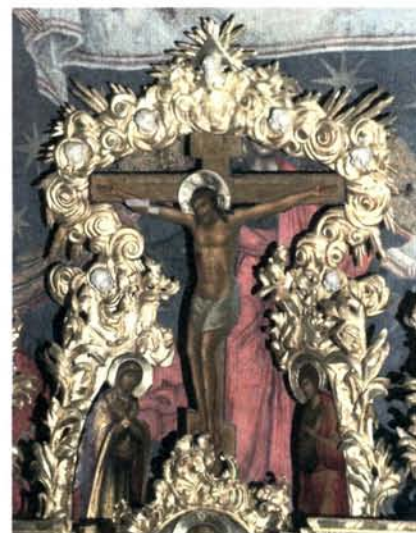
Арх.: ГЛАО. Ф. Р-3698. Оп. 2. Д. С-4773. Л. 72; Ф. 230. Оп. 11. Д. 14. Л. 133 об.—134 [Метрическая книга]; Оп. 2. Д. 3008. Л. 15 об. [Формулярные клировые вед. о церквях и причтах сел Ростовского у. за 1875 г.]; Д. 5394, 5522 [Клировые вед. о Троицкой ц.]; Ф. 236. Оп. 1. Д. 337 [Кн. записи баллов]; Ф. Р-178. Оп. 1. Д. 195 [Анкеты шк. работников]; Ф. Р-3698. Оп. 2. Д. С-4773 [Уголовное дело]; Ф. Р-1269. Оп. 1. Д. 10. Л. 99 об. [Протоколы собраний].

Соч.: О церк. пении // Приходская жизнь. Ярославль, 1901. Авг. С. 365–372; Об улучшении церк. пения // Ярославские Ев. 1902. Ч. неофиц. С. 253–258; Исторические сведения о церк. пении / Сост.: Л. Зуммер. Ярославль, 2001. Муз. соч.: 6 тропарей покаянного канона. М.: П. Юргенсон, 1897; Песнопения из Божественной литургии [12 номеров]. М.: П. Юргенсон, 1903; «Милость мира», «Тебе поем» (№ 1) (для баритона соло и смеш. хора). М.: П. Юргенсон, [1914]; «В Черном море». М.: П. Юргенсон, [1914]; «Вошел еси во церковь». М.: П. Юргенсон, [1914]; «С нами Бог!». М.: П. Юргенсон, [1914]; «В Черном море», «Искушил ны еси» (тропарь Великого поста), кондак святым Константину и Елене, «Милость мира» (№ 1, 2), «Верую, Господи» (молитва перед причащением), «Объятия Отча» (стихира на Вход Господень), стихиры на литии Пресв. Троице, «С нами Бог!», тропарь Введению во храм Пресв. Богородицы, тропарь Рождеству Пресв. Богородицы, тропарь Святому Духу и Троице, «Хвалите имя Господне» (№ 2) // [Сб. духовно-муз. песнопений]. М.: П. Юргенсон, 1917; Избр. песнопения / Сост., авт. вступ. ст.: Л. А. Зуммер. Ярославль, 2001. Ч. 1: «С нами Бог!», 2005. Ч. 2.

Лит.: *Всеславинский Н. В.* Сельский регент о «Всенощном бдении» свящ. В. Зинovieва // Ярославские Ев. Ч. неофиц. 1909. № 12. С. 231–233; *Cantus firmus (necvd.)*. Духовный концерт // Голос. Ярославль, 1912. № 48. С. 3; *Наблюдатель*. К порядкам в Яросл. кружке // Там же. № 50. С. 3; [Б. а.] Духовный концерт // Там же. 1913. № 61. С. 3; № 65. С. 3; *Владимирский Ф.* Яросл. разруха // ХРД. 1917. С. 41–43; *Розов В.* Он дарил людям песню // Сев. рабочий. 1965. № 209. С. 4; *Бакуменко В. М.* Регент и церк. композитор свящ. В. Зинovieв // ЖМП. 1985. № 1. С. 20–23; *Дмитриев С. В.* Воспоминания. Ярославль, 1999. С. 76, 148, 335; *Зуммер Л. А.* Церк. композитор В. Зинovieв // Сев. край. Ярославль, 2000. № 56. С. 3; она же. С нами Бог! // Ярославль многоголкин: Журн. 2002. С. 37–39; 2003. С. 41–44; она же. В гармонии и согласии во всем // Ярославские Ев. 2003. № 11. 12. С. 18–20; она же. Настоящее из прошлого // Там же. 2006. № 2. С. 30–31; *Воронков Н., Юргенсон Б.* Уроки композитора // Гудок. М., 2004. № 13. С. 7; *Фабричичева Л.* Родные звуки В. Зинovieва // Золотое кольцо: Газ. 2004. № 20. С. 7; *Стихарева Ю. В.* Пароль вечности // Ярославские Ев. 2008. Февр. С. 24–26.

Л. А. Зуммер

**ЗИНОВЬЕВ** Георгий Терентьевич (упом. в 1667–1702), жалованный иконописец Оружейной палаты, ученик *Симона Ушакова*. Первое упоминание о З. зафиксировано в указе царя Алексея Михайловича от 16 мая 1667 г. о том, что иконописец «взят в Оружейную палату для икононого воображения» (РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Ч. 9. № 11538). Еще один документ, от 31 мая того же года, регламентирует условия перехода З. в Оружейную палату, сообщая, что он являлся крестьянским сыном в вот-



Распятие с предстоящими.  
1676–1677 гг. (ГММК)

чине Гавриила Петровича Островского, по воле к-рого обучался иконописи у Симона Ушакова. Своим наставником З. характеризовался так: «...святых икон воображение писать искусен и пишет добрым мастерством», за что и был взят у своего хозяина за 100 р. вместе с женой, с детьми и со сродниками и определен иконописцем в Оружейную палату (Там же. № 11232). Сохранились 2 подписные работы З. из Вознесенской ц. в Москве, датированные 1667 г.: «Господь Вседержитель» и Смоленская икона Божией Матери (обе в ГМИР). В 1668 г. З. с жалованными иконописцами во главе с Симоном Ушаковым писал иконы для иконостаса ц. свт. Григория Неокесарийского в Дербицах. Тогда же ему было дано место для постройки своего двора близ «государева большого аглицкого двора» (РГАДА. № 396. Оп. 1. Ч. 9. № 51389), а в 1675 г. его двор был перенесен в район Белого города за Ильинскими воротами. В 1670 и 1671 гг. имя З. встречается в документах Оружейной палаты



в связи с распределением иконописных работ. В 1673 г. З. вместе с Симоном Ушаковым, Никитой Павловцем, Федором Козловым, Андреем Ильиным и Иваном Филатьевым (см. ст. *Филатьевы*) писали иконы праздничного ряда для иконостаса Покровской ц. в вотчине дворян Хитрово с. Братцева (ныне в черте Москвы) (сохр. подписная икона «Распятие», ГТГ). В 1676 г. З. упоминается в связи с починкой стеного письма в ц. Нерукотворного образа Спасителя Большого Кремлевского дворца. 1676–1677 гг. датированы 2 подписные иконы мастера



Святые Моисей Угрин, вел. кн. Владимир и Аркадий Новоторжский.  
Икона. 1677 г. Иконописцы Симон Ушаков и Георгий Зиновьев (ТОКГ)

в иконостасе этого храма: «Распятие с предстоящими» и «Иверская икона Божией Матери, с апостолами на полях» (вместе с Сергеем Рожковым) (обе в ГММК). 1677 г. датирована южная диаконская дверь с изображением архидиака Лаврентия с надписью о работе З.: «с товарищи» (ГММК). В подписи на иконе 1677 г. «Святые Моисей Угрин, кн. Владимир и Аркадий Новоторжский» (ТОКГ), написанной вместе с Симоном Ушаковым, З. назван его учеником. Сохранился ряд работ, выполненных З. с учениками. 1678 г. датированы Иверская икона Божией Матери З. и его ученика Евфимия для московских храмов св. Иоанна Предтечи в Староколюшенном пер. (ГИМ — Музей «Новодевичий монастырь»), образ свт. Власия Севастийского (ГМИР) и икона для



Спас на престоле,  
с припадающим митр. Киприаном.  
Икона. 1700 г. (ГММК)

Ризоположенского мон-ря в Суздале (ГВСМЗ; под записью). В 1679 г. З. с учеником Федором был написан 3-фигурный оплечный Деисус (ГРМ); в 1681 г. З. упомянут с учеником в связи с написанием иконы «Спас Нерукотворный» для Введенской ц. Уздринской Введенской пуст. в Архангельской губ. В 1690 г. к З. были определены в ученики сыновья иконописца Федора Зубова Алексей и Иван (см. ст. *Зубовы*); в 1694 г. З. с учеником Георгием Торопчениным (Туфановым) писал икону «Царь царем» (ГТГ). На своих местах сохранились иконы мастера, выполненные в 1681 г. для иконостаса собора Рождества Пресв. Богородицы в Суздале, «Архиерей Великий прошедши небеса» и «Апостолы Петр и Павел» (обе в ГВСМЗ).

З. дважды по царскому указу отправлялся «для письма святых икон» из «Приказу Оружейной палаты»: в «малороссийские города, в Батурин войска запорожскаго обеих сторон Днепра, к гетману Ивану Самойловичу» — в 1682 г. и в 1686 г., очевидно, в период пребывания имеретинского царя Арчила Вахтанговича в Москве, был послан к нему «для иконного письма».

Под 1688 г. значится неск. работ, в к-рых отмечено участие З. вместе с др. иконописцами. Так, он работал

в новом соборе Донского мон-ря (Налетов. 1985. С. 67); писал иконы в ц. прп. Иоасафа, царевича Индийского, в Измайлове (Токмаков. 1889. С. 21–22); «починивал в соборную церковь Преображения Господня, что на дворце, иконы местныя, деисусы, северную и южную двери» (РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Ч. 16. № 26079). На рубеже 1688 и 1689 гг. З. «погорел и разорился без остатку»; на восстановление из Оружейной палаты ему было выдано 10 р. (Там же. № 26441). В 1691 г. З. написал диаконские ворота для Высокопетровского мон-ря; в 1697 г. — для придела св. Иоанна Предтечи в ц. в честь Казанской иконы Божией Матери в имении Узкое писал иконы, к-рые сохранялись там вплоть до нач. XX в. (*Гурьянов*. 1904); в 1698 г. для деисусного ряда Спасо-Преображенской ц. в Вязьмах исполнил икону апостолов Петра и Павла (*Шереметев*. 1916). Последней известной работой З. в 1700 г. стала сохранившаяся до настоящего времени 2-сторонняя икона «Спас на престоле, с припадающим митр. Киприаном» с изображением на обороте Голгофского креста (ГММК). Образ кон. XIV — нач. XV в. был поновлен З. (икона, согласно сведениям реставрации 1980 г., была полностью переписана, расчищена), о чем сообщила надпись: «...поновлен сей святыи чудотворный образ Спасителей греческаго письма во вторые изографом Георгием Терентьевым сыном Зиновьевым» (цит. по: РИБ. М., 1876. Т. 3. С. 587). Последние упоминания о З. датированы 1701 и 1702 гг. в связи с его поручительством об иконописцах Оружейной палаты (РГАДА. Ф. 282. Оп. 1. Ч. 1. Ед. хр. 1029. Л. 123 об., 156; Ед. хр. 1031. Л. 332 об.).

Ист.: *Забелин И. Е.* Мат-лы для истории рус. иконописи // ВОИДР. 1850. Кн. 7. С. 100, 102, 109; *он же.* Перечень иконописных и живописных работ московских дворцовых и городских мастеров XVII ст. // Рус. худож. архив. СПб., 1894. Вып. 2. С. 115, 122; *Гурьянов В. П.* Лицевые святцы XVII в. Никольского Единоверческого мон-ря в Москве. М., 1904; *Успенский А. И.* Царские иконописцы. Т. 2. С. 81–85; *Шереметев П. С.* Вязьмы. Пг., 1916. С. 49, 193, 198.

Лит.: *Токмаков И. Ф.* Сборник мат-лов для VIII Археол. съезда в Москве. М., 1889. Вып. 2: Моск. губерния и ее святцы: История, археология, статистика; *Антонова, Мнев.* Каталог. Т. 2. С. 381–384; *Бросова В. Г.* Рус. живопись XVII в. М., 1984. С. 49, 54; *Налетов А. Г.* К истории создания иконостаса нового собора Донского мон-ря // ВМУ: Ист. 1985. № 2. С. 66–67; 1000-летие рус. худож. культуры: [Кат. выст.]. 1988. Кат. 151, 152; *Гладкая М. С.* Иконостас собора Рождества

Богородицы в г. Суздале. Владимир, 1996. С. 5, 19, 22–27, 29, 31–34, 57, 62, 108, 121, 138; *Кочетков*. Словарь иконописцев. С. 229–234 [Библиогр.].

**ЗИНОВЬЕВСКОЕ ВИКАРИАТСТВО** Херсонской епархии — см. *Кировоградское викариатство*.

**ЗИНО́Н** [лат. Zeno Veronensis] (кон. III/нач. IV в.— 12.04.370/1), свт. (пам. 12 апр.), еп. Веронский (Веронийский), богослов и проповедник.

**Жизнь.** Самый ранний источник сведений о жизни З.— послание свт. *Амвросия* Медиоланского к *Сиagriю*, еп. Веронскому (*Ambros. Mediol. Ep. 5. 1* // PL. 16. Col. 891), написанное ок. 380 г. (см.: *Ordo Epistolarum secundum temporum rationem distributarum asseritur* // PL. 16. Col. 853B; *Bigelmair*. 1904. S. 52; *Grazioli*. 1940. P. 185; *Löfstedt, ed.* 1971. S. 8\*) или ок. 395–397 гг. (см.: *Dudden H. The Life and Times of St. Ambrose*. Oxf., 1935. Vol. 1. P. 154. Not. 12; *Paredi A. S. Ambrogio e la sua età*. Mil., 1960<sup>2</sup>. P. 461), в к-ром З. упоминается как «святой памяти Зинов» (*Zeno sanctae memoriae*), т. е. уже почивший почтенный епископ. Блаженные *Иероним Стридонский*, *Августин*, еп. Гиппонский, и др. современники З. хранят о нем молчание. Только в V в. св. *Петроний*, еп. Бононии (ныне Болонья) (см.: *Morin G. Deux petits discours d'un évêque Petronius* // RBen. 1897. Vol. 14. P. 3–8), упоминает о «дне памяти святого Зинов» (*natale sancti Zenonis*), к-рого он называет «выдающимся архиереем Христовым» (*egregius Christi pontifex* — *Petronius. Sermo in natale S. Zenonis* // PLS. T. 3. Col. 141; CPL, N 210). Затем в VI в. о «блаженном Зинове мученике и архиерее» (*beatus Zeno martyr atque pontifex*) упоминает свт. *Григорий I Великий* в связи с чудесными событиями, происшедшими в церкви, где покоились мощи З. (*Greg. Magn. Dial. III 19*). Последние исторические сведения о жизни З. относятся к каролингской эпохе. Сохранились два перечня веронских епископов, восходящие к церковным диптихам и датируемые кон. VIII — нач. IX в.: это археологический памятник под названием *Velo di Classe* (*Cipolla C. Il Velo di Classe* // *Le Gallerie Nazionali Italiane*. R., 1895/1896. Vol. 3. P. 195–249. Verona, 1972<sup>2</sup>; *Mazzotti M. Il Velo di Classe* // *Nova Historia*. 1955. Vol. 7. P. 5–14) и лит. памятник

«Стихи о Вероне» (*Versus de Verona* // MGH. Poet. Bd. 1. S. 118–122; *Pighi, ed.* 1960. P. 152–154; др. название: *Rhythmica antiqua Veronae* // PL. 136. Col. 765–768 (с лакунами)). В обоих документах З. упоминается как 8-й епископ г. Вероны. Наконец, ок. 800 г. нотариус Коронат написал пространное «Слово о житии св. Зинов» (*Coronatus. Sermo de vita S. Zenonis* // PL. 11. Col. 199–204; CPL, N 209). Позже появилась стихотворная версия этого Жития — «Стих о жизни св. Зинов» (*Rhythmus de vita S. Zenonis* // PL. 11. Col. 204–206; MGH. Poet. Bd. 4. S. 577–580; CPL, N 209a). Мн. сведения о жизни З., содержащиеся в текстах каролингской эпохи, носят легендарный характер (см.: *Vecchi*. 1984. P. 143–166; *Jeanes, ed.* 1995. P. 15).

Сочинения З. дают весьма скудную информацию о жизни их автора; вместе с тем их форма и содержание, а также литургический и огласительный контекст говорят о том, что автор был, несомненно, епископом в Вероне. Так, одна проповедь была произнесена им по случаю освящения церкви (*Serm. II 6*); в др. упоминаются «помощники» епископа (*operarii qui mecum sunt* — *Serm. I 41*); епископский сан автора подтверждается и большим количеством крещальных и пасхальных проповедей (см.: *Bigelmair*. 1904. S. 38; *Monceaux*. 1905. Vol. 3. P. 367; *Löfstedt, ed.* 1971. S. 7\*–8\*; *Sgreva*. 1989. P. 15).

На основании приведенных источников можно представить жизнь З. следующим образом. Время рождения З. точно не известно. Относительно места его рождения существует 3 гипотезы. Согласно местной, веронской традиции, он был родом из Сев. Африки: статуя З., находящаяся в веронской церкви, посвященной ему, изображает его чернокожим (см.: *Sgreva*. 1989. P. 16. Not. 38). Кроме того, мн. исследователи (*Ballerini. Dissertationes*; *Giuliani, ed.* 1883; *Bigelmair*. 1904; *Monceaux*. 1905; *Grazioli*. 1940 и др.) отмечали, что стиль и содержание проповедей З. испытали сильное влияние африкан. лит-ры II–III вв., причем не только христ. (*Тертуллиан*, смщч. *Киприан* Карфагенский, *Лактанций*), но и классической (Апулей). Более того, лат. перевод Библии (особенно ВЗ), к-рым пользовался З. при составлении проповедей, очень близок к африкан. версии старолат. перевода

(*Vetus Latina*). Наконец, одним из важнейших аргументов в пользу африкан. происхождения З. является его проповедь, посвященная мученичеству св. Аркадия (*Serm. I 39*), пострадавшего предположительно в Сев. Африке в г. Кесария Мавританская (ныне Шершель, Алжир) при императорах Деции или Диоклетиане. В проповеди его мученичество описано с такими подробностями, к-рые предполагают, что автор был очевидцем описываемых событий, а значит, африканцем (*Bigelmair*. 1904. S. 56; *Löfstedt, ed.* 1971. S. 7\*; *Sgreva*. 1989. P. 19 и др.). Эта проповедь З. тесно связана с мученичеством св. Аркадия (*Passio S. Arcadii* // *ActaSS. Ian. T. 1. P. 722–723*; BHL, N 659), стиль и содержание к-рого очень близки проповеди З. (*Monceaux*. 1905. Vol. 1. P. 154–156), в связи с чем одни исследователи предполагали, что текст мученичества хотя и представляется более древним и восходит к аутентичным мученическим Актам, но был восполнен с помощью проповеди З. (*Ibid.* Vol. 3. P. 366); другие — что проповедь З. лежала в основе мученичества (*Des heiligen Bischofs Zeno von Verona Traktate (Predigten und Ansprachen) / Übers., Einl. A. Bigelmair. Münch., 1934. S. 261*), третьи — что у них был общий источник (*Sgreva*. 1989. P. 23), четвертые — что автором как мученичества, так и проповеди был сам З. (*Grazioli*. 1940. P. 178–179; *Jeanes, ed.* 1995. P. 16). Однако в последнее время мн. из аргументов в пользу африкан. происхождения З. были подвергнуты серьезной критике. В частности, ряд исследователей (*Vokes*. 1966; *Duval*. 1974; *Boccardi*. 1983) доказывали, что североафрикан. классическая и христ. лит-ра уже в IV в. была широко распространена и хорошо известна в Сев. Италии (*Boccardi*. 1983. P. 454), равно как и североафрикан. версия *Vetus Latina* (см.: *Frede H. J., ed. Vetus Latina. Freiburg, 1966/1964. Vol. 24. Pt. 1: Epistula ad Ephesios. S. 31\**; *Vokes*. 1966. P. 131), а т. н. «североафриканский стиль» проповедей З. может быть просто «греческим азианизмом в латинском обличье» (*Norden E. De Antike Kunstprosa. Lpz., 1915. Bd. 1. S. 596*). Остается недоказанным и то, что св. Аркадий пострадал именно в Кесарии Мавританской, поскольку в самом тексте проповеди З. (*Serm. I 39*) эта информация отсутствует (она имеется



лишь в заголовке проповеди, к-рый З. не принадлежит (см.: *Sgreva*. 1989. P. 24), а в тексте Мученичества в качестве места действия указывается Ахайя (*Passio S. Arcadii*. 1 // *ActaSS. Iap.* T. 1. P. 722). Наконец, опираясь на греч. происхождение имени З. (*Zeno* от греч. Ζήνων), нек-рые исследователи заключили, что и сам З. был грек по происхождению (*Tillemont*. Mémoires. 1696. T. 10. P. 585. Not. 5). Однако это маловероятно, т. к. греч. имена имели широкое распространение во всей Римской империи. В наст. время североафрикан. происхождение З. считается общепризнанной, хотя и недостаточно обоснованной гипотезой (*Bardy*. 1950. Col. 3686; *Simonetti*. 1986. P. 128; *Jeanes*, ed. 1995. P. 17). Др., менее вероятная гипотеза указывает на Сирию как место рождения З. Она основывается на одном позднем свидетельстве — «Стихах о Вероне», где говорится, что З. «приехал в Италию из Сирии» (a Syria veniendo in Italiam — PL. 136. Col. 767). Однако данные, содержащиеся в этом источнике, считаются ненадежными (*Sgreva*. 1989. P. 17; *Jeanes*, ed. 1995. P. 15). Нек-рые исследователи попытались объединить гипотезы происхождения З., предположив, что его родиной была Сев. Африка, из к-рой он сначала отправился в Сирию, а оттуда в Италию: в Медиолан (ныне Милан) или Аквилею, а затем в Верону (см.: *Grazioli*. 1940. P. 195–199; *Pighi*. 1972. P. 121–134; *Jeanes*, ed. 1995. P. 15–16). Наконец, согласно 3-й гипотезе, его родиной была Верона. Этой гипотезы придерживался ряд исследователей Нового времени (*Panvinius*. 1647; *Peretti*. 1710; *Dionisi*, ed. 1784); в новейшее время ее признавали наиболее вероятной итал. ученые К. Труцци (*Truzzi*. 1985. P. 51) и Дж. Сгрева (*Sgreva*. 1989. P. 17). Во всяком случае известная церковная и лит. деятельность З. была тесно связана с Вероной. По позднему Житию, он сначала вступил в какой-то мон-рь в пригороде Вероны, где проводил строгую подвижническую жизнь в затворе, в постоянных постах и молитвах прося у Бога, чтобы Тот удостоил его возможности проповедовать людям Слово Божие (*Coronatus*. Sermo de vita S. Zenonis. 2). Эта возможность появилась, когда З. был избран 8-м по счету епископом Вероны (*Versus de Verona*. P. 121). Время его епископства устанавливается на основании



Имп. Галлиен подносит корону свт. Зинону в благодарность за исцеление дочери.  
Фрагмент бронзовых врат собора Сан-Дзено Маджоре в Вероне. XI–XII вв.

ряда косвенных данных: упоминания свт. *Афанасием I Великим* (ок. 353–356; *Athanas. Alex. Apol. ad Const.* 3) одного предшественника З. — Луциллия, 6-го епископа Вероны; цитат в проповедях З. из трактата свт. *Илария* Пиктавийского «Tractatus super Psalmos», написанного в 360 или между 364 и 367 гг.; послания свт. Амвросия Медиоланского к Сиагрию, 11-му епископу Вероны (ок. 380 или между 395 и 397), и др. (подробнее см.: *Truzzi*. 1985. P. 52–53; *Sgreva*. 1989. P. 25–30; *Jeanes*, ed. 1995. P. 8–11). Кроме того, согласно братьям Баллерини, если принять традиц. дату посвящения З. в епископы 8 дек. по литургическому календарю и учесть, что это должен был быть воскресный день, то на основании общепринятого календаря его посвящение могло произойти только в 356, 362 или 373 г. Исходя из количества значащихся в диптихах епископов, занимавших Веронскую кафедру до и после З., первую дату следует признать слишком ранней, а третью — слишком поздней. Т. о., З. был посвящен в епископы 8 дек. 362 г. (см.: *Ballerini*. Dissertationes. I 3. 5. Col. 78–81). Наконец, А. Бигельмайр выдвинул предположение о том, что длительность епископского служения З. может быть установлена исходя из количества пасхальных речей, содержащихся в сборнике его проповедей, каковых, по разным подсчетам, 8 или 9. Т. о., предположительно епископство З. длилось 8 или 9 лет и закончилось 12 апр. (дата кончины З. по литургическому календарю) 370 или 371 г.

(см.: *Bigelmair*. 1904. S. 53). Данные о времени пребывания З. на кафедре в период 362–370/1 гг. хорошо согласуются с большинством остальных данных о его епископстве и в наст. время считаются общепризнанными (см., напр.: *Vokes*. 1966. P. 130; *Altaner*. Patrologie. 1978. S. 369; *Nouvelle histoire de la littérature latine*. Turnhout, 1993. P. 478; *CPL*. 1995. P. 71; *Jeanes*, ed. 1995. P. 10–11 и др.), хотя и оспариваются некоторыми исследователями, стремящимися расширить этот период до 360–380 гг. (*Löfstedt*, ed. 1971. S. 8\*; *Sgreva*. 1989. P. 27) или передвинуть его на более поздний срок — 364–378 гг. (*Truzzi*. 1985. P. 52–53). О епископском служении З. известно гл. обр. из поздних источников. Свт. Петроний Бононский сообщает, что З. еще при жизни прославился добродетелями и многочисленными чудотворениями, к-рые и после смерти продолжают совершаться на могиле этого «блаженнейшего пророка» (*beatissimus vates*) и «священнейшего исповедника» (*sacratissimus confessor* — *Petronius*. Sermo in natale S. Zenonis). Согласно «Стихам о Вероне», З. своей проповедью (*praedicando*) привел жителей Вероны к крещению и сотворил среди них множество чудес: исцелил от нечистого духа дочь имп. Галлиена (260–268), вернул из пучины утонувших волов вместе с возницей, избавил мн. людей от вражеского вторжения, воскресил мертвого, унесенного рекой, ниспроверг множество идолов и проч. (*Versus de Verona*. P. 121). Рассказы о чудесах З. почти в тех же выражениях повторяются в его поздне-м Житии, где подробно описываются деяния этого «святого архипастыря» (*sanctus sacerdos, sanctus Dei episcopus*) и чудотворца, изгонявшего бесов и ревностно проповедовавшего христ. веру (*Coronatus*. Sermo de vita S. Zenonis. 2–7; ср.: *Rhythmus de vita S. Zenonis*. Col. 204–206). Здесь также, хотя и с большими подробностями (см.: *Coronatus*. Sermo de vita S. Zenonis. 4–6), сообщается об исцелении от нечистого духа дочери имп. Галлиена; именно с этим автор Жития связывает успехи З. в обращении жителей Вероны в христианство, разрушении идолов и строительстве на их месте христ. церквей (*Coronatus*. Sermo de vita S. Zenonis. 7). Хотя большинство исследователей рассматривают этот рассказ как явную хронологическую





ошибку (см.: *Jeanes, ed. 1995. P. 15*), было предложено иносказательное его толкование: изгнание нечистого духа из дочери языческого императора символизирует избавление от дьявола и идолослужения самой Вероны, образом этого города и является дочь имп. Галлиена, имя которого было начертано над одними из городских ворот. Т. о., в основе повествования о чуде мог лежать реальный факт обращения Вероны в христианство проповедью З. (*Grazioli. 1940. P. 195–199*). Во мн. поздних источниках З. назван «исповедником» (*confessor*) и даже «мучеником» (*martyr*); однако это всего лишь предположения, Житие же содержит ясное указание на то, что З. принял мирную кончину (*receptus in pace — Coronatus. Sermo de vita S. Zenonis. 8; см. также: Pesci. 1948. P. 33–42*).

Почитание З. как святого и чудотворца началось в Вероне уже в V в., где в посвященной ему церкви покоились его мощи, у к-рых происходили многочисленные исцеления (*Petronius. Sermo in natale S. Zenonis*), а затем распространилось по всей Сев. Италии и приграничным областям (см.: *Giuliani, ed. 1883. P. XXX–XL*). В 552 г. в Равенне была построена церковь во имя З., а в кон. VI в. свт. Григорий Великий передает рассказ о том, как веронская церковь с мощами З. чудесным образом не пострадала от разлива р. Атес (ныне Адидже) во время сильного наводнения (*Greg. Magn. Dial. III 19*). Тот же рассказ воспроизводится и в Житии З. (*Coronatus. Sermo de vita S. Zenonis. 9*). В каролингскую эпоху почитание З. распространилось в Юж. Германии (*Grazioli. 1940. P. 296–301*), но основным центром по-прежнему оставалась Верона, где в средние века была перестроена и расширена церковь З. (*Jeanes, ed. 1995. P. 19*). Дни памяти З. в Римско-католической Церкви отмечаются 8 дек. (рукоположение), 12 апр. (кончина) и 21 мая (перенесение мощей), в Православной — 12 апр.

**Проповеди.** Еще при жизни З. был известен как ревностный проповедник и миссионер, приложивший немало усилий для распространения христ. благовестия в Сев. Италии. Сохранилось собрание из более чем 90 проповедей, к-рое усваивается З. и в наст. время является самым ранним известным собранием христ. проповедей на латыни (*Jeanes, ed. 1995. P. 1*). Хотя были попытки под-

вергнуть сомнению авторство З. (см., напр.: *Geminianus. Trattati e sermoni: Nel sedicesimo centenario del «Natale» di san Geminiano / Ed. W. Montorsi. Modena, 1991*), большинство исследователей согласны с тем, что для этого нет никаких серьезных оснований (*Löfstedt, ed. 1971. S. 8\**; *Simonetti. 1986. P. 127*; *Banterle, ed. 1987. P. 13*; *Sgreva. 1989. P. 9*; *Jeanes, ed. 1995. P. 51–53*). Молчание же о лит. деятельности З. таких древних историков христ. письменности, как блж. Иероним Стридонский, *Геннадий Марсельский* и *Исидор*, еп. Гиспальский (Севильский), вероятно, объясняется тем, что проповеди З. имели исключительно местное литургическое применение и их обнаружение в качестве отдельного сборника было осуществлено гораздо позднее времени жизни З. (см.: *Löfstedt, ed. 1971. S. 11\**; *Simonetti. 1986. P. 127*).

Известное ныне собрание проповедей З. (*Sermones seu Tractatus // CPL, N 208*) состоит из 92 (94) проповедей (2 проповеди в рукописях не имеют заглавий и номеров: *Serm. I 10B* и *I 46B*) и разделяется на 2 неравные по объему книги: 1-я содержит 62 (64) проповеди, 2-я — 30. Только 30 из них являются законченными произведениями, остальные либо не закончены (напр., *Serm. I 43*; *I 61*), либо представляют собой краткие вступления (напр., крещальные и пасхальные проповеди), наброски или конспекты (напр., *Serm. I 60*), к-рые часто буквально повторяют друг друга (*Serm. I 9 = II 16*; *I 27 = II 30*; *I 42 = II 24 + II 29*; *I 44 = I 57*; подробнее см.: *Löfstedt, ed. 1971. S. 9\**). Поэтому, как считают исследователи (*Bigelmair. 1904. S. 32–34*; *Löfstedt, ed. 1971. S. 9\*–10\**; *Simonetti. 1986. P. 127* и др.), настоящее собрание проповедей было опубликовано самим З., но каким-то одним или неск. компиляторами, к-рые уже после смерти З. собрали и издали весь доступный им материал. Из содержащихся в рукописях пометок можно заключить, что это собрание предназначалось для литургических нужд (*Löfstedt, ed. 1971. S. 10\**). Поэтому мн. исследователи предполагали, что проповеди претерпели значительные изменения в результате их переписывания и редактирования; при этом законченные и лит. обработанные тексты перемешались с черновыми материалами и стенографическими записями (*Löfstedt,*

*ed. 1971. S. 9\*–10\**; *Truzzi. 1985. P. 55–63*; *Simonetti. 1986. P. 127*). Однако эта гипотеза была подвергнута серьезной критике Г. П. Джинсом (*Jeanes, ed. 1995. P. 20–53*). Подробно изучив текст проповедей, их лит. стиль и риторические приемы, использованные при написании, Джинс попытался восстановить полную картину возникновения собрания. Тексты большинства проповедей были тщательно подготовлены и написаны З. для произнесения на пасхальных богослужениях. Нередко он использовал обороты листов, на к-рых уже имелись записи и фрагменты более ранних проповедей. Вскоре после смерти З. его проповеди были изучены и отсортированы в соответствии с тематикой. Каждой проповеди было присвоено название, отражавшее ее содержание. В собрание вошли все оставшиеся после З. материалы, включая отрывки проповедей. Собрание было разделено на 2 книги и к нему был составлен индекс; в таком виде оно и стало переписываться и распространяться в рукописной традиции (*Ibid. P. 52–53*). Т. о., Джинс пришел к выводу, что все имеющиеся в дошедшем до нас собрании проповеди вышли из-под пера З. (*Ibid. P. 20, 38, 51, 53* и др.).

По содержанию проповеди З. можно разделить на неск. групп. 1. Наиболее многочисленная группа — 62 пасхальные и крещальные проповеди, произнесенные З. в течение 8 лет его епископского служения. В соответствии с этим имеется 8 вариантов пасхальных проповедей, каждый из к-рых, как правило, состоит из: 1) проповеди, произносившейся в начале пасхального богослужения (*praefatio paschalis* или *tractatus paschae — Serm. I 6, 16, 26, 44*; *II 19, 29* и др.); 2) проповеди, произносившейся в баптистерии в начале крещения (*invitatio fontis — Serm. I 32, 49*; *II 14, 28* и др.), затем — в церкви, после возвращения из баптистерия, о значении крещения (*post traditum baptisma* или *de baptisma — Serm. I 24, 55*; *II 17, 23–24*; *II 29* и др.), наконец, 4) проповедей, объяснявших пасхальные чтения из Свящ. Писания: Быт 1; Исх 12 и 14; Ис 1. 5; Дан 3; Пс 41 (*Serm. I 7–12, 17–20, 22–23, 27–31, 45–48, 50–53*; *II 11, 15–16, 21–22, 27, 30* и др.). Кроме того, ряд пасхальных и послекрещальных проповедей был выделен из пасхальной группы и вошел в состав др. групп (*Serm. I 33, 38, 41–42, 57–58, 61*).





2. Проповеди З., помещенные гл. обр. в начале каждой книги (Serm. I 1–5; II 1–9), а также в середине 1-й кн. (Serm. I 33–43, 56–62) и внутри пасхальной группы (Serm. I 21, 25, 54; II 18), посвященные различным нравственно-аскетическим вопросам, таким как целомудрие (Serm. I 1), обрезание (Serm. I 3), терпение (Serm. I 4), жадность (Serm. I 5, 14; II 21), вера, надежда и любовь (Serm. I 36), справедливость (Serm. II 1), страх (Serm. II 2), воздержание (Serm. II 7), смирение (Serm. II 9) и др.; а также догматическим вопросам, таким как воскресение мертвых (Serm. I 2), вера и вероучение (Serm. I 56; II 3), антропология (Serm. I 56; II 4), Отец и Сын (Serm. I 56; II 5), рождество Христово (Serm. I 54; II 8, 12), «жертва хвалы» (Serm. I 25) и др.

3. Проповеди экзегетического характера, посвященные толкованию отдельных мест из нек-рых ветхозаветных книг: кн. Бытие, Псалтири, Книги прор. Исаии, Книги прор. Ионы, — а также ветхозаветных персонажей: Авраама, Иакова, Сусанны и др. (см.: Serm. I 13, 15, 25, 34–35, 37, 40, 43, 59, 60, 62 и др.).

Помимо этих 3 групп в состав собрания входят 2 проповеди, произнесенные по особым случаям — освящения церкви (Serm. II 6) и в похвалу св. мч. Аркадия (Serm. I 39). Сохранились также 3 небольших фрагмента проповедей (Serm. I 21, 60; II 18).

1-е печатное издание проповедей З. вышло в 1508 г. в Венеции под ред. А. Кастеллана и Я. де Левко. Др., осуществленное в 1586 г. в Вероне Р. Багата и Дж. Б. Перетти, стало использоваться во всех последующих святоотеческих компендиумах XVII — нач. XVIII в. Затем в 1739 г. братья Баллерини выпустили в свет новое издание проповедей З. (*Balzerini, ed. 1739*), к-рое было перепечатано в 1769 г. А. Галланди в его *Bibliotheca veterum patrum* (Т. 5), а затем в 1845 г. — в Патрологии Ж. П. Миня (PL. 11. Col. 263–528), благодаря к-рой оно стало общедоступным. Особенность текста проповедей в редакции братьев Баллерини заключалась в том, что проповеди З. в нем были расположены не в том порядке, в каком они встречаются в рукописях (см.: Col. 235–236), но сгруппированы тематически. В 1883 г. Джамбаттиста Карло Джульери (*Giuliani, ed. 1883*) выпустил в свет новое издание пропове-

дей З., в к-ром учел большее количество рукописей, чем в предыдущих публикациях. Совр. критическое издание текста проповедей З. было осуществлено в 1971 г. в серии *Corpus Christianorum* нем. ученым Б. Лёфстедтом (*Löfstedt, ed. 1971*), к-рый, произведя колляцию всех известных рукописей, разделил их на две группы: а (10) и б (9) и выделил из них 11 основных рукописей (включая codex X — рукопись XV–XVI вв., объединяющую в себе черты обеих групп), а также учел вошедшие в различные рукописные сборники гомилий отдельные фрагменты проповедей З. (см.: *Löfstedt, ed. 1971. S. 13\*–45\*; 2–3*). При этом Лёфстедт расположил проповеди в том порядке, в к-ром они встречаются в рукописях. Текст этого издания, хотя и не лишенный недочетов (см.: *Dolbeau. 1985. P. 3–34*), был воспроизведен в совр. итал. сборнике проповедей З. (*Banterle, ed. 1987*) и в наст. время продолжает оставаться базовым текстом для исследований богословско-лит. наследия З.

**З. как писатель, гомилет и богослов.** З. отзываясь о себе как о человеке «невежественнейшем и некрасноречивом» (*homo imperitissimus et elinguis*) и полагает, что в церковной проповеди главное заключается не в блистательных речах, а в простых словах истины (Serm. II 1. 1). Однако его сочинения говорят скорее о противоположном: «Зинон владел греческим языком, знал латинских классиков, особенно Вергилия, которого он часто цитирует. Он подражал главным образом африканским авторам: Апулею, Тертуллиану, сщмч. Киприану Карфагенскому и Лактанцию. У него было чувство литературного стиля, элегантности, гармонии; его лексика достаточно богата, изобилует необычными выражениями; слова часто имеют непривычный смысл; его синтаксис причудлив, зачастую кажется небрежным и не всегда прозрачным; вместе с тем его язык красочен, выразителен, метафоричен, поэтичен, жив и цветист» (*Monceaux. 1905. Vol. 3. P. 371*). Строгие по своему назидательному тону, проповеди З. изобилуют анафорами, аллитерациями, параллелизмами и ритмическими каталузами, в умении использовать которые З. приближался к великим ораторам древности (см.: *Bardy. 1950. Col. 3687; Simonetti. 1986. P. 128*). Поэтому не случайно в Новое время З.

наряду с Лактанцием был присвоен титул «христианского Цицерона» (*Palanca. 1970. P. 9*). Менее заметное место З. занимает в зап. богословской традиции. По мнению мн. исследователей, он не принадлежал к «авторам первого уровня в патристической мысли» (*Sgreva. 1989. P. 3*), был «богословом второго ранга» (*Vokes. 1966. P. 130*) и, конечно, не может рассматриваться наравне с такими великими зап. богословами IV в., как свт. Амвросий Медиоланский, блж. Иероним или блж. Августин (*Jeanes, ed. 1995. P. 3*). Но нельзя согласиться и с мнением, что его богословие является «достаточно грубым» (*Bardy. 1950. Col. 3687*). З. в своем учении сумел искусно соединить лучшие элементы ранней лат. традиции, отраженной в сочинениях Тертуллиана, сщмч. Киприана Карфагенского и Лактанция, с достижениями совр. ему лат. никейского богословия, представленного трактатами свт. Илария Пиктавийского и свт. Амвросия Медиоланского. И хотя сам З. не принимал непосредственного участия в главных богословских спорах своего времени — тринитарном и христологическом, — он неплохо разбирался в этих сложных догматических вопросах (*Simonetti. 1986. P. 129; Sgreva. 1989. P. 3*). Его проповеди являются важным свидетельством того, что на Западе в эпоху патристики богословская проблематика была самым тесным образом связана с литургической жизнью и церковной гомилетикой, отражавшей не только духовные потребности христиан, но и насущные богословские вопросы своего времени (см.: *Sgreva. 1989. P. 3*). В последние 50–60 лет личность и богословско-лит. наследие З. стали объектом пристального внимания и изучения со стороны мн. западноевроп. и амер. ученых. Помимо упомянутого выше критического изд. проповедей З. (*Löfstedt, ed. 1971*) появилось немало работ, посвященных самым различным аспектам его творчества: особенностям языка и лит. техники (*Löfstedt. 1969; Idem, ed. 1971. S. 68\*–118\*; Palanca. 1970; 1972; Malunowicz. 1973*), гомилетике (*Dölger. 1940; Löfstedt, Packard. 1975; Truzzi. 1980; 1985*), катехетике и крещальной литургии (*Pesci. 1948; De Paoli. 1969; Jeanes. 1989; Idem, ed. 1995*), экзегетике (*Duval. 1966; Boccardi. 1983; Sgreva. 1984*), нравственному (*Vicentini. 1982*) и богословскому учению





(Stepanich. 1948; Rosini. 1963; De Paoli. 1967; Padovese. 1979; 1981; Sgreva. 1989). В России до наст. времени изучение и переводы богословско-лит. наследия З. отсутствовали.

**Учение.** Богословское учение З., гомилетическое по своей форме и ориентированное на широкие слои христиан и катехуменов, развивалось, с одной стороны, в тесной связи с борьбой против ересей 2-й пол. IV в.: арианства (Serm. II 3. 10; см.: Sgreva. 1989. P. 408), докетизма и фотинианства (см.: Bigelmair. 1904. S. 46), с др. стороны, в полемике с язычеством и его предрассудками (см.: Löfstedt, ed. 1971. S. 8\*). Сам З. под влиянием североафрикан. богословской традиции (Тертуллиан, сщмч. Киприан Карфагенский) предпочитал богословским диспутам простую веру, или «простоту веры» (simplicitas), под к-рой он понимал опытное и личное отношение верующего с Богом (fides privata), совершенное доверие Ему (credulitas — Serm. II 3. 1–2, 4). Он также рассматривал веру как нравственную добродетель, тесно связанную с 2 др. главными христ. добродетелями — надеждой и любовью (Serm. I 36. 1–4, 10–11, 19). Для З. «fides qua, то есть вера, понимаемая как личное отношение, имеет решительное превосходство над fides quae, — верой, определяемой своим содержанием, будь то Откровение или богословское учение» (Sgreva. 1989. P. 408). Понимаемая т. о. вера для З. есть «незыблемое основание нашей жизни, несокрушимый оплот и непобедимое оружие против нападений дьявола, непробиваемая броня нашей души, краткое и истинное знание Закона (Свящ. Писания. — А. Ф.), устрашение бесов, сила мучеников, красота и ограждение Церкви, Божия служительница, Христова подруга, союзница Св. Духа» (Serm. I 36. 4). Против арианского интеллектуализма З. указывал на то, что истинная вера рождается не от внешнего обучения, но от воли верующего человека (ex voluntate nascatur — Serm. II 3. 1) и зависит преимущественно от нас самих (maxime res propria nostra — Serm. I 36. 7). З. полагал, что еретическое мышление обезценивает веру тем, что ограничивается рассудочным истолковыванием Свящ. Писания, а богословствование превращает в пустое и бесцельное умствование (см.: Serm. II 3. 2, 9–10), силящееся постичь непостижимое, что является «своего рода

безумием» (dementiae genus — Serm. I 54. 1, 56. 2; II 8. 3). Исходя из первенства веры в Бога и жизни по вере перед исследованием Свящ. Писания и богословствованием З. показывает различие между ересью и католической верой. Он учит, что Церковь рассматривает Свящ. Писание как предмет веры, в силу чего только она может правильно толковать его, т. е. не только обнаруживать, пользуясь в том числе и филологическими методами, его букв. смысл, но и постигать его духовный смысл, т. о. согласовывая разум с верой (Serm. I 35. 1; II 3. 13). Ересь же, напротив, исходит из ошибочного толкования Свящ. Писания, поскольку останавливается только на его букв. смысле, к-рый сам по себе «убивает дух» (Serm. II 3. 2). Следуя александрийской экзегетической традиции (прежде всего Оригену), с к-рой он познакомился благодаря свт. Иларию Пиктавийскому, З. применял метод духовного (аллегорического) толкования к большинству ветхозаветных текстов и настаивал на единстве двух Заветов как ключе к их правильному пониманию (см.: Serm. I 37). Не придавая решающего значения богословствованию (tractatus, doctrina), З. подчеркивал его определенную пользу при условии, что оно основывается на правильно понятом Свящ. Писании. Поэтому З. относился с нек-рым недоверием и опасением к тем, кто, подобно еретикам, ищут в Свящ. Писании не воли Божией, а удовлетворения своего праздного любопытства относительно тайн веры (Serm. II 3. 2, 4). Вслед за Тертуллианом и сщмч. Ипполитом Римским З. указывал на новоявленность всякой ереси по сравнению с древностью (antiqua) истинной веры (Serm. II 3. 8) и усматривал происхождение ересей из различных философских систем, к-рым они подчиняют Свящ. Писание (Serm. II 3. 13). Кроме того, развивая учение о 3 главных добродетелях, З. отмечал, что ереси и расколы возникают тогда, когда «надменная вера» и «гордая надежда» отрываются от любви как своего незыблемого основания (Serm. I 36. 19).

**Триадология.** Согласно З., истинная вера, побуждаемая благодатью Божией, выражается в любви к Богу и служении Ему «в тайне единственной веры в единую Троицу» (in sacramento semel creditae unitae Trinitatis — Serm. II 3. 2). В этом выраже-

нии содержится указание на понимание З. тайны Св. Троицы как одновременно Божественного единства и различия, в противоположность предельной рационализации, к-рой подвергалась эта тайна в арианской доктрине. В соответствии с этим тринитарное учение З., сложившееся гл. обр. под влиянием зап. богословов Тертуллиана, свт. Илария Пиктавийского и свт. Амвросия Медиоланского (см.: Sgreva. 1989. P. 410–411), строится прежде всего на библейском и литургическом основании. В доказательствах единства Божества и различия Лиц Св. Троицы З. пользовался библейскими аналогиями, такими как З. отрока в вавилонской печи (Дан 3. 19 слл.; Serm. I 22. 1–2), печать, перевязь и трость, данные ветхозаветным патриархом Иудой в качестве залога его невестке Фамари (Быт 38. 25; Serm. I 13. 13). Др. обоснованием веры в единую Божественную Троицу у З. служат троичные славословия, распространенные в литургической практике того времени и используемые З., как правило, в заключение проповеди (Serm. I 10В. 2, 13. 13, 19. 2, 25. 13, 35. 9; II 5. 10 и др.). Единство Лиц Св. Троицы З. подчеркивал с помощью ряда богословских терминов: «единая сущность» (una substantia — Serm. I 7. 4, 37. 2; II 5. 10), «единое Божество» (una deitas — Serm. I 37. 2), «единая сила» (una virtus — Serm. I 7. 4, 37. 2; potentia — Serm. I 36. 32; Serm. II 3. 19; omnipotentia — Serm. II 5. 10), «единая воля» (una voluntas — Serm. I 37. 2), единая «любовь» (caritas — Serm. I 36. 32; affectus — Serm. I 25. 8), «единое величие» (una maiestas — Serm. I 25. 8, 37. 2; II 5. 10), «единое достоинство» (una dignitas — Ibid.), единое «Царство» (regnum — Serm. II 5. 10) и др. При этом З. не использовал термин Никейского Собора  $\text{ὁμοούσιος}$  (единосущный), но, подобно свт. Иларию Пиктавийскому, употреблял восходящий к Тертуллиану термин una substantia или una natura (Serm. I 7. 4, 37. 2; II 5. 10). Тем самым З. подчеркивал равенство (aequalitas — Serm. I 45. 3; II 5. 10) и совечность (coaeternitas — Serm. I 7. 4, 56. 1; II 5. 10) всех трех Божественных Лиц. Для указания на различие между ними З., как правило, пользовался терминами «лица» (personae — Serm. II 8. 1, 4), «личные наименования» (vocabula — Serm. I 7. 4; II 8. 4), «особые (личные) свойства» (proprietas — Serm. I 7. 4).







При этом, по словам совр. исследователя, «не очевидно, что Зинон относит свойство «лица» также и к Св. Духу, даже если в пользу этого предположения говорит контекст Serm. I 7. 4» (Sgreva. 1989. P. 411). Polemica с арианами побуждала З. гл. обр. к раскрытию взаимоотношений между 2 первыми Божественными Лицами — Отцом и Сыном. Согласно З., Бог Отец — это Бог, Который «из Самого Себя Сам Себе дал начало»; Он «от Самого Себя есть то, что Он есть» (Serm. I 7. 3). Вместе с тем Отец от века «Самого Себя распределил в Бога» (se digessit in Deum); др. словами, сохранив целостным Свой статус (suo integro statu), т. е. Свое божество и Божественные свойства, всего Себя сообщил Сыну (totum se reciprocavit in Filium), при этом Сам ничего не лишившись (Serm. I 7. 4). Так, основываясь на понятии о вечном взаимопребывании и взаимопроникновении Отца и Сына, З. доказывал Божественность Сына: Один проникает в полноту Другого (alter in alterius plenitudine infusus est — Serm. II 5. 10), и все, что принадлежит Обоим, принадлежит и каждому из Них, а чем обладает каждый, обладают Оба (Serm. II 5. 9; ср. также: Serm. I 25. 8, 36. 32). Для подтверждения этого З. прибегал к весьма оригинальному сравнению: Отец и Сын подобны 2 морям, переливающимся друг в друга и соединенным посредством пролива — Св. Духа — в одну нераздельную сущность, силу и природу (Serm. I 7. 4). Для доказательства Божества Сына З. использовал множество ветхозаветных и новозаветных цитат, обсуждавшихся в ходе арианских споров. Вместе с тем он предлагал оригинальные христологические толкования, в частности на Мф 13. 52, где под книжником и хозяином понимал Христа, а под Его сокровищницей, из к-рой Он выносит новое и старое, — «Отеческую сущность неограниченного Божества и Отеческую волю» (Serm. I 37. 9). Polemизируя с арианами, З. учил о предсуществовании Сына в Отце и Его вечном духовном рождении от Отца, к-рое он рассматривал как акт «нерожденной сущности» Отца (ex innascibili illa substantia), ни в чем не умаляющий этой сущности, в результате чего «невыразимая и непостижимая Премудрость порождает Премудрость, всемогущество — всемогущество, от Бога рождается Бог, от Нерожденного —

Единородный, от единственного — единственный, от всего — весь, от истинного — истинный, от совершенного — совершенный, имеющий все, что имеет Отец, ничего не лишая Отца... равный во всем, поскольку Отец в Нем из Самого Себя родил иного Себя» (alium se genuit ex se — Serm. I 17. 1–2; ср.: Serm. I 54. 2, 56. 2). У З. встречаются отголоски древнего учения апологетов о «двойственном Слове». За вечным предсуществованием Слова в Отце следует новая стадия — Его исхождение «из уст Отца» для творения мира и явления людям (Serm. I 17. 2, 50. 1, 56. 1–2). Наконец, против фотиниан З., опираясь на Лактанция, развивал учение о «двух рождениях» Сына Божия: одним — вечном, духовном, непостижимом рождении от Бога Отца без матери, другом — временном, плотском рождении от Матери без отца, к-рое издревле было предвозвещено в пророчествах (Serm. I 54. 2; II 8. 2, 12. 2). Учение З. о Святом Духе, тесно связанное с его триадологией, в целом ограничивается крещально-литургическим контекстом. Хотя З. рассматривал Св. Духа на одном уровне с двумя другими Божественными Лицами, представление о Его личном существовании выражено у З., равно как и у мн. его современников, не столь ясно (см.: Serm. I 7. 4). Против ариан З. учил о совечности Св. Духа Отцу и Сыну (Serm. I 7. 4; II 3. 15), о Его равенстве с Ними (Serm. I 45. 3). Как и мн. др. лат. богословы IV–V вв., он рассматривал Св. Дух в качестве связующего между Отцом и Сыном, по к-рому вечно сообщается полнота Божественной сущности и силы от Отца к Сыну и наоборот (Serm. I 7. 4). При толковании исходящего из уст Слова Божия обоюдоострого меча с одной рукоятью (Откр 1. 16; 19. 15) З. усматривал в нем образ Св. Духа, свидетельствующего о единой сущности, силе, Божестве, величии и воле двух: Отца и Сына (Serm. I 37. 2). З. рассуждал больше об икономической деятельности Св. Духа: Дух вдохновлял пророков, освящает верующих в крещении, дарует вечную жизнь душам и бессмертие воскресшим телам. Св. Дух подает верующим разнообразные дары (munus), делающие их истинно богатыми (Serm. I 49); Он есть та «Сила (virtus) Божия, которая покрыла небеса», поскольку именно Св. Дух осенил и покрыл апостолов, чтобы

дать им силу к совершению чудес (Serm. I 61. 3).

**Космология.** По вопросу о творении мира З. развивал учение о творении из ничего. Прежде всего он показывал невозможность существования наряду с Богом т. н. «изначального хаоса» (in principio chaos), т. е. вечной, несотворенной и противоборствующей (repugnans) Богу материи, поскольку считал, что истинным Первоначалом мира может быть только то, что обладает разумом, позволяющим действовать сознательно и обдуманно; материя же, лишённая сознания, косная и бесформенная, требует иного начала, дающего ей бытие, движение и порядок (Serm. I 7. 1–2). Поэтому следует признать, что только Бог есть единое Первоначало, только Он существует прежде всего и после всего, только Он — всемогущий, ибо Он сотворил вселенную из ничего (ex nihilo universa constituit), управляет ею Своей силой и сохраняет ее Своим величием (Serm. I 7. 3).

**Антропология.** З. рассматривал вопрос, каким образом человек был сотворен по образу и подобию Божию. Сотворив и украсив видимый мир как «своего рода дом для будущего рода человеческого», Бог затем «Сам Себе создал Свое чувственное и мыслящее подобие (simulacrum sensibile atque intellegens), взяв прах земной, образовав из него человека и из собственного источника Своего Духа (e proprio fonte Spiritus sui) вложив в него душу...» (Serm. II 4. 4), «чтобы он стал образом Божиим» (Serm. I 56. 3). З. проводил следующую параллель: единый человек создается по образу Божию, единому у Отца и Сына, «чтобы Сын, намереваясь облечься в человека, не претерпел при этом какого-либо ущерба» (Serm. I 45. 1; ср.: II 4. 7, 12. 3). З. полагал, что образ и подобие Божие скорее заключаются в духовной части человека — его душе, поскольку образ непостижимого, неизменного и вечного Бога сам должен быть невидимым, непостижимым и вечным (Serm. I 27. 3; II 4. 17, 30. 3). Основываясь на словах ап. Павла об «образе небесного» (1 Кор 15. 49), З. соотносил образ Божий с новой духовной жизнью, получаемой верующими в крещении, или с буд. вечной жизнью: «Нам следует считать образом Божиим не это плотское жилище, а духовный [образ] небесного человека,





который Господь дарует из щедрого источника Своей полноты верующим в Него, обновленным небесным рождением» (Serm. I 27. 3; II 30. 3). С богообразностью человека З. связывал его высокое положение и назначение в этом мире. Сотворив человека и поместив его в раю, Бог подчинил ему все блага мира; поскольку человек был наделен мудростью и снабжен чувствами, Бог дал ему наставление относительно выбора между жизнью и смертью и оставил во власти его собственной воли (*propriae voluntati* — Serm. II 4. 5). В раю человек, наделенный высшим блаженством (*beatissimus*) и подобный ангелам (Serm. I 2. 26), мог столь долго проводить счастливую и нескончаемую жизнь, сколь долго соблюдал Божие повеление (Serm. I 4. 8). Однако диавол — «начальник беззакония» (*princeps iniquitatis*) и «завистливый клеветник» (*lividus criminator*), обуреваемый «отвратительной завистью» (*detestabili invidia*) к человеку, обольстил женщину, убедив ее первой преступить заповедь Божию, и посредством нее погубил первого человека, вместе с к-рым погиб и весь род человеческий, уязвленный по наследственному преемству (*hereditaria condicione* — Serm. II 4. 5; ср.: I 2. 26, 3. 19). Подобно Тертуллиану, З. видел внутреннюю психологическую причину падения человека в нетерпении (*impatientia*), к-рому он научился у диавола и к-рое есть «мать преступлений, наставница любопытства, верх безрассудства, творец мерзостей и учитель злодейств» (Serm. I 4. 7). Человек, «не утерпев» (*impatientiam mutuatus*), «отведал сладкого плода священного древа», так что вместо блаженства и бессмертия «оставил в наследство потомству преждевременную смерть, вскоре породившую человекоубийство» (Serm. I 4. 8). С др. стороны, З. указывал и иную психологическую причину грехопадения — «плотскую похоть» (*concupiscentia* — Serm. I 37. 10), которой Адам и Ева воспылали друг к другу (Serm. I 36. 26, 1. 17–18). И хотя этот мотив недостаточно ясно раскрыт в проповедях З., однако в одном месте он высказывается вполне определенно. Исследуя вопрос об обрезании, З., в частности, говорит, что оно «не столько обещает спасение, сколько указывает на место и источник преступления (*locum caputque criminis*)» (Serm. I 3. 8). Такая

интерпретация грехопадения чужда зап. богословской традиции и восходит скорее к александрийской экзегезе (Филону, Клименту Александрийскому); вполн. она была решительно отвергнута блж. Августином (см.: *Aug. De civ. Dei*. 14. 21–26; *Idem. De Gen.* 11. 42). З. указывает на губительные для всего человечества последствия грехопадения: физические страдания, телесную смерть и адские мучения (Serm. II 4. 5). Менее ясно З. высказывается по вопросу наследования вины прародителей, к-рая отпускается в крещении даже младенцам (Serm. I 2. 28, 38. 1). По мнению некоторых исследователей, З. можно рассматривать как одного из предшественников блж. Августина в учении о первородном грехе (*Sgreva*. 1989. P. 419).

**Христология.** Учение З. о Богочеловеке, испытавшее на себе сильное влияние Тертуллиана, свт. Илария Пиктавийского и свт. Амвросия Медиоланского, в целом находится в русле ранней зап. богословской традиции. Основанием его христологии служит Свящ. Писание. З. видел в ВЗ указания на события домостроительства спасения: на воплощение Сына Божия, Его страдания, смерть и воскресение. В качестве прообразов Христа З. рассматривал патриархов Исаака, Иакова и в то же время камень, служивший последнему изголовьем (Быт 28), прор. Моисея, облачный и огненный столпы (Исх 14. 19–20), пасхального агнца (Исх 12), Иисуса Навина, прор. Иону и прав. Иова; а в НЗ — рыбу со статиром во рту (Мф 17. 27), хозяина, имевшего сокровищницу (Мф 13. 52), милосердного самарянина и др. Те места из обоих Заветов, в к-рых ариане видели указание на умаление Сына перед Отцом или на Его тварность, З. относит к Сыну воплотившемуся. Только по Своему человечеству Сын Божий был подвержен человеческим немощам и телесной смерти (Serm. I 54; II 12 и др.). При этом Его божественная природа осталась неизменной, но умалилась лишь божественная слава, поскольку, по словам З., «Бог и Сын Божий в установленное время, сокрыв Свое величие (*dis-simulata majestate*) и покинув Свой небесный престол, в хrame предопределенной Девы уготовляет Себе жилище, которое родое тайно наполняет, намереваясь родиться человеком, и там же, сохранив то, чем был (т. е. Божество.— А. Ф.), готовится стать тем,

чем не был (т. е. человеком.— А. Ф.)» (Serm. I 54. 3; ср.: Serm. I 36. 29). З. особенно подчеркивал наличие во Христе 2 природ: божественной и человеческой, и их различие, хотя и не употреблял для этого соответствующих терминов. С одной стороны, в полемике с докетами, стремясь доказать истинность смерти и воскресения Христа, З. утверждал, что Христос не просто Бог (*purus Deus*), но и человек (Serm. I 13. 17–18; II 5. 1); с др. стороны, в полемике с арианами и адопцианами он утверждал, что Христос — не просто человек (*homo solus*), но и Бог, в противном случае у людей не было бы никакой надежды на спасение (Serm. II 5. 1). Поэтому следует признать, что Христос одновременно есть и человек, и Бог (*et homo et Deus* — Serm. II 12. 4). Свою человеческую природу Он подтвердил Своими немощами, а Божественное величие — Своими чудесами (*Ibid.*). Однако З. не однозначно описывал способ соединения 2 природ во Христе. С одной стороны, он употреблял выражения, которые на первый взгляд означают внешнее единство природ напр.: Христос «пользуется [человеческим] обликом и смертной природой» (*utitur et figura et condicione mortali*), «носил тело» (*corpus gestare*), «облекся в плоть» (*carnem induere* — Serm. I 54. 5; II 4. 3). С др. стороны, использовал выражения, к-рые говорят о слиянии, смешении природ: Сын Божий «смешался с человеческой плотью» (*mixtus humanae carni* — Serm. I 54. 3), «смешанный человек» (*homo mixtus* — Serm. II 5. 2) и даже: «Бог изменился в человека» (*Deum in hominem demutare* — Serm. I 36. 29).

З. имел ясное представление о единстве Лица Иисуса Христа, поскольку учил, что Бог, т. е. Сын Божий, был единым субъектом человеческого рождения, страданий, смерти и воскресения (Serm. I 54. 3; II 4. 3 и др.). В полемике с фотинианами З. доказывал, что человеческая природа Христа имеет человеческое происхождение (Serm. II 4. 1–3). Вместе с тем он подчеркивал, что зачатие Христа Св. Марией было девственным и бессеменное (Serm. I 54. 3; II 4. 7). Т. о., З. впервые в зап. богословии ясно учил о приснодевстве Св. Марии: Она была непорочной Девой до зачатия Христа, оставалась Девой после Его зачатия и пребыла Девой после Его рождения, в к-ром Она не испытала никакой телесной





скорби, но только радость (Serm. I 54. 3–5; II 7. 4, 12. 2). Для разъяснения способа воплощения З. проводил такую параллель: «Поскольку через внушение на ухо подкравшийся к Еве диавол, уязвив, погубил ее, то и Христос, посредством слуха проникнув в Марию, пресек все сердечные пороки и, родившись от Девы, исцелил язву жены» (Serm. I 3. 19). Не ведя специальной полемики с аполлинаристами, З. тем не менее отмечает, что воспринятая человеческая природа Христа состояла из тела и души (Serm. II 4. 3), т. е. что Христос был совершенным человеком. С этим связаны такие традиц. для зап. христологии выражения З., как «воспринять человека» (*hominem assumere* — Serm. I 2. 31; II 5. 1; ср.: *homine suscipiendo* — Serm. II 4. 7), «родиться человеком» (*in hominem gignere/nasci* — Serm. I 54. 3, 54. 5), «облечься в человека» (*hominem induere* — Serm. I 13. 10), «носить человека» (*hominem gerere* — Serm. II 4. 7) и др.

**Сотериология.** Для описания отношений между Спасителем и спасенным Им человечеством З. использовал традиц. сопоставление ветхого Адама и Нового Адама — Христа (см.: *Sgreva*. 1989. P. 416). По словам З., любовь Бога к людям «Еву восстановила в Марии, а Адама обновила во Христе» (Serm. I 36. 29); «Адам был восстановлен Христом, а Ева — Церковью» (Serm. I 3. 20). При этом отправной точкой рассуждений З., как правило, служат образы Свящ. Писания: райское древо, жертвоприношение Исаака, лестница Иакова, жезл Моисея, пасхальный агнец и др. Подобно тому как при жертвоприношении Исаака «одно предлагалось в жертву, а др. было принесено в жертву, так и в страдании Христа то, что провинилось по причине Адама, освобождается Христом» (Serm. I 59. 9). Лестница Иакова предызображала Крест Христов, поскольку «с помощью него Господь Иисус Христос, совершив и завершив для Отца все таинственные [дела спасения] (*mysteria universa*), и Адама возвратил [в рай], и всем, следующим за Собой, открыл путь на небо» (Serm. I 37. 15). Еще одним основанием сотериологии З. является традиц. сотериологический принцип «подобным — подобное», выраженный у З. следующим образом: «Бог ради человека вкусил закон смерти, чтобы человек через Бога вновь обрел за-

кон бессмертия, который утратил» (Serm. I 2. 11). Сын Божий претерпел страдания как немощный человек, чтобы упразднить закон смерти и даровать человечеству бессмертие; а как Богочеловек Он стал «Посредником (*medius*) между Отцом и людьми» (Serm. II 12. 4). Др. словами, Бог стал человеком и воспринял смерть, чтобы «через человека, которого Он носил, даровать человечеству надежду победы над смертью и привести его к награде бессмертия» (Serm. II 4. 7; ср.: Рим 5. 18; Serm. I 36. 29). Как истинный пасхальный Агнец Христос исполнил все пророчества ВЗ и НЗ: «Он — Первенец, поскольку только Он один познал древность Отца; Он — последний, поскольку после Него нет никого; Он — вечный, поскольку был умерщвлен и оказался живым; Он — непорочный, поскольку один чист от греха; Он — спасительный, поскольку Им мы побеждаем смерть; Он — мужского пола, поскольку Он есть Сила Божия; Он — совершенный Агнец, поскольку в Нем Великий Священник, сокрывшись благочестивым таинством в Своей собственной жертве, ныне соделал богом человека (*deum reddidit hominem*), которого принес в жертву» (Serm. I 8. 2). Так в богословии З. отражается древняя идея обожения человека как главная сотериологическая цель: «Ради человека Бог соизволил висеть на Кресте, чтобы преобразить в бога человека (*in deum hominem commutaret*), которым Он облекается» (Serm. I 13. 10).

**Экклезиология.** Учение З. о Церкви сложилось под влиянием ранних зап. богословов — прежде всего, Тертуллиана и свт. Киприана Карфагенского (см.: *Sgreva*. 1989. P. 419–420). У них он заимствовал мн. образы и наименования Церкви, такие как «Матерь» (*ecclesia mater* — Serm. I 10B. 2; *mater nostra* — Serm. I 32. 1, 55. 1), «Невеста Христова» (*Christi sponsa* — Serm. I 1. 3), «Матерь Дева» (*virgo mater* — Serm. I 55. 1), «духовная Жена» (*spiritalis femina* — Serm. I 3. 20), «духовное Тело» (*spiritalis corpus* — Serm. I 3. 20, 55. 1), «благодарить Тела Христова» (*Christi corporis gratia* — Serm. I 6. 1) и др. По учению З., Церковь есть Невеста Христова и Дева, потому что она целомудренна и почтена узами небесного свадебного чертога, она остается вечной Девой (*virgo perpetua*) и после брака с Христом, хотя и рождает детей Богу в таинстве духовного рождения

(Serm. I 1. 3, 13. 7, 32. 1). Ее, как новую виноградную лозу, вместо старой и неплодной синагоги, «из всех народов насадил для Себя по Своей воле Господь и, подвесив ее к блаженному Древу, облагородил священническими обязанностями (*sacerdotalibus officiis*); щедро поливая ее, Он сделал ее плодородной и научил приносить изобильные плоды» (Serm. I 10B. 2; II 11. 1). Прообразом Церкви, согласно З., в ВЗ была Ниневия, населенная языческими народами, к-рая не случайно названа градом великим, поскольку указывала, что в будущем все народы мира, верующие во Христа, соберутся в Церкви словно бы в едином граде Божием (Serm. I 34. 9; ср.: Иона 3. 2 слл.), объединившем всех верующих из всех наций и народностей в одно тело (*unum corpus* — Serm. I 55. 1). Предызображением Церкви, по его мнению, была также Мариам, сестра Моисея, воспевавшая вместе с израильскими женщинами благодарственную песнь Богу после выхода израильского народа из Египта (ср.: Исх 15. 20–21): подобно этому, единая Церковь Христова со всеми местными Церквями, к-рые она породила, воспекает Богу новую песнь и ведет христ. народ не в пустыню, а на небо (Serm. II 26. 3). В НЗ, как считал З., на Церковь указывает гостиница, куда милосердный самарянин — Христос — привез израненного диаволом и грехом человека — Адама — и где ему ежедневно подается духовное лечение в таинствах и проповедях Свящ. Писания (Serm. I 37. 10; ср.: Лк 10. 30–35). Церковь — это также «духовный Иерусалим» (*Hierusalem spiritalis*), «новое место священной молитвы и новый народ Божий» (Serm. II 6. 11). Однако З. практически ничего не сообщает об устройстве Церкви (см.: *Sgreva*. 1989. P. 420). Из церковных таинств он говорил о Крещении и Евхаристии. Крещение рассматривается как второе, духовное и небесное, рождение (*secunda nativitas, aetheria nativitas* — Serm. I 16. 2, 27. 3; II 28. 1, 29. 2), а также как второе, духовное, обрезание (*circumcisio secunda, circumcisio spiritalis* — Serm. I 3. 19, 21, 23). Как замечал З., если «первое [плотское] обрезание отсекает плоть, то второе отсекает пороки души; первое — железом, второе — Духом, первое — часть, второе — всего человека, первое — только у мужчин, второе — у обоих полов, первое — малую край-







нюю кожу, второе — все мирское вожделение» (Serm. I 3. 23). Вслед за ап. Павлом З. указывал на еще один ветхозаветный прообраз Крещения — переход израильтян через Красное м.: как тогда израильский народ, убежав из Египта, прошел посуху через море, волны которого поглотили преследователей, и достиг пустыни, так теперь новый Израиль, убегая от мирских соблазнов, в водах возрождающего Крещения (*genitali unda*) оставляет все грехи, чтобы достичь рая (Serm. I 46В. 2–3). З. вслед за Тертуллианом связывает установление таинства Крещения в НЗ с истечением воды и крови — символами Крещения и мученичества (второго Крещения) — из пронзенного бока Спасителя (Serm. I 3. 20). Особенно З. раскрывает тему Крещения в своих пасхальных огласительных проповедях (Serm. I 24, 32, 49, 55; II 14, 23–24, 28–29 и др.). В них купель Крещения предстает то как чрево Матери-Церкви или ее утроба (*venter/gremium ecclesiae*), рождающая детей Богу, то как могила для ветхого человека с его грехами и страстями и одновременно купель новой жизни (*lavacrum vitale*), в к-рой духовная вода (*spiritalis unda, salubris unda, calor salutaris*), т. е. вода, на к-рую призывается Св. Дух, совершает спасение человека и дарует ему вечную жизнь (Serm. I 13. 7, 24. 1, 32. 1, 55. 1; II 14. 1, 23. 1, 24. 2–3, 28. 1, 29. 1). Т. о., возрождение человека происходит через воду и Св. Духа (*per aquam et Spiritum Sanctum* — Serm. I 13. 12). Кроме того, в крещении люди освобождаются от всех грехов (даже таких тяжких, как колдовство, убийство, прелюбодеяние, кровосмешение, святотатство) и вины (*reatus* — Serm. I 32. 1; II 24. 2), обретая первоначальную невинность и чистоту, символом чего служат белые небесные одежды (*aetheria vestis*), в к-рые облакаются новокрещенные (*candidati* — Serm. I 2. 25, 23. 1, 49. 1). З. упоминал об однократности принятия таинства Крещения (Serm. II 14. 1). Он также указывал, что в крещении верующим сообщается «дар Святого Духа» (*donum/munus Spiritus Sancti*) и Его достоинство (*dignitas* — Serm. II 29. 2), символом (*imago*) чего служит помазание елеем (*oleum*), делающее крещаемых «запечатленными и помазанниками» (*impressi atque signati* — Serm. I 13. 10–11, 24. 2, 49. 1; II 13. 1). Меньше сведений З. сообщает о та-

инстве Евхаристии. Ее прообразом была манна и вода, источившаяся из камня в пустыне: «Когда израильтяне алкали, им выпадала манна, как роса, а мы не можем более алкать, поскольку носим с собой вечное пропитание небесного Хлеба (*sempiternam caelestis panis annonam*). Когда они жаждали, из камня истекло питье, но тот, кто будет пить из источника Христа, не будет жаждать вовек» (Serm. I 46В. 3). Прообразом Евхаристии была также чаша и трапеза из Пс 22: чаша означала Кровь Христову, трапеза — Его Тело (Serm. I 13. 10). З. сообщает, что в святой день Пасхи новокрещенные христиане, омывшись спасительными водами и получив различные дары Св. Духа (*diverso charismate*), «радуясь урожаю ясного лета, приступают к ядению нового Хлеба» (*panem novum manducare* — Serm. II 13. 1). Наконец, не рассматривая покаяние в качестве таинства, З. тем не менее говорил о его возможности и необходимости для уже крещенных христиан, чтобы они «удостоились Иисусом Христом избежать искушений настоящей жизни и наказаний будущего Суда» (Serm. I 34. 9).

**Эсхатология.** Эсхатологическое учение З. испытало влияние Вергилия (*Vergil. Aen. VI*), Тертуллиана, Лактанция (*Lact. Div. inst. VII 7. 3*) и свт. Илария Пиктавийского. Оно изложено гл. обр. в проповеди «О воскресении» (Serm. I 2). Согласно З., в результате первой, т. е. физической, смерти души людей разлучаются со своими телами, но не разрушаются вместе с ними, будучи бессмертными по своей небесной природе (Serm. I 2. 2), о чем свидетельствуют как философы и поэты (Serm. I 2. 4), так и Свящ. Писание: в частности, в ВЗ — рассказ о явлении Саулу духа пророка Самуила (Serm. I 2. 8; ср.: 1 Цар 28. 13 слл.), а в НЗ — притча о богатом и Лазаре (Serm. I 2. 9–10; ср.: Лк 16. 19 слл.) и обещание Господа благоразумному разбойнику (Serm. I 2. 11; ср.: Лк 23. 43). После смерти души одних в соответствии с делами, совершенными в земной жизни, попадают в места наказания (*locis roenalibus*), а души других «упокоиваются в безмятежных обителях» (*placidis sedibus* — Serm. I 2. 3). При наступлении «последнего дня» произойдет всеобщее *воскресение мертвых*. Доказательства возможности воскресения З., подобно раннехрист. апологетам, видел в различных яв-

ниях природы, где чередуются жизнь и смерть (напр., круговращение звезд, восход и заход солнца, фазы луны, воскрешение птицы феникс, прорастание семян и проч.— Serm. I 2. 17–22), в Свящ. Писании (в частности, обещание Бога о воскресении, данное прор. Иезекиилю (Иез 37), и учение ап. Павла в 1 Фес 4 и 1 Кор 15; см.: Serm. I 2. 12, 22), но гл. обр. — в воскресении Христа, к-рое дало пример (*forma*) воскресения для всего человеческого рода (Serm. I 2. 11). Также следуя раннехрист. апологетам, З. указывал, что легче возобновить уже существовавшее, чем создать то, чего не было; поэтому, если всемогущий Бог смог создать человека в начале, Он, конечно, может и воссоздать его в конце (Serm. I 2. 16). Оригинальным является мнение З. о том, что если человек с помощью прививки может сделать плодоносной дикую маслину, то тем более Бог может воскресить человека и возвратить его в состояние, в к-ром он находился в раю до грехопадения (Serm. I 2. 28). Более того, воскресение необходимо, т. к. весь прежний человек (с душой и телом) должен предстать на Страшном Суде, чтобы дать отчет за свои поступки (Serm. I 2. 15). З. учил о 2 видах воскресения (*duplex forma surgendi*): «Первый — это воскресение святых, при котором они, созванные царским повелением первой трубы, с великим торжеством наследуют блаженное Царство под началом Христа Царя. Второй — тот, который обречет нечестивых с грешниками и со всеми неверными народами на вечное наказание» (Serm. I 2. 23; ср.: Serm. I 35. 4). Необходимым условием участия в 1-м воскресении З. считал принятие в земной жизни крещения, в к-ром человеческая плоть в результате духовного «зачатия Св. Духом» (*Spiritus Sancti conceptione*) получает «семя бессмертия» (*immortatitatis semen* — Serm. I 2. 26). Утверждая тождество воскресшего тела с земным по сущности и форме (Serm. I 2. 30), З. тем не менее говорил об изменении его качеств. Исходя из толкования 1 Кор 15. 39–40, З. утверждал, что если тела грешников останутся подобными телам сотов, то тела праведников станут духовными (*spiritalis*), прославленными (*gloriosi*) и бессмертными, приобретя «одежду бессмертия» (*immortalitatis stola*) и утратив все то, что «не нужно» (*inutile*) для буд. равноангельной вечной





жизни (Serm. I 2. 25–26, 2. 30; II 10. 2). О Страшном Суде З. рассуждал неоднозначно. С одной стороны, основываясь на словах Спасителя (Ин 3. 18–19), З. вслед за свт. Иларием Пиктавийским полагал, что верующие во Христа праведники не нуждаются в этом Суде и не придут на него, равно как и неверующие грешники, к-рые уже осуждены своим неверием на вечные мучения (Serm. I 35. 1–3; ср.: Пс 1. 5). С др. стороны, З. полагал, что Суду подвергнутся неверующие, а также грешники из числа верующих христиан, поскольку они находятся в неопределенном и обманчивом состоянии: их нельзя назвать нечестивыми, как неверующих, но нельзя назвать и праведными, как святых; их участь и будет окончательно определена на Страшном Суде (Serm. I 35. 4–6, 2. 23). Верующие же праведники, подобно ангелам, наследуют вечную жизнь с Богом в Его Небесном Граде (aetheria civitas, Dei civitas), где в «бесконечных обителях» (habitacula infinita) вечно пребудут во славе и блаженстве (felicitas, beatitudo), все в равной мере (aequales) наслаждаясь полной вечных благ (Serm. I 2. 26, 32; I 5. 17–18).

**Экзегетика.** Сформировалась под влиянием учения Оригена, к-рое З. воспринял через свт. Иларию Пиктавийского (см.: *Voccardi*. 1983). З. полагал, что чтение и толкование Свящ. Писания требует не только определенных способностей, но и навыков, опытности (Serm. I 35. 2; II 3. 5). Прежде всего его следует изучать не сразу целиком, но по частям (partibus discitur — Serm. II 3. 5). В начале своего толкования на Пс 100 (Serm. I 35. 1) З. приводит важнейшие экзегетические принципы, которым он следует в толкованиях Свящ. Писания. 1-й заключается в том, что те или иные библейские стихи или отрывки следует изучать в их контексте (dicta pro locis intelligere). 2-й принцип, который З. выдвигает против практики еретиков, отделявших одни библейские высказывания от других или противопоставлявшие их — это толкование Писания Писанием, когда каждое отдельное библейское высказывание следует помещать в контекст всей Библии и прояснять с помощью других высказываний, содержащих сходные выражения (Serm. II 3. 13). Это возможно потому, что все Свящ. Писание является Божественным От-

кровением (Scriptura divina, divinae litterae, divini carminis textus — Serm. II 1. 4, 5. 1, 9. 2, 21. 1) и как таковое целиком есть предмет веры и не может само себе противоречить (Serm. II 3. 13). Так, напр., когда «Божественное Писание говорит о Сыне Божиим, то не противоречит само себе, но проводит необходимое соответствующее различие между Богом и человеком, которого Он воспринял» (Serm. II 5. 1). При этом для З. толкование Свящ. Писания не исчерпывается постижением его букв. смысла, к которому ведет непосредственное изучение библейского текста, хотя иногда З. останавливается на этом уровне толкования, присоединяя к нему отдельные назидательные элементы (см.: Serm. I 40, 62 и др.). Согласно З., кто ограничивается постижением букв. смысла, тот ограничивается «плотью» (carno), «буквой» (littera) Свящ. Писания, как это делают иудеи, к-рые «понимают плотским образом» (carnaliter sentiunt — Serm. I 8. 1), или ариане, к-рые суть «люди плотского ума» (carnalis mentis homines — Serm. I 45. 1). Поступая так, первые лишают себя спасения (Serm. II 21. 1), вторые видят в Свящ. Писании предмет «человеческих домыслов» (humani sensus opiniones — Serm. I 45. 1; II 8. 1). Однако Свящ. Писание не должно быть буквой, к-рая убивает, но Духом, Который животворит (Serm. II 3. 2; ср.: 2 Кор 3. 6). Поэтому 3-м важнейшим экзегетическим принципом для З. является «духовное постижение» (spiritualiter intellegi — Serm. II 26. 2) Свящ. Писания, когда за его буквально-историческим смыслом находится скрытый в нем глубинный смысл (ratio — Serm. I 35. 1). Духовное толкование основывается на том, что все Свящ. Писание ВЗ и НЗ восходит к Христу и говорит о Христе (Serm. I 37. 14). ВЗ и НЗ, «подобно двум главам [книги], образуют одно Писание» (unam litteram), поскольку «в духовном союзе (spirituali temperamento) описывают одного Христа Сына Божия»; и «как Новый Завет удостоверяет Ветхий, так и Ветхий Завет свидетельствует о Новом» (Serm. I 37. 4). На Кресте, предвозвещенном обоими Заветами, Христос исполнил «историю всего Писания» (Serm. I 37. 8). В связи с этим отношение между ВЗ и НЗ рассматривается З. как отношение «прообраза-тени» (imago, figura, umbra) и «истины-исполнения» (veritas, см.: Serm. I

46В. 1; ср.: Serm. I 13. 4, 34. 7; II 26. 2). Т. о., духовное толкование Свящ. Писания у З. получает почти преимущественно христологический характер, изредка дополняемый экзезиологическим и сакраментальным толкованием (см.: *Voccardi*. 1983. P. 479–484).

**Влияние З.** на последующую богословскую традицию незначительно. По данным рукописей, только З проповеди З. были хорошо известны за пределами Вероны: Serm. I 1 (О целомудрии), Serm. I 39 (В память св. Аркадия) и Serm. I 40 (О Сусанне; см.: *Löfstedt*, ed. 1971. P. 8\*, 11\*, 40\*). Как полагают исследователи, одна из проповедей З. — на Пасху после Крещения (Serm. I 24) — легла в основу анонимного сочинения нач. V в. «Cena Cypriani» (Вечеря Киприана), в наст. время приписываемого галльскому поэту пресв. Киприану (V в.; см.: *Truzzi*. 1985. P. 63; *Quasten*. Patrology. 1986. Vol. 4. P. 315). Заметное влияние З. оказал на лат. гомилетику IV–V вв., в частности на таких авторов, как *Хромаций* Аквилейский и *Петр Хрисолог*, в проповедях к-рых есть немало параллелей и даже возможных цитат из проповедей З. (см., напр.: *Petr. Chrysolog*. Serm. 4, 14, 71, 124; см. также: *Jeanes*, ed. 1995. P. 19). Прямое лит. влияние З. ощущается в собрании проповедей, получивших распространение с VII в. и в наст. время приписываемых *Евсевию Галликану* (см.: *Glorie F. Sermonum LXXVI Collectio Ps. Eusebii Emeseni (Gallicani). Praefatio // CCSL. T. 101. P. VIII–IX; T. 101В. P. 1082–1083*). Определенное влияние З. оказал и на лат. гимнографию. В 2 молитвах из Бангорского антифонария (Ирландия, ок. 680–691) встречаются явные заимствования из 2 проповедей З.: Serm. II 22 (О трех отроках) и Serm. II 26 (Слово на Пасху), попавшие в них из галльских литургических сборников VII в. (см.: *Galli*. 1983. P. 293–301).

Соч.: CPL, N 208; *Ballerini*, ed. S. Zenonis episcopi Veronensis Sermones / Rec., diss. et adnot. P. et H. Ballerini. Verona, 1739; Tractatus // PL. 11. Col. 253–528; *Giuliani*, ed. S. Zenonis episcopi Veronensis Sermones / Rec., comment., not. J. B. C. Giuliani. Verona, 1883; *Löfstedt B.*, ed. Zenonis Veronensis Tractatus. Turnhout, 1971. (CCSL; 22); *Banderle*, ed. I Discorsi / Introd., trad., note e ind. di G. Banterle. Mil.; R., 1987. Лит.: *Panvinius O.* Antiquitates veronenses libri VIII. Verona, 1647; *Peretti G. B.* Historia di S. Zeno vescovo di Verona e martire. Verona, 1710; *Dionisi G.*, ed. Le opera di S. Zeno volgarizzate. Verona, 1784; *Ballerini P. et H.* Dissertationes de S. Zenonis operibus, actis, cultu et aetate // PL. 11. Col. 25–190; *Bigelmair A.* Zeno





von Verona. Münster, 1904; *Monceaux P.* Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. P., 1905. Vol. 1. P. 154–156; Vol. 3. P. 365–371; *Dölger F. J.* Das Sonnengleichnis in einer Weinachtspredigt des Bischofs Zeno von Verona: Christus als wahre und ewige Sonne // Antike und Christentum. Münster, 1940/1950. Bd. 6. S. 1–56; *Grazioli A. S.* Zenone di Verona // La Scuola Cattolica. Mil., 1940. Anno 68. P. 174–199; *idem.* Il culto di S. Zenone // Ibid. P. 290–301; *idem.* La giurisdizione metropolitana di Milano a Verona all'epoca di S. Ambrogio // Ibid. P. 372–379; *Pesci B.* De Christianarum antiquitatum institutionibus in sancti Zenonis Veronensis episcopi sermonibus // Antonianum. R., 1948. Vol. 23. P. 33–42; *Stepanich M.* The Christology of Zeno of Verona. Wash., 1948; *Bardy G.* Zénon de Vérone // DTC. 1950. T. 15. Col. 3685–3690; *Ederle G.* San Zeno: La vita e le opere. Verona, 1954; *Pighi G. B., ed., comment.* Versus de Verona: Versum de Mediolano civitate. Bologna, 1960; *idem.* Sancti Zenonis Veronensis episcopi historica popularisque persona // Latinitas. R., 1972. Vol. 20. P. 121–134; *Rosini R.* Il primato di Cristo secondo S. Zeno, vescovo di Verona // Studia Pataviana. Padova, 1963. Vol. 10. P. 3–36; *Duval Y. M.* Les sources grecques de l'exégèse de Jonas chez Zénon de Vérone // VChr. 1966. Vol. 20. P. 98–115; *idem.* L'influence des écrivains africains du III<sup>e</sup> siècle sur les écrivains chrétiens de l'Italie du Nord dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle // AAAd. 1974. Vol. 5. P. 191–225; *Vokes F. E.* Zeno of Verona, Apuleius and Africa // StPatr. 1966. Vol. 8. P. 130–134; *De Paoli G. P.* L'iniziazione nei Sermoni di S. Zeno di Verona // Riv. Liturgica. Padova, 1967. Vol. 54. P. 407–417; *idem.* I sermoni di San Zeno di Verona: Contributo alla storia d. catechesi e d. liturgia d. iniziazione cristiana: Diss. R., 1969; *Löfstedt B.* Zur Sprache des Zeno Veronensis // AClass. 1969. Vol. 12. P. 87–102; *idem.* Zwei Patristica // Arctos. Helsinki, 1975. Bd. 9. S. 57–60; *Palanca L.* The Prose Rhythm and Gorgianic figures in the sermons of St. Zeno of Verona: Diss. Wash., 1970; *idem.* Prose Artistry and Birth of Rhyme in St. Zeno of Verona. N. Y., 1972; *Marchi G. P., Orlandi A., Brenzoni M.* Il culto di S. Zeno nel Veronese. Verona, 1972; *Malunowicz L.* De Zenonis Veronensis ratione scribendi // Eos. Comment. Societatis Philologiae polonorum. Warsz., 1973. T. 61. P. 273–288; *Löfstedt B., Packard D. W.* A Concordance to the Sermons of Bishop Zeno of Verona. N. Y., 1975; *Padovese L.* La dottrina ecclesiologica di S. Zeno da Verona // Laurentianum. R., 1979. Vol. 2. N. 2. P. 247–273; *idem.* Eresia e verità nel pensiero di Zeno da Verona // Ibid. 1981. Vol. 22. N. 3. P. 477–485; *Truzzi C.* La liturgia di Verona al tempo di San Zeno (ca. 360–380): Riti. Usanze. Teologia // Studia Pataviana. Padova, 1980. Vol. 27. N. 3. P. 539–564; *idem.* Zeno, Gaudenzio e Cromazio: Testi e contenuti d. predicazione cristiana per le chiese di Verona, Brescia e Aquileia (360–410 ca.). Brescia, 1985; *Banterle G. I.* Sermoni di S. Zeno De Abraham // Atti e Memorie della Accademia di Agricoltura, Scienze e Lettere di Verona. Ser. 6. Verona, 1980/1981. Vol. 32/157. P. 241–261; *Vicentini O.* La morale nei sermoni di S. Zeno vescovo di Verona // Studia Pataviana. 1982. Vol. 19. N. 2. P. 241–284; *Boccardi V.* Quantum spiritaliter intelligi datur: Lesesegi di Zenone di Verona // Augustinianum. R., 1983. Vol. 23. N. 3. P. 453–458; *Galli A.* Zénon de Vérone dans l'antiphonaire de Bangor // RBen. 1983. Vol. 93. N. 3/4. P. 293–301; *Sgreva G.* L'uso della Sacra Scrittura nei sermoni di Zenone di Verona // Anuario storico zenoniano, 1984. Verona, 1984. P. 11–19; *idem.* La teologia di Zenone di Verona: Contributo per la conoscenza dello sviluppo del pensiero

teologico nel Nord Italia (360–380). Vicenza, 1989; *Vecchi A.* I luoghi comuni dell'agiografia: Saggio sulla leggenda veronese di S. Zeno // Augustinianum. 1984. Vol. 24. N. 1/2. P. 143–166; *Dolbeau F.* Zenoniana: Rech. sur le texte et sur la tradition de Zénon de Vérone // Recherches Augustiniennes. P., 1985. Vol. 20. P. 3–34; *Simonezzi M.* Zeno // *Quasten.* Patrology. 1986. Vol. 4. P. 127–130; *Jeanes G. P.* The Paschal and Baptismal Sermons of Zeno of Verona: Thesis. Oxf., 1989; *idem, ed.* The Day has Come! Easter and Baptism in Zeno of Verona / Ed., compl. G. P. Jeanes. Collegeville (Minn.), 1995; *Solignac A.* Les lectures de la vigile et du jour de Pâques à Vérone au temps de Zénon // REAug. 1999. Vol. 45. N. 2. P. 261–275; *Dirani F.* Il «Sermone dello Zodiaco» di Zeno di Verona (I. 38). «Astrologia Praedicabilis» ed inculturazione // Angelicum. R., 2006. Vol. 83. N. 3. P. 533–556.

**А. Р. Фокин**

**ЗИНО́Н** [греч. Ζήνων] (V в.), свт. (пам. греч. 4 окт., 11 и 12 июня), еп. г. Курион (близ совр. Лимасола, Кипр). Единственный сохранившийся список краткого Жития З. (текст частично утрачен) содержится в Синаксаре Paris. gr. 1588, написанном в нач. XII в. в *Иереев мон-ре* на Кипре. В этом Житии говорится, что З., уроженец г. Амафунта, боролся с ересью Нестория на *Вселенском III Соборе* (431) и отстаивал независимость Кипрской архиепископии от Антиохийского Патриархата. Житие также сообщает о том, что от гробницы святого совершались чудеса. В «Хожении» рус. игум. Даниила (нач. XII в.) при перечислении мощей кипрских святых мощи З. упоминаются после мощей свт. Епифания Кипрского и ап. Варнавы («Хожение» игум. Даниила в Святую Землю в нач. XII в. СПб., 2007. С. 22). В наст. время мощи З. утрачены.

О почитании З. на Кипре свидетельствуют его изображения в росписи ряда храмов: *Аракос Панагии церкви* (1192), собора *Амасгу Богородицы жен. мон-ря* (3-я четв. XII в.), собора мон-ря свт. Николая Чудотворца «тис Стегис» близ Какопетрии (XIV в.). Во всех случаях образ святителя находится в алтарной части: в ц. Панагии Аракос и в соборе свт. Николая он включен в ряд поясных изображений св. кипрских епископов, представленных в медальонах в апсиде над композицией «Служба св. отцов», в соборе Богородицы Амасгу оплечное изображение З. помещено в жертвеннике.

В «Хронике» Леонтия Махераса (1-я пол. XV в.) в числе почитаемых святыми кипрских архиереев после прав. *Лазаря Четверодневного* и свт. *Тихона Амафунтского* (*Leont. Makhair.*

Chronicle. § 30) назван Зи́нон, еп. Кири́нийский (в оригинале ἐπισκόπου Κυρναίων), к-рого издатель «Хроники» Р. М. Докинз отождествил с З.

Предполагают, что З. является одним лицом с Зи́ноном, память которого отмечается в визант. календарях 12 июня. В Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) и в Иерусалимском списке Типикона Великой ц. (X–XI вв.) З. назван преподобным и упомянут вместе со свт. Трифиллием, еп. Лефкосийским (Никосийским) (SynCP. Col. 748; *Mateos.* Турин. Т. 1. P. 312), а в Патмосском списке Типикона Великой ц. (IX–X вв.) он именуется епископом (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 81). Кроме того, в греч. стихных синаксарях (SynCP. Col. 745) и в слав. стихных Прологах (ГИМ. Хлуд. № 188, 1370 г.) память З. и посвященное ему двустиие помещены под 11 июня. В ВМЧ и совр. календарь РПЦ имя З. не включено. В кипрском Синаксаре Paris. gr. 1588 Житие З. помещено под 4 окт.

Ист.: ВHG, N 2475n; ACO. Vol. 1(2). P. 6, 30, 58, 118–122; *Leont. Makhair.* Chronicle. Т. 1. P. 28–29; *Sauget J.-M.* St. Zénon évêque de Chypre // REV. 1967. Vol. 25. P. 151–152; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 5. Σ. 219.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 177–178; *Delehaye H.* Saints de Chypre // AnBoll. 1907. Vol. 26. P. 255–260; Ζήνων // ОНЕ. Т. 5. Σ. 1225; *Fedalto.* Hierarchia. Vol. 2. P. 882; *Mouriki D.* The Cult of Cypriot Saints in Medieval Cyprus as Attested by Church Decorations and Icon Paintings // «The Sweet Land of Cyprus»: Papers Given at the 29<sup>th</sup> Jubilee Spring Symp. of Byzantine Studies, Birmingham, March 1991 / Ed. A. A. M. Bryer, G. S. Georghallides. Nicosia, 1993. P. 239; *Σαφρόνιος (Εὐστροπατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 163; *Μακάριος, ἀρχιέπ.* Κύπρου. Κύπρος ἢ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997<sup>2</sup>. Σ. 27; *Stylianou A. and J.* The Painted Churches of Cyprus. Nicosia, 1997<sup>2</sup>. P. 71, 183, 243, 500.

**О. В. Л.**

**ЗИНО́Н** [греч. Ζήνων; лат. Zeno], свт. (пам. зап. 26 дек.), еп. Маюмский (кон. IV в.). Сведения о З. содержатся в «Церковной истории» *Созомена* (V в.). З. жил вместе с братом Аянтом (Аяксом) в Маюме, к-рая была портом Газы и являлась епископией. Братьев нередко избивали язычники, за то что они исповедовали Христа. В ранней юности З. стал монахом, а Аянт женился, имел 3 сыновей, однако впосл. также перешел к иноческому образу жизни и управлял Церковью Бетулии. З. ткал льняную одежду и этим зарабатывал себе на пропитание и даже помогал





другим; став епископом, он не оставил своего ремесла. В правление имп. Юлиана Отступника (361–363), спасаясь от разъяренной толпы язычников, З. бежал в соседний г. Антедона, но потом вернулся в Маюму. В это время в Газе пострадали родственники З. Евсевий, Нестав и Зиноп, останки к-рых по Божественному откровению были найдены некой христианкой и переданы З. При имп. Феодосии I Великом (379–395) З. был избран епископом Маюмы. Он построил молитвенный дом, в к-рый поместил останки мучеников и мощи исп. Нестора, бывшего при жизни другом Евсевия, Нестав и Зинона. Епископ дожил до глубокой старости. Дата его кончины неизвестна. Почитание З. не зафиксировано в памятниках вост. агнографии, а также в средневековых зап. мартирологах. В XVI в. кард. Цезарь Бароний внес его память в Римский мартиролог под 26 дек.  
 Пет.: *Sozom.* Hist. eccl. V 9; VII 28; *MartRom.* P. 602.  
 Лит.: *Le Quien.* OC. T. 3. Col. 621–624; *MartRom.* Comment. P. 603; *Sauget, J.-M.* Zenone // *BiblSS.* Vol. 12. P. 1474–1475; *Fedalto.* Hierarchia. Vol. 2. P. 1027.

Д. В. Зайцев

**ЗИНО́Н** (XIV в.?), прп., Киево-Печерский, в Дальних пещерах почивающий (нам. 30 янв., 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., сохранившей «Краткие жизнеописания преподобных отец Дальних пещер», которая была известна еп. Модесту (Стрельбицкому), постник и трудолюбец З. угодил Богу мн. иноческими подвигами. Нетленные мощи святого упоминаются в «Терапургиме» иером. Афанасия Кальнофойского (К., 1638. Л. 5): «Благословенный монах Зиноп, в теле целом лежит». На карте Дальних пещер 1661 г. он отмечен как «Зиноп», в 1703 г.— как «Зиноп Трудолюбивый», на более поздней карте, предположительно 1744 г.,— как «преп. Зиноп», в 1769–1789 гг.— как «св. Зиновий», в 1795 г. и XIX в.— как «преподобный Зиноп постник».

Местная канонизация подвижника совершилась в XVII в., когда киево-печерский архим. Варлаам (Ясинский; 1684–1690); внос. митрополит



Прп. Зиноп.

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

Киевский) установил празднование Собору преподобных отцов, в Дальних пещерах почивающих, тогда же была составлена служба. З. прославляется в 3-м тропаре 3-й песни канона преподобным отцам, почивающим в Дальних пещерах (Службы преподобным отцам Печерским. К., 1763. Л. 108; Минсея (МП). Авг. Ч. 3. С. 131). Имеются отдельные тропарь и кондак преподобному (Минсея (МП). Янв. Ч. 2. С. 531). Общецерковное почитание святого установлено указами Святейшего 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 святых, в Малой России просиявших. Дни памяти преподобных Дальних пещер установлены во 2-й пол. XIX в.

**Иконография.** В иконописном подлиннике кон. XVIII в. об облике З. сказано: «Сед, брада Николлина, на главе схима, риза преподобническая, испод киноварь разбелен, руки у сердца накрест» (БАН. Стр. № 66. Л. 317, «левая strana» 27-й). На надгробной иконе 40-х гг. XIX в. работы иером. Иритарха с учениками из мастерской Киево-Печерской лавры у раки З. в Дальних (Феодосиевых) пещерах Киево-Печерской лавры он изображен внаоборот вправо, читающим при свете свечи, в монашеском одеянии с куколем на голове, левая рука положена на раскрытую книгу, правая возле груди. Святой показан старцем с седоюватой бородой средней величины, щeki вналье, взор опущен к страницам книги, в надписи назван постником.

З. представлен в нек-рых произведениях в сюжете «Собор Киево-Печерских святых» в правой группе, за прп. Феодо-

сием Киево-Печерским, в ряду иноков, почивающих в Дальних пещерах (см., напр., лист № 1505 — *Ровинский.* Народные картинки. Т. 3. С. 622). Его изображение с надписью: «п. Зиноп схимник» — помещено в 4-м ряду 2-м слева, за прп. Иосифом многоболезненным: на гравюре 1-й четв. XIX в. (РГБ); на большом эмазевом образке 3-й четв. XIX в. (Новолаамский мон-рь в Финляндии) — в куколе, надпись на нимбе: «п. зиноп[ъ] схимник»; на иконе посл. четв. XIX в. (ц. Воздвижения Креста в Женеве, Швейцария) — с русой бородой; на тоновой литографии 1893 г. (ГЛМ) и хромофотографии 1894 г., напечатанных в Киево-Печерской лавре (РГБ), — с окладистой бородой. На иконе 2-й пол. XIX в. из частного собрания («И по плодам узнается древо...»: Рус. иконопись XV–XX вв. из собр. В. А. Бондаренко: Альб.-кат. М., 2003. С. 497–504. Кат. [57]) средовек с именем Зиноп помещен в левой группе святых (за прп. Антонием Киево-Печерским) в 5-м ряду 2-м справа внаоборот к центру, голова покрыта куколем.

На иконе «Собор преподобных отец, нетленно почивающих в пещере преподобного Феодосия» 1890 г. работы лаврской иконописной мастерской, находящейся при нижнем входе в Дальние пещеры, З. изображен во 2-м ряду в небольшом повороте вправо как средовек с округлой бородой средней величины с небольшой проседью, в куколе, десница возле груди (пальцы сложены для крестного знамения?); на нимбе надпись: «Пр[ид]: Зинопъ постник». Образ З. включен в группу подвижников Дальних (Феодосиевых) пещер XIV в. в стенной галерее рус. святых в Почаевской Успенской лавре (живопись в акад. стиле кон. 60-х — 70-х гг. XIX в. работы иеродиаконов Паисия и Анатолия, поновлена в 70-х гг. XX в.). В ряду чудотворцев Дальних пещер З. изображен также в композиции «Все святые, в земле Русской просиявшие», разработанной по благословению свт. Афанасия (Сахарова) иконописцем мон. Иуданисей (Соколовой), в частности на иконах 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), на повторениях этой иконографии кон. XX — нач. XXI в. Ист.: *Модест (Стрельбицкий), архиеп.* Краткие сказания о жизни и подвигах святых отцев Дальних пещер Киево-Печерской лавры. К., 1885<sup>2</sup>. С. 5, 40–41, 79.

Лит.: *Филарет (Гумилевский).* РСв. Авг. С. 123–124; *Барсуков.* Источники агнографии. Стб. 205; Описание о российских святых. С. 28; *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 22; *Дмитрий (Самбикин).* Месяцеслов. Янв. С. 222; *Ровинский.* Народные картинки. Т. 3. С. 621–633. № 1505–1520; Т. 4. С. 761–763. № 1505а, 1517; *Дива пещер лаврских.* К., 1997. С. 66, 71, 88, 94, 137, 138; *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 2. С. 111; Киево-Печерский патерик У истоков рус. монашества: Кат. / Сост. Л. И. Алёкина и др. М., 2006.

И. Б. Вологодская, Е. В. Лопухина



**ЗИНО́Н** [Зенон; греч. Ζήνων] (сер. IV в. — ок. 418), прп. (пам. 30 янв.; пам. греч. 10 февр.). Основным источником сведений о жизни З. является 12-я гл. «Истории боголюбцев» (ок. 444) блж. Феодорита, еп. Кирского, к-рый неоднократно посещал З. и беседовал с ним «о любомудрии» (περί φιλοσοφίας). З. был родом из Понта из богатой семьи и состоял на воинской службе у рим. имп. *Валента* (364–378), занимаясь доставкой писем. Феодорит сообщает, что З., оставив родину, «напоился от источников Василия Великого». После смерти императора З. удалился в окрестности Антиохии и поселился в одной из пещер. Он отказался от собственности, носил грубую одежду и обувь, принимал пищу через день и пил лишь воду, к-рую приносил издалека, не позволяя никому помогать себе. Келлия подвижника не запиралась, но оставалась недоступной для недоброжелателей: однажды отряд исавров, взяв крепость неподалеку, разорил прибежища отшельников, но по молитве З. миновал его пещеру. Святой провел в уединении 40 лет, лишь по воскресным дням посещая богослужения. На родине у З. оставалась часть имущества, к-рую он перед уходом в пустыню не решился раздать нищим из опасения, что это причинит вред его младшим братьям. Святой терзался этим и наконец продал свою долю знакомому, а вырученные деньги стал раздавать, но завершить начатое ему помешала болезнь. Тогда З. призвал из Антиохии еп. *Александра I* (414–424) и попросил распорядиться оставшимся имуществом. Вскоре после этого З. почил в мире.

Совр. итал. исследователи относят кончину З. к 416 г., немецкие — к 417/8 г., французские полагают, что она имела место в 418 г. Последняя датировка более верна, исходя из того что З. прожил 40 лет после кончины имп. Валента.

В греч. синаксарях памяти святых, о которых рассказывает Феодорит, в т. ч. З., были помещены последовательно с 13 янв. по 1 марта (*Delehaye*. 1895. P. 420–421).

В совр. Греции З. почитается как покровитель почтовой службы и зовется «Зинон Скороход» (Ζήνων ο Ταχυδρομος).

Ист.: BHG, N 1886; SynCP. P. 456–457; *Theodoret. Hist. rel.* 12; *Νικόδημος. Συναξαριστής*, т. 3. С. 247–248; ЖСв. Янв. С. 440–441. Лит.: *Delehaye H.* Le Synaxaire de Sirmond // *AnBoll.* 1895. Vol. 14. P. 396–434; *Canivet P.*

*Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr.* P., 1977; *Sauget J.-M.* Zenone // *BiblSS.* Vol. 12. P. 1472–1473; *Moraitis A.* Zenon, Eremit // *BVKL.* Bd. 23. Sp. 1589–1593; Ζήνων (З) // *ΟΝΕ.* т. 5. Σ. 1225; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 163.

*Т. А. Артохова, Л. В. Луховицкий*

**ЗИНО́Н** (IV–V вв.), прп. (пам. в субботу сырную, в среду Светлой седмицы — в Соборе Синайских преподобных; пам. греч. 19 июня). Сведения о жизни З. немногочисленны и принадлежат к православной и монофизитской традициям. К 1-й относится 9 коротких рассказов в алфавитном собрании *Apophthegmata Patrum* (4 из них практически дословно воспроизведены в систематическом собрании), ко 2-й — 2 отрывка соч. Иоанна Руфа «Плерофорие» и небольшой фрагмент написанного им же Жития Петра Ивера, еп. Маюмского († 491).

З. был учеником прп. *Сильвана* (Силуана) Скитского (PG. 65. Col. 176; *John Rufus*. 1895. S. 47) и некоторое время подвизался с ним в *Скиту*. З., вероятно, был среди тех учеников Силуана, с к-рыми тот отправился на Синай. Впосл. З. жил в Палестине (PG. 65. Col. 177; *Jean Rufus*. 1912. P. 20–21, 106) и в Сирии (PG. 65. Col. 176). Иоанн Руф называл его «нищий» (*Jean Rufus*. 1912. P. 20–21), что могло означать, что он был воском, т. е. странствующим монахом, который питался дикорастущими растениями. Косвенное подтверждение этому можно найти и в Апофтегматах, приводящих совет З. «не полагать основания, чтобы когда-либо строить себе келлию» (PG. 65. Col. 176). В конце жизни, согласно Иоанну Руфу, З. поселился в Кефар-Шеарте, деревне в 15 милях к северо-востоку от Газы. Пришедшим к нему за советом Петру Иверу и его другу З. указал на необходимость для молодых монахов жить в кинувии (*John Rufus*. 1895. S. 47). Петр Ивер послушался З. и впосл. также прибегал к его наставлениям. За год до IV Вселенского Собора в Халкидоне (451) З. ушел в затвор и вскоре умер (*Jean Rufus*. 1912. P. 20–21).

Ж. К. Ги считает, что «не следует путать этого Зинова, ученика Силуана, с палестинским монахом, память о котором сохранена в том же разделе апофтегмат алфавитных (№ 3 и 6) и которого упоминают Созомен (VII, 28) и Каллиник (автор Жития прп. Ипатия. — *Авт.*)» (*Apopht. Patr.* (Guy). Т. 1. P. 62). Мон.

Зинон, о котором пишет Созомен, впосл. стал епископом, тогда как об архиерействе З. в источниках не сообщается. Упомянутый в Житии прп. Ипатия авва Зинов сначала жил в Александрии и в пустыне, некоторое время был экономом большого мон-ря (800 насельников) близ Красного м., впосл. разоренного варварами, а затем пришел в мон-рь Ипатия, где скончался незадолго до смерти прп. *Ипатия* (ок. 446). Наличие пророческого дара было единственной чертой, характерной как для аввы Зинова, так и для З. Однако то, что З., упоминаемый в Апофтегматах и Иоанном Руфом, одно и то же лицо, не вызывает сомнения.

З. пользовался большим духовным авторитетом, многие, в т. ч. из отдаленных мест, приходили к нему за советом. Когда он был в Сирии, к нему из Египта пришел монах, чтобы открыть свой помысел (PG. 65. Col. 176). Иоанн Руф даже называл З. пророком из Кефар-Шеарты, приводя неск. примеров прозорливости З. (*Jean Rufus*. 1912. P. 20–21, 106).

В Апофтегматах содержится рассказ, раскрывающий духовный облик этого монаха. Когда в жаркий день в Палестине он проходил мимо огорода, ему захотелось взять и съесть один огурец. Однако З. напомнил сам себе, что воров подвергают наказанию, и решил проверить, сможет ли он выдержать его. 5 дней он простоял на солнцепеке и сказал себе: «Если не можешь выдержать наказание, то и не воруй» (PG. 65. Col. 177). Др. рассказ сообщает об остроумном решении, к-рое нашел З., чтобы сочетать нестяжательность с помощью людям. Видя, что одни посетители огорчаются, потому что он отказывается принимать от них дары, а другие — потому что он не мог им ничего дать, З. стал брать приношения и разделять их среди бедных.

Болландистами было высказано мнение, что упоминаемый в визант. календарях под 19 июня прп. Зинов (*SynCP.* Col. 757) — одно лицо с З. Ист.: PG. 65. Col. 76–77, 256–257 (рус. пер.: Достопамятные сказания. С. 64–66, 100); *John Rufus. Vita Petri Iberi* // *Petrus der Iberer: Ein Charakterbild zur Kirchen und Sittengeschichte des 5. Jh.* / Hrsg. R. Raabe. Lpz., 1895. S. 47–50; *idem* / *Jean Rufus*. Plérophories / Ed. F. Nau. P., 1912. P. 20–21, 106. (PO; Т. 8. Fasc. 1); *Apopht. Patr.* (Guy). Т. 1. P. 192–193; Т. 2. P. 32–33; Т. 3. P. 48–51, 142–145; *Τὸ Γεροντικὸν τοῦ Σινᾶ* / *Ἐπ. Δ. Γ. Τσάμης. Θεσσαλονίκη*, 1988. Σ. 120–127; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 5. Σ. 251; Изречения египетских отцов. 2001. С. 75–76, 91; Великий Патерик, или Великое





собрание изречений старцев: Сист. колл. М., 2005. Т. 1. С. 17.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 185; *Jean Rufus*. Plérophories / Ed. F. Nau. P., 1912. P. 163–164; Ζήνων // ОНЕ. Т. 5. Σ. 1225; *Chitty D.* The Desert a City: An Introd. to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire. Oxf., 1966. P. 73, 80, 87–88; Подвижники благочестия, процветавшие на Синайской горе и в ее окрестностях. К источнику воды живой: Письма паломницы IV в. М., 1994. С. 20–23; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 163; *Parys M., van.* Abba Silvain et ses disciples: Une famille monastique entre Scété et la Palestine a la fin du IV<sup>e</sup> et dans la première moitié du V<sup>e</sup> siècles // Irénikon. 1988. Т. 61. P. 315–331, 451–480.

А. Б. Ванькова

**ЗИНО́Н**, мч. (пам. 22 авг.) — см. ст. *Агафоник, Зотик, Феопрепий, Акиндин, Севериан, Зинов и др.*, мученики Вифинские и Фракийские.

**ЗИНО́Н**, мч. (пам. греч. 11 авг.) — см. ст. *Неофит, Зинов, Гаий, Марк, Макарий и Гауан*, мученики.

**ЗИНО́Н**, мч. (пам. греч. 3 сент.). Время и место жизни неизвестны. По сведениям визант. стихных синаксарей, принял мученическую кончину в котле с расплавленным свинцом (ГИМ. Син. греч. № 390(354), 1295 г.; Paris. gr. 1582, XIV в.). Из стихных синаксарей память З. вместе с посвященным ему двустишием была перенесена в греч. печатные Минеи (Венеция, 1592) и в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца*, при переводе визант. стихных синаксарей на слав. язык — в стихные Прологи, а из них — в ВМЧ (ВМЧ. Сент. Дни 1–15. Стб. 159). В совр. календаре РПЦ память З. не указывается.

Ист.: *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 515; SynCP. Col. 12; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 1. Σ. 68.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 269; Ζήνων // ОНЕ. Т. 5. Σ. 1225; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 163.

**ЗИНО́Н**, мч. Африканский (Карфагенский) (пам. 10 апр., 13 марта, 28 окт.; пам. греч. 5 апр.) — см. *Африкан, Терентий, Максим, Помпий (Пуплий), Зинов, Александр, Феодор* и 33 мученика Африканских.

**ЗИНО́Н**, мч. Газский (пам. греч. 21 сент.) — см. в ст. *Евсевий, Нестав и Зинов*, мученики Газские.

**ЗИНО́Н**, мч. Керкирский (пам. 28 апр.) — см. в ст. *Саторний и др. мученики Керкирские*.

**ЗИНО́Н**, мч. Мелитинский (пам. 6 сент.) — см. в ст. *Евдоксий, Зинов и Макарий*, мученики Мелитинские.

**ЗИНО́Н**, мч. Никомидийский (пам. 18 апр.) — см. в ст. *Виктор, Зотик, Зинов, Акиндин и Севериан*, мученики Никомидийские.

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

**ЗИНО́Н** [греч. Ζήνων; лат. Zeno] († 303), мч. Никомидийский (пам. 3 сент., 28 дек.; пам. греч. 28 дек.; пам. зап. 22 дек.). Сведения о З. содержатся в Мученичестве Индиса и Домны, составленном прп. *Симеоном Метафрастом* (X в.). Повествование о З. входит в него как составная часть и, возможно, ранее существовало как самостоятельное произведение.

После сожжения христиан в никомидийской церкви (см. ст. *Никомидийские мученики*) имп. *Галерий* (293–311) с войском совершал жертвоприношение в храме Деметры. Среди присутствовавших был воин-христианин З. (в Минологии Василия II (кон. X — нач. XI в.) он назван полководцем (στρατηγός), а не рядовым воином (στρατιώτης)). Выступив вперед, З. обличил языческое заблуждение императора, за что *Галерий* приказал побить его камнями, вывезти за город и отрубить ему голову.

Прп. *Симеон Метафраст* упоминает З. также в Мученичестве сщмч. *Анфима Никомидийского* (ВНГ, N 135). В Четых-Минеях свт. *Димитрия*, митр. Ростовского, под 3 сент. приводится то же сказание о З., что и под 28 дек., по этой причине в календаре РПЦ утвердилось 2 дня памяти З.

В Мартирологе блж. *Иеронима* (1-я пол. V в.) под 27 апр. отмечена память еп. *Зинона*. По мнению болландистов, речь идет о З., к-рому ошибочно приписан епископский титул *Анфима*, поминаемого в тот же день (ActaSS. Nov. Т. 2. Pars. 2. P. 212–213). В Римском мартирологе кард. *Цезаря Барония* (XVI в.) память З. отмечена 22 дек.

Ист.: ВНГ, N 823; PG. 116. Col. 1073–1074 [Мученичество Индиса и Домны]; PG. 117. Col. 231–232 [Минологий Василия II]; MartRom. P. 596–597; ЖСв. Дек. С. 799; SynCP. Col. 358; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 2. Σ. 428.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 395; Т. 3. С. 525; Ζήνων (6) // ОНЕ. Т. 5. Σ. 1225; *Sauget J.-M.* Zenone // BiblSS. Vol. 12. Col. 1475–1476; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 163.

Д. В. Зайцев

**ЗИНО́Н**, мч. Никомидийский (пам. 28 дек.), военачальник — см. в ст. *Никомидийские мученики*.

**ЗИНО́Н** [лат. Zeno], мч. Томский (пам. зап. 9 июля). Память З. отмечена в Мартирологе блж. *Иеронима* (1-я пол. V в.), согласно к-рому он пострадал в г. *Томы* (ныне Констанца, Румыния). В Мартирологе *Флора Лионского* (сер. IX в.) З. упоминается вместе с «другими 10 203» как Римский мученик, что является ошибочным, поскольку место кончины З. было тем же, что и у следующих за ним в рукописи мучениц *Флорианы* и *Фаустины*. Тем не менее память З. как Римского мученика во 2-й пол. IX в. была внесена в Мартирологи *Узуарда* и *Адона Вьеннского*, а оттуда в XVI в. перенесена в Римский мартиролог кард. *Цезаря Барония*.

В нек-рых рукописях *Иеронима* мартиролога вместе с З. упоминаются мученики *Мина*, *Виталий*, *Руфина*, *Евангел*, *Урс* и *Авнит*, однако, как полагает И. *Делез*, они попали в один ряд с З. из предыдущих или последующих дней календаря.

Ист.: MartHieron. P. 88; MartUsuard // PL. 124. Col. 239; *Ado Viennensis*. Martyrologium // PL. 123. Col. 299; MartRom. P. 278.

Лит.: MartHieron. Comment. P. 360; MartRom. Comment. P. 279; *Quentin H.* Les Martyrologues historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 336, 432, 482; *Amore A.* Zenone e compagni // BiblSS. Vol. 12. Col. 1474.

Н. А. Ломакин

**ЗИНО́Н** [греч. Ζήνων] († 9.04.491, К-поль), имп. Вост. Римской (Византийской) империи (9 февр. 474 — 9 янв. 475 и с авг. 476). Наст. имя *Тарасикодисса* (греч. *Κοδισσέος — Ioan. Malal.* P. 376; *Κοδισσέος — Chron. Pasch.* P. 599; *Ταρασικοδίσσα Ρουσομβλαδεώτης — Phot.* Bibl. Cod. 79); из княжеского рода племени *исавров* (населяли горную область на юге М. Азии). Имя З. взяло в начале карьеры в память о полководце *Зиноне*, также *исавре*, который был приближенным имп. *Феодосия II* в 40-х гг. V в. З. служил в составе *исаврийской придворной гвардии* в К-поле. Ок. 465 г. имп. *Лев I* приблизил З. ко двору, ок. 468 г. назначил магистром армии Востока. З. же-







вернул армию на К-поль и выступил против Василиска. В авг. 476 г. З. вер-

*Солид  
с изображением имп. Зинона  
(avers). 2-я пол. V в.*

нулся в К-поль и был встречен с триумфом; Василиск и его семья были

уморены голодом. По новому соглашению о разделе власти З. провозгласил своим соправителем сына Армата, а магистр Илл в 478 г. занял пост консула.

Одновременно с возвращением З. в К-поль произошел передел власти в Зап. Римской империи. 22 авг. 476 г. вождь герм. племени скиров Одоакр отстранил от власти малолетнего имп. Ромула Августула и его отца магистра Ореста, к-рые были связаны союзническими отношениями с Василиском. Одоакр отказался избирать нового императора и отослал инсигнии имп. власти в К-поль к З. В связи с этим З. теперь считался правителем единой Римской империи, а Одоакр, получивший от З. титул патриция, признавал верховную власть К-поля, но при этом правил Италией самостоятельно. События 476 г. воспринимались современниками как ординарная политическая борьба. Лишь европейцами Нового времени они были осмыслены как «падение Западной Римской империи», с которым стали связывать конец истории античного мира.

З. в течение почти всего периода правления отстаивал свою власть, нейтрализуя возможных претендентов на престол и отражая действия военных группировок, состоявших в основном из готов. В империи постоянно возникали междоусобные столкновения, угрожавшие перерасти в гражданскую войну. Армат был убит в К-поле в 477 г. по приказу З.; его сын цезарь Василиск был низложен, пострижен в монахи и позднее стал пресвитером в Кизике. В 479 г. в К-поле поднял мятеж родственник З. Маркиан. После 2-дневных боев в городе сторонники Маркиана были разбиты, а сам он арестован и сослан. В 480 г. по решению З. была пострижена в монахини и отправлена в Исаврию имп. Верина. Рост власти и могущества консула Илла постепенно также сделал его опасным для З. и привел к разрыву их отношений. В 481 г. на столичном ип-

подроме консул был ранен (мечом отсечено ухо); молва обвинила в преступлении имп. Ариадну. В 482 г. Илл был назначен магистром Востока и отправился в Антиохию, что временно сгладило его противоречия с З. Однако летом 484 г. в Антиохии Илл поднял мятеж, провозгласив императором некоего сенатора Леонтия, освободил из ссылки Верину и заручился ее поддержкой. Вскоре войско Илла, состоявшее преимущественно из исавров, было разбито правительственной армией Иоанна Скифа. Илл, Леонтий и Верина укрылись в крепости Папирий в горной Исаврии. Верина умерла в крепости в 484 г., а после ее сдачи в 488 г. Илл и Леонтий были казнены.

Внешнеполитическое положение империи при З. было достаточно устойчивым. На Востоке поддерживался мир с Персией; в 478 г. был заключен дружественный договор с Вандальским королевством, после чего прекратились морские набеги вандалов на побережье Эгейского м. В то же время большие трудности представляло присутствие многочисленных групп готов (преимущественно ариан) на Балканах, где они на правах федератов широко расселились. З. был вынужден противостоять гот. группировкам, многие из к-рых образовывали в регионе автономные анклавы и даже собирали дань с нек-рых провинций. К сер. 70-х гг. наиболее крупными были группы готов Теодориха Страбона (сына Триария) и Теодориха Великого (сына Теодемира). В 478 г., после убийства Армата, переговоры римлян с готами Теодориха Страбона были сорваны и З. объявил вождя врагом империи. В кон. 479 г., вскоре после мятежа Маркиана, Теодорих подошел к К-полю, угрожая начать осаду города, и правительство З. было вынуждено заплатить выкуп. В 480 г. З. заключил союз с Теодорихом Великим, противопоставив друг другу 2 группировки готов. Видя угрозу взаимного уничтожения, оба вождя возобновили переговоры с К-полем, и в этот момент З. резко поменял тактику. Он заключил мир с Теодорихом Страбоном и разорвал договор с Теодорихом Великим. Последний, будучи обманут к-польской дипломатией, начал войну против империи. Его войско подходило к окрестностям К-поля, но после неск. стычек с римлянами отошло в Македонию. Приближение

нился на дочери имп. Льва Ариадне и тем самым упрочил свое положение. Ок. 467 г. у З. и Ариадны род. сын Лев Младший. В 467 г., в момент острого противостояния между имп. Львом и гот. дружинами, в К-поле дворцовая стража во главе с З. и Василиском (брат имп. Верины, жены Льва I) отбила нападение готов на дворец и изгнала их из столицы. В 469 г. З. был консулом, вел военные операции против готов на Балканах. Тогда же в военном лагере на З. было совершено неудачное покушение; З. сумел укрыться в Сердиике (ныне София). Имп. Лев I считал, что его зять З. не мог претендовать на имп. престол, несмотря на родство с правящей династией. Предполагалось, что наследником должен стать Лев Младший, к-рый 18 нояб. 473 г. был объявлен цезарем и соправителем имп. Льва I. Вскоре имп. Лев I умер (18 янв. 474), а малолетний имп. Лев II 9 февр. 474 г. провозгласил соправителем своего отца З. В нояб. 474 г. имп. Лев II неожиданно умер, и З. оказался единоличным правителем империи.

Положение З., несмотря на его прочные связи с правящей семьей, было очень неустойчивым. В янв. 475 г. З. вновь был объявлен консулом, однако в ближайшие дни в г. Герракля Понтийская против него был поднят мятеж во главе с Василиском. 9 янв. 475 г. З., решив не продолжать борьбу за имп. престол, бежал из К-поля в Исаврию, где в течение полутора лет скрывался в труднодоступной горной местности. Тем временем Василиск вступил в конфликт с Вериной и открыто поддержал монофизитов, спровоцировав проявления недовольства среди православ. населения. Ситуация усугубилась тем, что Василиску изменили военачальники исавров Илл и Трокунд. Летом 476 г. Василиск организовал поход в Исаврию, чтобы уничтожить З. Однако вскоре магистр Армат перешел на сторону З., заключил с ним соглашение и по-



Теодориха вызвало панику в Фессалонике, хотя правительственные войска полководцев Мартиниана и Сабиниана продолжали теснить готов и вынудили их уйти в Эпир, где Теодорих овладел Диррахием (ныне Дуррес, Албания). В 481 г. в результате несчастного случая погиб Теодорих Страбон. В 483 г. Теодорих Великий совершил набег на Фессалию, где объединились главные силы 2 гот. группировок. Видя угрозу со стороны Теодориха, З. заключил с ним мирное соглашение, по которому готы получали для расселения земли в Дакии и Мёзии, а Теодорих — должность консула (484). Требуя новых уступок и пожалований у империи, готы вновь угрожали окрестностям К-поля в 486 г. Наконец, в 488 г. Теодорих, заключив новый договор с З. и получив от него военную и финансовую поддержку, начал выдвижение своих сил из Мёзии и Дакии в Иллирик, чтобы затем вторгнуться в Италию. Тем самым З. сумел разрешить проблему расселения готов на Балканах и способствовал более стабильному положению региона в будущем. Кроме того, З. рассчитывал при помощи Теодориха уничтожить власть Одоакра в Италии. Разгром Одоакра и завоевание Италии Теодорихом были завершены в 493 г.

**Церковная политика.** В 60–70-х гг. V в. в церковных общинах Востока усугубился раскол между партиями православных (халкидонитов) и монофизитов, возникший после IV Вселенского Собора в Халкидоне 451 г. Правосл. партия пользовалась поддержкой имп. Льва I; монофизиты, к-рые в восприятии мн. современников были воплощением «гонимой Церкви», приобрели большую популярность в самых разных слоях визант. общества, в Египте, Сирии и даже К-поле. З. как преемник имп. Льва I должен был продолжать его политику сдерживания монофизитов. Однако в период противостояния З. и Василиска позиции монофизитов, напротив, усилились. В 475 г. Василиск издал «Энциклион», к-рым отменялись и анафематствовались постановления Халкидонского Собора. По его распоряжению возвратились из ссылки все лидеры монофизитов, ранее преследовавшиеся Львом I: в 475 г. Тимофей Элур вернулся на Патриарший престол Александрии, Петр Гнафевс — в Антиохию. Архиепископский престол Эфе-

са был провозглашен Патриаршим, и на эту кафедру при участии Тимофея Элура был возведен сторонник монофизитов Павел. Политика Василиска вызвала возмущение патриарха Акакия К-польского. Летом 476 г., когда власть Василиска потеряла силу, в К-поле началось восстание православных. Пытаясь удержаться на престоле, Василиск издал «Антэнкиклион», к-рым провозглашался возврат к Православию. Вскоре З. приехал в К-поль и отменил все указы Василиска, в т. ч. касающиеся веры. Тем не менее изменение религ. политики выявило новые проблемы, поскольку успех монофизитства при Василиске добавил популярности лидерам движения. Влияние Тимофея Элура в Александрии и Египте было столь велико, что З. не решился действовать против него. Тимофей умер 31 июля 477 г., и монофизиты поставили патриархом Петра Монга. Местная правосл. партия и офиц. светская власть в Египте поддерживали Тимофея Салофакиола, избранного патриархом еще в 460 г. Петр Монг бежал из Александрии, но Тимофей Салофакиол не обладал достаточным авторитетом, чтобы объединить паству. В Антиохии уже в кон. 476 г. был низложен Петр Гнафевс (сослан в Пителию, ныне Пичунда), ему на смену монофизиты избрали Иоанна II. В 477 г. Иоанн также был низложен и патриархом стал Стефан, к-рого поддерживал патриарх Акакий К-польский. В 479 г., во время религ. волнений в Антиохии, патриарх Стефан был растерзан толпой. В ответ на это З. отказал антиохийцам в праве самостоятельно поставлять патриархов, и в К-поле по выбору З. был рукоположен Календион. Иоанн Кодонаг, избранный в Антиохии самой общиной, был переведен на престол Тира Финикийского.

Смерть патриарха Александрийского Тимофея Салофакиола в июне 482 г. привела к новым существенным переменам в церковной политике империи. Монофизиты избрали своим патриархом Иоанна Талаю, приближенного Тимофея. Тогда к-польское правительство, стремясь к предотвращению дальнейшего раскола, согласилось на существенные уступки и осенью 482 г. издало от имени З. и патриарха Акакия К-польского «Энотикон» — специальное послание к Александрийской Церкви, к-рое содержало вариант компромиссного

соглашения правосл. и монофизитской партий: З. и патриарх Акакий призывали отказаться от догматических споров по вопросу о соединении Божественной и человеческой природ во Христе (*Evagr. Schol. Hist. eccl. III 14*). Действие «Энотикона» вскоре распространилось на всю империю. «Энотикон» был сразу поддержан мн. предстоятелями, в т. ч. патриархами Календионом Антиохийским и Мартирием Иерусалимским. В кон. 482 г. Иоанн Талая был низложен из-за его связей с Иллом и на престол Александрии вернулся Петр Монг. В 484 г. был низложен Календион Антиохийский — соучастник мятежа Илла и Леонтия и патриархом вновь стал Петр Гнафевс. Т. о., З. и патриарх Акакий К-польский последовательно примирялись с наиболее популярными лидерами Восточных Церквей, которые были представителями радикального крыла монофизитства. Соглашение З. с монофизитами вызвало резкое осуждение со стороны Римского папского престола. В 484 г. папа Феликс на Соборе в Риме предал анафеме патриарха Акакия. Послание папы было доставлено в К-поль тайно и передано патриарху Акакию монахами-акимитами в храме во время литургии. Раскол Римской и Восточных Церквей продолжался до отмены «Энотикона» в 519 г. (см. ст. *Акакианская схизма*). В окт. 489 г. умер Петр Монг; его преемником стал Афанасий Килит. В том же году умер патриарх Акакий К-польский; на столичный престол был избран Фравита, а после его скорой кончины в февр. 490 г. патриархом стал Евфимий. В 490 г. со смертью Петра Гнафевса патриархом Антиохии стал Палладий из Селевкии. Смены предстоятелей Церквей не повлияли на принципы «Энотикона».

«Энотикон» З. более чем на 30 лет стал основой церковной политики в Византийской империи. Первоначально его издание способствовало некой стабилизации религ. ситуации на Востоке. Была устранена прямая угроза расколов общин, к-рая возникла сразу после 451 г. Но при этом фактическая власть в Александрийском и Антиохийском Патриархатах надолго оказалась в руках монофизитов. Издание «Энотикона» означало также фундаментальное изменение в способах проведения гос. политики в церковной сфере. Если ранее (в IV — сер. V в.) для об-





суждения и решения подобных вероучительных вопросов светская власть прибегала к созыву Соборов, то теперь было решено лишь добиться формального соглашения между важнейшими главами церковной иерархии. Метод управления Церковью, использованный З., впоследствии повлиял на построение взаимоотношений Церкви и гос-ва в Византии (позднее и в др. гос-вах).

Ок. 478 г. З. своим эдиктом окончательно утвердил автокефалию Кипрской Церкви, признав ее независимость от Антиохийского Патриархата. Тогда же в К-поле с Кипра были перенесены мощи ап. Варнавы и переписанная им рукопись Евангелия от Матфея (в дворцовый храм архидиак. св. Стефана).

После смерти Льва II З. и Ариадна не имели детей, и З. не удалось стать основателем новой династии. Когда умер З., Ариадна избрала новым императором декурриона силенциариев визант. двора Анастасия (правил до 518) и вышла за него замуж, чем способствовала легитимации его правления; умерла в К-поле ок. 515 г.

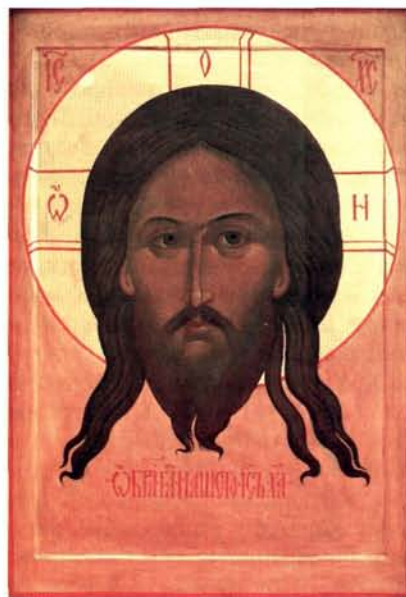
Ист.: *Malchus Philadelphensis*. Byzantiaka. Fragn. 4–26 // The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire / Ed. R. C. Blockley. Liverpool, 1983. Vol. 2; *Theodore Anagnostes [Lector]*. Kirchengeschichte. 1 25 – II 6 / Ed. G. Ch. Hansen. B., 1971; *Joshua the Stylite*. The Chronicle / Ed. W. Wright. Camb., 1882. P. 7–13; *Zachariah of Mytilene [Rhetor]*. The Syriac Chronicle / Ed. F. J. Hamilton, E. W. Brooks. L., 1899. P. 101–146; *Marcellinus Comes*. Chronicon. A. D. 474–491 / Ed. Th. Mommsen // MGH AA. Bd. 11; *Ioan. Malal*. Chron. P. 375–391; *Evagr. Schol.* Hist. eccl. III; Chron. Pasch. P. 598–607; *Theoph.* Chron. P. 113–136; *Georg. Mon.* Chron. P. 617–619.

Лит.: *Bury J. B.* A History of the Later Roman Empire From Arcadius to Irene (395 A. D. to 800 A. D.). L.; N. Y., 1889. Vol. 1. P. 250–289; *Brooks E. W.* The Emperor Zeno and the Isaurians // EHR. 1893. Vol. 30. P. 209–238; *Paully, Wissowa*. Bd. 2. Sp. 149–213; *Salaville S.* L'affaire de l'Henotique ou le premier schisme byzantin au V<sup>e</sup> siècle // EO. 1918. T. 18. P. 255–266, 389–397; 1920. T. 19. P. 49–68, 415–433; *Stein E.* Histoire du Bas-Empire. P., 1959. Vol. 1. P. 358–364, 395–399; 1949. Vol. 2. P. 7–76; *Lemerle P.* Flavius Appalius Illus Trocundus // Syria. P., 1963. T. 40. P. 315–322; *Jones A. H. M.* The Later Roman Empire, 284–602. Oxf., 1964. Vol. 2. P. 224–230, 244–247; История Византии. М., 1967. Т. 1; *Frend W. H. C.* The Rise of the Monophysite Movement. Camb., 1972. P. 165–190; *Baus K. et al.* Die Reichskirche nach Konstantin dem Grossen. Freiburg, 1975. Bd. 2. S. 3–15; *Jones A. H. M., Martindale J. R.* The Prosopography of the Later Roman Empire. Camb., 1980. Vol. 2. P. 1200–1202; *Harrison R. M.* The Emperor Zeno's Real Name // BZ. 1981. Bd. 74. S. 27–28; *Козлов А. С.* Осн. направления полит. оппозиции правительству Византии в 50-х – нач. 70-х гг. V в. // АДСВ. 1983. Вып. 20. С. 24–

39; *он же.* Полит. оппозиция правительству Византии в 476–491 гг.: Осн. направления и сод. содержание // Там же. 1988. Вып. 24. С. 58–73; *Croke B. A. D.* 476: The Manufacturing of a Turning Point // Chiron. Münch., 1983. Vol. 13. P. 81–119; *Meyendorff J.* Imperial Unity and Christian Divisions: The Church 450–680. Crestwood (N. Y.), 1989. P. 193–202; RegPatr. N 108–133; *Laniado A.* Some Problems in the Sources for the Reign of the Emperor Zeno // BMGS. 1991. Vol. 15. P. 147–173; *Карташев.* Соборы. С. 301–310; *Кулаковский.* История. Т. 1. С. 294–296, 314–356; *Успенский.* История. Т. 1. С. 210–219; *Тоди К.-P.* Zenon // BVKL. Bd. 14. Sp. 418–427; *Вольфрам Х.* Готы: От истоков до сер. VI в. СПб., 2003; *Томпсон Э. А.* Римляне и варвары: Падение Зап. Римской империи. СПб., 2003. С. 55–70.

И. Н. Попов

**ЗИНО́Н** (Теодор Владимир Михайлович; род. 12.10.1953, Первомайск Николаевской обл., Украина), архим., иконописец, чье творчество во многом определяет пути развития совр. церковного искусства. С детства был приобщен к пер-



Спас Нерукотворный.

Икона. 1983 г.

(ц. св. Отцов семи Вселенских Соборов  
Данилова мон-ря)

кви. Решив стать художником, в 15 лет поступил в Одесское художественное уч-ще (1969–1973); на 2-м курсе начал копировать иконы. Задуманный им дипломный проект (триптих «Андрей Рублёв») не нашел поддержки у руководителя, потребовавшего сменить тему. После службы в армии (1973–1975) выполнил художественные работы в Успенском соборе Одессы (кафедральный в 1936–2002). 5 сент. 1976 г. стал послушником в Псково-Печерском в честь Успения Пресв. Богородицы

муж. мон-ре, где в том же году 30 сент. принял монашеский постриг, через 3 дня был рукоположен во диакона, 8 нояб. — во иерея.

В 1978 г. по благословению Патриарха Московского и всея Руси Пимена, высоко ценившего З. как иконописца, был принят в братию ТСЛ, где создал иконостас кривты Успенского собора, расписал закомары, выполнил надвратный образ преподобных Сергия и Никона Радонежских, а также множество небольших икон. В этот период он познакомился с руководителем реставрационно-иконописной мастерской ТСЛ мон. *Иулианией* (Соколовой; † 1981), к-рая с большим уважением относилась к творчеству молодого мастера.

Несмотря на прошение З. о возвращении его в братию Псково-Печерского мон-ря, в 1983 г. в силу востребованности иконописца в столице его перевели в переданный РПЦ *Данилов мон-рь*. Там он создал иконостасы нижних приделов ц. св. Отцов семи Вселенских Соборов (совм. со свящ. Вячеславом Савиных), подготовил проект росписи Троицкого собора, ориентированный на визант. образцы (не осуществлен).

В 1985 г. З. расписывал ц. вмц. Параскевы в с. Пятница во Владимирской обл. В том же году вернулся в Псково-Печерский монастырь, где создал иконостасы храмов прмч. Корнилия Псково-Печерского (1985), Покрова Пресв. Богородицы над Успенским собором (1990) и Псково-Печерских святых на Горке (1989–1991). В 1987 г. выполнил ико-



Иконостас придела при. Серафима Саровского в Троицком соборе Пскова. 1988 г. Фотография. Сер. 90-х гг. XX в.

ностас ц. при. Евфросинии Полоцкой в г. Карсава (Латвия), а в 1988 г. создал иконостас придела при. Серафима Саровского в Троицком соборе Пскова (в связи с неблагоприятным



температурно-влажностным режимом иконостаса находился под угрозой разрушения; в результате реставрации облик икон искажен). В 1989 г. возведен в сан архимандрита.

Ко 2-й пол. 80-х гг. творчество З. приобрело международную известность. В 1992 г. он расписал братскую трапезную Нововалаамского монастыря (Финляндия); в 1995 г. по заказу Покровского монастыря в Бюссиан-От (Франция) написал больших размеров икону «Ярославская Оранта»; выполнил фресковую роспись в храме Крестовоздвиженского монастыря (Шевтонь, Бельгия) (в алтарной апсиде «Христос во славе в окружении евангелистов» (1995), на вост. стене нартекса «Небесный Иерусалим» (2000)). Опыт мастера востребован в иконописных школах, куда его неоднократно приглашали для преподавания (школа прп. Иоанна Дамаскина в Сен-Жан-ан-Руайан (Франция); школы в Венеции и в Серриате, близ Бергамо (Италия), и др.). Воспринимая свою работу как правосл. миссию на Западе, З. выполнял заказы для верующих разных христ. конфессий, желающих молиться перед правосл. образами.

В 1994 г. З. был переведен из Псковой-Печерского в Спасо-Преображенский Мирожский монастырь в Пскове. В нем он организовал Международную иконописную школу, где проводил курсы для учеников из России, Франции, Италии и др. стран. В его настоятельство была восстановлена надвратная ц. первомч. Стефана, для к-рой З. создал каменный иконостас с фресковыми иконами (1996). По благословению Патриарха Московского и всея Руси Алексия II к 600-летию Сретения в Москве (26 авг. 1395) Владимирской иконы Божией Матери исполнил ее список (1995, ныне в Оптиной пуст.). В 1995 г. З. был удостоен Гос. премии РФ «За вклад в возрождение иконописной традиции в России» (денежная часть премии передана Высшей Свято-Филаретовской московской православно-христ. школе).

28 нояб. 1996 г. указом архиеп. Псковского и Великолукского Евсевия (Саввина) З. был запрещен в служении за причастие на католич. мессе в неосвященном храме Мирожского монастыря. Указом от 21 дек. 2001 г. Патриарха Алексия II запрещение было снято.

По запрещении в служении З. с монашеской общиной удалился в осно-



мы последовательности работы, напр. возрождает бессанкирное письмо по среднему тону (мембра-

*Христос Пантократор.  
Роспись собора свт. Николая  
Чудотворца в Вене.  
2006–2008 гг.*

ванный им скит в дер. Гверстонь (Печорский р-н Псковской обл.). В этот период по заказам духовенства и мирян им было написано множество икон, создано неск. иконостасов для храмов и монастырей. В 2000–2002 гг. по проекту З. в скиту был построен храм, для к-рого были выполнены энкаустические (в интерьере) и мозаичная (на фасаде) иконы, а также царские врата в технике золотой наводки по меди.

В 2004–2005 гг. З. работал над сооружением и росписью фресковой алтарной преграды для ц. прп. Сергия Радонежского в пос. Семхоз (в черте г. Сергиев Посад), основанной на месте гибели прот. Александра Меня. С 2006 по 2008 г. по приглашению еп. Венского и Австрийского Илариона (Алфеева) в Никольском соборе в Вене вместе с выпускниками фак-та церковных художеств ПСТГУ, художниками иконописной школы ц. свт. Николая Чудотворца в Клённиках (Москва) и иконописцами из Польши З. выполнил стенную роспись; им также были написаны иконы для иконостаса нижнего придела собора.

С 2008 г. З. пребывает на Афоне, где расписывает храм в монастыре Симонопетра.

Творчество З. 70-х — нач. 80-х гг. было связано с освоением традиций древнерус. иконописи XV — нач. XVI в. в значительной мере под влиянием мон. Иулиании (Соколовой). С сер. 80-х гг. вслед за изучением псковской иконописи XIV–XV вв. он обратился к домонг. культуре Др. Руси и к визант. традиции, с сер. 90-х гг. — к раннехрист. памятникам Рима, Равенны, Синаи. Помимо работы в традиц. для иконы технике яичной темперы З. осваивает и др. техники: энкаустическую, мозаику, золотую наводку по меди, различные виды золочения. В технологии иконописи он использует разные систе-

не), под которым виден детально проработанный тональный рисунок по левкасу (гризайль). З. постоянно экспериментирует с защитными покрытиями иконы, изучая древние рецепты олифы, составы органических лаков, а также свойства совр. синтетических материалов. В монументальных работах использует технику фрески (альфреско) и росписи на извести с присутствием органических связующих (секко), кроме традиц. технологий применяет силикатные составы. Технологические изыскания З. базируются на изучении как структуры древних икон и росписей, так и теоретических трудов авторов разных эпох и культурных традиций (напр., «Трактата о живописи» Ченнино Ченнини (посл. четв. XIV в.), Ерминии пером. Дионисия Фурноаграфита (ок. 1730–1733)). З. занимается оформлением



*Положение во гроб.  
Фрагмент эпистилия иконостаса собора  
свт. Николая Чудотворца в Вене.  
2006–2008 гг.*

книг, проектированием храмов и иконостасов, созданием эскизов для церковной утвари и облачений, консультирует учеников по вопросам техники, технологии, смысла и содержания иконописного образа, его связи с церковной традицией.

Соч.: Икона в литургическом возрождении // Памятники Отечества. 1992. № 2/3(26/27): Биль монашеская. С. 57–63; Об иконе // Рус. провинция. Новгород. 1993. № 1. С. 71–

74; Беседы иконописца / Предисл.: С. С. Аверинцев. Новгород, 1993. Рига, 1997. Псков, 2003; A propos de l'icône et de l'Église. La Prade, 1994; Икона рождается из Литургии // Христианос. Рига, 1995. Вып. 5. С. 140–160.

Лит.: Языкова И. К. Богословие иконы. М., 1995; она же. Опыт неба: Творчество архим. Зинона (Теодора) // Она же. «Се творю все новое»: Икона в XX в. Милан, 2002; она же. Икона в совр. мире // Цивр. 2004. № 1(26). С. 53–91; Иларион (Алфеев), еп. Таинство веры: Введ. в правосл. догматич. богословие. М.; Клин, 1996. СПб., 2006; Копировский А. М. Проблема возрождения традиций в совр. рус. иконописании // Проблемы совр. церк. живописи: Мат-лы конф., 6–8 июня 1996 г. М., 1997; Алфеева В. А. Паломничество на Синай. М., 1998; Лука (Головков), игум., Языкова И. К. Икона XX в. // История иконописи: Истоки. Традиции. Современность: VI–XX вв. М., 2002. С. 231–251; <http://alexandermen.ru/biogr/zinon.html> [Электр. ресурс].

Прот. Николай Чернышёв,  
И. К. Языкова

**ЗИНО́Н И ЗИ́НА** [греч. Ζήνων καὶ Ζήνας (Ζηνάς)] († 286 или 305), мученики Филадельфийские (Аравийские) (пам. 22 июня; пам. зап. 23 июня). Согласно Мученичеству, составленному неизвестным автором на греч. языке (ВНГ, N 1887), воин З. из сел. Зизиун в Палестине по происхождению был грек и исповедовал христианство. Когда Максим, новый правитель Филадельфии Аравийской (ныне Амман), начал преследовать христиан, З. решил открыто исповедовать свою веру. Он раздал имущество и отпустил рабов, однако слуга по имени Зина, к-рый также был христианином, просил позволения остаться с хозяином. Во время торжественного жертвоприношения, совершавшегося в сер. июня, правитель Максим приказал привести к себе З. За отказ принести жертвы богам его подвергли бичеванию воловьими жилами, а затем привели к алтарю, чтобы он поклонился идолам. Тогда святой ногой опрокинул алтарь. После новых пыток З. заключили в деревянные колодки и заключили в тюрьму, где ночью его посетил Зина. На следующий день правитель потребовал доставить их обоих на суд. Максим тщетно уговаривал Зину поклониться богам, обещая ему звание, отнятое у З. По приказу правителя З. и Зина были вновь подвергнуты мучениям, а затем отправлены в темницу. Вскоре в Филадельфию прибыл военачальник Вог. Вместе с Максимом он устроил новый допрос и распорядился повесить мучеников на древе и жечь огнем. Однако пламя не причинило З. и Зине вреда, и многие, видевшие

это чудо, обратились ко Христу. По приказу Максима мученики были усечены мечом 23 июня. Их тела были тайно похоронены благочестивыми девами, а после прекращения гонений перезахоронены.

Согласно Синаксарию К-польской ц. (кон. X в.), торжественная служба в честь мучеников совершалась 22 июня в храме вмч. Георгия в к-польском квартале Кипариссий (Janin. Églises et monastères. P. 70).

В Мученичестве говорится, что З. и Зина пострадали в 1-й год правления имп. Максимиана, т. е. в 286 г. Однако, по мнению болландистов, речь идет об имп. Галерии, одним из имен к-рого также было Максимиан (ActaSS. Iun. T. 4. P. 474); в таком случае Мученичество датируется 305 г.

В греч. стихных синаксарях семейства В и С (по классификации И. Делеэ, напр., Vat. 1613, XI в.; Mess. gr. 103, XII в.; Paris. gr. 1624, XIII в.) память З. и Зины приходится на 23 июня. Под этой же датой в груз. переводе палестинского календаря, сохранившемся в рукописи Sinait. geo. 34 (X в.), содержится память мучеников З. и Германа. Имя Герман встречается в этом календаре также 1 и 2 марта (Garitte. Calendrier Palestino-Géorgien. P. 257–258). Груз. Мученичество З. и Зины содержится под 21 июня в рукописи № 3 из собрания Гелатского мон-ря, которое ныне хранится в Кутаисском гос. историко-этнографическом музее (Грузия).

Ист.: ВНГ, N 1887; ActaSS. Iun. T. 4. P. 474–482; MartRom. P. 251; MartRom. Comment. P. 252; PG. 117. Col. 505–508 [Минологий Василия II]; SynCP. Col. 763–764, 765; Mateos. Turicon. T. 1. P. 316–317; ЖСВ. Июнь. С. 497–498.

Лит.: Сергий (Спаский). Месяцеслов. Т. 2. С. 188, 190; Т. 3. С. 230; Sauget, J.-M. Zenone et Zena // BiblSS. Vol. 12. P. 1482–1483; Софроний (Евстратиадис). Ἀγολόγιον. Σ. 163–164.

**Т. А. Артохова, Л. В. Луховицкий**  
**Гимнография.** Память З. и Зины отмечается в *Тихиконе Великой ц.* IX–XI вв. 22 июня (Mateos. Turicon. T. 1. P. 316) без богослужебного последования. В различных редакциях *Студийского* и *Иерусалимского уставов* память З. и Зины не отмечается, однако в греч. рукописях XI–XIII вв. под 23 июня содержится канон З. и Зине 4-го гласа авторства Иосифа с акростихом Ζυγήν ἐπαίνῳ μαρτύρων στεφφόρων. Ἰωσήφ (Двоицу восхваляю мучеников венценосных. Иосиф), ирмос: Τριστάτας κραταιούς: (Тристаты крепкие), нач.: Ζωὴν τὴν ἀληθῆ, ἀθλοφόροι, ποθούντες (Жизнь истинную, страстотерпцы, желая) (Ταμεῖον. Σ. 224).

А. А. Лукашевич

**ЗИНО́Н И ЗОЙЛ** [греч. Ζήνων καὶ Ζωΐλος], преподобные (пам. 3 марта). Время и место жизни неизвестны. Их память включена в византийские стихные синаксари, где упоминается, что они скончались в мире (Paris. Coislin. 223, 1301 г.). Из стихных синаксарей память З. и З. и посвященное им двустиие («Жизни отрешение Зинову и Зоилу жизнь бысть лучшая паче вины») были перенесены в греческие печатные Минеи (Венеция, 1596) и в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца*. При переводе византийских синаксарей на славянский язык память и двустиие были внесены в стихные Прологи (напр., ГИМ. Хлуд. № 188, 1370 г.), а из них перенесены в ВМЧ (ВМЧ. Март. Дни 1–11. Стб. 64) и в совр. календарь РПЦ. Ист.: SynCP. Col. 505; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 4. Σ. 26; ЖСВ. Март. С. 78. Лит.: Сергий (Спаский). Месяцеслов. Т. 2. С. 62; Ζήνων // ΟΗΕ. Т. 5. Σ. 1225; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγολόγιον*. Σ. 163.

Э. П. А.

**ЗИНО́Н, КОСКО́НИЙ (КОНКО́РДИЙ), МЕНАЛА́П (МЕЛАНИ́ПП)** и др. [лат. Zeno, Cosconus, Menalappus (Melanippus)], мученики Никомидийские (пам. визант. и зап. 2 сент.). В Сирийском мартирологе (411) под 2 сент. содержится упоминание о «древних мучениках» — определении, характерное для святых, погибших до гонения имп. Диоклетиана (нач. IV в.), — Афитаркине, К., З., Меланиппе и сыновьях мц. Феодоты, пострадавших в Никомидии. В Мартирологе блж. Иеронима (1-я пол. V в.) под тем же числом названы пострадавшие в том же городе З., Горгоний, Меналап, Феодота с сыновьями и К. По мнению И. Делеэ, в Никомидии, вероятно, пострадали только З., М. и К. Мц. Феодота и ее сыновья почитаются отдельно, т. к. в зап. мартирологах они упоминаются как пострадавшие в г. Никея под 2 авг., а в Синаксаре К-польской ц. — под 29 июля. Под 2 сент. в визант. календарях сохранилась память М. (SynCP. Col. 8) и мц. Феодоты с сыновьями (ВНГ, N 1781). В Римском мартирологе кард. Цезаря *Барония* (XVI в.), возможно на основании др. источника, З. упоминается вместе с сыновьями Конкордием и Феодором.

Ист.: MartHieron. P. 115; MartRom. P. 376; Un martyrologe et douze Ménologies syriaques / Éd. F. Nau. Turnhout, 1993. P. 20. (PO; T. 10. Fasc. 1. N 46).



Лит.: MartHieron. Comment. P. 483–484; *Sergii (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 1. С. 630; *Sauget J.-M. Zenone e i suoi figli Concordio e Teodoro // BiblSS. T. 12. Col. 1479–1480.*

**Н. А. Ломакин**

**ЗИПАЛОВ** Николай Егорович (1860/61 — после 1916), предприниматель, любитель церковного пения, автор монографии о регенте Чудовского хора Ф. А. Багрецове (1812–1874) и издатель его духовно-муз. сочинений. Род. в семье крупного коммерсанта из Владикавказа (представители рода Зипаловых во 2-й пол. XIX — нач. XX в. были владельцами универсальных магазинов и гостиниц в городах Сев. Кавказа). Профессиональное образование получил в Москве в Практической академии коммерческих наук. По окончании академии в 1880 г. З. вернулся во Владикавказ, чтобы вместе с братом наследовать торговый дом отца. В течение неск. лет был гласным городской думы.

Заинтересовавшись судьбой Багрецова, З. в нач. 90-х гг. XIX в. изучал документы, относящиеся к деятельности регента. Благодаря кропотливой исследовательской работе, общению с современниками и очевидцами тех событий ему удалось собрать материал о Багрецове и Чудовском хоре, о его учениках-преемниках, о церковнопевч. жизни Москвы. Основной текст сопровождается многочисленными сносками-комментариями, хорошо передающими дух времени. Работа была закончена в 1895 г., но напечатана З. только через 20 лет на собственные средства тиражом 200 экз. Эта книга стала 1-м научно-популярным изданием о рус. регенте. Кроме того, З. в течение мн. лет при помощи близких друзей и учеников Багрецова собирал его духовно-муз. сочинения. Результатом этой работы стал сборник из 28 сочинений и переложений, изданный одновременно с биографией регента. Впосл. З. издал в Петрограде 13 духовно-муз. сочинений А. П. Есаулова, в т. ч. ранее не публиковавшихся (взяты из певч. б-ки Синодального хора).

В 1900-х гг. З. был известен как меценат и коллекционер материалов по истории церковного пения, общался с А. Д. Кастальским. В 10-х гг. XX в. участвовал вместе с А. В. Преображенским в подготовке текстов о рус. церковных композиторах для предполагаемого 2-го издания русской версии «Музыкального слова-

ря» Г. Римана. З. предлагал также выпустить в свет словарь отечественных церковно-муз. деятелей.

Соч.: Ф. А. Багрецов: Опыт биографии... в ист.-муз. отношении по отзывам и восп. его современников: С портр. и иллюстр. Владикавказ, 1914.

Лит.: РДМДМ. 2006. Т. 5. С. 503–504, 535.

**А. А. Наумов**

**ЗИСИС** [греч. Ζήσις] Феодор (род. 20.01.1941), протопр., проф. богословского фак-та Фессалоникского ун-та им. Аристотеля, писатель и публицист. Род. в сел. Панайия на о-ве Тасос, где служил священником его отец. В 1945 г., после окончания второй мировой войны, семья поселилась в с. Меси близ Комотины (Фракия), где З. окончил начальную школу, после чего был зачислен в церковную школу в г. Ксанти (Фракия); в период обучения (1953–1961) был лучшим учеником школы.

В 1961 г. З. поступил на богословский фак-т Фессалоникского ун-та, по окончании к-рого в 1965 г. получил диплом с высшим аттестационным баллом в греч. вузах — 10. Как лучший выпускник он был зачислен на юридический фак-т Фессалоникского ун-та, но прервал свое обучение там в связи с началом деятельности на богословском фак-те.

З. окончил аспирантуру на кафедре истории богословского фак-та под рук. известного патролога П. Христу (1917–1996). В 1971 г. за дис. «Человек и Вселенная в домостроительстве Божиим по учению святителя Иоанна Златоуста» ему была присвоена докт. степень, а в 1973 г. за исследование «Искусство девства: доводы святых отцов Церкви в пользу безбрачия» — звание доцента богословского фак-та.

В 1980 г. З. представил вместе с др. публикациями большую монографию «Геннадий II Схолярый: Житие — писания — учение» и был избран штатным преподавателем патрологии богословского фак-та. В 1982 г., после разделения фак-та на 2 отделения, он перешел на отд-ние пастырского и социального богословия, где преподавал до сент. 2008 г. Дважды З. избирался на пост декана отд-ния.

Сразу после основания *Патриаршего ин-та патристических исследований* (К-польский Патриархат) в мон-ре *Влададон* З. стал его научным сотрудником, в 1968–1970 гг. исполнял обязанности редактора и ученого секретаря ж. «Наследие» (*Κληρονομία*), издаваемого Патри-

аршим ин-том, а в 1977–1986 гг. являлся зам. директора (эфором) Патриаршего ин-та.

В 1970 г. З. был назначен научным сотрудником Центра визант. исследований Фессалоникского ун-та, затем зав. отделом богословия центра (1988–1998), а впосл. директором центра (1991–1995). З. — член редакционной коллегии ж. «Византина» (*Βυζαντινά*) и др. изданий центра. В 1982–1988 гг. был председателем Союза богословов Сев. Греции; во время его председательства начал издаваться ж. «Богослов» (*Θεολόγος*). Вместе с сотрудниками З. был организатором и активным участником различных научных конференций, как греческих, так и международных.

З. — клирик К-польской Церкви. В дек. 1990 г. он был рукоположен во диакона, а в марте 1991 г. — во иерея, осуществлял пастырское служение в *Анастасии Узорешительницы монастыре* до нач. 1993 г. С апр. 1993 г. З. служит в храме во имя прп. Антония Великого в Фессалонике Эладской Православной Церкви, оставаясь клириком К-польского Патриархата.

Неоднократно З. представлял К-польскую Патриархию и Эладскую Православную Церковь на межправосл. и межхрист. встречах, принимал участие в диалогах православных с католиками и старокаатоликами, а также в межправосл. встречах в Женеве по подготовке Вселенского Собора правосл. Церкви. На пленарном заседании Смешанной комиссии во время встреч правосл. и католич. богословов в июне 1991 г. в г. Фрайзинге (Бавария, Германия) З. выступал с осуждением унии. К-польской Патриархией ему было запрещено участвовать в диалогах с католиками из-за резкой критики соглашения, принятого на VII пленарном заседании Смешанной международной богословской комиссии по диалогу между католич. и правосл. Церквами (17–24 июня 1993, Баламанд, Ливан). Это соглашение касалось унии и признавало Римско-католическую Церковь сестринской, а ее тайнства — действительными и благодатными.

В 1998 г. З. принимал участие в основании Об-ва правосл. просвещения. В настоящее время он руководит изданием богословского альманаха об-ва «Жизнь по заповедям» (*Θεοδρομία*), выходящего каждые 3 месяца.





В связи с протестом З. в отношении визита папы Иоанна Павла II в Афины (май 2001) и его открытой критикой экуменических контактов, а также нравственного упадка и обмирщения отдельных представителей епископата в июне 2005 г. он был запрещен в священнослужении. Однако в результате сильного возмущения церковной общественности в сент. 2005 г. запрещение было снято.

З. — автор мн. монографий, статей и исследований, посвященных богословским и историческим темам, а также различным проблемам общественной и церковной жизни.

Соч.: Ἄνθρωπος καὶ κόσμος ἐν τῇ οἰκονομίᾳ τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν ἱερὸν Χρυσόστομον [Человек и Вселенная в домостроительстве Божиим по учению свт. Иоанна Златоуста]. Θεσσαλονίκη, 1971; Τέχνη Παρθενίας. Ἡ ἐπιχειρηματολογία τῶν Πατέρων περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἀγαμίας καὶ αἱ πηγαὶ αὐτῆς [Искусство девства: Доводы св. отцов Церкви в пользу безбрачия]. Θεσσαλονίκη, 1973, 1996<sup>2</sup>; Νικήτα Σεΐδου Λόγος κατὰ Εὐστρατίου Νικαίας [Трактат Никиты Сеида против Евстратия Никейского]. Θεσσαλονίκη, 1976; Νικόλαος Μουζάλων. Περί ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος [Николай Музалон и его труд «Об исхождении Св. Духа»]. Θεσσαλονίκη, 1978; Γεννάδιος Β΄ Σχολάριος. Βίος — συγγράμματα — διδασκαλία [Геннадий II Схолярый: Житие — писания — учение]. Θεσσαλονίκη, 1980, 1988<sup>2</sup>, 2009<sup>3</sup>; Ἐπιστημονικὴ Τεχνογραφία. Πᾶς γράφεται μία ἐπιστημονικὴ ἐργασία [Технография: О том, как пишутся науч. работы]. Θεσσαλονίκη, 1985, 1992<sup>2</sup>, 1996<sup>3</sup>; Ὁ πατριάρχης Γρηγόριος Ε΄ στὴ συνείδηση τοῦ Γένους [Сщмч. Григорий V в нар. сознании]. Θεσσαλονίκη, 1986; Εἰσαγωγή στὸν Πλάτωνα [Введ. в философию Платона]. Θεσσαλονίκη, 1989, 1997<sup>2</sup>; Θεολόγοι τῆς Θεσσαλονίκης [Богословы Фессалоники]. Θεσσαλονίκη, 1989, 1996<sup>2</sup>; Κωνσταντινούπολη καὶ Μόσχα [Константинополь—Москва]. Θεσσαλονίκη, 1989; Οἱ λαϊκοὶ στὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία [Мирыне в правосл. Церкви]. Θεσσαλονίκη, 1989; Ἡ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ κόσμου [Спасение человека и Вселенной]. Θεσσαλονίκη, 1992, 1997<sup>2</sup>; Ἐπόμενοι τοῖς Θείοις Πατέρας. Ἀρχές καὶ κριτήρια τῆς Πατερικῆς Θεολογίας [Послеуды св. отцам: Основы и критерии святоотеческого богословия]. Θεσσαλονίκη, 1993; Φραγκέψαμε. Ἡ εὐρωπαϊκὴ μας αἰχμαλωσία [Оевропеизировались: Наше европейское рабство]. Θεσσαλονίκη, 1994; Οὐνία.\* Νεώτερες ἐξελίξεις [Уния: Новое ее развитие]. Θεσσαλονίκη, 1994; Ὁρθόδοξη καὶ Οἰκολογία [Православие и экология]. Θεσσαλονίκη, 1994; Ἡ «Ὁρθόδοξη» τῶν Ἀντιχάλκιδων-Μονοφυσιτῶν. Θεσσαλονίκη, 1994 (рус. пер.: О «православии» антихалкидонских монофизитов. М., 1995); Ψυχαγωγία. Κοσμικὴ καὶ Χριστιανικὴ [Досуг: мирской и христианский]. Θεσσαλονίκη, 1994; Οἱ εἰκόνες στὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία [Иконы в правосл. Церкви]. Θεσσαλονίκη, 1995; Εἶνα οἱ Ἀρμένιοι Ὁρθόδοξοι; Οἱ θέσεις τοῦ Μ. Φωτίου Θεσσαλονίκη, 1995 (рус. пер.: Является ли Армянская Церковь православной? Серг. П., 2005); Τὰ γηραιά. Ἐνα μεγάλο ὑπερβατικό καὶ κοινωνικὸ πρόβλημα [Старость: Проблема бытия и социума]. Θεσσαλονίκη, 1995; Ὁρθόδοξη καὶ Ἑλληνισμός. Νέα αἰχμαλωσία καὶ ἀντίσταση [Православие и эллинизм: Новое рабство

и противление]. Θεσσαλονίκη, 1995; Ἡ ἀνατροφή τῶν παιδιῶν κατὰ τὸν Ἅγιο Ἰωάννη Χρυσόστομο [Воспитание детей по творениям свт. Иоанна Златоуста]. Θεσσαλονίκη, 1998; Θεσσαλονίκη, ἡ φιλομόναχος [Фессалоника монахолюбивая]. Θεσσαλονίκη, 1998; Ἡ Ροτόντα τοῦ Ἁγίου Γεωργίου. Οἱ λόγοι τῆς διαμάχης [Ротонда св. Георгия: Причины конфликта [с музеем]]. Θεσσαλονίκη, 1998; Μοναχισμός, Μορφές καὶ θέματα [Монашество: Образы и темы]. Θεσσαλονίκη, 1998; Γάμος καὶ ἀγαμία. Ποῖο ὑπερέχει [Брак и безбрачие: Что выше?]. Θεσσαλονίκη, 1999; Θεολογικὴ Σχολὴ Θεσσαλονίκης. Ἡ προσφορά τῆς (1942–1992) [Деятельность богословского фак-та Фессалоникского ун-та с 1942 по 1992 г.]. Θεσσαλονίκη, 1999; Ἐκκλησιαστικὴ Περιοσιὰ [Церковное имущество]. Θεσσαλονίκη, 2000; Ὁ Ἅγιος Νεκτάριος ὡς διδάσκαλος [Свт. Нектарий Эгинский как учитель]. Θεσσαλονίκη, 2000; Οἱ νέες ταυτότητες. Ποιοὶ δημιούργησαν τὸ πρόβλημα [Новые удостоверения личности: Кто создает проблему?]. Θεσσαλονίκη, 2000; Τὸ Χριστουγεννιάτικο δένδρο [Рождественская елка]. Θεσσαλονίκη, 2000; Ἀπὸ τὴν Νίκαια τῆς Βιθυνίας στὴ Νίκαια τῆς Γαλλίας [От Никеи Вифинийской к Никее Французской]. Θεσσαλονίκη, 2001; Παρηγορία πενθούτων. Παραμυθητικὲς ἐπιστολές Μ. Βασιλείου [Утешение скорбящих: Утешительные послания свт. Василия Великого]. Θεσσαλονίκη, 2001; Ἡ Ἱερά Σύνοδος καὶ ὁ πάπας. Τὰ παραλειπόμενα μιᾶς ὁμιλίας [Священный Синод и папа: Неизв. подробности одной беседы]. Θεσσαλονίκη, 2001; Μετὰ τὴν ἐπίσκεψη τοῦ πάπα. Διαπιστώσεις καὶ ἐκτιμήσεις [После визита папы: Факты и оценки]. Θεσσαλονίκη, 2001; Οὐνία. Ἡ καταδίκη καὶ ἡ ἀθάωση [Уния: осуждение и оправдание]. Θεσσαλονίκη, 2002; Ἠθικά Κεφάλαια [Ἐθические главы]. Θεσσαλονίκη, 2002; Ἱεράρχες Ἐθνάρχες [Иерархи — народные вожди]. Θεσσαλονίκη, 2003; Πρέπει νὰ μεταφραστοῦν τὰ λειτουργικὰ κείμενα [Должны ли быть переведены литург. тексты?]. Θεσσαλονίκη, 2003; Διαθρησκειακὲς συναντήσεις [Межхристианские встречи]. Θεσσαλονίκη, 2003; Τὰ ὄρια τῆς Ἐκκλησίας. Οἰκουμενισμός καὶ Παπισμός [Границы Церкви: Экуменизм и католичество]. Θεσσαλονίκη, 2004; Κολλυβαδικὰ. Ἅγιος Ἀθανάσιος Πάριος, Ἅγιος Νικόδημος Ἀγιορείτης [Колливадское движение: Преподобные Афанасий Парийский и Никодим Святогорец]. Θεσσαλονίκη, 2004; Ὁ Ἀπόστολος Παῦλος [Св. апостол Павел]. Θεσσαλονίκη, 2004; Εὐεργετικό καὶ καθαριστικό τὸ τσουνάμι. Εὐθύνεται ὁ Θεός γιὰ τίς φυσικὲς καταστροφές. Θεσσαλονίκη, 2005 (рус. пер.: Благотворное и очистительное цунами: Вина ли Бог в стихийных бедствиях? М., 2005); Ἐκκλησία καὶ ποδόσφαιρο. Χριστιανικὴ ζωὴ καὶ ἀθλητισμός [Церковь и футбол: Христианская жизнь и спорт]. Θεσσαλονίκη, 2005; Κακὴ ὑπακοὴ καὶ ἀγία ἀνυπακοή [Благое непослушание или худое послушание]. Θεσσαλονίκη, 2006 (рус. пер. в печати); Ἐκκλησία καὶ Πολιτεία. Χωρισμός ἢ συναλληλία; [Церковь и государство: Разделение или симфония?]. Θεσσαλονίκη, 2006; Θεολογία καὶ Γραμματεία μεγάλων Πατέρων καὶ Θεολόγων [Богословие и творения великих св. отцов-богословов] (в печати).

Г. К. Шилин

**ЗИУСУДРА** [шумер. — нашедший жизнь на долгие дни; аккад. Утнапишти — нашел дыхание], герой шумеро-аккад. мифологии, переживший *Всемирный потоп*. Наиболее

подробный рассказ о З. содержится в «Шумерском сказании о потопе» (XX–XVII вв. до Р. Х., сохранившиеся списки — ок. 1600 г. до Р. Х.). Сообщается, что З. был одновременно царем и жрецом предположительно в Шуруппаке — шумер. городе на нижнем Евфрате (ныне городище Талль-Фара, Ирак). З. вел благочестивую жизнь, поэтому Энки сообщил З. о решении богов уничтожить человечество во время потопа. По совету Энки З. построил корабль, на котором спасся во время 7-дневной бури, вызвавшей потоп. После потопа боги Энлиль и Энки сделали З. бессмертным и поселили его с супругой на востоке, в стране Дильмум (совр. исследователи отождествляют ее с о-вом Бахрейн в Персидском зал.). Согласно шумеро-аккад. мифологии, именно там богами были сотворены первые люди.

В ранних шумер. источниках сообщается о визите *Гильгамеша* к З. В сказании «Гильгамеш, Энкиду и подземный мир» (ок. 2018–2007 гг. до Р. Х.) упоминается, что Гильгамеш посетил З. в его обители и, узнав об обрядах, существовавших до потопа, возродил их в Шумере. В «Песни о древних героях» исследователи восстанавливают мотив путешествия Гильгамеша к З. — стремление узнать секрет бессмертия.

У аккад. героя «Поэмы об Атрахасисе» (XVII в. до Р. Х., конец старовавилонского периода), чье имя означает «весьма премудрый», много общего с З.: он является жителем Шуруппака (но не царем), по приказу Энки строит корабль и спасается на нем от потопа. Но Атрахасис переживает не только потоп, но также мор и засуху.

Во фрагментах старовавилонской версии аккад. «Поэмы о Гильгамеше» сохранилось повествование о путешествии главного героя к Утнапишти. Наиболее подробный вариант мифа об Утнапишти содержится в поздней, т. н. Ниневийской, или Стандартной, версии той же поэмы (кон. II тыс. до Р. Х.). В ней отражены все основные детали из древнейших списков, а рассказ о потопе является заимствованием из поздней версии «Поэмы об Атрахасисе». В «Поэме о Гильгамеше» рассказывается, что боги, собравшись в Шуруппаке, согласились с решением бога Энлиля уничтожить человечество с помощью Всемирного потопа (причина не называется) и поклялись не сообщать об этом





людям. Однако Энки сообщил о принятом решении стене жилища Утнапишти, с тем чтобы та передала его слова своему хозяину. Энки приказал Утнапишти построить корабль кубической формы и погрузить на него «все живое». Утнапишти взял на корабль семью, животных всех видов, а также, вероятно, представителей всех профессий. 7 дней и 7 ночей продолжалась гроза, вызвавшая потоп и напугавшая даже богов, которые раскаялись в своем решении. Корабль пристал к вершине горы Ницир, или Нимуш (предположительно ныне Пир-Омар-Гудрун в ирак. Курдистане), которая первая поднялась из воды. На ее вершине Утнапишти выпустил по очереди 3 птиц, чтобы выяснить, не появились ли др. островки суши. После того как 3-я птица не вернулась, найдя себе пристанище, Утнапишти воскурил богам благовония. Боги собрались, и Энки с богиней-матерью (творцы человечества) обличили Энлиля в том, что он напрасно погубил тех, кого они создали. Энлиль во искупление своей вины сделал Утнапишти бессмертным и поселил его вместе с женой «при устье рек, в отдаленье» (перевод И. М. Дьяконова). По представлению жителей Месопотамии часть вод Тигра и Евфрата уходила под землю и поднималась на поверхность либо на о-ве Бахрейн, либо за пределами реального мира.

«Поэма о Гильгамеше» помещает обитель Утнапишти по ту сторону опоясывающих обитаемую землю мифического горного хребта («Плотины Небес») и «вод смерти» (тем не менее наличие мотива «устье рек» уподобляет ее Бахрейну, упом. в шумерском мифе). С внешним миром ее связывает корабельщик Уршанаби, регулярно переправляющийся через «воды смерти». Гильгамешу, желавшему узнать от Утнапишти секрет его бессмертия, удалось преодолеть многочисленные преграды, отделявшие жилище героя потопа от мира обычных людей, но Утнапишти смог только указать на неповторимость своего опыта и предложил Гильгамешу побороться хотя бы со сном. Тот не выдержал это испытание, но жена Утнапишти упростила его рассказать Гильгамешу о цветке, с помощью к-рого можно вернуть себе юность. Гильгамеш достал цветок, однако вскоре эту добычу у него похитила змея. Тщетность поиска бес-

смертия составляет основную философскую идею поэмы.

Наиболее поздняя версия мифа о З. была зафиксирована вавилонским историком Беросом (IV–III вв. до Р. Х.) на греч. языке. Труд Бероса был утерян, и отрывки из него, связанные с мифом о Ксисутре, или Сиситре (греч. варианты передачи имени З.), сохранились лишь в пересказе Евсевия Кесарийского, к-рый о труде Бероса знал из вторых рук. Евсевий Кесарийский сообщает, что З. спас не только живых существ, но и «писания», надежно спрятав их в г. Сиппаре (исследователи спорят, существовала ли местная сиппарская традиция, или Сиппар был смешан с близлежащим Шуруппаком, прекратившим свое существование ко временам Бероса). Согласно Беросу, гора, к к-рой пристал корабль З., находилась в Армении (ср. библейский рассказ о *Ное*).

Лит.: «О все видавшем» со слов Син-лекеунинни, заклинателя / Пер.: В. Дьяконов // Поэзия и проза Др. Востока. М., 1973. С. 166–220; *Jacobsen Th.* The Eridu Genesis // *JBL*. 1981. Vol. 100. N 4. P. 513–529; *Tigay J. H.* The Evolution of the Gilgamesh Epic. Phil., 1982; *Kramer S. N.* The Sumerian Deluge Myth: Reviewed and Revised // *AnatSt.* 1983. Vol. 33. P. 115–121; *он же (Краммер С.)*. История начинается в Шумере. М., 1991<sup>2</sup>; *Bottéro J., Kramer S. N.* Lorsque les dieux faisaient l'homme: Mythologie mésopotamienne. P., 1989; *Davila J. R.* The Flood Hero as King and Priest // *JNES*. 1995. Vol. 54. N 3. P. 199–214; *Verbrugge G. P., Wickersham J. M.* Berossos and Manetho: Introduced and Translated: Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt. Ann Arbor (Mich.), 1996; *Емельянов В. В.* Женщина праведника, пережившего потоп // Петербургское востоковедение. 1997. Вып. 9. С. 266–279; «Истребление моих человеков...»: Отрывки из сказания о потопе // От начала начал: Антология шумерской поэзии. СПб., 1997. С. 295–297; *Atra-Hasis: The Babylonian Story of the Flood* / Eds. W. G. Lambert, A. R. Millard. Winona Lake (Ind.), 1999; *Cavigneaux A., Al-Rawi F.* Gilgamesh et la mort: Textes de Tell Haddad VI. Groningen, 2000; Шумерское сказание о потопе // *Емельянов В. В.* Древний Шумер. СПб., 2003. С. 312–316; *The Babylonian Gilgamesh Epic* / Ed. A. R. George. N. Y., 2003. 2 vol.; Эпос о Гильгамеше: («О все видавшем»). СПб., 2006.

И. Н. Коровчинский

**ЗИХИЯ** [Зикхия; греч. Ζιχία, Ζηχία, Ζικχία, Ζηκχία, Ζυχία], историческая область на сев.-вост. берегу Чёрного м., на территории совр. Краснодарского края. Один из древнейших регионов распространения христианства в совр. России. С юго-запада З. омывается Чёрным м., с северо-востока ее граница — сев. часть Б. Кавказского хребта (насколько глубоко в горы заходила террито-

рия З., неизв.). Сев. граница З. была непостоянной. В анонимном трактате «Periplus Ponti Euxini» (сер. VI – сер. IX в.) указано, что она проходит по Паграм (Эптале), т. е. району совр. Новороссийска или Геленджика (*Качарава, Квирквелия*. 1991. С. 207; *Barrington Atlas*. 2000. P. 84–85). Есть основания датировать это свидетельство VI–VII вв. В сер. X в. визант. имп. *Константин VII Багрянородный (Const. Porphyry. De adm. imp.* 42) считал, что граница проходила севернее, по р. Укрух (старое русло р. Кубани). Юж. границей З. автор анонимного «Periplus Ponti Euxini» называл р. Ахеунт, к югу от совр. Туапсе; Константин VII проводил границу по г. Никопсия, расположенному на одноименной реке (согласно «Periplus Ponti Euxini», в 48 милях севернее Ахеунта; локализация этой границы остается предметом дискуссии). К востоку от З., за горами, согласно Константину VII, находилась Папагия, а южнее — Абазгия.

**Территория З.** представляет собой узкую полосу побережья длиной ок. 350 км и шириной от неск. метров до неск. километров, а также окаймляющую ее горную цепь. Большая часть территории З. покрыта лесами и располагается на обрывистых склонах, малопригодных для земледелия, для к-рого устраивали террасы на склонах. Климат на побережье близок к субтропическому. Территорию З. пересекает множество рек и ручьев, стекающих с гор в море (Гостагай, Котлома, Дюрсо, Озерейка, Цемес, Джанхот, Пшада, Нечепсухо, Агой, Шахе); на побережье располжены бухты (Цемесская, Геленджикская, Туапсинская). Константин VII (*Ibidem*) упоминает об островах у побережья З., одном крупном и 3 более мелких (Турганирх и Царваганин, в гавани Спатала и в Птелеях), а также о ряде островов между ними и берегом (вероятно, острова, из к-рых некогда состоял совр. Таманский п-ов).

**Название «Зихия»** происходит от названия племени зихов (Ζήκχοι, Ζηκχοί, Ζήχοι, Ζηχοί, Ζίκχοι, Ζικχοί, Ζυλχοί; груз. джики; арм. джикун; араб. الزعقلان (al-Zi'qlān), الأركش (al-Azkaš)), упоминающегося с I в. до Р. Х. по XV в. по Р. Х. Зихи, очевидно, предки совр. адыгов, вытесненных к XX в. с побережья в глубь материка (ср. абх. обозначение адыгов «адзыхн» и т. п., с артиклеподобным начальным «а-»). О языке зихов не сохранилось письменных сведений,



но он относился к группе абхазо-адыгских языков (результаты, полученные при попытках обнаружить и прочесть надписи на этих языках (Турчанинов. 1999), не приняты подавляющим большинством исследователей). Имя «зих» (Ζηκχός) византийцы ошибочно производили от ζῆ ἐκ χοός (живет от праха, т. е. земледелием) (Греч. предания. 2005. Т. 1. С. 287). В совр. науке было предложено неск. этимологий имени зихов-адыгов: от адыгского «цыхъхе» (люди) и, менее вероятно, от абх. «адзы» (вода), т. е. приморские жители.

Ключевой проблемой в изучении зихов является сложность их выделения из др. родственным им адыгских племен. Известно, что на Сев. Кавказе издревле жили адыгские народы (керкеты — предки черкесов, а также, возможно, синды, меоты, тореты и др.). В связи с этим неясно, пришли ли зихи на побережье Чёрного м. из глубины материка как самостоятельное племя или отделились от одного из местных адыгских народов, напр. генихов (этноним «гениохи» мог быть обозначением всех адыгских народов Сев. Кавказа; *Plin. Sen. Natur. hist. VI 4*). Также трудно понять, где в источниках упоминаются собственно зихи, а где родственные им народы или, наоборот, зихами называют их соседей (напр., черкесов). В совр. историографии часто адыгами (т. е. потомками зихов) называют все абхазо-адыгские народы Сев. Кавказа, за исключением абазин. Нек-рые из этнических групп в составе адыгов (прежде всего восточные) не могут быть связаны с древними зихами.

**История.** Наиболее ранние сведения о зихах (Ζυγοί) сообщает Страбон в I в. до Р. Х. (*Strabo. Geogr. II 5, 31; XI 2, 1, 12–14; XVII 3, 24*). Он помещает их между ахеями и гениохи. Все эти племена занимались пиратством (ср.: *Ovid. Ex Ponto. IV 10*) и не подчинялись Риму. Область зихов Страбон называет самой труднодоступной, из-за чего царь Понта Митридат VI Евпатор во время бегства из Понта в Пантикапей был вынужден обходить ее по морю. Страбон сообщает, что зихами, как и их соседями, управляют вожди-скептухи; о возможном наличии у них др. форм гос. устройства географ не пишет. Вероятно, к Страбону (*Strabo. Geogr. XI 2, 12*) восходит упоминание зихов под именем Ζυγοί у Дионисия Периегета (*Dionysius Periegeta.*

*Orbis descriptio. 687 // Idem (Dionysios von Alexandria). Das Lied von der Welt / Hrsg. K. Brodersen. Hildesheim, 1994*) во II в. по Р. Х., где они вместе с гениохи называются потомками пеласгов. С зихами может быть связан топоним Зихахорис (Ζηκαχόρις) в Лазике (не локализовано) (см.: *Theodori Spudaei Hypomnesticon V // Maximus the Confessor and his Companions / Ed., transl. P. Allen, B. Neil. Oxf., 2002. P. 154*). Название г. Зигополь (Ζυγόπολις) (не локализовано) (*Strabo. Geogr. XII 3, 17*) с зихами, вероятно, не связано вопреки утверждению Стефана Византийского (Ζυγοί; см.: *Steph. Byzant. Ethnika. P. 298*), а происходит от греч. ζυγός или ζυγόν (ярмо). Геродиан в III в. (*Herodiani Technici reliquiae / Ed. A. Lentz. Lipsiae, 1870. Hildesheim, 1965. Bd. 2. Fasc. 2. P. 140*) ошибочно указывал, что Зиги (Ζυγοί) — город на азиат. Боспоре. Это ложно понятое сообщение Страбона сохранилось у Стефана Византийского: «Зиги — на азиатском Боспоре». *Zesetae* и *Zigae* Плиния Старшего (I в.; *Plin. Sen. Natur. hist. VI 19*) не имеют отношения к зихам, т. к. жили далеко на север от Дона.

Зихи появляются в З. к нач. I в. до Р. Х. До Страбона (*Strabo. Geogr. XI 2, 14*) античные географы Артемидор Эфесский и Псевдо-Скимн (II–I вв. до Р. Х.) не упоминали зихов между гениохи и ахеями. Отсутствие здесь зихов в кон. II в. до Р. Х. подтверждает распространение географических названий, связанных с ахеями (Ст. Ахей, р. Ахеунт), на побережье от Архипо-Осиповки до Головинки. Страбон не локализует область обитания зихов. Однако, если известно, что соседи зихов ахеи жили к северу от Архипо-Осиповки, можно предполагать, что зихи расселились южнее этого пункта. На основе косвенных данных в описании Артемидора Эфесского юж. границу обитания зихов (с гениохи) можно локализовать в районе совр. Джубги (между Новомихайловским и Архипо-Осиповкой). Учитывая, что этот рубеж в «Periplus Ponti Euxini» считается старой юж. границей обитания ахеев, к нач. I в. до Р. Х. зихи расселились в сев. части территории гениохов. Т. о., в I в. до Р. Х. зихи занимали побережье, вероятно, от Архипо-Осиповки до Головинки.

Возможно, в кон. I в. до Р. Х. зихи еще не подчинялись Риму (если признать, по предположению О. Дил-

лера, что фрагмент текста о зихах в «Periplus Ponti Euxini» (*Diller. 1952. P. 129*) восходит к Мениппу). Арм. историк Мовсес Хоренаци (*Мовсес Хоренаци. История. II 50*) сообщает, что в 72 г. по Р. Х., во время похода аланов на Персию и Армению, союзниками аланов были все горные народы; груз. хроника «Жизнь картлийских царей» упоминает участие в этом походе джиков-зихов (*Таллойти. 2007. С. 23*), но достоверность этого сообщения сомнительна.

Согласно Арриану (II в.; *Arrian. Periplus Ponti Euxini. XVIII 3*), зихи жили к северу от санигов (возможно, предки жанеевцев, убыхов или шапсугов), от к-рых их отделяла р. Ахеунт; их царь Стахемфакс (или Стахемфлас) зависел от Рима. Т. о., зихи потеряли независимость в течение I в. Сев. границу обитания зихов Арриан не называет; их бывш. юж. соседи гениохи расположены уже намного южнее, за санигами, абазгами, апсилами и лазами. Вероятно, гениохи были вытеснены из Сев.-Вост. Причерноморья вначале частично зихами, а затем полностью санигами и абазгами.

Информация Клавдия Птолема (II в.) отражает ситуацию для более раннего периода. В перечне народов, живущих на этом побережье (*Strabo. Geogr. V 9, 25*), он помещает между ахеями и гениохи не зихов, а родственников им по языку керкетов, живших в это время в действительности севернее. Зихов под именем Ζύγχοι он помещает вместе с арихами к северу от горы Коракс (*Ibid. V 9, 18*). Если Коракс связан с одноименной рекой, то зихов Птолема следует локализовать на границе совр. Абхазии и юга Краснодарского края, т. е. там, где у Арриана находятся саниги. Расхождения в передаче имени зихов в эту эпоху (Ζυγοί, Ζυγίοι, Ζιζχοί, Ζύγχοι) можно объяснить тем, что они не так давно стали предметом изучения в античной географической науке.

В кон. IV в. зихов (Ζίκχοι) упоминает свт. Епифаний Кипрский (*Epiphanius. Ancoratus und Panarion / Hrsg. K. Holl. B., 1985. Bd. 3: De fidei. S. 510*). Он помещает их рядом с соседними им лазами, иверами, боспорянами и Сарматией как один из доминирующих этносов на Сев. Кавказе к этому моменту. Сомнительно, что с именем зихов как-то связан Ziezi, легендарный прародитель болгар, упоминаемый в лат.





«Хронографе 354 г.» (вопреки мнению А. В. Гадло — см.: *Гадло*. 1979. С. 56–57). В «Жизнеописании Вахтанга Горгасали» (VIII в.?) повествование о войне груз. царя с джиками-зихами и печенегами в кон. V в., очевидно, является легендарным, хотя может содержать отголоски какого-то зихско- или черкесско-груз. конфликта.

Анонимный «*Periplus Ponti Euxini*» указывает, что зихи жили от Ахеунта (как и у Арриана) до г. Пагры на месте древних гениохов, кораксов, кориков (т. е. коликов), меланхленов, махелонов, колхов и лазов (т. е. в тех же границах, что и у Страбона), а также от Пагрской гавани до Ст. Ахеи на месте древних ахеев. К северу от них жили евдусиане, говорившие в т. ч. по-готски. На датировку этой ситуации VI–VII вв. указывают археологические свидетельства о присутствии готов (вероятнее всего, тетракситов) на этой территории, в районе Дюрсо (Причерноморье и Закавказье. 2003. С. 200–206). Из длинного списка «*Periplus Ponti Euxini*» смененных зихами народов одна часть взята у Псевдо-Скилака (VI — нач. V в. до Р. X.), использовавшего Гекатея (VI в. до Р. X.), другая — у Арриана. Из текста неясно, когда зихи сменили в З. древних его обитателей. Поскольку Арриан уже не упоминает ахеев и гениохов, смена этих народов зихами могла произойти до II в. Согласно «*Periplus Ponti Euxini*», к VI в. во владениях зихов находилось поселение Ст. Ахея (граница старой территории ахеев примерно та же, что и у Артемидора Эфесского). Однако на месте гениохов Страбона в «*Periplus Ponti Euxini*» появляются не зихи, а саниги Арриана. Следов., необходимо различать 2 стадии утверждения зихов в Сев.-Вост. Причерноморье: вытеснение ахеев и части гениохов зихами в нач. I в. до Р. X. и смену оставшихся гениохов санигами в I в. по Р. X. Неоднородный этнический состав адыгов Нового времени не исключает предположение о том, что остатки ахеев и, возможно, гениохов вошли в зихский племенной союз.

Ключевым вопросом для реконструкции истории З. является локализация географических названий, приведенных у Арриана и в основываемом на нем «*Periplus Ponti Euxini*». Можно уверенно установить соответствия древних и совр. топонимов: р. Аваск — Мзымта или

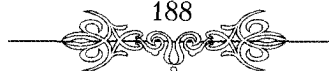
Псоу; р. Мозиги или Врухонт — район Мацесты; р. Нисия и соседний мыс — район Сочи; р. Масетик — район Дагомыса, Лоо или Вардане; р. Ахеунт (или Васия), юж. граница З. — район Головинки или Лазаревского; Гераклов (или Спокойный) мыс, крепость Вага и Леи — район Туапсе; Никопсия, она же Ст. Лазика у Арриана, у р. Псахалсия — район Новомихайловского и р. Нечепсухо; Ст. Ахея — район Архипо-Осиповки; Паргрская гавань — Геленджик; Священная гавань — Новороссийск. Т. о., территорию З. «*Periplus Ponti Euxini*» определяет от Геленджика до Головинки.

В сер. VI в. визант. историк *Прокопий Кесарийский* (*Procop. Bella*. II 29, 15) помещает зихов между абазгами и аланами с юж. стороны и савирами с северной. В др. месте (*Ibid.* VIII 4, 2) Прокопий указывает, что в древности (*κατὰ παλαιόν*) царя зихов утверждал на троне рим. император, но к VI в. они полностью отделились от империи. Наконец, юж. соседями зихов Прокопий называет сагинов, т. е. санигов. Т. о., границы З. по Прокопию в основном совпадают с границами по «*Periplus Ponti Euxini*».

**Христианство.** Вероятно, в IV в. христианства в З. еще не было (свт. Епифаний Кипрский помещает зихов среди народов Кавказа, имевших в то время собственные племенные религии). В сер. VI в. Прокопий Кесарийский также не называл зихов христианами в отличие от абазгов. Тем не менее во 2-й трети VI в. в З. уже была своя епископская кафедра. Под актами К-польского *Вселенского V Собора* 552 г. стоят подписи Дометиана, «епископа народа зихов» (ACO. III 28, 115, 126, 155, 162, 171, 184). В 4 случаях из 7 перед подписью Дометиана находится подпись еп. Иоанна Боспорского, что может свидетельствовать о связи молодой кафедры З. с соседней Боспорской (образована не позже нач. IV в.). Территория епархии З. в VI в. должна была соприкасаться с территорией Фанагорийской епископии на азиат. берегу Боспора. Можно предположить, что учреждение кафедры З. состоялось в рамках политики имп. Юстиниана I по укреплению связей с союзниками Византийской империи в Вост. Причерноморье, а выполнено было при помощи Боспорского епископа. Др. посредником визант. влияния могла быть созданная

в 535 г. пров. Понт Полемониякский, близкий юж. сосед З. Центром епархии З. вскоре стал г. Никопсия. С VII в. епархия З. упоминается в перечне епархий К-польского Патриархата, где автокефальные епископские кафедры Херсона, Боспора и Никопсии указаны как относящиеся к епархии З., хотя лишь Никопсия находилась непосредственно на ее территории (*Darrouzès. Notitiae* 1–5 VII–IX вв. *episcopatum*). В этот период название З. могло служить общим наименованием для области церковной юрисдикции кафедр Сев. и Сев.-Вост. Причерноморья. В *Notitia* 1 кафедра Никопсии занимает 26-е место среди автокефальных епископий (общее 64-е); в *Notitia* 2 — 27-е (68-е); в *Notitia* 3 — 35-е и отнесена к Абазгийской епархии, тогда как в З. появляется новая кафедра сугдаев (*Σουγδαίων*), занимающая 30-е место; в *Notitiae* 4 и 5 Сугдейская кафедра исчезает, а Никопсия в З. возвращается на 26-е место. Дж. Федальто (*Fedalto. Hierarchia. Vol. 1. P. 391*) ошибочно относит 2 последних упоминания к Абазгийской епархии. В *Notitia* 7 З. и Никопсия не упоминаются; в *Notitia* 8 (X в.) кафедра З. расположена уже в Матрахе (Матарха, Таматарха; рус. Тмутаракань, ныне ст-ца Тамань Краснодарского края). Город являлся не зихским, а греч. центром. К этому времени сев. граница З. дошла до старого русла Кубани, близ Матрахи. Неясно, был ли Павел Зихийский, участник К-польского Собора 879 г. (*Ibidem*), архиепископом Никопсии или Матрахи. Титул «Зихийский» архиепископы, а с нач. XIV в. митрополиты Матрахи сохраняли до XV в.

Никопсия известна как одно из мест, куда в VIII в. бежали иконопочитатели (*Stephanus Diaconus. Vita St. Stephani Junioris // PG. 100. Col. 1117*). Последним по времени свидетельством о кафедре в Никопсии является рассказ *Епифания Монаха*, посетившего город в 815–820 гг. В «Житии ап. Андрея» Епифаний сообщает, что зихи — люди «жестокие и доныне наполовину неверующие»; он упоминает о гробнице ап. Симона Кананита в Никопсии (Греч. предания. 2005. С. 311–312). Никопсийская кафедра была упразднена или перенесена в Матраху в сер. IX в. Предание об ап. Симоне Кананите в Никопсии появилось, вероятно, под влиянием Боспора, где известия о его проповеди и погребении



бени фиксируются с V в. (*Виноградов*. 2007). Епифаний Монах упоминает о проповеди ап. Андрея в З., имея сведения о существовании там гробницы ап. Симона, спутника ап. Андрея (хотя, согласно Житию, ап. Симон остался в Абазгии). Слова Епифания о том, что зихи хотели убить апостола, появились скорее всего из-за сведений об их жестокости. Согласно Епифанию, от зихов апостол отправился проповедовать к верхним сугдаям (Σουδάοι οἱ ἄνω), к «людям послушным и кротким», жившим между территорией, занимаемой зихами, и Боспором. Сведения о кавк. сугдаях в др. источниках (Равеннский аноним (*Itineraria Romana* / Hrsg. J. Schnetz. Stuttg., 1990. Bd. 2 / Hrsg. M. Zumschlinge), Роман об Александре (*Historia Alexandri Magni* (Pseudo-Callisphenes) / Hrsg. G. Kroll. В., 1926 и др.)) заставляют видеть в верхних сугдаях Епифания реально существовавший народ, к-рый можно соотносить с потомками евдусиан из анонимного «*Periplus Ponti Euxini*». При этом если верхние сугдаи жили севернее зихов, то нижними сугдаями могли быть сами зихи, что согласуется с временным появлением Сугдейской кафедры на месте Никопсийской в *Notitia* З. Вероятно, под именем «сухи» сугдаи выступают в осет. нартском эпосе как враги нартов-аланов (*Кузнецов*. 1984). Свидетельство Епифания о состоянии христианства у зихов объясняет возможные причины переноса кафедры З. в греч. Матрахи, соседями к-рой были более христианизированные верхние сугдаи.

На рубеже IX и X вв. «большинство, чтобы не сказать все» зихи, как пишет Никита Давид Пафлагон (Греч. предания. 2005. С. 287), были неверующими, соседняя с зихами страна верхних сугдаев, сообщает он, «теперь необитаема».

В арм. «Географии» VII в. зихи упомянуты в гл. «Об азиатской Сарматии» (*Еремян*. 1973). Прп. Феофан Исповедник (нач. IX в.; *Theoph. Chron.* P. 434) отмечает, что в 763–764 гг. Чёрное м. замерзло от З. (Ζυχία) до Болгарии. В X в. Продолжатель Феофана (*Theoph. Contin.* II 12) упоминает зихов вместе с иверами в войске *Фомы Славянина*, в 820–823 гг. поднявшего восстание в визант. М. Азии. В сер. X в. сведения о З. приводит имп. Константин VII Багрянородный в трактате «Об управлении им-

перией». В 6-й гл. он утверждает, что крымские печенеги осуществляют связь между Херсоном и территорией зихов. В рассказе об островах З. (*Const. Porphy. De adm. imp.* 42) он сообщает об аланских набегах, от к-рых зихи прятались в крепостях. Зихи отсутствуют в числе адресатов имп. посланий X в. к правителям Кавказа, что говорит о том, что в З. в это время не было центральной власти (*Ibid.* 48). Территория З. простиралась на значительное расстояние в глубь материка относительно античных границ (*Ibid.* 53). Константин включает в состав З. расположенную к востоку от нее Папагию, где также жили зихи. Сообщение может свидетельствовать скорее всего о языковом родстве зихов с папагами и касогами. Последние отождествляются с касогами, т. е. с совр. черкесами-кабардинцами, действительно родственными зихам-адыгам по языку.

Араб. географ аль-Масуди (X в.; Золотые копи и россыпи самоцветов. II 40) сообщает, что у Чёрного м. живут язычники кашаки (т. е. касоги-касахи; *Минорский*. 1963. С. 206), очевидно называя зихов именем родственного им народа. Последнее подтверждает и информация об аланских набегах на побережье, соотносимая со сведениями из трактата Константина VII и отчасти из нартского эпоса. От аланов местные жители спасались в укреплениях. Кроме того, аль-Масуди пишет, что зихи не желают иметь над собой одного царя (ср. со сведениями Страбона), иначе они были бы сильнее аланов. Указание аль-Масуди на язычество зихов совпадает со свидетельствами об угасании христианства в З. в X в.

По мнению ряда исследователей (*Пьянков*. 2004), в VIII в. мог жить правитель Инал, который, согласно адыго-кабардинским родословным XVIII в., объединил касогов и зихов-адыгов в сильную державу и носил тюрк. титул «ак-ябгу» (зап. правитель). Среди врагов хазар зихи упоминаются в т. н. Кембриджском документе, тексте еврейско-хазар. переписки X в. (если правильно исправление  $\text{סרס}$  на  $\text{סרס}; \text{סרס}$ ; *Кокцов*. 1932. С. 100–101, 123; здесь же см. об отождествлении зихов с народом збух из «Книги Иосиппон»). У адыгов якобы существовало предание о походе на хазар и взятии Саркела (*Ногмов*. 1982. С. 80–81). Не исключено, что

описанный в «Повести временных лет» поход кн. Мстислава Владимировича Тмутараканского против касогов (1022) был направлен против З., а побежденный им в единоборстве Редедя был правителем зихов, однако также возможно, что речь здесь идет о собственно касогах-касахах. В адыгском фольклоре сохранилось предание и об этом столкновении, и о совместном с аланами удачном походе на Тмутаракань (СМОМПК. 1891. Вып. 12. С. 9).

*Георгий Кедрин* (нач. XII в.; *Cedrenus. Comp. hist. Vol. 2. P. 12*) повторяет сообщение Феофана, а в др. месте (*Ibid.* P. 78) упоминает зихов в цитате из Продолжателя Феофана (см. выше). Его же с некоторыми добавлениями цитирует и *Генесий* (X в.; *Genesius*. 1978. II 2), помещая зихов между авасиями (абазгами?) и иверами. Свт. *Евстафий*, архиеп. Фессалоникийский (кон. XII в.; *Eust. Thess. Comment. in Dionysium*. 680 // GGM. T. 2), говорит, что некоторые называют зихами древних синдов. Также он повторяет сообщения Дионисия, добавляя, что зихи — «дичайший народ» (*Ibid.* 687). Визант. имп. *Мануил I Комнин* включал в свой титул наименование «император Зихии, Хазарии и Готии», однако неясно, стоит ли за этим политическая реальность (*Pritsak O. Zichia* // ODB. Vol. 3. P. 2226; ср. включение титула «царь джиков» в титулатуру груз. царей XV в.). К кон. XI — нач. XII в. относится печать Михаила, «архонта Матрахи, Зихии и Хазарии» (или «Матрахи Зихийской и Хазарии»), однако, какой частью З. он мог владеть в это время, неизвестно (*Bănescu*. 1941; если следует читать «Матраха Зихийская», то о власти над древней территорией З. речь не идет). Отождествление архонта Михаила с рус. кн. Олегом Святославичем Тмутараканским остается предметом дискуссии (*Чхаидзе*. 2007). В Типиконе монастыря св. Иоанна Предтечи упоминается «возлюбленный брат наш хартуларий кир Константин τῆς Ζυχίας» (*Papadopoulos-Kerameus*. 1913. P. 62), умерший, по всей видимости, в кон. XI в.: неясно, был ли он хартуларием в З. либо, что менее вероятно, хартофилаксом Зихийской епархии или происходил оттуда.

*Георгий Пахимер* (*Pachymères*. 1984. Vol. 2. P. 445) сообщает, что с ордой Ногай смешались и стали ее союзниками аланы, зихи, готы и русские;

непонятно, идет ли здесь речь собственно о зихах или об их вост. родственниках (касогах, черкесах). Визант. писатель XIII в. *Константин Акрополит* (Λόγος εἰς τὸν μεγαλομάρτυρα καὶ μυροβλήτην Δημήτριον, 64 // *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. Ανάλεκτα*. Т. 1. Σ. 160–215) помещает зихов в список народов Причерноморья («болгары, пеонцы, мисийцы, зихи, русь, аланы, скифы, меланхлены, савроматы»), отражающий ситуацию более раннего времени. В XIII в. венг. и итал. путешественники называют Матрахи городом З. (*Pritsak O. Zichia* // *ODB. Vol. 3. P. 2227*), вероятно, в связи с тем, что она была центром епархии З., а также из-за продвижения зихов на север и постепенного размывания границ между этнонимами «зихи», «черкесы» и «касоги». *Никифор Григора* (*Nicéph. Greg. Hist. 1829. Vol. 1. P. 13*) упоминает зихов как жителей Черноморского побережья рядом с абазгами и готами. Византийский автор XIV–XV вв. *Иосиф Вриенний* считает их «чадами» К-польской Церкви (*Dialogus de Spiritu Sancto. 3* // *Varia graeca sacra* / Ed. A. Papadopoulos-Kerameus. St.-Pb., 1909. P. 292–295). Историк XV в. *Дука* (*Ducæ Michaelis. Historia Byzantina 16* / Ed. I. Bekker. Bonnæ, 1834. P. 61–71) пишет, что Тамерлан собрал войско из тавроских зихов и абазгов и с ним, разорив города на Боспоре Киммерийском, вторгся в Армению и М. Азию. Во всех этих сообщениях остается неясным, идет ли речь собственно о зихах или о родственниках им народах.

В болг. апокрифе «Разумник-Указ» (*Тъпкова-Заимова, Милтенова. 1996. С. 293, 295, 299, 303*) эмблемой зихов называется веверица (пушной зверек: ласка, горностаи или белка). Последние упоминания зихов встречаются в итал. документах и актах генуэзских колоний Причерноморья XIV–XV вв. Так, в 1333 г. Варзахт, один из зихских князей, принял католичество; в 1439 г. зихи уже имели в Тамани (Матреге) своего католич. архиепископа. Впрочем, в итал. документах зихами названы все черкесы, а не только собственно зихи. По свидетельствам итал. путешественников, большинство адыгов, как западных (приморских, т. е. зихов), так и восточных, формально принадлежали к К-польской Церкви.

Т. о., на основе скудных данных источников можно реконструировать следующую картину истории зихов

и З. Зихи появляются в Сев.-Вост. Причерноморье (возможно, они пришли с равнин Сев. Кавказа) скорее всего в 1-й трети I в. до Р. Х. Они занимают сев. часть территории гениохов, от Архипо-Осиновки до Головинки, — самый труднодоступный участок побережья, к-рый Митридат Евпатор в 67 г. до Р. Х. вынужден был обойти по морю. К нач. II в. по Р. Х. зихи заняли и территорию сев. соседей ахеев от Архипо-Осиновки до Геленджика. Их юж. соседей гениохов сменили саниги, оставшиеся здесь до VI в. В I в. по Р. Х. зихи стали подчиняться Римской империи (их царь Стахемфакс получил утверждение в нач. II в. от рим. императора), но задолго до VI в. (возможно, в III–IV вв.) они вышли из подчинения империи. Ко 2-й трети VI в. в З. была создана при помощи Боспорского архиепископа епископская кафедра с центром в Никопсии. Ее предстатель Дометиан участвовал во Вселенском V Соборе 553 г. Политически зихи в сер. VI в. оставались независимыми от Византии. С VII в. возникает большая епархия З., включившая автономные архиепископии Херсон, Боспор и Никопсию. Во 2-й пол. IX в. кафедра была перенесена из Никопсии в Матрахи — попытка христианизации З. не удалась, хотя адыги до XVIII в. формально оставались православными. В X в. зихи подвергаются набегам аланов и воюют с хазарами. К сер. X в. и сев., и юж. границы З. сдвинулись к северу: к старому руслу Кубани и Новомихайловскому. Это могло быть связано с ослаблением сев. соседа зихов — хазар, а также с усилением юж. соседа — Абхазского царства. В кон. XI в. Византия претендует на суверенитет над З., однако не исключено, что под термином «З.» понимается уже территория Матрахи-Таматархи. В кон. XIV в. зихи участвуют в походе Тамерлана в Закавказье. После этого упоминание зихов исчезает из источников, они ассимилируются с адыгами и с течением времени вытесняются с побережья в глубь материка (см.: *Анчабадзе, Волкова. 1993. С. 17–32*).

Архиепископы З.: аноним (1023; *RegPatr, N 826a*), анонимный проедр З. XI в. (печать в *Catalogue of Byzantine Seals. 1991. Vol. 1. N 87.1*), Антоний (до 1039 — после 1054; *RegPatr, N 846, 869*; известны 3 печати с его именем).

Архиепископы Матрахи: Антоний (1054; *Fedalto. Hierarchia. Vol. 1. P. 391*; печать XI в.; *Cheynet. 2001. N 66*), Николай Тьмуротаканский (кон. XI — нач. XII в.), аноним (1169; *RegPatr, N 1085*; *Ράλλης, Ποτλής. Σύσταγμα. Т. 5. Σ. 98*), Константин (XII в.; печать в *Catalogue of Byzantine Seals. 1991. Vol. 1. N 83.1*), Феодосий (ок. кон. XII в.; *Bees. 1976*), Василий (1285; *PLP, N 2403*), Каллиник (1344–1346/47; *PLP, N 10410*), Никодим (1394), Иосиф (1396; *PLP, N 9045*). Митрополиты З. и Матрахи упоминаются в патриарших актах 1317–1318 и 1365 гг. (*RegPatr, N 2082, 2499, 2501, 2502*). Вскоре после окт. 1310 г. митрополит З. был низложен за симонию (*Ibid. N 2006*). Ошибочно мнение (*Малахов. 1992. С. 173*), что подпись еп. Никиты под актами Влахернского Собора 1285 г. свидетельствует о временном объединении Зихийской епархии в кон. XIII в. с Аланско-Сотириупольской (в 1317–1318 последняя была самостоятельной). В 1276 г. митрополит З. собирался посетить в Крыму переселенцев из З. (*RegPatr, N 1427*).

**Памятники.** Учитывая неоднократно перемещения границ З., для античного и ранневизант. периода (I–VII вв.) территорией З. можно условно считать северокавк. побережье от Геленджика на севере до Головинки на юге, а для средне- и поздне-византийского (VIII–XIII вв.) — от старого русла Кубани до пос. Новомихайловского. Неоправданным является включение в состав З. территории к югу от Головинки до р. Псоу. На этой территории во II–XII вв. обитали саниги, а в X в. здесь фиксируется точно идентифицируемый абх. памятник — храм в Лоо.

На раннем этапе в материальной истории З. поселения почти полностью отсутствуют. Для III–IV вв. материальная культура известна лишь по погребениям. Главным памятником этого периода является могильник Бжид (участок 1). Его материалы имеют аналоги как на севере (в Горгиппии), так и на юге (в Абхазии) от З. Возможно, конец его использования на рубеже IV и V вв. связан с гуннскими походами в Закавказье (Причерноморье и Закавказье. 2003. С. 190).

В V–VII вв. продолжают контакты населения З. с сев. соседями, в т. ч. с готами (образцовый памятник — могильник Дюрсо; Там же. С. 200–206), о чем свидетельствуют





фибулы и ременные гарнитуры из Бжида и Борисовского могильника, оружие и зеркала из района Туапсе. В том же могильнике Бжид (участок 2) появляются дуговидные фибулы, похожие на абхазские; Агойский могильник также связан с этим регионом. В погребениях Туапсинского р-на к VII в. полностью исчезает кремация, что можно связывать с распространением христианства.

Единственным известным поселением данного периода в З. является городище «МТС» у Новомихайловского в устье р. Нечепсухо. Здесь найдено много привозной посуды V–VI вв., а также каменные кладки, черепица и обломки мрамора, в т. ч. капители, что позволяет предположить наличие храма на этом месте. Уникальность поселения в З. для данного периода и сходство названий «Нечепсухо» и «Никопсия» послужили основанием для гипотезы, что здесь находилась Никопсия — кафедра З. (Анфимов. 1980). Эта гипотеза вполне оправданна с т. зр. письменных источников, однако она не стала общепризнанной. Предлагались также без достаточных подтверждений локализации кафедры в районах древнего г. Анакопия (ныне Нов. Афон) (см.: Качарова, Квириквелия. 1991. С. 178), пос. Цандрипша (Воронов. 1990), рек Мзымта, Псеуапсе, Шахе.

Из Джикети происходят мраморные фрагменты, захваченные мегрельским кн. Вамеком Дадзиани и вмонтированные в стену его усыпальницы в Хоби (Зап. Грузия; 90-е гг. XIV в.). Это колонны, капители, детали амвона и столы-менсы, в т. ч. с полукруглым завершением, из проконнесского мрамора. Согласно надписи на храме, Вамек разорил джикетские крепости Гагари (вероятно, Гагра) и Угаги. Под вопросом остается отнесение мраморных фрагментов из Хоби к кафедральной церкви З. — собору в Никопсии, упоминаемому Епифанием Монахом. Их датировка VI в. и явное визант. происхождение (Хрушкова. 2002. С. 359–378) позволяют связать эти храмы как с основанием архиепископии в З., так и с подобным же процессом в Абхазии: во II тыс. все побережье к северо-западу от Пицунды грузины называли Джикети, и поэтому нельзя считать Гагру юж. границей З. в кон. XIV в.

Со 2-й трети VIII в. в погребениях на территории З. (Борисовский

могильник) начинают появляться предметы салтово-маяцкой культуры, в т. ч. снаряжение всадника и коня. При этом керамика остается в основном местной. Это т. н. культура кремаций кубанско-черноморской группы. Весьма вероятна связь группы с хазарами, продвинувшимися в данный период на юг, а также с др. тюрк. и угорскими племенами.

Для VIII–IX вв. характерно наличие большого числа поселений. Однако в основном они сосредоточены на севере (левобережье Кубани) — на территории, принадлежности которой З. для данного периода неясна. Кроме того, памятники в низовьях Кубани (напр., поселение Уташское), христ. по своему характеру, отличаются от памятников на зихийском побережье культурой кремации. На территории собственно З. данного периода известно городище Дузу-Кале около Новомихайловского с крепостью, сложенной из тесаного камня на извести, в стену к-рой вмонтирована плита с крестом, что позволяет говорить о памятнике высокой строительной культуры, возможно византийской. Городище находится неподалеку от одного из предполагаемых мест Никопсии. Крепость в Дузу-Кале продолжала функционировать и позднее, равно как и крепости в устье Нечепсухо и на окраине пос. Новомихайловского (городище «МТС»). Другие храмы данного периода здесь неизвестны, лишь с кладбища у хутора Уташ около Анапы происходит серия каменных крестов — возможно, там был храм.

В кон. XI — 1-й пол. XIII в. в З. кремировали умерших. На самом севере З. есть, однако, ингумационные погребения с конем (могильники у Раевского городища и пос. Варваровка), что указывает на присутствие кочевников-половцев. В XIII в. существовало поселение Утриш. Возможно, с Уташского городища происходит надпись севаста Артемия (XIII в.?), вероятно командира местного племенного отряда (Латышев. 1896. № 107). Вторжение монголов в сер. XIII в. во многом изменило З. и ее культуру.

Ист.: Λόγος εἰς τὸν μεγαλομάρτυρα καὶ μυροβλήτην Δημήτριον // Παλαδόπουλος-Κεραμεύς. Ἀνάλεκτα. Т. 1. Σ. 160–215; Steph. Byzant. Ethnika; Русско-кабардинский словарь с указателем и краткой грамматикой / Сост.: Л. Лопатинский. СПб., 1891. (СМОМПК; Вып. 12); Латышев В. В. Сб. греч. надписей христ. времен из Юж. России. СПб., 1896; Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α. Noctes Petropolitanae. Petropoli,

1913; Κοκοβίος Π. К. Еврейско-хазарская переписка в X в. Л., 1932; Le texte grec de l'Hypomnesticum de Théodore Spoudée: Le supplice, l'exil et la mort des victimes illustres du monothélisme / Ed. R. Devreesse // AnBoll. 1935. Vol. 53. P. 49–80; Diller A. The Tradition of the Minor Greek Geographers. N. Y.; Lancaster, 1952; Masoudi. Les prairies d'or / Ed., trad. par. C. Pellat et al. P., 1962–1965. 2 vol.; Bees N. A. Unedierte Schriftstücke aus der Kanzlei des Johannes Apokaukos des Metropoliton von Naupaktos (in Aetolien) // BNJ. 1976. Bd. 21. S. 57–160; Genesius Ioseph. Regum Libri IV / Ed. A. Lesmüller-Werner, J. Thurn. В., 1978; Pachymères Georges. Relations historiques. 2 vol. / Ed. A. Failler, V. Laurent. P., 1984; Мовсес Хоренаци. История Армении. Ереван, 1990; Тынкова-Займова В., Милтенова А. Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и в средновеков. България. София, 1996; Étienne le Diacre La Vie d'Étienne le Jeune / Éd. M.-F. Auzépy. Aldershot, 1997; Velleius Paterculus. Historiarum Libri Duo / Ed. W. S. Watt. Stuttg., 1998; Arrian. Periplus Ponti Euxini / Ed. A. Liddle. L., 2003 (рус. пер.: Арриан. Обезд Эвксинского моря / Пер.: П. И. Прозоров // ВДИ. 1948. № 3. С. 391–401); Греч. предания о св. ап. Андрее / Сост.: А. Ю. Виноградов. СПб., 2005. Т. 1: Жития.

Лит.: Markwart J. Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge. Lpz., 1903; Bănescu N. La domination byzantine a Matracha (Tmoutorokan), en Zichie, en Khazarie et en «Russie» à l'époque des Comnènes // Bull. de la section hist. de l'Acad. Roumaine. Bucur., 1941. Vol. 22. P. 57–77; Алексеева Е. П. Мат-лы к древнейшей и средневек. истории адыгов (черкесов) // Тр. Черкесского НИИ истории, языка и лит-ры. Черкесск, 1954. Вып. 2. С. 243–335; Лавров Л. И. Адыги в раннем средневековье // Сб. ст. по истории Кабарды. Нальчик, 1955. Вып. 4. С. 19–64; Минорский В. Ф. История Ширвана и Дербента X–XI в. М., 1963; Еремьян С. Т. Опыт реконструкции первоначального текста «Апхарацуйца» // ИФЖ. 1973. № 2. С. 262 (на арм. яз.); Гадло А. В. Этническая история Сев. Кавказа IV–X вв. Л., 1979; он же. К этнической истории адыгских племенных объединений (сагины-шегаки) // XIII Крупновские чт. по археологии Сев. Кавказа: Тез. докл. Майкоп, 1984. С. 70–72; Анфимов Н. В. Зихские памятники Черноморского побережья Кавказа // Сев. Кавказ в древности и в ср. века. М., 1980. С. 92–112; Ногмов Ш. Б. История адыгейского народа. Нальчик, 1982; Кузнецов В. А. «Сухи» осетинского нартского эпоса // XIII Крупновские чт. по археологии Сев. Кавказа. Майкоп, 1984. С. 72–73; История народов Сев. Кавказа с древнейших времен до кон. XVIII в. М., 1988; Воронов Ю. Н. Джикети груз. источники: К историографии проблемы // XVI Крупновские чт. по археологии Сев. Кавказа. Ставрополь, 1990. С. 32–34; Качарова Д. Д., Квириквелия Г. Т. Города и поселения Причерноморья античной эпохи. Тбилиси, 1991; Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art / Ed. J. Nesbitt, N. Oikonomides. Wash., 1991. Vol. 1: Italy, North of Balkans, North of the Black Seas; Малахов С. Н. К вопросу о локализации епархиального центра Алании в XII–XVI вв. // Аланы: Зап. Европа и Византия. Владикавказ, 1992. С. 149–179; Анчабадзе Ю. Д., Волкова Н. Г. Этническая история Сев. Кавказа, XVI–XIX вв. М., 1993; Турчанинов Г. Ф. Открытие и дешифровка древнейшей письменности Кавказа. М., 1999; Géographes grecs. Vol. 1: Introduction générale. Ps.-Scymnos. Circuit de la terre / Trad.





par. D. Marcotte. P., 2000; Barrington Atlas of the Greek and Roman World / Ed. R. J. A. Talbert. Princeton, 2000; *Cheyne J.-C.* Sceaux de la collection Zacos (BNF) se rapportant aux provinces orientales de l'Empire byzantin. P., 2001; *Хрушкова Л. Г.* Раннехрист. памятники Вост. Причерноморья. М., 2002; *eadem.* Les monuments chrétiens de la côte orientale de la Mer Noire: Abkhazie, IV<sup>e</sup>–XIV<sup>e</sup> siècle. Turnhout, 2006; Причерноморье и Закавказье в эпоху средневековья, IV–XIII вв. / Отв. ред.: Т. И. Макарова, С. А. Плетнева // Археология: С древнейших времен до средневековья. [Т. 19] / Под ред. Б. А. Рыбакова. М., 2003; *Пьянков А. В.* Народ касоги и страна Каса // XXIII Крупновские чт. по археологии Сев. Кавказа. М., 2004. С. 158–160; *Виноградов А. Ю.* Предания об апостольской проповеди на вост. берегу Черного м. // БТ. 2007. Сб. 41. С. 260–271; *Лазлойти Ю. С.* Алано-георгиа. Владикавказ, 2007; *Чхаидзе В. Н.* Феофан Музалон – архонтисса России // ВВ. 2007. Т. 66(91). С. 155–169.

**А. Ю. Виноградов**

### ЗИХНИЙСКАЯ И НЕВРОКОПИЙСКАЯ МИТРОПОЛИЯ

[греч. Ἱερά Μητρόπολις Ζιχνῶν καὶ Νευροκόπιου], епархия Элладской Православной Церкви. Первым известным по имени епископом г. Зихна (античный г. Ихны, ныне Палья-Зихни) был Антоний (упом. в 1039). Первоначально Зихнийская епархия была епископией, подчиненной Серрской митрополии. В изданных Ж. Даррузесом нотциях К-польской Церкви самые ранние свидетельства о существовании Зихнийской епархии относятся к XIV в. (№ 17, 18, 20). При еп. Иоакиме (впосл. канонизирован как *Иоанн*) между июнем 1328 и июлем 1329 г. епархия получила статус митрополии по указу имп. Андроника II Палеолога (1282–1328). С 1375 по 1913 г. территория Зихнийской епархии находилась под властью турок. Зихнийский митр. Пахомий дважды занимал Патриаршую кафедру в К-поле (1503–1504, 1504–1513). В 1655 г. Зихнийская митрополия была объединена с епархией г. Неврокопи (античный г. Никополь, ныне Гоце-Делчев, Болгария). В 1663 г. ряд земель отпал от Зихнийской и Неврокопской митрополии, и она впосл. стала частью сначала Филиппийской епархии, а затем Драмской. Такое объединение просуществовало до 1882 г., когда К-польский патриарх *Иоаким III* (1878–1884) создал Неврокопскую архиепископию, соединив отделенную от Драмской митрополии Неврокопскую епархию с частью Самоковской (см. подробнее в ст. *Неврокопская епархия*).

В нач. XX в. Зихна была заброшена (в наст. время сохр. развалины

крепости), и примерно в километре от нее возник город, получивший название Неа-Зихни. Вошедшие в 1912–1913 гг. в состав Греческого гос-ва епархии К-польского Патриархата (в т. ч. Зихнийская) были переподчинены Элладской Православной Церкви. На территории Греции оказалась лишь небольшая часть Неврокопской епархии, крупнейший населенный пункт которой, Зирново, получил название Като-Неврокопи. В 1953 г. эта часть Неврокопской епархии была объединена с Зихнийской митрополией и получила совр. название З. и Н. м. В зимний период кафедра располагалась в Неа-Зихни, а в летний – в г. Като-Неврокопи. В наст. время кафедральным собором служит ц. во имя вмч. Георгия Победоносца в Неа-Зихни.

С 2003 г. З. и Н. м. возглавляет митр. Иерофей (Цольякос) (род. в 1945). К 2009 г. З. и Н. м. насчитывала 69 приходских и 5 монастырских храмов, 23 парекклисиона и множество часовен в сельской местности. Действуют муж. мон-рь во имя Св. Троицы и 4 основанных во 2-й пол. XX в. жен. монастыря: мц. Кириакии (1953), св. Параскевы (1954), вмч. Мины (1976) и Вознесения Господня (1979).

Лит.: *Θεοδωρίδης Τ.* Ἡ Ἱερά Μητρόπολις Ζιχνῶν καὶ οἱ μητροπολίται τῆς // Σεραϊκά Χρονικά. 1953. Т. 1. С. 165–177; *Γριτσόπουλος Τ.* Ἡ Νευροκοπίου καὶ Ζιχνῶν, Μητρόπολις // ΟΝΕ. 1966. Т. 9. С. 435–437; RegPatr, N 2121, 2147, 2608, 2692, 2807, 2854, 3269; *Darrouzès.* Notitiae. P. 402, 408–410, 418, 420; *Fedalto.* Hierarchia. Vol. 1. P. 456–457; *Δίπτωχα.* 2009. Σ. 477–480.

### ЗЛАТА МОГЛЕНСКАЯ

(Меглинская) [болг. Злата Мъгленска; греч. Χρυσή] († 13.10.1795), болг. вмц. (пам. 13 окт., 18 окт.). О мученической кончине З. М. сообщает краткое Житие, составленное на греч. языке в 1799 г. прп. *Никодимом Святогорцем* со слов протоигум. афонского мон-ря *Ставропоники* Тимофея, свидетеля мучений святой. З. М. жила в с. Слатина (ныне Хриси, ном Пелла, Греция), которое находилось на территории Могленской епархии, в бедной семье, имела 3 сестер. Отличалась красотой, благочестием и целомудрием. Один турок похитил ее и вместе с друзьями склонял перейти в ислам, обещая на ней жениться. Когда девушка не поддавалась на уговоры, они призвали на помощь тур. женщин, но и тем не удалось убедить ее отказаться от своей веры. Турки привели родителей и сестер З. М. и под

угрозой жестокого наказания потребовали, чтобы они повлияли на нее. Но их мольбы не поколебали девушку, она отвернулась от родных. Тогда иноверцы подвергли мученицу истязаниям: 3 месяца ежедневно избивали палками, вырезали из ее кожи ремни, развешивая их перед ней для устрашения, прижигали лицо раскаленной кочергой. Узнав о том, что в селе находится протоигум. Тимофей, З. М. через некоего христианина передала ему просьбу помолиться, чтобы она достойно претерпела все мучения. После жестоких истязаний турки повесили ее тело на груше и, состязаясь друг с другом, иссекли его саблями. Христиане тайно погребли святу.

З. М. почитается православными в Греции и особенно в Македонии и Юж. Болгарии. На иконах она обычно изображена красивой девушкой в национальном болгарском или македонском свадебном наряде. Ист.: *ΝΜ.* Σ. 258–260; *Жития на бълг. светии / Новоболг. пер.: сп. Партевий (Стаматов).* София, 1974. Т. 1. С. 178–180; *Περωντώνης, Λεζικόν.* Т. 3. Σ. 476–478.

Лит.: *Радвановић В.* Св. Злата Мегленска: Јужносрбијански култ девојке народне мученице. Скопје, 1935; *Павловић Л.* Култови лица код срба и македонаца: (Ист.-етногр. расправа). Смедерево, 1965. С. 209; *Будь верен до смерти: Судьбы Православия в Османской империи XV–XX вв. / Сост.: инок Андрей (Шестаков), А. Ю. Никифорова.* М., 2005. С. 138–140; *Патерик земли Болгарской.* М., 2008. Т. 1: Сент.—янв. С. 63–67.

### ЗЛАТАНОВ

Димитр [псевд. Градоборчето, Градоборски или Вулгарски, Булгарчето] (рубеж XVIII и XIX вв., с. Градобор (ныне Пендалофос), близ Фессалоники, Греция – ?), церковный певец македон. и греч. традиций. Учился в сельском греч. училище. С детства пел в церкви, позднее учился в Патриаршей певческой школе в К-поле (существовала в 1816–1821), которая восприняла реформу греч. церковного пения *Хрисанфа из Мадита*, и З. одним из первых познакомился с т. н. *Новым методом*. Обладающий феноменальным голосом (по свидетельству современников, диапазоном в 3 октавы), после сдачи экзамена он стал главным певцом кафедрального собора Св. Софии в Фессалонике. Благодаря прекрасному голосу его приглашали не только на архиерейские службы, но и на рядовые службы в др. церкви Македонии, а также М. Азии, в частности Смирны (совр. Измир, Турция).





Затем З. уехал в Афины, где во время состязания в мастерстве пения с известными афинскими псалтами у него произошло кровоизлияние в горло, из-за чего он был вынужден на какой-то период прервать певч. карьеру и обратиться к сочинению церковных песнопений. Он создавал пространные падаческие произведения, к-рые из-за сложности могли быть исполнены только выдающимися певцами (согласно сведениям болг. певца и знатока пения греч. традиции Христо Шалдева). Первым известным его песнопением стало «Достойно есть» на 8-й глас; оно было напечатано в сб. «Литургия» Каллистрата Зографского (см.: Восточно церковно пение. 1905. С. 150) и надписано как произведение «Димитрия Вулгараки Градобрского». В 1978 г. в Македонии был найден церковнопевч. сборник с 2 др. его произведениями, а в 2003 г. — сборник под ред. З., включавший неизвестные ранее его сочинения. С 1840 по 1860 г., увлеченный идеей болг. церковной независимости, З. обучал болг. певцов церковному пению (на церковнослав. яз.), заложив основы солунской церковнопевч. школы. Согласно П. Диневу, будучи воспитанником греч. традиции, З. широко применял орнаментику как при исполнении песнопений, так и в мелотворчестве. Позднее под влиянием церковнослав. языка, на к-ром З. начал петь, «он освободился от чрезмерных голосовых колебаний и от чуждой для болгарского уха... восточности». Эта певч. стилистика была засвидетельствована его учениками — иером. Петром (Димитровым) и его братом архидиак. Иоанном Димитровым по прозвищу Осман (из с. Зарова, ныне Никополи, близ Лангадаса, Греция), к-рые много лет служили и пели в кафедральной ц. св. Недели в Софии, а также Христо Попмитревым из Гюмендже (ныне Гумениса, Греция), который был одним из первых псалтов, начавших петь в церквях Эгейской Македонии на церковнослав. языке. Как известного церковного певца З. характеризует (впервые в истории болг. музыки) греч. исследователь Г. Пападопулос (1890). Данные о З. опубликовали И. Снегаров (1937), Х. Шалдев (1939), П. Динев (1963), С. Хырков (2007), а также македонские историки музыки М. Георгиевский (1979) и Я. Коджабашия (2003). В наст. время в Болгарии, Македо-

нии и Греции З. считается одним из самых видных представителей церковнопевч. традиции периода Балканского возрождения.

Изд.: *Βουλγαράκης Δ. Ευκόλιον Ἱεροψάλτων Θεσσαλονίκη*, 1886; Восточно церковно пение: Цветособрание / Бълг. манастир «Св. Георги Зограф» во Св. Гора. Солун, 1905. Ч. 3: Литургия; *Златанов-Градобрски Д.* Литургија / Прев., введен текст Ј. Коджабашија. Скопје, 2003.

Лит.: *Παπαδόπουλος Γ. Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς λαοῦ ἡμῶν ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς*. Ἀθήνα, 1890. Σ. 486; *Снегаров И.* Солун в бълг. духовна култура. София, 1937. С. 85; *Шалдев Хр.* Димитър Златанов-Градобрчето // Народен страж. София, 1939. № 3; *Динев П.* Църковнопевчески школи през възрожденската епоха: Солунска школа // Църковен вестн. София, 1959. № 44. С. 5–6; Прочути църковни певци българи // Българска музика. София, 1963. № 1. С. 29–33; *Георгиевски М.* Неколко новооткрити музички ракописи од Македонија // Македонска музика. Скопје, 1979. Бр. 2. С. 51; *Хырков С.* Църковнопевчески школи — средища на българската църковна музика през Възраждането // Бълг. музикознание. София, 2007. № 3/4. С. 210–219.

*Е. Тончева*

**ЗЛАТАРСКИЙ** [болг. Златарски] Васил Николов (14.11.1866, Тырново — 15.12.1935, София), болг. историк-медиевист. В Тырново учился в начальной школе и в ДС во имя святых Петра и Павла. Затем переехал в Россию, где окончил 1-ю с.-петербургскую классическую гимназию (1887) и поступил на историко-филологический фак-т С.-Петербургского ун-та (окончил в 1891). Учился у выдающихся рус. историков В. И. Ламанского и В. Г. Василевского, под руководством последнего написал магист. дис. «Письма Константинопольского патриарха Николая Мистика болгарскому царю Симеону» (Писмата на Цариградския патриарх Николай Мистик до бълг. цар Симеон // СбНУНК. 1894. Кн. 10. С. 372–428; Кн. 11. С. 3–54; 1895. Кн. 12. С. 121–211). По возвращении в Болгарию З. был командирован для продолжения образования в Берлин, а затем преподавал в Софийской муж. гимназии и в Высшей школе (с 1904 ун-т). В 1904–1935 гг. возглавлял кафедру болг. истории и истории балканских народов (с 1921 кафедра болг. истории) историко-филологического фак-та Софийского ун-та. Дважды избирался деканом историко-филологического фак-та (1906–1907 и 1919–1920) и ректором Софийского ун-та (1913–1914 и 1924–1925). Преподавал в Софийской ДС (1902–1904), Военной академии и Свободном ун-те. Один

из основателей Болгарского исторического об-ва и его председатель в 1911–1935 гг. Действительный член Болгарского археологического общества. Член-корреспондент (с 1898), с 1900 г. действительный член Болгарского ученого общества (с 1911 Болгарская АН), с 1900 по 1921 г. занимал пост ученого секретаря Историко-филологического отделения БАН, с 1921 по 1926 г. возглавлял его, с 1921 по 1935 г. был зам. председателя БАН. Действительный член Русского археологического ин-та в К-поле и Московского археологического об-ва, Об-ва истории и древностей российских. Иностраннный член РАН (с 1911), Чешской АН и искусств (с 1911), Венгерского ученого об-ва (с 1928), Югославянской АН и искусств в Загребе (с 1929), Финно-Угорского общества в Хельсинки (с 1921) и т. д., почетный д-р Харьковского ун-та (с 1907).

В научном наследии З., главное сочинение к-рого — незавершенная «История Болгарского государства в средние века» (София, 1918–1940. Т. 1–3) и сохранившиеся материалы к ней, освещается проблематика, связанная с Крещением Болгарии, с деятельностью учеников св. равноапостольных Кирилла и Мефодия, с организацией и развитием Болгарской Православной Церкви в средние века, с политикой К-польской Патриархии и Охридской архиепископии в Болгарии IX–XII вв., с визант. и болг. церковно-историческими и житийными произведениями средних веков и раннего Нового времени. З. издал Жития св. Наума Охридского (Словенското житие на св. Наум от XVI в. // Списание на Българска акад. на науките. София, 1925. Кн. 30. С. 1–28), св. Иоанна Рильского (Георги Скилица и написано то от него житие на св. Иван Рилски // ИБИД. 1933. Кн. 13. С. 49–80), св. Феодосия Тырновского (Житие и жизнь прп. Феодосия // СбНУНК. 1904. Кн. 20. С. 1–41) и др. В своих трудах З. исходил из приоритета государственности в деле исторического развития нации. Ему принадлежит обоснование периодизации болг. истории как последовательной смены «царств», разделенных большими периодами визант. и османского владычества. Он подчеркивал ведущую роль Церкви в сохранении самобытности болгар, находившихся под властью османов, исследовав труды и деятельность выдающихся







представителей Болгарской Церкви свт. Евфимия, патриарха Тырновского, архим. Паисия Хиландарского, иером. Спиридона и свт. Софрония, еп. Врачанского.

З. много сделал для создания болг. университетской медиевистики и византистики, научной школы Софийского ун-та и академического сообщества болг. историков, профессиональной исторической и археологической периодики.

Соч.: Избрани произведения. София, 1972–1984. Т. 1–2; История на българската държава през средните векове. София, 1918. Т. 1. Ч. 1; 1927. Т. 1. Ч. 2; 1934. Т. 2; 1940. Т. 3. Лит.: Сб. в чест на В. Н. Златарски. София, 1925. С. 5–14; *Ников П. В. Н. Златарски* // ИБИД. 1936/1937. Т. 14/15. С. 1–27; *Ангелов Д. Златарски В.* // КМЕ. Т. 1. С. 722–726; *Позелев В.* Българската медиевистика // *Они же*. Апология на Средновековието. София, 2004. С. 110–125.

Д. И. Польшанский

**«ЗЛАТАЯ ЦЕПЬ» («ЗЛАТАЯ ЧЕПЬ»)**, название неск. древнерус. некалендарных в своей основе четких сборников относительно устойчивого состава, не связанных между собой по содержанию, в к-рые входят Слова и поучения, естественно-научные и исторические статьи, жития святых. В «З. ц.» содержатся произведения визант. авторов: святителей *Иоанна Златоуста*, *Василия Великого*, *Григория Богослова*, *Геннадия I*, патриарха К-польского; труды свт. книжников: святителей *Климентия* Охридского, *Кирилла Туровского*, *Серапиона* Владимирского, а также *Козьмы Пресвитера* и др., анонимные сочинения.

Большая часть поучений, входящих в «З. ц.», посвящена истолкованию богослужения и устава: «Слово откровения святого отца нашего Григория Богослова о святой службе истолковано», «Воображение о церкви», «Слово святого Василия, толкование ученического чина, что есть иерей и по коему желанию глаголет священник, что есть остригание главы его, что есть манатья его, что есть стихирь его», «Слово о посте о Велице, и о Петрове говеньи, и о Филиппове» и др. Мн. поучения посвящены церковным праздникам: «Слово о Воскресении Господни и о Светлой недели», «Слово святого Иоанна Златоустого на Благовещение архангела Гавриила святой Преславной Богородице», «В Неделю первую поста поучение Иоанна Златоустого», «Слово на Вербницы великого Антиоха Ерусалимского» и др. Не-

которые Слова имеют катехизический характер: «Поучение правых веры душеполезно», «Слово о Ветсем Законе и о Новем» и др. Ряд статей посвящен посту, молитве и иным христ. добродетелям, в др. поучениях осуждаются пороки («Слово святых отец о пьянстве», «Слово некоего старца о подвизе душевном и пьянстве», «Слово святого Ефрема о мирстей суете» и др.), в т. ч. пороки духовенства («Слово некоего христоролюбца и ревнителя по правой вере»). Большое число статей посвящено взаимоотношениям внутри христ. общества (Слова «о соседе», «о монастырех», «о епископе», «о попех», «о князех», «о друзех», «о челяди», «о волхвах», «о тайне», «о рабех» и др.).

Наиболее широко распространенный тип «З. ц.» («З. ц.»—2, см. ниже) имеет немало общих статей с др. древнерус. сборниками: *Изборником Святослава 1073 г.* (105 статей), *Изборником 1076 г.* (14 статей), *Прологом* (75 статей), *Измарагдом* (45 статей), *Цветником* (см.: *Яковлев В. А.* К литературной истории древнерус. сборников: Опыт исследования Измарагда // ЗИНУ. 1893. Т. 60. С. 14–23, 260–266; *Лёвочкин И. В.* Изборник Святослава и рус. сборники XV–XVII вв. // ТОДРЛ. 1985. Т. 40. С. 373–378). Ученые занимались исследованием «З. ц.» в связи с изучением Торжественника (*Черторичская Т. В.* Торжественник — памятник рус. лит-ры кон. XIV–XVI в.: Лит. история сборника: АКД. М., 1979), индексов отреченных книг (*Кобяк Н. А.* Индексы отреченных и запрещенных книг в рус. письменности // Древнерус. лит-ра: Источниковедение. Л., 1984. С. 45–54), «Домостроя» (*Некрасов И. С.* Опыт историко-лит. исследования о происхождении древнерус. Домостроя // ЧОИДР. 1872. Кн. 3. С. 105, 116–126).

М. Е. Башлыкова

Свое происхождение «З. ц.» ведет, по мнению ученых, от подобных памятников визант. лит-ры, которые, впрочем, не сохранились. Название «З. ц.» (в наиболее ранних текстах — «Златая цепь», согласно особенностям севернорус. произношения) генетически родственно греч. *σερα* и лат. *catena aurea*. Первоначально название «З. ц.» в восточнослав. книжности относилось к Пандектам *Никона Черногорца*. Само словосочетание было заимствовано из предисловия к древнейшему (восточнослав.) пере-

воду Пандектов: «Едина главизна от другой приемлющи вину, яко же ся некие златые чеши, с драгим камением и с женьчюгом сплетены, выю христьянскую украшають» (*Die Pandekten des Nikons vom Schwarzen Berge (Nikon Černogorec) in der ältesten slavischen Übersetzung / Hrsg. R. Pavlova und S. Bogdanova. Fr./M., 2000. Тl. 2. S. 14; ср.: Горский, Невоструев.* Описание. Отд. 2. Ч. 3. С. 819) (в обеих редакциях болг. перевода XIV в. слову «цепь» в этом месте соответствует «верига»). Применительно к Пандектам *Никона Черногорца* название «З. ц.» («Златые чеши») засвидетельствовано в рус. источниках с сер. XIII в. — ранее его использования для обозначения др. сборников. Цитата из кн. «Златые чеши» («пишет бо в Златых чепех всея вселения святых отец»), приведенная в Житии прп. Авраамия Смоленского (*Розанов С. П.* Жития прп. Авраамия Смоленского и службы ему. СПб., 1912. С. 14; БЛДР. Т. 4. С. 48), как установил А. А. *Турилов*, почти дословно совпадает с частью 7-го Слова (разд. «Преподобного Марка ответ») Пандектов (*Die Pandekten... Тl. 1. S. 116*).

Возможно, первоначально словосочетание «З. ц.» было применено к списку Пандектов, не имевшему (как, напр., в списке 1294 г. — ГИМ. Син. № 217) собственного заглавия («Толкования заповедей Господних», «Толкования»), либо писец почему-либо не был удовлетворен имевшимся заглавием (ср.: *Горский, Невоструев.* Описание. Отд. 2. Ч. 3. С. 819). В известной мере присвоению Пандектам заглавия «З. ц.» могло способствовать то обстоятельство, что имя составителя (*Никон Черногорец*) не вынесено в заглавие сборника ни в греч., ни в слав. традиции. В XV–XVII вв. (более ранние примеры отсутствуют) заглавие «З. ц.» встречается в русских списках Пандектов *Никона* как сокращенного (45 глав), так и полного (63 главы) вида древнейшей редакции перевода. В южнослав. традиции наименование Пандектов *Никона Черногорца* «З. ц.» не встречается. Отдельные списки памятника (прежде всего серб. пергаменный список из монастыря Дечаны 2-й пол. XIV в. — РНБ. Ф.п. I. 121 «Дечански Златни ланац» («Дечанская «Златая цепь»)) именуются так только в научной литературе (*Гранстрем Е. Э.* Описание рус. и слав. пергаменных ру-





копий [ГПБ]. Л., 1953. С. 105; *Мошин В.* Палеографский альбом на южно-славянского кирилско письмо. Скопје, 1966. С. 102. Репр. 100; Предварительный список славяно-рус. рукописей XI–XIV вв., хранящихся в СССР: Для «Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР, до кон. XIV в. включительно» // АЕ за 1965 г. М., 1966. С. 195. № 707; *Церний Л.* Нека запажања о српским рукописима у збиркама Ленјинграда // АрхПр. 1980. Бр. 2. С. 361. № 7; и др.) по аналогии с древнерус. традицией (ср.: *Крутова.* 1990. Ч. 1. С. 11–12). Установление факта, что «З. ц.» является в ряде случаев заглавием списков древнейшей редакции перевода Пандектов Никона Черногорца (списки младших редакций перевода с таким названием неизв.), имело большое значение для изучения истории сборников с этим названием, однако включение этого вполне определенного переводного памятника в классификацию «З. ц.» в качестве ее 2-го типа (как это сделано в работах М. С. Крутовой) представляется неоправданным. С большим основанием можно говорить о том, что Пандекты связаны с предысторией возникновения сборников, именуемых «З. ц.». Для последних книга Никона Черногорца послужила композиционно-типологическим образцом и отчасти, вероятно, источником.

Из сборников с названием «З. ц.», возникших на древнерусской почве (в южнослав. традиции не зафиксированы), в наст. время известны 2 типа, к-рые, за исключением заглавия, не обнаруживают между собой заметного генетического либо типологического сходства.

Первый тип («З. ц.»–1) представляет собой сборник кратких поучений, в начальной части без календарной приуроченности (в известном смысле близкий к Измарагду и к не имеющему собственного названия новгородскому учительному сборнику сер. XIV в. — ГИМ. Хлуд. № 30Д), а в заключительной части (Слова 42–52) приуроченный к триодному циклу (что дает основание рассматривать эти Слова в качестве варианта триодного Торжественника). «З. ц.»–1 известна в 2 полных списках: РГБ. Троиц. № 11, кон. XIV — нач. XV в. (СКСРК, XIV. № 335. С. 487–492), и НГОМЗ. НГ–30056/390, XVI в., неск. отличающихся друг от друга расположением и количеством статей (соответственно 52 и 46). Из-

вестен ряд выписок в сборниках XVI–XVII вв. и в позднейших старообрядческих с заглавием «От Златой цепи (чепи)» (ГИМ. Син. № 818, 1-я треть XVII в.; РГБ. Унд. № 1421, XVII в.; РНБ. Солов. № 944/1054, сер. XVII в., и др.); старшая в сборнике сер. XVI в. (ГАЯО. № 420) включает начальные Слова «З. ц.»–1.

Нижняя граница времени создания «З. ц.»–1 определяется наличием в ее составе сочинений рус. авторов 2-й пол. XIII в. — *Матфея*, еп. Сарайского, и свт. Серапиона, еп. Владимирского. Особенностью «З. ц.»–1 как учительного сборника является большое число слав. и собственно рус. сочинений: авторских (Космы Пресвитера, свт. Кирилла, еп. Туровского), анонимных (они, по-видимому, имеют рус. происхождение и принадлежат, вероятно, преп. *Феодосию* Печерскому («Слово святых отец о пьянстве»), митр. *Кириллу II* или *Кириллу*, еп. Ростовскому («Слово и поучение к попам»)), псевдоэпиграфических (в частности, «Слово некоего христолюбца и ревнителя по правой вере»), а также апокрифов.

Гораздо более широкое распространение в рус. книжности XV–XIX вв. получил др. сборник с тем же названием («З. ц.»–2), представленный десятками списков, к-рые можно условно разделить на 3 группы; внутри групп выявлены разные тексты, не вполне точно называемые редакциями (*Крутова.* 1990. Ч. 1. С. 13–14). «З. ц.»–2 включает большое число статей, как правило, малого объема: богословского (в т. ч. «естественнонаучного», преимущественно космологического), догматического и полемического (антилатинского), канонического (и псевдоканонического), а также учительного (зачастую в вопросо-ответной форме) содержания; ряд входящих в него текстов носит апокрифический характер (поставительную роспись состава см.: *Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 365–388 (2-я паг.); *Крутова.* 1990. Ч. 1. С. 67–183; Ч. 2. С. 185–267, с пометой П). Состав и структура «З. ц.»–2 (обилие мелких статей разнородного содержания) роднят ее с Изборником 1073 г. и отчасти с Пандектами Никона Черногорца, но от последних отличает отсутствие тематических разделов. При дробности, сложности и даже пестроте содержания «З. ц.»–2 сравнительно невелика по объему, ее списки, как

правило, не являются отдельными книгами, а входят в сборники смешанного состава.

Главным источником формирования «З. ц.»–2 является Изборник Святослава 1073 г. В связи с этим следует отметить типологически близкий опыт перекомпоновки статей Изборника и дополнения его др. текстами, сопровождающими древнейший рус. список «Пчелы» (РГАДА. Ф. 370. (РО Б-ки МГАМИД). № 370), к-рый был переписан в 1-й четв. XV в. в одном из новгородских мон-рей игум. Стефаном (Каталог славяно-рус. рукописных книг XV в., хранящихся в РГАДА. М., 2000. С. 206–214. № 79). Из др. источников сборника можно указать Измарагд, Пролог (преимущественно учительную его часть), Пандекты Никона Черногорца в древнейшем переводе, Кормчую книгу не установленной редакции, Изборник 1076 г. и др. Для ряда статей «З. ц.»–2 источник не определяется однозначно. Патериковые повести и ряд поучений «З. ц.»–2 могут в равной степени восходить и к учительной части Пролога, и к Пандектам Никона Черногорца, к-рые в свою очередь служили источниками проложных статей (см., напр.: *Давыдова С. А.* Патериковые чтения в составе древнерусского Пролога // ТОДРЛ. 1990. Т. 43. С. 263–281; *Словарь древнерусского языка, XI–XIV вв.* М., 2008. Т. 8. С. 701–762. Прил.; *Прокопенко Л. В.* Состав и источники Пролога за сентябрьскую половину года по спискам XII — нач. XV в. // Лингвистическое источниковедение и история рус. яз. (в печати)), для нек-рых случаев нельзя исключить посредства «*Мерила праведного*». Отдельные канонические статьи могли быть заимствованы как из Кормчей, так и из Пандектов.

Слабо исследовано и не получило четкой характеристики ядро памятника, общее для большинства его списков, не выявлены преобладающие тенденции развития — увеличение или сокращение числа статей. Время возникновения «З. ц.»–2 определяется по преимуществу датировкой старших списков — не позднее сер. XV в. Статьи, имеющие датирующее значение (такие как антилат. полемические тексты, Шестоднев Георгия Писиды и др.) и указывающие на время не ранее кон. XIV в., не относятся к ядру сборника, а являются принадлежностью отдельных списков или небольших их групп.





Во 2-й четв. XVI в. «З. ц.»—2 была включена в число некалендарных дополнений к Великим *Минеям-Четьим* (Софийский и Успенский комплекты) под 31 июля (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 365–388 (2-я паг.)). Типологически к «З. ц.»—2 близок также ряд сборников XV–XVI вв., не имеющих собственного названия, напр. сборник выписок преимущественно из аскетических сочинений 3-й четв. XV в.—РГАДА. Ф. 196 (собр. Ф. Ф. Мазурина). Оп. 1. № 640 (см.: Каталог славяно-рус. рукописных книг XV в. С. 218–233. № 81).

**А. А. Турилов**

Изд.: Слова преподобного отца нашего Серапиона // ПрТСО. 1843. Ч. 1. С. 97–111, 193–205; *Геннадий Схотарий, патр.* Правила о вере и жизни христианской // Там же. 1845. Ч. 3. С. 1–16 (2-я паг.); Поучение ко всем крестьянам; Слово некоего отца к сыну; Слово душеполезно // Москвитянин. 1851. Ч. 2. № 6. С. 119–138; Рукописи гр. А. С. Уварова / Изд.: М. И. Сухолинов. СПб., 1858. Т. 2: Памятники словесности. Вып. 1. С. 3–10, 79–83; *Буслаев Ф. И.* Ист. хрестоматия церковнослав. и древнерус. языков. М., 1861. С. 477–516; Прибавления к древним памятникам языка и письма / Изд.: И. И. Срезневский // ИОРЯС. 1863. Т. 10. С. 692–696; Памятники древнерус. церк.-учит. лит.-ры. СПб., 1897. Вып. 3. С. 1–16, 19–36, 43–44, 51–53, 56–57, 73–74, 100–103, 109–114, 168–192; *Франко I.* Памятники украинско-русской мовы і літератури. Львів, 1899. Т. 2. С. 272–273; *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Др. Руси. М., 1913. Т. 2; *Климент Охридски.* Сьбрани сьчинения / Ред.: Б. Ст. Ангелов, К. М. Куев, Хр. Кодов. София, 1970–1977. Т. 1–2; *Гудзий Н. К.* Хрестоматия по древней рус. лит.-ре. М., 1973<sup>8</sup>. С. 163–164; ПЛДР: XIV в. М., 1981. С. 42–49; «Златая цепь»: Тексты, исслед., коммент. / Сост., вступ. ст., изд. текста, коммент.: М. С. Крутова. М., 2003.

Лит.: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Изыскание о рус. проповеднике XIII в. Владимирском еп. Серапионе // ПрТСО. 1843. Ч. 1. С. 92–96; *он же.* Содержание рукописи «Златая цепь», принадлежащей нач. XIV в. // ЧОИДР. 1846. № 2. Смесь. С. 45–48; *Буслаев Ф. И.* Рус. словицы и поговорки // АИЮС. 1854. Кн. 2. Ч. 2. Отд. 1. С. 69–70; *Петухов Е. В.* Мат.-лы и заметки из истории древней рус. письменности: К вопросу о «Златых цепях» // Изв. Ист.-филол. ин-та кн. Безбородко в г. Нежине. К., 1894. Т. 13. Отд. 3. С. 33–68; *Владимиров П. В.* Из истории древнерус. письменности // ЧИОНЛ. 1895. Кн. 9. Отд. 4. С. 23, 32–44; *Пономарёв А. И.* Поучения о разных истинах веры, благочестия и христианской жизни // Памятники древнерус. церк.-учит. лит.-ры. СПб., 1897. Вып. 3. С. 8–18; *Виноградов В. П.* Уставные чтения. Серг. П., 1915. Вып. 3: Очерки по истории греко-слав. церк.-учит. лит.-ры. С. 183–187; *Пономарёв Л. И.* К лит. истории древнерус. сборника «Златая цепь» // УЗ Казанского ун-та. Каз., 1916. Кн. 8. Отд. наук. С. 1–32; *Орлов А. С.* Книга рус. средневековья и ее эпиклопедические виды // Докл. АН СССР. Л., 1931. Сер. В. № 3. С. 37–48; *Алексеева Т. А.* Сборники постоянного и варьирующегося состава со словами

Кирилла Туровского // Метод. рекомендации по описанию слав.-рус. рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1976. Вып. 2. Ч. 1. С. 244–245; *Черторицкая Т. В.* Уставные чтения: Четьи сборники Др. Руси // ТОДРЛ. 1985. Т. 39. С. 236–238; *Крутова М. С., Невзорова Н. Н.* «Златая цепь» // СККДР. 1987. Вып. 1. С. 184–187 [Библиогр.]; *Булачин Д. М.* «Пандекты» и «Тактикон» Никона Черногорца // Там же. С. 292–294; *Крутова М. С.* «Златая цепь» как тип сборника // Лит.-ра Др. Руси: Источниковедение. Л., 1988. С. 39–62; *она же.* Лексическая вариантность в рус. списках «Златой цепи» XIV–XVII вв.: АКД. М., 1989; *она же.* Сост. «Златая цепь» // Метод. рекомендации по описанию слав.-рус. рукописей, хранящихся в СССР. Новосибир., 1990. Вып. 5. Ч. 1–2; *она же.* «Златая цепь» по Троицкому списку // Румянцевские чтения—2003: Культура: От информации к знанию. М., 2003. С. 129–133.

**М. Е. Баилыкова**

**ЗЛАТОВЕРХИЙ КИЕВСКИЙ  
ВО ИМЯ АРХАНГЕЛА МИХАИЛА  
МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ** — см. *Киевский Златоверхий во имя арх. Михаила муж. мон-рь.*

«ЗЛАТОСТРУЙ», некалендарный четий сборник относительно устойчивого состава, содержащий Слова и поучения, к-рые преимущественно надписаны именем свт. *Иоанна Златоуста* (из них часть действительно принадлежит свт. Иоанну, часть текстов, в т. ч. слав. происхождения, ему приписана). Известно несколько десятков списков «З.» XI–XIX вв. (полных сборников и фрагментов), из них ок. 40 рукописей младше XVII в. Выделяют пространную, краткую, особую (определена М. С. Фоминой) и саратовскую (определена амер. славистом У. Р. Федером) редакции сборника. Списки, содержащие сборник целиком,— восточнослав. происхождения, только в восточнославянских списках известна пространная редакция «З.».

Во всех списках пространной редакции «З.» вслед за оглавлением помещается «Прилог», где сообщается, что «З.» был составлен болг. царем *Симеоном* (893–927), к-рый, «Божественного писания испытав и всех учитель нравы, и обычай, и мудрость разумев», выбрал «слова от всех книг» свт. Иоанна Златоуста и составил из них книгу, именуемую «З.», т. к. «сладкие речи» ее, словно «златые струи», омывают души людей. Исследователи по-разному интерпретировали этот текст: И. И. Срезневский считал, что

«Прилог» мог принадлежать перу царя Симеона, В. Н. Малинин предлагал называть «Прилог» панегириком царю, составленным неизвестным книжником. При этом у всех исследователей не вызывала сомнения связь прототипа «З.» с этим болг. правителем. Малинин показал, что составитель прототипа «З.» использовал не труды свт. Иоанна Златоуста, но визант. сборники, содержащие извлечения из сочинений святителя или их переработки. В частности, источниками для «З.» могли быть компиляции из нравоучительных частей Бесед свт. Иоанна на новозаветные книги (Евангелие от Иоанна, Деяния св. апостолов, Послания ап. Павла к Римлянам, к Коринфянам, к Филиппийцам, к Тимофею, к Титу, к Евреям).

Впосл. в сборник вошел ряд др. статей. К позднейшим дополнениям к пространной редакции следует отнести неск. эклог Феодора Магистра (Дафнопата), к-рые были написаны после составления прототипа «З.» («Златоструя царя Симеона»), а также ряд статей слав. происхождения; при этом среди памятников, входящих в пространную редакцию, отсутствуют, по всей видимости, тексты, созданные или переведенные после XI в. Различные хронологические слои можно выделить и в краткой редакции «З.». Т. о., первоначальный сборник («Златоструй царя Симеона») не сохранился, к нему, вероятно, восходят обе наиболее распространенные его редакции (пространная и краткая). Те обстоятельства, что во фрагментах «З.» XIII в. встречаются календарные отсылки, а список XII в. находится в одном сборнике с древнейшим списком минейного *Торжественника*, заставляют поставить вопрос о связи «З.» с календарными, прежде всего триодными, сборниками. Однозначного ответа на этот вопрос нет, поскольку даже ранние отрывки сборника, содержащие календарные указания, отстоят от времени создания архетипа более чем на 3 столетия и поэтому могут отражать один из этапов позднейшей истории бытования сборника. В то же время в лит.-ре (*Иванова*. 1976) отмечается явная текстологическая вторичность даже в древнейших триодных сборниках (напр., в Гомилиарии Михановича) гомилий, общих для них и «З.».

Заглавие у сборника появляется в рус. рукописной традиции не ранее кон. XV–XVI в. При этом оно





не выносятся в начало рукописи, но указывается в писцовых и владельческих записях: «Сия книга богдохунавенная, глаголемая Златоструя, дана бысть...» (ГИМ. Усп. № 14/бум., 1505 г.). Лишь в списках XVII–XIX вв. название появляется в заглавии: «Книга, глаголемая Златоструй, иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста, патриарха Царяграда» (РГБ. Егор. № 1393, 2-я пол. XVIII в.); «Оглавление книги сей, глаголемая Златоструй, иже во святых отца нашего Иоанна архиепископа, патриарха Царяграда» (РГБ. Овчин. № 233, XVII в.). В то же время это название может встречаться в рукописях, не имеющих ничего общего с «З.», напр., оно используется для обозначения «Столнца Геннадия» (РГБ. Рум. № 361) или выносятся в заглавие некалендарного сборника смешанного состава (ГИМ. Син. № 682).

Тексты, входящие в «З.», имеют назидательно-дидактическую направленность, сборник не содержит догматических сочинений. В «Прилоге» объясняется цель составления сборника: «Да всяк почитай я... многу пользу в них души и телу обрящет». В поучениях «З.» говорится о необходимости посещать церковь и благоговейно внимать богослужению, соблюдать пост, приносить искреннее покаяние в грехах, почитать родителей, «учителей» и «старейшин». Истинно верующий человек должен быть щедр на милостыню, снисходителен к окружающим и милостив к недругам, должен заботиться в своей повседневной жизни о чистоте поступков и помыслов и всегда помнить о Страшном Суде. Ему не следует прельщаться мирскими соблазнами, предаваться скорби в бедах, чрезмерно оплакивать умерших. Пространная и краткая редакции имеют общую часть: 67 из 138 Слов пространной редакции встречается в большинстве списков краткой редакции. Тематически обе редакции сходны. «З.» предназначался для домашнего (келейного) чтения, был адресован как духовенству, так и мирянам. Обе распространенные редакции сборника представлены в Великих Четьих-Минях митр. св. Макария. Краткая редакция «З.» помещена под 13 нояб. (день памяти свт. Иоанна Златоуста) во всех 3 списках Миней: Софийском (РНБ. Соф. № 1319. Л. 303–528), Царском (ГИМ. Син. № 176. Л. 584–993) и Успенском

(ГИМ. Син. № 988. Л. 434–759). Полная редакция помещена в Успенском списке после чтений на 29 февр. (ГИМ. Син. № 991. Л. 890–1340).

**Текстология.** Краткая редакция «З.» известна в ок. 20 списках XI–XVI вв. Она представлена, в частности, следующими рукописями: древнейшим фрагментом сборника в рукописи XI в. РНБ. Q.п.1.74 («Златоструй Бычкова»), списком XII в. РНБ. Е.п.1.46, «Финляндски-



«Златоструй»  
и Торжественник минейный.  
Сентябрь—январь. Ок. 1461 г.  
(РГАДА. Ф. 196. Оп. 1. № 1679. Л. 227)

ми отрывками» XIII в. (БАН. 4.9.40 и 4.9.42), списком 1407 г. БАН. 33.16.15 и др. (К перечню из 12 рукописей, содержащих краткую редакцию «З.», к-рый приведен в ст.: Фомина. 1987. С. 188, необходимо добавить след. списки: РГАДА. Ф. 196. Мазур. Оп. 1. № 1679 (см.: Каталог славяно-рус. рукописных книг XV в., хранящихся в РГАДА. М., 2000. С. 91–102, 104, № 25), переписан в 1461 г. в Андрониковом в честь Нерукотворного образа Спасителя мон-ре со списка БАН. 22.16.15; ЯИИМЗ. Инв. № 15480 (см.: Лукьянов В. В. Краткое описание коллекции рукописей Ярославского обл. краевед. музея. Ярославль, 1958. С. 108, № 475. (Краевед. зап.; Вып. 3)), переписан также в 1461 г. в московском в честь Преображения Господня мон-ре (Спаса на Бору) в Кремле. «З.» краткой редакции представлен на рус. почве также выборкой в составе 2 пергаменных сборников, восходящих

к общему оригиналу: ГИМ. Чуд. № 21, кон. XIV — нач. XV в.; РГАДА. Ф. 357 (собр. Саровской пуст.). № 2, нач. XV в. (см.: Творогов О. В. Древнерусские четьи сборники XII–XIV вв. (1-я ст.) // ТОДРЛ. 1988. Т. 41. С. 202–203 (№ 13, 18); Каталог славяно-рус. рукописных книг XV в., хранящихся в РГАДА. 2000. С. 259–260, 264, № 92.) Южнослав. (серб.) списки краткой редакции: Хиландар. № 383, нач. (?) XIV в. (отрывки — БАН. 13.7.1; РГБ. Григор. № 19 / М.1702); Хиландар. № 386, 1-я треть XIV в. (отрывок — БАН. 13.7.9) (датировки Н. Б. Тихомирова), и ГИМ. Воскр. № 115 (атрибуция текста и почерка сделана А. А. Туриловым) — представляют выборки разного объема из сборника краткой редакции, вероятно находившегося в Хиландаре по крайней мере до сер. XIV в.

М. С. Фомина выделила внутри краткой редакции 3 группы. Списки 1-й группы, в к-рую входит, в частности, пергаменный список XII в. РНБ. Е.п.1.46 (неполный), помимо Слов свт. Иоанна Златоуста содержат произведения, надписанные именами др. авторов, а также Житие св. Таисии. В списках 2-й группы читается 1-я полная редакция апокрифического «Евангелия Никодима». Два списка 3-й группы содержат меньшее число текстов: 21 и 53. Т. о., число глав в сборниках краткой редакции может варьироваться. В пергаменной рукописи РНБ. Е.п.1.46 сохранилось 76 текстов, в Успенском списке Великих Четьих-Миней пронумеровано 119 глав. Особенности краткой редакции «З.» можно считать относительную свободу в порядке следования текстов и открытость структуры сборника.

В отличие от краткой пространная редакция «З.» имеет достаточно устойчивый состав и порядок следования статей, которых насчитывается 138. В начале сборника помещается оглавление, состоящее из 2 частей: 1-я ч. содержит заголовки 45 статей и краткое их содержание, 2-я — перечисление названий остальных статей. Полная редакция «З.» сохранилась в наибольшем количестве списков, самые ранние относятся к XV в. (БАН. 33.2.12; РГБ. МДА. № 43; ГИМ. Чуд. № 214; Там же. Муз. № 458 и 3455; Усп. № 14/1079). Известны списки этой редакции XVII–XIX вв., сборник целиком и выписки из него бытовали у старообрядцев.



Из списков «З.», содержащих 138 Слов, выделяется рукопись РГБ. Муз. № 8190 (XVI в.), отнесенная Фоминой к особой редакции памятника. Хотя список по объему совпадает с пространной редакцией, порядок расположения статей в нем иной. Помимо статей пространной редакции этот сборник включает 29 Слов свт. Иоанна Златоуста, большая часть которых не читается ни в одной из редакций «З.», эти Слова в рукописи не имеют номеров.

Особая редакция «З.», включающая мн. статьи, к-рые восходят к *Изборнику 1076 г.* или к его архетипу, представлена, как установил Федер, в рукописи 3-й четв. XV в. НБ Саратовского гос. ун-та. № 38 (по месту хранения кодекса эту редакцию уместно назвать саратовской). Время ее создания не установлено.

«З.» назван в числе рекомендованных к чтению сборников в 1-й краткой редакции Основного индекса истинных книг, зафиксированной в рукописях 1-й пол. XV в. Сборник указан в «Оглавлении книг, кто их сложил», автором к-рого, по-видимому, является чудовский мон. *Евфимий*: «Словеса св. Иоанна Златоуста, собранные от его списаний Симеоном царем... их же числом 136». «З.» послужил источником при формировании календарных сборников уставных чтений (*Златоуст* и триодный Торжественник), а также некалендарного сб. «*Измарагд*».

Изд.: ВМЧ. Ноябрь, дни 13–15. Стб. 1180–1920; *Малинин В. Н.* Десять Слов [Иоанна Златоуста из] Златоструя XII в. СПб., 1910; *Георгиева Т. Й.* Симеоновият Златоструй и неговият препис от XII в. Силистра, 2002 [факс. изд. древнейшего списка].

Лит.: *Калайдович К. Ф.* Иоанн, экзарх Болгарский. М., 1824. С. 15, 100. Примеч. 43; *Шафарик П. И.* Расцвет слав. письменности в Булгарии // ЧОИДР. 1848. № 7. Отд. 3. С. 37–59; *Срезневский И. И.* Древние памятники рус. письма и языка, X–XIV вв. СПб., 1863. С. 192–199; *он же.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках, № 21–22 // СБОРЯС. 1867. Т. 1. С. 1–5, 6–27; *Малинин В. Н.* Исследование Златоструя по рукописи XII в. Имп. публичной б-ки. К., 1878; *Архангельский А. С.* Творения отцов Церкви в древнерус. письменности. Каз., 1890. Вып. 4. С. 103–110, 112–117, 120–153, 157–172, 205–207, 211–214, 225–228; *Чаговец В. А.* Прп. Феодосий Печерский, его жизнь и сочинения: Ист.-лит. очерк. К., 1901. С. 84–126; *Изергин В.* Мат-лы для лит. истории древнерус. сборников: 1. Греческий источник одного Слова в «Златоусте» // СБОРЯС. 1905. Т. 80. № 1. С. 1–15; *Соболевский А. И.* Из области древней церковнослав. проповеди // ИОРЯС. 1906. Т. 11. Кн. 1. С. 45, 50–52; *Малоземов А.* Слово Иоанна Златоустого на воскресение. СПб., 1908. (ПДПИ; № 169); *Иль-*

*инский Г. А.* Златоструй А. Ф. Бычкова XI в. София, 1929. (Български старини; Кн. 10); *Иванова Кл.* Неизвестна редакция на Златоструя в сръбски извод от XIII в. // 36. историје књижевности. Београд, 1976. Књ. 10. С. 89–107; *Карацлова Ф. В.* Палеографическое и фонетическое описание рукописи «Златоструй» XII в.: АКД. Л., 1977; *Thomson Fr. G.* A Preliminary Study of the Sources of the Chrysorrhoeas (Zlatostruy) Collection // Cyrillomethodianum. Thessal., 1982. Т. 6. Р. 1–65; *Фомина М. С.* Об одном источнике Великих Четьих-Миней митр. Макария: «Златоструй» // Проблемы лит. жанров: Мат-лы IV науч. межвуз. конф., 28.09.–01.10.1982 г. Томск, 1983. С. 12–14; *она же.* Жанровые и сюжетно-композиционные особенности древнерус. лит. сборника «Златоструй» // Вопросы сюжета и композиции: Межвуз. сб. Горький, 1984. С. 14–19; *она же.* «Златоструй» // СККДР. 1987. Вып. 1. С. 187–190 [Библиогр.]; *она же.* «Златоструй» в слав. письменности XII–XVI вв. // Метод. рекомендации по описанию славянонорус. рукописных книг. М., 1990. Вып. 3. Ч. 2. С. 297–328; *она же.* Древнейшие списки сборника Златоструй в ранней слав. письменности: XI–XII вв. // ТОДРЛ. 1993. Т. 47. С. 34–53; *она же.* «Златоструй» как памятник лит-ры XII–XVI вв.: АКД. М., 2000; *Турилов А. А., Фомина М. С.* Слово Иоанна Златоуста «О Святой Троице, и о твари, и о Суде Божьем» // ДРВМ. 2000. № 2(2). С. 110–118; *Николов А.* Царят-богоподражател: Един пренебрегат аспект от политическата концепция на Симеон I (в сборника «Златоструй») // ГСУ, ЦСВП. 2001. Кн. 91(10). С. 109–122; *Грицевская И. М.* Индексы истинных книг. СПб., 2003. С. 26–28, 233, 238.

*Н. В. Савельева, А. А. Турилов*

**ЗЛАТОУСТ**, древнерус. учительный сборник устойчивого состава, в к-рый входят дидактические и гомилетические сочинения, расположенные в соответствии с годовым кругом богослужения. Известны 3 основные разновидности сборника: 3. постный, содержащий статьи на дни, приготовительные к Великому посту, и на дни Великого поста; 3. пятидесятный, включающий постный 3., к-рый продолжен статьями на воскресные и нек-рые будние дни от Антипасхи до Недели всех святых; 3. годовой, содержащий статьи на весь год начиная с Недели о мытаре и фарисее. Название сборник получил, вероятно, потому, что большинство Слов, вошедших в его состав, надписывалось именем свт. *Иоанна Златоуста*. Заглавие сборника встречается в списках не ранее XVI в., напр.: «Книга, глаголемая Златоуст, в настоящей сей книзе от мытаря и от фарисея, в пост в Великий по все дни чтение да неделе в весь год» (БАН. 32.5.5), «Книга, глаголемая учительной Златоуст» (ГИМ. Увар. № 316(111)). В 3. ряд статей идентичен статьям в др. сборниках: в триодном *Торжественнике*, в кн.

«Рай», в Сборнике, в «*Златоструе*», в «*Измарагде*», в «*Матице златой*» (см.: *Истрин В. М.* Замечания о составе Толковой Палеи // ИОРЯС. 1898. Т. 3. Кн. 2. С. 491–511) и в «*Златой цепи*» (см.: *Петухов Е. В.* Материалы и заметки из истории древней рус. письменности: К вопросу о «Златых цепях». К., 1894). Первоначально тексты 3., по-видимому, читались за богослужением, со временем сборник перешел в домашний обиход и стал одной из самых читаемых книг в XVI–XVIII вв. В *Стоглаве 3.* упоминается среди «божественных», «святых душеполезных книг», к-рые следует читать «на поучение, и на просвещение, и на истинное покаяние, и на добрыя дела всем православным христианом в душевную ползу» (*Емченко Е. Б.* Стоглав: Исслед. и текст. М., 2000. С. 268). Известно большое количество списков 3. 2-й пол. XV–XVIII в.: в картотеке, хранящейся в ОР ГИМ, названо 173 сборника XV–XVIII вв., в БАН (согласно картотеке Н. К. Никольского) числятся 7 списков 3. рубежа XV и XVI вв. и 131 сборник XVI–XVII вв.

Тематика большинства статей 3. постного и 3. пятидесятного связана с богослужебными евангельскими чтениями от Недели о мытаре и фарисее до Недели всех святых. Др. группа сочинений в составе 3. годового посвящена вопросам христ. этики, напр. поучения: «как лепо христианину жити», «о почитании книжном», «о смирении», «о зависти», «о пьянстве», «о чистоте душевной» (против грабительства, душегубства), «о пользе душевной». Ряд Слов направлен против пережитков язычества: «о лечащихся от болезней волхвованием», «о христианском житии» (осуждение «глумления», «плясания», «срамословия», «сатанинских песен» и т. п.). Сохранятся в 3. статьи о поведении в храме, сказания о мироустройстве: «о твари небесной», «о небесных силах, и чего ради создан человек на земли», сведения о Вселенских Соборах и т. д. Эти сочинения встречаются среди статей на евангельские темы, но в основном они составляют 2-ю ч. 3. годового — от Пятидесятницы до приготовительных недель к Великому посту. По свидетельству А. С. *Архангельского* (*Архангельский*. 1888. С. 213–214), многие из данных текстов являются поздними добавлениями к прототипу и были извле-





чены из древнерус. сб. «Измарагд». Слова З. просты, обычно лишены риторической украшенности, невелики по объему: задача назидания определяет манеру изложения.

Несмотря на то что в З. вошли Слова и поучения визант. и болг. авторов, исследователи единодушны во мнении, что З. в традиц. форме был составлен на Руси (*Горский*. 1858. С. 35–36, 44; *Петухов*. 1886. С. XI; *Архангельский*. 1888. С. 213–214). Относительно происхождения прототипа сборника и времени его окончательного оформления единого мнения нет. А. И. *Соболевский* связывал появление З. и др. четых сборников постоянного состава с заменой в рус. богослужении Студийского устава Иерусалимским, начавшейся в кон. XIV в. (*Соболевский А. И.* Южнослав. влияние на рус. письменность в XIV–XV вв. СПб., 1894. С. LIV). А. С. Орлов, опираясь на работы прот. А. В. *Горского* и Е. В. *Петухова*, предлагал считать лит. ядром, из которого образовался З., собрание южнослав. дидактических Слов на время с Недели о мытаре и фарисее до 5-й недели поста включительно. Шесть редакций З., к-рые выделял Орлов, отражают, по мнению ученого, процесс постепенного складывания сборника в XIV–XVII вв. Т. В. *Черторицкая* высказала мысль, что З. формировался в кон. XV — нач. XVI в. на основе триодного четьего сборника (примером такого сборника может служить ркп. РГБ. Троиц. № 9) за счет увеличения числа дидактических сочинений, приуроченных к будним дням триодного круга, постепенного вытеснения ими торжественных гомилий, расширения календаря сборника до конца литургического года (*Черторицкая Т. В.* Торжественник — памятник рус. лит-ры XIV–XVI вв.: Лит. история сб.: АКД. М., 1979. С. 22–23). В основе общего прототипа З. и триодных Торжественников, как доказала *Черторицкая*, лежит группа переводных визант. эпидейктических гомилий, дополненная оригинальными слав. сочинениями — Словами свт. *Климента* Охридского, свт. *Серапиона* Владимирского, др. слав. авторов.

**Текстология.** Основной состав статей каждой из разновидностей З. достаточно устойчив, большинство Слов на великопостные и приготовительные к Великому посту дни одинаково в З. всех разновидностей. Однако почти в каждом списке па-



Книга, глаголемая Златоуст.  
Почаев; Клишцы, после 1796. Л. 1 (РГБ)

мятника можно встретить отклонения от общего типа, выражающиеся чаще в добавлении новых текстов, реже — в пропуске статей. Самыми малочисленными являются списки З. постного. Обычно сборники этого вида содержат ок. 65 Слов: на Неделю о мытаре и фарисее, на Неделю о блудном сыне, на субботу и воскресенье мясопустной седмицы, на среду, пятницу, субботу и воскресенье сыропустной седмицы, на все дни Великого поста, причем в некоторые дни (в четверг 1-й седмицы, во вторник 2-й седмицы, в понедельник и вторник 3-й седмицы, в четверг и субботу 4-й седмицы, во вторник 5-й седмицы, в четверг 6-й седмицы) читается по 2 Слова (см., напр.: БАН. 16.18.5; ГИМ. Увар. № 43/317 и 595/313; РНБ. Тит. № 762).

З. пятидесятный в основном соответствует З. постному, в добавление к последнему содержит Слова на Пасху, на Антипасху, на Неделю 2-ю после Пасхи, на Неделю 3-ю, на среду и воскресенье 4-й седмицы после Пасхи, на Недели 5-ю и 6-ю (иногда и на четверг 6-й седмицы), на субботу и воскресенье 7-й седмицы, на Пятидесятницу, на понедельник после Пятидесятницы и на Неделю всех святых (см., напр.: РГБ. Троиц. № 142; РНБ. Тит. № 752 и 755; ГИМ. Увар. № 158/314 и 782/315).

Наиболее распространены списки З. годового. Он встречается в 2 основных разновидностях: краткой и пространной. З. годового краткого вида содержит Слова на Неделю о мы-

таре и фарисее, на Неделю о блудном сыне, на субботу и воскресенье мясопустной и сыропустной седмицы, на субботу и воскресенье 1-й седмицы поста, на воскресные дни 2-й и 3-й седмицы, на среду и воскресенье 4-й седмицы, на субботу и воскресенье 6-й седмицы, на четверг и субботу Страстной седмицы, на Пасху, на воскресные и нек-рые будние дни 2–7-й послепасхальных седмиц, на Пятидесятницу, на понедельник после Пятидесятницы, на Неделю всех святых и на все последующие воскресные дни до приготовительных седмиц к Великому посту, причем в воскресенье 7, 8 и 10-й седмиц читается по 2 Слова (см., напр.: БАН. 33.13.15 и 16.18.1; РГБ. Больш. № 215). З. годового пространного вида содержит Слова не только на воскресные, но и на будние дни поста, совпадая в этой части с З. постным и З. пятидесятным. В статьях после Недели всех святых краткой и пространной виды идентичны (см., напр.: РГБ. Больш. № 215; ГИМ. Увар. № 111/316; РНБ. Тит. № 751 и 753). Ряд Слов, читающихся в пространном виде З. годового после Недели всех святых, повторяют Слова, читающиеся в будние дни поста: так, Слова на субботу мясопустной седмицы, на вторник—пятницу 1-й седмицы поста, на субботу 2-й седмицы поста, на среду и четверг 3-й седмицы поста повторены соответственно в 14, 5, 6, 8, 3 (в составе Слова о богатом и Лазаре), 18, 11, 9 и 12-е воскресенье после Недели всех святых.

В некоторых списках З. годового имеются Слова на 34–44-е воскресенье после Недели всех святых, что фактически выходит за рамки годичного круга (см., напр., списки БАН. 33.10.1; 33.12.5 и др.). Редкая разновидность З. годового представлена списком ГИМ. Син. № 231 (см.: *Горский*, *Невоструев*. Описание. Отд. 2. Ч. 3. С. 83–111). Этот список часто привлекался исследователями и служил основанием для суждений о составе З. В то же время в нем много индивидуальных, лишь ему принадлежащих статей, только в нем, напр., помещены Слова на все дни Светлой седмицы. В списках З. годового XVI–XVII вв. среди дополнительных статей встречаются произведения свт. *Кирилла* Туровского: Слово в Неделю цветоносную, Слово в Новую неделю, «О Фомине испытании ребр Господень». В З. особого состава входит ряд др. Слов свт. *Кирилла*.





З. был популярен у старообрядцев, к-рые неоднократно издавали годовую З. в кон. XVIII – нач. XIX в. («Книга, глаголемая Златоуст, в ней же всяко ухищрение Божественаго Писания истолковано святым великим Иоанном Златоустом и святыми отцы») (Почаев; Клиницы, после 1796), супрасльское издание 1795 г. и ряд виленских (1-е вышло, видимо, в 1798)). Текст в почаевском издании в основном сходен с традиц. З. годовым до Недели всех святых, далее состав печатного З. существенно расходится с рукописным. В Словах на воскресенья 26–34-й седмиц после Недели всех святых почаевское издание сходно с виленскими, но отличается от супрасльского. В последующих изданиях З., выходявших до нач. XX в. включительно, были заменены сравнительно с изданием 1795 г. отдельные Слова. К 1910 г. в Москве было выпущено 9 единоверческих изданий З. По мнению А. В. Вознесенского, наибольшее влияние на старообрядческую и единоверческую традиции печатных З. оказало супрасльское издание. Научная публикация сборника отсутствует.

Лит.: Горский А. В., прот. О древних Словах на св. Четырдесятницу // ПрТСО. 1858. Ч. 17. С. 34–64; Забелин И. Е. Из книги Златоуст // Он же. Опыт изучения рус. древностей и истории. М., 1872. Ч. 1. С. 179–188; Петухов Е. Древние поучения на воскресные дни Великого поста // СБОРЯС. 1886. Т. 40. № 3. С. 1–19; Архангельский А. С. Творения отцов Церкви в древнерус. письменности // ЖМНП. 1888. Отд. 2. Авг. С. 203–295; Орлов А. С. Сборники Златоуст и Торжественник. СПб., 1905. С. 3–9. (ПДПИ; Вып. 158); Черторицкая Т. В. О начальных этапах формирования древнерус. лит. сб-ков Златоуст и Торжественник (триодного типа) // Источниковедение лит-ры Др. Руси. Л., 1980. С. 96–114; она же. Торжественник и Златоуст в рус. письменности XIV–XVII вв. // Метод. рекомендации по описанию славяно-рус. рукописных книг. М., 1990. Вып. 3. Ч. 2. С. 329–381; Творогов О. В. Описание и классификация списков сборника «Златоуст» // ТОДРЛ. 1985. Т. 39. С. 278–284; Творогов О. В., Черторицкая Т. В. Златоуст // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 358–363 [Библиогр.]; Кириллические издания старообрядческих типографий кон. XVIII – нач. XIX в. / Сост.: А. В. Вознесенский. Л., 1991; Предварительный каталог церковнослав. гомилий подвижного календарного цикла по рукописям XI–XVI вв. преимущественно восточнослав. происхождения / Сост.: Т. В. Черторицкая; ред.: Х. Миклас. Б. м., 1994; Вознесенский А. В. Старообрядческие издания XVIII – нач. XIX в.: Введ. в изуч. СПб., 1996. С. 93–97; Иоанн Златоуст в древнерус. и южнослав. письменности XI–XVI вв.: Кат. гомилий / Сост.: Е. Э. Гранстрем, О. В. Творогов, А. Валевичус. СПб., 1998.

О. В. Творогов, Т. В. Черторицкая

**ЗЛАТОУСТОВСКИЙ МОНАСТЫРЬ В МОСКВЕ** – см. *Московский во имя свт. Иоанна Златоуста мон-рь.*

**ЗЛАТОУСТОВСКОЕ ВИКАРИАТСТВО** Уфимской, затем Свердловской епархии, названо по г. Златоусту (ныне город обл. подчинения в Челябинской обл., образованной в 1934). Попытки создания викариата в Уфимской епархии с целью укрепления миссионерского дела среди населявших ее неправославных народов предпринимались с первых лет XX в. По Всероссийской переписи 1897 г., из 2,2 млн чел., проживавших в Уфимской губ., Православие исповедовали ок. 40%. В нач. XX в. в Уфимской епархии был разработан проект «внешней и внутренней миссии». Святейший Синод одобрил проект и определением от 12–23 июля 1910 г. учредил Уфимскую правосл. миссию, к-рая должна была действовать по специально разработанной программе, финансируемой Святейшим Синодом, под покровительством вел. кнг. прмц. *Елисаветы Феодоровны*. В епархии были учреждены должности 2 епархиальных миссионеров-проповедников (для проповеди среди мусульман и среди язычников) и 4 уездных миссионеров; с осени 1910 г. в ряде муж. и жен. мон-рей стали проводиться краткосрочные миссионерские курсы (для крещеных татар, чувашей, мордвы и марийцев (черемисов)), а также курсы по расколо-сектантской миссии.

В связи с большим объемом работы миссии Уфимский и Мензелинский еп. *Нафанаил (Троицкий)* в нач. 1911 г. поднял вопрос об учреждении в Уфе кафедры викарного епископа для заведования миссионерской работой. В представлении Синоду в 1911 г. еп. Нафанаил писал: «По вероисповеданию население епархии разделяется на православных – 1 350 000, раскольников – около 50–60 000, магометан – 1 600 000, язычников около 200 000, католиков около 4000, лютеран 6000 и евреев 1500. В числе православных насчитывается татар 47 000, чуваш 67 000, вотяков 1045, мордвы 42 000 и черемис 3150. Из вышеприведенной справки явствует, что Уфимская епархия по преимуществу инородческая по населению и миссионерская по характеру епископского надзора и управления... В настоящее время управление Уфимской епархией вызывает

чрезвычайно напряженную миссионерскую работу, осложняемую многочисленностью дел административных, духовно-учебных и школьных; эти обстоятельства приводят к необходимости в целях наилучшего управления епархией иметь епархиальному Преосвященному сотрудника в лице викарного епископа» (*Матвеев*. 1917. С. 415–416). Синод ответил на прошение отказом из-за отсутствия средств, при этом было указано, что в случае изыскания требуемых сумм в Уфимской епархии вопрос в будущем мог бы решиться положительно. В авг. 1912 г. Уфимский еп. *Михей (Алексеев)* вновь возбудил ходатайство об открытии викариата, при этом в качестве источников финансирования из местных средств указывались: *уфимский в честь Благовещения Пресв. Богородицы, мензелинский во имя прор. Илии, бирский Свято-Троицкий и Покрова Пресв. Богородицы (Эннатский) жен. монастыри, епархиальное братство Воскресения Христова и епархиальный съезд духовенства*. Несмотря на согласие мон-рей и епархиальных учреждений финансировать викариат, 19 янв. 1913 г. Синод отклонил ходатайство еп. Михея, признав затраты слишком обременительными.

Для лучшей координации и активизации миссионерского дела в епархии Уфимский еп. *Андрей (Ухтомский)* в 1914 г. ввел особую должность заведующего Уфимской епархиальной миссией, на которую был назначен бывш. помощник смотрителя Обоянского ДУ иером. *Николай (Ипатов)* с возведением его в сан архимандрита; одновременно он был назначен товарищем председателя епархиального миссионерского комитета, председателем совета епархиального братства Воскресения Христова и благочинным всех мон-рей епархии. В апр. 1915 г. еп. Андрей возбудил перед Синодом 3-е ходатайство от Уфимской епархии об учреждении в ней викариата. Синод указом от 30 марта 1916 г. уведомил, что признает необходимым учреждение кафедр викарного епископа и предоставляет 3 тыс. р. на ее содержание, но до Февральской революции средства не были выделены. После введения еп. Андрея 14 апр. 1917 г. в новый состав Синода, что стало причиной частого отсутствия архиерея в епархии, обязанности викарного епископа Уфимской епархии расширились; в частности, пред-





полагалось, что он должен замещать правящего епископа на время его отъездов. В очередном ходатайстве об открытии викарной кафедры еп. Андрей сформулировал свои пожелания в отношении викария: «...1) чтобы викарный епископ Уфимской епархии был наименован Златоустовским, 2) чтобы в сан епископа Златоустовского был возведен заведующий ныне миссией Уфимской епархии, уже прекрасно познакомившийся с делами епархиального управления и миссии архимандрит Николай, 3) чтобы местопребывание викарный епископ имел в отстоящем в 3 верстах от г. Уфы Успенском мужском монастыре, который может дать для викария квартиру, стол и выезд» (Там же. С. 417).

Указ Синода о создании З. в. и о назначении Златоустовским епископом архим. Николая (Ипатова) был издан 2 мая 1917 г. Хиротонию архим. Николая во епископа Златоустовского 28 мая совершили Казанский архиеп. *Иаков (Пятницкий)* и викарии Казанской епархии Чебоксарский еп. *Борис (Шипулин)* и Чистопольский еп. *Анатолий (Грисюк)* в кафедральном Благовещенском соборе Казани. 30 мая 1917 г. в ответ на рапорт еп. Андрея (Ухтомского) указом Синода еп. Николай был назначен управляющим Уфимской епархией «на время присутствия Преосвященного Уфимского в Святейшем Синоде» (Указ из Святейшего Правительствующего Синода // Уфимские ЕВ. 1917. № 12/13. С. 305). Еп. Николай прибыл в Уфу из Казани и вступил в управление епархией 9 июня 1917 г.

Поскольку после Февральской и Октябрьской революций деятельность Уфимской правосл. миссии практически прекратилась, основной обязанностью Златоустовского викария стала помощь Уфимскому архиерею в управлении епархией. 8–9 авг. 1917 г. еп. Николай председательствовал на епархиальном собрании, на к-ром выбирали членов Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. от Уфимской епархии. В авг. 1917 г. еп. Андрей (Ухтомский), являвшийся членом Поместного Собора, назначил Златоустовского архиерея своим заместителем на Соборе (согласно пунктам 77 и 80 Положения о созыве Собора). Впосл., когда из-за сложного положения в епархии еп. Андрей не смог прибыть на 2-ю сес-

сию Собора (20 янв./2 февр.— 20 апр. 1918), вместо него в Москву поехал еп. Николай, и 9 апр. 1918 г. Собор признал его полномочия как полноправного члена «на время отсутствия на Соборе уполномочившего его иерарха» (Собор, 1918. Деяния. Т. 8. С. 187). В этом качестве 18 апр. 1918 г. еп. Николай подписал Деяние Собора о прославлении в лике святых Иркутского еп. *Софрония (Кристалевского)*.

Первоначально еп. Николай жил в *уфимском в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ре*, в 1918 г. решением властей мон-рь был превращен в артель «Свет», вскоре занят под концентрационный лагерь. Местом пребывания Златоустовского викария не позднее весны 1918 г. стал Уфимский архиерейский дом. В мае–июне 1918 г., когда на территорию епархии пришла гражданская война, Златоустовский викарий находился вместе с правящим архиереем в Уфе. В нач. июня 1918 г., готовясь под ударами чехословац. частей к отступлению из Уфы, большевики приняли решение о захвате заложников. В списки намеченных к аресту лиц попали епископы Андрей и Николай, видное духовенство города. Однако, боясь народного возмущения, власти не тронули священнослужителей, заложниками стали миряне — деятели приходских советов (А. Ф. Ниц, А. М. Каминский и др.).

После изгнания большевиков из Уфимской губ. в июле 1918 г. основными направлениями деятельности еп. Андрея и его викария стали, во-первых, восстановление церковной жизни, возобновление учебного процесса в духовных учебных заведениях, оказание помощи духовенству, пострадавшему от большевиков; во-вторых, поддержка «Народной армии» (вооруженных сил «Комитета членов Учредительного собрания» — антибольшевистского правительства, сформированного в Самаре и к сер. лета 1918 контролирующего значительную часть территории Поволжья и Юж. Урала). В авг.—сент. 1918 г. епископы Андрей и Николай провели 1-е епархиальное собрание в соответствии с Положением, утвержденным Поместным Собором. Выполняя соборное «Определение о викарных епископах», согласно которому расширялись полномочия викариев, обязанных теперь управлять частями епархии «под общим руководством

епархиального архиерея... на правах самостоятельных епископов» и иметь пребывание в городах, по к-рым титулуются (Собор, 1918. Определения. Кн. 3. С. 42), еп. Андрей в авг. 1918 г. передал все дела по Златоустовскому у. еп. Николаю (Златоустовский у. располагался в сев.-вост. части Уфимской губ., граничил на юго-западе с Уфимским, на северо-западе с Бирским уездами Уфимской губ., на севере с Красноуфимским, на северо-востоке с Екатеринбургскими уездами Пермской губ., на юго-востоке с Челябинским и Троицким, на юге с Верхнеуральским уездами Оренбургской губ.; в наст. время эта территория находится в пределах Башкирии и Челябинской обл.). К нач. 1918 г. в Златоустовском у. действовало 59 храмов, территориально относившихся к 5 благочиниям (из них 1 единоверческое, включавшее 7 церквей: Свято-Троицкую в Златоусте и 6 сельских). В Златоусте имелось 6 правосл. храмов (из них 1 единоверческий), 7 домовых церквей, 12 часовен. Кроме того, на территории уезда действовали известные на Урале единоверческий *Воскресения Господня муж. мон-рь* и 2 единоверческие жен. монашеские общины: Тихвинская в Златоусте и в честь св. Анны Кашинской в Сатке (учреждены в 1903 и 1912 соответственно). Кафедральным храмом Златоустовского викария стал Свято-Троицкий собор Златоуста. Однако основным местом пребывания епископа по-прежнему оставалась Уфа.

18 окт. 1918 г. в ожидании скорого захвата Уфы большевиками еп. Андрей принял решение покинуть город вместе со своим викарием и разрешил уфимскому духовенству эвакуироваться на восток. Еп. Андрей благословил Уфимский епархиальный совет на переезд в Златоуст, во главе Уфимской епархии поставил Златоустовского еп. Николая. К руководству кафедрой еп. Андрей ненадолго возвращался в марте–мае 1919 г., когда губерния находилась под властью адмирала А. В. Колчака. Еп. Николай управлял Уфимской епархией до окончания боевых действий на территории Уфимской губ. (июль–авг. 1919), в течение этого времени в Златоусте действовал Уфимский епархиальный совет. После того как Красная Армия заняла Златоуст, еп. Николай и большинство членов епархиального совета





эвакуировались с белыми войсками. По некоторым данным, еп. Николай был арестован в Омске, но после заявления о лояльности советской власти был освобожден и вернулся в Златоуст (нояб. 1920). Вскоре после убийства в Уфе 18 авг. 1921 г. временно управляющего Уфимской епархией еп. Охтинского (Охтенского) *Симона (Шлеёва)* Златоустовский викарий был вновь призван к управлению Уфимской епархией, которое продолжалось до прибытия в Уфу в нач. 1922 г. еп. Бориса (Шипулина), назначенного епископом Уфимским и Мензелинским.

В мае 1922 г. начался обновленческий раскол (см. *Обновленчество*), инспирированный ГПУ. Вскоре после ареста Патриарха св. *Тихона* и появления обновленческого *Высшего церковного управления* (ВЦУ) разномыслие обнаружилось и среди священнослужителей Уфимской епархии. Особую активность проявляли отдельные представители духовенства в епархиальных центрах — Уфе и Златоусте. Уполномоченным от ВЦУ по Уфимской епархии в нач. авг. был назначен златоустовский священник В. Лобанов. Уфимский еп. Борис долгое время не признавал ВЦУ. Однако 22 авг. собрание духовенства Уфимского городского благочиния под председательством еп. Бориса «ради мира церковного» и в силу «внешних обстоятельств» (т. е. под давлением со стороны властей) заявило о признании ВЦУ на «временном и условном основаниях». Большое влияние на это решение оказало воззвание Владимирского и Шуйского митр. *Сергия (Страгородского)*, Нижегородского и Арзамасского архиеп. *Евдокима (Мещерского)* и Костромского и Галичского архиеп. *Серафима (Мещерякова)*, опубликованное в обновленческом печатном органе «Живая церковь» 16 июня 1922 г., в котором признавалось ВЦУ. 24 авг. 1922 г. окружное пастырско-мирянское уфимское благочинническое собрание в присутствии еп. Бориса практически единогласно одобрило резолюцию уфимского духовенства и постановило признать ВЦУ центральным органом управления Русской Церкви «до установления Поместным Собором постоянной формы церковного управления, с тем чтобы созыв Собора должен быть не позднее мая месяца 1923 г., и чтобы в состав Высшего церковного управления были привлекаемы пред-

ставители провинциальных епархий, и чтобы ВЦУ воздерживалось от коренных церковных реформ и лишь подготавливало их к предстоящему Собору» (Обсуждение вопроса. 1923. С. 9). Выполняя это решение, 25 авг. еп. Борис послал в Москву лжемитр. *Антонию (Грановскому)* телеграмму о признании ВЦУ. Однако последнюю точку в решении вопроса должно было поставить 5-е епархиальное собрание, созванное в сент., на котором большинство сельского духовенства и мирян высказались против ВЦУ. В это время из Москвы поступила информация о якобы происшедшем распаде ВЦУ, а потому вопрос о его признании собрание оставило открытым и учредило в Уфе правосл. ЕУ под председательством еп. Бориса.

Колебания еп. Бориса, компромиссные формулировки постановлений о временном и об условном характере признания ВЦУ, наконец, решения епархиального собрания не устроили ГПУ. 18–19 окт. еп. Борис был арестован и через 2 дня отправлен в Пермь в связи с рассмотрением там дела о «контрреволюционных действиях» духовенства на Урале при Колчаке. Немедленно после ареста еп. Бориса по телеграмме из Златоуста уполномоченного ВЦУ Лобанова уфимское «прогрессивное» духовенство образовало обновленческое ЕУ, к-рое захватило дела епархии. В этот момент во временное управление епархией вступил Златоустовский еп. Николай (Ипатов), к-рый признал ВЦУ как адм. орган «в надежде на его непоколебимое православие» (цит. по: *Мануил. Русские иерархи, 1893–1965. Т. 5. С. 138*).

Победа обновленцев оказалась непрочной. По приглашению православного союза приходских советов Уфы 4 нояб. 1922 г. в епархию прибыл Томский еп. Андрей (Ухтомский), в авг. освобожденный из-под ареста. Еп. Андрей категорически отверг возможность компромисса с ВЦУ и энергично выступил против раскольников. Понимая неизбежность нового ареста, еп. Андрей ради защиты Православия и сохранения архипастырей предпринял ряд важных шагов. Архиерей действовал в соответствии со следующими распоряжениями высшей церковной власти: постановлением Патриарха Тихона, Свящ. Синода и Высшего Церковного Совета от 20 нояб. 1920 г. о мерах на случай разобщения епархий с высшим церковным управлением

или в связи с вынужденным прекращением деятельности последнего; посланием Патриаршего Заместителя Ярославского митр. священноисп. *Агафангела (Преображенского)* от 18 июня 1922 г., разрешающим архиереям временное самостоятельное управление епархиями в случае отсутствия канонического центра или невозможности связи с ним впредь до восстановления законной высшей церковной власти; «Определением о викарных епископах» Поместного Собора от 15 апр. 1918 г.; постановлением Свящ. Синода и ВЦС от 23 июня 1919 г. об увеличении числа епископов. Эти документы сыграли важную роль в жизни Церкви в период наступления обновленчества, поскольку наметили эффективную тактику по сохранению правосл. иерархии и церковной структуры, к-рая заключалась в переходе правящего архиерея ко временному самостоятельному управлению епархией (в документах нач. 20-х гг. XX в. такие епархии назывались автокефальными или автономными), в умножении числа викарных архиерейских кафедр и в преобразовании крупных викариатств в самостоятельные епархии.

В нояб. 1922 г. еп. Андрей принял покаяние Златоустовского епископа в грехе уклонения в раскол, после чего еп. Николай написал 5 писем против обновленчества, разошедшихся по епархии (от 16, 23, 25, 27 и 29 нояб.). Еп. Николаю пришлось давать объяснение по поводу своих действий на собрании приходских советов Златоуста 17 нояб., а затем повторить его письменно 25 нояб. Основными причинами, заставившими его порвать с ВЦУ, еп. Николай назвал нарушение обновленцами канонов и правил церковной дисциплины, кощунственное отношение к церковным таинствам и отсутствие в расколе единовластия. Письма еп. Николая нанесли удар по обновленчеству в Уфимской епархии. Воссоединив Златоустовского викария с правосл. Церковью, еп. Андрей совершил с ним в кафедральном Свято-Троицком соборе Златоуста 2 тайные — ввиду угрозы от властей — хиротонии викариев Уфимской епархии: 17 нояб. архим. Трофим (Якобчук) был хиротонисан во епископа Бирского, 18 нояб. иером. Марк (Боголюбов) был рукоположен во епископа Стерлитамакского. В кон. нояб. 1922 г. в уфим-







ском Воскресенском соборе состоялось собрание правосл. духовенства и мирян, к-рое единогласно избрало еп. Андрея временно управляющим Уфимской епархией на период нахождения под арестом законного Уфимского архиерея еп. Бориса (Шипулина). После этого еп. Андрей принял от Златоустовского епископа временное управление Уфимской епархией и объявил ее на автокефальном положении до восстановления законной высшей церковной власти (с мая 1922 до 25 июня 1923 Патриарх Тихон находился под арестом). Одновременно еп. Андрей усвоил З. в. самостоятельный статус, хотя еп. Николай сохранил титулование по 1-му городу, т. е. фактически речь шла об образовании полусамостоятельной Златоустовской епархии. В 1922–1923 гг. происходило изменение гражданского административно-территориального деления, затронувшее территорию З. в. Постановлением ВЦИК от 17 авг. 1922 г. Златоуст и 7 из 20 волостей бывш. Златоустовского у. отошли от Башкирской АССР (образована 14 июня 1922) Челябинской губ. в качестве Златоустовского у., тем самым территория З. в. оказалась поделенной между 2 гражданскими административно-территориальными образованиями. 3 нояб. 1923 г. Челябинская, Екатеринбургская, Пермская и Тюменская губернии были объединены в Уральскую обл., к-рую разделили на 15 округов. На территории бывш. Челябинской губ. было образовано 4 округа: Челябинский, Златоустовский, Троицкий и Курганский.

В марте 1923 г. Златоустовский епископ вновь перешел на сторону обновленческого ВЦУ и занял Златоустовскую обновленческую кафедру. Златоуст посылал представителей на обновленческий собор 1923 г., еп. Николай в соборе не участвовал. Влияние на верующих антиобновленческих посланий еп. Николая, написанных в предшествующем году, было так сильно, что Уфимское обновленческое ЕУ поручило своим делегатам просить собор о том, чтобы еп. Николаю было предписано обратиться к верующим Уфимской епархии с разъяснением по поводу этих писем и своего нового признания обновленчества. Исполняя это требование, еп. Николай в письме от 20 мая 1923 г. «Духовенству и мирянам Уфимской епархии» сообщил,

что в марте 1923 г. он и его паства, «ознакомившись с воззванием председателя ВЦУ митр. Антонина (Грановского.— Н. З.)», снова просили принять их в общение и теперь находятся в ведении обновленческого высшего церковного совета. Возвращение еп. Николая к обновленцам, по-видимому, было связано с давлением со стороны ГПУ, к-рое весной—летом 1923 г. осуществляло массовые репрессии на Урале в отношении правосл. епископата и духовенства. Были арестованы почти все правосл. епископы Уфимской епархии (Староуфимский *Аввакум (Боровков)*, Нижегородский *Петр (Гасилов)*, Бирский Трофим (Якобчук), Аскинский Серафим (Афанасьев), Давлекановский *Иоанн (Поярков)*, Стерлитамакский Марк (Боголюбов)), находились в заключении православные архиереи Челябинской и Екатеринбургской епархий.

Несмотря на повторное присоединение еп. Николая к обновленчеству, среди духовенства и мирян З. в. продолжалась борьба сторонников Патриаршей Церкви и раскольников, сопровождавшаяся репрессиями ОГПУ против тихоновцев. Окончательное размежевание произошло 30 сент. 1924 г. на Златоустовском епархиальном собрании духовенства и мирян, на котором православные вновь возглавил еп. Николай. В его заявлении, оглашенном на собрании, говорилось, что он отказывается от подчинения обновленческому синоду и от председательства в обновленческом Златоустовском ЕУ (Златоустовские купола. 2001. С. 53). Собрание признало также отказ от должности уполномоченного синода по Златоустовской епархии прот. Лобанова, написавшего об уходе из обновленчества. Вслед за епископом в 1924 г. в Православие вернулось большинство приходов З. в. В Златоусте обновленцы потеряли все храмы, Свято-Троицкий собор вновь стал кафедральным храмом православных и оставался таким до закрытия в 1929 г.

При управлении З. в. еп. Николай тяготел к исторически сложившимся тесным связям с Уфимской правосл. кафедрой, возглавляемой в тот период временно управляющим епархией Давлекановским еп. Иоанном (Поярковым). При этом сохранялся статус З. в. как полусамостоятельной епархии, на что указывает, в частности, отсутствие имени Златоустов-

ского епископа в списках викарных архиереев правосл. Уфимской кафедры на 1926–1928 гг. (Правосл. календарь на 1926 г. Уфа, [1926]. С. 36; То же на 1927 г. Уфа, [1927]. С. 32; То же на 1928 г. Уфа, [1928]. С. 42).

16 марта 1926 г. еп. Николай принял участие в архиерейском совещании в Уфе по вопросу о поставлениях викарных епископов для Уфимской и Златоустовской епархий, совершенных после смерти Патриарха Тихона Томским архиеп. Андреем (Ухтомским) совместно с Нижнетагильским еп. *Львом (Черепановым)* в г. Теджене. Имелись в виду хиротонии Питирима (Ладыгина) (см. *Петр (Ладыгин)*) в викария Нижегородского, архим. *Антония (Миловидова)* во епископа единоверческого Усть-Катавского и иером. *Руфина (Брехова)* во епископа единоверческого Саткинского. Златоустовский епископ подписал постановление о признании поставлений архиеп. Андрея неканоничными, о пресечении деятельности рукоположенных им лиц и о запрещении их в священнослужении. Постановление было подписано также епископами Иоанном (Поярковым) как управляющим Уфимской епархией, Серафимом (Афанасьевым) и *Вениамином (Фроловым)* как викариями соответственно Аскинским и Байкинским Уфимской епархии (отсутствие определения «викарный» при титуловании Златоустовского епископа в документе еще раз указывает на самостоятельность Златоустовской епархии). Несмотря на решение архиерейского совещания, некоторые единоверческие приходы З. в. признали Руфина (Брехова) своим архиереем и вышли из подчинения Златоустовскому епископу. Для пресечения влияния среди единоверцев еп. Руфина 20 сент. 1926 г. во епископа единоверческого Саткинского был хиротонисан *Васиан (Веретенников)*, к сер. 30-х гг. XX в. управлявший всеми единоверческими приходами на территории СССР.

Еп. Николай принял активное участие в осуществлении планов еп. Иоанна (Пояркова) по созданию обширной церковной области с центром в Уфе, состоящей из нескольких епархий. Одной из целей данного плана являлось пресечение деятельности архиеп. Андрея (Ухтомского) и организация архиерейского суда над ним. В июне 1926 г. Златоустовский епископ подписал





вместе с еп. Иоанном и 2 его викариями «Устав областного епископского совещания», подготовленный к подаче на регистрацию в Башкирский НКВД. Первое епископское совещание предполагалось созвать в дек. 1926 г. под председательством еп. Иоанна с участием епископов Уфимской епархии, Уральской обл. и Поволжья, в т. ч. Златоустовского архиерея. Однако власти не позволили это осуществить, опасаясь консолидации правосл. епископата.

Положение православных в Златоустовском окр. было достаточно прочным. По сведениям Златоустовского окротдела ОГПУ от 17 апр. 1926 г., при перерегистрации религ. общин Златоуста в списки прихожан 5 городских церквей (Никольской, Симеоновской, Петропавловской, Иоанно-Предтеченской и Свято-Троицкой единоверческой) и Свято-Троицкого собора свои имена внесли более 12 тыс. верующих. Несмотря на массовые антирелиг. кампании и адм. преграды, православные Златоуста по-прежнему проводили крестные ходы; намереваясь праздновать в 1926 г. Пасху, испрашивали у окр. исполкома разрешение «по примеру прежних лет на пушечную стрельбу (салют) в первый день Пасхи» (Лобашев. 2007. С. 143). Разумеется, разрешение не было дано.

16 сент. 1927 г. еп. Николай (Ипатов) был перемещен на *Мелекесское викариатство* Самарской епархии, в управление З. в. вступил еп. Павел (Введенский), бывш. Мелекесский (с 12 авг. 1928 епископ Калужский). 8 окт. 1928 г. его сменил *Симеон (Михайлов)*; бывш. епископ Вольский, управляющий Вятской епархией), из Златоуста затем перемещенный на Ижевскую кафедру.

К нач. 1929 г. в Златоустовском окр. Уральской обл. числилось 57 правосл. приходов, в т. ч. 8 храмов в Златоусте. В связи с антицерковной кампанией в период коллективизации количество правосл. приходов к кон. 1929 г. сократилось до 41, а численность духовенства составила 36 чел. Вскоре после издания 29 июля 1927 г. «Декларации» Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергия (Страгородского) и Временного при нем Патриаршего Синода на территории Уфимской, затем Златоустовской и Челябинской епархий появилось разделение среди православных на сторонников митр. Сергия и не при-

знающих митр. Сергия главой Русской Церкви (см. «Непоминающие»). В результате в 1928 г. образовалась «Уфимско-Уральская (с 1934 Уфимско-Челябинская) автокефальная епархия непоминающих андреевского течения» (по имени идеолога течения архиеп. Андрея (Ухтомского)) с кафедрой в Уфе, в состав этой епархии вошла часть приходов З. в.

В документах 30-х гг. XX в. З. в. называется как викариатством Свердловской епархии (с 1931), так и самостоятельной епархией. Противоречие объясняется в первую очередь изменением епархиального деления в кон. 20-х гг., после издания определения Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергия и Временного Патриаршего Синода от 27 дек. 1928 г. об учреждении в Патриаршей Церкви церковных округов в соответствии с новым гражданским административно-территориальным делением страны на области и округа и о предоставлении особых полномочий архиереям главных городов церковных округов. Территория Уральской обл. была разделена на 2 церковных округа — Свердловский и Челябинский (в 1933 на территории Уральской обл. в подчинении митр. Сергия (Страгородского) имелось 8 епархий, объединявших 681 приход, и ставропигиальная единоверческая община; в Златоустовской епархии насчитывалось 8 приходов; см.: Лавринов. 2007. С. 134). З. в., сохраняя статус полусамостоятельной епархии, вошло в Свердловскую церковную область, правящий архиерей к-рой получил полномочия обл. архиерея (в обязанности обл. архиерея входили попечение о епархиях его области, оставшихся без епископа, до разрешения вопроса Патриархией; выяснение и сообщение Патриархии количества, статуса и границ имеющихся в области епархий с указанием входящих в их состав районов, а также количества правосл. приходов в каждой из них; превращение имеющихся на территории области полусамостоятельных епархий в самостоятельные). 17 янв. 1934 г. постановлением ВЦИК Уральская обл. была разделена на 3 области: Свердловскую с центром в Свердловске, Челябинскую с центром в Челябинске и Обско-Иртышскую с центром в Тюмени. Определением от 12 марта 1934 г. Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергия и Временного Патриаршего

Синода полномочия обл. архиереев были расширены. Теперь обл. архиерей имел право посещать епархии для ознакомления с местной церковной жизнью, мог назначать временно управляющих на вдовствующие кафедр. Кроме того, он получил полномочия требовать от архиереев области отчеты о состоянии их епархий. Указанные определения высшей церковной власти и их проведение в жизнь, очевидно, и стали причинами неопределенности статуса бывш. викариатств, приобретших в 20-х гг. некоторые права самостоятельных епархий, в т. ч. З. в. 28 марта 1934 г. вышел указ митр. Сергия и Временного при нем Синода о перераспределении границ уральских епархий. Весной того же года Свердловский и Ирбитский архиеп. Макарий (Звёздов) передал 167 «тихоновских» приходов в Челябинскую церковную область, которая была разделена на 3 епархии: Челябинскую (95 приходов), Курганскую (40 приходов) и Златоустовскую (32 прихода) (Объединенный ГА Челябинской обл. Ф. Р-274. Оп. 3. Д. 4254. Л. 58-65, 100, 103, 110).

З. в. прекратило существование в сер. 30-х гг. XX в., его приходы перешли в ведение Челябинского архиерея. В ряде справочных изданий встречается неподтвержденное сообщение о том, что последним Златоустовским епископом являлся в 1934-1937 гг. *Георгий (Анисимов) (Мануил)*. Русские иерархи, 1893-1965. Т. 2. С. 297-298; Акты свт. Тихона. С. 923, 968).

**Златоустовская обновленческая кафедра (1924-1931).** Поскольку после возвращения в Патриаршую Церковь еп. Николая (Ипатова) обновленцы потеряли большинство храмов в епархии, в кон. 1924 г. постановлением обновленческого синода Златоустовская епархия стала викариатством Уфимской епархии. 8 апр. 1925 г. пленум обновленческого синода принял постановление об образовании 11 митрополий в соответствии с новым гражданским административно-территориальным делением, в т. ч. Уральской митрополии с кафедрой в Свердловске. Согласно Положению об Уральском обл. митрополичьем церковном управлении (УралОМЦУ), принятому 17 мая 1925 г., обновленческая Уральская митрополия должна была включать 15 округов, в т. ч. Златоустовский. Однако к июлю 1925 г. в состав мит-







рополни входили 8 епархий и 5 викариатств, среди которых Златоустовская кафедра не значилась. 4 авг. 1925 г. обновленческий синод принял постановление об открытии в составе Уральской митрополии Троицкой епархии (преобразованной из вик-ства), в новую епархию было передано и обновленческое З. в. Вскоре вик-ство было преобразовано в самостоятельную епархию во главе с «архиепископом» Михаилом Трубиным, бывш. Тюменским (по некоторым данным, он оставался также временно управляющим Тюменской епархией). «Архиепископ» Михаил принял участие в 3-м всероссийском обновленческом соборе в Москве (1–10 окт. 1925), после которого (10 окт.) был назначен на Архангельскую кафедру.

Обновленцам не удалось восстановить свои позиции в Златоустовском окр. В марте 1927 г. пленум УралОМЦУ констатировал: «Мы слабы на окраинах — в Тобольском, Коми-Пермяцком, Сарапульском, Златоустовском округах» (цит. по: *Лавринов*. 2007. С. 94). В связи с бедственным положением 1 окт. 1926 г. пленум УралОМЦУ постановил приходы Златоустовского окр. передать в ведение Челябинской обновленческой епархии. Однако это решение не было поддержано синодом, и на 1 янв. 1928 г. Златоустовская кафедра числилась в составе Уральской митрополии как отдельная епархия, состоящая из 3 приходов и не имеющая епископа. При этом 19 апр. 1928 г. синод издал указ о переводе Златоустовского церковного окр. из ведения Уфимского ЕУ в ведение УралОМЦУ и о перемещении центра З. в. в пос. Катав-Ивановский (ныне г. Катав-Ивановск). Перемещение центра вик-ства было вызвано тем, что в Златоусте обновленцы не имели ни одного храма. После реорганизации в обновленческом викариатстве числилось 9 приходов. Приведенный указ может свидетельствовать о том, что в нач. 1928 г. Златоустовский церковный окр. ненадолго переводился из ведения УралОМЦУ в ведение Уфимского обновленческого ЕУ. Др. объяснение предполагает передачу в состав З. в. приходов Уфимской обновленческой епархии, расположенных на той части бывш. Златоустовского у., края при изменении административно-территориального деления в 1922 г. осталась в составе Башкирии.

Председателем Златоустовского викариатского церковного управления был назначен настоятель церкви в Катав-Ивановском прот. Николай Рассыпинский.

27 дек. 1928 г. пленум УралОМЦУ вновь обсуждал положение дел в обновленческом З. в., которое из-за малочисленности приходов не имело возможности содержать архиерея. Пленум постановил передать вик-ство Челябинской епархии. К нач. 1929 г. в Златоустовском окр. Уральской обл. числилось 16 обновленческих приходов, к кон. того же года их количество уменьшилось до 7, в них служили 5 клириков. В 1930 г. в обновленческое З. в. входили приходы Катавского и Миньярского р-нов, к нач. 1931 г. большинство храмов вик-ства было закрыто. 19 мая 1931 г. постановлением УралОМЦУ З. в. было преобразовано в благочиннический округ Челябинской обновленческой епархии. Благочинным был назначен настоятель церкви с. Минка прот. Павел Глинский. В его подчинении было 4 прихода, входившие в состав вик-ства перед его упразднением: в Катав-Ивановском и селах Карауловка, Минка и Сергиевка.

**Архиереи, возглавлявшие православное З. в.:** еп. Николай (Ипатов; 28 мая 1917 — окт. 1922, нояб. 1922 — март 1923, 30 сент. 1924 — 16 сент. 1927), еп. Павел (Введенский; 16 сент. 1927 — 30 июля 1928), еп. Симеон (Михайлов; 8 окт. 1928 — 25 июня 1931), еп. Александр (Раевский; 25 сент. 1931 — 23 окт. 1932), архиеп. Киприан (Комаровский; 23 окт. 1932 — 27 марта 1934 (с авг. 1933 до 27 марта 1934, в. у.)), еп. Варлаам (Козуля; 27 марта — 23 авг. 1934).

Арх.: Архив УФСБ РФ по Респ. Башкортостан. Д. ВФ-6241; Архивный отд. администрации г. Златоуста. Ф. Р-69. Оп. 1. Д. 9. Л. 189–203; РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 209. Л. 3–4 об.; ЦГИА Респ. Башкортостан. Ф. Р-1252. Оп. 1. Д. 508. Л. 400–401; Д. 527. Л. 29–30 об.

Ист.: Указ из Свят. Правительствующего Синода // Уфимские Ев. 1917. № 12/13. С. 305; *Матвеев С. М.* Открытие в г. Уфе кафедры викариального епископа // Заволжский летописец. 1917. № 15. С. 415–419; Передача церк. дел по Златоустовскому у. еп. Николаю // Уфимский церк.-науч. голос. 1918. № 20/22. С. 15–16; № 23/25. С. 35; Обсуждение вопроса о признании Высшего церк. управления на пастырских и пастырско-мирянских благочиннических собраниях в г. Уфе // Церк. расвет. 1923. № 1/2. С. 8–10; ВССРЦ. 1925. № 1. С. 15; 1926. № 6. С. 4; № 7. С. 2; № 10. С. 7; № 12/13. С. 11; 1928. № 2. С. 7–8; РИЦ. 1917. № 12/13. С. 305; 1920. № 9/12. С. 55–56; ЖМП. 1931–1935. С. 218–222; Собор. 1918. Деяния. Т. 1. С. 96, 118, 132; Собор. 1918. Определения. Кн. 3. С. 42.

Лит.: *Мануйл.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 1. С. 83 [Александр (Раевский)]; Т. 2. С. 40–41 [Варлаам (Козуля)], 297 [Георгий (Аниси-

мов)]; Т. 4. С. 99–100 [Киприан (Комаровский)]; Т. 5. С. 138–144 [Николай (Ипатов)]; Т. 6. С. 284–285 [Павел (Введенский)]; Т. 7. С. 211–212 [Симеон (Михайлов)]; *Зеленогорский М. Л.* Жизнь и деятельность архиеп. Андрея (кн. Ухтомского). М., 1991. С. 92, 95, 96, 101, 129–131, 194, 208; *Нечаев М. Г.* Красный террор и Церковь на Урале. Пермь, 1992. С. 11; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 46, 210, 565–566; Акты свт. Тихона. С. 120–124, 959, 964, 977, 981, 983, 986, 993; Златоустовские купола / Сост.: Л. П. Заева, А. В. Козлов. Златоуст. 2001; Маг-лы по истории рус. иерархии: Ст. и док-ты. М., 2002. С. 176, 184, 200; «Обновленческий» раскол. С. 838–839, 854; *Губонин.* История иерархии. С. 179; *Зимина Н. П.* Стояние в вере: временная автокефалия Уфимской правосл. епархии в период заключения Свят. Патр. Тихона (нояб. 1922 г. — авг. 1923 г.) // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2007. Вып. 3(24). С. 79–117; *Лавринов В. В., прот.* Очерки истории обновленческого раскола на Урале (1922–1945). М., 2007. С. 27, 51–52, 56, 61, 65, 87, 108, 109, 111, 112, 117, 124, 174. (МПСЦ: 42); *Лобашев А.* «Верую побеждали!..»: Кн. о духовном подвиге правосл. южноуральцев. Челябинск, 2007. С. 136–145.

*Н. П. Зимина*

**ЗЛО** [греч. ἡ κακία, τὸ κακόν, πονηρός, τὸ αἰσχρόν, τὸ φαῦλον; лат. malum], характеристика падшего мира,



Христос-воин.  
Икона. XVII в. (ГТГ)

связанная со способностью разумных существ, одаренных свободой воли, уклоняться от Бога; онтологическая и моральная категория, противоположность *блага*.

**Ветхий Завет. Терминология и семантика.** В ВЗ предметы, явления, события, действия и переживания, так или иначе противопоставленные благу, полезному, соответствующему принятым нормам или этикету, т. е. оцениваемые негативно в к.-л. отношении, характеризуются словами, производными от корня *r''* (глаголы *ra'*, *yērō'*, *hērā'*; имена





существительные и прилагательные: *ra'*, *rōa'*, *rā'ā*, *mēra'*). При этом «плохое», «дурное», т. е. неупорядоченное, неправильное, и «вредное», «опасное», т. е. приносящее вред или способное его причинить, а также З. как нравственная характеристика людей и их поступков и З., переживаемое человеком, т. е. страдание, беда, несчастье, различаются только контекстуально, но не терминологически.

Так, слова с корнем *r'* служат определениями предметов и явлений, опасных и вредоносных по своей природе, и т. о. подчеркивают эти свойства. Напр., «злой» (*rā'*) нередко называется болезнь: «Поразит тебя Господь злою (*rā'*) проказою на коленях и голенях, от которой ты не сможешь исцелиться, от подошвы ноги твоей до самого темени [головы] твоей» (Втор 28. 35; ср.: Втор 28. 59: «...болезнями злыми (*rā'im*) и постоянными»; Втор 7. 15; Иов 2. 7: «...проказою лютою (*rā'*) от подошвы ноги его по самое темя его»; Еккл 6. 2: «тяжкий (*rā'*) недуг»; 2 Пар 21. 19). Когда речь идет о диких зверях, представляющих собой угрозу для человека, используются те же эпитеты: «хищный зверь», «лютые звери» (*hayūā rā'ā* — Быт 37. 20, 33; Лев 26. 6; Иез 5. 17; 14. 15, 21; 34. 25). В этом значении такие слова могут употребляться и менее конкретно, обозначая беду, несчастье как совокупность опасных, губительных событий или обстоятельств: «...за то, так говорит Господь, Бог Израилев, вот, Я наведу такое зло (*rā'ā*) на Иерусалим и на Иуду, о котором кто услышит, зазвонит в обоих ушах у того» (4 Пар 21. 12); «За это Я наведу беды (*rā'ā*) на дом Иеровоамов...» (3 Пар 14. 10); после смерти Авессалом Иов говорит Давиду: «...клянусь Господом, что, если ты не выйдешь, в эту ночь не останется у тебя ни одного человека; и это будет для тебя хуже всех бедствий (*rā'ā*), какие находили на тебя от юности твоей доныне» (2 Пар 19. 7 (МТ 19. 8)).

Так же описываются и предметы испорченные и непригодные для использования. Жители Иерихона, обращаясь к прор. Елисею, жалуются, что вода в их городе «нехороша» (*rā'im* — 4 Пар 2. 19); в чем заключается «нехорошесть» воды, становится ясно из последующих слов пророка: «Так говорит Господь: Я сделал воду сию здоровою, не будет от нее впредь ни смерти, ни бесплодия» (4 Пар 2. 21). В одном из виде-

ний прор. Иеремии были показаны 2 корзины: одна «была со смоквами весьма хорошими, каковы бывают смоквы ранние», а другая — «со смоквами весьма худыми (*rā'ōt*), которых по негодности их (*mērōa'*, ἀπὸ πονηρίας αὐτῶν) нельзя есть» (Иер 24. 2, ср.: 3, 8; 29. 17). Подобным образом может быть сказано о неплодородной земле: «И для чего вывели вы нас из Египта, чтобы привести нас на это негодное (*rā'*) место, где нельзя сеять, нет ни смоковниц, ни винограда, ни гранатовых яблок, ни даже воды для питья?» (Числ 20. 5; ср. 13. 19); о больном зубе: «Что сломанный (*rō'ā*) зуб и расслабленная нога, то надежда на ненадежного [человека] в день бедствия» (Притч 25. 19); о испорченных огнем ветвях дерева: «Зеленеющая маслиною, красующаяся приятными плодами, именовал тебя Господь. А ныне, при шуме сильного смятения, Он воспламенил огонь вокруг нее, и сокрушились (*wārā'ū* — букв. стали плохими, испортились) ветви ее» (Иер 11. 16).

Эта же терминология используется и для указания на что-либо неприятное, неудобное, неподходящее, неподобающее по мнению (*bā'ēnē* — букв. в глазах) кого-либо. Так, напр., то, что Сарра требовала выгнать Агарь и ее сына, говоря «ибо не следует сын рабыни сей с сыном моим Исааком», показалось Аврааму «весьма неприятным (*wayyēra' haddābār mō'ōd bā'ēnē 'abrāhām*) ради сына его» (Быт 21. 11); а то, что Иаков, благословляя Манассию и Ефрема, возложил правую руку на голову младшего Ефрема, «прискорбно было (*wayyēra' bā'ēnā(y)w*) Иосифу, их отцу (Быт 48. 17; ср.: Быт 38. 10; Числ. 11. 10; 22. 34; Нав 24. 15; 1 Пар 8. 6; 18. 8; Ис 59. 15; Иер 40. 4).

Наконец, теми же словами дается и негативная эстетическая оценка — нечто неприятное, отталкивающее на вид, некрасивое. В описании сна фараона о худых коровах, пришедших вслед за тучными и съевших их, сказано: «...вышли семь коров других, худых, очень дурных (*rā'ōt*) видом и тощих плотью: я не видывал во всей земле Египетской таких худых (*lārōa'*), как они» (Быт 41. 19; ср.: Быт 41. 3, 21).

По отношению к человеку такие слова не только служат оценкой уже достигнутых или возможных результатов чьих-либо поступков и действий, но также используются для описания внутреннего состояния. При-

чем в последнем случае речь может идти и о готовности или стремлении совершить З., и об угнетенности, страдании, т. е. переживании З. Так может быть выражено суждение одного человека о действиях другого, напр. в словах Давида: «Теперь надевает нам зла Савей, сын Бихри, больше, нежели Авессалом» (2 Пар 20. 6); или, чаще, оценка поступков и настроений людей в глазах Бога: «И увидел Господь [Бог], что велико развращение (*rā'ā*) человек на земле и что все мысли и помышления сердца их были зло (*ra'*) во всякое время» (Быт 6. 5); «ты скоро погибнешь за злые дела твои (*rōa'ma' ālālēkā* — букв. зло дел твоих), за то, что ты оставил Меня» (Втор 28. 20); «Омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния ваши от очей Моих» (Ис 1. 16; ср.: Иер 4. 4; 21. 12; 23. 2, 22; 26. 3; Ос 9. 15; Пс 27. 4).

Старший брат Давида Елиав, желая показать, что неверный, по его мнению, поступок брата сознателен и вызван его дурными намерениями, говорит: «Зачем ты сюда пришел и на кого оставил немногих овец тех в пустыне? Я знаю высокомерие твое и дурное сердце твое (*rōa' labābekā* — букв. зло сердца твоего), ты пришел посмотреть на сражение» (1 Пар 17. 28). Но теми же словами описывается и состояние, вызванное внешними, не зависящими от человека причинами. В таких случаях З. называется уже не заключенная в человеке причина его неверных или вредных поступков, но переживаемое им угнетенное или подавленное состояние: «Что снимающий с себя одежду в холодный день, что укуса на рану, то поющий песни печальному сердцу (*leb-ra'*)» (Притч 25. 20); «Дай ему [взаимы...], и когда будешь давать ему, не должно скорбеть (*yēra'*) сердце твое...» (Втор 15. 10); «И сказал ей Елкана, муж ее: Анна!.. что ты плачешь и почему не ешь, и отчего скорбит (*yēra'*) сердце твое?» (1 Пар 1. 8); «...тогда мне было весьма неприятно (*wayyēra' li*), и я выбросил все домашние вещи Товиины вон из комнаты...» (Неем 13. 8).

В таких высказываниях часто прослеживается связь внутреннего переживания (заключенного в «сердце», *leb*) и внешнего облика («лица», *pānim*) человека: «И спросил он царедворцев фараоновых, находившихся с ним в доме господина его под стражею, говоря: отчего у вас се-

годня печальные лица?» (*pānēkem rā'im* — букв. лица ваши злы — Быт 40. 7); «Но царь сказал мне: отчего лицо у тебя печально (*pānēkā rā'im*); ты не болен, этого нет, а верно печаль на сердце?» (*rōa' lēb* — букв. зло сердца — Неем 2. 2); «Сетование лучше смеха; потому что при печали лица сердце делается лучше» (*bərōa' pānīm* — букв. в зле лица) (Еккл 7. 3).

**Богословие.** Основой отношения древнего Израиля к окружавшим его явлениям действительности было представление о мире как о творении единого и благого Бога: Бог создал мир, и все, что в нем — «хорошо весьма» (Быт 1. 31), есть «дело рук искусного художника» (Песнь 7. 1). И если Он не оставляет Свое создание и «правда Его пребывает во век» (Пс 112. 1), то этот порядок не может быть нарушен (Пс 103; см.: *Leeuwen R. C., van. What Comes Out of God's Mouth: The Theological Wordplay in Deuteronomy 8 // CBQ. 1985. Vol. 47. P. 55–57*).

Пессимизм и презрение к миру как к низшей эманации божества и к месту временного пребывания души, «темнице», освобождение из к-рой является главной задачей человека на пути к благу, свойственные поздней античности, для ВЗ в целом не характерны (*Whitley C. F. The Genius of Ancient Israel: The Distinctive Nature of the Basic Concepts of Israel Studied against the Cultures of the Ancient Near East. Amst., 1969. P. 171*). Напротив, для ВЗ земля и все, что на ней, — знак присутствия и активного участия благого Бога в жизни мира (Пс 8; 19; см.: *Williamson H. G. M. The Old Testament and the Material World // EvQ. 1985. Vol. 57. P. 5–22*). И вместе с Божественным проклятием земли (Быт 3. 17), последовавшим за грехопадением первого человека, ВЗ свидетельствует о Божественном обетовании: «Не буду больше проклинать землю за человека...» (Быт 8. 21).

В то же время очевидность З., неизбежный и повседневный опыт встречи с к-рым хорошо знаком каждому человеку, не только вызывала печаль и сожаление, но была и одной из наиболее тяжелых испытаний для религии ВЗ.

Вопрос о том, как возможно З. в тварном мире и какое место оно занимает в нем, непосредственно связан с проблемой отношения З. к Богу: являются ли переносимые человеком беды и несчастья частью за-



Моисей получает скрижали от Бога.  
Миниатюра из Киевской Псалтири. 1397 г.  
(РНБ. ОДП. Ф. 6. Л. 208 об.)

мысла Божия о мире, или их появление стало следствием действия неких сил, независимых от Творца и Ему неподвластных? В рамках ветхозаветного монотеизма второй вариант ответа, свойственный дуалистическим религ. системам, невозможен. Вместе с тем и попытка осознать З. как часть этого мира, сотворенного благим и праведным Богом, приводит к неразрешимым противоречиям. ВЗ не дает систематического однозначного ответа на эти вопросы, однако содержит множество свидетельств напряженных размышлений над ними.

Беды и страдания, переживаемые человеком, понимаются в ВЗ прежде всего как следствие преступления заповедей. Одним из наиболее ярких текстов, демонстрирующих эти представления, являются слова прор. Моисея, сказанные им народу Израиля перед вторжением в Ханаан: «Вот, я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло. [Если будешь слушать заповеди Господа, Бога твоего,] которые заповедую тебе сегодня — любить Господа, Бога твоего, ходить по [всем] путям Его и исполнять заповеди Его и постановления Его и законы Его, то будешь жить и размножишься, и благословит тебя Господь, Бог твой, на земле, в которую ты идешь, чтоб овладеть ею; если же отвратится сердце твое, и не будешь слушать, и заблудишь, и станешь поклоняться иным богам и будешь служить им, то я возвещаю вам сегодня, что вы погибнете и не пробудете долго на земле... для овладения которою ты пере-

ходишь Иордан» (Втор 30. 15–18). Ряд противопоставлений — жизнь и смерть, добро и З., послушание и непослушание, благословение и проклятие, служение иным богам и служение единому Богу — определяет существенные стороны отраженного здесь понимания З., его происхождения и природы. Добро и З. не являются некими силами, существующими самостоятельно и независимо ни от чего воздействующими на человека. И то и другое становятся реальностью только как результаты соответствующих действий человека, оставаясь вне человеческих поступков лишь абстрактными возможностями. И З., и добро ставятся в зависимость от того или иного решения человека, который рассматривается т. о. как их непосредственный источник и творец. Соблюдающий Божественные заповеди творит добро, а престаупающий заповеди — З.

Но если преступление Божних заповедей предполагает служение иным богам и если З. является результатом всякого действия против Бога, то любое злодеяние есть идолослужение. Поскольку же всякое злодеяние есть умаление жизни, тот, кто творит З., вызывает проклятие Бога живого, а тот, кто поддерживает жизнь, творя добро, получает Божие благословение (см.: Втор 27–28).

В учении о З. слова Моисея Втор 30. 15–18 созвучны рассказу о грехопадении. Подобно тому как Израилю предлагается выбор между соблюдением и несоблюдением закона, Адаму и Еве предстоят *Древо жизни* и *Древо познания добра и З.* Вкушение от Древа познания, как и нежелание жить по закону, ведет к смерти (ср.: Быт 2. 17). Поэтому, прикоснувшись к плодам этого древа, прародители преступили Божию заповедь, породив тем самым З., за к-рым последовали проклятие и смерть.

Согласно Моисею, злодеяния ведут к сокращению времени жизни Израиля в земле обетованной, так же как и преступление первых людей сократило их пребывание в Раю. Более того, их преступление разрушило весь строй сотворенной Богом жизни: они стали бояться предстать перед Богом (ср.: Быт 3. 10), отношения между ними утратили первоначальную гармонию (ср.: Быт 2. 23), приобретя черты состязания (ср.: Быт 3. 12), враждебность стала





Изгнание Адама и Евы из рая.  
Фрагмент композиции на двери  
в жертвенник. 1607 г. (КБМЗ)

основой их взаимодействия с окружающим миром (ср.: Быт 2. 19–20 и 3. 17–19).

Т. о., в повествовании о грехопадении (Быт 3. 1–7) грех описывается как свободный выбор, что возлагает ответственность за появление в мире З. в конечном счете только на человека (ср.: Иезек 28). Это утверждение имеет основополагающее значение для понимания ветхозаветной концепции З. Оно верно, даже несмотря на участие змея — посторонней по отношению к человеку силы, — поскольку, согласно повествованию, он только провоцирует, но ни в какой мере не определяет выбор человека в пользу З.

В рассказе о потопе подчеркивается, что причиной, вызвавшей истребление людей с лица земли, стали «все мысли и помышления сердца их», к-рые «были зло во всякое время» (Быт 6. 5; ср.: Быт 8. 21). Формулировка «все мысли и помышления сердца их» (*wəkol-yēšer maḥšabōt libbō*) ассоциирует источник З. с интеллектуальной и психической деятельностью человека и тем самым максимально, насколько это позволяет богословский язык ВЗ, устранил возможную непосредственную связь З. с сотворенной Богом человеческой природой.

Такая картина мира, с одной стороны, становится основой убеждения в наличии причинно-следственной связи между совершённым и переживаемым З.: «Кто за добро воздает злом, от дома того не отойдет зло» (Притч 17. 13), что позволяет устранить всякую возможность для рас-

суждений о причастности Бога к З. С другой стороны, трудности совмещения этого взгляда на природу З. с явлениями действительности порождают сомнения в том, что Творец принимает участие в делах мира. Свидетельства распространности таких взглядов нередки в ВЗ: «Ибо нечестивый хвалится похотью души своей; корыстолюбец убажвает себя. В надменности своем нечестивый пренебрегает Господа: «не зыщется»; во всех помыслах его: «нет Бога!» Во всякое время пути его гибельны; суды Твои далеки для него; на всех врагов своих он смотрит с пренебрежением; говорит в сердце своем: «не поколеблюсь; в род и род не приключится мне зла»; ...говорит в сердце своем: «забыл Бог, закрыл лице Свое, не увидит никогда» (Пс 9. 24–32; ср.: Пс 63. 5–6; 93. 1–7); «Горе тем, которые думают скрыться в глубину, чтобы замысл свой утаить от Господа, которые делают дела свои во мраке и говорят: «кто увидит нас? и кто узнает нас?» Какое безрассудство!» (Ис 29. 15–16); «...они говорят: «оставил Господь землю сию, и не видит Господь» (Иезек 9. 9; ср.: Иов 22. 12–13); «Чем прогневаем Мы Его?» Тем, что говорите: «всякий, делающий зло, хорош пред очами Господа, и к таким Он благоволит», или: «где Бог правосудия?»» (Мал 2. 17). Та же реальность, препятствующая вере в неотвратимость наказания для совершающих З., заставляет пророка восклицать: «Праведен будешь Ты, Господи, если я стану судиться с Тобою; и однако же буду говорить с Тобою о правосудии: почему путь нечестивых благоуспешен и все вероломные благоденствуют?» (Иер 12. 1).

Еще более остро проблема З. встает, когда речь заходит о страданиях праведников и представления о закономерных последствиях содеянного утрачивают силу. Именно в такой форме этот вопрос наиболее часто затрагивается в ВЗ. Размышление о феномене З. с этих позиций, предполагающих поиск не зависящих от человека причин бед и несчастий, которые обрушиваются на него, таит в себе опасность для столь важных основ ветхозаветной религии, как представление о праведности Бога и монотеизм. Человек как часть творения Божия благ и не может быть источником З., возникающего только как следствие преступления заповедей. Но чем вызвано З.,

нередко претерпеваемое праведниками? И может ли праведный Господь творить З.? В ответе на эти вопросы тексты ВЗ демонстрируют разнообразие подходов и т. зр. при единстве убеждения в величии и праведности Бога.

Многочисленные ветхозаветные тексты, затрагивающие вопрос отношения Бога к З., прямо утверждают, что З., как и благо, постигает людей по воле Бога: «Я Господь, и нет иного. Я образу свет и творю тьму (*ūbōrē ḥošek*), делаю мир и произвожу бедствия (*ūbōrē rā'* — букв. творю зло); Я, Господь, делаю все это» (Ис 45. 6–7); «Трубят ли в городе труба, — и народ не испугался бы? Бывает ли в городе бедствие (*rā'ā*), которое не Господь попустил бы?» (*'āsā* — букв. сотворил, сделал — Ам 3. 6); «Не от уст ли Всевышнего происходит бедствие (*hārā'ōt*) и благополучие?» (Плач 3. 38); «Видите ныне, [видите], что это Я, Я — и нет Бога, кроме Меня: Я умерщвляю и оживляю, Я поражаю и Я исцеляю, и никто не избавит от руки Моей» (Втор 32. 39). Каждое из этих высказываний может быть понято и как имеющее отношение только к конкретной ситуации и описывающее исторические Божественные деяния — спасение Израиля и поражение его врагов, а потому не являющееся ни суждением об этической стороне проблемы З., ни тем более общим утверждением о причастности Бога к страданиям праведников (*Haag M.* «Ich mache Heil und erschaffe Unheil» (Jes 45, 7) // Wort, Leid und Gottespruch: FS f. J. Ziegler. Würzburg, 1972. Bd. 2. S. 179–185; *Lindström F.* Suffering and Sin: Interpretations of Illness in the Individual Complaint Psalms. Stockholm, 1994. P. 167–177). В то же время полемика в защиту монотеизма со стороны пророков, заявляющих о бессилии идолов и языческих богов в отношении как добра, так и З. (Иер 10. 5; Ис 41. 23), подразумевает, что и то и другое следует понимать как деяния единого Бога Израиля. О том же убеждении свидетельствуют слова из *Екклесиаста книги*: «Во дни благополучия пользуйся благом, а во дни несчастья (*ūbāyōm rā'ā* — букв. и в день зла) размышляй: то и другое соделал Бог для того, чтобы человек ничего не мог сказать против Него» (Еккл 7. 14).

Действительно, в мире, возникшем по слову единого Бога, не может



быть иных причин, помимо Его воли, и человек не в силах понять логику ее проявлений: «Неужели доброе мы будем принимать от Бога, а злого не будем принимать?» (Иов 2. 10); «Наг я вышел из чрева матери моей, наг и возвращусь. Господь дал, Господь и взял; ...да будет имя Господне благословенно!» (Иов 1. 21; ср.: Иов 9). Однако Божественная свобода не может быть произволом, иначе как возможно убеждение в верности Бога Своим обетованиям? Поэтому в тех случаях, когда З. связывается с Богом в качестве непосредственного результата Его действий, речь, как правило, идет о наказании за грех и о необходимости покаяния, способного изменить отношение Бога к людям и к тем бедствиям, к-рые Он доставил или намеревался доставить им: «...Я сожалею о том бедствии (*nihamti 'el-hārā'ā*), какое сделал вам» (Иер 42. 10); «Может быть, они послушают и обратятся каждый от злого пути своего, и тогда Я отменю то бедствие (*wənihamti 'el-hārā'ā*), которое думаю сделать им за злые деяния их» (Иер 26. 3; ср.: Исх 32. 14; Иер 18. 8; 26. 13; 36. 3; Иона 3. 10 и др.).

Когда же страдающий от З. осознает свою праведность, он объясняет происходящее действием врагов и просит Бога ускорить их наказание и восстановление справедливости. Праведник не может считать постигшее его З. ни закономерным следствием своих собственных поступков, ни наказанием Божиим: «Господи, Боже мой! если я что сделал, если есть неправда в руках моих, если я платил злом тому, кто был со мною в мире,— я, который спасал даже того, кто без причины стал моим врагом,— то пусть враг преследует душу мою и достигнет, пусть втопчет в землю жизнь мою, и славу мою повергнет в прах» (Пс 7. 4–6). Поэтому З., переживаемое им, он воспринимает как внезапное, ничем не вызванное нападение врага (ср.: Пс 7. 10), защитить от к-рого может только Бог: «Господи! как умножились враги мои! Многие восстают на меня, многие говорят душе моей: «нет ему спасения в Боге». Но Ты, Господи, щит предо мною, слава моя, и Ты возносишь голову мою. Гласом моим зываю к Господу, и Он слышит меня со святой горы Своей. Ложусь я, сплю и встаю, ибо Господь защищает меня. Не убоюсь тем народа, которые со всех сторон опол-

чились на меня. Восстань, Господи! спаси меня, Боже мой! ибо Ты поражаешь в ланиту всех врагов моих; сокрушаешь зубы нечестивых» (Пс 3. 2–8; ср.: Пс 5. 8–9; 6. 6–10; 7. 1–2, 9). Бог праведен (Пс 5. 9), и только Он в силах помочь праведнику. Поэтому враг не может торжествовать вечно, заслуженное наказание постигнет его, а награда найдет праведника. Происходящее же возможно только потому, что Божия кара не постигает совершающего З. врага немедленно, так что псалмопевец взывает: «...Боже мой! не замедли» (Пс 39. 18; 70. 5); «поспеш на помощь мне» (Пс 21. 20; ср.: Пс 37. 22; 39. 14; 44. 4; 69. 2, 6; 70. 12; 140. 1).

Иной взгляд на проблему З. отражают высказывания, объясняющие преобладание страданий и бедствий в человеческой жизни прежде всего действием сил З.: «Земля отдана в руки нечестивых; лица судей ее Он закрывает. Если не Он, то кто же?» (Иов 9. 24). Эти силы, способствующие появлению и распространению З. в мире, не противопоставлены Творцу как Его соперники, поскольку и начало и прекращение их деятельности в конечном счете находятся в Его власти. Т. о. опыт З. помещается в перспективу представлений о Божественном всемогуществе. Эта концепция выражена не только в образе сатаны и связанных с ним повествованиях (прежде всего в Книге Иова; см. также статьи *Демонология, Дьявол*), но и в ряде мест, где упоминается «злой дух Бога» или «злой дух», к-рого посылает Бог (Суд 9. 23; 1 Цар 16. 14–16, 23; 18. 20; 19. 9; ср.: 3 Цар 22. 22). Дальнейшее ее развитие представлено в *апокалиптике*, где проблема З. рассматривается уже не с т. зр. греха и наказания как событий земной истории, но в более широком контексте. В текстах этого направления мир представлен безнадежно испорченным противозаконными действиями людей, а его уничтожение и воссоздание нового неба и земли — неотвратимым: «И оставите имя ваше избранным Моим для проклятия; и убьет тебя Господь Бог, а рабов Своих назовет иным именем, которым кто будет благословлять себя на земле, будет благословляться Богом истины; и кто будет клясться на земле, будет клясться Богом истины,— потому что прежние скорби будут забыты и сокрыты от очей Моих. ...Волк и ягненок будут пастись вмес-

те, и лев, как вол, будет есть солому, а для змея прах будет пищею: они не будут причинять зла и вреда на всей святой горе Моей, говорит Господь» (Ис 65. 15–16, 25). Этому обновлению будет сопутствовать борьба Бога с силами З.: «В тот день поразит Господь мечом Своим тяжелым, и большим и крепким, левиафана, змея, прямо бегущего, и левиафана, змея изгибающегося, и убьет чудовище морское» (Ис 27. 1); и победа совершится «без содействия рук» человеческих (Дан 2. 34; ср.: 2. 45; 8. 25). Поэтому настоящее положение вещей есть время беззакония (ср.: Дан 8. 23; 11. 36), на смену к-рому придет новый мир. И только тогда настанет «правда вечная» (Дан 9. 24) и даже смерть будет побеждена (ср.: Дан 12. 1–3).

**Новый Завет.** В НЗ понятие «З.» передается греч. словами *κακός*, *πονηρός* и однокоренными с ними. «Дурное» (*σαλρόν* — т. е. гнилое) и потому подлежащее уничтожению дерево отличается от хорошего тем, что его плоды «дурны» (*πονηροί*), т. е. непригодны (ср.: Мф 7. 17–18). Это же значение слова *πονηρός* (беспольный, не приносящий пользы) используется в аллегорическом языке евангельских притчей о «дурных» и «лукавых» (*πονηρός*) рабах, не сумевших приумножить таланты, данные им их господином (ср.: Мф 18. 32; 25. 26; Лк 19. 22).

З.— это также несчастье, беда: «...ты получил уже доброе твое в жизни твоей, а Лазарь — злое (*τὰ κακά*)» (Лк 16. 25); повседневные трудности: «Итак не заботьтесь о завтрашнем дне, ибо завтрашний сам будет заботиться о своем: довольно для каждого дня своей заботы (*κακία*)» (Мф 6. 34; ср.: Лк 16. 25); ущерб или вред: «Но он, стяхнув змею в огонь, не потерпел никакого вреда (*κακόν*)» (Деян 28. 5). В кн. Откровение автор, описывая бедствия последних дней, говорит о «жестоких (*κακόν*) и отвратительных (*πονηρόν*) гнойных ранах», к-рые в последние дни станут наказанием для людей, «имеющих начертание зверя и поклоняющихся образу его» (Откр 16. 2).

В соответствии с раннехрист. эсхатологическими представлениями и современной новозаветным авторам эпоха воспринимается ими как начало последних дней, к-рые должны быть исполнены бедствий и несчастий, и поэтому характеризуется в тех же терминах: в Послании к Ефессянам

это «лукавые дни» (πονηραὶ ἡμέραι — Еф 5. 16), предшествующие последнему «дню злому» (ἡ ἡμέρα ἡ πονηρά — Еф 6. 13); в Послании к Галатам — «настоящий лукавый (πονηρός) век» (Гал 1. 4).

Злой (πονηρός) противопоставлен не только доброму (ἀγαθός): «...Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми...» (Мф 5. 45; ср.: 22. 10), но и праведному (δικαίος): «Изыдут Ангелы, и отделят злых из среды праведных...» (Мф 13. 49), и тому, кто сознательно не желает обратиться и жить в соответствии с проповедью Христа и апостолов: «Да и все, желающие жить благочестиво во Христе Иисусе, будут гонимы. Злые же люди и обманщики будут преуспевать во зле, вводя в заблуждение и заблуждаясь» (2 Тим 3. 12–13; ср.: Флп 3. 2). Апостол призывает адресатов своего Послания молиться об избавлении от таких людей: «...молитесь за нас, братия, чтобы слово Господне распространялось и прославлялось, как и у вас, и чтобы нам избавиться от беспорядочных и лукавых (πονηροὶ) людей, ибо не во всех вера» (2 Фес 3. 1–2). Так охарактеризованы фарисеи, саддукеи и книжники — «род лукавый (γενεὰ πονηρά) и прелюбодейный» (Мф 16. 4; 12. 39); «Порождения ехиднины! как вы можете говорить доброе, будучи злы?» (Мф 12. 34).

Т. о., в НЗ, как и в ВЗ, понятие «З.» относится не только к тому, что не отвечает этическим или религ. нормам, но также и вообще ко всем вредным, опасным или просто тягостным и неприятным явлениям.

Наиболее очевидно З. проявляется в поступках человека. Поэтому для богословия проблема З. имеет прежде всего этическое значение, что в НЗ выражается в антропологических терминах: в качестве источника З. в человеке указываются различные стороны его природы. Причиной злодеяний, напр., является сердце: «Ибо изнутри, из сердца человеческого, исходят злые помыслы, прелюбодейния, злодеяния, убийства, кражи, лихоимство, злоба, коварство, непотребство, завистливое око, богохульство, гордость, безумство, — всё это зло изнутри исходит и оскверняет человека» (Мк 7. 21–23; ср.: Мф 12. 34–35; 15. 19); «Смотрите, братия, чтобы не было в ком из вас сердца лукавого и неверного, дабы вам не



Христос побеждает антихриста.  
Гравюра. XVIII в. (ГЛМ)

отступить от Бога живого» (Евр 3. 12). «Худое (πονηρός) око», искаженный взгляд на мир, погружает во тьму всего человека: «Светильник для тела есть око. Итак, если око твоё будет чисто, то всё тело твоё будет светло; если же око твоё будет худо, то всё тело твоё будет темно» (Мф 6. 23). Неистребимым З. в человеке является его язык: «...язык укротить никто из людей не может: это — неударжимое зло» (Иак 3. 8). Так же З. в человеке может быть связано с его мыслями (ср.: Иак 2. 4), совестью (ср.: Евр 10. 22), страстями (ср.: 1 Тим 6. 10).

Действительность З. в этом мире очевидна: «настоящий век» зол (Гал 1. 4), мир «лежит во зле» (1 Ин 5. 19). Но Бог не искушает человека З. (ср.: Иак 3. 13), а спасает от него (ср.: 2 Фес 3. 3; 2 Тим 4. 18). «Князем» и «богом» мира является сатана (Ин 16. 11; 2 Кор 4. 4; ср.: Мф 13. 19), обладающий силой принуждать людей к З. (ср.: Еф 4. 27; 1 Тим 3. 7; 2 Тим 2. 26). Но Господь «отдал Себя Самого за грехи наши, чтобы избавить нас от настоящего лукавого (πονηροῦ) века» (Гал 1. 4). Поэтому власть З. ограничена: «князь мира» будет изгнан (Ин 12. 31) и уже осужден (Ин 16. 11), а человек может быть «добрым и правдивым» (Лк 23. 50) и «хранить себя» так, чтобы З. не прикасалось к нему (1 Ин 5. 18). Поэтому ап. Павел говорит: «Все сокрутились с пути, до одного негодны; нет делающего добро, нет ни одного» (Рим 3. 12) и в то же время призывает: «Делай добро...» (Рим 13. 3), подчеркивая тем самым не только силу власти З. над человеком, но и обязанность человека постоянно противостоять З.

Проблема страданий в НЗ не является основанием для сомнений в праведности Бога (ср.: Рим 9. 14). Согласно НЗ, человек должен поклониться со страхом и верой перед Божественной премудростью. Но и упрощенное понимание несчастий как непосредственного следствия греха решительно отвергается Спасителем (Лк 13. 1–5). Универсальным ответом на эти вопросы служит адресованный всем без исключения призыв Спасителя к обращению и покаянию перед лицом грядущего Суда. Сатана как источник З. утрачивает свою власть с приходом Спасителя в мир (ср.: Лк 10. 18). Бог спас человека и весь мир в Иисусе Христе, Который победил дьявола и З. (Евр 2. 14–15; 1 Ин 3. 8) и воссел одесную Бога Отца. Царство дьявола будет повержено (Откр 20. 3, 10), а победа Христа над З. будет усвоена верующим (ср.: Евр 10. 12–13; 1 Кор 15. 24–26).

Лит.: Langton E. Good and Evil Spirits. L.: N. Y., 1942; Stamm J. J. Die Theodizee in Babylon und Israel // Jaarbericht Vooraziatisch-Egyptisch Gezelschap (Genootsenap) «Ex Oriente Lux». 1944. Vol. 9. P. 99–107; Eichrodt W. Man in the Old Testament. Chicago, 1951; Kuschke A. Altbabylonische Texte zum Thema «Der leidende Gerechte» // ThLZ. 1956. Bd. 81. S. 69–76; Williams R. J. Theodicy in the Ancient Near East // Canadian J. of Theology. 1956. Vol. 2. P. 14–26; Schlier H. Principalities and Powers in the New Testament. L.: Freiburg, 1961; Schmid H. H. Wesen und Geschichte der Weisheit. B., 1966; idem. Gerechtigkeit als Weltordnung. Tüb., 1968; Berger P. L. The Sacred Canopy. N. Y., 1969; Pentecost J. D. Your Adversary the Devil. Grand Rapids, 1969; Crenshaw J. L. Popular Questioning of the Justice of God in Ancient Israel // ZAW. 1970. Bd. 82. S. 380–395; idem. The Problem of Theodicy in Sirach // JBL. 1975. Vol. 94. P. 47–64; idem. A Whirlpool of Torment: Israelite Traditions of God as an Oppressive Presence. Phil., 1984; Schmidt L. De Deo. B., 1976; Towner W. S. How God Deals with Evil. Phil., 1976; Russell J. B. The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity. L.: Ithaca, 1977; idem. Satan: The Early Christian Tradition. Ithaca, 1981; Albertz R. Der sozialgeschichtliche Hintergründe des Hiobbuches und der Babylonische Theodizee // Die Botschaft und die Boten: FS f. H. W. Wolff / Hrsg. J. Jeremias, L. Perliit. Neukirchen-Vluyn, 1981. S. 349–372; Buccellati G. Wisdom and Not: The Case for Mesopotamia // JAOS. 1981. Vol. 101. P. 35–47; Miller P. D. Sin and Judgement in the Prophets. Chico (Calif.), 1982; Lindström F. God and the Origin of Evil: A Contextual Analysis of Alleged Monistic Evidence in the Old Testament. Lund, 1983; Theodicy in the Old Testament / Ed. J. L. Crenshaw. Phil., 1983; Murphee W. A. Can Theism Survive without the Devil? // Religious Studies. L., 1985. Vol. 21. P. 231–244; Brandenburger E. Das Böse. Zürich, 1986; Swin K. Theology and the Problem of Evil. Oxf., 1986; Levenson J. D. Creation and the Persistence of Evil. San Francisco; L., 1988; Johnston J. The Edge of Evil. Dallas, 1989; Williams D. D.



The Demonic and the Divine. Minneapolis, 1990; *Twelftree G. H.* Demon, Devil, Satan // Dictionary of Jesus and the Gospels / Ed. J. B. Green et al. Downers Grove; Nottingham, 1992. P. 163–172; *Page S. H. T.* Powers of Evil: A Biblical Study of Satan and Demons. Grand Rapids; Leicester, 1995; *Pagels E.* The Origin of Satan. N. Y., 1995; *Routledge R.* «An Evil Spirit from the Lord» — Demonic Influence or Divine Instrument? // *EvQ.* 1998. Vol. 70. N 1. P. 3–22; *Boyd G. A.* Satan and the Problem of Evil: Constructing a Trinitarian Warfare Theodicy. Downers Grove, 2001; *Mansini G.* Apologetics, Evil, and the New Testament // *Logos: A J. of Catholic Thought and Culture.* St. Paul (Mn), 2001. Vol. 4. N 4. P. 152–168.

**А. В. Пономарёв**

**Учение о З. в греческой патристике.** З. рассматривалось в греч. патристике как характеристика падшего мира, ответственность за к-рую лежит на разумных существах, одаренных свободой воли и потому способных уклоняться от добра и тем самым впадать в З.; как нечто внешнее по отношению к человеку (болезнь, смерть); как внутреннее явление человеческой жизни (грех, страсть). При этом проблему З. богословы обычно рассматривают в неск. аспектах: природа З.; происхождение З.; роль З. в жизни мира и человека.

Св. отцы и учителя Церкви единогласно утверждали, что З. не имеет самостоятельной сущности и бытия. В силу этого они отрицательно относились к попыткам возвести возникновение З. к Богу или сотворенной Им природе. Они также отвергали предлагаемое нек-рыми еретиками объяснение наличествующего в мире З. как проявления противоположного и совечного Богу иного начала, чаще всего ассоциируемого с материей. В соответствии с преобладающим мнением церковных авторов З. происходит от неправильного использования дарованной разумным существам свободы воли. Рассматривая З. применительно к нынешнему состоянию падшего мира, мн. авторы отмечали положительную роль тех проявлений З., к-рые не находятся во власти человека и служат для явления силы и власти Бога над миром.

Постановка проблемы З. в ранней христ. письменности во многом была обусловлена дуалистическими и детерминистскими концепциями *гностицизма*, следовавшего сложившейся к этому времени в греч. философии традиции, в соответствии с к-рой внешнее по отношению к человеку З. объяснялось на основании дуалистической картины мира и ассоциировалось с материей или же

особым «злым богом» (см., напр.: *Plut.* De Isid. et Osir. 369d: «Существует два рода богов, противоположных по своей творческой деятельности; один — творец блага, другой — зла»). Представление о моральном З. формировалось в гностической среде исходя из этического детерминизма, т. е. постулирования рока,



Змей-искуситель и праматерь Ева. Фрагмент росписи ц. Сан-Микеле аль Поццо Бьяико, Бергамо. XIII в.

или судьбы (*εἰσφορένη*), не зависящего от человека. Среди церковных авторов, полемизовавших с гностицизмом, проблемы З. касались сщмч. *Иринея*, еп. Лионский (II в.) (см.: *Iren.* Adv. haer. I 27. 2; II 9. 2, 17. 10; III 12. 12), и сщмч. *Инполит Римский* (III в.). Последний приводил сведения о космогонических представлениях гностиков: одни из них говорили о З. началах мира — блага, справедливости и материи (*ἀγαθόν, δίκαιον, ὕλη*), др. добавляли 4-е начало — З. (*πονηρόν* — *Hipp.* Refut. X 19. 1–2).

В сочинениях *апологетов раннехристианских* встречаются лишь краткие упоминания о различных аспектах проблемы З. Мч. *Иустин Философ* (II в.) признавал наличие у человека свободы выбора между добром и З. (*τὰ καλὰ καὶ τὰ αἰσχροῦ* — *Iust. Martyr.* I Apol. 43). Он также отвергал мнение о том, что добродетель или порок относительны и не имеют самостоятельной ценности, но лишь номинально считаются благом или З. в соответствии с общепринятым мнением (*Ibid.* 28). Апологет *Татиан* (II в.) связывал происхождение З. с превратным применением человеческой свободы. Он опровергал языческое представление о власти рока над жизнью и смертью человека: «Мы рождены не для смерти, но причина смерти в нас самих. А погубила нас свобода воли (*τὸ αὐτεξούσιον*), так как мы поработились, совершив беззаконие (*ἀμαρτίαν*). Бог не сотворил ничего злого (*φάυλον*), но мы сами осуществили порочное (*πονηρίαν*). Однако, хотя

мы и сотворили зло, мы способны вновь от него освободиться» (*Tat. Contr. Graec.* 11).

*Феофил*, еп. Антиохийский (II в.), касался происхождения З., говоря о творении Богом животного мира: «Звери получили свое имя от того, что они одичали, а не потому, что изначально были злыми и ядовитыми, ибо ничего злого не было изначально сотворено Богом, но все было прекрас-

но; грех же человека испортил их, ибо с преступлением человека и они

преступили... С согрешением человека, который есть господин всего, и служащие ему твари уклонились к злу» (*Theoph. Antioch.* Ad Autol. II 17). *Мелитон*, еп. Сардский (II в.), видел источник возникновения З. в человеческой свободе, к-рой человек злоупотребил: «Бог создал тебя по Себе лучшим (*optimum*), одарив свободным умом (*mente libera*). Он все расположил перед тобой, чтобы ты распознал доброе и выбрал его» (*Melito.* Fragmentum ex Apologia ad Antoninum // PG. 5. Col. 1229).

Значительное внимание проблематике З. уделял *Климент Александрийский* (II–III вв.), обращение к-рого к теме З. было вызвано прежде всего полемикой с гностиками. Климент утверждал, что Бог создал только благо (*Clem. Alex.* Paed. I 63) и никоим образом не есть творец З. Согласно Клименту, грех как источник З. проявляется в действии (*ἐνέργεια*), а не в сущности (*οὐσία*), а потому не является Божним творением (*Idem.* Strom. IV 13. 94). З. входит в мир как следствие греха, поскольку после грехопадения Бог попустил существование в сотворенном Им мире такого З., как нужда (*Ibid.* VII 9. 65), бесчестие (*Ibidem*), болезнь (*Ibid.* II 7. 34), смерть (*Ibid.* II 19. 98). Грехопадение сказалось и на общем состоянии вселенной. Распространились засухи (*Ibid.* VII 3. 28), голод, наводнения (*Ibid.* VII 3. 29). Но самое главное изменение произошло в человеке. В нем появилась склонность к греху, так что грех стал родовым признаком человеческой природы (*Idem.* Paed. III. 93). При этом





Климент видел и положительное значение распространения нек-рых видов З. Согласно Клименту, З. в природе есть фактор равновесия, пущенный Творцом и проявляющийся в сочетании противоположностей — тепла и холода, сухого и мокрого, приобретения и лишения, жизни и смерти (*Idem. Strom.* III 6. 55; ср.: *Ibid.* II 8. 39; IV 6. 40; I 13. 57); только в таком мире человек вынужден сделать выбор между добром и З. (*Ibid.* VI 6. 48). З., понимаемое как обозначение для не зависящих от человека и нежелательных для него обстоятельств, имеет воспитательное значение, поскольку жизненные беды часто служат средством к спасению: «Бедность и болезни часто посылаются как предупреждения, наказания за прошлое или в качестве заботы о будущем» (*Ibid.* VII 12. 81). Определение З. как отсутствия или лишения блага для Климента означает указание на отсутствие Бога или удаление от Бога, являющегося Высшим Благим: «Куда Господь обращается своим лицом, там мир и радость; а откуда отвращается, туда начинает прокрадываться зло. Бог же не хочет зреть на зло (τὰ κακά), потому что Он благ. Если же Он откуда-либо отвращает свое лицо, то делает это из-за людского неверия (διὰ τὴν ἀπιστίαν), и там развивается зло (κακία)» (*Idem. Paed.* I. 8). В вопросе о происхождении З. Климент полагал, что принятие христианской идеи творения мира из ничего опровергает аргумент о предсуществовании «злой» материи и ее совечности Творцу.

Ориген (III в.) рассматривал проблему З. с богословской, космологической и психологической т. зр. По его мнению, З. прежде всего возникает в человеческом сознании: «В природе разума есть способность к созерцанию доброго и злого (τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρόν), та способность, следуя которой, мы усматриваем доброе и злое, а также избираем доброе, избегая злого; поэтому, когда мы отдаемся доброделанию, тогда бываем достойны похвалы, в противном же случае достойны порицания» (*Orig. De princip.* III 1. 3). Объясняя природу З., Ориген исходил из фундаментальной предпосылки, согласно к-рой разумные существа были сотворены из ничего, поэтому они обладают изменчивым и подвижным бытием. Бог даровал им свободу и произволение, чтобы

произведенное ими добро было их собственной заслугой, а нерадение к добродетели вменялось бы им в вину. Они в равной степени способны как на добро, так и на З., «что, впрочем, никоим образом не означает, что всякое существо приняло зло» (*Ibid.* I 8. 3).

В космологическом аспекте, согласно Оригену, отпадение от Бога есть безусловное З., к-рое лежит в основании нынешнего состояния мира и человечества. Ориген считал возникновение З. следствием недолжного использования свободы, возлагая ответственность за З. в мире на свободную волю разумных существ: «Отступить от добра означает не что иное, как сделать зло: ибо известно, что зло есть недостаток добра (malum esse bono carege). Отсюда вытекает, что в какой мере кто-нибудь отпадал от добра, в такой же мере он предавался злу. Следовательно, каждый ум (mens), пренебрегая добром в большей или меньшей степени, сообразно со своими движениями, вовлекался в противоположное добру, что, без сомнения, и есть зло» (*Ibid.* II 9. 2).

Разбирая слова Евангелия от Иоанна: «Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть» (Ин 1. 3), Ориген задавался вопросом, не включает ли понятие «все» также и З. (ἡ κακία), грех и пороки (τὰ πονηρά). Предлагая ответ, он указывал, что «среди сотворенных Словом Божиим созданий нет ничего нелепого и неуместного (ἄτοπον)». Поэтому «зло не имеет самостоятельного бытия (ἀνυπόστατον εἶναι), то есть не существует в собственном смысле; его не было изначально и не будет всегда». В этом смысле зло есть «ничто», — этим словом, по утверждению Оригена, обозначается все то, что «получило мнимое существование (τὴν δοκοῦσαν σύστασιν), притом не от Бога и не от Слова Божия» (*Orig. In Ioan.* II 13. 93). Рассматривая те же слова с др. стороны, Ориген ссылаясь на изречение Христа: «Никто не благ, как только один Бог» (Мф 19. 17). Поскольку «благо» и «бытие» суть одно и то же, а благу противоположны З. и порок, бытию же — небытие (οὐκ ὄν), порок и З. соответствуют небытию (*Orig. In Ioan.* II 13. 93). Т. о., «ничто», возникшее помимо Слова Божия, не входит в понятие «все» (*Ibid.* 99).

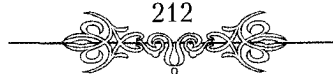
Ориген специально останавливался на платоническом утверждении,

согласно к-рому материя есть начало З. и причина присутствия З. в мире. Соглашаясь с платоником Цельсом в том, что З. происходит не от Бога, он в то же время отмечал, что «у каждого человека воля есть причина пребывающего в нем нечестия (ἀπίον τῆς ὑποστάσεως ἐν αὐτῷ κακίας ἐστίν)». Это нечестие и есть З.: «Злыми и пагубными являются те поступки, которые исходят из нечестия, и... ни в чем другом... нельзя полагать зло» (*Idem. Contr. Cels.* IV 66). В соответствии с разрабатывавшимся Оригеном учением о конечном всеобщем восстановлении творения в Боге и в благе (ἀποκαταστασις) действие З. и страданий конечно во времени и ограничивается Божиим Судом.

Сщмч. Мефодий, еп. Патарский (III–IV вв.), отмечал, что З. не есть сущность, но является результатом произвольного действия, сообщающего деятелю собственную ущербность. Поэтому З. есть не следствие творения, но свойство уже сотворенного мира, возникающее в нем в определенный момент (*Method. Olym. De lib. arbitr.* // PG. 18. Col. 256).

Свт. Афанасий I Великий, еп. Александрийский (IV в.), излагал учение о З. в контексте полемики со взглядами гностиков и др. еретиков, к-рые субстантивировали З., считая, «что оно существует ипостасно и самостоятельно (ἐν ὑποστάσει καὶ καθ' ἑαυτήν)». По словам свт. Афанасия, в этом вопросе язычники впадали в 2 крайних заблуждения: они либо отрицали, что Бог есть Создатель всего мироздания, либо, объявляя, что Он есть Творец всего, считали Его и Творцом З. (*Athanas. Alex. Or. cont. gent.* 6). Этим мнениям свт. Афанасий противопоставлял «церковное вероучение»: «Зло возникло не от Бога и не в Боге... его не было в начале и нет у него какой-либо сущности (οὐσία); но люди по недостатку разума блага начали сами себе по собственному произволу выдумывать и создавать несуществующее» (*Ibid.* 7). Как подчеркивал свт. Афанасий, З. порождают человеческие помыслы, поскольку человеческой душе после грехопадения присуща «изобретательность на зло» (τῆς κακίας ἐπινοία — *Ibid.* 8).

Тум, еп. Бострийский (IV в.), составил обширный трактат против манихеев, в котором затрагивается проблема З. Согласно автору, «зло не существует как сущность». Оно



также не противостоит Богу в качестве некоего безначального начала материи» (*Titus Bostrensis. Adversus Manichaeos. II 1 // PG. 18. Col. 1132*). Отвечая на вопрос о происхождении З., Тит утверждал, что «среди сущих нет ничего злого по сущности» (*Ibid. Col. 1132–1133*). Настоящим и действительным З. является человеческая неправедность. Бог поставил человека над всем мирозданием и поручил ему различать добро и З., но человек, неразумно воспользовавшись своей властью над природой, произвел грех (*Ibid. Col. 1133*).

Значительное внимание проблеме З. уделялось в сочинениях представителей *каппадокийской школы*. Свт. *Василий Великий*, еп. Кесарии Каппадокийской (IV в.), отрицал субстанциальный характер З., посвятив этому особую проповедь (*Basil. Magn. Hom. 9; ср.: Idem. Hom. in Hex. 2. 4*). Разбирая в полемике с еретиками вопрос о происхождении З., свт. Василий отмечал, что З. не происходит от Бога, поскольку ничто не происходит от своей противоположности (*Hom. in Hex. 2. 4*). Предельное внешнее З.— адские мучения — «не Бога имеют своей причиной, а нас самих, потому что начало и корень греха находится в нашей воле и свободе» (*Hom. 9 // PG. 31. Col. 332*). Поэтому З. в собственном смысле слова является грех, к-рый «зависит от нашего произволения» (*Ibid. Col. 337–340*) и «имеет свое начало в отпадении, совершенных по свободной воле» (*Hom. in Hex. 2. 5*). Свт. Василий предлагал такое определение З.: «Зло не есть какая-то живая и одушевленная сущность, но определенное состояние души (*διάθεσις ἐν ψυχῇ*), противоположное добродетели» (*Ibidem*). Свт. Василий различал 2 вида З. (*Hom. 9 // PG. 31. Col. 341; ср.: Ibid. Col. 333; Hom. in Hex. 2. 5*): З. мнимое (*τὸ δοκοῦν κακόν*), т. е. то, что «лишь представляется злом нашему восприятию» (сюда относятся: телесная болезнь, физические раны, недостаток необходимого, бесчестие, утрата имущества, смерть, природны катаклизмы — *Hom. 9 // PG. 31. Col. 336*), и З. действительное (*τὸ ὄντως κακόν*), под к-рым понимаются человеческое несовершенство и грехи. Различие между 1-м и 2-м видом состоит в том, что 1-е З. не зависит от свободы человеческой воли, а 2-е — зависит. 1-й вид зла играет положительную роль в жизни мира; свт. Василий уподоблял его

врачебному вмешательству в течение болезни.

Свт. *Григорий*, еп. Нисский (IV в.), рассматривал происхождение З. в более абстрактных категориях: «Зло единственное... имеет бытие в небытии (*ἐν τῷ μὴ εἶναι τὸ εἶναι ἔχει*), поскольку в подлинном смысле существует лишь природа блага, а то, что не существует среди сущего, содержится в совершенном небытии» (*Greg. Nyss. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 93*). З. появляется не по Божью изволению, но возникает, когда душа по собственной свободной воле (*τῇ προαρέσει*) удаляется от блага (*Idem. Or. catech. 5*). Т. о., З. есть явление, возникающее не по природе, но вопреки ей. Источник З. в мире — не Бог, но неверное использование свободы, или неразумие (*ἄβουλία*), вместо лучшего избирающее худшее (*Ibidem*). Свт. Григорий сближал понятия З. и греха (порока), говоря: «Зло (*κακόν*) есть не что иное, как порок (*πονηρία*), а всякий порок характеризует отсутствием блага, ибо не существует самостоятельно, не созерцается в отдельности, ведь за пределами свободного произволения (*ἔξω προαρέσεως*) нет самодостаточного зла, но оно так называется, будучи отсутствием блага» (*Ibid. 7*).

В «*Ареопагитиках*» проблема З. рассматривается весьма подробно (см.: *Ареоп. DN. 4. 18–35*). Согласно мнению нек-рых исследователей, представленное здесь понимание З. находится под сильным влиянием философии неоплатоника *Прокла*, в частности трактата «О существовании зла» (*De malorum subsistentia*; см.: *Koch. 1895; Stiglmayr. 1895; Steel. 1997; Dillon, Wear. 2007*). Однако в главных чертах концепция З. в «Ареопагитиках» близка к намеченной отцами-каппадокийцами, которые понимали зло как не-сущее; к тому же высказывалось предположение, что раздел о происхождении зла был направлен против дуализма *манихейства*.

Автор корпуса задается рядом вопросов, касающихся происхождения и природы З.: «Что такое зло? И от какого начала оно произошло? И в ком из сущих оно есть? И почему Благой (*ὁ ἀγαθός*) захотел, чтобы оно появилось? И как, захотев, смог это сделать? И если зло происходит от другой причины, какова же другая причина сущего, помимо блага? Почему при существовании Промысла

существует зло, как оно вообще появляется и почему не уничтожается? И почему что бы то ни было из сущего желает его вместо блага?» (*Ареоп. DN. 4. 18*). Прежде всего, автором «Ареопагитик» принципиально разводятся понятия блага и З. как крайние противоположности: «Зло не происходит от блага; а если происходит от блага, то это не есть зло». Исходной посылкой служит утверждение, что «природа блага состоит в том, чтобы производить и сохранять, а зла — разрушать и губить» (*Ibid. 4. 19*). Поэтому «ничто из существующего не произошло от зла. Оно не имеет существования (*ὑπόστασιν*), но обладает лишь его призрачным подобием» (*παρῳπίστασιν* — *Ibid. 4. 31*).

Согласно автору «Ареопагитик», не существует абсолютного З., но всякое З. имеет в себе частицу блага (*τινὰ τὰγαθοῦ* — *Ibid. 4. 19*; ср.: «Зло есть несовершенное благо» — *Ibid. 4. 20*; «ослабление и умаление (*ἀσθένεια καὶ ἔλλειψις*) блага» — *Ibid. 4. 30*). З. также определяется как «слабость, бессилие и умаление либо знания, либо неизгладимого ведения или веры, тяготения ко благу и деятельности сообразно благу» (*Ibid. 4. 35*). В существующих вещах отношения между благом и З. описываются функцией обратной пропорциональности: чем меньше в них блага, тем больше З., и наоборот (*Ibid. 4. 20*). В онтологических категориях речь о З. невозможна, поскольку оно не имеет собственного бытия и существования. Автор «Ареопагитик» сравнивает З. с не-сущим, считая З. в высшей степени лишенным существования: «Зло не числится ни среди сущего (*ἐν τοῖς ὄντιν*), ни среди не-сущего (*ἐν τοῖς μὴ ὄντιν*) и гораздо больше, чем само не-сущее, отстоит от блага, будучи еще более несуществующим (*ἀνουσιώτερον*), чем не-сущее» (*Ibid. 4. 19*).

З., будучи чистым отрицанием и отсутствием бытия, существует вопреки благу. Противостояние благу делает З. реальностью: «Поскольку зло представляет собой гибель сущего, оно не выпадает из бытия, но оказывается само существующим и даже воздействующим на возникновение (*γενεσιουργόν*) существующих вещей» (*Ibidem*). При этом возможная положительная роль З. в мироустройстве является лишь его косвенным следствием. В полном смысле к совершенству мироздание приводится только благодаря благу:





Изгнание падших ангелов.  
Клеймо иконы «Св. Троица в бытии».  
XVI в. (СИХМ)

«Зло как таковое не есть ни благо, ни причина возникновения, ни творения существующих благих вещей» (Ibid. 4. 20). Автор «Ареопагитик» последовательно перечисляет, в каких существах по природе нет З.: его нет ни среди сущих, ни в Боге (Ibid. 4. 21), ни в ангелах (Ibid. 4. 22), ни даже в демонах (Ibidem). Однако последние не сохранили верности благу, «утратив связь и общение с божественными благами» (Ibidem). З., являемое демонами, есть заблуждение (*παράτροπή*), удаление (*ἔκβασις*), упущение (*ἀπεξία*), несовершенство (*ἀτέλεια*), ослабление сохраняющей их силы (*ἀδυναμία*), немощь (*ἀσθένεια*) и отпадение (*ἀπόπτωσης*) (Ibidem). Души также погружаются в З. только из-за «умаления связи и общения с благими силами» (Ibid. 4. 24). Подобным образом и животный мир оказывается под угрозой уничтожения из-за «ослабления природных связей, действий и способностей» (Ibid. 4. 25). З. нет ни в природе как таковой (Ibid. 4. 26), ни в физических телах (Ibid. 4. 27), ни в материи (Ibid. 4. 28). Т. о., З. происходит от многочисленных частных отрицаний, т. е. коренится не в природе вещей, но в их последующем уклонении от первоначально благой природы (Ibid. 4. 30).

Исходя из этого, автор «Ареопагитик» перечисляет все возможные понятия, характеризующие З. Они представляют собой отрицания положительных качеств и состояний: З. есть

отсутствие (*στέρησις*), умаление (*ἔλλειψις*), немощь (*ἀσθένεια*), несоразмерность (*ἄσυμμετρία*), грех (*ἁμαρτία*), бесцельность (*ἄσκοπον*), безобразие (*ἄκαλλές*), безжизненность (*ἄζωον*), безумие (*ἄνοον*), бессловесность (*ἄλογον*), несовершенство (*ἄτελής*), безосновательность (*ἀνιδρυτον*), беспричинность (*ἀναίτιον*), неопределенность (*ἄοριστον*), бесплодность (*ἄγονον*), бездеятельность (*ἄργόν*), безуспешность (*ἄδρανές*), беспорядочность (*ἄτακτον*), несхожесть (*ἀνόμοιον*), неограниченность (*ἄπειρον*), темнота (*σκοτεινόν*), бессущественность (*ἀνούσιον*) и само никоим образом никогда не является сущим (*μηδαμῶς μηδαμῆ μηδὲν ὄν* — Ibid. 4. 32).

Прп. Максим Исповедник (VI–VII вв.) в целом придерживался тех же взглядов, что и предшествующие христ. авторы. При этом заметно сильное влияние на его представления о З. взглядов автора «Ареопагитик». Согласно прп. Максиму, «зло не было, не есть и не будет самостоятельно существующим по собственной природе, ибо не имеет ровно никакой особой сущности, природы, ипостаси, силы или деятельности; оно не есть... ни действие, ни движение, ни обладание, ни претерпевание, так, чтобы по природе созерцалось в каком-либо из сущих; оно вовсе не существует во всем этом по естественному усвоению; оно не есть ни начало, ни середина, ни конец, но... зло есть недостаток деятельности присущих естеству сил в отношении к цели и решительно не есть что-либо другое» (*Maximus Conf. Quaest. ad Thal. // PG. 90. Col. 253*). Творение по своей сущности не может быть злым, поскольку З. есть «неразумное движение естественных сил, руководимых ошибочным суждением, к [чему-либо] иному, помимо цели» (Ibid. Col. 253), т. е. Бога.

Своеобразный итог рассмотрению проблемы З. в греч. святоотеческой лит-ре подвел прп. Иоанн Дамаскин (VII–VIII вв.), основывавшийся на предшествующей традиции. Противопоставляя благо и З., он утверждал: «Благо есть бытие и источник бытия, а зло — отсутствие блага или бытия» (*Ioan. Damasc. De fide orth. I 12*). В др. месте им приводится уточненная формулировка: «Зло есть не что иное, как удаление от блага (*ἀναχώρησις τοῦ ἀγαθοῦ*), подобно тому как тьма есть удаление от све-

та» (Ibid. II 30). Развивая эту мысль, прп. Иоанн писал: «Зло не есть какая-либо сущность (*οὐκ οὐσία*), ни обозначение сущности, но лишь входящий признак (*συμβεβηκός*), или, иными словами, добровольная перемена того, что соответствует природе (*κατὰ φύσιν*), на то, что противно природе (*παρὰ φύσιν*)» (Ibid. IV 20). Лит.: Koch H. Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen // *Philologus*. 1895. Bd. 54. S. 438–454; Stiglmayr J. Der Neoplatoniker Proclus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel // *Hist. Jb.* 1895. Bd. 16. S. 253–273, 721–748; Смирнов И. Ф. Сущность зла, по учению св. Василия Великого // *ХЧ*. 1907. № 2. С. 238–249; Bouyer L. Le problème du mal dans le christianisme antique // *Dieu vivant*. 1946. T. 6. P. 17–42; Marrou H. I. Un ange déchu, un ange pourtant // *Études carmélitaines*. 1948. T. 27. P. 28–43; Sertillanges R. P. Le problème du mal. P. 1948. T. 1: L'histoire; *Alevisopoulos A.* Das Gute und das Böse in der Sicht Basilios der Grossen im Zusammenhang mit seiner Welterklärung; Diss. Mainz, 1963; *Philippou A. J.* The Doctrine of Evil in St. Gregory of Nyssa // *Studia Patristica*. B., 1966. Vol. 9. P. 251–256; *Daniélou J.* L'origine du mal chez Grégoire de Nysse // *Diakonia Pistos*. Grandcha, 1969. P. 31–44; *Floyd W. E. G.* Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil. Oxf., 1971; *Tsirpanlis C. N.* The Problem of Free Will and Evil in St. John of Damascus // *Εκκλησιαστικός Φάρος*. Αλεξάνδρεια, 1977. T. 59. Σ. 266–287; *Rottenmöhrer G.* Unde Malum; Herkunft und Gestalt des Bösen nach heterodoxer Lehre von Markion bis zu den Katharen. Bad Honnef, 1986; *Wörmer A. M.* El problema del mal en Orígenes: Importancia y significado teológico del tiempo en la argumentación sobre el mal del «Peri Archón» III 1, 1–24 // *Anales de la Facultad de Teología*. Santiago, 1988. Vol. 37; *Scoutaris C.* Malum privatio est: St. Gregory of Nyssa and Pseudo-Dionysius on the Existence of Evil // *StPatr.* 1989. Vol. 18. P. 539–550; *Moshammer A. A.* Non-Being and Evil in Gregory of Nyssa // *VChr.* 1990. Vol. 44. N 2. P. 136–167; *Congourdeau M. H., ed.* Dieu et le mal: Basile de Césarée, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome. P., 1997; *Steel C.* Proclus et Denys: sur l'existence du mal // *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident: Actes du Colloque intern.* Paris, 21–24 septembre 1994 / Ed. Y. de Andia. P., 1997. P. 89–116. (Études augustiniennes; 151); *Karavites P.* Evil, Freedom, and the Road to Perfection in Clement of Alexandria. Leiden, 1999; *Флоровский Г. В., прот.* Ночная тьма: Существование зла есть парадокс и тайна // *Он же*. Избр. филос. статьи. М., 2000. С. 201–209; *Terezis C.* Aspects de la notion de «mal» chez Proclus et chez Denys l'Aréopagite: Une rencontre // *Byz.* 2000. Vol. 70. N 2. P. 491–506; *Dillon J. M., Wear S. K.* Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes. Aldershot, 2007. P. 75–84.

П. Б. Михайлов

Учение о З. в латинской патристике (II–VIII вв.). Представления о З. у авторов доникейского периода. Рассмотрение проблематики происхождения и природы З. в лат. патристике формировалось в полемике с нехрист. религиозно-филосо-



софскими учениями, прежде всего с различными видами *дуализма* — платоническим, гностическим, маркионовским. Североафрикан. аполлет и полемист *Тертуллиан* в нач. III в. написал неск. специальных трактатов против гностиков: «Против Ермогена» (*Adversus Hermogenem*), «Против Валентиниана» (*Adversus Valentinianos*), «Против Маркиона» (*Adversus Marcionem*) и др., в к-рых среди прочего затрагивал и проблему З. Истоки искаженного понимания природы З. у гностиков Тертуллиан находил в античной философии, к-рой они злоупотребляли: «Один и тот же предмет обсуждается у еретиков и философов, одни и те же вопросы поднимаются: Откуда зло и почему?» (*Tertull. De praescript. haer. 7*). По словам Тертуллиана, многие пришли к неправильным выводам, не исследовав сущности З. и не разобравшись в том, приписывать ли З. Богу или отделить его от Него (*Idem. Adv. Herm. 15*).

Одной из концепций происхождения З., с к-рой пришлось вести полемику Тертуллиану, было учение *Ермогена*, увлекавшегося платонизмом и наряду с Богом Творцом признававшего совечную Ему материю, являющуюся началом мирового З. (*Ibid. 1–2*). Для опровержения дуализма Ермогена Тертуллиан опирался на «правило наивысшего» (*regula summi magni*), согласно которому Бог есть не что иное, как Наивысшее (*summum*), или Величайшее (*sumptum magnum* — *Ibid. 4, 7*; ср.: *Idem. Adv. Marcion. I 3, 7*); наивысшим же не может быть ничего, кроме единственного в своем роде, а единственным в своем роде не может быть то, с чем что-то сравнивается (*Adv. Herm. 4*; ср.: *Adv. Marcion. I 3, 5*). Ермоген, приписывая материи такие божественные свойства, как безначальность, нерожденность и вечность, считает ее наивысшим и тем самым уравнивает с Богом. Даже если он утверждает, что материя меньше и ниже, чем Бог, и поэтому несравнима с Ним как с большим и высшим, то это неверно, поскольку то, что безначально, нерожденно и вечно, не приемлет никакого уменьшения и унижения, но есть наивысшее и божественное. Т. о., по «правилу наивысшего» двух богов быть не может; и наряду с Богом нет никакой совечной Ему материи, к-рая в силу этого не может быть началом З. (*Adv. Herm. 4–6*).

Философской концепции творения мира из вечной материи Тертуллиан противопоставлял принцип творения из ничего (*Ibid. 14, 16*; ср.: *Adv. Marcion. II 5*; *Idem. De resurr. 11*; *Idem. Apol. adv. gent. 17*; *De praescript. haer. 13*). Однако в таком случае закономерно возникают вопросы о том, откуда произошло З. и какую природу оно имеет, если оно не есть какая-то самостоятельная сущность (*substantia*), как, напр., материя (*Adv. Herm. 41*). Ответ на эти вопросы Тертуллиан дал в своем полемическом сочинении, написанном против гностика Маркиона (*Adv. Marcion. I 2*). На основании евангельских слов: «Нет хорошего дерева, которое приносило бы худой плод; и нет худого дерева, которое приносило бы плод хороший...» (Лк 6. 43) — Маркион решил, что существуют два бога — добрый и злой. Этому он нашел кажущееся подтверждение в ВЗ, где Бог говорит: «Я произвожу бедствия» (Ис 45. 7; ср. лат. текст: *Ego sum, qui condo mala*). Обнаружив во Христе качество одной лишь благодати, он заключил, что благой Бог — это Бог НЗ, открывшийся в Иисусе Христе, а злой Бог — это Бог ВЗ, Творец и Владыка этого мира, строгий Судья и воитель (*Tertull. Adv. Marcion. I 2, 6*; ср.: *Adv. Herm. 10*). В целях опровержения дуализма Маркиона Тертуллиан указывал на то, что нет ничего равного Богу, Который есть наивысшее Начало (*Idem. Adv. Marcion. I 3–7*). Следов., двух богов быть не может. Поэтому ложной оказывается попытка Маркиона разрешить вопрос о происхождении З. введением 2 равных божественных начал: начала З. и начала добра.

Согласно Тертуллиану, действительную причину З. в мире следует искать не в Боге, а в разумных творениях, созданных по образу и подобию Божию — в ангелах и людях, к-рые были сотворены свободными и наделены от Бога свободой решения и самовластием (*Adv. Marcion. II 5–6, 10*; ср.: *Idem. De anima. 21*; *Idem. De exhort. castit. 2*). Свобода выбора давала им возможность склоняться как в одну, так и в др. сторону; будучи господами своего положения, они могли постоянно пребывать в добре, свободно следуя ему, и противостоять З., свободно избегая его. Т. о., никакого З. не могло произойти от Бога, поскольку ангелы и люди сами виновны в том, что совершили.

Сначала ангелы под предводительством денницы, а затем под их воздействием и люди по собственному произволу и добровольному допущению порока уклонились от своего благого природного устройства и устремились к противоположному, что и есть З. (*Adv. Marcion. II 6, 10*). Падение дьявола было одновременно возникновением и распространением З. и греха в сотворенном Богом благом мире; дьявол, а не Бог стал «творцом порока» (*Ibid. II 10*), «ангелом зла, творцом всякого заблуж-



Отпадение темных сил и сатаны от ангельского чина. Миниатюра из лицевого Апокалипсиса с толкованиями архиеп. Андрея Кесарийского. Коп. XVI в. (РГБ. Егор. № 1844. Ф. 98. Л. 47 об.)

дения, извратителем всего мира» (*Idem. De test. anim. 3*), «князем» всех злых сил (*Idem. Apol. adv. gent. 22*). За дьяволом З. совершил человек, к-рый был способен противостоять воздействию дьявола, но не захотел этого (*Adv. Marcion. II 8*; *De exhort. castit. 2*). Т. о., единственной причиной возникновения З. в мире является свободное уклонение от Бога и от добра, совершенное сотворенными Богом разумными существами.

Тертуллиан различал 2 вида З.: З. как грех (*mala delicti, mala culpae*) и З. как наказание за грех (*mala supplicii, mala poenae*). У каждого вида З. есть своя причина: у З. как греха — дьявол (а за ним и человек), а у З. как наказания за грех — Бог; так что первое вменяется порочно-сти, а второе — справедливости, к-рая

противопоставляет злу греха З. осуждения, на самом деле служащее благу исправления (*Adv. Marcion. II 14*). По мнению Тертуллиана, З. как наказание, наложенное Богом на человека за совершенный им грех, абсолютно оправданно, поскольку строгость (*severitas*) есть необходимое следствие справедливости (*justitiae*), осуждать к-рую означает оправдывать порок. Поэтому следует осуждать не судию как такового, а несправедливого судию, каковым Бог быть не может, поскольку вина за преступление закона лежит не на Боге, а на самом человеке (*Ibid. II 15–16*). Дело справедливости — это забота о благе, и именно поэтому то, что она судит, осуждает и строго наказывает, служит на пользу блага, а не З. Поэтому и страх перед Судией идет во благо, а не во зло. Если люди, даже боясь предостережений Божиих, все равно с трудом отвращаются от З., то было бы гораздо хуже, если бы не было вообще никакой угрозы. Поэтому не следует считать божественную справедливость З., если она не потворствует З., но следует рассматривать ее как добро, поскольку она способствует добру (*Ibid. II 13*).

Учение Тертуллиана оказало определяющее влияние на последующее развитие представлений о З. в зап. патристике III–IV вв. Так, сщмч. *Киприан*, еп. Карфагенский, а также церковные писатели *Новациан* и *Коммодиан*, хотя и не задавались специально вопросами о природе З., но видели происхождение З. в свободном уклонении от Бога и Его заповедей (см.: *Cypr. Carth. De bono patient. 5, 19; Idem. Ad Demetr. 16; Idem. De zel. et liv. 4; Idem. Ep. 55. 7; Novat. De Trinit. 1, 8, 10; Commod. Carmen. apol. 149–158, 323–324, 699–701; Idem. Instruct. I 35. 1–7*). Вместе с тем лат. апологеты *Арнобий* и *Лактанций* отчасти вернулись к философско-гностическому подходу к проблеме З. Так, *Арнобий* для объяснения наличия З. в мире ссылался на влияние злых духов, к-рые изначально были таковыми, т. к. были сотворены несовершенными по природе, обладая неким «средним качеством» (*mediae qualitatis*) и находясь в «двойственном состоянии» (*Arnob. Adv. nat. I 45–46, 50; II 35*). Он также ссылался на античное представление о судьбе (*fata*), согласно к-рому все в мире, в т. ч. и З., происходит по неизменным законам и по необходимости (*Ibid. VII 10–12*), хотя и признавал,

что сама судьба подчинена Богу (*Ibid. I 47; II 54–55*). Причина того, что Бог попускает З. существовать в мире, по мнению *Арнобия*, непостижима для человеческого ума (*Ibid. II 55*).

*Лактанций*, с одной стороны, полагал, что З. не произошло от Бога (*Lact. De ira Dei. 3*), но впервые возникло в ангельском мире, когда «отравленный собственной завистью, словно ядом, денница от блага перешел к злу» (*Idem. Div. inst. II 9*). С др. стороны, он считал, что в результате этого в мире возник своего рода дуализм начал: «Источник блага — это Бог, а источник зла — тот, кто всегда враждебен имени Божию... от этих двух начал происходит все благо и зло» (*Ibid. VI 6*). Подобный дуализм пронизывает космологию *Лактанция*, тесно примыкающую по содержанию к философско-гностическим учениям: «Свое местопребывание Бог испещрил, наполнил и украсил яркими светилами — солнцем, сияющим кругом луны и мерцающим блеском звезд. А тьму, противоположную этому, Бог поместил на земле; ведь здесь ничто само по себе не имеет света, если не получит его с неба, где Бог расположил вечный свет, мир горний и бесконечную жизнь, а на земле, наоборот, — тьму, преисподнюю и смерть. И так далеко отстоит ниже от высшего, как зло от блага и пороки от добродетелей. И даже части земли Бог создал противоположными друг другу и различными — Восток и Запад. Из них Восток принадлежит Богу, ибо Бог есть источник света и Просветитель всего и рождает нас в жизнь вечную. А Запад принадлежит возмутившемуся и порочному духу, ибо тот сокрывает свет, всегда нагоняет тьму и губит людей грехами» (*Ibid. II 9*). Т. о., по мнению *Лактанция*, мир составлен из 2 противоположных начал, и их вечная борьба друг с другом является своего рода естественной необходимостью.

**Учение о З. в классической латинской патристике.** В этот период (325–451) христ. учение о происхождении и природе З. в зап. патристике обрело свои окончательные формы, развиваясь гл. обр. в полемике с философскими и гностическими учениями о З. Философские представления о З. сильно повлияли на учение *Викторина Мариа* (III–IV вв.), к-рый попытался ввести в христианство платоническое представление о мировой материи, занимающей низший уровень в иерархии

бытия (не-сущее) и являющейся началом З. (*malitiae*), тьмы (*tenebrae*), смерти и тления (*Mar. Vict. Adv. Ar. I 26, 58; IV 31*). С материей *Викторин* непосредственно связывал др. источник З. — дьявола, к-рый, обладая силой сразу всех материальных элементов в совокупности, является «хаосом» (*chaos*), т. е. первоначальным смешением 4 элементов, а также «тьмой и материей тьмы» (*tenebrae et materia tenebrarum — Idem. In Ephes. I 2*).

Гностический подход к решению проблемы З. возродился в манихействе, к-рое имело значительное распространение и влияние на Западе в IV–V вв. Манихейство представляло собой дуалистическую доктрину, предполагавшую изначальное существование в мире 2 сочных, безначальных и бесконечных начал добра и З. (света и тьмы), ведущих непрестанную борьбу друг с другом за превосходство (см.: *Aug. Contr. ep. Manich. 13, 15, 28; Idem. De natura boni. 41; Idem. De haer. 46; Idem. De civ. Dei. XI 22*).

Одним из первых попытался опровергнуть это учение свт. *Амвросий*, еп. Медиоланский, к-рый в «Шестодневе», следуя свт. *Василию Великому* (см.: *Basil. Magn. Hom. in Hex. 2. 4*), указывал, что все существа, будучи творениями благаго Бога, изначально блага, а З. (*malitia*) не есть что-то самостоятельное (*substantialis*), но лишь привходящее состояние (*accidens*) разумного существа, заключающееся в его уклонении от своей природной благости (*Ambros. Mediol. Exam. I 28*). Наиболее значимую роль в опровержении манихейства сыграл блж. *Августин*, еп. Гиппонский, к-рый в юные годы сам принадлежал к манихейской секте и в силу этого знал все догматические тонкости ее вероучения (см. *Aug. Confess. IV 1. 1; Contr. ep. Manich. III 3*). Он написал ряд трактатов против манихеев: «О свободе воли», «О нравах вселенской Церкви и о нравах манихеев», «О двух душах против манихеев», «Против послания манихея», «Против Фавста-манихея», «О книге Бытия против манихеев», «О природе блага против манихеев», «Против Секундина-манихея» и др., в к-рых не только обстоятельно опроверг манихейскую доктрину, но и с философских и богословских позиций всесторонне исследовал и подробно раскрыл христ. учение о природе и происхождении



З. По свидетельству блж. Августина, манихеи, так же как и гностики, задавали один и тот же вопрос: «Откуда зло?» (*Idem. De morib. eccl. II 2; Confess. III 7. 12; VII 5. 7, 7. 11*). Как отмечал блж. Августин, прежде чем ответить на этот вопрос, следует узнать, что именно есть З., т. е. исследовать его природу, поскольку невозможно правильно рассуждать о происхождении того, что неизвестно (*De morib. eccl. II 2; Idem. De natura boni. 4*).

По мнению блж. Августина, З. для к.-л. вещи прежде всего является то, что противно ее природе (*De morib. eccl. II 2. 2*), или то, что вредит ей (*Ibid. II 3. 5*); т. о., З. в целом можно определить как «порчу», «повреждение» или «ухудшение» (*corruptio*) к.-л. вещи (*Ibid. II 5. 7*; ср.: *Contr. ep. Manich. 35; Idem. Enchirid. 12*). Это повреждение, или физическое З., к-рое, по определению Августина, является «общим злом благих вещей» (*Contr. ep. Manich. 36*), может затрагивать З сферы — способ существования данной вещи (*modus*), ее форму (*species*) и положение, к-рое она занимает в порядке природы (*ordo* — *De natura boni. 4*). Августин отмечал далее, что порча не существует сама по себе, но только в какой-то сущности, которую портит и повреждает; ведь сама порча не есть сущность (*De morib. eccl. II 5*). Поэтому ложно утверждение манихеев, что З. — это рассеянная в мире совечная Богу темная природа или порожденная ею телесная сущность (ср.: *Idem. Op. imperf. contr. Jul. III 189; V 25*). З., как доказывал Августин, вообще не есть к.-л. сущность (*substantia*). Если бы З. было сущностью, оно было бы добром: или сущностью, совершенно не подверженной ухудшению (*incoaruptibilis substantia*), т. е. высшим добром, или сущностью, подверженной ухудшению (*substantia corruptibilis*), к-рая не могла бы ухудшаться, не будь она доброй (*Confess. VII 12. 18; De morib. eccl. II 8; Contr. ep. Manich. 27; Idem. Contr. Secund. 12; Idem. Contr. advers. I 5; De civ. Dei. XII 5; Enchirid. 12*). Т. о., в мире не существует к.-л. злой природы; злой к.-л. природа называется не сама по себе, но только потому, что она испортилась (*coarupta*), равно как и доброй называется та природа, к-рая не испорчена (*incoarupta*); но даже испорченная природа, поскольку она природа, остается доброй, а поскольку она испорченная — является злой (*Idem. De natura*



Видение прп. Иоанна Лествичника.  
Икона. XIX в. (ГИМ)

*boni. 4; Idem. Enchirid. 13; Idem. Op. imperf. contr. Jul. III 206*). Сколько бы природа ни подвергалась порче, в ней всегда сохраняется какое-то добро, к-рого она могла бы лишиться (*Enchirid. 12*). Отсюда, по замечанию блж. Августина, следует парадоксальный вывод: злым может быть только нечто доброе; а добро и З., по своей сути противоположные друг другу, могут одновременно существовать в одной и той же вещи (*Ibid. 13–14*). Рассмотренное с такой т. зр. З. есть своего рода привходящее свойство к.-л. сущности (*accidens substantiae*), попавшей в неподходящие ей условия (*inconvenientia*), вызывающие в этой сущности страдания, ухудшение, порчу или др. вредные для нее последствия (*Idem. De morib. eccl. II 8*). Т. о., З. в целом блж. Августин считал вызываемым определенными условиями «недостатком» или «лишением добра» (*privatio boni*), изначально присущего той или иной сущности. Подобно тому, как в телах живых существ болезни или раны вызывают недостаток здоровья, в душах различные пороки приводят к лишенности присущих им природных добродетелей (*Enchirid. 11; Confess. III 7. 12; Contr. advers. I 5; De civ. Dei. XI 22*).

Саму возможность ухудшения или повреждения к.-л. сущности, а значит, причину ее З. блж. Августин видел в ее принципиальной изменчивости, обусловленной в свою очередь тем, что она не тождественна высшему и неизменному Благу — Богу. Поскольку все природы не являются в высшей степени и неизменно благими, как их Творец, добро в них может уменьшаться или

возрастать; уменьшение добра и есть З. (*Enchirid. 12; Confess. VII 12. 18*). Обсуждая в др. месте тот же вопрос, блж. Августин отмечал, что Бог, будучи высшим и неизменным Благом, сотворил все изменчивые блага, которые потому суть блага, что сотворены высшим Благом; изменчивы же они потому, что произошли не из Него, а из ничего (*Contr. advers. I 6; Contr. ep. Manich. 36*). То, что тварные природы существуют, зависит от Бога, а то, что они подвержены порче, зависит от небытия (*ad nihilum*), из которого они возникли (*Contr. ep. Manich. 38*). Т. о., по мнению блж. Августина, возможность ухудшения, а значит, и З. заключается в ущербности и изменчивости всех тварных сущностей, созданных из ничего и стремящихся вновь в него вернуться. Это отличает их от Бога — Сущности нетварной, вечной и неизменной.

Однако, как отмечал блж. Августин, в этом не следует обвинять Бога. Ибо все вещи, к-рые создал Бог, весьма хороши, но они не так же хороши, как хорош Бог, поскольку Он — их Творец, а они — Его творения; ведь Он не породил их из Самого Себя, чтобы они были тем же, что и Он Сам, но сотворил их из ничего (*fecit de nihilo*), чтобы они не были равными ни друг другу, ни Ему Самому (*Idem. De Gen. contr. manich. I 2; Contr. Secund. 9; De civ. Dei. XII 5*). Множество хороших вещей существует в мире именно потому, что одни лучше других, а другие — хуже, и благость худших увеличивает похвалу лучших; так что благодаря этому неравенству (*inaequalitate*) среди сотворенных вещей существует определенный порядок, где большие привлекательны по сравнению с меньшими (*Contr. advers. I 4*). Т. о., наличие в мире З. наряду с добром блж. Августин считал необходимым условием существования миропорядка в целом, так же как для картины наряду со светлыми красками необходимы и темные, для песни наряду со звуками — интервалы, а для стихов наряду с долгими звуками — краткие (*Idem. De ord. I 1, 7; II 19; Idem. De Gen. imperf. V 25; Idem. De ver. rel. 40*). При этом Бог ни в коей мере не является творцом З., а лишь Творцом порядка; Он допускает З. существовать, поскольку оно необходимо для миропорядка, к-рый сам по себе является благом (*De ord. I 7; De Gen. imperf. V 25*).



Философское учение блж. Августина о З. как порче и недостатке добра дополняется его теологическим учением о З. как грехе. В одном из ранних диалогов, направленных против манихеев, блж. Августин различал 2 вида З.: «Мы имеем обыкновение называть З. двумя способами: одним — когда говорим, что некто поступил дурно, другим — когда он претерпел нечто злое» (*Idem. De lib. arb. I 1*). Августин называл эти виды З. 2 терминами, уже со времен Тертуллиана ставшими традиц. для лат. богословия: «Все, что называется злом, есть или грех (*peccatum*), или наказание за грех (*poena peccati*)» (*De Gen. imperf. I 3; De ver. rel. 12; Idem. Contr. Fortunat. 15; Idem. Contr. Adimant. 26*). Согласно блж. Августину, нравственное З., или грех, — это «неправильное направление свободной воли» (*pravus liberae voluntatis assensus*) тварного разумного существа — ангела или человека (*De Gen. imperf. I 3; ср.: Enchirid. 24*). Так же как и физическое З., нравственное З. не есть к.-л. злая природа или сущность, но привходящее свойство или состояние разумного существа, к-рое неверно воспользовалось свободной волей, представляющей собой природную способность (*Enchirid. 23; De civ. Dei. XII 6*). Как отмечал блж. Августин, хотя злая воля не есть воля, соответствующая природе, но «противная природе» (*contra naturam*), потому что она есть «порок» (*vitium*), однако она имеет тот же характер, что и порча, к-рая может существовать только в той природе, к-рую Творец сотворил из ничего (*De civ. Dei. XIV 11*). В связи с этим нравственное З. может быть названо «произвольной порчей» (*voluntaria corruptio*) доброго разумного существа (*Contr. ep. Manich. 39; ср.: Enchirid. 11*).

По мнению блж. Августина, неправильность использования или направления свободной воли разумного существа состоит в свободном предпочтении тварным разумным существом (ангелом или человеком) низшего — высшему, своего — Божию, изменчивого — неизменному, телесного — духовному (*De ver. rel. 12–13; De lib. arb. I 16; II 19; III 13; De natura boni. 34; De civ. Dei. XII 6; Enchirid. 23–24*). При этом ни те блага, к к-рым стремятся грешники, ни свободная воля сами по себе не суть З., но таковым является лишь свободное «отращение от неизмен-

ного Блага и обращение к изменчивым благам» (*De lib. arb. II 19*). Кроме того, блж. Августин определял грех как «волю получить то или последовать тому, что запрещает справедливость и от чего можно свободно воздержаться» (*Idem. De duab. anim. XI 15; Idem. Retractat. I 15; Op. imperf. contr. Jul. I 44–45*). Исходя из этого, он утверждал, что З. заключается не в самих вещах, а в «незаконном способе их использования» (*in usu non legitimo*). Законный же способ использования вещей состоит в том, чтобы душа пребывала в законе Божиим, подчинялась Богу в совершенной любви и без страсти и вожделения управляла бы всем тем, что ниже ее по природе (*De Gen. imperf. I 3*).

Исследуя вопрос о том, что является причиной неправильного движения воли (*motus aversionis*), или «причиной, производящей злую волю» (*causa efficiens malae voluntatis*), Августин пришел к выводу, что такой причины не существует. Если злая воля служит причиной злого действия, то для злой воли ничто не служит причиной, кроме самой воли; в противном случае пришлось бы предполагать бесконечный ряд причин (*De civ. Dei. XII 6; ср.: De lib. arb. I 1; II 20*). У злой воли нет и не может быть производящей причины, т. к. эта причина была бы не производящей, а «умаляющей» (*non efficiens sed deficiens*), ведь сама злая воля является не «произведением» (*effectio*), а «умалением», или «недостатком» (*defectio*), правильного направления воли. Желать найти причины такого недостатка воли — это то же самое, что желать увидеть тьму или услышать молчание (*De civ. Dei. XII 7, 9*).

Таким же образом блж. Августин детально обосновывал положение, выдвинутое еще Тертуллианом: свобода воли есть единственный источник З. в первичном и собственном смысле, т. е. греха, к-рый является настолько произвольным З. (*voluntarium malum*), что не был бы грехом, если бы не был произвольным (*De ver. rel. 14; De lib. arb. I 1, 16; II 1; III 1; Contr. Fortunat. 15*). Возможность возникновения такого произвольного З. блж. Августин, как в случае с физическим З., видел в изменчивости разумных творений, созданных Богом из ничего: «Воля [заключается] в природе, которая была создана благой благим Богом, но из-

менчивой — Неизменным, поскольку [произошла] из ничего, и может уклониться как от блага для творения зла, что происходит по свободному решению, так и от зла для творения блага, что не происходит без Божественной помощи» (*De civ. Dei. XV 21; ср.: De lib. arb. II 20*). Согласно выводу блж. Августина, содержащему главное положение христ. теодицеи, Бог, сотворивший не злую, а свободную волю, не может быть ответственным за свободно совершаемое ею З. (*De lib. arb. I 1; Contr. Fortunat. 15*).

Следствием свободно избранного ангелом или человеком З. является др. вид З., к-рый называется «наказанием за грех» — это различные виды бедствий (*mala*) и страданий (*supplicia*), посредством к-рых люди наказываются за свои личные и родовые грехи (*De Gen. imperf. I 3; De lib. arb. I 1; Contr. advers. I 5*). При этом, если грех не имеет отношения к Богу, то наказание за грех имеет отношение к Нему как карающему Судии, поскольку Бог является не только благим, создавшим весь этот благой мир, но и справедливым, т. е. в т. ч. и карающим за грехи (*Contr. Fortunat. 15*). Ко 2-му виду З. Августин относил как природные явления, вышедшие из-под контроля человека и начавшие представлять собой угрозу для его жизни (*De Gen. imperf. I 3; Contr. Fortunat. 15*), так и пагубные изменения, происшедшие в самой человеческой природе вслед. грехопадения, — вожделение, неведение и порождаемые ими др. пороки души, а также телесные страдания, болезни и смерть (*De ver. rel. 12; De lib. arb. III 20; Idem. De Gen. VI 38; Idem. Contr. Faust. XIV 3; Enchirid. 24–26; Idem. De Trinit. IV 3; De civ. Dei. X 24; XIII 3*). Хотя причиной, к-рая все это вызвала, является нравственное З., а значит, свободная воля самого человека, вместе с тем 2-й вид З. (наказание за грех) не просто попускается Богом, но и производится Им как Творцом в том смысле, что Бог им активно пользуется и посредством него воздает справедливое наказание злым (*De lib. arb. I 1*). Как замечал блж. Августин, в ВЗ и НЗ (см., напр.: Ис 45. 7; Мф 10. 28; Лк 12. 4; 1 Кор 3. 17) говорится, что Бог по Своему справедливому суду за нравственное З. воздает наказаниями в виде бедствий (*mala*), или «карательной порчей» (*poenalis corruptio* — *Contr. ep.*

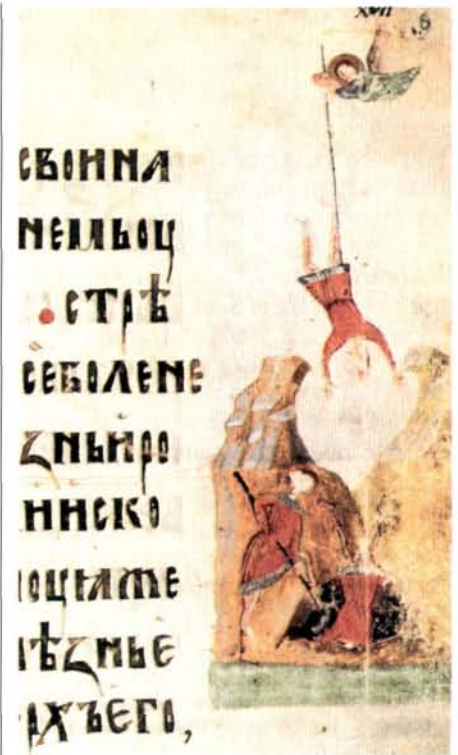
Manich. 39). Однако Бог делает это не только ради справедливого наказания как такового, но и для умножения в мире нравственного добра, ведь «зло, хорошо упорядоченное и расположенное на своем месте, сильнее выделяет добро для того, чтобы оно от сравнения со злом было бы более привлекательным и более достохвальным» (Enchirid. 11). Согласно блж. Августину, если Бог попускает праведникам в этой жизни претерпевать З. от грешников, то делает это для их большего укрепления в добре (*Idem. In Ps. 61. 22*).

**Учение о З. у представителей поздней латинской патристики.** Для этого времени (451–750) характерна систематизация учения о З., выработанного латинскими богословами предшествовавшей эпохи. Так, прп. *Иоанн Кассиан Римлянин* (IV–V вв.) в «Собеседованиях» замечал, что Бог сотворил все существа благими и не сотворил ничего, что по сущности было бы З.; противоположное мнение он считал противоречащим авторитету Свящ. Писания и Преданию отцов (*Joan. Cassian. Collat. 8. 6*). *Геннадий Марсельский* в своем систематическом трактате «О церковных догматах» также отмечал, что сущность всякой твари, как духовной, так и телесной, является благой; нет ни одной злой природы, поскольку Бог, Создатель вселенной, создал только благое (*Genad. Massil. De eccl. dogm. 60*). З. или порочность (*malum vel malitia*) не были сотворены Богом, но были изобретены дьяволом, к-рый сам был сотворен Богом благим. Однако, обладая мыслительной способностью и свободным произволением, он добровольно обратился к З. знание блага и, отвернувшись от Высшего Блага, к Которому должен был прилежать, стал изобретателем З. (*inventor mali*) и причиной того, что оно от него перешло к др. разумным творениям. При этом сам дьявол не обратился в какую-то противоположную злую сущность (*Ibid. 57–60*). *Фулгенций*, еп. Рупийский (V–VI вв.) в трактате «О вере» кратко передавал основные положения учения Августина о З.: «Бог-Троица есть по природе высшее и неизменное Благо. Им сотворены все природы, притом благими, ибо сотворены высшим Благом. Однако они изменчивы, ибо сотворены из ничего (*de nihilo*). И не существует никакой природы З. (*nullam mali naturam*),

ибо всякая природа, поскольку есть природа, является благой. Но так как благо в ней может уменьшаться или возрастать, она постольку называется злой, поскольку в ней уменьшается благо. Ведь зло есть не что иное, как лишение добра (*privatio boni*). Отсюда следует, что зло разумной твари двойственно: одно [заключается в том], что она добровольно отпала от высшего Блага — своего Творца; другое же [заключается в том], что она будет наказываться против своей воли мучением в вечном огне. И этому [второму З.] она подвергнется справедливо, поскольку то [первое З.] совершила несправедливо. И поскольку тварь не сохранила в себе порядка божественного устройства, то не избежит и порядка божественного воздаяния» (*Fulgent. Rusp. De fide. 62*).

Согласно лат. философу и богослову *Боэцию* (V–VI вв.), тварные вещи произошли от Бога, в Котором бытие и благо тождественны, поэтому они не могут быть злыми, но также являются благими; более того, само бытие вещей — благо, хотя и не во всем подобно тому Благо, от Которого происходит (*Boetius. Quomodo substantiae bonae sint // PL. 64. Col. 1313*). Однако из-за вторичности и сложности тварных вещей благо в них не тождественно их сущности, но является ее свойством, а потому может в них уменьшаться или возрастать (*Ibid. Col. 1311–1312*). Касаясь проблемы соотношения физического и нравственного З., Боэций указывал, что все люди одинаково стремятся к благу и блаженству, так что никто не делает З. специально ради З., ведь рассмотренное как таковое, оно есть ничто (*Idem. Consol. III 12; IV 2, 6*). Любая судьба человека является благом; все бедствия, кающиеся человеку З., или укрепляют его, или исправляют (*Ibid. IV 7*). Согласно Боэцию, З. и порок никогда не остаются без наказания — ни в этой жизни, ни в будущей (*Ibid. IV 1–4*), поскольку всем в мире управляет Божественный Промысел (*providentia*), к-рый использует в своих целях человеческую судьбу (*fatum*) и направляет все к благу (*Ibid. IV 6*).

Свт. *Григорий I Великий*, папа Римский (VI в.), разъясняя слова из Книги Иова о том, что З. следует принимать от Бога так же, как и добро (Иов 2. 10), полагал, что здесь под З. (*mala*) понимаются наказания (*flagella*). З., к-рое не существует по



Наказание нечестивого.  
Миниатюра из Киевской Псалтири.  
1397 г. (РНБ. ОЛДП. Ф. 6. Л. 9)

своей природе, не творится Богом; поэтому когда Бог говорит, что Он «производит бедствия» (Ис 45. 7; ср. лат. текст: *Ego Dominus... creans mala*), Он тем самым показывает, что с помощью созданных во благо вещей наказывает людей за их дурные поступки (*Greg. Magn. Moral. III 9. 15*).

*Исидор*, еп. Гиспальский (Севильский) (VI–VII вв.), в 1-й кн. «Сентенций» рассматривал вопрос о происхождении и свойствах З. Основные положения его учения в целом вытекают из учения блж. Августина. Согласно Исидору, З. не было создано (*creatum*) дьяволом, но было им придумано (*inventum*); нет никакой природы З., поскольку всякая природа или неизменна, как Бог, или изменчива, как творение. З. не есть к.-л. природа, потому что, присоединяясь (*accedendo*) к доброй природе, оно портит ее; когда же оно отстает, сама природа остается и З., к-рое в ней было, уже нигде не существует. По утверждению Исидора, Бог попускает З. существовать в мире для того, чтобы на фоне противоположного обнаружилась красота доброй природы и исключенное в ней добро возвеличивалось бы от сравнения со З. Разнообразные явления природы и существа, опасные для жизни человека, стали таковыми только



вслед. грехопадения человека, а до грехопадения они были во всем ему подчинены. Поэтому из-за человеческого порока, а не по своей природе то, что вредит человеку, является для него З. Только тогда все, что ниже нас, подчинится нам и не будет причинять нам страданий и З., когда мы сами подчинимся Богу, Который изначально нам это подчинил (*Isid. Hisp. Sent. I 9*).

Учение о З., выработанное зап. христ. богословами периода патристики (гл. обр. учение блж. Августина), получило дальнейшее развитие и стало предметом систематизации в эпоху средневековой *схоластики*. Лит.: *Scipio K.* Des Aurelius Augustinus Metaphysik in Rahmen seiner Lehre von Übel. Lpz., 1886; *Philips G.* La raison d'être du mal d'après St. Augustin. Louvain, 1927; *Masson E.* Mal // DTC. T. 9. Col. 1679–1704; *Jolivet R.* Le problème du mal d'après St. Augustin. P., 1929; 1936<sup>2</sup>; *idem.* Plotin et St. Augustin ou le problème du mal // *Idem.* Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne. P., 1955<sup>2</sup>. P. 85–156; *Terzi C.* Il problema del male nella polemica antimanichea di S. Agostino. Udine, 1937; *Alvarez Turienzo S.* Entre Maniqueos y pelagianos: Iniciación al problema del mal en S. Augustin // La Ciudad de Dios. Madrid, 1954. Vol. 70. P. 87–125; *Billicsich F.* Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes. W., 1955. Bd. 1: Von Platon bis Thomas von Aquino; *Cusimano F. A.* Il problema del male e della grazia in S. Agostino // *Iustitia*. 1973. Vol. 26. P. 146–164; *Evans G. R.* Augustine on Evil. Camb., 1982; *Burns J. P.* Augustine on the Origin and Progress of Evil // *J. of Religious Ethics*. 1988. Vol. 16. N 1. P. 9–27; *Schäfer Ch.* Unde malum: Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius. Würzburg, 2002. S. 194–343; *Bracht K.* Freiheit radikal gedacht: Liberum arbitrium, securitas und der Ursprung des Bösen bei Augustin // *Sacris Erudiri*. 2005. Vol. 44. P. 189–217.

**А. Р. Фокин**

**Учение о З. в античной философии.** В сочинениях древнегреч. философов понятие «зло» охватывает: З. как метафизический принцип или явление космического порядка, осмысление к-рого предполагает постановку проблемы теодицеи и космодицеи; З. как один из главных предметов этической мысли. Последнее включает в себя моральное З., т. е. душевный порок, и его реализацию в действиях и поступках, а также разного рода неморальное З., т. е. страдание как таковое и проч. разновидности неморального вреда (бедность, болезнь, смерть и т. п.). Различные аспекты понятия «зло» не всегда отчетливо разграничиваются на уровне теоретической рефлексии и тесно взаимосвязаны, причем в контексте того или иного философского учения эта взаимосвязь может принимать разные формы.

С терминологической т. зр. самым общим термином для обозначения понятия «зло», применимым к любой из его разновидностей, являлось греч. слово *κακόν*. Мн. ч. *κακά*, как правило, означало «беды», «несчастья», т. е. соотносилось скорее с идеей неморального З. Др. греч. слово от того же корня, *κακία*, изначально могло обозначать «негодность» в самом широком смысле, включая и неморальные недостатки, но в посл. преимущественно связывалось с понятием морального порока. Греч. *αἰσχροῦν* также выражало идею морального З., прежде всего в качестве объекта негативной оценки в человеческом об-ве. Помимо этого, чтобы выразить общие представления о З. или его различных формах, могли использоваться еще неск. слов со значением «дурной», «плохой» (напр., *φαῦλος* или *φλαῦρος*, *πονηρός*, *μοχθηρός* и др.).

Еще до возникновения философии к проблеме З. обращалась ранняя греческая лит-ра. Для нее было характерным осознание всеобщей подверженности страданию и неморальному З., выражавшееся в утверждениях, что человеческая жизнь исполнена зол, все люди несчастны, нет никого совершенно счастливого и т. п.: «Боги судили всеильные нам, человекам несчастным, / Жить на земле в огорчениях: боги одни беспечальны» (*Homer. Il. XXIV 525–526*; ср.: *Hes. Theog. 167–168*; *Sophocl. Oedip. Colon. 1229–1238*). Гесиод встраивал эту идею в контекст мифа о смене пяти «поколений» людей и связанной с ним концепции исторического регресса: если жизнь золотого поколения была целиком свободна от зол, то для нынешнего железного поколения «от зла избавленья не будет» (*Hes. Opp. 109–201*). Этому пессимистическому настроению соответствовали заявления, что для любого человека было бы лучше всего вовсе не родиться: «Лучшая доля для смертных — на свет никогда не родиться / И никогда не видеть яркого солнца лучей, / Если ж родился — войти поскорее в ворота Аида / И глубоко под землей в темной могиле лежать» (*Idem. Theog. 425–428*).

Источником человеческих бед и несчастий, по мнению ранних греч. авторов, является либо воля богов, к-рые по своему произволу посылают людям не только благо, но и З. (см., напр.: *Homer. Od. IV 236–237*:

«...по желанию Зевс посылает людям и зло и добро, / Ибо все для Кронида возможно»), либо судьба, стоящая выше богов и часто персонифицируемая в образе З мойр (*Hes. Theog. 217–222*; 905–906), либо деятельность самого человека, приводящая его к страданиям независимо от богов или даже вопреки судьбе (*Homer. Od. I 32–34*; *Hes. Theog. 833–836*). Боги могут посылать людям З. прежде всего из *зависти* (*φθόνος*), под которой понимается неприязненное отношение божества к человеческому счастью, в особенности если оно очень велико и превышает меру (см., напр., историю о перстне Поликрата — *Herod. Hist. III 39–43*; ср.: *Ibid. I 32–34*; *Homer. Od. IV 181*; *V 118*; *Pindar. Isthm. 7. 39*). В этом случае боги не просто следуют своим страстям, но выступают и как выразители космического порядка, к-рый нарушает все чрезмерное. Именно *κόρος*, т. е. «пресыщенность» благами, ведет к *ἕβρις*, т. е. «наглости», или «гордыне», которая понимается как источник и сущность морального З. (*Herod. Hist. III 80*; *Hes. Theog. 153–154*, 833–836, 1171–1176). Напротив, осознав, что смена счастья несчастьем есть закон человеческого бытия, вслед. к-рого никто не может быть обоснованно назван счастливым вплоть до смерти, человек может выработать в себе сдержанное отношение ко всем превратностям судьбы. Посылаемое богами З. может осмысляться также в качестве наказания за человеческие прегрешения; боги в этом случае рассматриваются как защитники справедливости и блюстители нравственного миропорядка (*Homer. Il. XVI 384–392*; *Idem. Od. XIII 214*). Возмездие со стороны богов нередко носит коллективный характер, затрагивая не только самого человека, совершившего З., но и его потомков или весь полис, в к-ром он живет (*Hes. Opp. 238–247*, 260–262; *Herod. Hist. VII 137*). В греч. трагедии наследственное проклятие, тяготеющее над родом, выступает в качестве необоримого рока по отношению к его отдельным членам, обрекая их как на неизбежные страдания, так и на новые преступления (*Aeschyl. Agam. 763–766*; *Sophocl. Antig. 584–585*, 593–598, 856), которые в таком случае могут рассматриваться как недобровольные (*Sophocl. Oedip. Colon. 521–523*, 962–968). Впрочем, уже Феогниду представление о коллек-





тивном наказании казалось проблематичным и не соответствующим идее божественной справедливости (*Theogn.* 731–752).

**3. как онтологическое и космологическое понятие.** Для досократиков, сосредоточившихся на натурфилософской проблематике, наибольший интерес представлял космологический аспект понятия «зло». Уже в первом из сохранившихся до наст. времени тексте греч. философской традиции (DK. 12B1) Анаксимандр говорил о том, что «рождение», или «возникновение», индивидуальных сущих в ходе космического процесса есть своего рода «неправда», или «несправедливость», справедливым возмездием за к-рую является их «гибель». По-видимому, З., связанное с «рождением», заключается не столько в самом обособлении отдельных вещей от первоначала, т. е., согласно Анаксимандру, от «беспредельного» (*ἄπειρον*), сколько в том, что возникновение одного сущего становится возможным только в результате гибели другого.

У мн. досократиков понятие «зло» в соотношении с понятием «благо» употреблялось в контексте характерного для них представления о противоположностях, лежащих в основе и человеческого существования, и всего космического бытия. Так, для *Гераклита* борьба противоположностей («война» — Ibid. 22B53, 67, 80) представляет собой видимую сторону космического процесса, за к-рой скрывается их «тайная гармония» (Ibid. 22B54), или сущностное единство. С этой т. зр. Гераклит мог утверждать, что благо и З. — одно и то же; такое мнение приписывает ему *Аристотель* (*Arist.* Top. 159b; ср.: DK. 22B57–58). Смысл этого тезиса мог заключаться в том, что одно и то же сущее может представляться благом или З. с различных субъективных т. зр. (см., напр.: Ibid. 22B61). Вместе с тем слова Гераклита: «Для бога все прекрасно, хорошо и справедливо, люди же одно признали несправедливым, другое — справедливым» (Ibid. 22B102) — свидетельствуют о том, что он мог рассматривать З. в качестве иллюзии субъективного восприятия, которая существует исключительно в силу ограниченности человеческих познавательных способностей (Ibid. 22B78–79).

В пифагорейской традиции З. связывалось с понятием «безграничного» (*ἄπειρον*) и «четного» (*ἄρτιον*),

к-рому противопоставлено «ограниченное» (*πεπερασμένον* или *πέρας*, «предел») и «нечетное» (*περιττόν*), характеризующееся как благо (Ibid. 47B5; 58B5, 7). «Четное» и «нечетное» при этом рассматриваются как элементы числа, т. е. первоначала всего сущего. Др. вариант пифагорейской доктрины допускал существование 10 парных начал, среди к-рых упоминаются добро и З. (Ibid. 58B5; ср.: Ibid. 58B30). В учении *Эмпедокла* о Любви (*Φιλότης*) и Вражде (*Νεῖκος* или *Κότος*) как движущих силах космического процесса (Ibid. 31B17, 20–21, 26) можно также усмотреть наделение блага и З. функциями космических начал.

Для нек-рых досократиков неморальное З., претерпеваемое человеком в земной жизни, есть свидетельство того, что эта жизнь представляет собой наказание за некое прегрешение, предварительно допущенное душой. Эта концепция имеет, по-видимому, орфическое происхождение. Согласно орфическому мифу, после того как *титаны* растерзали и съели сына *Зевса* Диониса, Зевс испепелил их молнией, а из их останков произошел человеческий род (*Orphicorum fragmenta* / Hrsg. O. F. Kern. В., 1922. Fragm. 209–210, 220, 224). Т. о., человеческая природа изначально содержит в себе злое титаническое начало, заслуживающее возмездия и нуждающееся в искуплении (Ibid. Fragm. 210), к-рое осуществляется на протяжении многократных вселений души в различные тела (Ibid. Fragm. 224). За преступления, совершенные в течение каждой конкретной жизни, полагается наказание в Тартаре, предшествующее новому воплощению (Ibid. Fragm. 222, 230–231). Возникшее в этом контексте противопоставление бессмертной души и смертного тела (Ibid. Fragm. 228) и связанное с ним понимание тела (*σῶμα*) как «могилы» (*σῆμα*) души (Ibid. Fragm. 8) представляют собой первый в греч. традиции пример трактовки телесного бытия как чего-то сущностно дурного. Эти орфические мифологемы повлияли на пифагорейцев (DK. 44B14–15) и Эмпедокла (Ibid. 31B115, 119), а затем на платоническую традицию.

В отличие от *софистов* и *Сократа*, преимущественно уделявших внимание этическому аспекту понятия З., Платон вновь обратился к вопросу о его происхождении и месте в космосе. Развивая моральную кри-

тику несовершенных антропоморфных богов традиц. мифологии, Платон противопоставил последней философскую концепцию абсолютно благого и совершенного божества, к-рое не может быть причиной какого бы то ни было З.: «Бог, раз он благо, не может быть причиной всего... он причина лишь немногих вещей, созданных им для людей, а ко многому он не имеет отношения: ведь у нас гораздо меньше хорошего, чем плохого. Причиной блага нельзя считать никого другого, но для зла надо искать какие-то иные причины, только не бога» (*Plat. Resp.* 379c; ср.: *Idem.* Leg. 900e). В этом варианте теодицеи очевидна дуалистическая тенденция, т. к. снятие с божества ответственности за З. оказывается здесь возможным только за счет возложения ее на разного рода альтернативные причины.

Согласно одной из интерпретаций платоновского учения, причиной З. является душа: «Все — и хорошее и плохое — порождается в теле и во всем человеке душой, и именно из нее все проистекает» (*Idem.* Charm. 156e); «Душа — причина всякого рода перемещения и движения; перемещение и движение в сторону блага есть свойство совершенной души, а в противоположную сторону — свойство души противоположной» (*Idem.* Epinom. 988d–e). В «Законах» Платон писал: «Душа — причина блага и зла, прекрасного и постыдного, справедливого и несправедливого и всех других противоположностей» (*Leg.* 896d). Следующее далее утверждение, согласно к-рому для объяснения существующего в мире блага и З. «мы никак не можем предположить менее двух [душ] — одной благодетельной и другой, способной совершать противоположное тому, что совершает первая» (Ibid. 896e), начиная с античности рассматривалось как допущение злой мировой души в смысле единого и персонифицированного злого начала (см.: *Plut.* De Isid. et Osir. 370–371; *Clem. Alex. Strom.* V 14. 92). Мн. совр. исследователи полагают, что Платон говорил не о 2 мировых душах, а о 2 категориях или «родах» душ, из к-рых благие отвечают за положительные аспекты миропорядка, а дурные — за отрицательные. Ответственность каждой индивидуальной души за выпадающее ей в земном существовании З. подчеркивается в видении Эра, где изображается, как души в загробном



мире самостоятельно выбирают свой буд. жребий перед новым телесным воплощением (*Plat. Resp.* 614b–621b).

Согласно ряду др. платоновских текстов, причиной З. оказывается телесная природа, к-рая рассматривается как основной фактор, порождающий душевные пороки и страсти: «Пока мы обладаем телом и душа наша неотделима от этого зла, нам не овладеть полностью предметом наших желаний. Предмет же этот, как мы утверждаем, — истина... Тело наполняет нас желаниями, страстями, страхами...» (*Phaed.* 66b–d; ср.: *Ibid.* 81b–e; *Tim.* 86d–e). Это объяснение применимо и в космическом масштабе. В диалоге «Политик» Платон излагает миф, согласно к-рому в ходе космического процесса чередуются периоды благоустроенного состояния мира, находящегося под непосредственным управлением бога, и периоды усугубляющегося хаоса, когда бог на какое-то время предоставляет космосу возможность самостоятельного развития (*Idem. Pol.* 268e–274d). Причину того, почему космос не может самостоятельно сохранить порядок, привнесенный в него божественной волей, Платон усматривал в его телесной природе: «Причиной тому была телесность смещения ( $\tau\acute{o}$  σωματικεῖδες τῆς συκράσεως), издревле присущая ему (т. е. космосу.— А. С.) от природы, ибо, прежде чем прийти к нынешнему порядку, он был причастен великой неразберихе» (*Ibid.* 273b).

В «Тимее», где Платон описывает творение космоса *демиургом*, наряду с упорядочивающей и разумной деятельностью демиурга признается «необходимость» ( $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta$ ) как метафизический принцип, существование к-рого объясняет, почему космос достигает не абсолютного, а лишь максимально возможного совершенства (*Tim.* 30a, 46c, 53b, 56c, 68e–69a). Принципом З. в данном случае является уже не сама телесная природа, а субстрат, лежащий в ее основе. Для описания этого субстрата Платон использует такие формулировки, как «восприимчива и как бы кормилица всякого рождения» (*Ibid.* 49a), «природа, которая приемлет все тела» (*Ibid.* 50b) и, наконец, «пространство» (*Ibid.* 52b). В последующей традиции, начиная с Аристотеля (*Arist. Phys.* 209b9–13), эти высказывания Платона были интерпретированы как относящиеся к бескачественной и неопределенной *материи* ( $\acute{\upsilon}\lambda\eta$ ).

Однако дуалистическая тенденция в мысли Платона имела определенные ограничения. По его словам, «зло неистребимо... ибо непременно всегда должно быть что-то противоположное добру. Среди богов зло не укоренилось, а смертную природу и этот мир посещает оно по необходимости. Потому-то и следует пытаться как можно скорее убежать отсюда туда» (*Plat. Theaet.* 176a–b). Т. о., Платон не рассматривал З. как онтологически равное благу начало и ограничивал область его существования низшей сферой реальности, т. е. материальным космосом. С этим логично сочетается трактовка З. как принципа разрушения и гибели в диалоге «Государство»: «Все губительное и разрушительное — это зло, а спасительное и полезное — благо» (*Resp.* 608e), т. к. в платоновской метафизике «гибель» ( $\phi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$ ) — это неотъемлемая онтологическая характеристика изменяющейся чувственно воспринимаемой реальности (*Ibid.* 546a), тогда как умопостигаемое бытие, или «истинно сущее», не возникает, не изменяется, не гибнет (*Tim.* 27d–28a) и с этой т. зр. может трактоваться как «свободный от зол край» (*Theaet.* 177a; ср.: *Phaed.* 81a).

Платон также предложил неск. вариантов теодицеи исходя из того, что бог может признаваться причиной З. при условии, что само это З. переосмысливается как благо (см., напр.: *Resp.* 380a–b). Неморальное З. можно рассматривать как благо, потому что оно является справедливым наказанием за моральное З. (*Ibid.* 613a) и одновременно средством нравственного воспитания, полезным либо самому человеку, который подвергается наказанию, либо — в случае его неисцелимости (ср.: *Idem. Gorg.* 480b, 525c; *Phaed.* 113e; *Resp.* 615e) — др. людям: «Каждому, кто несет наказание, предстоит, если он наказан правильно, либо сделаться лучшим и извлечь для себя пользу, либо стать примером для остальных, чтобы лучшими сделались они, видя его муки и исполнившись страха» (*Gorg.* 525b; ср.: *Leg.* 934a–b). При этом речь идет не только о наказании в пределах одной земной жизни или загробном воздаянии в Аиде. Разделяемая Платоном теория переселения души позволяет интерпретировать неморальное З., испытываемое человеком, как наказание за моральное З., совершенное им в предыдущем воплощении, хотя платоновские

взгляды здесь не вполне последовательны (см.: *Leg.* 870d–e, 872e–873a; *Phaed.* 81d–82a; *Tim.* 42bc).

Др. вариант теодицеи, используемый Платоном, основан на допущении, что неморальное З., претерпеваемое отдельным индивидом, есть благо с т. зр. целого, т. е. всего космоса: «Все, что возникло, возникает ради всего в целом, с тем чтобы осуществилось присущее жизни целого блаженное бытие...» (*Leg.* 903c–d). Такого рода холизм естественным образом сочетается с представлением об индивидуальном себялюбии как радикальной форме З.: «В душах большинства людей есть врожденное зло, величайшее из всех зол... Зло это заключается вот в чем: говорят, что всякий человек по природе любит самого себя и что таким он и должен быть. Но поистине в каждом отдельном случае виновником всех проступков человека выступает как раз его чрезмерное себялюбие» (*Ibid.* 731d–e).

Дуалистические тенденции в учении Платона были подвергнуты критике Аристотелем. В «Метафизике» последний отказывался признавать З. одним из начал наряду с благом, т. к. в этом случае «все, кроме единого, было бы причастно дурному, ибо само зло есть один из двух элементов» (*Arist. Met.* 1075a). Др. словами, если З. является условием существования всякой множественности, то ему оказывается причастна множественность не только чувственно-воспринимаемых вещей, но и идей, т. е. З. существует в самой умопостигаемой реальности. Аристотель отрицал такую возможность: «В изначальном и вечном нет ничего дурного, никакого изъяна, ничего испорченного (ведь и порча есть нечто дурное)» (*Ibid.* 1051a). Др. антидуалистический аргумент Аристотеля заключался в указании на позитивные характеристики материи, в к-рой заложено стремление к форме, в то время как было бы странно полагать, что З. может стремиться к благу, ибо «одна противоположность пагубна для другой» (*Ibid.* 1092a). Противоположностью блага в этом контексте признается скорее чисто негативная «лишенность» ( $\sigma\tau\epsilon\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ ) формы, к-рую Аристотель отличает от материи и рассматривает как источник З. ( $\tau\acute{o}$  *κακολόβον*), тогда как материя может быть причастна З. лишь акцидентальным образом (*Idem. Phys.* 192a).

Важный аспект соотношения блага и З. как противоположностей состоит в том, что, если противоположностью блага необходимо является З., то противоположностью З., по мнению Аристотеля, может быть не только благо, но и др. З. Напр., недостаток и избыток как 2 формы З. противоположны и друг другу, и благу, т. е. умеренности (*Idem. Categ. 13b–14a*). Эта логика вполне согласуется с аристотелевским пониманием нравственной добродетели как середины между 2 пороками (*Idem. EN. 1106a–1107a*). Важно также встречающееся в «Категориях» утверждение, согласно к-рому «если есть одна из противоположностей, то не обязательно, чтобы была и другая» (*Categ. 14a6–7*). Оно может быть направлено против мнения, согласно которому раз существует благо, то неизбежно должно существовать и З. как его противоположность.

Такого рода логический дуализм стал распространенным решением проблемы З. в рамках *стоицизма*: «Благо противоположно злу, и поэтому они неизбежно должны составлять некую пару противоположностей и поддерживать друг друга посредством своего рода взаимоотталкивания, потому что вообще члены противоположности не могут существовать друг без друга» (*SVF. II 1169*). Взаимозависимость противоположностей имеет для стоиков и эпистемологический аспект: З. является необходимым условием не только существования, но и познаваемости блага. В др. случаях конкретный смысл этой взаимозависимости усматривается в том, что именно моральное и физическое З., существующее в мире, позволяет мудрецу на практике реализовать добродетель (см.: *Ibid. II 1173, 1181; Epict. Diss. I 6*). Согласно стоикам, индивидуальное З. является благом для целого (см.: *SVF. II 1181*, где утверждается, что моральное З. (*κοικία*) «возникает в известном соответствии с разумом природы и... бесполезно с точки зрения мироздания, ибо иначе не было бы и блага»). Стоическому холизму свойственен также эстетический аспект: хотя З. и отвратительно само по себе, оно все же способствует гармоничному и совершенному характеру миропорядка, «подобно тому... как в комедиях есть нелепые стихи, которые сами по себе хотя и грубы, но придают всему произведению привлекательность» (*Ibidem*). Впрочем,

это не оправдывает тех, кто совершает моральное З.: люди сами ответственны за свой нравственный выбор, т. к. он независим от внешней детерминации и в этом смысле свободен (*Ibid. II 974, 990, 1000*) Вместе с тем последний тезис трудно совместить со стоическим учением о судьбе (см.: *Ibid. II 974–1007*). В написанном *Клеанфом* «Гимне Зевсу» утверждение «нет ничего на земле, что поиме тебя бы возникло», сопровождается уточнением: «кроме того, что безумцы в своем безрассудстве свершают», хотя вслед за этим подчеркивается способность Зевса удовлетворительным образомстроить это З. в мировое целое (*Ibid. I 537*). В отношении неморального З. стоики допускали, что само по себе оно может и не иметь позитивной роли в миропорядке, но либо вытекает из того, что боги пренебрегают подобными мелочами (*Ibid. II 1178–1180*), либо производится злыми демонами (*Ibid. II 1178*), либо возникает как неизбежное побочное следствие блага (*κατὰ παρακολούθησιν* — *Ibid. II 1170*). Стоики приписывали неморальному З. и педагогическую функцию: страдание одного человека может допускаться и потому, что оно имеет воспитательное значение для др. людей (*Ibid. II 1175–1176, 1180*).

С т. зр. приверженцев *эпикуреизма*, мир представляет собой случайное сочетание атомов и не управляется божественным промыслом (*Epic. Fragm. 360–383*). Существование З. в мире интерпретировалось ими как один из аргументов в пользу отрицания промысла (см.: *Ibid. Fragm. 370–372*). В таком контексте *Эпикур*, согласно свидетельству *Лактанция*, предложил классическую формулировку проблемы теодицеи, указывающую на несовместимость З. с всемогуществом и благодатью бога: «Бог... либо хочет уничтожить зло и не может, либо может и не хочет, либо и не может, либо и не может, и не может, либо и не может, и не может. Если хочет и не может, то он бессилен, что богу не свойственно. Если может и не хочет, то он злобен, что равным образом чуждо богу. Если и не хочет, и не может, то он и злобен, и бессилен, стало быть — не бог. Если и хочет, и может, что только богу и подобает, то откуда же тогда зло? Или почему он его не уничтожает?» (*Ibid. Fragm. 374*).

«Средние платоники» (I в. до Р. X. — III в. по Р. X.) в подходе к проблеме З. апеллировали к различным вари-

антам ее решения, заложенным в платоновских текстах, усматривая причину З. либо в материи (*Цельс* — *Orig. Contr. Cels. IV 65*; *Кроний* — *Stob. Anthol. I 49. 37*), либо в телесной природе (*Гарпократион* — *Ibidem*), либо в душе. В последнем случае речь могла идти об индивидуальной душе, причиной падения которой признавалось ее ошибочное, но автономное волеизъявление (*Альбин* — *Ibidem*), или же о злой мировой душе, считавшейся источником беспорядка на том этапе существования мира, когда демиург еще не превратил его в упорядоченный космос (*Аттик* — *Procl. In Tim. Vol. 1. P. 391*; *Plut. De Isid. et Osir. 370f*). Склоняясь к этой теории, *Плутарх* подвергал критике представление о материи как причине З.: либо материя бескачественна, и тогда она не может быть дурной, т. е. обладать определенным качеством (*Idem. De anim. prosc. 1014f–1015b*); либо она обладает положительными свойствами, т. к. для нее характерно стремление к благу или форме (*De Isid. et Osir. 372e–375a*). *Нумений*, признавая бескачественность материи, одновременно видел в ней источник З. и фактически отождествлял ее со злой душой мира из «Законов» *Платона* (*Numenius. Fragments / Ed. E. des Places. P., 1973. Fragm. 52*). *Максим Тирский* полагал, что З. имеет 2 причины — материю и свободный выбор индивидуальных душ, приведший к их падению (*Maximus Tyrius. Dialexeis. 41. 4–5 // Maximi Tyrii Philosophumena / Ed. H. Nobein. Lpz., 1910*). Кроме того, в интересах теодицеи платоники возлагали непосредственную ответственность за З. на низшие божества, участвовавшие в творении, или на злых демонов, существование к-рых допускалось в традиции этой школы начиная с *Ксенократа*. Довольно оригинальным было развитие стоической идеи о необходимости З. для существования блага, предложенное неопифагорейцем *Никомахом* из Герасы: поскольку нравственное поведение основывается на вере в богов, а люди желают, чтобы боги существовали, только когда терпят несправедливости, божественный промысел нарочно допускает несправедливость как средство, способствующее умножению благочестия и добродетели (см.: *Iamblichus Theologoumena arithmeticae / Ed. V. de Falco. Lpz., 1922. P. 42*).



Плотин посвятил проблеме З. специальный трактат «О том, что такое зло и откуда оно» (*Plot. Enn. I 8*; см. также: *Ibid. II 9, III 2–3*). Согласно его учению, З. полностью отсутствует в умопостигаемой реальности (*Ibid. I 8. 2*), где царит та степень внутреннего единства, к-рая исключает проявления взаимной вражды и несправедливости (*Ibid. III 2. 1*). В то же время оно представляет собой необходимый элемент мира становления (*Ibid. I 8. 6–7*; ср.: *Ibid. I 4. 11*). Отчасти эта необходимость объясняется тем, что низшие уровни метафизической иерархии естественным образом менее совершенны, чем высшие (см.: *Ibid. III 2. 3, 5, 7, 14*). Наличие в мире всех возможных степеней совершенства и несовершенства представляет собой положительный факт, т. к. является условием максимальной полноты бытия (*Ibid. II 9. 13; Ibid. III 2. 11*). Такого рода несовершенство само по себе еще не обязательно является З. (*Ibid. I 8. 5*), поскольку и в умопостигаемой реальности мировая душа менее совершенна, чем ум, а ум менее совершенен, чем Единое (*Ibid. II 9. 13*). Тем не менее последовательное порождение низших уровней реальности высшими на самом последнем этапе приводит к возникновению бесформенной материи (*Ibid. I 8. 7*), в которой Плотин и усматривает полную противоположность благу и, следов., «зло само по себе» (*καθ' αὐτὸ κακόν, αὐτοκακόν*) (*Ibid. I 8. 3*). Все остальное З., существующее в физических телах или падших душах, носит акцидентальный характер и возможно только за счет их причастности материи (*Ibid. I 8. 4, 8, 12*). Традиц. возражение, указывающее на то, что бескачественность материи не позволяет считать ее злой, отвергается Плотинином на том основании, что З. заключается как раз в самой этой бескачественности и бесформенности (*Ibid. I 8. 10*), к-рая столь велика, что не может быть преодолена оформляющим принципом (*Ibid. II 4. 16*); напротив, материя овладевает теми эйдосами, что призваны ее оформить, и служит причиной их порчи (*Ibid. I 8. 8*). Т. о., в отличие от Аристотеля, разделявшего материю и лишенность, Плотин отождествлял их (*Ibid. II 4. 14*), что позволило ему приписать З. чисто привативный характер: являясь «лишенностью» (*στέρησις*) или «недостатком» (*ἔλλειψις*) формы и блага, оно не об-



«Я видел сатану,  
спавшего с неба, как молнию» (Лк 10. 18).  
Миниатюра из Четвероевангелия  
царя Ивана Александра Болгарского.  
1353 г. (Brit. lib. Add. 39627. Fol. 169r)

ладает позитивным бытием (*Ibid. I 8. 4, 5; III 2. 5*). В посл. представление о З. как небытию или отсутствию блага приобрело большое значение для неоплатонической и христ. традиций (впрочем, еще до Плотина оно встречается у Оригена: *Orig. In Ioan. II 13; Idem. De princ. II 9. 2*).

Рассматривая вопрос о происхождении З., Плотин, с одной стороны, возлагал ответственность за падение души исключительно на материю: «Если душа стала восприимчива к материи, если она соединилась с материей и стала злой, этому причина — только сама материя, находящаяся рядом с душой: душа не стала бы спускаться в нее, если бы не приняла [в себя] становления, оттого что находилась рядом с материей» (*Plot. Enn. I 8. 14*). Этому соответствует тезис, согласно к-рому только добродетельная деятельность души является добровольной, тогда как порок всегда недоброволен и, следуя ему, души пассивны, а не активны (*Ibid. III 1. 8–10*; ср.: *Ibid. III 2. 10*). С др. стороны, в ряде текстов Плотин подчеркивал самопроизвольность дурного выбора индивидуальных душ (*Ibid. III 2. 4*), утверждая, напр., что «началом зла» для них является их собственная «дерзость, рождение, первое различие и... желание принадлежать самим себе» (*Ibid. V 1. 1*; ср.: *III 9. 3*), а также настаивая на том, что они сами ответственны за совершаемое ими моральное З. (*Ibid. III 2. 5; III 3. 4*). Неморальное З. в таком случае понимается как справедливое наказание за прегрешения души (*Ibid. III 2. 8*), возмож-

но допущенные ею в более раннем воплощении (*Ibid. II 9. 9; III 3. 4*).

В духе платоновских «Законов» Плотин утверждал, что наказание в следующей жизни должно быть аналогично преступлению в предыдущей. В этом контексте он предлагал, что, даже когда само действие является несправедливым, страдания, причиняемые им, предстают как справедливые и заслуженные (*Ibid. III 2. 12–13*). Плотин разделял мн. из традиц. стоико-платонических решений проблемы З. (напр., холизм — *Ibid. III 2, 3, 5, 16–17*, трактовку неморального З. как «безразличного» — *Ibid. III 2. 6*), хотя стоическое понимание неморального З. как условия для проявления добродетели, по его мнению, неудовлетворительно: напр., фактически для проявления мужества может понадобиться война, но это не делает само существование войны предпочтительным (*Ibid. VI 8. 5*). Несмотря на весьма негативную характеристику материи, Плотин все же настаивал на ценностной позитивности чувственно воспринимаемого космоса (*Ibid. II 9*).

Иным было решение проблемы З., предложенное неоплатоником Проклом в трактатах «De malorum subsistentia» (О существовании зла) и «De decem dubitationibus circa providentiam» (О десяти сомнениях по поводу промысла), к-рые полностью сохранились только в лат. переводе XIII в. В них Прокл отверг плотинское отождествление З. и материи (*Procl. De mal. subsist. 30–39*), отчасти опираясь на традиц. аристотелевские аргументы (*Ibid. 32, 20–28*), отчасти указывая на то, что концепция Плотина представляет собой неудовлетворительное сочетание монистических и дуалистических тенденций: с одной стороны, материя, хотя и опосредствованно, происходит от Единого, к-рое в таком случае оказывается причиной З.; с др. стороны, она мыслится как его радикальная противоположность, что близко к неприемлемому для неоплатоников дуализму: «...но если зло — материя... неизбежно одно из двух: либо [придется] сделать причиной зла благо, либо [допустить] два начала сущих» (*Ibid. 31*). Поэтому, по мнению Прокла, материя и телесная природа, происходя от Единого, не являются З. (*Ibid. 34–35*). Материя также не может быть причиной падения души, собственная слабость

которой должна предшествовать ее падению и соприкосновению с материей (Ibid. 33, 47). Избежать дуализма, по мнению Прокла, можно, только если отвергнуть идею, что существует некое «зло само по себе», понимаемое как полная противоположность блага и первоначало всего дурного. В действительности существуют только множественные и частные проявления З., затрагивающие отдельные тела и души (Ibid. 37; ср.: Ibid. 47. 3–6; *Idem.* In Tim. Vol. 3. P. 303; *Idem.* In Plat. Rem publ. Vol. 1. P. 38). Поэтому лишенность как таковая также не есть З. (De mal. subsist. 38), хотя частичное З. и имеет привативную природу, т. е. является недостатком блага в том или ином конкретном существе (Ibid. 51). Т. к. все сущее по своей природе стремится исключительно к благу, этот недостаток не имеет никакой положительной причины, но возникает как побочный результат указанного стремления, а именно когда оно терпит неудачу, напр. в силу слабости или заблуждения отдельных душ (Ibid. 50, 54). Т. о., благо не является причиной З., но составляет условие его существования в том смысле, что без него З. вообще не было бы способно существовать. Этот паразитический характер бытия, присущий З., Прокл обозначает термином *παρὰ τὸ βλάσταις* («отклонение от существования», «противо-существование», «побочный результат» — Ibidem; см. также: In Tim. Vol. 1. P. 375, 381). Прокловская критика Плотина и трактовка З. как *παρὰ τὸ βλάσταις* оказали значительное влияние на позднейшую традицию (см.: *Asclepius.* In Aristotelis Metaphysicorum libros A–Z Commentaria / Ed. M. Hayduck. B., 1888. P. 30; *Simplicius.* In Aristotelis Categoriae Commentarium / Ed. K. Kalbfleisch. B., 1907. P. 109; *Idem.* In Aristotelis Physicorum libros Commentaria / Ed. H. Diels. B., 1882. Vol. 1. P. 249–250; в христ. лит-ре см.: Areop. DN. IV 18–35).

В трактате «О десяти сомнениях по поводу промысла» Прокл конкретизировал свое понимание З. применительно к телесному и душевному З. (Procl. De dec. dub. 27; ср.: De mal. subsist. 55–57). Телесное З., т. е. свойственная телам тленность, рассматривалось им как благо для миропорядка в целом, поскольку, во-первых, гибель одного сущего является условием возникновения другого, во-вторых, само существо-

вание тленных сущих необходимо для максимальной полноты бытия: «Зло существует, чтобы существовало тленное, а последнее, — чтобы существовало не только то, что вечно, а это [нужно], чтобы целое было совершенным» (De dec. dub. 28–29). Душевное З. заключается в ослаблении активности разумной части души под воздействием неразумных страстей и желаний, причем последние, если рассматривать их изолированно, являются естественными и благами для «смертного» начала в человеке, так что побочный эффект З. в данном случае возникает из-за того, что они вступают в соприкосновение с разумным началом; однако наличие в мире таких существ, в к-рых сосуществуют разумное и «смертное», опять-таки требуется «для полноты бытия» (Ibid. 30–31). Прокл также воспроизводил ряд стандартных для платонической традиции вариантов теодицеи, напр. интерпретировал страдание как справедливое наказание за моральное З., допущенное в предыдущей жизни (Ibid. 39, 60), или характеризовал его как средство нравственного усовершенствования, отвращающее людей от преходящих благ и побуждающее их стремиться к подлинному, чисто духовному бытию (Ibid. 34–38). Страдание добродетельных людей и благоденствие порочных, по его мнению, представляет собой мнимую проблему, т. к. и добродетельные, и порочные люди получают по Промыслу именно те блага, к которым стремятся, а не те блага, к которым они равнодушны. Но поскольку в случае добродетельных людей речь идет о подлинном благе, они оказываются в более выгодном положении, чем порочные люди, достигающие лишь мнимого блага (Ibid. 33, 42). Прокл принимал архаическую идею коллективной ответственности: по его мнению, семья или город представляют собой некое органическое единство и потому вполне оправданно могут быть объектом Божественного возмездия (Ibid. 58–61).

**З. как понятие античной философской этики.** Эвдемонизм, преобладавший в древнегреч. этике, представляет собой теорию, согласно которой счастье (*εὐδαιμονία*) является как фактической, так и должной нравственной целью человеческой деятельности. При этом под счастьем понималось не столько продол-

жительное удовольствие, т. е. субъективное состояние, сколько объективное наличие различных благ в человеческой жизни: «Счастливые счастливы потому, что обладают благами» (Plat. Symp. 205a). Аналогичным образом несчастье мыслилось прежде всего не как страдание или мучительное состояние человека, а как объективное наличие в его жизни различных зол. В этом контексте З. воспринималось как основной и даже единственный фактор, влекущий за собой несчастье. Согласно одному из определений З., приводимому Секстом Эмпириком, оно есть *τὸ κακοδαμονίαις ποιητικόν*, т. е. «то, что создает несчастье» (Sext. Pyrrh. III 176; ср.: Plat. Men. 78a: «Никто не хочет зла, если не желает быть жалким и несчастным»).

Разделяя эти общие эвдемонистические предпосылки, философские школы античности расходились в вопросе о том, что именно следует считать благом и З. Точкой отсчета в этих дискуссиях были нефилософские моральные представления, согласно к-рым благом для человека признавались и определенные душевные качества — мудрость, мужество и др., и материальные характеристики — здоровье, богатство, благородство происхождения и др., а З. — соответственно их противоположности (см.: Plat. Gorg. 467e; *Idem.* Leg. 661ab; Arist. Rhet. 1360b, 1362b). Дальнейшая систематизация этих представлений привела к выделению З классов: «душевных», «телесных» и «внешних» благ и зол. О существовании такого деления, напр., у перипатетиков свидетельствовал Ориген: «Они думают, что из благ одни касаются души, другие — тела, а третьи — внешние. Схожим образом и из зол. Применительно к душе это добродетель и поступки согласно добродетели или порок и поступки согласно пороку; применительно к телу — здоровье, крепость и красота или болезнь, слабость и уродство; применительно же к внешним [вещам] — богатство, благородство и слава или бедность, безродность и позор» (Basil. Magn. Philoc. 26. 1; ср.: Plat. Gorg. 477b–c). Наряду с этим З. в целом встраивалось в другую тройную классификацию, в соответствии с которой все вещи делятся на благо, З. и безразличное: «Все те философы, что в этой области ссылаются основоположниками, и наиболее ясно — Древняя Академия,





перипатетики и стоики, обычно говорят... что из сущего одни [явления] суть благо, другие — зло, а третьи — среднее между ними, которое они зовут безразличным» (*Sext. Adv. Math.* XI 3–5; ср.: *Ibid.* 10–17; *Plat. Gorg.* 467e; *Idem. Resp.* 609b; *Diog. Laert.* VII 1. 101–103). Одна из главных тенденций в философской критике расхожих представлений о благе и З. заключалась в том, что мн. традиц. виды благ и зол (прежде всего «телесные» и «внешние») с большей или меньшей степенью категоричности переводились в разряд «безразличного».

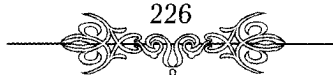
Поводом для этого стало прежде всего характерное для греч. мысли уже к V в. до Р. X. осознание того обстоятельства, что в зависимости от конкретной ситуации, от восприятия и поведения того или иного субъекта все традиц. блага с равным успехом могут выступать для него в качестве зол (см.: *DK.* 22B61; *Ibid.* 68B172–173; *Xen. Mem.* III 8. 2, 7; IV 2. 31–34). В платоновском «Евтидеме» Сократ рассуждает в духе этого подхода, подвергая критике приводимый здесь список традиц. благ, но при этом выделяя из их числа мудрость и видя в ней тот фактор, наличие или отсутствие к-рого определяет, будут ли все прочие разновидности благ благом или З. для человека: «Все то, что мы раньше называли благами (ἀγαθά), не потому носит это имя, что по самой своей природе является благом, но вот почему: если этими вещами руководит невежество (ἄμαθία), то они — большее зло (μεῖζον κακά), чем вещи противоположные, причем настолько большее, насколько сильнее они подчиняются руководящему началу, выступающему как зло; если же их направляют разумение и мудрость (φρόνησις τε καὶ σοφία), то они, скорее, будут добром; само же по себе ни то, ни другое ничего не стоит» (*Plat. Euthyd.* 281d–e). Из этого делается вывод, что «из всех остальных вещей ничто не есть ни добро, ни зло, а вот из этих двух — мудрости и невежества — первая есть благо, второе же зло» (*Ibidem*). отождествление самого понятия добродетели (ἀρετή) с мудростью или «разумением» (φρόνησις) свидетельствует, что в сущности речь идет о позиции, которая рассматривает в качестве подлинных блага и З. исключительно моральные благо и З., т. е. добродетель и порок, отождествляемые соответственно

с мудростью и невежеством (ср.: *Idem. Men.* 88c–89a).

В «Законах» Платон совершенно отчетливо делит все традиц. блага на «божественные», т. е. душевные добродетели, и «человеческие», т. е. неморальные блага, и ставит вторые в зависимость от первых (*Idem. Leg.* 631b–d). Суть этой зависимости проясняется утверждением Платона: «То, что называют злом (т. е. неморальное З.— А. С.), есть благо для людей несправедливых, а для справедливых — зло. Благо же (неморальное.— А. С.) для людей благих на самом деле благо, для злых — зло» (*Ibid.* 661d). Это представление о том, что положительная или отрицательная ценность неморальных (или «телесных» и «внешних») благ и зол для человека определяется присутствием в его душе морального блага или З., не раз воспроизводилось в последующей платонической традиции (*Alcin. Epit.* 27. 2; *Procl. In Plat. Rem. publ.* Vol. 1. P. 100). Тезис, согласно к-рому неморальное З. является благом для порочных людей, по-видимому, означает, что его наличие в жизни порочного человека мешает последнему реализовывать свой порок на практике. Аналогичным образом неморальное благо оказывается для него З. именно потому, что создает более благоприятные условия для порочной деятельности. Параллельное этому утверждение, что для добродетельного человека неморальное З. действительно оказывается З., может означать, что в этом случае оно создает препятствия уже для добродетельной деятельности. Вместе с тем в ряде текстов Платон отрицал, что неморальное З. на самом деле является З. для добродетельного человека: «...если уж что принимать за верное, так это то, что с человеком хорошим не бывает ничего дурного (κακὸν οὐδέν) ни при жизни, ни после смерти и что боги не перестают заботиться о его делах» (*Plat. Apol. Socr.* 41c–d; ср.: *Idem. Resp.* 613a). Т. о., уже в платоновских текстах присутствуют альтернативные позиции: более умеренная предполагает, что неморальное З., как и благо, влияет на счастье и несчастье, даже если речь идет о добродетельном человеке; др., ригористическая, целиком сводя все благо и З. к добродетели и пороку, тем самым допускает, что одного лишь морального блага достаточно для счастья, даже если оно сопровождается неморальным З.

Эта альтернатива имела центральное значение для последующей традиции античной философской этики. Первой из упомянутых позиций придерживались перипатетики. Аристотель прямо отрицал, что неморальное З. совместимо со счастьем добродетельного человека: «Те, что твердят, будто под пыткой или перенося великие несчастья, человек счастлив, если он добродетелен, вольно или невольно говорят вздор» (*Arist. EN.* 1153b). У Диогена Лаэртского эта перипатетическая т. зр. формулируется так: «Добродетели не достаточно для счастья — потребны также блага и телесные и внешние, ибо и мудрец будет несчастен в бедности, в муке и прочем» (*Diog. Laert.* V 1. 30). Несмотря на это, среди З классов благ и зол «душевное» благо и З. все же имеет наибольшее значение, так что, как свидетельствует тот же источник, одного лишь «порока достаточно для несчастья, даже если при нем и будут в изобилии внешние и телесные блага». Согласно более ригористической версии перипатетической этики, неморальное З. исключает счастье добродетельного человека, если оно присутствует в его жизни в очень сильной степени (*Aspasius. In Ethica Nicomachea quae supersunt Commentaria / Ed. G. Heylbut.* V., 1889. P. 30), но даже при этом нельзя сказать, что такой человек несчастен, т. к. для несчастья необходим порок; т. о., здесь допускается возможность промежуточного состояния между счастьем и несчастьем. Внешние и телесные блага необходимы для счастья прежде всего потому, что они являются средствами для добродетельной деятельности, поэтому и соответствующие разновидности неморального З. препятствуют счастью прежде всего в том смысле, что затрудняют добродетельную деятельность (*Ibid.* P. 24–25).

Стоики, напротив, целиком редуцировали З. к пороку. Согласно *Зенону Китийскому*, «нет иного зла... кроме того, что постыдно и порочно...» (*SVF.* I 185; ср.: *Ibid.* I 577; III 35, 41, 129, 181, 658). Все «телесное» и «внешнее» благо и З. переводится в категорию «безразличного» (ἀδιάφορα): «Из существующего одно является благом, другое — злом, третье же — безразличным. Благом является следующее: разумность, здравомыслие, справедливость, мужество и все, что является добродетелью или причастно ей. Злом же являет-







Слово свт. Василия Великого  
о зловных женах.  
Фрагмент гравюры. XVIII в. (ГЛМ)

ся следующее: неразумие, распущенность, несправедливость, трусость и все причастное пороку. К безразличному относится следующее: жизнь и смерть, слава и безвестность, страдание и наслаждение, богатство и бедность, болезнь и здоровье и все тому подобное» (Ibid. I 190; ср.: Ibid. III 70). В соответствии с этой ригористической установкой стоики отрицали, что между добродетелью и пороком есть что-то среднее, и рассматривали все моральные проступки как одинаково тяжелые (Ibid. III 93, 539, 658). В то же время, за исключением некоторых крайних ригористов вроде Аристона из Хиоса (Ibid. I 361–362), внутри категории безразличного стоики различали «предпочтительное» (προϋμενα), «отвергаемое» (ἀποπροϋμενα) и ни то ни другое, так что традиционные разновидности «внешних» и «телесных» зол попадали в разряд «отвергаемого» (Ibid. III 122, 126–127). «Отвергаемое» обладает отрицательной ценностью (ἀλαξία), потому что противоречит жизни в соответствии с природой и природному стремлению к самосохранению (Ibid. III 124, 129–130, 132, 136, 145). Поэтому, насколько это совместимо с добродетелью, мудрец будет избегать болезни, бедности и т. п. В этой способности отбирать соответствующее природе и отвергать противоречащее ей и заключается одна из основных функций мудрости, т. е., в сущности, самой добродетели (Ibid. I 364–365; III 64, 190–196). Вместе с тем стоики настаивали на том, что «отвергаемое» не есть З. Это позволяло им утверждать, что, в то время как присутствия в человеческой жизни единственного З., т. е. порока, вполне достаточно для несчастья даже при наличии множества «предпочтительных» вещей (Ibid. III 56, 106–107), добродетельный мудрец оказывается полностью неподверженным З. и счастливым независимо от любых внешних обстоятельств (Ibid. III 567, 586). Столь оптимистическая позиция основывалась также на рационалистической интерпретации «страстей» (πάθη), т. е. удовольствия, скорби, желания и страха (Ibid. I 211; III 381, 385). По мнению стоиков, эти «страсти», представляющие собой субъективные реакции на наст. или буд. благо и З. (Ibid. I 212; III 378, 386), зависят от «убеждения» (ὕποληψις) или «согласия» (συγκατάθεσις) субъекта, что данный ему в пред-

ставлении объект, на к-рый направлена его «страсть», действительно является благом или З. (Ibid. III 172, 385–386, 459). Иметь ли такое убеждение или давать ли такое согласие, целиком зависит от самого человека (см.: Aurel. Antonin. Ad se ipsum. IV 9; ср.: SVF. I 61; II 115, 974, 981, 992). Эпиктет говорил в этой связи: «...что хочешь подавай, и я сделаю это благом. Подавай болезнь, подавай смерть, подавай нужду, подавай поношение, суд, грозящий смертным наказанием» (Epict. Diss. III 20. 12).

Позиция платоников характеризуется колебанием между перипатетической и стоической т. зр. Так, Сневуцин, Ксенократ, Антиох из Аскалона и Плутарх склонялись к первой из них (Speusippus. Fragmenta / Ed. L. Tarán. Leiden, 1981. Fragm. 78; Cicero. Tusc. Disp. V 22; Plut. De communibus notitiis adversus Stoicos. 1060c–e // Plutarchi Moralia. Lpz., 1959. Vol. 6/2; ср.: Aug. De civ. Dei. XIX 3. 1), а Евдор Александрийский, Алкиной, Аттик — ко второй (Stob. Anthol. II 7. 3; Alcino. Epit. 27. 4–5; Atticos. Fragmenta. 4 / Ed. J. Baudry. P., 1931). Алкиной, в частности, утверждал, что мудрец — добродетельный человек и «великий удачник и счастливец, причем не только в том случае, когда ему за это оказывают почести и награждают, но даже и в том, когда никому из людей это не известно и его преследуют так называемые беды (τὰ λεγόμενα κακά, т. е. «так называемое зло». — А. С.): бесчестье, изгнание, смерть» (Alcino. Epit. 27. 5). Неоплатоники в целом склонялись к позиции стоического типа (Plot. Enn. I 4 4–8; III 2. 5, 6; Porphyry. De abstin. II 43; Procl. De dec. dub. 33), причем у Плотина она основывается на своеобразной теории

о высшей части души, к-рая не пала в мир становления и остается блаженной независимо от всего того, что происходит с телом (Plot. Enn. I 4. 4; ср.: IV 8. 8; V 1. 10; VI 9. 8), так что мудрец может быть счастливым, даже если в его жизни имеет место неморальное З. и страдание (Ibid. I 4. 5).

Сущность гедонистической позиции, альтернативной магистральному эвдемнистическому подходу к вопросу о З., заключалась в том, что страдание есть не просто одно из возможных З., а сущность З. как такового, так что все прочие виды З. могут признаваться З. только потому, что приводят к страданию. Такая трактовка З. была характерна для 2 главных гедонистических школ античности — киренаиков и эпикурейцев, хотя они расходились в определении «высшего блага» или удовольствия: киренаики считали, что оно состоит в позитивном и прежде всего телесном наслаждении (Diog. Laert. II 8. 87); эпикурейцы наряду с позитивным наслаждением (Epic. Fragm. 67, 408–415) рассматривали как «удовольствие» само отсутствие телесных и душевных страданий (Diog. Laert. X 131–132; Epic. Fragm. 416–428). Одним из возможных следствий гедонистической трактовки З. и несчастья оказался радикальный пессимизм, выраженный, напр., киренаиком Гегесием: «Счастье совершенно невозможно: тело наше исполнено многих страданий, а душа разделяет страдания тела и оттого волнуется, случай же часто не дает сбыться надеждам...» (Diog. Laert. II 8. 94). В такой ситуации гораздо важнее избегать страданий, чем стремиться к наслаждению (Ibid. 96). Эпикурейцы, напротив, пытались сочетать гедонизм с оптимистическим тезисом о том, что мудрец может быть счастлив при любых обстоятельствах (Epic. Fr. 601).

Гедонизм также предполагал отрицание традиц. представлений о том, что нек-рые удовольствия сами по себе являются моральным З.: «Наслаждение является благом, даже если оно порождается безобразнейшими вещами... именно даже если поступок будет недостойным, все же наслаждение остается благом, и к нему следует стремиться ради него самого» (Diog. Laert. II 88). Вместе с тем, с эпикурейской т. зр., будучи само по себе только благом, удовольствие опосредствованно может приводить к превышающему



его страданию, т. е. З., и в таком случае от него следует воздерживаться: «Так как наслаждение есть первое и сродное нам благо, то поэтому мы отдаем предпочтение не всякому наслаждению, но подчас многие из них обходим, если за ними следуют более значительные неприятности; наоборот, часто боль мы предпочитаем наслаждениям, если, перетерпев долгую боль, мы ждем следом за нею большего наслаждения. Стало быть, всякое наслаждение, будучи от природы родственно нам, есть благо, но не всякое заслуживает предпочтения; равным образом и всякая боль есть зло, но не всякой боли следует избегать» (*Diog. Laert.* X 129). Все др. философские школы были настроены антигедонистически; наиболее радикальный антигедонизм заключался в признании самого удовольствия З. Стоики относили удовольствие и страдание к категории «безразличного» (*SVF.* I 190; III 70, 168, 181).

Важное место в этическом рассмотрении проблемы З. в античности занимал вопрос о его добровольности. Традиция приписывает Сократу утверждение, что никто не совершает З. добровольно. Это положение основывается на эвдемонистических предпосылках: все люди стремятся к счастью и избегают несчастья, а поскольку З. есть фактор, способствующий несчастью, никто не может стремиться к З. То обстоятельство, что люди все же творят З., объясняется как результат заблуждения: они принимают это З. за благо: «Те, кто не знает, что такое зло, стремятся не к нему, а к тому, что кажется им благом, оно же оказывается злом. Так что те, кто не знает, что такое зло, и принимает его за благо, стремятся, очевидно, к благу» (*Plat. Men.* 77d–e). Эта рационалистическая трактовка человеческих проступков тесно связана с сократовским тезисом о тождестве знания и добродетели: если человек обладает адекватным моральным знанием о благе и З., он неизбежно будет выбирать благо и тем самым будет добродетелен и на практике (*Xen. Mem.* III 9. 4–5; IV 6. 6; *Plat. Gorg.* 460a–461a). Такой подход исключал существование «невоздержности» (*ἀκρασία*), если понимать под ней осознанный выбор в пользу З. под воздействием тех или иных нерациональных факторов.

Изначальная непроясненность понятия «З.» в рамках этой концепции (в частности, неразличение мораль-

ного и неморального З.) позволяла конкретизировать ее смысл различным образом. В платоновском «Протагоре» утверждение, что «все делающие постыдное или злое делают это невольно» (*Plat. Prot.* 345e), получает гедонистическое толкование. Человек творит З. ради удовольствия, т. е. блага, при этом его заблуждение, состоящее в том, что ради меньшего блага он выбирает большее З. для себя самого, придает его выбору характер недобровольности (*Ibid.* 355a–e). Др., моралистическое, толкование сократовского тезиса основывалось на том, что душевный порок, рассматриваемый как наиболее важное З., признавался фактором, способствующим несчастью человека. Из этого делался вывод, что никто не стал бы добровольно предпочитать порок добродетели, т. е. несчастье счастью: «Всякий несправедливый человек бывает несправедливым не по своей воле. Ибо никто, никогда и нигде не приобретал добровольно ни одного из величайших зол, и всего менее в той области, к-рая для него всего ценнее. Душа же... самое ценное для всех» (*Idem. Leg.* 731c). В «Тимее» Платон усилил присущий этому тезису элемент детерминизма, понимая недобровольность З. как его обусловленность соматическими и социальными факторами: «Никто не порочен по доброй воле, но лишь дурные свойства тела или неудавшееся воспитание делают порочного человека порочным, притом всегда к его же несчастью и против его воли» (*Idem. Tim.* 86de).

Аристотель отвергал тезис о недобровольности З., указывая на то, что он не позволяет обосновать справедливость наказания за З., т. к. несовместим с той концепцией нравственной ответственности, согласно к-рой моральное З. вменяемо в вину, только если оно добровольно (*Arist. EN.* 1113b–1114b). Несмотря на аристотелевскую критику, данный тезис продолжал играть значительную роль в последующей традиции античной этической мысли (см.: *Clem. Alex. Strom.* I 17. 84; *Plot. Enn.* III 1. 8–10, 2. 10; IV 8. 5; *Procl. De mal. subsist.* 49, 54).

Мн. античные авторы проводили различие между моральным благом и З., ориентируясь на понятие «природа» (*φύσις*), воспринимаемое в качестве высшего ценностного критерия. Так, Аристотель утверждал: «Существует естественное желание

добра и неестественное — зла, и человек, следуя природе, хочет добра, а когда искажает противоположно естественности ее — злого» (*Arist. Eth. Eud.* 1227a). У Платона и Аристотеля этический натурализм был связан прежде всего с телеологической концепцией, согласно к-рой всякое сущее обладает некой присущей ему от природы деятельностью, направленной на достижение объективной и благой цели его существования, так что способность к успешному осуществлению этой деятельности можно рассматривать как «добродетель» (*Plat. Resp.* 352d–353e; *Arist. EN.* 1097b–1098a, 1106a); а неспособность — как «порок» (*Arist. Phys.* 246a–247). Моральное З. в этом случае оказывается отклонением от особого типа естественной деятельности, присущего человеку как разумному существу. Др. распространенная версия натурализма, характерная в особенности для стоиков, говоривших о «жизни в соответствии с природой», предполагала, что моральное З. есть нарушение естественного закона, лежащего в основе универсальных моральных норм (*SVF.* III 311–312, 314–315, 319, 323, 325–326). Этот закон от природы укоренен в человеческом разуме (*Ibid.* III 68, 317), где изначально заложены «общепринятые понятия» (*κοινὰ ἔννοια*) блага и З. (*Ibid.* III 218).

Натуралистическая логика создавала предпосылки не только для обоснования позитивной морали, но и для критики общепринятых моральных норм как основанных на социальных конвенциях, а не укорененных в природе (см., напр.: *DK.* 60A4, 88B25). Исходя из противопоставления «природы» (*φύσις*) и человеческого «установления» (*θεσις*) или «закона» (*νόμος*), некоторые *софисты* утверждали, что признаваемое моральным З. согласно существующим в обществе законам (в частности, *ἀδικία* — несправедливость) на самом деле является благом с т. зр. природы, и наоборот (*Ibid.* 87B44). «Законом природы» в этом случае оказывается право сильного, оправдывающее его стремление к собственному благу любыми средствами (ср.: *Plat. Gorg.* 483d–484c; *Idem. Leg.* 889e–890a). Соблюдение конвенциональных норм целесообразно только в той степени, в какой существующие законы могут обеспечить наказание за их нарушение (*DK.* 87 B44; ср.: *Plat. Resp.* 348d).







Подобная позиция была характерна и для гедонистических учений. Эпикурейцы, прибегавшие к натуралистической логике для обоснования своего тезиса о страдании как высшем З., одновременно утверждали конвенциональный характер морального З.: «Несправедливость не есть зло сама по себе; это — страх от подозрения, что человек не останется скрытым от тех, кто карает за такие действия» (*Diog. Laert.* X 151). Природный эгоизм побуждает людей заключить договор о том, чтобы «не вредить и не испытывать вреда», а потому такой договор может обозначаться и как «справедливое по природе» (*τὸ τῆς φύσεως δίκαιον* — *Ibid.* 150).

Киренаики также признавали понятие морального З. конвенциональным, призывая все же соотносываться с общественными условностями из эгоистических мотивов: «Нет ничего справедливого, прекрасного или безобразного по природе: все это определяется установлением и обычаем. Однако знающий человек воздерживается от дурных поступков, избегая наказания и дурной славы, ибо он мудр» (*Ibid.* II 8, 93)

Общей альтернативой этическому натурализму был этический релятивизм, предполагавший полное отрицание каких бы то ни было объективных критериев блага и З. Среди софистов релятивистскую позицию, по-видимому, занимал *Протагор* (ср.: *Arist. Met.* 1062b). Противниками натурализма также были приверженцы античного *скептицизма*, отвергавшие натурализм прежде всего на том основании, что укорененные в природе ценности должны были бы быть универсальными и приниматься всеми, чему противоречит фактически имеющий место плюрализм моральных позиций: «Если существует какое-либо благо по природе, оно есть благо для всех; и, если есть какое-либо зло по природе, оно есть зло для всех. Но... ни благо, ни зло не общи для всех. Следовательно, нет никакого блага или зла по природе» (*Sext. Adv. Math.* XI 71). По их мнению, именно скептическое воздержание от суждений о благах и З. ведет к душевной безмятежности и счастью (*Ibid.* 130), тогда как «тем, кто допустил [существование] блага и зла по природе, предостоят несчастная жизнь» (*Ibid.* 111).

Лит.: *Fuller B. A. G.* The Problem of Evil in Plotinus. Camb., 1912; *Schröder E.* Plotinus

Abhandlung *πῶθεν τὰ κακά* (Enn. I, 8). Lpz., 1916; *Latte K.* Schuld und Sünde in der griechischen Religion // *ARW.* 1920/1921. Bd. 20. S. 254–298; *Spring E.* The Problem of Evil in Seneca // *The Classical Weekly.* 1922. Vol. 16. P. 51–53; *Hoffleit H. B.* An Un-Platonic Theory of Evil in Plato // *The American J. of Philology.* 1937. Vol. 58. N 1. P. 45–58; *Pétrément S.* Le dualisme chez Platon, les gnostiques, et les manichéens. P., 1947; *Meldrum M.* Plato and the ἀρχὴ κακῶν // *JHS.* 1950. Vol. 70. P. 65–74; *Cherniss H.* The Sources of Evil According to Plato // *Proc. of the American Philos. Soc.* 1954. Vol. 98. N 1. P. 23–30; *Billicsich F.* Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes. W., 1955. Bd. 1: Von Platon bis Thomas von Aquino; *Rist J. M.* Plotinus on Matter and Evil // *Phronesis.* 1961. Vol. 6. P. 154–166; *Hager F. P.* Die Materie und das Böse im antiken Platonismus // *Museum Helveticum.* 1962. Bd. 19. S. 73–103; *idem.* Die Vernunft und das Problem des Bösen im Rahmen der Platonischen Ethik und Metaphysik. Bern, 1963; *idem.* Gott und das Böse im antiken Platonismus. Amst.; Würzburg, 1987; *Greene W. C.* Moira: Fate, Good, and Evil in Greek Thought. N. Y., 1963; *Costello E. B.* Is Plotinus Inconsistent on the Nature of Evil? // *Intern. Philos. Quarterly.* 1967. Vol. 7. P. 483–497; *Long A. A.* The Stoic Concept of Evil // *The Philos. Quarterly.* 1968. Vol. 18. N 73. P. 329–343; *O'Brien D.* Plotinus on Evil: A Study of Matter and the Soul in Plotinus' Conception of Human Evil // *Le Néoplatonisme: Colloque intern.: Royaumont, 9-13 juin 1969.* P., 1971. P. 113–146; *idem.* Théodicée plotinienne, théodicée gnostique. Leiden, 1993; *idem.* Plotinus on Matter and Evil // *The Cambridge Companion to Plotinus* / Ed. L. P. Gerson. Camb., 1996. P. 171–195; *Mohr R.* Plato's Final Thoughts on Evil: Laws X, 899–905 // *Mind.* 1978. Vol. 87. N 348. P. 572–575; *idem.* The Sources of Evil Problem and the ἀρχὴ κινήσεως Doctrine in Plato // *Apeiron.* 1980. Vol. 14. N 1. P. 41–56; *Jacobi K.* «Gut» und «Schlecht»: Die Analyse ihrer Entgegensetzung bei Aristoteles, bei einigen Aristoteles-Kommentatoren und bei Thomas von Aquin // *Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihren Quellen* / Hrsg. A. Zimmermann. B., 1982. S. 25–52; *Carone G. R.* Teleology and Evil in Laws 10 // *Review of Metaphysics.* 1994. Vol. 48. N 2. P. 275–298; *Sharples R. W.* Plato, Plotinus and Evil // *Bull. of the Inst. of Classical Studies.* 1994. Vol. 39. P. 171–181; *Corrigan K.* Plotinus' Theory of Matter-Evil and the Question of Substance: Plato, Aristotle and Alexander of Aphrodisias. Leuven, 1996; *Nightingale A. W.* Plato on the Origins of Evil: The Statesman Myth Reconsidered // *Ancient Philosophy.* 1996. Vol. 16. N 1. P. 65–90; *Narbonne J. M.* Aristote et le mal // *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale.* 1997. Vol. 8. P. 87–103 (рус. пер.: *Нарбонн Ж. М.* Аристотель и зло // *Космос и душа: Учения о вселенной и человеке в античности и средние века* / Ред.: П. П. Гайденко, В. В. Петров. М., 2005. С. 130–146); *O'Meara D.* Das Böse bei Plotin (Enn. I, 8) // *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte* / Hrsg. Th. Kobusch, B. Mojsisch. Darmstadt, 1997. S. 33–47; *Thom J. C.* The Problem of Evil in Cleanthes' Hymn to Zeus // *Acta Classica.* 1998. Vol. 41. P. 45–57; *Balauté J.-F.* Le traitement plotinien de la question du mal: éthique ou ontologique // *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg.* 1999. T. 8. P. 67–86; *Bechtel G.* Das Böse in Platonismus: Überlegungen zur Position Iamblich's // *Bochumer Philosophisches Jb. f. Antike u. Mittelalter.* 1999. Bd. 4. S. 63–82; *Opsomer J., Steel C.* Evil without a Cause: Proclus' Doctrine on the

Origin of Evil, and its Antecedents in Hellenistic Philosophy // *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike* / Hrsg. Th. Fuhrer, M. Erler, K. Schlapbach. Stuttgart., 1999. S. 229–260; *Guldentops G.* Themistius on Evil // *Phronesis.* 2001. Vol. 46. N 2. P. 189–208; *Opsomer J.* Proclus vs. Plotinus on Matter (De mal. subs. 30-7) // *Ibid.* P. 154–188; *Schäfer Ch.* Unde Malum: Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius. Würzburg, 2002; *Prost F.* Les théories hellénistiques de la douleur. Louvain, 2004; *Phillips J.* Platonists on the Origin of Evil // *Reading Plato in Antiquity* / Ed. by H. Tarrant, D. Baltzly. L., 2006. P. 61–72.

А. В. Серёгин

**Учение о З. в теологии и философии латинского средневековья.** Мыслители средних веков продолжили основные линии разработки проблематики З. в предшествующей христ. патристической традиции. При этом достигнутые в патристике теоретические результаты в средневек. трактатах подвергались систематизации и формализации, стремление к которым усиливалось по мере возрастания влияния античной философии (прежде всего трактатов Аристотеля) на средневек. мысль. В «до-аристотелевском» средневековье (IX–XII вв.) преимущественное внимание уделялось богословским и этическим аспектам вопроса о З.; З. в целом отождествлялось с грехом как богословским и моральным понятием, к-рое рассматривалось при помощи анализа человеческой воли, разумной способности выбора и свободы (см.: *D'Onofrio.* 1991). После знакомства средневек. мыслителей с метафизическими и этическими сочинениями Аристотеля (XIII в.) повысился интерес к осмыслению З. как метафизического и онтологического понятия, были поставлены на новом уровне (с учетом богословского содержания христианства) вопросы о происхождении и сущности З., для решения к-рых во многом использовались достижения античной философской мысли. Серьезное значение для проблематизации З. начиная с XI в. имели столкновения католич. Церкви с различными дуалистическими ересями, в учении к-рых вновь оживали идеи гностицизма и манихейства (см., напр., применительно к ереси *катаров*: *Dondaine.* 1939; *Lionel.* 1974; *Stoyanov Y.* The Other God. New Haven, 2000. P. 275–284). Внимательный анализ феномена З., проводившийся мн. средневек. авторами, напрямую обусловил формирование З основных подходов к проблематике З., эксплицитированных в философии Нового

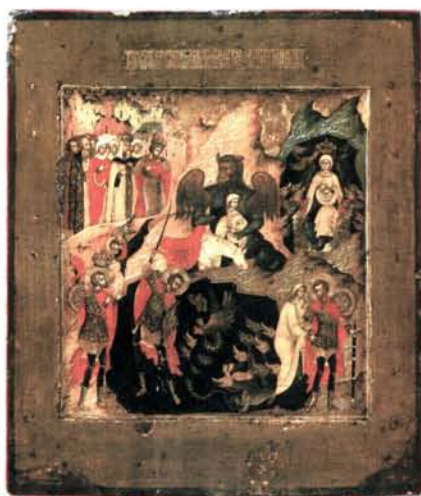




времени, но имплицитно присутствовавших уже в средневек. мысли: З. в метафизическом смысле (несовершенство), З. в физическом смысле (страдание), З. в морально-антропологическом смысле (грех, проступок, преступление).

Все средневек. христ. авторы были согласны с зародившимся в античной философии и развитым блж. Августином пониманием метафизического З. в смысле отсутствия или лишности блага (*privatio boni*), необходимого к.-л. вещи для достижения ее совершенства. Однако, несмотря на это единство, у средневековых христ. писателей имелись серьезные расхождения по вопросу о том, как следует понимать моральное З., коренящееся в воле и выражающееся в мыслях, словах и поступках людей (*Kent*. 2007. P. 177).

**Ранняя схоластика (IX–XII вв.).** Глубокою связью средневек. мысли с предшествующей патристической традицией демонстрирует учение о З. *Иоанна Скота Эриугены* (IX в.), к-рый опирался на онтологию З., разработанную в «Ареопагитиках», на взгляды свт. Григория, еп. Нисского, относительно воздействия грехопадения на человеческую природу и на учение блж. Августина о грехе, наказании и освобождении от них, к-рое даруется божественной благодатью (*Riesenhuber*. 1980. P. 674–675). Согласно представлениям Эриугены, ссылающегося на блж. Августина, З. в собственном смысле есть «порча» (*corruptio*) изначально доброй природы: «...зло есть не что иное, как порча блага» (*Eriug. De divin. praedest.* 10. З). Поясняя способ существования З., Эриугена отмечал, что «всякое благо есть либо Бог, Который не может быть испорчен, либо [не-что существующее] от Бога, что может быть испорчено, всякая же порча стремится исключительно к тому, чтобы не было блага» (*Ibidem*). Все З., по мысли Эриугены, подразделяется на З. греха (*peccatum*) и З. наказания (*poena peccati*), при этом и в том и в др. случае оно сохраняет смысл порчи. Различные виды З. могут называться разными именами, к-рые отражают, что в каждом конкретном случае проявления З. подвергается порче: «Порча опытной души зовется неопытностью, порча разумной — неразумием, порча справедливости — несправедливостью, порча храбрости — трусостью, порча мира и спокойствия — вожде-



Чудо вмч. Феодора Тирона о змие.  
Икона. 1-я четв. XVII в.  
Иконописец Никифор Савин (ГРМ)

нием, страхом, скорбью или чванливостью» (*Ibidem*). Точно так же любое физическое и телесное З. есть порча изначального блага: «Порча здоровья — боль и болезнь, порча силы — усталость, порча покоя — труд... порча красоты — безобразие» (*Ibidem*). Наконец, грех и проистекающие из него несчастье и смерть — это наиболее общие виды порчи, поражающей всю в целом «блаженную жизнь» (*Ibidem*).

Поскольку З. понимается как грех, оно целиком сводится Эриугеной к акту свободной воли, обращающейся против Бога — единственного Блага (*Idem. De div. nat.* II 25; IV 16). Это извращенное злое стремление воли не может быть рационально объяснено; оно беспричинно и не сводимо ни к каким иным основаниям: «Благо не может быть причиной зла; итак, зло беспричинно (*incausalis*) и лишено всякого естественного (*naturalis*) происхождения» (*Ibid. V 31*; ср.: *Ibid. 36*). Т. о., единственной причиной З. и греха у человека и ангелов является «собственная извращенная воля» (*Ibid. 31*). То, что она могла склониться к З., обусловлено ее «колеблющейся» и «изменчивой» природой, однако не предопределено этой природой, поскольку избрание З. не было для воли какой-то необходимостью, хотя изменчивость и вела волю к отпадению от Бога (*Ibid. IV 14*). Исходя из этого, Эриугена видел «некоторое зло» (*nonnullum malum*) уже в самой изменчивой природе воли, отмечая в трактате «О делении природы», что «сама неразумная изменчивость (*irrationalis mutabilitas*) свободной воли» есть

«причина зла» (*Ibidem*). Поэтому, хотя свободная воля и была дана для избрания добра, сделанный ею неверный выбор превратил ее в «злую причину зла» (*mala causa mali* — *Ibidem*).

Отдельное место в рассмотрении вопроса о З. у Эриугены занимала полемика с учением о т. н. двойном предопределении, к-рое защищалось в его время Готшалком из Орбе, толковавшим в этом смысле сочинения блж. Августина (см.: *Idem. De divin. praedest.* 1. 4). Согласно Эриугене, утверждать, что Бог предопределил кого-то к греху или к З. — это очевидная ересь. При этом, как утверждал Эриугена, Бог несомненно знал о том, что человеку предстоит впасть в грех, причем знал уже при самом творении человека, поскольку для Бога нет ничего «раньше» или «позже»: «У Бога вместе существовали и предведение (*praescientia*) греха, и последствия (*consequentia*) греха» (IV 14), но знание Бога никоим образом не ограничивало человеческую волю. Согласно Эриугене, если понимать предведение как предопределение, т. е. как приготовление буд. дел, то в этом смысле Бог не мог предвидеть З. (см.: *Ibid. II 20*; III 17), но Он заранее знал его как нечто, «чему Сам причиной не является, поскольку это не имеет сущности» (см.: *Ibid. IV 14*; ср.: *Fronmüller. 1830. S. 74*). Однако вслед. отождествления Эриугеной знания чего-либо Богом с творением этой вещи вопрос о способе, которым Бог знает З., был для него трудноразрешимым. В целом рассмотрение Эриугеной вопроса о знании Богом З. оказалось противоречивым, что заставило позднее *Фому Аквинского* вновь обратиться к этой проблематике (см.: *Thom. Aquin. Sum. th. I 14. 10*) и предложить собственное решение.

Касаясь вопроса о З. как наказания за грех, Эриугена учил, Бог не создавал вообще никаких «зол» или бедствий, чтобы специально наказывать ими человека за грех. Различные последствия совершенного человеком З., в т. ч. такие, как помрачение мыслительной способности или подчинение ума телесной чувственности, он склонен был рассматривать скорее не как наказания, а как дарованные из милосердия Богом пути к исправлению, к-рые в силу этого вообще не должны считаться З. (*Eriug. De div. nat.* II 12). Рассматривая характер адских мук, Эриугена утверждал, что они также



не являются неким З., творимым Богом, но есть страдания, к-рые сам грешный человек налагает на себя, поскольку вошедшие в его привычку злые и греховные страсти остаются неудовлетворенными: «Страдание от наказания в великом и вечном огненном пламени есть не что иное, как отсутствие блаженного счастья... Ибо вожделение извращенной воли мучается, когда не дозволяется ей иметь то, к чему она злобно или беззаконно стремится» (*Idem. De divin. praedest.* 16. 1, 4; ср.: *De div. nat.* V 36). Согласно Эриугене, ссылавшемуся на учение свт. Григория, еп. Нисского, после возвращения всего творения к Богу, когда Он «будет... все во всем» (1 Кор 15. 28), все физическое и интеллектуальное З. в мире и в человеке по необходимости прекратится и сохранится лишь добрая природа творения: «Злобность (*malitia*) не может быть вечной... Ведь если божественная благодать... является вечной и бесконечной, то противоположное ей по необходимости не будет вечным и бесконечным» (*De div. nat.* V 26); «Злобность... не останется ни в какой природе» (*Ibidem*; ср.: *Ibid.* 31). Вместе с тем Эриугена занимал двойственную позицию в отношении конечного уничтожения всего З.: с одной стороны, он разделял учение Оригена об апокатастасисе и очистительном характере адских мук, впрочем отказываясь выносить суждение по вопросу о том, касается ли восстановление злых духов (Ibid. V 31); с др. стороны, писал о том, что поврежденная воля обречена на то, чтобы вечно страдать от собственной поврежденности (*Ibidem*).

В XI в. *Ансельм*, архиеп. Кентерберийский, развивая учение блж. Августина о З. как «недостатке» и «лишенности» (*privatio*), выделил 2 разновидности лишенности: простое отсутствие некоего блага и отсутствие должного блага (*absentia debiti boni* — *Anselmus. De concept. virg.* 5), тем самым жестко связав З. с грехом, преступлением и неправедностью: «Как неправедность есть не что иное, как отсутствие должной праведности, так зло есть не что иное, как отсутствие должного блага» (*Ibidem*). Т. о., З. у Ансельма есть не просто отрицание некоего блага (как во всей платонической традиции), но отсутствие такого блага, которое должно наличествовать и существовать, будучи частью тварного миропорядка

(см.: *Vanderjagt A. The Devil and Virtue: Anselm of Canterbury's Universal Order // Virtue and Ethics in the Twelfth Century / Ed. I. P. Bejczy, R. G. Newhauser. Leiden, 2005. P. 33–52*). Затрагивая вопрос о физическом З., к-рое Ансельм называет «вред», или «нестроение» (*incommoditas*), он замечал, что это З. иногда также имеет вид чистого отсутствия некоего блага (как, напр., слепота или глухота), а иногда кажется чем-то имеющим бытие (как, напр., страдание или скорбь), однако и здесь нужно видеть лишь отсутствие того положительного бытия внутри или вовне человека, вместо к-рого наличествует З.

Будучи определено как «отсутствие», З. лишено всякой природы и сущности и потому, согласно Ансельму, есть «ничто» (*nihil*): «Зло всегда есть ничто» (*Anselmus. De concept. virg.* 5; ср.: *Idem. De casu diaboli.* 8, 10–11; *Idem. De concor. praedest.* 1. 7:



Ангелы сковывают сатану.  
Фрагмент иконы «Воскресение Христово».  
1692 г. Иконописцы Е. и Я. Сергеевы,  
П. Савин, С. Карпов (ВОКМ)

«...зло, которое есть неправедность, лишено всякого существования»). Отвечая на предложенное ему возражение, что имя (*nomēn*) «зло» как имя должно обозначать не ничто, а нечто, Ансельм пояснял, что слово «ничто» обозначает «не нечто», т. е. указывает на отсутствие того, что действительно есть нечто (*De casu diaboli.* 11). Т. о., это имя отсылает не к некоей вещи, но к отсутствию вещи. Так же и имя «зло» обозначает не что иное, как «не благо», или «отсутствие блага там, где надлежит быть благу» (*Ibidem*).

По учению Ансельма, З. в собственном смысле существует лишь в злой воле и порождается этой злой волей: «Зло есть не что иное, как отсутствие утраченной праведности в самой воле или в какой-то вещи по причине злой воли» (*Ibid.* 19). Возможность появления З. в воле

коренится в ее свободном решении, к-рое отвратилось от Бога: «Поскольку хотение и его... движение... есть «нечто», оно есть благо и [происходит] от Бога; поскольку же оно лишено праведности, которой не должно быть лишено, оно есть зло» (*Ibid.* 20). При этом Ансельм специально отмечал, что «никакая воля не есть зло, но всякая — благо, поскольку она существует и поскольку она есть произведение Бога; и злом является лишь настолько, насколько она неправедна» (*Ibid.* 19). Т. о., З. в воле состоит исключительно в отсутствии праведности (*justitia*) и правильности (*rectitudo*), причем это отсутствие предшествует греховному акту как его причина. Отвечая в трактате «О падении дьявола» на вопрос, по какой причине воля первого согрешившего (т. е. дьявола) захотела совершить З., Ансельм, следуя блж. Августину, утверждал, что у «хотения» нет и не может быть никакой другой причины, кроме самого этого «хотения» (*Ibid.* 27). Т. о., З. есть полностью свободное «похищение» и превратное использование благаго дара Бога (*Ibid.* 28).

Позиция Ансельма во многом определила представления о З., свойственные христ. авторам XII в. *Петр Ломбардский*, стремившийся в «Сентенциях» подвести определенный итог предшествующей богословской традиции, посвятил во 2-й кн. ряд «вопросов» проблеме З. (см.: *Petr. Lomb. Sent.* II 34–37). Говоря о происхождении З., Петр Ломбардский отмечал, что всякое З. происходит от добра, поскольку изначально никакого З. не существовало: «Из добра возникает зло, и неоткуда ему возникнуть, кроме как из добра» (*Ibid.* II 34. 2). В этом смысле добро является «первой причиной» З. и греха, тогда как «второй причиной» является человеческая и ангельская воля: «Злая воля человека и ангела есть причина всех последующих зол, то есть злых дел и злых волений» (*Ibid.* II 34. 3). Всякое З., по словам Петра Ломбардского, может возникать лишь на основе добра, поскольку оно есть «порча» (*corruptio*) или «лишенность» (*privatio*) добра (*Ibid.* II 34. 4). З. возникает и проявляется прежде всего как грех, к-рый Петр Ломбардский определял как «внутренний и внешний злой акт, то есть злое помышление, [злое] высказывание и [злое] действие» (*Ibid.* II 35. 3). При этом грех и наказание за грех



тесно связаны, т. к. совершенное человеком З. является причиной нового З. и греха, разрушающих добро в человеке и причиняющих ему страдание. В этом смысле грех есть «ничто», поскольку, проникая в человека, он разрушает его изнутри, «отделяет людей от истины и влечет к злу, и тем самым приводит к небытию» (ad non esse — Ibid. II 37. 1). Следуя блж. Августину, Петр Ломбардский особо отмечал, что наказание за грех, налагаемое Богом, есть З. для злых, однако в действительности оно доброе дело Божие, поскольку справедливо, чтобы З. было наказано, а все справедливое несомненно есть благо (Ibid. II 37. 5).

Проблеме взаимосвязи З. как онтологического понятия и греха как явления человеческой жизни уделял значительное внимание в этических и богословских сочинениях Петр Абеляр (XII в.). По его мнению, моральное благо и З. коренятся исключительно в интенции воли, поэтому обозначение чего-либо как доброго или злого лишь в широком и несобственном смысле применимо к желаниям, склонностям, тем более — к поступкам и делам. Все действия, согласно Абеляру, являются сами по себе морально безразличными; они становятся злыми лишь в том случае, если совершаются по согласию человеческой воли, к-рая противопоставляет себя воле Божественной и не желает ей подчиняться. В соответствии с этим грех понимался им как «презрение к Богу» (Dei contemptus) и приравнивался к сознательному «согласию на зло» (consensus in malum — *Abaelardus*. Eth. 14). По словам Абеляра, «грех не в убийстве человека и не в том, чтобы возлечь с чужой женой, потому что [эти поступки] иногда могут совершаться безгрешно», поскольку «говорить как о преступнике нужно не о том, кто совершает запретное, но [о том], кто соглашается на то, что известно как запретное» (Ibid. 3 // PL. 178. Col. 643). Позиция Абеляра в ее радикальной форме была осуждена церковными богословами, но в умеренной форме сохранилась в «Сентенциях» Петра Ломбардского, к-рый приводил 2 противоположных взгляда: «Некоторые говорят, что все акты являются безразличными, и им самим по себе не свойственно ни благо, ни зло, но от доброго намерения (intentione) акт делается добрым, а от злого — злым... Другим же кажется, что некоторые

акты являются злыми сами по себе, так что они не могут быть ничем, кроме греха, даже если имеют добрую причину» (*Petr. Lomb. Sent.* II 40. 2). Наиболее убедительной Петру Ломбардскому и большинству последующих средневеков теологов представлялась 2-я позиция, так что в результате возникло тройное деление всех актов (поступков): всегда добрые, всегда злые и безразличные, получающие свое моральное качество в зависимости от интенции воли.

Рассматривая такое деление в комментарии к «Сентенциям» Петра Ломбардского, *Альберт Великий* (XIII в.) соглашался с Петром и отмечал, что «один и тот же акт, взятый сущностно, не может быть одновременно добрым и злым» (*Albert. Magn. In Sent.* II 40. 5). При этом он не соглашался с желанием нек-рых теологов оценивать определенные волевые поступки как «безразличные». Согласно Альберту, это можно принять, если рассматривать поступки исключительно со стороны философской этики (Ibid. 3), однако в богословском аспекте всякий поступок либо приближает человека к Богу, либо удаляет от Него, а все, удаляющее от Бога, несомненно является З. (Ibid. 4). Обсуждая вопрос о том, достаточно ли одной интенции воли, чтобы считать действие (opus) добрым или злым, Альберт отмечал, что в случае доброго действия одного намерения недостаточно, поскольку для существования добра требуется наличие всех взаимосвязанных причин в совокупности, тогда как З. возникает «из любого частного дефекта» (ex quolibet particulari defectu), так что одного злого намерения достаточно, чтобы поступок был злым (Ibid. 41. 2).

Продолжая предшествующую традицию в решении вопроса о способе существования З., Альберт вместе с тем ввел в нее нек-рые аристотелевские элементы. Он утверждал, что З. само по себе (malum in eo quod malum) есть «совершенно ничто» (omnino nihil). Поясняя смысл этих слов с помощью аристотелевских понятий «материя» и «форма», Альберт отмечал, что «в материальном смысле субъект зла есть нечто, но форма зла состоит в чистой лишенности» (Ibid. 36. 1). Развивая далее свою позицию, Альберт утверждал, что любая лишенность требует существования 2 вещей: субъекта, к-рый чего-то лишается, и некоего

необходимого обладания (habitus) чем-то, чтобы этого обладания лишился этот субъект. З. является З. не от того материального субъекта, к-рый чего-то лишается, но вследствие самого акта лишения обладания чем-то, и именно это лишение есть «ничто», т. е. чистое отсутствие требующегося обладания чем-то положительным (Ibidem). В вопросе о происхождении З. Альберт ориентировался на богословское отождествление первого З. с грехом и понимал последний как «дефект, возникающий в воле, которая уклонилась от... блага» (Ibid. 34. 2). Ссылаясь на «Ареопагитики», Альберт вводил тройное различие З., соответствующее 3 родам блага: «Зло природы, [направленное] против природы той вещи, которое этой природой обладает; зло вины (culpaе), [направленное] против благодати; зло разума, или души, [направленное] против природного блага, которое от природы предназначается (ordinatur) к благодати» (Ibid. 5).

**Высокая схоластика (XIII в.).** Большое значение для развития представлений о З. у мыслителей периода расцвета схоластики имела инициированная нек-рыми высказываниями францисканских теологов дискуссия о том, может ли З. выполнять положительную роль в мироздании (см.: *Hübener W.* «Malum auget decorem in universo»: Die kosmologische Integration des Bösen in der Hochscholastik // *Zimmermann*. 1977. S. 1–26; *Bychkov*. 2001). Истоки этой проблематики обнаруживаются в трактате «О таинствах христианской веры» *Гуго Сен-Викторского* (XII в.), который, обсуждая вопрос о том, может ли Бог желать З., замечал: «Бог хочет, чтобы было зло, но не хочет [самого] зла... Он хочет, чтобы было зло, и при этом Он хочет лишь блага, поскольку, чтобы зло было — это благо; но Он не хочет самого зла, поскольку само зло — это не благо» (*Hugo Vict. De sacra.* I 4. 13; ср.: *Bychkov*. 2001. P. 259). По-видимому, Гуго желал указать на то, что Бог допускает существование З. в мире, пользуясь этим для добра и тем самым обращая З. в добро, что отчасти подтверждается его предшествующими рассуждениями: Бог «видит зло... и решает, что в соединении с этим злом добро станет привлекательнее и будет более прекрасным, чем зло...» (Ibid. 6), однако форма выражения могла вызвать и различные нетра-







диц. толкования. Немного позднее, ориентируясь на рассуждения Гуго и нек-рые высказывания блж. Августина, Александр Гэльский писал: «Красота вселенной становится больше благодаря благому введению [в нее] упорядоченных зол» (*Alexander de Hales. Summa theologica. I 121. 2. R., 1924. P. 191*). В еще более заостренной форме эту мысль можно обнаружить у Бонавентуры: «Зло увеличивает красоту во вселенной» (*Bonav. Commentarius in IV libros Sententiarum. I 46. 5. 5 // Opera omnia. Quaricchi, 1882. Vol. 1. P. 830*). Поясняя высказывание, Бонавентура отмечал, что из него не должно заключать, будто «зло есть добро, но — что из него (т. е. из З.— Д. С.) следует добро» (*Ibid.* 4). Альберт Великий оспаривал такие представления о роли З. в мире, находя их малопонятными и противоречивыми. По его мнению, самого по себе блага достаточно для совершенства мира, поэтому не нужно предполагать, что З. выполняет в мире какую-то необходимую функцию. Определенное совершенство можно увидеть лишь в потенциальной возможности совершить З., к-рая была заложена Богом в свободном решении разумных существ, однако актуальное совершение З. ничего не добавляет к красоте и совершенству мира. «Если бы [зла вообще] не было, — заключал Альберт, — вселенная была бы лучше, чем она есть сейчас» (*Albert. Magn. In Sent. I 46. 6*). Несмотря на возражения Альберта, позднее, напр., у его ученика Фома Аквинского (XIII в.), также встречались мысли о необходимой роли З. в совершенствовании мироздания. Хотя Фома специально отмечал, что З. или «бедствия» (*mala*) являются не причинами (*causae*), а поводами (*occasionones*) для возникновения совершенств (*perfectionum*), он вместе с тем полагал, что «в отношении всех вообще зол (*malis*) истинно, что если бы им не было дозволено существовать, вселенная была бы менее совершенной» (*Thom. Aquin. In Sent. I 46. 1. 3*). Однако он обращал внимание на то, что это верно лишь потому, что З. является реализацией возможностей, данных Богом не для З., а для блага. Возможность совершить З. делает мир более совершенным, тогда как актуальное совершение З. лишает мир совершенства. Поэтому «зло вины» (*malum culprae*), хотя оно и служит иногда в назидание дру-

гим, все же служит более несовершенству, чем совершенству, и потому «если бы ни один человек не согрешил, весь род человеческий был бы лучше» (*Ibidem*).

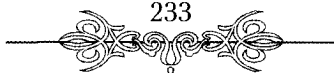
Попытки обнаружить положительное значение З. в общей структуре мироздания во многом обуславливались свойственной францисканцам XIII в. тенденцией рассматривать его в рамках общей «истории спасения», в связи с христ. учением о грехопадении и Искуплении. Согласно Александру Гэльскому, став причастной З. в грехопадении, человеческая природа повредилась не столько в своем сущностном бытии, сколько в своих действиях и навыках, приобретших направленность на З. (*Alexander de Hales. Summa theologica. III 24–36*). Бог мог и не допустить существования З., но Он дозволил воле уклониться к З. для того, чтобы посредством Воплощения и Искупления сделать из З. добро большее, чем то, к-рое было прежде З. (*Ibid.* 11, 144). Бонавентура писал о 3 видах грехопадения и З.: З. первого человека, при к-ром «личность (*persona*) портит природу»; З., передающееся как первородный грех, при к-ром «природа портит личность»; З. актуального личного греха, при к-ром «личность портит саму себя» (*Bonav. In Sent. II 34*). Особое внимание Бонавентура уделял также опровержению защищавшегося в его время нек-рыми еретиками учения о существовании т. н. высшего, или абсолютного, З. (*summum malum*). По словам Бонавентуры, нет ничего настолько злого, чтобы в нем нельзя было найти некоего следа добра, и нет ничего настолько злого, чтобы оно не могло стать еще худшим (*Ibid.* II 34. 2. 1). Подробное, однако мало в чем оригинальное рассмотрение проблематики З. с позиций христианизированного платонизма было предложено Ульрихом Страсбургским († 1277) во 2-й кн. трактата «*De summo bono*» (О высшем благе; см.: *Libera. 1993. P. 96–99*).

Наиболее глубокий средневекий анализ понятия «зло» представлен в трудах Фомы Аквинского, специально разбиравшего различные аспекты проблематики З. в «Комментарии к «Сентенциям» Петра Ломбардского» (*Thom. Aquin. In Sent. II 34–37 et al.*), в «Сумме против язычников» (*Idem. Sum. contr. gent. III 7–15 et al.*), в «Сумме теологии» (*Idem. Sum. th. I 48–49; II. 1. 18–21*), в «Объяс-

нении» к трактату ареопагитского корпуса «О Божественных именах» (*Expositio in librum V. Dionysii De divinis nominibus*), а также в особом сочинении, содержащем схоластические «вопросы для обсуждения» под общим заглавием «О зле» (*Quaestiones disputatae de malo*).

Рассматривая метафизический аспект проблематики З., Фома Аквинский соглашался с предшествующей платонической и христ. традициями: по его мнению, З. не есть ни природа, ни сущность, ни форма, ни акт, но есть лишь чистое отсутствие благого бытия: «Невозможно, чтобы зло обозначало некое бытие, или некую форму, или природу... Именем «зло» обозначается некое отсутствие добра (*absentia boni*)» (*Sum. th. I 48. 1; ср.: Maritain. 1942. P. 1*). При этом оно является не просто отрицанием (*negatio*), но также и лишенностью (*privatio*), а именно, лишенностью того блага, к-рое должно наличествовать в некой вещи в соответствии с Божественным замыслом: «Зло есть лишенность добра, а не чистое отрицание... не всякий недостаток добра есть зло, но лишь недостаток такого добра, которое [некто] должен иметь по природе» (*Thom. Aquin. Sum. th. I 48. 5; ср.: Ibid. 49. 1; Sum. contr. gent. III 7. 2*). Напр., невозможность летать для человека является отрицанием, но не является лишенностью, поскольку эта способность не заложена в природе человека и это совершенство не требуется от него; напротив, слепота есть лишенность заложенной в человеческой природе способности видеть (см.: *Uscatescu Barrón. 2004. S. 131*). Исходя из этого, Фома определял З. как «лишенность должного совершенства» (*privatio debitae perfectionis* — *Thom. Aquin. Sum. contr. gent. I 71. 5*).

Вместе с тем отсутствие собственной сущности З. не являлось у Фомы основанием для постулирования того, что З. вообще не существует, что оно является простой иллюзией. Напротив, З. обладает реальным существованием в наиболее строгом смысле этого слова: З. существует в вещах (*res*), присутствуя в них особым способом, и потому обладает полнотой реальности (*realitas*). Согласно Томе, любое З. существует «в добре» (*in bono*), поскольку любой носитель З. изначально обладает добрым бытием, которому и наносит ущерб З., возникающее



в доброй вещи так же, как рана возникает на здоровом теле (*Idem. De malo. 2*; ср.: *Maritain. 1942. P. 1–2*): «Ясно, что зло обнаруживается (*invenitur*) в вещах, как и порча (*corruptio*)» (*Thom. Aquin. Sum. th. I 48. 3*). Но, существуя в вещи или «применительно к вещи», З. не существует как вещь, т. е. как сущее (*Ibid. I 48. 2*; *Sum. contr. gent. III 7. 9*); З. не делает вещь более реальной и ничего не прибавляет к реальности вещи.

Углубляя рассмотрение этой проблемной области, Фома проводил различие между «самим злом» (*malum per se*) и «субъектом зла», или «акцидентальным злом» (*malum per accidens*), т. е. сущностью, к-рая становится злой (*In Sent. II 34. 1. 2*; ср.: *De malo. 1. 1–2*). Поскольку З. существует как лишенность блага, оно есть «ничто»; отсутствие, однако поскольку З. портит ту природу, к-рую лишает необходимого ей блага, сама эта природа становится неким З., чем-то злым, местом проявления лишенности. Чтобы понять, какое именно благо и каким образом поражается З., Фома выделял З. вида блага, свойственного творению: «В первом смысле само совершенство вещи называется ее благом, как острота зрения именуется благом глаза и добродетель именуется благом человека. Во втором смысле благом называется та вещь, которая обладает своим совершенством, как добродетельный человек или остро видящий глаз. В третьем смысле благом называется субъект, потенциально способный достичь совершенства, как душа в отношении добродетели и сущность глаза в отношении остроты зрения» (*De malo. 1. 2*). З., согласно Фоме, не может повредить 1-й вид блага, т. е. само совершенство, но оно лишает благу во 2-м смысле вещь блага в 1-м смысле, т. е. потенциально доступного ей совершенства. Т. о., если продолжать приведенные примеры, З. для благого глаза есть лишение остроты зрения как блага, а З. для человека — лишение добродетели. При этом благо в 3-м смысле (т. е. способность к добру) сохраняется, но поскольку З. не дает ему стать действительностью, оно «умалывается злом настолько, насколько отнимается совершенство» (*Ibidem*).

В рамках рассмотрения характеристик З. как лишенности Фома Аквинский предлагал ответ на вопрос

о том, способно ли З. целиком уничтожить или «истребить» (*consumere*) добро (см.: *Uscatescu Barrón. 2004. S. 139–140*). Следуя блж. Августину, Фома был склонен отвечать на этот вопрос отрицательно: З. может лишь повреждать бытие и его свойства, но не способно уничтожить благу природу вещей: «Зло не может целиком истребить добро» (*Thom. Aquin. Sum. th. I 48. 4*). З., согласно Фоме, уничтожает лишь противоположное ему добро, как тьма уничтожает свет или слепота — зрение. Но «субъект зла», т. е. сущность, лишаящаяся блага, лишается не всего блага и потому остается благой, хотя и становится менее благой, чем была до соприкосновения со З., причем менее благой в отношении той способности, возможность реализовать к-рую она упустила.

Рассматривая различные характеристики морального З. в его отличии от З. метафизического, Фома Аквинский прежде всего обращал внимание на то, что для описания З. в области морали (*in moralibus*) недостаточно только представления о нем как о «лишенности», но З. здесь называется «положительным образом» (*positive — De malo. 1. 1*). По мысли Фомы, чтобы понять особый характер морального З., мало иметь представление о нем как об отпадении от блага или об отсутствии блага. З., совершаемое разумными существами посредством превратного употребления данной им свободы, может быть полностью понято лишь при введении представления о З. как положительной противоположности блага (*Reichberg. 2002. P. 752*): «Трех не есть чистая лишенность, как тьма, но есть нечто положительное» (*Thom. Aquin. De malo. 2. 11*). Волевое З., согласно Фоме, должно пониматься как нечто, выходящее за пределы разумного порядка и противоположное божественному закону (*[malum morale] excludit ordinem rationis et legis divinae — Ibid. 1. 3*). Напр., прелюбодеяние есть не просто лишенность противоположной добродетели (т. е. воздержания и верности), но с необходимостью предполагает совершение определенного положительного акта, прямо противоположного налагаемым супружеством обязательствам. Точно так же жестокость состоит не просто в отсутствии добродетели милосердия, но и в активном проявлении противоположных ей действий, при-

чиняющих боль. В общем виде, по словам Фомы, в области морали «благо и зло противостоят друг другу как (взаимоисключающие.— Д. С.) противоположности, а не сообразно лишенности и обладанию» (*De malo. 2. 5*; ср.: *Reichberg. 2002. P. 752–753*). Развивая тему морального З., Фома специально отмечал, что такое З. совершается осознанно и целенаправленно. Так, убийцей в полном моральном смысле этого слова может называться тот, кто осуществляет убийство не по к.-л. случайности, но имея в сознании и воле именно эту цель (см.: *Reichberg. 2002. P. 754*). Поэтому «сам акт воли называется [в таком случае] злым от [злого] объекта воления (*volito*)» (*Thom. Aquin. De malo. 1. 1*), т. е. от сознательной направленности на злой результат (*Reichberg. 2002. P. 754*).

Анализируя структуру греха как наивысшего морального З., Фома отмечал, что в этом случае действительно имеет место «лишенность», однако не «чистая» (*pura*), а «смешанная» (*non pura*). В случае чистой лишенности не остается никакого следа того, чего лишаются: так, смерть уничтожает всю жизнь, тьма — весь свет. Напротив, смешанная лишенность не есть полная «порча» (*corruptio*), но некий «путь порчи», на к-ром испорченное сохраняется в нек-ром отношении неиспорченным. Так, болезнь не целиком уничтожает здоровье, ложь — истину и т. п. В этом случае присутствует не только лишенность как лишение формы (*deformitas*), но и динамический акт лишения (*actus deformis*). Поэтому моральное З. (грех) «состоит не только во лишенности, но также и во внешнем акте» (*Thom. Aquin. De malo. 2. 2*; ср.: *Reichberg. 2002. P. 756–757*). Злой поступок имеет характер лишенности, поскольку он лишен должной направленности к должной цели, но он есть нечто большее, чем простая лишенность, поскольку он есть положительный акт, направленный на нечто противоположное тому, что повелевает мораль.

Т. о., злая направленность воли, согласно Фоме, проистекает из способности разумных существ отказываться подчиняться «порядку» (*ordo*) или «закону» (*lex*), причем последний имеет много форм (природный, человеческий, божественный), но по своей сути всегда коренится в Божественной воле. Если ра-



зум подчиняет свои мысли и поступки этой воле, он творит моральное добро, а если отказывается подчиняться — моральное З: «Добро и зло применительно к человеческим актам рассматриваются сообразно тому, соответствует ли акт разуму, который научается закону Божию — или естественным образом, или посредством учения, или посредством вдохновения; поэтому и Дионисий (автор «Ареопагитик». — Д. С.) говорит... что зло для души — это быть вне разума (praeter rationem)» (*Thom. Aquin. De malo. 2. 2*). Фома признавал, что помимо добрых и злых актов могут быть и акты нейтральные (или безразличные, *indifferentes*), напр. срывание колоса, однако он отмечал, что в зависимости от времени и обстоятельств их совершения даже такие неморальные сами по себе акты в подавляющем большинстве случаев принимают добрую или злую моральную окраску (см.: *De malo. 2. 4*; ср.: *Reichberg. 2002. P. 755*).

Отказ рассматривать грех и З. как чистую лишенность имел важное значение для нравственного богословия Фомы в целом и для учения о грехе в частности. Согласно Фоме, грех подразделяется на 2 основных рода: грех упущения (*omissionis*) и грех преступления (*transgressionis*). Если бы З. было чистой лишенностью, то все грехи попадали бы исключительно в 1-ю категорию и невозможно было бы разделять грехи одинаковые по природе, но разные по тяжести (*Reichberg. 2002. P. 758*). Так, согласно Фоме, «если некто ест тогда, когда не должен, но там, где должен и тем способом, которым должен», его грех менее тяжел, чем был бы, если бы он нарушил все З. должных условия (*Thom. Aquin. De malo. 2. 9*). Говоря в общем, то, что составляет положительный момент в грехе, и определяет степень его тяжести.

Стремясь примирить такую позицию с известным высказыванием блж. Августина: «Грех есть ничто» (*peccatum nihil est* — *Aug. In Ioan. 1. 13*), Фома выделял 2 смысла «ничтожности» З. Во-первых, сам злой акт, поскольку он лишен подобающего совершенства и превосходства, становится менее совершенным, чем мог быть в неповрежденном состоянии, и потому отпадает от бытия и стремится к ничто (*Thom. Aquin. De malo. 2. 1*). В самом грешнике, совершающем З., грех не прибавляет ни-



Заключение сатаны на тысячу лет в бездну.  
Мишюрка из лицевого Апокалипсиса  
с толкованиями архиеп. Андрея  
Кесарийского. Кон. XVI в.  
(РГБ. Егор. № 1844. Ф. 98. Л. 79 об.)

чего, но только лишает его потенциального блага и потому является «ничем», пустотой с т. зр. добра и совершенства. Более того, З. и грех разрушают человека, т. е., по сути, уничтожают его, поэтому блж. Августин так пояснял приведенные выше слова: «Люди становятся ничем, когда грешат» (*Aug. In Ioan. 1. 13*). Соглашаясь с ним, Фома отмечал, что всякий грех, совершенный против ближнего, прежде всего причиняет З. самому согрешающему и только затем тому, против кого грешат: «Грех, совершаемый в отношении ближнего, является злом в двух аспектах: прежде всего из-за того, что он лишает упорядоченности (*ex deordinatione*) того, кто грешит; а также из-за вреда, причиняемого тому, против кого грешит» (*Thom. Aquin. Sum. th. II 2. 34. 4*; см.: *Reichberg. 2002. P. 758–759*).

В соответствии с двусмысленным пониманием морального З. (как лишенности и как положительного волевого акта) Фома Аквинский двояко решал вопрос о непосредственной причине такого З. (*Reichberg. 2002. P. 761*). В 1-м случае причиной З. является некий «недостаток», или «дефект», свободной воли, из-за которого она склоняется к недолжному, ее «невнимание» к моральному императиву; во 2-м случае речь идет о сознательном избрании волей З., в ре-

зультате чего воля грешит уже не по слабости или неведению, но «по злобности» (*ex malitia*), «в результате выбора зла» (*ex mali electione* — *Thom. Aquin. Sum. th. II 1. 78. 1*). В последнем случае, по мысли Фомы, имеет место двойное заблуждение (*error*): воли и разума. Твердо придерживаясь убеждения, что невозможно желать З. как З., Фома утверждал, что даже злобная воля стремится не только к злу, но и к некоему субъективному добру. Однако поскольку разум воспринимает как добро то, что на самом деле является З., то и стремление воли к такому субъективному «добру» оказывается З. для человека, т. к. вместо ожидаемого счастья лишь производит З. уже в душе самого согрешающего (*De malo. 3. 12; 16. 6*; ср.: *Reichberg. 2002. P. 779*). При этом З. помрачает разум, в результате чего оно не может быть опознано как З. «Диавол, — по словам Фомы, — не понимает, что он сотворил зло, поскольку не воспринимает своей вины как [чего-то] злого, но до сих пор, будучи помрачен умом (*obstinata mente*), пребывает во зле» (*Thom. Aquin. De malo. 3. 9*). Т. о., в 1-м случае разумное существо совершает З. по неведению, не зная, что это З.; во 2-м случае З. творится сознательно, однако воспринимается как субъективное добро, при этом то З., о котором деятель знает (т. е. повреждение собственной души), игнорируется им как меньшее в сравнении с ожидаемым «доброе». В 1-м случае воля желает З. «акцидентально» (*per accidens*), во 2-м — осознанно, или «зная о последствиях» (*ex consequenti*) (*De malo. 3. 12*; ср.: *Reichberg. 2002. P. 780*). В любом случае при совершении З. имеет место ожидание добра большего в сравнении с этим З., будь то в объективном или в субъективном смысле (см.: *Reichberg. 2002. P. 782–783*).

Рассматривая подробно вопрос о первой причине З., Фома Аквинский отмечал, что из 4 причин Аристотеля формальной и целевой причины З. быть вообще не может. З. не может иметь формальной причины, потому что З. как таковое состоит не в присутствии некой формы, но, наоборот, в ее отсутствии («лишенности»). З. не может иметь и целевой причины, поскольку лишь к добру можно упорядоченно стремиться как к цели, З. же является как раз отсутствием такого порядка (*Thom. Aquin. Sum. th. I 49. 1*). Вместе с тем



З. в нек-рых случаях выступает как цель, однако в действительности оно делает это, искажая благую цель и представляя себя субъективным благом: «Само по себе зло не может быть объектом воления (направленного к некоей цели. — *Д. С.*) иначе, чем под видом блага» (*De malo*. 1. 1); «Никто не делает ничего злого иначе, как будучи нацелен (*intendens*) на то, что кажется ему добрым, как прелюбодеею кажется добрым то, что дает ему наслаждение чувственным удовольствием, и ради этого он совершает прелюбодееяние» (*Ibid.* 1. 3). Т. о., З. имеет лишь материальную и действующую причины, однако и они являются не сущностными (*per se*) причинами, но причинами акцидентальными (*per accidens*). Материальная причина З. — тот добрый субъект, к-рого З. лишает присутствующего ему добра. Более сложен вопрос о действующей причине. Согласно Фоме, можно выделить 2 рода действующих акцидентальных причин З. В 1-м случае З. возникает из добра, когда добро в нек-ром смысле испытывает недостаток (*deficit*), в результате чего действие достигает не должного результата, а искаженного, т. е. злого. Во 2-м случае З. возникает в ситуации, когда из совершенного действия одной формы следует лишенность др. формы, напр., когда совершенное горение огня акцидентально служит исчезновению («лишенности») формы воды или воздуха (*Sum. th.* I 49. 1). Применительно к человеческим поступкам 2-й род З. проявляется в том, что человек акцидентально творит З., причём его воля становится причиной З., однако творимое им З. кажется ему субъективным добром и действительно в относительном смысле (*secundum quid*) есть добро. Так, прелюбодеей, подвигнутый красотой чужой жены к желанию чувственного удовольствия, соглашаясь со своим вожделением, совершает греховный поступок. При этом сама мысль о чувственном наслаждении и стремлении к нему не являются З. или грехом, поскольку не осуждаются, если возникают в отношении собственной жены. Тем самым естественные добрые качества и свойства человека становятся акцидентальной причиной З. из-за того, что человек не проверяет их разумом и не соотносит с божественными заповедями (*De malo*. 2. 4). В предельном смысле причиной любого З. является именно неповино-

вание разума божественному закону и как следствие этого — неповиновение низших чувственных способностей разума, т. е. нарушение иерархического порядка мироздания: «...чувственное познание должно управляться разумом, а познание разумное — мудростью или законом Божиим... поэтому зло в человеческом стремлении (*in appetitu*) может проявляться двояко: во-первых, когда чувственное восприятие не управляется разумом... во-вторых, когда человеческий разум [не] управляется мудростью и божественным законом» (*Ibid.* 16. 2).

Т. о., ни Бог как высшее добро, ни любое др. доброе сущее не могут быть причиной З. Согласно Фоме, З. вообще не может иметь «единой», или «высшей», причины, поскольку принятие существования «высшего зла» (*summum malum*) неминуемо ведет к манихейской ереси (*Sum. th.* I 49. 3; см.: *Libera*. 1993. P. 92–95). Причиной З. является исключительно недостаток конкретной разумной воли, ее неправильное движение, к-рое само по себе уже есть З. Согласно Фоме, опирающемуся на патристическую традицию, не следует искать никакой причины З. в чем-то вне волящей З. воли. В то же время, стремясь объяснить возникновение З. как «дефекта», «недостатка» в воле, Фома склонен был интерпретировать этот недостаток рационалистически, как недостаток «разумного руководства», т. е. как нежелание воли подчиняться разуму, к-рый в свою очередь должен быть подчинен Богу (*Reichberg*. 2002. P. 769). З. при такой интерпретации действительно оказывается лишенностью, а именно, отсутствием должного обращения воли к разуму. При этом Фома особо отмечал, что сама по себе эта «невнимательность» (*non attendere*) не является ни З., ни грехом. Человеческое познание дискурсивно, и в силу этого оно не может быть постоянно направлено на божественный закон. Однако перед совершением акта выбора воля должна соизмерять себя с этим законом. Упущение такого соизмерения и является первой лишенностью, а тем самым — первой причиной З. (*Thom. Aquin.* *De malo*. 1. 3; ср.: *Reichberg*. 2002. P. 770–771).

Хотя для Фомы, как и для прочих средневеков. авторов, проблема теодицеи не была центральной и имела гораздо меньшее значение, чем она

приобрела в Новое время, тем не менее в ряде вопросов он пытался найти пути совмещения благодати Божией с фактом существования в мире З., греха и страдания. В связи с этим Фома вспоминал вопрос, поставленный в «Утешении философией» Боэция: «Если есть Бог, то откуда бедствия (*mala*)?» (*Boetius. Consol.* I рг. 4). В «Сумме против язычников» он давал на него кажущийся парадоксальным ответ, видя в самом существовании З. доказательство бытия Бога: «Следовало бы аргументировать наоборот: если есть зло, есть и Бог. Ведь не было бы никакого зла, если бы исчез порядок блага, лишения которого и есть зло. А этого порядка не было бы, если бы не было Бога» (*Thom. Aquin. Sum. contr. gent.* III 71. 10). Согласно Фоме, в сотворенном Богом мировом порядке существует возможность проявления З., но нет необходимости в его появлении, к-рое есть исключительно следствие свободного акта разумной воли, неверно реализовавшей дарованную ей Богом свободу выбора. Пытаясь найти объяснение того, почему нек-рые сущности и вещи могут проникаться З., Фома ссылался на то, что в отличие от Творца все творение имеет изменчивый характер и изначально получает «возможность уклониться от добра» (*Sum. th.* I 48. 2), реализация к-рой и является З., или «порчей» (*corruptio*).

Особое внимание в «Сумме теологии» Фома Аквинский уделил спорному вопросу о том, знает ли Бог З. (собственно, различные виды З. — *mala*; см.: *Ibid.* I 14. 10). По мнению Фомы, Бог познает все, существующее в мире, в т. ч. и все акциденции. Но Он не может познавать З. как таковое, поскольку в этом случае З. было бы чем-то сущим и было бы в Боге, как познанное в познающем. Однако, познавая блага, Бог познает и З. — не само по себе, но как лишенность, акцидентально свойственную благам: «Бог не познает зло через лишенность, существующую в Нем самом, но [познает его] через противоположное [злу] благо» (*Ibidem*).

В богословском смысле Фома Аквинский находил верным деление всего З. в целом на З. вины (*culpa*) и З. наказания (*poena*), пользуясь для объяснения этого деления схоластическим различием между первым и вторым актом (*Ibid.* I 48. 5). По определению Фомы, первый

акт есть «форма и целостность вещи», второй акт есть «действие» (*operatio*). В соответствии с этим первое З. состоит в устранении формы или некоей части, требующейся для целостности вещи, а второе З. — в устранении должного действия. Первое З. есть З. божественного наказания, второе — З. вины, к-рое заключается «в устранении должного действия в вещах» (*Ibidem*). При этом вина обладает природой З. в большей степени, чем наказание, по 2 причинам: во-первых, поскольку З. вины делает злым того, кем совершается, а З. наказания никого не делает З.; во-вторых, поскольку З., как и благо, полнее всего проявляется в действии, а не в претерпевании (*Ibid.* I 48. 6). Наконец, Бог есть Творец З. наказания, но не З. вины, т. к. первое З. лишает блага творение, а второе — «противоположно самому нетварному благу», поэтому оно является гораздо более тяжким (*Ibidem*).

В сочинениях *Иоанна Дунса Скота* († 1308) проблематике З. уделено сравнительно мало внимания, ее рассмотрение в основных моментах практически не расходится с общепринятой традицией, однако при этом усиленный акцент ставится на роли воли разумных существ в возникновении и актуальном существовании З. Отождествляя З. в смысле вины с грехом, Дунс Скот определял его как «нарушение праведности во втором акте (т. е. в самом конкретном действии.— *Д. С.*)» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio*. II 34–37. 4. 46). Он подробно описывал механизм этого «нарушения», совершаемого волей: «Свободная воля должна каждый свой акт избирать сообразно высшему правилу (*regulae superiori*), то есть в соответствии с божественным повелением; и потому когда она действует не в согласии с этим правилом, она лишается надлежащей актуальной праведности... эта лишенность... и есть формально актуальный грех» (*Ibid.* 47).

В этическом смысле З. понималось Дунсом Скотом через его противопоставление добру. При этом З. соотносится с добром двояким образом: как противоположность (*contingit*) и как лишенность (*privative*). Будучи лишенностью, злобность (*malitia*) просто уничтожает противоположное ей благо, а как противоположность имеет более обширное содержание, т. е. не только устраняет благодать, но сверх того добавляет



Разрушение Содома.  
Клеймо иконы «Арх. Михаил, с деяниями».  
10-е гг. XV в. (ГММК)

и некое актуально творимое З. Подобно добру, З. имеет различные степени: первое З.— при к-ром добрый по природе акт переносится на недолжный объект, в результате чего становится злым; второе З.— при котором акт относится к должному объекту, но в силу недолжных обстоятельств совершения теряет необходимую упорядоченность и делается злым; третье З.— при к-ром и акт и объект целиком являются недолжными, оно лишает волю награды и делает ее повинной наказанию (*Ibid.* II 7. 1. 13). Принимая богословское деление З. на З. вины и З. наказания, Дунс Скот отмечал, что последнее отличается от первого в 3 смыслах: «Тройное зло обнаруживается в вине, которого нет в наказании: первое, что за вину налагается наказание; второе, что Бог может произвести наказание, но не вину; третье, что вина делает имеющего ее... [самого] злым» (*Ibid.* IV 50. 2. 2).

Достаточно подробно Дунс Скот останавливался на вопросе о том, отвечает ли Бог, даровавший человеку всемогуществом ее конкретные акты, за уклонение воли к З. Для решения этого вопроса он использовал учение о частичных причинах: Божественная и человеческая воля вместе действуют как причины в конкретном акте, однако в силу дарованной человеку свободы воля человека может желать и добра, и уклонения от него, т. е. З. Если в 1-м случае Бог поддерживает человечес-

кую волю в достижении результата, то во 2-м лишь дает осуществиться ее свободному действию, проявляя «попускающее воление» (*voluntas remissa*), к-рое не производит З., но лишь позволяет последнему быть произведенным самим человеком. Т. о., Бог не желает З., но при этом не желает и запрещать его возникновение (*Ibid.* I 47. 1). Согласно Дунсу Скоту, «если в результате [действия] двух причин есть недостаток (т. е. З. как недостаток и лишенность.— *Д. С.*), то не вследствие недостатка в высшей причине, а [вследствие недостатка] в низшей, но не так, что высшая причина причиняет правильность в результате, а низшая — уклонение [в нем же], но в том смысле, что сама по себе высшая причина причиняла бы [правильность], если бы низшая причина причиняла [ее] в меру своей причинности, и потому правильность не причинена в силу того, что низшая причина, насколько это было в ее власти, не причинила ее» (*Ibid.* II 34–37. 4. 144). Соглашаясь с тем, что Бог обращает любое З. в добро и в этом смысле любое З. существует ради добра (*propter bonum*), Дунс Скот замечал, что это не означает, будто З. необходимо в мироздании: «Добро могло бы быть в природе, даже если бы зла не было» (*Idem*. *Rep.* II 34. 5 // *Opera omnia*. Hildesheim, 1969<sup>r</sup>. Vol. 11).

**Поздняя схоластика.** Волюнтаристские мотивы в представлениях У. Оккама (XIV в.) о человеческой природе и деятельности оказали определяющее влияние на его трактовку вопроса о причине и природе З. Как и Фома Аквинский, он видел причину З. в человеческой воле, однако считал ее свободный акт ничем не обусловленным и избегал апеллирующий к разуму как ее руководителю. Согласно Оккаму, «воля исходя из своей свободы (*ex sua libertate*) без всякого другого... определения (*sine determinatione*) может избирать или не избирать какой-либо акт и его объект» (*Guillelmus de Ockham. Quaestiones in librum quartum Sententiarum* (Reportatio). 16 // *Opera theologica*. N. Y., 1984. Vol. 7. P. 359). В соответствии с этим воля может желать не только З., представляющегося ей добром, но и чистого З. как такового: «Воля может желать зла, которое не является ни реальным, ни кажущимся добром; она может не желать добра, которое не является ни реальным, ни кажущимся злом»





(*Idem. Quaestiones variae. 8 // Ibid. Vol. 8. P. 443*). В отличие от Фомы Оккам не думал, что воля имеет естественную склонность к добру и может желать З. лишь ввиду более важного для нее добра — подлинного или мнимого. Как чистая возможность воля способна определять себя к З. самостоятельно и безусловно.

Благо и З. в целом определялись Оккамом также в связи с понятием «воля». Хотя Оккам отмечал, что «волевое» прочтение понятий «благо» и «зло» не единственное возможное, именно оно представлялось ему наиболее важным: «Благо может пониматься двояко. В одном смысле как такое благо, которое делится на благо почетное (*honestum*), [благо] полезное (*utile*) и [благо] приятное (*delectabile*). В др. смысле благо есть то же, что и желаемое (*volitum*), или же оно понимается в качестве всего того, что подлежит желанию (*volibile*). Точно так же и зло понимается двояко: либо как противоположное благу в первом смысле, либо в качестве чего-то, что не желаемо и не подлежит желанию» (*Ibid. P. 442*). Вместе с тем Оккам принимал и традиц. деление З. на «вину» и «наказание»: «Зло понимается двояко: или в качестве зла наказания... и в этом смысле недуг есть некое зло; или... в качестве того, что подлежит порицанию (*vituperabile*)» (*Idem. Expositio in librum Praedicamentorum Aristotelis. 17. 15 // Opera philosophica. Vol. 2. P. 319*). Наконец, Оккам предлагал и чисто богословское определение З.: «Зло означает... делать нечто противоположное тому, что кто-либо обязан делать» (*Quaestiones in librum secundum Sententiarum (Reportatio). 4 // Opera theologica. 1981. Vol. 5. P. 59*). Последнее определение использовалось Оккамом среди прочего и для того, чтобы показать, что к действиям Бога неприменимы понятия «добро» и «зло», поскольку «Бог никому не обязан, как если бы Он был должником, и потому не может сделать то, что не должен сделать, и не сделать то, что должен сделать» (*Ibid. 15. P. 342*). Т. о., Бог оказывается «по ту сторону» человеческих представлений о добре и З. и руководствуется в Своих повелениях и поступках лишь свободным волением собственной воли.

Понимание Оккамом сущности морального З. в смысле уклонения от должного органично связано с его представлениями о релятивном ха-

рактере блага и З. Согласно Оккаму, не существует блага и З. как постоянных, «естественных» категорий, поскольку нравственность или безнравственность чего-либо может определяться исключительно на основании принятия или непринятия этого Богом как доброго или злого. Добрым является то, что Бог в Своей воле полагает как доброе, а злым — то, что Его воля отвергает и запрещает. В соответствии с этим Оккам утверждал, что не существует актов добрых или злых самих по себе, их моральное содержание целиком определяется обстоятельствами совершения: «Если я люблю некоего человека не ради доброй или злой цели, не с правильным пониманием (*secundum rectam rationem*) и не без такового, не в то время и не в том месте, в котором надлежит, но и не в то время и не в том месте, в котором не надлежит, и точно так же исключая все прочие добродетельные (*virtuosi*) и порочные (*vitiosi*) обстоятельства, этот акт не будет ни добрым, ни злым в моральном смысле, но будет нейтральным (*neuter*) и неопределенным» (*Ibid. 11 // Ibid. 1982. Vol. 6. P. 384*). Поскольку должные обстоятельства определяются не человеком, а Богом, доброе или злое содержание всякого акта зависит лишь от того, насколько в нем человеческая воля подчиняется воле Божественной: «Бесчестность (*deformitas*) не есть лишенность правильности или праведности, которые должны быть присущи акту, но есть лишенность правильности, которая должна быть присуща самой воле; а это означает не что иное, как то что воля должна по божественному повелению избрать некий акт, который она не избирает» (*Idem. Quodlibeta septem. 3. 15 // Ibid. Vol. 9. P. 261*). Если бы те действия, к-рые ныне считаются греховными (как, напр., кража или прелюбодеяние) были признаны Богом как должные, они тотчас бы сделались добрыми действиями, не подлежащими наказанию, а заслуживающими награды (*Quaestiones in librum secundum Sententiarum (Reportatio). 15 // Ibid. 1981. Vol. 5. P. 352*). Послушание Богу ставится Оккамом даже выше любви к Нему: в одном вопросе (*Ibid. 16 // Ibid. Ibid. 1984. Vol. 7. P. 352*) он утверждал, что если бы Бог повелел Его ненавидеть, человек обязан был бы повиноваться, и эта ненависть была бы уже не З., а добром, по-

скольку так исполнялась бы божественная воля.

Учению о З., излагаемому в сочинениях представителя поздней (второй) схоластики Ф. Суареса (1548–1617), присущи значительный схематизм, коренящийся в общей тяге Суареса к систематизации (см.: *Werner K. Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte. Regensburg, 1861. Bd. 1. S. 546–549*), а также стремление преодолеть ряд номиналистических крайностей, свойственных взглядам Оккама и его последователей (см.: *Reisenhuber. 1980. P. 679*).

Основываясь на предшествующей традиции (в частности, на взглядах Фомы Аквинского), Суарес излагал собственные представления о природе и свойствах З. в «Метафизических рассуждениях». В 11-м рассуждении, озаглавленном «О зле», он прежде всего отмечал, что З. должно пониматься как противоположность добру, однако их противопоставление не должно абсолютизироваться: если существует Бог как высшее и предельное добро, в к-ром нет никакого З., то высшего З., к-рое было бы полностью лишено всякого следа добра, существовать не может. По словам Суареса, «зло не может быть некой положительной вещью, которая по своей природе (*ex natura*) и сама по себе целиком была бы злой» (*Suarez F. Disputationes Metaphysicae. 11. 1. 2 // Opera omnia. P. 1877. T. 25. P. 355*). З. также не есть некая положительная форма, не есть оно и чистое отрицание, или небытие, но должно определяться как «лишенность должного совершенства в бытии» (*privatio perfectionis debitaе in esse — Ibid. 11. 1. 3. P. 356*). Суарес отказывался принимать вводимое нек-рыми совр. ему томистами (в частности, *Кэтаном*) деление З. на З. природное (*malum in genere naturae*, оно же — З. безусловное, *malum simpliciter*) и З. нравственное (*malum in genere moris*), при к-ром лишь 1-е З. признавалось лишенностью, а во 2-м находилось некое положительное и актуальное содержание. Суарес замечал, что в случае морального З. положительное содержание принадлежит не самому З., а тому добру, к-рое оно поражает и части к-рого лишает: «Моральное зло лишь по той причине может называться положительным, что кроме злобности заключает в себе нечто от добра» (*Ibid. 11. 1. 4–7. P. 356–358*). Чтобы показать, в каком смысле З.





может иметь положительное содержание, Суарес ввел др. различие: З. само по себе (*malum in se*) и З. применительно к иному (*malum alteri*). 1-е З. есть чистая лишенность, 2-е, будучи относительным, может иметь положительное содержание, поскольку нечто само по себе благое может оказываться З. для нек-рых субъектов (*Ibid.* 11. 1. 8–9. Р. 358). Однако в конечном счете любое З. есть некий недостаток: «Всякое зло предполагает лишенность, но пропорционально: ибо зло само по себе предполагает лишенность некоторого совершенства, а зло для иного предполагает лишенность совершенства, нужного тому, для кого оно является злом» (*Ibid.* 11. 1. 15. Р. 360). «Зло для иного» подразделяется Суаресом на З., неподобающее иному как «природной вещи» (*res naturalis*), и З., неподобающее ему как «свободному деятелю» (*agens liberum*). Это же деление выражается понятиями «природное» (*naturalis*) и «моральное» (*moralis*) З. При этом природное З., по определению Суареса, есть «лишенность природного блага, необходимого природе», а моральное З. — «нечто неподобающее свободной природе именно как свободной», «лишенность [верного] рассуждения (*ratio*)» (*Ibid.* 11. 2. 2. Р. 362).

В богословском и этическом аспектах Суарес поддерживал традиц. деление З. на З. вины и З. наказания. При этом З. вины он понимал как «собственное зло человека, существа разумного и пользующегося свободным решением» (*Ibid.* 11. 1. 17. Р. 360). Этот вид З. имеет некое подобие положительного акта, но в действительности есть лишь лишенность должного доброго акта. З. наказания, наиболее яркое проявление которого Суарес видел в страдании (*dolor*), само по себе З. не является, но так называется «нечто неподобающее (*disconveniens*) человеку или животному» (*Ibid.* 18. Р. 361). В этом одна и та же вещь может быть одновременно доброй и злой, но в разных смыслах: доброй она является сущностно (*essentialiter*), а злой — акцидентально (*accidentaliter*) (*Ibid.* 19. Р. 361). З. вины и З. наказания взаимосвязаны: «Зло вины есть начаток (*origo*) зла наказания и причина последнего, однако не в физическом смысле, а в моральном... как заслуга есть причина награды, так вина есть причина наказания» (*Ibid.* 11. 2. 6.



Вмч. Никита побивает беса.  
Икона. 1-я пол. XVI в. (ИТ)

Р. 363). В отличие от Оккама, понимавшего наказание как внешнее лишение человека некоего блага, Суарес видел в З. наказания прежде всего отражение внутреннего нравственного состояния и полагал, что оно соотносится с виной, к-рая остается в душе и после завершения самого греховного акта (см.: *Riesenhuber*. 1980. S. 679). Суарес соглашался с Фомой Аквинским в том, что З. вины гораздо более тяжко, чем З. наказания, поскольку первое «лишает человека должного порядка по отношению к Богу», в силу чего оно есть «оскорбление и обида Божу» (*Suarez*. *Disputationes Metaphysicae*. 11. 2. 6. // *Opera omnia*. Т. 25. Р. 363). Приводя традиц. деление добра применительно к человеку на «почетное», «полезное» и «приятное», Суарес противопоставлял этим видам добра соответствующее З., в к-ром находил 2 главных вида: «позорное» (*turpe*) и «неприятное» (*injucundum*).

Вопрос о причине З. Суарес решал в рамках предшествующей традиции: поскольку ничто не является изначально злым, З. имеет некую первую причину, и эта причина — нечто доброе. Суарес полагал, что стремление к З. неестественно для воли, поэтому З. как таковое не может быть ее целью, а значит, не может иметь целевой причины. Однако если воля уже склонна к З., она может творить З. целенаправленно, хотя и в этом случае З. совершается «под видом некоего кажущегося и ложного добра», как, напр., когда один человек стремится отомстить другому (*Ibid.* 11. 3. 4. Р. 365). При

этом в объективном смысле даже у З. вины может быть благая цель, так как Бог «пускает зло ради чего-то благого» (*Ibidem*). Тем более может служить благой цели З. наказания, посредством к-рого Бог «предотвращает большее зло» (*Ibidem*), устрашая людей, заставляя их задуматься о своей жизни и подвигая к покаянию. Т. о., не будучи само благой целью, З. может использоваться Богом для достижения благих целей. В отношении материальной причины З. Суарес соглашался с Фомой Аквинским в том, что З. существует в чем-то добром как в своем субъекте, однако не добавляет этому субъекту к-л. положительного содержания, но лишь лишает его потенциально доступного для него добра (*Ibid.* 11. 3. 6–11. Р. 365–367). Поскольку З. есть лишенность формы, то формальной причины в собственном смысле у него быть не может (*Ibid.* 12. Р. 367). Наконец, З. всегда имеет некую действующую причину, однако не сущностную, но акцидентальную (*Ibid.* 13. Р. 367). Повторяя в целом в этом вопросе ход рассуждений Фомы Аквинского, Суарес особо отмечал, что злой результат не обязательно предполагает злую причину. В силу этого причиной первого З. была добрая воля, в свободе к-рой не было ничего злого (*Ibid.* 18. Р. 369). Само же первое З., по мысли Суареса, происходит из соединения «естественного несовершенства» и изменчивости со свободой и обусловливается тем, что «изменчивая воля, лишенная всякого внешнего препятствия, способна не делать всего того, что может и обязана делать» (*Ibidem*). Исходя из представления о свободе разумных деятелей и о З. как несовершенстве, Суарес отрицательно отвечал на вопрос о том, может ли Бог как Творец быть прямой или косвенной причиной З. вины: «...нет никакого основания приписывать это зло Богу, ни непосредственно, ни опосредствованно» (*Ibid.* 22. Р. 370).

Трактат «*De bonitate et malitia humanorum actuum*» (О благости и злобности человеческих актов) Суарес посвятил рассмотрению вопроса о том, в каком смысле человеческие поступки могут считаться сами по себе добрыми или злыми. Здесь он, в частности, оспаривал позицию Оккама и утверждал, что «некоторые акты воли сами по себе и в силу своих объектов являются злыми до



всякой запрещающей воли (т. е. до Божественного запрета.— Д. С.)» (*Idem. De bonitate et malitia humanorum actuum. 7. 1. 6 // Opera omnia. P., 1856. T. 4. P. 373*), напр., таким актом является ненависть по отношению к Богу (*Ibid. 7. 1. 7*). В материальном смысле нравственное З. человеческих актов состоит в некоем внутреннем недостатке (см.: *Ibid. 7. 4. 3–4*), а именно в несогласованности между свободным движением воли (к-рое может быть злым) и устроением человеческой природы (которое изначально доброе). В морально-негативном (т. е. злом) акте воля направляется на такой объект (вещь или поступок), который в конкретных обстоятельствах противоречит разумной природе человека (*Ibid. 7. 4. 5–6*), т. е. в конечном счете — его упорядоченному отношению к Богу как Творцу этой природы.

**Средневековая мистика.** Рассмотрение вопроса о З. у мистиков XIII–XV вв. имело 2 основных направления. Во-первых, мистически ориентированные авторы, продолжая неоплатоническую традицию, особо акцентировали онтологическую «слабость» и «бессилие» З., его условность, зависимость от добра и неизбежность его преодоления при Божественном участии. Существование З. интерпретировалось как некий этап в историческом развертывании абсолютного добра, как путь к обновлению и преображению мира. Даже грехи в предельном смысле существуют и допускаются Богом в качестве существующих именно потому, что благоразумных и мудрых людей падение в грех научает не полагаться на свои силы, но все надежды возлагать на Бога, Который способен любое З. обратить к добру. Во-вторых, весьма распространенная среди мистически ориентированных авторов тенденция понимать человека как «микрокосм», отражающий процессы, происшедшие и происходящие в «макрокосме», обусловила «историческое» и даже «биографическое» восприятие проблематики З. Повторяя в личном опыте исторический мировой процесс, мистик отпадает от Бога к самости, погружаясь тем самым в З., однако памятование о Боге и ощущаемая связь со своим Творцом рано или поздно подвигают его совершить «поворот» и начать обратное движение к Богу, во время к-рого З. преодолевается совместным дей-

ствием божественной благодати и мистической любви человека к Богу, так что в результате оказывается достигнуто изначальное единство в благе Творца и творения (см.: *Hödl. 1997. Sp. 1147; Haas. 2007. S. 329*).

Затрагивая проблему З. в лат. сочинениях, Майстер Эххарт († 1328) видел в З. и грехе прежде всего нарушение созданного Богом благого порядка вещей (*ordo rerum*), в результате чего высшее оказывается подчинено низшему, применительно к человеку — разум подчиняется чувственности (*Meister Eckhart. Die lateinischen Werke. Stuttgart, 1956. Bd. 4. S. 158*). Рассматривая возникновение З. исторически, Эххарт полагал, что в результате преступления Адама человечество утратило «праведность» (*rectitudo*) и оказалось подчинено материальности, страданию и смертности. Однако поскольку само добро не может пасть и всегда остается неповрежденным, «зло никогда не способно целиком разрушить, угасить или заглушить добро» (*Ibid. 1964. Bd. 1. S. 633*). Добро интерпретировалось Эххартом как свет, к-рый светит во тьме З., но никогда не бывает обхвачен этой тьмой: «Во всяком деле (*opere*), даже и злом, причем злом как в смысле зла вины, так и в смысле зла наказания, проявляется и светит... слава Божия» (*Ibid. 1994. Bd. 3. S. 426*). Этот свет светит даже в душах осужденных на муки грешников и в злых духах, поскольку и у них «не прекращается ни естественное стремление к бытию, ни возражение голоса совести (*synderesis*) против зла» (*Ibid. Bd. 1 S. 634*), однако их погруженность в З. делает восприятие света добра для них мучением (см.: *Haas. 2007. S. 332–333*).

В нем. сочинениях Эххарта встречаются не вполне соответствующие христ. традиции элементы в трактовке З. и греха. Нек-рые его высказывания позволяют заключить, что Эххарт видел в грехе и З. прямое действие Промысла Божия, позволяющего человеку отпасть от Бога, чтобы затем вернуть его к Богу, но уже очищенного в результате переживания разделения с Создателем. Эххарт говорил даже о том, что Бог «хочет», чтобы человек грешил: «Бог в определенном смысле хочет, чтобы я сотворил грехи, и потому я не хочу не творить их, чтобы благодаря этому (т. е. совершению греха.— Д. С.) исполнилась воля Божия и на земле, то есть в преступлении (*in mis-*



Прп. Антоний Великий, с житием.  
Икона. 1-я пол. XVII в.  
Иконописец Фрагис Кавердзас  
(коллекция П. Канелопулоса, Афины)

setât), как на небе, то есть в доброделании (*in woltât*). В таком же смысле человек хочет лишиться Бога ради Бога и быть отделенным от Бога ради Бога...» (*Meister Eckhart. Die deutschen Werke. Stuttgart., 1963. Bd. 5. S. 22*). По-видимому, основанием для подобных высказываний служило убеждение Эххарта, что бытийное единство человека и Бога не может быть разрушено З. и грехом, а потому грех есть лишь испытание для человека, имеющее по необходимости благой конец (см.: *Haas. 2007. S. 338–339*). Учение Эххарта было воспринято и развито его последователем Иоганом Таулером († 1361), к-рый в мистических трактатах и проповедях особое внимание уделял важности для человека познания собственной природы. З. должно быть обнаружено как нечто чуждое этой природе и отброшено как то, что уничтожает и опустошает человека. Поворот (*conversio, kêt*) от самости к Богу — единственный способ победить З. внутри и вне человека (*Ibid. S. 341–344*).

Связь самости и З. акцентировалась также в анонимном нем. мистическом трактате «*Das buoch von dem grunde aller bôsheit*» (Книга об основании всякой злобности), автор к-рой полагал, что основанием З. является направленность творения на само себя вместо Бога и ближних. Человеку, желающему освободиться от З. и греха, необходимо научиться направлять любовь вовне и отрекаться от своего эгоизма (см.: *Haas. 2007. S. 344–345*). Тему эгоизма как

корня всякого З. развивал нем. мистик Генрих Сузо († 1366), отвечавший в «Книге истины» (*Büchlein der Wahrheit*) на вопрос о происхождении греха, злобности, дьявола и т. п. след. образом: «Поскольку одаренное разумом творение должно быть погружено в созерцание Единого, однако [в действительности] оно остается обращенным вовне и смотрит неподобающим образом на свое собственное бытие (*sinsheit*), то из этого и происходят дьявол и всякая злобность (*bozheit*)» (*Heinrich Seuse. Deutsche Schriften / Ed. K. Bihlmeier. Fr./M., 1961. P. 332; ср.: Haas. 2007. S. 345–346*).

При этом у Сузо и последующих мистиков все более сильным становилось акцентирование страдания как способа избавления от эгоизма и связанного с ним З.: добровольно принимая выпадающие на его долю страдания, человек аскетически упражняется в добродетели терпения и учится отрекаться от себя, приближаясь тем самым к Богу (см.: *Haas. 2007. S. 348–351*). Если человеку удалось такое приближение, то З. и грех, бывшие в его жизни, теряют свое злое содержание и становятся добром, поскольку они стали средством к спасению. От человека требуется лишь довериться Богу и не отчаиваться, даже впадая в грех, поскольку Бог не допустил бы этого, если бы не «желал, чтобы из этого вышло нечто лучшее» для человека (см.: *Meister Eckhart. Die deutschen Werke. Bd. 5. S. 232–235*). В конечном счете Бог допускает любое З. лишь для того, чтобы человек «познал Его великое милосердие» и ответил на него большей любовью к Богу (*Ibidem*).

Лит.: *Fronmüller M. Die Lehre des Johannes Scot Eriugena vom Wesen des Bösen nach ihrem inneren Zusammenhang und mit Rücksicht auf eigene verwandte Systeme der neueren Zeit // Tübinger Zschr. f. Theologie. 1830. H. 1. S. 48–89; H. 3. S. 74–105; Wagner F. Der Begriff des Guten und Bösen nach Thomas von Aquin und Bonaventura. Paderborn, 1913; Luckey H. Die Bestimmung von «gut» und «böse» bei Thomas von Aquin. Kassel, 1930; Dondaine A. Le «Liber de doubus principiis»: Un traité néo-manichéen du XIII<sup>e</sup> siècle; suivi d'un fragment de rituel cathare. R., 1939; Parente P. Il male secondo la dottrina di S. Tommaso // Acta Pont. Acad. Romanae S. Tomae Aquinatis et Religionis Catholicae. R., 1939/1940. P. 3–34; Maritain J. St. Thomas and the Problem of Evil. Milwaukee, 1942; *idem*. St. Thomas d'Aquin et la problématique du mal // *Idem*. De Bergson à Thomas d'Aquin: Essais de métaphysique et de morale. N. Y., 1944 (рус. пер.: *Маритен Ж. От Бергсона к Фоме Аквинскому. М., 2006*); *Billicsich F. Das Problem des Übels in der Philosophie des Abend-**

*landes. W., 1955<sup>2</sup>. Bd. 1: Von Platon bis Thomas von Aquino; Welte B. Über das Böse: Eine thomistische Untersuchung. Basel, 1959; Verde F. M. La natura del male secondo S. Tommaso d'Aquino // Sapienza. Napoli, 1961. Vol. 14. P. 120–157; Padellaro de Angelis R. Il problema del male nell'alta Scolastica. R., 1968; Riet G., van. Le problème du mal dans la philosophie de la religion de St. Thomas // RPhL. 1973. T. 71. P. 5–45; Lionel F. Le bien et le mal et la foi Cathare // Cahiers d'études cathares. 1974. Vol. 25. N 61. P. 51–57; Faes B. M. Il problema del male nella «Summa de bono» di Ulrico di Strasburgo // Medioevo. Padova, 1975. Vol. 1. P. 29–62; Zimmermann A., hrsg. Die Mächte des Guten und Bösen: Vorstellungen im 12. u. 13. Jh. über ihr Wirken in der Heilsgeschichte. B.; N. Y., 1977. (Miscellanea mediaevalia; 11); *Reisenhuber K. Malum: Mittelalter // HWPh. 1980. Bd. 5. S. 674–681; Yamazaki H. Anselm and the Problem of Evil // Anselm Studies. 1988. Vol. 2. P. 343–350; Davis D. P. Suarez and the Problem of Positive Evil // American Catholic Philosophical Quarterly. 1991. Vol. 65. N 3. P. 361–372; D'Onofrio G. «Quod est et non est»: Ricerche logico-ontologiche sul problema del male nel Medioevo pre-aristotelico // Doctor Seraphicus. 1991. Vol. 38. P. 13–35; Elders L. J. Les Questions disputées sur le mal de S. Thomas // Divinitas. 1992. Vol. 36. N 2. P. 136–159; Sentis L. Saint Thomas d'Aquin et le mal: foi chrétienne et théodicée. P., 1992; Libera A., de. Le mal dans la philosophie médiévale // Studia philosophica. Basel, 1993. Vol. 52. P. 81–103; Steel C. Does Evil Have a Cause: Augustine's Perplexity and Thomas' Answer // The Review of Metaphysics. 1994. Vol. 48. N 2. P. 251–273; Sciuto I. La felicità e il male: studi di etica medievale. Mil., 1995; Hödl L. Übel // LexMA. 1997. Bd. 8. Sp. 1143–1147; Rivera J. A. Platon, Aristoteles y Tomas Aquino sobre la curabilidad del malo // Dialogos. 1999. Vol. 34. P. 139–150; Bychkov O. V. «Decor ex praesentia mali»: Aesthetic Explanation of Evil in Thirteenth-Century Franciscan Thought // RThPhM. 2001. T. 68. N 2. P. 245–269; *Matheves Ch. T. Evil and the Augustinian Tradition. Camb., 2001; Rorty A. O., ed. The Many Faces of Evil: Historical Perspectives. L., 2001. P. 37–92; Deme D. The «Origin» of Evil according to Anselm of Canterbury // Heythrop J. 2002. Vol. 43. N 2. P. 170–184; Reichberg G. M. Beyond Privation: Moral Evil in Aquinas's De Malo // Review of Metaphysics. 2002. Vol. 55. P. 751–784; Sweeney E. Vice and Sin (Ja Haie, qq. 71–89) // The Ethics of Aquinas / Ed. S. J. Pope. Baltimore, 2002. P. 151–168; Westberg D. Good and Evil in Human Acts // *Ibid.* P. 90–102; *Uscatescu Barrón J. Das Wesen des Schlechten als privatio boni: Zur Frage seiner Bestimmung // Perspektiven der Philosophie. 2004. Jb. 30. S. 125–187; Newhauser R. In the Garden of Evil: The Vices and Culture in the Middle Ages. Toronto, 2005; Haas A. M. Das Syndrom des Bösen in der mittelalterlichen Mystik // *Idem*. Mystik als Aussage: Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik. Fr./M., 2007. S. 322–354; Kent B. Evil in Later Medieval Philosophy // J. of the History of Philosophy. 2007. Vol. 45. N 2. P. 177–205.****

**Учение о З. европейских мыслителей Нового времени.** Общая тенденция к смене онтологической и богословской т. зр. в философских рассуждениях на антропологическую и антропоцентрическую проявилась и в анализе понятия «зло».

С одной стороны, З. рассматривалось как космический феномен, неизбежная негативность мира, «темная сторона» бытия. Поскольку такое понимание З. вступало в явное противоречие с распространенной в Новое время идеей совершенства природного мира, мн. авторы пытались различными способами согласовать факт существования З. с положением о совершенстве и благодати вселенной и ее Творца. Однако в этих попытках все более сильными становились уже не догматические и богословские мотивы, а философские и рациональные подходы к прежней богословской проблематике. Создание рациональных теодицей различного вида стало кульминацией рационального анализа проблематики З., при к-ром нередко Бог из живого и личностного Творца мира превращался в регулятивный Первопринцип. Наряду с тенденцией к рационализации проблематики З. имело место и противоположное движение, в рамках которого З. рассматривалось исходя из его повседневных проявлений, на эмпирическом уровне. Двойственность мышления Нового времени, пытавшегося уловить предельно абстрактное и предельно конкретное в их живой связи, нашла свое отражение в учении философов этого периода о З., рассматривавшемся во всем его многообразии: от З. как абстрактной рациональной категории до З. как проблемы и несчастья конкретной человеческой жизни. При этом особый акцент ставился на практическом понятии З.: абстрактный теоретический дискурс в конечном счете призван был показать способ преодолеть З. в практической жизни людей. В силу этого первостепенную важность наряду с вопросом о природе З. приобретал вопрос о том, как человек может победить З.; ответы на этот вопрос давались в различных аспектах, важнейшими из которых были практико-этический (моральный), политический (преодоление З. как проблемы общественной жизни) и религ. (преодоление З. как греха) аспекты.

**Представления о З. протестантских авторов XVI–XVII вв.** В сочинениях основоположников *Реформации*, отчасти продолживших подходы к проблематике З., наметившиеся в поздней схоластике, но вместе с тем перенесших эту проблематику из области теоретической



этики в область практической ответственности, З. прямо отождествляется с грехом. Грех есть начало З. и его причина, поэтому всякое З. так или иначе связано с грехом и обуславливается им: «Зло двояко: вины и наказания; зло вины есть сам грех, зло наказания — терзания из-за него (ipsae afflictiones)» (Luther M. Tischreden. Weimar, 1914. Bd. 3. S. 595). М. Лютер (1483–1546) критиковал схоластическую теологию за то, что она интерпретировала первородный грех (начало всякого З.) как простую лишенность первородной праведности (privatio seu carentia justitiae originalis), и противопоставлял этой позиции собственное учение о первородном грехе, в котором последний понимался как уникальный факт истории, первообраз и квинтэссенция морального З.: «[Первородный грех] есть не только лишение некоего качества в воле, не только лишение света в уме (in intellectu), [не только лишение] добродетели (virtutis) в памяти, но вообще лишение всей правильности и мощи всех сил, как тела, так и души, всего человека, внутреннего и внешнего, кроме того, это и сама склонность (propitas) к злу, отвращение к добру, презрение к свету и мудрости, любовь (dilectio) к заблуждению и тьме, бегство... от добрых дел и направление к злу» (Idem. Die Vorlesung über den Römerbrief // Idem. WA. 1938. Bd. 56. S. 312). Задачу человека Лютер видел в том, чтобы преодолеть З. и грех в себе самом и в мире, однако осуществляется это не силами человека, а благодаря помощи и поддержке Христа. Чтобы прибегнуть к такой поддержке, человек должен потерять всякую надежду на себя, свои силы и свою праведность, поэтому З. выполняет определенную положительную функцию, показывая человеку его ничтожность и слабость (WA. 1908. Bd. 25. S. 265). Т. о., Бог никогда «не создает и не творит ничего злого» (Idem. Tischreden. 1913. Bd. 2. S. 298), но пользуется злом и грехом (WA. 1908. Bd. 18. S. 709), чтобы смирить человека. Когда же человек в смиренности подчиняет себя Богу, «Христос прикасается к страдающему сердцу» и «всякое зло отступает» (Tischreden. 1883. Bd. 1. S. 488).

По убеждению Ж. Кальвина (1509–1564), в результате первородного греха все люди без различия стали подвержены З. и лишь Бог может освободить от него тех, кого пожелает:

«Все страдают от одинаковой болезни, и выздоровления (от З. и греха.— Д. С.) достигают лишь те, кому Господь по Своему благоволению протягивает Свою целительную руку» (Joannus Calvinus. Institutio Christianae religionis. II 5. 3 // Opera omnia. Ser. 3. Bd. 2. Geneve, 2002). По мнению Кальвина, вся человеческая природа после греха Адама подчинена З., поэтому необходимо не просто исцелить ее, но воссоздать: «Все самое благородное и ценное в нашей душе не только поражено (vulneratam),



но и... настолько извращено (conruptam), что возникает потребность не просто в лечении, но в обретении новой природы (novam naturam induere)» (Ibid. II 1. 9). По убеждению Кальвина, «всякий человек охвачен грехом», поэтому «все, что исходит от него, проникнуто грехом и подлежит осуждению» (Ibidem). Столь радикальное признание испорченности человека распространялось Кальвином и на человеческую волю, к-рую он, соглашаясь в этом с Лютером, считал не свободной (libera), а рабской (serva), и творящей лишь З., если ее прежде не освободил Бог: «Рабская воля... вследствие порчи (propter corruptionem) содержится плененной под властью злых вожделений, так что не может избирать ничего, кроме зла, пусть даже она и делает это по своему произволу и свободно, без всякого внешнего принуждения» (Idem. Defensio sanae et orthodoxae doctrinae servitute et liberatione humani arbitrii... // CR. Vol. 34. Col. 280). Т. о., единственное доступное человеку избавление от З. — его избрание Богом и обновление во Христе, полностью меняющее его греховную природу. При этом сам человек ничего не может сделать, чтобы быть избранным: Бог избирает одних и не избирает других не по причине заслуг первых, но исключительно по Своему рассуждению, сокрытому от людей. Для из-

бранных Богом земное З. (страдания и скорби) является лишь временным испытанием, тяжесть к-рого смягчается верой в то, что Христос Своей смертью и воскресением победил всякое З., одолел смерть и уготовал вечную жизнь Своим последователям. Терпя З. и страдания, человек научается не искать счастья и утешения в этом мире, но надеяться на будущую жизнь (Institutio Christianae religionis. III 9. 1–6). Напротив, для не избранных и пребывающих в грехе людей земное З. — проявление гнева Божия и предвестие ожидающих их вечных

Христос  
исцеляет бесноватого  
в стране Иадаринской.  
Миниатюра  
из Четвероевангелия царя  
Ивана Александра  
Болгарского. 1356 г.  
(Brit. lib. Add. 39627. Fol. 162r)

мук: «Те, на кого Бог изливает свой гнев, ощущают, что небо, земля, море, все животные и все вещи словно вооружились для их погубления и уничтожения» (Ibid. III 25. 12).

В целом протестант. учение о З. характеризуется большей онтологизацией последнего по сравнению со схоластической традицией. З. воспринимается не как абстрактная «лишенность» праведности, но как постоянно присущее человеку греховное состояние, — неизбывная характеристика падшего мира, — столь глубоко проникшее в него, что человеку бесполезно бороться с ним своими силами, поскольку его одоление под силу только Богу. Лишь всецело положившись на Христа и уверовав в совершенное Им искупление, человек может освободиться от уз З. и греха.

Вместе с тем умеренные реформаторы во многом продолжали рассматривать проблематику З. в традиц. схоластическом русле. Так, Ф. Меланхтон (1497–1560), анализируя виды З. и противоположные им виды блага, выделял 3 основных смысла термина «зло»: З. природное, З. моральное (нравственное), З. наказания. Поясняя содержание 1-го вида З., Меланхтон писал: «Зло природное применительно к разумной природе есть лишение мудрости, праведности и радости, а применительно к прочим вещам — нарушение порядка в какой угодно природе, как



болезнь, смерть и всякое прочее разрушение вещей» (*Philippus Melanthonus. Loci theologici // CR. Vol. 21. Col. 1098*). 2-й вид З. присущ уже исключительно разумным творениям и представляет собой «лишенность праведности или добродетели у разумной природы». В богословском смысле такое моральное З. определяется как «отступление от закона Божия или от Бога» и потому называется также «злом вины», а в Церкви носит имя «грех». Меланхтон особо обращал внимание на то, что Бог никоим образом не является причиной такого З.: «Бог не желает, не одобряет, не творит и не поддерживает греха» (*Ibidem*). Этим З. 2-го вида отличается от З. 3-го вида, к-рое есть «разрушение, следующее за злом вины» и к-рое налагается Богом как наказание на грешников. Приводя перефразированные слова из Книги пророка Амоса: «Нет зла в городе, которое не сотворил бы Господь» (ср.: Ам 3. 6), Меланхтон утверждал, что они относятся именно к этому виду З. и указывают на то, что согрешившего человека Бог подвергает всевозможным наказаниям: «Он поразил нас всеми видами наказаний: болезнями, эпидемиями, голодом, войнами и т. д.» (*Ibidem*).

Нем. протестант. мистик Я. Бёме (1575–1624) особое внимание обращал на космологический аспект существования З., постулируя его необходимость для совершенства мира. Само бытие Бога как начала блага требует существования З., в сравнении с к-рым благо может стать видимым и познаваемым. З., согласно Бёме, служит «для откровения славы Божией» и является «орудием Божиим, с помощью которого Он делает зримым Свое благо, чтобы благодаря этому благо было познано; ведь если не было бы никакого зла, то благо не могло бы познаваться» (*Böhme J. Mysterium magnum. 71. 17 // Werke. Lpz., 1843. Bd. 5. S. 624–625*). З. в этом смысле есть онтологически неизбежная характеристика падшего мира: «Суть (*Wesen*) этого мира состоит (*steht*) в зле и благе, и одно без другого не может быть» (*Ibid. 11. 15 S. 57*). Хотя в такой интерпретации мирового З. очевидны дуалистические мотивы, Бёме не считал З. безначальным и совечным Богу, но связывал появление З. в мире с «превозношением» (*Erhebung*) люцифера и падших вместе с ним ангелов, к-рые своим грехом навлекли

«гнев Божий» на всю природу (*Idem. Aurora // Werke. Lpz., 1832. Bd. 2. S. 43, 138, 181*). В результате этого природа изменила свое «качество» (*Qualität*), став из «дома света» «домом тьмы» (*Ibid. S. 181*), «лютой, суровой, леденящей, обжигающей, горькой и кислой» (*Ibid. S. 193*), «полной мук, гонений, бед и трудов» (*Ibid. S. 209*). В мире в его нынешнем состоянии повсюду «зло перевешивает добро... гнев сильнее, чем любовь» (*Mysterium magnum. 11. 15 // Werke. Bd. 5. S. 57*). Однако, поскольку нет ничего изначально злого, у творения остается свобода, а вместе с ней — возможность преодолеть З. и вернуться к добру: по словам Бёме, «ни одна вещь не является злой (*ist bos*)», ни одна вещь «не создана для господства в ней злобности (*Bosheit*), ибо хотя, с одной стороны, [она] содержит в себе... нечто (*ein Ems*) яростное, с другой стороны, она содержит в себе нечто светлое и благостное, и наделена свободной волей, чтобы творить зло или добро, ибо нет вещи вполне злой, [но всякая вещь] имеет в себе нечто доброе, с помощью чего она может господствовать над злом» (*Ibid. 29. 11. S. 195*).

Д. В. Смирнов

**Понятие «З.» в рационалистических системах раннего Нового времени.** Для рационально и научно ориентированных создателей философских систем Нового времени типичным было принятие аристотелевского представления о добродетели как золотой середине между крайностями; в этом представлении была заложена тенденция к рассудочной нейтрализации мирового З., к-рая в процессе развития философии Нового времени привела к возникновению различных вариантов рациональной теодицеи.

Р. Декарт (1596–1650) в трактате «Страсти души» утверждал, что вслед за воздействием на душу страстей к определенным вещам «добро и зло, связанные с этими вещами, кажутся более значительными, чем это есть на самом деле», вредная для человека вещь представляется хорошей. Эта дурная сторона страстей требует от всякого человека «пользоваться опытом и разумом для того, чтобы уметь отличать добро от зла, знать их настоящую цену, чтобы не смеивать одного с другим и не увлекаться чрезмерно» (*Декарт Р. Страсти души // Избр. произв. / Ред.: В. В. Соколов. М., 1950. С. 662*). Декарт по-

лагал, что «даже люди со слабой душой могли бы приобрести исключительно неограниченную власть над всеми своими страстями» (Там же. С. 623). Все страсти полезны для человека в определенном отношении и «все они хороши по своей природе», «мы должны только избегать неправильного их применения или их крайностей» (Там же. С. 698). З. есть не страсти сами по себе, но только их неверное или чрезмерное развитие в индивидуе, и поэтому мудрость, разум, философская рефлексия оказываются вполне достаточными средствами для борьбы со З. в рамках философии, для которой идеалом является господство над «недостаточно обоснованными» страстями.

В *окказионализме* А. Гёлинкса (1624–1669) и Н. Мальбранша (1638–1715) всякая деятельность возводится к Богу как ее первой причине, и потому проблема З. снимается: человеческая природа, будь то испорченная или добродетельная, ничего не может изменить в ходе мироздания. Даже смертный грех не рассматривается как собственно З.; единственной формой злого умонастроения остается себялюбие, побуждающее к попыткам помешать плану Божественного Промысла. В результате такой интерпретации понятие «зло» все больше ограничивается планом человеческого бытия.

Б. Спиноза (1632–1677) определял добро как то, «что... для нас полезно», а З. как то, «что... препятствует нам обладать каким-либо добром» (*Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке. М.; Л., 1932. С. 142*), объявляя тем самым добро и З. относительными категориями. Однако в философии Спинозы этой релятивизации добра и З. противостоит монистическая метафизика: человеческий индивид есть здесь модус универсальной природной субстанции, а сила человека есть конечная часть бесконечной силы природы, отождествляемой с Богом. Человек подвержен аффектам, т. е. состояниям, полной причиной к-рых он не является, и сила к-рых «определяется соотношением могущества внешней причины с нашей собственной способностью» (Там же. С. 146). Цель человека полагается в господстве над аффектами, в стремлении к такому состоянию, в котором бы «человек не претерпевал никаких изменений, кроме тех, которые могли бы быть поняты из одной только







его собственной природы» (Там же. С. 145), в противоположность такому состоянию, в котором он определяется внешними причинами. Это состояние автономии можно по праву называть добродетелью, а противоположное ему состояние — З. Однако для этого необходима метафизика, в рамках которой убеждение в автономности человека могло бы иметь онтологическое оправдание. Пантеистический монизм Спинозы такой метафизикой не является, поскольку человек как конечный модус бесконечной природы не может ни отменить др. модусов, ни изменить их природу; он может бороться с аффектами, но не может надеяться на успех в этой борьбе, потому что этот успех зависит в конечном счете только от сравнительной силы противника. Поэтому в таком пантеизме происходит последовательная релятивизация добра и З.: добро отождествляется со стремлением к самосохранению и в конечном счете с удовольствием, З. — с осознанным неудовольствием: «Познание зла... есть само неудовольствие, поскольку мы сознаем его» (Там же. С. 184). Пантеистический монизм Спинозы является по сути философией, предполагающей к примирению с действительностью, а не к борьбе с происходящими из ее устройства страстями и бедами, поскольку эти страсти и беды (З.) суть в ней также проявления Божественного Начала.

Плюралистическая метафизика морали сформировалась в монадохологии Г. В. Лейбница (1646–1716). Согласно Лейбницу, в божественном разуме заключены вечные истины морали и метафизики, а потому Бог есть принцип разумной закономерности мироздания. Порядок, красота и совершенство мира определяются разумной волей Божией: «Бог все делает согласно самой общей Своей воле, согласной с тем совершеннейшим порядком, который Он избрал» (Лейбниц Г. В. Рассуждение о метафизике // Соч.: В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 130). Правило совершенства, к-рым руководствовался Бог в творении мира, состоит в том, чтобы «достигнуть такого разнообразия, какое возможно, но с наибольшим порядком, какой лишь возможен» (Он же. Монадохология // Там же. С. 423). При помощи наипростейших средств Бог произвел «наибольшие действия» — созданный мир соединяет «в себе величайшее разнообразие вместе с ве-

личайшим порядком» (Он же. Начала природы и благодати, основанные на разуме // Там же. С. 409). Бог есть архитектор физического мира, основанного на законе максимально возможного совершенства, и властитель морального мира духов, в котором Он желает распространить максимально возможное блаженство (Монадохология. С. 428–429). Как само по себе мироздание в целом, так и сами по себе монады безусловно хороши, так что мироздание есть совершеннейшая из всех возможных организаций. Однако разумное познание этого не свойственно монадам изначально; напротив, первоначально они ограничены и подвержены воздействию смутных представлений чувственности; возвыситься к сознанию благодати и совершенства мира можно только в результате прояснения смутных обыденных понятий, научения, просвещения разума, возвышения до «познания нас самих в Боге» (Там же. С. 418). Одно из средств просвещения есть преодоление предрассудков, среди к-рых Лейбниц выделял поспешное заключение от бедствий мира к злонамеренности сотворившей его воли. Т. о., рациональная метафизика, строящаяся на картезианских основаниях, породила замысел философской теодицеи как оправдания Бога за З., существующее в сотворенном Им мире.

По учению Лейбница, З. мира необходимо обусловлено существованием мира как организованного целого, составленного из монад; даже бесконечный мир, если он существует в пространстве, должен состоять из конечных существ, но конечность предполагает ограниченность и несовершенство. Это метафизическое З. («несовершенство в вещах вообще»), делающее возможным подверженность монад страданиям, есть лишенность, заложенная в самом понятии конечного. Для этой лишенности нет никакой действующей причины: «Формула зла в этой области не есть действующая причина, потому что она состоит... в лишении, то есть в том, чего действующая причина никогда не производит» (Он же. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Соч.: В 4 т. М., 1989. Т. 4. С. 144). Бог Творец также не является причиной метафизического З., поскольку в мире, согласно Лейбницу, необходимо должно быть неравномерное

распределение лишенностей, т. е. несовершенств, служащее для гармонического заполнения всех многочисленных ступеней реальности, для выполнения правила совершенства как единства многообразия. Поэтому неравномерны жалобы человека на занимаемое им место в иерархии существ, обуславливающее количество постигающих его З. Существование материи и материальных тел, с к-рыми связаны монады, обуславливает чувственные ощущения, к-рые по природе суть не только ощущения удовольствия, но и боли; поэтому боль как физическое З. коренится в устройстве мироздания, но не в особой воле его Творца причинять боль.

Существующее моральное З., по утверждению Лейбница, также не есть нечто положительное, но представляет собой лишенность и несовершенство. Оно обуславливается недостатком отчетливости свойственной монаде силы представления: «Связь между мышлением и волей не столь необходима, как обычно думают» (Там же. С. 338). В силу этой слабости умственной способности монады ее волевая сила не избирает то, что признает необходимым разум. Метафизически неизбежное несовершенство познания монадой естественно влечет за собой несовершенство осуществляемых ею избраний, к-рые потому и могут быть морально вменены ей, что это ее собственные свободные избрания, но к-рые оказываются необходимо несовершенны и как следствие этого злы. Бог, будучи верховной разумной Личностью, не имеет несовершенных идей и потому не может иметь несовершенных избраний; но всякая конечная монада будет иметь несовершенную волю постольку, поскольку отчетливость ее познания не достигает отчетливости божественной идеи. Бог не может отменить несовершенства познания и воли монад, не отменив вместе с тем их свободы, являющейся необходимым атрибутом духовной личности. Поэтому Бог не может отменить моральное З., но Он не является создателем этого З.

Человек, по учению Лейбница, создан совершенным в отношении познания и воли, и если он отпадает от разумного порядка мироздания, это отпадение есть З. и собственная вина человека. Однако З. человеческого грехопадения обусловило спасительное деяние Христа, из чего





следует, что нередко З. служит для умножения суммы добра в мире. Во мн. др. случаях постигающее человека З. используется Богом как средство нравственного назидания для него или прямое наказание. По убеждению Лейбница, ход мироздания устроен Богом так, чтобы всякий раз порождать нечто наиболее благоприятное для человека, в чем и заключается предустановленная Богом в его идее мира гармония между царством природы и Царством Благодати (Монадология. С. 427; Начала... С. 411).

Используемый Лейбницем аргумент о моральном З. как недостатке, в сущности, сводящий его к последствиям невежества и предрассудков, а в силу этого — исключаящий возможность злоумышления и злодеяния, типичен для рационалистического Просвещения, по мнению мн. представителей к-рого отчетливое знание гарантирует разумное действие, а следов. — добродетель. При этом в мировоззрении Просвещения свобода индивида постепенно превращалась в отрицательную величину, поскольку она, согласно Лейбницу, служит основанием возможности морального З. В связи с этим формировалось понимание свободы как ясно и отчетливо осознанной необходимости, в соответствии с к-рым личное должно приноситься в жертву общественному.

Как следствие этого, пересмотр персоналистической метафизики у последователей Лейбница выразился в замене понятия монады понятием разумного существа, а понятия личного призвания — понятием всеобщего долга (Х. Вольф и вольфианцы). Метафизический контекст христ. персонализма, намеченного в философии Лейбница как нравственной монадологии, перерос в метафизику этического атомизма, в к-рой, как и в физическом атомизме, вся сумма движений разумных существ считается начавшейся вслед. нек-рого первичного толчка от высшей воли, установившей законы нравственного мира. Если в рассуждениях Лейбница еще сохранялись живые следы религ. настроения окказионалистов, то последующее движение философии Просвещения оставило это настроение как один из предрассудков и утвердилось на началах *деизма*: Бог есть источник законов морального и физического мира, источник первоначального импульса движе-

ния в этом мире, но все дальнейшие движения в мире совершаются без всякого участия Божества. Для чистого деизма З. в мире не имеет никакого отношения к Богу, но объясняется внутренними «движениями» мира, т. е. страстями и желаниями индивидов, к-рые либо следуют установленному Богом порядку, либо своевольно и неразумно нарушают его, становясь в результате этого причиной большего или меньшего З.

**Учение о З. в немецкой классической философии.** Вступив на путь объяснения природных и нравственных процессов без обращения к представлениям о Боге, мысль Просвещения последовательно увеличивала объем областей мироздания, при рассмотрении которых нет необходимости пользоваться «идеей Бога», а потому на определенном этапе развития пришла к отказу от философской теологии как таковой и к попытке освободить философскую теорию морали от теологии. С т. зр. рационального просветительства не только религия не нуждается в философской теодиице, но и философская мораль не нуждается в религии.

Характерным примером такой тенденции являются философские построения И. Канта (1724–1804). Кант стремился выявить принципы нравственности как универсализированные формы безусловно доброй воли, как конкретно-всеобщие начала разумного добра. Если в системе Лейбница принципы добра и справедливости мыслились происходящими из разума Творца, то Кант исходил из их данности в разуме каждого человека. При этом именно абсолютность *автономной этики* необходимо указывает на универсальное несоответствие коренного принципа человеческой воли порядку должного: мир представляется погруженным в З. тем яснее, чем более чистый принцип морального разума полагается в основание мировоззрения.

Согласно Канту, в начале истории разумной свободы, когда слабый разум пребывал еще в смешении с принципом животности, из этого смешения необходимо должны были возникнуть проявления физического З., а по мере «культивирования» разума возникают нравственные пороки, т. е. моральное З., отсутствовавшее в состоянии первоначального неведения и невинности. Т. о., история свободы начинается

с падения и З., но будучи регрессом для индивида, это падение является прогрессом для человеческого рода в целом (Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // *Он же*. Трактаты и письма. М., 1980. С. 50): возникающий общественный антагонизм пробуждает к развитию дарований и искусств людей, служит первым шагом к моральному умонастроению.

В нынешнем состоянии человечества в каждом человеке заложена склонность к З., т. е. к принятию субъективных принципов действия, противоположных разумным принципам доброй воли (*Он же*. Религия в пределах только разума // Там же. С. 99). Эта склонность не есть природное влечение по той причине, что дело идет о свободе воли, по определению изъятой из порядка природы. Как моральная склонность, она может быть вменена в вину человеку, к-рому присуща З. есть «извращенность», поскольку оно переворачивает моральный порядок в отношении принципов свободного произволения. Злая воля не имеет какого бы то ни было особого принципа, ее отличие заключается в перевернутой иерархии принципов: в ее максиме склонности себялюбия обуславливают следование моральному закону, а не подчинены ему (Там же. С. 107). Кант признает также 2 «слабые формы» морального З., состоящего в «нечистоте» воли, когда она совершает сообразные моральному долгу поступки не вполне по мотивам долга, и в «хрусткости» ее, когда воля слишком слаба, чтобы реализовать свою фактически добрую максиму (Там же. С. 100). Злоба человеческого сердца радикальна и вносит порчу в самое основание морального избрания: человек, злой в одном принципе, должен быть злым коренным образом, поскольку моральный закон един, целен и безусловен, он может быть только принят или отвергнут вполне и совершенно. Поэтом Кант считал возможным заключать из одного-единственного сознательно злого поступка о злом умонастроении совершившего его человека.

По представлениям Канта, моральное З. присуще человеку от рождения, однако только в том смысле, что представляется наличным в воле уже одновременно с рождением, но не в том смысле, что рождение является причиной его возникновения;

иначе говоря, оно имеет исток в разуме, но не имеет начала во времени (Там же. С. 112, 114). В вопросе о возникновении З. Кант оказывался перед антиномией: начало З. не есть физическая (историческая) первопричина, оно умопостигаемо, но будучи умопостигаемо, оно для разума неисследимо, скрыто в неизведанных глубинах человеческой свободы: «Зло могло возникнуть только из морального зла... и все же первоначальные задатки... суть задатки добра. Для нас, следовательно, нет никакой понятной причины того, откуда впервые могло бы появиться в нас моральное зло» (Там же. С. 114).

Хотя злая от природы воля может посредством постепенной реформы и воспитания культуры нравов быть приведена в состояние внешне законосообразной (легальной) воли (Там же. С. 118), однако в свете «сильной» версии нравственного императива Канта это еще не будет преодолением собственно морального З., утверждением морально доброй воли. Как моральное З. есть перевернутый порядок ценностей, так и возвращение воли к добру возможно только через «переворот в умонастроении», своего рода моральное возрождение, «восстановление с помощью собственных сил» (Там же. С. 122). Сознание долга и необходимости быть добрым человеком, присущее даже радикально испорченному человеку, свидетельствует о том, что человек может сам осуществить свое возрождение, может не только создать эмпирические условия для преодоления в себе последствий З., реформировать внешний порядок своей жизни и тем самым устранить или ослабить физическое З., но и изменить саму свою злую волю, перевернуть нравственный порядок своего хотения. «Переворот в умонастроении», понимаемый как сугубо человеческий акт, фактически превращается в бесконечный нравственно-исторический прогресс. Только в таком прогрессе человек может собственной силой одолеть моральное З.

Т. о., проблема преодоления морального З. предстает как социально-этическая проблема, как проблема морального сообщества и морального воспитания. Если, по признанию Канта, есть пороки, коренящиеся в общественной природе человека, то путь к устранению по крайней мере этих пороков видится в объединении людей для взаимного воспита-



Исцеление бесповатого.  
Фрагмент иконы  
«Свт. Николай Чудотворец, с житием».  
Кон. XVI в. (МИХМ)

ния и усовершенствования, в реорганизации общежития, в этически мотивированной социальной реформе, в учреждении особого сообщества для нравственного возрождения, «общества, устроенного согласно законам добродетели и для ее пользы» (Там же. С. 162). В рамках философии религии Кант рассматривал христ. религ. общину как такое «этическое сообщество», являющееся историческим средством для «победы доброго принципа над злым».

Особый трактат Кант посвятил доказательству «неудачи всех философских попыток построения теодицеи» (Кант И. О неудаче всех философских опытов теодицеи // Там же. С. 60–77). Если этика признает высшим благом добрую волю и не включает в понятие этого блага эмпирическое благополучие деятеля, она усматривает цель Бога именно в существовании этой доброй воли. В такой перспективе моральный мир представляется сотворенным по закону совершенства, и вопрос об истоке морального З. принципиально переносится с воли Творца в волеия конечных творений. Этико-философское учение о Боге не признает правомерным говорить даже о поущении Богом З., и потому этический абсолютизм устраняет саму проблему нравственной теодицеи. Вместе с тем допущение рациональной оправданности морального З. принципиально снимает вопрос о смысле и путях его преодоления: в рационально обоснованной деистической картине мира порок и грех (моральное З.) выглядят целесооб-

разно. Более того, само нравственное падение исторического человека начинает восприниматься (напр., у Ф. Шиллера) как первое смелое деяние человеческого разума, как величайшее и счастливейшее событие в истории человечества, поскольку с него начинается освобождение человека. Конечный разум, противопоставляющий себя универсальному закону, представляется не истоком морального З. и порабощения, а, напротив, средством освобождения от предрассудков, самостоятельное мышление отождествляется с просвещением, а авторитет с несвободой; так наряду с этическим реформизмом из духа кантовской автономной морали рождается этический анархизм. В силу этого социально-антропологический пласт рассуждений Канта о проблемах З. вызвал больший энтузиазм у его современников, чем заряженный антиномиями и «неисследимостями» этико-метафизический пласт. В эпоху якобинской «религии разума» во Франции и движения «Бури и натиска» в Германии суждения об «этическом сообществе» как средстве борьбы со З. также были положительно восприняты.

Сохраняя универсалистский пафос кантианской этики и понимая утверждение нравственной всеобщности разума в чувственном мире как смысл моральной истории человечества, И. Г. Фихте (1762–1814), однако, внес в это учение некие изменения и дополнения. Принцип его философии есть «цельное Я», понимаемое как личностное самосознание, как сознание закона свободы. Согласно Фихте, абсолютный закон свободы не есть изначально закон самого конечного разума: в «Опыте критики всякого откровения» Фихте утверждал, что в законе нравственности Бог открывает себя человеку как его моральный законодатель: «Нравственный закон в нас содержит в себе закон Бога, обращенный к нам» (Fichte I. G. Versuch der Kritik aller Offenbarung // Werke. Lpz., 1911. Bd. 1. S. 27). В начале нравственной истории (до откровения божественного закона) человек еще не находится в контексте свободной самореализации, в контексте добродетели. Изначально человек пребывает в состоянии неведения, но не невинности: он не имеет сознания себя как разумно-нравственной личности. Обретая (через откровение или по-





средством воспитания) самосознание, он обретает вместе с ним сознание морального закона и соответственно способность деятельного обращения к его воплощению или нарушению. Бессознательной свободе до откровения закона может быть вменено только не-употребление свободы, для к-рого в природе имеется предпосылка в виде косности, т. е. противодействия выходу из существующего состояния. Именно косность природы, закрепляемая привычкой, и есть, по мнению Фихте, подлинное З.: «Косность, которая бесконечно воспроизводит сама себя посредством долгой привычки и становится вскоре совершенно неспособностью к добру, есть подлинное, прирожденное, радикальное зло, лежащее в самой человеческой природе» (*Idem. System der Sittenlehre gemäß den Prinzipien der Wissenschaftslehre // Werke. B., 1971. Bd. 4. S. 202*). Индивид путем образования разума может встать на т. зр. философской рефлексии, к-рая открывает ему (и одновременно создает в нем) самосознание как «Я». Если индивид не делает этого, это есть вменемое его свободе недеяние. Отсюда З. имеет основание в свободе человека не менее, чем в его природе: «Исправление и возвышение... зависит от собственной свободы; тому, кто... не пользуется этой своей собственной свободой, ничем помочь невозможно» (*Ibid. S. 204–205*).

Прогресс в сознании и реализации всеобщей разумной свободы понимался Фихте как основной смысл человеческой истории, поэтому проблема преодоления морального З. становится для него ключевой проблемой философии истории. Фихте был убежден, что неразумная свобода отдельных индивидов далеко не всегда препятствует достижению лучшего состояния мира, поэтому цель истории может быть достигнута, даже если не все люди правильно пользуются своей свободой. В противоположность рационалистам и деистам Фихте не допускал возникновения добра из морального З.: страсти содействуют добру и просвещению лишь постольку, поскольку взаимно уничтожают друг друга или поскольку отчаяние от избытка страстей наводит человека на мысль об исправлении жизни и исполнении долга. По мнению Фихте, даже при отсутствии просвещения личности, все, что совершается, хорошо и абсолютно

целесообразно, все служит образованию человека. Высшее благо мира прирастает в мировой истории при действии незримой божественной силы, поэтому в философии Фихте роль теодицеи исполняет сама мировая история: «Признать это, смиренно довольствоваться этим и быть блаженными в сознании этого нашего тождества с божественной силой есть дело всех людей; постичь всеобщее абсолютное и вечно равное себе в этом водительстве рода человеческого... есть дело философа» (*Idem. Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Hamburg, 1978. S. 147*).

В этике позднего Фихте происходит замена принципа безусловного долга принципом объединяющей любви: «Любовь... есть и источник разума, и корень реальности, и единственная созидательница жизни и времени»; «Любовь к роду человеческого обнаруживается в религиозном человеке тем, что он решительно никогда... не перестает трудиться над облагораживанием людей и... решительно никогда... не перестает питать на них надежду» (*Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни. М., 1997. С. 136, 142*). В рамках этой философии добродетель есть жизнь в божественной идее и в единстве с Богом и ближними (*Он же. О сущности ученого // Там же. С. 179–185*); соответственно З. есть отъединение от Бога и общины верующих в Него и объединенных в любви к Нему людей.

В философии Г. В. Ф. Гегеля (1770–1831) человеческое существование от природы есть З., что означает: не таково, каково оно должно быть. Для осознания этого человек должен утвердиться как самосознательный дух, войти в себя: эта «для себя сущая, для себя знающая и решающая самодостоверность» есть, по Гегелю, корень «как моральности, так и зла» (*Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 181*). Осуществляя разделение «Я» и существования, «Я» начинает существовать для себя; но субъективность, коренящаяся в этой противоположности, есть нечто злое (*Там же. С. 182*). Единичность приходящего к самосознанию духа, бывшая для Фихте необходимой предпосылкой нравственного самосознания, для Гегеля является подлинным З. Рефлексия субъективности в себе обращается против объективного и всеобщего, и потому есть З. Гегелевское злое самосознание прихо-

дит к себе вопреки универсальному закону; доброе сознание отвлеченного добра, или совесть, только мнимо представляет закон безусловного добра; на деле оно есть начало З. «Улетучивающаяся для себя в своей суетности» субъективность (*Там же. С. 198*) есть абсолютное ничтожество и как ничтожество должна быть преодолена. Постигание этого ничтожества «Я», в представлении Гегеля, есть одновременно преодоление З. «в себе и для себя» в примирении духа с объективностью и всеобщего с особенным.

Отрицание метафизической действительности З. в диалектике Гегеля достигается путем отрицания метафизической действительности конкретной личности: «Нравственный характер знает своей движущей целью неподвижное... всеобщее и познает, что его достоинство... основано в нем» (*Там же. С. 206*). Субъективность как мнимая и негативная величина не может представляться в этической метафизике Гегеля источником З., поскольку все действительное в истории совершается силой всеобщности и объективности: «Всеобщее есть действительный мировой дух» (*Там же. С. 383*). Вопрос о вине Абсолюта за действительное или кажущееся З. в мире и истории решается путем апелляции к всеобщему и признания разумности хода истории: «То, что всемирная история есть такой ход развития и действительное становление духа... это подлинная теодицея, оправдание Бога в истории» (*Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Stuttg., 1980. S. 605*).

Постижение З. в понятии, по Гегелю, раскрывает перед мыслью положительное содержание, в к-ром исчезает мнимая отрицательность З., в результате чего З. выглядит как нечто преодоленное и подчиненное. Одно из средств философской теодицеи видится Гегелю в утверждении возможности реализации цели истории в самой истории: «Всемирная история есть прогресс духа в сознании свободы» (*Ibid. S. 61*). Среда и стихия этого прогресса есть «нравственная свобода в государстве» (*Ibid. S. 67*) как «соединении субъективной и объективной воли» (*Ibid. S. 85*). Поскольку «истинное есть единство всеобщей и субъективной воли», «всякую ценность, какую имеет человек, всякую духовную действительность, он имеет единственно





благодаря государству» (Ibid. S. 86). Индивид в гос-ве есть и постигает себя как «знание, верование и воление всеобщего» (Ibid. S. 85). Т. о., в конце истории обретает действительность только всеобщим образом реализованная самосознательная свобода, а З. не имеет силы утвердиться наряду с ней.

По мысли Гегеля, З., к-рое с «субъективной» (моральной) т. зр. предстает как собственное деяние свободного человека, соотносящееся с вменяемой ему виной, с исторической и объективной т. зр. представляет собой момент развертывания сущности Бога (Абсолюта), а потому есть момент абсолютного блага. По словам Гегеля, «понимание, к которому... должна вести философия, заключается в том, что действительный мир таков, каков он должен быть, что истинное благо, всеобщий божественный разум есть также сила, способная осуществить себя самое» (Ibid. S. 83). Поэтому то, что субъективному наблюдателю представляется З. в истории, есть на деле безусловно необходимый аспект исторического движения, положительного в своей сути.

История, согласно Гегелю, «не есть почва счастья» (Ibid. S. 70–71), она не заботится о воплощении особенных целей индивидов. В силу этого действия исторических личностей, в целях к-рых заключается всеобщее, не подлежат моральной оценке или осуждению, поскольку «партикулярное большею частью слишком мелко в сравнении со всеобщим». Если в результате исторического деяния приносятся в жертву индивиды, то это не З., но проявление «хитрости разума» в истории: через их посредство платит дань бытию и бренности сама божественная нравственная идея, воплощенная в гос-ве (Ibid. S. 78–79).

В ранних сочинениях Ф. Шеллинг (1775–1854) указывал на то, что осуществление цели духа возможно только в подчинении разуму и строгом отделении от природы: «Только возвышаясь над всяким объектом, «Я» познает самого себя в качестве интеллигенции» (Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма. Л., 1936. С. 251). Первоначально разум подчинен господству чувственности и себялюбия (Там же. С. 296), следствием чего является физическое и моральное З. Само это З. отделяет дух от чувственности, что со-



Христос-воин.  
Фрагмент иконы «Едиnorodный Сын».  
Между 1814 и 1832 гг.  
Мастерская Богатырёвых (СОКМ)

вершается в досознательном акте чистой воли (Там же. С. 320). З. раскрывает дикость чувственного человека и вместе с тем уничтожает ее. В ранней философии Шеллинга орудием этого уничтожения своекорыстного произвола служит правопорядок (Там же. С. 329). Так, Шеллинг утверждал, что правовой строй «с точки зрения своего материала выполняет то же, что мы... ожидаем от провидения и... служит наилучшей теодицеей, какая только может быть создана человеком» (Там же. С. 330).

В зрелый период творчества Шеллинг пытался преодолеть кантианский дуализм природы и разума, соотнося в соч. «Философские исследования о сущности человеческой свободы» развитие разумной природы с самооткровением Бога. Бог, как вечная свободная воля, открывает себя в сотворенном, как своем подобии; поэтому тварь существует в Боге только в силу и в меру своей свободы. Исходя из концепции свободы, Шеллинг ставил в предельно заостренной форме проблему оправдания мирового З.: если З. метафизически реально, то оно восходит к мировой субстанции или к воле Творца, к-рая в этом случае не все совершенна; если же метафизическая реальность З. отрицается, то вместе с нею уничтожается и метафизическая реальность свободы.

Недопустимость пантеизма, обусловленная сознанием отличия Творца от твари, побудила Шеллинга

предложить в качестве собственного решения проблемы З. тезис о том, что отделенность тварной воли от Творца возможна только при условии происхождения творения из отличной от Бога основы в Самом Боге, из того, «что в Самом Боге не есть Он Сам» (Он же. Философские исследования о сущности человеческой свободы... // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 107–108). Согласно Шеллингу, эта основа — вечное стремление к самопорождению, темная и неразумная воля, только предчувствующая разум. В основании упорядоченного и стройного космоса скрыта непостижимая основа реальности, тьма хаоса. Только самосущий Бог пребывает в свете и свободе. Поэтому каждое сотворенное существо двуедино: то в нем, что происходит от основы, является стихийным и противобожественным. Темное начало есть своеволие твари, к-рому противостоит всеобщая воля, или разум. Озарение тьмы основы в сотворенном существе светом разума приводит к тому, что воля существа, не переставая быть в себе частной волей, достигает единства с первоначальной волей, с разумом всеобщим и божественным. Как тождество 2 мировых начал просвещенная и преобразованная душа становится духом, а дух живет в Боге, существует духом Божиим. Шеллинг отмечал, что если бы единство света и тьмы в человеке было неразрывным, человек был бы Богом. Но человек отделен от Бога темным и стихийным, вождедеющим началом самости, к-рое происходит из хаотической основы природы в Боге.

Человеческая личность есть дух, обладающий самостью; как дух она причастна подлинной свободе, как самость она действует по максимуму своеволия. С связи с этим З. представляется рождающимся в одном из 2 соединенных во всяком сотворенном разумном существе начал, в той темной основе, которая в Боге не есть Он Сам и характер к-рой не может быть вменен в вину Богу. Эта основа необходима для самооткровения Бога, она не инородна Богу, но при этом ее природа отлична от Него. Человеческая самость как утверждающаяся и сохраняющаяся в противлении воле Бога (т. е. в З.) необходима для откровения воли Бога, чтобы дух как единство 2 начал в Боге, т. е. как любовь, нашел то, в чем мог бы осуществиться.

Вслед такого происхождения З. никогда не может достичь окончательного осуществления, но всегда служит только основой развития и обособления из него добра. Воля основы есть воля к обособлению, замыканию, т. е. самоволие, как противоположность к-рого являет себя воля любви, воля к возвышению разума, к просвещению и преобразению, к возведению всего и всех во всеобщность Духа. Воля основы при этом направлена не собственно на З., но на пробуждение жизни, к-рое совершается для обособления самости как основы добра и в конечном счете для преодоления З. силой любви. Грех и З. есть не сама по себе самость, но лишь самость в отрыве и противлении свету и всеобщей воле. Добро же есть в пределе возвращение самости в ее первоначальное потенциальное состояние, преодоление и преобразование самости. Конец З. есть полное отделение его от сил добра и обращение его в сугубую потенциальность (Там же. С. 148).

В волюнтаристской метафизике А. Шопенгауэра (1788–1860) проблематика З. связана с основным принципом его системы, согласно к-рому мировая вещь в себе, основа всех природных и исторических объективаций — это воля (Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собр. соч. М., 1992. Т. 1. С. 140). Воля предстает как страдание: и в целом, и в каждой отдельной объективации: «Страдание как таковое существенно и неизбежно для жизни» (Там же. С. 301). Индивид под влиянием мировоззренческого обмана, навешанного принципом индивидуации, воспринимаем полный страдания мир как нечто чуждое и даже нереальное сравнительно с его личным самосохранением, довольством, личным счастьем; этика счастья ориентирована на сохранение этой частной личности. Однако именно собственное счастье есть симптом недостатка и лишения истинного самосознания. Пробуждение такого самосознания, трезвый взгляд на мир открывают человеку, что только существо, способное отвлечься от вечного движения воли к жизни, может найти выход из вселенского страдания. Т. о., метафизика Шопенгауэра оспаривает действительность метафизического З. как З. Реальным З. является лишь приверженность к личным целям и благам существования, утверждающая существова-

ние физического З. По сути, З. отождествляется Шопенгауэром с волей к жизни и снимается вместе со снятием последней.

А. К. Судаков

Лит.: Кирилович А. Учение Канта о радикальном зле // Вир. 1891. № 15. С. 95–120; № 16. С. 145–168; А. И-в. «Теодицея» Лейбница и критика теодицеи Канта // Там же. 1898. № 10. С. 375–395; Nikolschoff W. Das Problem des Bösen bei Fichte. Jena, 1898; Соловьев Н. «Теодицея» Лейбница, рассматриваемая в связи с его метафизическим учением // Вир. 1903. № 21. С. 391–408; № 22. С. 450–470; № 23. С. 486–501; № 24. С. 535–562 (перизд.: Х., 1904); А. Ч. Учение Лейбница о происхождении и сущности зла // Там же. 1905. № 2. С. 53–88; Fittbogen G. Kants Lehre vom radikalen Bösen // Kant-Studien. 1907. Bd. 12. S. 303–360; Billichsich F. Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes. W., 1952. Bd. 2: Von Eckehart bis Hegel; Pike N. Hume on Evil // Philosophical Review. 1963. Vol. 72. P. 180–197; Portmann S. Das Böse — Die Ohnmacht der Vernunft: Das Böse und die Erlösung als Grundprobleme in Schellings philosophischer Entwicklung. Meisenheim am Glan, 1966; Hershbell J. P. Berkeley and the Problem of Evil // J. of the History of Ideas. 1970. Vol. 31. P. 543–554; La Croix W. L. Hegel's System and the Necessity and Intelligibility of Evil // Idealistic Studies. 1971. Vol. 1. N 1. P. 47–64; N 2. P. 102–119; Calvert B. Descartes and the Problem of Evil // Canadian J. of Philosophy. 1972. Vol. 2. N 1. P. 117–126; Соловьев В. С. Свобода и зло в философии Шеллинга // Историко-философский ежегод. М., 1987. С. 271–278; Michalson G. E. Fallen Freedom: Kant on Radical Evil and Moral Regeneration. Camb., 1990; Ivaldo M. Das Problem des Bösen bei Fichte // Fichte-Studien. 1991. Bd. 3. S. 154–169; Latzer M. The Nature of Evil: Leibniz and His Medieval Background // Modern Schoolman. 1993. Vol. 71. N 1. P. 59–69; idem. Leibniz's Conception of Metaphysical Evil // J. of the History of Ideas. 1994. Vol. 55. N 1. P. 1–16; Fonnesu L. Der Optimismus und seine Kritiker im Zeitalter der Aufklärung // Studia Leibnitiana. 1994. Bd. 26. S. 131–162; Schallow F. The Dialectic of Human Freedom: Schelling on Love and Evil // Philosophy and Theology. 1994. Vol. 8. N 3. P. 213–230; Adams R. M. Schleiermacher on Evil // Faith and Philosophy. 1996. Vol. 13. N 4. P. 563–583; Lorenz S. De Mundo Optimo: Studien zu Leibniz' Theodizee und ihrer Rezeption in Deutschland (1710–1791). Stuttg., 1997; Baumgarten H. U. Das Böse bei Schelling: Schellings moralphilosophische Überlegungen im Ausgang von Kant // Kant-Studien. 2000. Bd. 91. N 4. P. 447–459; Buchheim T. Schelling und die metaphysische Zelebration des Bösen // Philos. Jb. 2000. Bd. 107. N 1. S. 47–60; The Problem of Evil in Early Modern Philosophy / Ed. E. J. Kremer, M. J. Latzer. Toronto, 2001; Garcia E. V. A Kantian Theory of Evil // Monist. 2002. Vol. 85. N 2. P. 194–209; Blanke T. Das Böse in der politischen Theorie: Die Furcht vor der Freiheit bei Kant, Hegel und vielen anderen. Bielefeld, 2006; Pedro T. Die Freiheit und das Böse: Eine Gegenüberstellung von Fichtes früherer Sittenlehre und Schellings Freiheitsschrift // Fichte-Studien. 2006. Bd. 27. S. 169–187; Roberts D. Kierkegaard's Analysis of Radical Evil. L., 2006;

Fomosa P. Kant on the Radical Evil of Human Nature // Philosophical Forum. 2007. Vol. 38. N 3. P. 221–245; Rieger H. M. Das radikal Böse: Der Zugang zur menschlichen Selbstverkehrung bei Kant und bei Luther // Theologie und Philosophie. 2007. Bd. 82. N 1. S. 65–96; Deas P. The Idea of Evil. Malden; Oxf., 2008.

**Понятие «З.» в философии кон. XIX–XX в.** Последние десятилетия XIX в. характеризуются постепенным отходом от особого рода «оптимизма», свойственного нем. классической философии. Все более острым становилось сознание того, что многообразие и сложность мира с трудом поддаются объяснению в рамках одной определенной философской системы. Понимание утопичности идеи конструирования единого и общего для всех философского мировоззрения побудило многих авторов вновь обратиться к детальной разработке отдельных частей и областей философии, в т. ч. этики. Эти тенденции отразились и на подходах к вопросу о З. После первой мировой войны в рассмотрении проблемы З. появились новые оттенки: увиденная бессмысленность и масштабность З. и агрессии заставила предполагать, что З. есть нечто выходящее за пределы человеческой воли, проявление определенных «природных» законов. В рамках такой тенденции, усиленной развитием прикладных наук о человеке в 1-й пол. XX в., сформировались различные интерпретации З. как естественного явления. Наряду с этим мн. авторы пытались решить проблему З., сводя последнее к несовершенству общественного устройства и постулируя необходимость преобразования общества для победы над З. Новый поворот в подходе к проблеме З. возник после второй мировой войны, явившейся своеобразным апофеозом З. в XX в. Осмысление ее последствий, а также таких явлений XX в., как политические репрессии, локальные и гражданские войны, геноцид, международный терроризм, поставило вопрос о З., его последствиях, способах его недопущения и преодоления на новый уровень. Во 2-й пол. XX в. все большее число мыслителей приходило к выводу, что благо и З. не могут быть поняты при рассмотрении их исключительно в качестве «общественных» феноменов и должны стать предметом личной ответственности человека, к-рый не вправе переложить эту ответственность на «природу» или общественные институты.



**Пессимистические и индивидуалистические подходы к вопросу о З.**

Отдельные элементы представлений о З. классических нем. философов (прежде всего Гегеля и Шеллинга), преломляющиеся в унаследованном от Шопенгауэра пессимистическом мировосприятии, обнаруживаются в сочинениях Э. фон Гартмана (1842–1906). В «Философии бессознательного» (*Philosophie des Unbewußten*, 1869) Гартман пытался метафизически и исторически обосновать тезис Шопенгауэра о необходимости «угашения» воли к жизни как единственным способе преодолеть мировое З. Следуя Шеллингу, Гартман различал в Абсолюте двойное движение: неразумную и неморальную волю к существованию (*Dasein*), которая вовлекает чистые идеи в «водоворот бытия и мучение процесса» (*Hartmann E., von. Philosophie des Unbewußten // Ausgewählte Werke. Lpz., 1904. Bd. 8(2). S. 435*) и в силу этого служит источником всякого З., а также «всеведение», «логическое» начало, которое стремится обратить назад направление воли. Это происходит путем своеобразной «хитрости»: разумное начало «направляет мировой процесс к цели максимально возможного развешивания сознания, при достижении которой сознание оказывается способно вновь погрузить все актуальное воление в ничто, чтобы тем самым прекратился процесс и мир...» (*Ibid. S. 411*). Согласно Гартману, лишь с прекращением мира может прекратиться мировое З. и страдание. В этой связи он выделял З исторические иллюзии в вопросе о прекращении З. и достижении счастья человеком. Согласно иллюзии античности, счастье достижимо в нынешней жизни и в этом мире, согласно иллюзии средневековья, оно достижимо в трансцендентной жизни после смерти, согласно иллюзии Нового времени, оно может быть достигнуто в ходе исторического прогресса (*Ibid. S. 295, 335*). Все эти иллюзии Гартман считал неспособными решить проблему З. и страдания и находил, что они могут лишь подвести к тому конечному пункту, в котором «страдание человечества и сознание его жалкого состояния» становятся невыносимыми, в результате чего «смертельно утомленное человечество», убедившись в «глупости всех своих стремлений», может осознать в качестве своей

единственной цели и единственного избавления от всех зол «покой, мир, вечный сон или дрему» (*Ibid. S. 375*).

Подобные пессимистические мотивы обнаруживаются и в ранних сочинениях Ф. Ницше (1844–1900), также испытавшего серьезное влияние философии Шопенгауэра. В «Веселой науке» Ницше характеризовал пессимизм Шопенгауэра как постоянную направленность взгляда на «обезбоженный (*entgöttliche*), глупый, слепой, ненормальный и сомнительный мир» (*Nietzsche F. Fröhliche Wissenschaft // Werke: Krit. Gesamtausgabe / Hrsg.: G. Kolli, M. Montinari. B.; N. Y., 1973. Abt. 5. Bd. 2. S. 284*), в к-ром трудно увидеть что-то, кроме З. и уродства. В «Рождении трагедии из духа музыки» Ницше видел средство, позволяющее спастись от такого пессимизма, в преобладающей силе искусства, к-рое он называл «исцеляющей волшебницей» (*heilkundige Zauberin – Idem. Die Geburt der Tragödie... // Ibid. 1972. Abt. 3. Bd 1. S. 53*), дарующей «бесчисленные иллюзии прекрасной видимости» (*Ibid. S. 151*). Вместе с тем постепенно пессимизм Шопенгауэра начинал казаться Ницше все более и более пустым; уже в соч. «Человеческое, слишком человеческое» он видел в нем не более чем способ «позлить теологов и теологических философов», к-рые вынуждены выступать «адвокатами Бога» и защищать благость мира (*Idem. Menschliches, Allzumenschliches // Ibid. 1967. Abt. 4 Bd. 2. S. 45*). Шопенгауэровский пессимизм, согласно Ницше, является зеркальным отражением теологии и зависим от нее в своих основоположениях, которые противостоят основоположениям теологии и согласно к-рым «зло правит... неудовольствие сильнее, чем удовольствие... мир есть плохая поделка (*Machwerk*), проявление злой воли к жизни» (*Ibidem*). Отказываясь от таких метафизических представлений о З., Ницше считал необходимым признать, что «мир не является ни добрым, ни злым» и что «понятия «доброе» и «злое» имеют смысл лишь применительно к людям» (*Ibidem*).

Рассуждая о добре и З. как моральных понятиях, Ницше отказывался от их рассмотрения в традиционном смысле. В проникнутом антихрист. и антисемит. духом соч. «К генеалогии морали» (*Zur Genea-*

*logie der Moral*, 1887) он, ориентируясь в т. ч. на собственное этимологизирование, отмечал, что противопоставление «добра» и «зла» неверно: «доброму» (*gut*) должно противопоставляться не «злое» (*böse*), а «плохое» (*schlecht*). При этом категория «доброе» интерпретировалась Ницше в рамках провозглашаемой им новой «аристократической» морали: доброе — это «душевно-знатное... благородное... душевно-высокородное... душевно-исключительное» (*Zur Genealogie der Moral // Ibid. 1968. Abt. 6. Bd. 2. S. 275*). Этому «добру» противопоставит «плохость» в смысле «пошлости»: «общее, простонародное, низкое» (*Ibidem*). Именно такое деление на «хорошее» и «плохое» Ницше считал естественным для человека, тогда как традиц. «моральное» деление на «доброе» и «злое» следствием «двухтысячелетнего восстания рабов в морали» (*Ibid. S. 282*).

Это «восстание» связывается Ницше с якобы негативным влиянием религии: сначала — иудаизма, а затем — возникшего на его основе христианства. Вместо «естественного» представления о том, что «лишь благородные суть добрые», вместо «аристократического уравнивания ценности»: «хороший = знатный = могущественный = прекрасный = счастливый = боговозлюбленный», эти религии, согласно Ницше, выдвинули противоположный тезис: «Только одни отверженные являются хорошими; только бедные, бессильные, незнатные являются хорошими; только страждущие, терпящие лишения, больные, уродливые суть единственно благочестивые, единственно набожные, им только и принадлежит блаженство, — напротив, вы, знатные и могущественные, вы на веки вечные будете считаться злыми, жестокими, похотливыми, ненасытными, безбожными; вы до скончания времен будете злосчастливыми, проклятыми и осужденными!» (*Ibid. S. 281*). Этот процесс переворота ценностей, по словам Ницше, остался незамеченным лишь потому, что он был успешно и победоносно завершен. В результате этого завершения господство получила «мораль простолюдина» (*Ibid. S. 283*), в которой «злым» считается тот, кто был «добрым» в предшествующей морали, т. е. «как раз благородный, могущественный, господствующий, только перекрашенный, только переиначенный, только пересмотрен-



ный ядовитым зрением *ressentiment* (зависть, ревность, обида.— Д. С.)» (Ibid. S. 288).

Бросая вызов христ. морали, понятой как «мораль *ressentiment*», Ницше призывал отказаться от традиц. представлений о добре и З., встать «по ту сторону добра и зла» (Ibid. S. 302), сохранив при этом различие между «хорошим» и «плохим». В рамках такой «переоценки ценностей» то, что провозглашалось «злым» христ. моралью, Ницше оценивал как «хорошее» и «лучшее»: именно «злое» (*das Böse*) и «злейшее» (*das Böseste*) является лучшей силой человека, к-рый «должен становиться лучше и злее» (*Idem. Also sprach Zarathustra // Ibid. Abt. 6. Bd. 1. S. 270*). Задачу освобожденного от морали человека Ницше видел в том, чтобы вновь отважиться на «заклейменные как эгоистические поступки» и вернуться к «незаинтересованной злобности» (*Bosheit*), которая будто бы является «нормальным свойством» человека (*Zur Genealogie der Moral // Ibid. Abt. 6. Bd. 2. S. 317*).

В соответствии с учением Ницше «человек будущего» (сверхчеловек) не только свободен от любых моральных представлений о добре и З., но также иначе, чем обычные люди, относится к природному З., к-рое настигает его случайно и внезапно, однако не является вслед. этого чем-то неприятным для него. Понимавший себя и мир морально и религиозно обычный человек, к-рого Ницше называл «примитивным», нуждался в особой интерпретации такого З., воспринимаемая его как кажущееся З., приводящее в итоге к торжеству добра, или как воспитательное наказание, и оправдывая Бога, Который не может творить З. Напротив, возвышаемый Ницше «человек высокой культуры», наделенный особым «пессимизмом сильного», больше не нуждается «в оправдании зла (*des Übels*), он как раз с отвержением отвергает оправдание; он наслаждается чистым (*rig*) и грубым (*stig*) злом, он находит бессмысленное зло (*sinnlose Übel*) наиболее интересным» (*Werke. 1970. Abt. 8. Bd. 2. S. 133*). Такие представления о З. тесным образом связаны с атеистическими и богоборческими идеями позднего Ницше: освобожденный от морали человек, по словам Ницше, «восхищается беспорядочностью мира (*Welt-Unordnung*) без

Бога, миром случая, в котором к самой его сути принадлежит страшное, двусмысленное и соблазнительное» (Ibidem).

Доведенная до своих предельных следствий концепция персоналистической морали Ницше в 30–40-х гг. XX в. была взята на вооружение идеологами немецкого *национал-социализма (фашизма)*, став оправданием для безудержной агрессии и уничтожения миллионов невинных людей. Т. о., последовательно проведенная Ницше релятивизация добра и З. обернулась триумфом З., насилия и жестокости, продемонстрировав тем самым свой глубоко бесчеловечный и опасный для людей и общества характер.

**З. как психологическое, биологическое и общественно-политическое явление.** В отличие от Ницше, упразднявшего традиц. представления о З. и ответственности за него, но сохранявшего идею человечес-



Двурогому зверю поклоняются  
обольщенные им люди.

Клеймо иконы «Апокалипсис». XVI в. (ГТГ)

кой воли как начала, творящего добро и З., общей неявной тенденцией мн. авторов было устранять З. из области разумной человеческой свободы и постулировать различные неличностные истоки З. (психофизические, биологические, общественные и т. д.).

Основатель психоаналитической философии З. Фрейд (1856–1939) писал о «врожденной склонности человека к «злу», к агрессии, к деструкции, а тем самым также и к же-

стокости» (*Freud S. Das Unbehagen in der Kultur // Gesammelte Werke. L., 1948. Bd. 14. S. 479*). Однако в отличие от христианства, понимавшего такую склонность как следствие поражения человека первородным грехом, Фрейд видел в ней проявление «сущностного содержания жизни», а именно «борьбы между эросом и смертью, стремлением к жизни и стремлением к разрушению» (Ibid. S. 481). Понятие «зло» порождается задаваемым культурой «сверх-Я», или «совестью», которое подавляет «Я» человека и его агрессию, порождая у человека чувство вины в том случае, если он делает нечто, что определено в культуре как «злое» (Ibid. S. 482–483). При этом само различие между добром и З., по учению Фрейда, не дано человеку от природы и не заложено в нем Богом, но является результатом общественного научения: маленький ребенок, будучи «беспомощен и зависим от других», опознает как З. то, что угрожает ему потерей любви окружающих (Ibidem).

Поскольку «злые стремления» врожденны, они, даже будучи подавленными, не исчезают полностью, но всегда находятся в области бессознательного («Оно»). По словам К. Г. Юнга (1875–1961), З. «выходит на психологическую сцену как равноценный противник-партнер (*Gegenspieler*) добра» (*Jung C. G. Gut und Böse in der analytischen Psychologie // Gesammelte Werke. Stuttgart, 1958. Bd. 10. S. 328*), оно есть «черная тень, которую каждый ведет за собой» (*Idem. Die Psychologie der Übertragung. Zürich, 1946. S. 92*). Тот, кто не решается признаться в существовании З. в себе самом, по мысли Юнга, неосознанно начинает проецировать его на других, а вместе с тем теряет способность должным образом обращаться со злом (*Idem. Gut und Böse... S. 328*). Подавляемый и тревожимый таким неосознанным внутренним З. индивид подпадает под его непреодолимую власть, делая то и желая того, чего не хочет и не допускает его сознание (см.: *Seifert. 1966. S. 21*).

Наряду с психологическими широко распространенными в XX в. были и биологические интерпретации З., во многом основывавшиеся на эволюционной теории Ч. Дарвина. Австрийский ученый и публицист К. Лоренц (1903–1989) в соч. «Так называемое зло» (*Das sogenannte Böse*)

утверждал, что наблюдаемая повсюду в животном мире агрессия не есть некий «демон» или «уничтожающее начало» (Lorenz K. Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression. W., 1963. S. 76), но является частью «организации всех существ, направленной на поддержание системного равновесия и жизни», к-рая «может впасть в ошибочное функционирование и уничтожать жизнь, но которая предназначается к добру великим событием органического становления» (Ibidem). Т. о., агрессия и З. служат сохранению вида, кроме того, именно из агрессии, преобразованной «двумя великими конструкторами — мутацией и селекцией», возникают формы человеческой дружбы и любви (Ibidem). Не отрицая того, что люди могут совершать «фактически злые поступки», Лоренц считал это рецидивом того времени, когда первобытный человек вынужден был подчинять себе «враждебные силы вневидового окружающего мира», и вслед. этого полагал, что культурный и общественный прогресс может положить конец существованию любых форм З. (Ibid. S. 68, 249).

Вместе с тем многие философы и психологи отказывались соглашаться с тем, что склонность к З. и агрессии является для человека врожденной. По словам Э. Фромма (1900–1980), с позицией которого соглашались и другие авторы (В. Райх, К. Хорни, К. Клакхон), человек не является «вынужденно злым» (Fromm E. Psychoanalyse und Ethik: Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie. Stuttg., 1954. S. 236); он становится таковым лишь тогда, когда «недостает требующихся условий для его развития». Для пояснения этого Фромм возвращался к классической мысли о З. как отсутствии необходимого добра: «Зло не ведет никакой независимой собственной жизни, оно не-наличие (Nicht-vorhandensein) добра, неудача попытки претворения в жизнь [добра]» (Ibidem). Поэтому цель гуманистической этики Фромм видел не в том, чтобы бороться с несуществующими «врожденными злобными тенденциями» в человеке, но в том, чтобы обеспечить такие общественные условия, в к-рых человек мог бы беспрепятственно реализовывать свои добрые задатки (Ibid. S. 244).

Трактовка З. как общественного явления и интерпретация общества

как причины и условия возникновения З. были характерны для философии марксизма. Согласно основоположникам марксизма, от природы любой индивид не является «ни добрым, ни злым», но есть просто «человечный» (menschlich — Marx K. Werke, Schriften, Briefe. Stuttg., 1971. S. 876). Общественное З. есть следствие того, что буржуазное общество мешает рабочему быть тем, кем он должен быть по природе, делая его т. о. «отчужденным (entfremdet) от человеческой сущности» (Ibid. S. 569). Т. о., З. находится не в самом человеке, а в его «положении» (Lage), которое оказывает на людей «неестественное давление», поскольку оно является «мучительным и безрадостным», не дает выражаться стремлениям людей и реализоваться их желаниям (Ibid. S. 876). Поэтому единственным возможным способом преодолеть З., согласно К. Марксу, является «категорический императив опрокинуть все (общественные.— Д. С.) отношения, в которых человек является униженным, поработанным, покинутым, презренным существом» (Idem. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie // Marx K., Engels F. Werke. B., 1957. Bd. 1. S. 385). Именно этот императив, согласно Ф. Энгельсу, снимает релятивность морального З., представления о котором прежде менялись «от народа к народу и от века к веку» (Engels F. Anti-Dühring // Ibid. 1962. Bd. 20. S. 86). В соответствии с новым императивом как «доброе» должно оцениваться то, что служит освобождению пролетариата, потребностям социалистического и коммунистического строительства (см.: Hügli. 1980. Sp. 702). Соответственно, З. объявляется все, препятствующее этому строительству. Вместе с тем некоторые результаты попыток практически построить справедливое «социалистическое» общество заставили как самого Маркса, так и мн. его последователей усомниться в возможности преодоления всего З. Так, по мнению А. Шаффа, изменение общественных отношений способно исправить лишь отдельные виды социального З. (голод, бедность, войны и т. п.), однако не может повлиять ни на природное З. (катаклизмы, болезнь, смерть), ни на личностное З., «возникающее при личных связях [человека] с другими индивидами» (Schaff A. Marx oder Sartre. W.,

1964. S. 165). Др. серьезная проблема, связанная с марксистской теорией общественного З., — вопрос о том, насколько правомерно считать общественным благом то, что доставляет горе и мучения мн. людям, часто страдающим совершенно невинно. Практическая реализация марксистских теорий в XX в. показала, что «общественным благом» и «классовой борьбой» можно оправдывать чудовищные по своим масштабам и последствиям злодеяния.

Вопрос о соотношении «общественного блага» и «общественного зла» рассматривался мн. европейскими мыслителями 2-й пол. XX в. в связи с осмыслением холокоста как общественно-политического явления. Ханна Арендт (1906–1975) в соч. «Эйхман в Иерусалиме: Банальность зла» (Arendt H. Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil, 1963), написанном по материалам судебного процесса по делу непосредственного руководителя уничтожения евреев в нацистской Германии А. Эйхмана (1906–1962), обращала внимание на то, что общественная и политическая легитимизация нек-рых видов З. (в частности, преследования и уничтожения лиц определенной национальности) парализует моральное сознание индивидов, лишает их возможности осуществлять осознанный моральный выбор, превращая заурядных чиновников и исполнителей в злодеев. По словам Арендт, в тоталитарном обществе человек настолько поработан системой, что теряет всякое желание размышлять над тем, являются ли его поступки З. и имеют ли они злые последствия, «он просто никогда не задумывается о том, что он делает» (Arendt H. Eichmann in Jerusalem... N. Y., 1994. P. 287). Поясняя, в чем именно проявляется «банальность» З., Арендт замечала: «Зло никогда не является «радикальным», оно бывает лишь предельным (extreme), оно не обладает ни глубиной, ни каким-то демониическим измерением. Оно может разрастись и опустошить весь мир именно потому, что оно распространяется как плесень на поверхности. Оно не поддается мысли... потому что мысль пытается найти в нем некую глубину, добраться до корней, и разочаровывается, потому что ничего такого нет. Это и есть его «банальность». Лишь добро обладает глубиной и может быть радикаль-



ным» (*Eadem. The Jew as Pariah / Ed. R. H. Feldman. N. Y., 1978. P. 250–251*). Так понятие банальное З., по мысли Арендт, имеет особый, масштабный характер, беспрецедентный в мировой истории: «Современные преступления не учтены в Десяти заповедях» (*Eadem, Jaspers K. Correspondence: 1926–1969. N. Y., 1992. P. 166*). Традиц. представления о З. как о злодеяниях, происходящих из человеческого эгоизма, оказывается недостаточно, чтобы объяснить новые виды З. Оно становится необъяснимым через личные мотивы, в качестве личного греха. По мысли Арендт, такое З. проистекает из сформировавшегося в зап. культуре представления о «всемогуществе человека», к-рое заменило христ. богословское учение о всемогуществе Бога. Если индивид всемогущ и абсолютен (ср. идеи М. Штирнера), то нет никакого основания для того, чтобы существовало много различных индивидуальностей. По словам Арендт, «всемогущество индивидуального человека делает прчих людей излишними» (*Ibidem*). Такая абсолютизация одной человеческой личности и сопутствующее этому обесценивание других по сути является высшим З. и корнем конкретных исторических злодеяний (см.: *Bernstein. 1996. P. 137–153*).

**Понятие «З.» в феноменологии и экзистенциальной философии.** У большинства авторов феноменологического направления европ. философии проблема З. занимала периферийное место, а часто и вовсе исключалась ими из поля исследования, в т. ч. и при рассмотрении этических вопросов. Так, в лекциях по этике (*Einleitung in die Ethik: Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*) основателя феноменологии Э. Гуссерля (1859–1938) З. вообще не упоминается и не рассматривается в качестве этического понятия. Близкий к феноменологическому движению в философии Н. Гартман (1882–1950) в «Этике» отмечал, что после радикальной критики традиц. морали, осуществленной Ницше, невозможно говорить о точном знании того, что есть добро и что есть З. По мысли Гартмана, верное представление о добре и З. может быть сформировано только в рамках «феноменологии ценностей», «аксиологии нравов», к-рую он пытался построить на чисто теоретических основаниях (*Hartmann N. Ethik. B., 1962. S. 42–45*).

Внутри системы Гартмана З. определяется как «не-ценность» (*Un-werte*), существующая исключительно в реальном мире (*Ibid. S. 380*), однако подробного рассмотрения феномена З. он не предложил.

Феноменологический и экзистенциальный подходы к проблематике З. соединял М. Шелер (1874–1928), в творчестве к-рого вопрос о З. был лейтмотивом. В рамках разрабатываемой им «этики ценностей» добро и З. объявляются противоположными ценностями, неизбежно наличествующими в жизни. Жизнь как таковая индифферентна по отношению к ценностям, лишь экзистенциальный выбор человека определяет, какие ценности окажутся господствующими в его жизни. Жизнь связана со З. потенциально, но она, согласно Шелеру, свободна от конкретного З., к-рое входит в жизнь лишь в результате конкретного злодеяния. Шелер последовательно отвергал предшествующие концепции метафизического происхождения З.: З. не происходит из конечности, не является особым свойством разумной человеческой природы, не представляет собой «ущербность бытия» или несовершенство (*Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия. М., 2007. С. 104–107*). Согласно Шелеру, будучи способен от природы обращаться к духу, человек может принимать свободные решения относительно добра и З.: «Человек — это существо, способное сказать «нет» (*Neinsager*)» (*Scheler M. Gesammelte Werke. Bern; Bonn, 1987. Bd. 12. S. 106*). Это «нет» может быть обращено как к добру, так и к З.: человек может сказать «нет» тому хорошему, что есть в жизни, позволив себе тем самым обратиться к З. Т. о., З. есть двойное отрицание, «*non non fiat*» (Да не не будет!), т. е. отказ произнести «*non fiat*» (Да не будет!) по отношению к потенциальной возможности существования З. (*Шелер М. Философские фрагменты... С. 100–101*).

Хотя З., согласно Шелеру, необходимо для самой структуры мира, еще более необходимо преодоление З. Образцом отношения к З., по мысли Шелера, является отношение к нему Бога, Который как «абсолютно бесконечная любовь» терпит любое З. (Там же. С. 110–111). Только терпение, согласно Шелеру, является чисто духовным средством и служит духовным целям. Борьбаться со

З. человеку следует лишь тогда, когда он более не может терпеть его в форме конкретных злодеяний (см.: *Хорьков М. Контуры поздней философии Макса Шелера // Там же. С. 30–31*). Преодоление З., по мысли Шелера, должно быть преодолением конкретным человеком заключенного в жизни З. посредством любви к добру: «Единственная борьба со злом — это любовь к добру и ее возвращение. Всякая «прямая» борьба со злом вовлекается в зло» (*Scheler M. Gesammelte Werke. Bd. 12. S. 190*). В этой связи Шелер негативно оценивал любое наказание за З.: «Вечная любовь не способна ни ввергнуть кого-либо в зло... ни наказывать злого человека. Злой человек несет свои страдания в себе... Наказание представляет собой точное мерило бесполезной мстительности или возмездия со стороны общества» (*Шелер М. Философские фрагменты... С. 106–109*). Отказ от наказания и терпение «чужого и собственного зла» (Там же. С. 106–107) позволяет человеку совершать добро, не подвергаясь при этом воздействию З.

В творчестве ученика Гуссерля М. Хайдеггера (1889–1976) проблема З. возникала достаточно редко; он затрагивал лишь некоторые аспекты феноменологии и онтологии З. В онтологическом смысле З. понималось Хайдеггером по аналогии с заблуждением (*Igre*) как неотъемлемое свойство бытия, скрытость (негативность) бытия, противостоящая его открытости (истине) и необходимая для его «развертывания» (см.: *Capobianco. 1991*). Феноменологически З. есть бытийная возможность, присущая любому человеку. Хайдеггер отрицательно оценивал тенденцию человека переносить З. вовне себя, на другого, а затем субстантивировать его как некий принцип. Согласно Хайдеггеру, «всякое здесь-бытие (*Dasein*; т. е. всякий человек.— *Д. С.*) пребывает в возможности совершать злые поступки (*Sich-böse-verhalten*)» (*Heidegger M. Zolli-koner Seminare. Fr./M., 2006. S. 208*). «Возможность быть злым» (*Böse-sein-können*), согласно Хайдеггеру, это не какая-то абстрактная возможность, но «уже присутствующая, конкретная, принадлежащая к моему существованию бытийная возможность» (*Ibid. S. 209*), нечто постоянное предстоящее человеку, с чем он вынужден тем или иным образом



обращаться, что постоянно заставляет его принимать определенное моральное решение. Вместе с тем Хайдеггер избегал рассмотрения З. как этической категории, находя невозможным построение убедительной и обязывающей этики в случае отвержения ее трансцендентного (божественного) основания (см.: *Entretien avec Heidegger // L'Express*. 1969. N 954. 20–26 Oct. P. 78–85).

Оригинальная концепция З. была предложена англо-амер. философом А. Н. Уайтхедом (1861–1947), к-рый рассматривал объективное З. как закономерное следствие процессуальной формы существования универсума. Любая жизнь предполагает переход от одной формы к другой, такой переход неизбежно является не только конструктивным, но и деструктивным. Эта деструкция, необходимость разрушать старое, чтобы творить новое, и предстает как объективное З. (*Whitehead A. N. Adventures of Ideas*. N. Y., 1933. P. 333). Т. о., З. возникает из добра, а именно — из столкновения одного добра с другим, из актуализации одного добра и «отбрасывания» другого, чем порождается страдание (см.: *TheIakat*. 1986. P. 293–294). Однако, согласно Уайтхеду, деструктивная природа З. в конечном счете приводит к его самоуничтожению: З. есть нечто непостоянное и в отличие от добра не способно к самосохранению. Пытаясь построить убедительную теодицею, Уайтхед пришел к отрицанию христ. представления о творении Богом мира из ничего, поскольку, по его мнению, в этом случае Бог был бы ответственен за происхождение З. Бог, по утверждению Уайтхеда, выполняет лишь стабилизирующую и упорядочивающую функции в мире, поэтому Он нейтрализует «злые» образующие элементы мира, создавая космос как мировой порядок.

Лит.: *Jankélévitch W.* Le mal. P., 1947; *Siwek P.* The Philosophy of Evil. N. Y., 1951; *Harison R. K.* A. N. Whitehead on Good and Evil // *Philosophy*. 1953. Vol. 28. P. 239–245; *Maritain J.* Dieu et la permission du mal. P., 1963; *Jones G. V.* The Concept of Evil in the Philosophy of Karl Jaspers // *The Philosophical J.* 1964. Vol. 1. P. 102–115; *Seifert F.* Psychologische Aspekte des Problems von Gut und Böse // *Gut und Böse in der Psychotherapie / Hrsg. W. Bitter*. Stuttg., 1966<sup>2</sup>. S. 7–28; *Wood F. J.* Some Whiteheadian Insights into the Problem of Evil // *The Southwestern J. of Philosophy*. 1979. Vol. 10. N 1. P. 147–156; *Hügli A.* Malum: Neuzeit // *HWPPh*. 1980. Bd. 5. Sp. 681–706; *Schott C.* Das Böse bei Nietzsche: Fragment z. Individualität d. Moral: Diss. Hdlb., 1981; *TheIakat P.* Process and Privation: Aquinas and Whitehead on Evil // *International Phi-*

*losophical Quarterly*. 1986. Vol. 26. N 3. P. 281–296; *Capobianco R.* Heidegger and the Critique of the Understanding of Evil as Privatio Boni // *Philosophy and Theology*. 1991. Vol. 5. N 3. P. 175–185; *Frings M.* Max Scheler: A Novel Look at the Origin of Evil // *Philosophy and Theology*. 1992. Vol. 6. N 3. P. 201–211; *Bernstein R. J.* Hannah Arendt and the Jewish Question. Camb. (Mass.), 1996; *Bergen B. J.* The Banality of Evil: Hannah Arendt and «The Final Solution». Lanham, 1998; *Irlenborn B.* Der Ingrimm des Aufbruchs: Heidegger und das Problem des Bösen. W., 2000; *Rethinking Evil: Contemporary Perspectives / Ed. M. P. Lara*. Berkeley, L., 2001; *Kruhoffer B.* Reflexionen über «das Böse»: Sprachliche Differenzierungen in Auseinandersetzung mit der Theologie Wolfhart Pannenberg. Münster, 2002; *Modernity and the Problem of Evil / Ed. A. D. Schrift*. Bloomington, 2005; *Schaaßma P.* Reconsidering Evil: Confronting Reflections with Confessions. Leuven, 2006; *Dalferth I. U.* Malum: Theologische Hermeneutik des Bösen. Tüb., 2008.

Д. В. Смирнов

**«Проблема зла» в аналитической философии 2-й пол. XX в.** Мн. аспекты традиц. проблематики З. и различные варианты теодицеи, связанные с этой проблематикой, активно обсуждались в англо-амер. аналитической философии под общим обозначением «проблема зла» (the problem of evil).

Структура этой проблемы выстраивалась по единому образцу: сначала оппоненты теизма (атеисты, агностики и т. п.) приводили традиц. аргументы о несовместимости эмпирического наличия З. в мире с такими свойствами Бога, как всеведение, всемогущество, благость, а тем самым — с Его существованием. Затем следовали также преимущественно традиц. возражения со стороны теистов, далее обсуждались определенные разногласия среди последних. Значительное количество различных версий теодицеи и широкое использование логического аппарата составили основную специфику обсуждения «проблемы зла» аналитическими философами в сравнении с предшествовавшими этапами разработки вопроса о З.

Инициаторами полемики по «проблеме зла» со стороны атеизма выступили в 1955 г. независимо друг от друга Дж. Маки (*Mackie J. L.* Evil and Omnipotence // *Mind*. 1955. Vol. 64. P. 200–212) и Э. Флу (*Flew A.* Divine Omnipotence and Human Freedom // *New Essay in Philosophical Theology / Ed. A. Flew, A. McIntyre*. N. Y., 1955. P. 144–169). Первый подверг сомнению устоявшееся различие З. физического и З. морального, суть которого состояла в том, что 1-я разновидность З. (болезни, боль и т. п.)

образует условия, необходимые для развития добродетелей (симпатия, мужество и т. п.), тогда как 2-я (жестокость, насилие и т. п.) является З. в подлинном смысле, ответственность за к-рое несет только человек. По мнению оппонентов теизма, если для Бога не может быть ничего невозможного, то для Него не было препятствий и в создании таких свободных личностей, к-рые всегда выбирали бы только добро. Если же Он их не создал, то уже не может считаться всемогущим и всеблагим.

Ответ со стороны теистов был предложен Дж. Хиком и состоял прежде всего в указании на противоречия в понимании свободы у атеистов. Если бы все мысли и действия людей были предопределены Богом так, что они не могли бы отклониться от добра, у людей не было бы никакой свободы. Создать такие существа — это создать личности, не являющиеся личностями, что представляет собой логическое противоречие. Согласно Хику, «ответственность Бога» за З. должна быть ограничена не только с логической, но и с фактической стороны: огромная доля человеческого страдания (нищета, угнетение, преследования, войны, несправедливость и т. д.) обусловлена бесчеловечностью или преступным неведением людей, которые сами несут ответственность за это (*Hick J.* *Philosophy of Religion*. Englewood Cliffs (N. J.); Prentice-Hall, 1963).

А. Плантинга в своих фундаментальных работах (*Plantinga A.* *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*. Ithaca (N. Y.), 1967; *Idem.* *God, Freedom and Evil*. N. Y., 1974) подверг критике основной тезис атеистов: «Если зло существует, то оно неоправданно» — и подробно разработал «апологию от свободного выбора» (free will defense). Используя модальную логику, он попытался показать, что существует возможный мир, в к-ром положения «Бог всемогущ, всеведущ и всеблаг» и «зло существует» должны быть одновременно истинными и совместимыми. Эти 2 положения могут быть согласованы в 3-м: «Бог имеет морально достаточное основание, чтобы создать мир, содержащий моральное зло». При этом создание таких свободных существ, к-рые могли бы действовать только праведно, является внутренне противоречивым,

а потому невозможно для Бога. Плантинга предложил использовать для ответа атеистам и др. традиц. аргумент — об отеческой заботе Бога о мире, к-рая допускает существование З. как средства достижения высшего блага. По его мнению, ту или иную версию этого аргумента должен принимать любой теист.

Новый виток полемики был начат статьей У. Роу «Проблема зла и некоторые разновидности атеизма» (*Rowe W. L. The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism // American Philosophical Quarterly. 1979. Vol. 16. N 4. P. 335–341*). Согласно Роу, если исходить из рациональности, невозможно допустить, что все прецеденты З. необходимы для большего блага или для предотвращения большего З., поэтому следует признать существование случаев «напрасного зла» (*gratuitous evils*). Но такие случаи, по Роу, несовместимы с представлением о существовании благого Бога. Позднее П. Дрейпер (*Draper P. Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists // Nous. 1989. Vol. 23. N 2. P. 331–350*), сравнивая теистический и нетеистический способы объяснения З., обозначил второй как «гипотезу безразличия» (*hypothesis of indifference*), в соответствии с которой ни природа, ни наличное состояние разумных существ не могут считаться результатами действий, производимых нечеловеческими существами. Попытки теистов объяснить З. биологических страданий, по его мнению, несостоятельны, поскольку эти страдания значительно превосходят их необходимость для функционирования живых существ, с помощью к-рой их можно было бы объяснить и оправдать.

Отвечая оппонентам теизма, Плантинга прежде всего подвергал сомнению тезис, в соответствии с которым баланс удовольствий и страданий может быть лучше объяснен на основании «гипотезы безразличия» (*Plantinga A. On Being Evidentially Challenged // The Evidential Argument from Evil / Ed. D. Howard-Snyder. Bloomington, 1996. P. 244–261*). У. Алстон основывал свою критику Роу на отрицании правомерности отождествления непознанный З. с его «напрасностью». Из того, что люди часто не постигают назначения чего-либо, представляющегося им З., не следует бессмысленность этого З. (*Alston W. P. The Inductive Argument from Evil and the Human*



Вмч. Георгий, поражающий змея.  
Икона. Кон. XIV в.  
(Британский музей, Лондон)

*Cognitive Condition // Philosophical Perspectives. 1991. Vol. 5. P. 29–67*). Дж. Сеннетт также подверг критике основную позицию в «индуктивном аргументе» Роу: те блага, о к-рых мы знаем, не предоставляют нам надежных оснований для выводов о всех благах. Как и Алстон, он отвергал то, что «непостижимые» случаи З., на к-рые опирается аргументация Роу, являются достаточными для заключения об их неоправданности (*Sennett J. F. The Inscrutable Evil: Defense Against the Inductive Argument from Evil // Faith and Philosophy. 1993. Vol. 10. N 2. P. 220–229*).

В совр. англо-амер. аналитической теологии существует 2 основных направления анализа проблематики З. В рамках 1-го направления предлагается универсалистское, т. е. применимое ко всем вообще случаям, «оправдание» Бога за существование мирового З., которое строится на основании предположения о наличии у Него некоторого общего «плана» всего происходящего в мире (прежде всего — в мире разумных существ). В рамках 2-го направления предлагается партикуляристское рассмотрение проблемы, т. е. предпринимаются попытки реконструкции возможных «стратегий» Бога в индивидуальных случаях и учет смыслов проявления З. в жизни конкретных индивидов именно как индивидов, а не как представителей человеческого сообщества.

Внутри универсализма в свою очередь выделяется 3 парадигмы. Ав-

торы, работающие в рамках 1-й парадигмы (Р. Чизем, Н. Пайк), рассматривают проблему происхождения и значения З. в духе теодицеи Лейбница, в соответствии с которой оно является необходимым элементом в Божественном замысле «лучшего из возможных миров», поскольку обеспечивает требуемые для мирового совершенства иерархию и разнообразие совершенств.

Представители 2-й парадигмы рассматривают З. как особую направленность свободной воли. Хотя такая направленность не является необходимой, тем не менее Бог учитывает ее в Своем замысле о мире. В рамках этого направления Плантинга разработывал «теознистемическую» концепцию Божественного предвидения, «срединного знания» Богом буд. действий человека. Работавшая в том же направлении Э. Стамп развивала более традиц. концепцию морального и физического З. Бог попускает существование З. на том основании, что это является лучшим способом для человека познать ущербность собственной воли. Поскольку люди не могут осуществить возвращение к Богу собственными усилиями, а Бог не желает делать этого без них, Он как бы вынуждает их просить у Него исправить их волю (*Stump E. The Problem of Evil // Faith and Philosophy. 1985. Vol. 2. N 4. P. 392–423*). Связь между З. и свободой под особым углом зрения рассматривал М. Марри, полагавший, что верующий человек может трактовать как З. саму «скрытность» Бога, поскольку она является одной из причин неверия. Однако, если бы Бог делал Свое существование и намерения слишком очевидными, люди были бы принуждаемы верить в Него и следовать Его заповедям, а это лишило бы и то и другое ценности (*Murray M. J. Coercion and the Hiddenness of God // American Philosophical Quarterly. 1993. Vol. 30. N 1. P. 27–38*).

В 3-й парадигме акцентируется воспитательный аспект допущения Богом З. В число ведущих представителей этого направления входит Хик, к-рый в монографии «Зло и Бог любви» (*Hick J. H. Evil and the God of Love. N. Y., 1966*) и мн. статьях (см., напр.: *Idem. An Irenaean Theodicy // Encountering Evil: Live Options in Theodicy / Ed. S. T. Davis. Atlanta, 1981. P. 39–68*), исходя из учения сщмч. Иринея, еп. Лионского,



указывал на то, что человек был создан только «по образу» Бога, но не «по подобию» — его он призван приобрести. Поэтому несовершенный и злой мир является подходящим «училищем» для души, к-рая должна становиться все более совершенной. Р. Свинбери в своих сочинениях (*Swinburne R. The Existence of God. Oxf., 1979; Idem. Providence and the Problem of Evil. Oxf., 1998*) отстаивал идею, что «окружение» души, имеющее в т. ч. облик физического и морального З., постоянно ставит ее перед необходимостью выбора, к-рый, помимо его результатов в каждом отдельном случае, чрезвычайно важен также сам по себе, т. е. как чистый факт принятия осознанного морального решения. Гармоничный и предсказуемый мир лишил бы человека всякой «заслуги». Точно так же, если бы Бог просто «внедрил» в человека правильные представления о том, что надлежит делать, без самостоятельного опыта выбора между добром и З. человек не научился бы реально отличать божественные предписания от собственных случайных и ложных представлений.

В рамках партикуляризма также выделяется 2 основных направления. 1-е направление было представлено теми философами, которые отвечали на претензии противников теизма в связи с множеством случаев кажущихся бессмысленными страданий людей и живых существ. В противоположность универсалистам партикуляристы считают, что на конкретные претензии надо давать конкретные, а не общие ответы. Поэтому их стратегия состоит в том, чтобы предлагать обоснование того, что наше незнание смысла тех или иных случаев неоправданного З. не является основанием для отрицания возможности этого смысла — для такого отрицания нужно предварительно доказать, что наши когнитивные возможности для отрицания вполне достаточны. Так, П. ван Инваген, принимая объяснение З. свободой воли, полагает, что т. о. не обеспечивается «полная теодицея», поскольку это объяснение может показать, почему З. вообще существует, но не способно «оправдать» его «объем», «продолжительность» и «распределение». Последний из перечисленных параметров может быть, по его мнению, объяснен и действием случайности, к-рая, однако,

не «случайна» в своем истоке, т. к. является следствием падения человека (*Inwagen P., van. The Magnitude, Duration, and Distribution of Evil: A Theodicy in Philosophy of Religion // Philosophical Topics. 1988. Vol. 16. N 2. P. 161–187; см. также: Idem. The Problem of Evil: The Gifford Lectures Delivered in the Univ. of St. Andrews in 2003. Oxf., 2006*).

Представители 2-го направления в партикуляризме в большей мере обращают внимание на различные виды индивидуального восприятия страдания. Напр., Р. Адамс считает, что у каждого человека, если он осознает благотворность для своего существования тех или иных разновидностей З., может быть собственная теодицея, формирующаяся на основании его жизненного опыта (*Adams R. M. Middle Knowledge and the Problem of Evil // The Problem of Evil / Ed. M. M. Adams, R. M. Adams. Oxf., 1990. P. 110–125*).

М. Адамс в ряде работ (см., напр.: *Adams M. M. Horrendous Evils and the Goodness of God // Proc. of the Aristotelean Society: Suppl. Vol. 1989. Vol. 63. P. 297–310*) утверждает, что общепринятые теодицеи, занимающиеся только «общими благами», не дают возможности объяснить страдания, которые заставляют человека усомниться в том, что благом является его жизнь как таковая. Она развивается концепцию «ужасов» (*horrendous evils*), отрицая при этом, что они имеют общую причину (такую, напр., как греховность), и полагает, что в каждом конкретном случае конкретные «ужасы» могут конкретным образом (скорее мистически, чем рационально) содействовать соединению человека с Богом.

Лит.: *Madden E. H., Hare P. H. Evil and the Concept of God. Springfield, 1968; Geach P. T. Providence and Evil. Oxf., 1977; Griffin D. R. Evil Revisited: Responses and Reconsiderations. N. Y., 1991; Peterson M. L., ed. The Problem of Evil: Selected Readings. Notre Dame (Ind.), 1992; idem. The Problem of Evil // A Companion to Philosophy of Religion / Ed. Ph. L. Quinn, Ch. Taliaferro. Oxf.; Malden, 1997. P. 393–401; Whitney B. L. Theodicy: An Annot. Bibliogr. on the Problem of Evil, 1960–1990. N. Y., 1993; Christian Faith and the Problem of Evil / Ed. P. van Inwagen. Grand Rapids (Mich.), 2004; Проблема зла и теодицеи: Мат-лы междунар. конф. 6-9 июня 2005 г. / Общ. ред.: В. К. Шохин. М., 2006; Адамс М. Христос и ужасы // Там же. С. 22–38; Адамс Р. Любовь и проблема зла // Там же. С. 39–53; Инваген П., ван. Аргумент от зла // Там же. С. 69–83; Свинбери Р. Требования к удовлетворительной теодицеи // Там же. С. 174–187.*

В. К. Шохин

**Понимание З. в русском богословии.** Рус. богословы, следуя традиции вост. святоотеческой мысли, рассматривали проблему З. прежде всего как религиозно-нравственную проблему, отождествляли З. с грехом, совершаемым человеком по собст-



Икона Божией Матери  
«Всех скорбящих Радость»  
(«На аспиде и василиске наступиши,  
и попереши льва и змия» — Ис 90. 13).  
Икона. Коп. XVII — нач. XVIII в. (ГТГ)

венной воле. Прп. Иосиф Волоцкий в кн. «Просветитель» писал: «Нет неправды у Бога, и когда мы творим зло — не по Его воле творим» (Просветитель. С. 110). Соглашаясь со святоотеческой мыслью, что человек, обманутый средоточием всякого З. — дьяволом и изгнанный из рая Богом, не мог спастись от З. собственными усилиями и, несмотря на данный Богом закон и свидетельства пророков, все больше и больше следовал путем греха, прп. Иосиф отмечал, что только боговоплощение и крестная смерть за грехи человеческие Господа нашего Иисуса Христа освобождают человека из-под власти дьявола и З.; Господь «изливает нам, постоянно согрешающим и кающимся, великое море Своего милосердия, погашающее огонь нашей злобы» (Там же. С. 111).

Прп. Максим Грек причину З. также связывал с грехопадением прародителей, к-рые, обладая дарованным Богом «свободным произволением», по причине недостатка веры в Бога и несовершенства разума были обмануты дьяволом, нарушили Божий запрет и были изгнаны из рая. Следствием грехопадения, считал прп. Максим, стали «забвение» и «не-





ведение» Бога (Духовно-нравственные слова. С. 50). Забвение Божественной славы падший человек пытается возместить поисками земной славы, добиваясь ее, предается тщеславию и гордости, а если терпит неудачу, то преисполняется завистью к чужой славе. Неведение же «совершеннейшего Блага» оборачивается его подменой земными благами — чревоугодием, телесными наслаждениями, сребролюбием и страстью к наживе. Прп. Максим писал, что искуситель пытается представить Бога, «Который то обетованием Божественных благ, то угрозою бесконечных и страшных мучений отводит нас от всякого зла и поощряет к непорочному и богоподобному житию», «виновником зла», царящего в мире (Там же. С. 53). Прп. Максим считал, что Боговоплощением людям возвращена утраченная ими в грехопадении свобода, к-рая несовместима с верой в судьбу, а средствами, позволяющими уклоняться от всякого З., являются «всегдашний чистый страх Божий» и исполнение божественных заповедей (Там же. С. 78).

Свт. *Тихон Задонский* в соч. «Об истинном христианстве», рассматривая проблему З. с позиций христ. понимания греха, посвятил 9 глав своего исследования анализу и обличению человеческих грехов (О истинном христианстве. С. 196–292). Полагая, что человеку по его «ветхому рождению» присущи многочисленные грехи, злые помышления и беззаконие, свт. Тихон писал: «Сего ветхого человека со злонравием отрещися должно христианину» (Там же. С. 96); «колико бо совлекается и умерщвляется ветхий человек, толико облекается и оживляется в нас новый; колико же облекается будем в нового человека, толико богоподобнейшие будут свойства в нас» (Там же. С. 97). Необходимой предпосылкой и основой совлечения «ветхого человека» свт. Тихон считал безусловное покорение человеческой воли Богу.

Свт. *Филарет (Дроздов)*, митр. Московский, в «Беседе из притчи о плевелах» давал глубокое и художественно выразительное толкование известной евангельской притчи. Отмечая рождение всех людей от Бога, свт. Филарет следующих Богу людей называл «сынами Царствия», а противящихся Правде Божией и творящих З. — «сынами лукавого». Задавая вопрос, «откуда взялись

плевелы» на поле христ., засеянном, возвращенном и ухоженном Богом, и считая неудовлетворительными и поверхностными объяснения З. и греха «заблуждениями от ограниченности», или «пороками от слабости», свт. Филарет указывал на диавола как причину греховных помыслов, склонностей к чувственным удовольствиям и злым поступкам.

Архиеп. *Антоний (Амфитеатров)* в «Догматическом богословии православной католической восточной Церкви» отмечал несовместимость З. с христ. представлением о Боге как о «совершеннейшем Виновнике вселенной и совершенстве самой вселенной» (Догматическое богословие... С. 87); разделяя З. на нравственное и физическое, 1-е относил к деятельности свободно-разумных существ, искаживших в своей свободе предвечный замысел Бога о твари, 2-е — к последствиям нравственного З. Обсуждая проблему попущения Богом З., архиеп. Антоний писал, что «злые действия не укрываются от Его промыслительного ока. Бог, все направляя ко спасению человеков и славе Своего имени, к сей же цели обращает и злые действия» (Там же. С. 91). В рассуждениях о смерти человека архиеп. Антоний утверждал, что смерть как З. не создана Богом и есть следствие греха, вместе с тем она есть «благодаяние Бога, и горькая чаша ее, растворенная правдою, растворена милостью Творца и предназначена быть врачеством для человека»; «смерть необходима для совершеннейшего очищения и истребления зла из природы человека» (Там же. С. 242).

Архиеп. *Филарет (Гумилевский)* в «Православном догматическом богословии», различая нравственное и физическое З., утверждал, что толкования З. как лишь отрицания добра недостаточно. В случаях, когда человек отрицает Бога, Промысл Божий и противопоставляет себя Богу, следует говорить не только об отрицании добра, но и «положительном зле» (Православное догматическое богословие. С. 245). Архиеп. Филарет считал, что без понятия «положительного зла» невозможно было бы оценить степень тяжести содеянных грехов человека, поскольку всякий грех есть отрицание добра. Говоря о грехопадении, архиеп. Филарет писал: «Возможность падения Адама скрывалась в свойстве свободы ограниченной; переменить это свой-

ство значило бы или конечное возвести на степень бесконечного, или же отнять у конечного лучшее преимущество» (Там же. С. 352).

Митр. *Макарий (Булгаков)* в «Православно-догматическом богословии» утверждал, что проблема З. в строгом смысле этого термина — проблема нравственная, поэтому следует говорить о нравственном З., в то время как на физическое З. «должно смотреть частью как на следствие зла нравственного, частью как на наказание, посылаемое Богом за грехи и как средство исправления грешников» (Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 374). Излагая библейскую историю грехопадения человека и его последствия для земной жизни человека, митр. Макарий отмечал несостоятельность любых др., лежащих за пределами христианства, попыток объяснения противоборства З. и добра в человеке. Если З. присуще человеческой природе, как об этом учили античные философы и некоторые еретики, то это с неизбежностью ведет к отрицанию благого Творца и нравственного закона вообще. Не менее ошибочны, по мнению митр. Макария, воззрения на З. как на обусловленное ограниченностью природы человека или условиями жизни и недостатками воспитания (Там же. С. 503–506).

Прот. *Феодор Голубинский* в постановке проблемы добра и З. исходил из свойственной для его эпохи рационалистической установки, связывающей понимание добра и З. с умозрительным знанием. Обсуждая в курсе академических лекций «Умозрительное богословие» вопрос, как Бог «видит и предвидит зло», прот. Ф. Голубинский обращал внимание на принципиальные отличия между Божественным всеведением, не нуждающимся ни в каком опыте, и ограниченным человеческим познанием, к-рое всегда исходит из деления на познающего и познаваемого и опирается на чувственный опыт. Прот. Ф. Голубинский писал, что «Бог совершеннейшим образом знает, что есть зло. Знание сие основывается в Нем на совершеннейшем знании добра» (Умозрительное богословие. С. 130).

Свт. *Феофан Затворник* в кн. «Путь ко спасению» тему З. рассматривал в разд. «Правила брани со страстями, или Начала самопротивления» (С. 266–298). Считая невозможным



«быть вместе добру и злу» и рассматривая борьбу со З. как борьбу с похотями и страстями на попрание «духовной брани», свт. Феофан видел причину греха и страстей в теле («плотоугодие» и др.) и душе человека (в умственной части — «своеумие» и др.; в желательной части — «своеволие» и др.). Наряду с этими внутренними причинами греха, присутствующими человеку, свт. Феофан особое значение придавал внешним причинам, к которым он отнесил мир (давая ему следующее определение: «Мир есть осуществленный мир страстей, или ходячая страсти в лицах, обычаях, делах» — Путь ко спасению. С. 272) и бесов («...бесы, как источники всякого зла, своими полчищами всюду окружая людей, научают их на всякий грех...» — Там же. С. 273). Исходя из факта единства и взаимосвязи внутреннего и внешнего бытия человека, свт. Феофан объяснял происхождение З. и греха.

Подробно разработанные свт. Феофаном средства борьбы с грехами (от появления помысла до превращения его в похоть и страсть) в своей основе имели обращение «внутри себя» и отсеменение помысла и были изложены в разд. «О хранении духа ревности по Богу». При всей необходимости и исключительной важности борьбы с искушениями и греховными помыслами она была частью позитивного духовного делания, восхождения к Богу через «внутри пребывание» (к-рое «собственно есть заключение сознания в сердце...» — Там же. С. 206), «зрение другого мира» и «стояние в чувствах, доведших до решимости» (Там же. С. 205, 216).

Свт. *Игнатий (Брянчанинов)*, считая необходимым ясно различать духовное и чувственное видения, с последним связывал З. «Здесь на земле,— писал он,— образы истины перемешаны с образами лжи, как в стране, в которой перемешано добро со злом, как в стране изгнания падших ангелов и падших людей» (Слово о смерти. С. 23). Характеризуя здешний мир, как лежащий «во зле», и отмечая различную подверженность З. падших ангелов (в к-рых З. «преобладает») и людей (у к-рых З. смешано с добром), свт. Игнатий отмечал невозможность для людей собственными силами справиться со З. и объяснял целью спасения людей от З. вочеловечение Бога Слова. В диалоге «Совещание души с умом» свт. Игнатий писал о плененности



Страшный Суд.  
Икона. 1-я пол. XVI в. (ИТТ)

души губительными соблазнами и страстями и поражённости ума грехом, следствием которого стали забвение Бога, самолюбие, вера в свой «падший и лжеимянный разум» и «ложно-направленную волю» (Совещание души с умом. С. 117).

Проблема З. была предметом рассмотрения в курсах нравственного богословия (А. А. *Бронзова*, М. А. *Олещицкого*, Н. С. *Стеллецкого* и др.), а также в многочисленных работах, связанных с исследованием эсхатологической проблематики и учением об *антихристе* (Н. И. *Виноградова*, А. Д. *Беляева*, А. М. *Темномерова*, прот. Н. М. *Орлова* и др.)

Прав. *Иоанн Кронштадтский*, рассматривая душу человека как образ Божий, пребывающую «в теле везде, но особенно в сердце» (Моя жизнь во Христе. С. 341), с сердцем связывал и З. «Корень всякого зла,— писал св. Иоанн,— есть самолюбивое сердце... от самолюбия или чрезмерной и незаконной любви к самому себе проистекают все страсти...» (Там же. С. 141). Полагая, что человек менее всего изучил науку побеждать грех,— «не мыслить зла, хотя бы кто и причинил нам зло, а всеми мерами извинять его», жить мудро и во всяком человеке видеть «красоту образа Божиего» (Там же. С. 180–181), прав. Иоанн считал усердную молитву и причащение св. Таин лучшими средствами борьбы со страстями, злобой и греховными помыслами.

Архим. *Сергий (Страгородский)* (впосл. Патриарх Московский и всея Руси) в своей кн. «Православ-

ное учение о спасении» отмечал, что З. и грех отделили человека от Бога, и определял спасение как «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» (Православное учение о спасении. С. 227).

С. М. *Зарин* в кн. «Аскетизм по православно-христианскому учению» утверждал, что «понятие о зле, как грехе, есть одна из самых характерных, специфических особенностей христианской религии» (Аскетизм. С. 27), и усматривал субъективную, т. е. присущую самому человеку причину З. и греха, в его «тварной и несовершенной свободе» (Там же. С. 16). Отмечая, что назначение человека состоит в богоуподоблении, через к-рое только и становится возможным Богообщение и участие в вечной Божественной жизни, Зарин считал З. и грех основными препятствиями на пути к Богу.

Прот. *Георгий Флоровский* рассматривал проблему З. в ряде своих работ. В ст. «Два завета», рассуждая о религиозно-метафизических причинах З., он писал: «Источник зла не в субъективно-психологическом разъединении и самоутверждении людей: есть «реальный» отец лжи... И изгоняется он лишь в «последние дни» — на «суде великого дня». Изгоняется и в этой жизни — «молитвою и постом», участием в благодатной и таинственной жизни Церкви и лично-творческой аскезой, подвигом жертвенной и самозабвенной любви к ближним — не по плоти и крови ближним, а по единству Голгофской жертвы...» (Два завета. С. 180–181). Отмечая парадоксальный и двойственный характер проблемы З., которое не существует в отношении Божественного бытия, но представляет «реальную возможность» и «путь к гибели» для человека, прот. Г. Флоровский полагал, что основные трудности проблемы, связанные с пониманием З. как поущения Божия, преодолеваются «в религиозном ощущении тварности и богооставленности мира, в опыте свободы» (В мире исканий и блужданий. С. 157). Под опытом свободы он подразумевал различие между самим человеческим миром и предвечным Божественным замыслом о мире. В ст. «Идея творения в христианской философии» прот. Г. Флоровский принимал взгляд прп. Иоан-





на Дамаскина на З. как на бытие, к-рое лишено сущности и природы, т. е. «несущности», и в своем рассмотрении делал акцент на разрушительно-деятельной и «ложно-созидательной» стороне З. Он писал: «Зло — это пустота небытия. Зло — это больше, чем отсутствие, это положительное небытие. Зло производит в мире новые сущности — ложные, но действительные и явные сущности» (Идея творения в христианской философии. С. 321–322).

В. Н. Лосский в «Догматическом богословии» проблему З. обсуждал в гл. «Первородный грех». Формулируя свой тезис следующим образом: «Проблема зла — проблема по существу своему христианская» (Догматическое богословие. С. 249), Лосский в кратком историко-философском анализе монистической и дуалистической метафизики утверждал, что в 1-м случае З. усваивается тварному миру, но в конечном счете понимается как «иллюзия», во 2-м — З. приобретает характер самостоятельного и совечного Богу начала — «злой материи». Полагая, что поставленный даже с христ. позиции вопрос, что такое З., ведет к ошибочному предположению, что З. есть нечто, некая сущность или злое начало, Лосский отмечал сложность самой проблемы З. С одной стороны, о З. следует говорить, что оно «не существует, что оно есть только лишние бытия», а с другой — необходимо считаться с «реальностью зла», существующего в мире (Там же. С. 250).

Следуя традиц. путем, Лосский видел источник З. в «лукавом» и связывал склонность людей к З. со «свободой твари», дающей З. место в своей воле. Вместе с тем он считал, что для понимания З. необходима более подробная разработка проблем, имеющих отношение к ангельскому миру. В частности, Лосский полагал, что необходимо отличать в «лукавом» его добрую природу (как сотворенную Богом) от злой личности. Не ставя под сомнение святоотеческий тезис, что З. не есть сущность (природа), Лосский тем самым относил З. к личности «лукавого», к некоторому «некто» (Там же). В целом разделяя т. зр. свт. Игнатия (Брянчанинова) относительно телесности ангелов, Лосский отмечал принципиальные отличия между человеческим и ангельским мирами; если единство человечества (при различиях по личности) основано на единстве приро-

ды человека и, следов., имеет органический характер, то ангельский мир лишен единства природы и связан личностно, т. е. «гармонически» (Там же. С. 251–252). Из этого, по мнению Лосского, следует, что «зло, воспринятое Адамом, смогло осквернить всю человеческую природу; но злобная позиция одного ангела остается его личной позицией: здесь зло — в каком-то смысле — индивидуализируется. Если заражение и происходит, то через пример, через влияние, которое одна личность может оказать на другие личности. Таким образом, зло имеет своим началом грех одного ангела» (Там же. С. 252).

Др. важный аспект рассуждений Лосского касался злого мира, того катастрофического порядка, в к-ром существует смерть и который будет упразднен по воле Божией. Согрешивший и изгнанный из рая человек принужден жить в мире «под властью лукавого», и хотя человек не лишен благодатных даров Божиих и Божией помощи, он подвержен смерти, к-рая дана ему в наказание. Смерть, писал Лосский, воспитывает человека, открывает перед ним возможность раскаяться; «для человека лучше смерть, т. е. отлучение от древа жизни, чем закрепление в вечности его чудовищного положения» (Там же. С. 253). Но смерть не всемогуща, не является истинным и тот мир, в к-ром живет человек. «Истинная вселенная, истинная природа утверждают только благодать» (Там же. С. 254).

**Тема З. в русской религиозной философии.** Эта тема обсуждалась в ряде сочинений XVIII в. В. А. Левшин затрагивал проблему З. в письме-рецензии на «Поэму о гибели Лисабона» Вольтера, к-рый подвергал сомнению всеблагость и всемогущество Бога и существование Божественного Промысла, допустившего З.— гибель невинных людей во время землетрясения. В своей обстоятельной критике воззрений Вольтера Левшин соглашался с позицией Ж. Ж. Руссо и, приводя различные аргументы, свидетельствующие о мудрости и благодати Творца мира, считал ошибочным превращение частного З. в общую характеристику самого сотворенного бытия. М. М. Щербатов в работе «Размышления о смертном часе» рассматривал вопрос, в какой мере смерть необходимо считать З. для умирающего человека. Подробно исследуя различные аспекты этой темы, связанные с физически-

ми страданиями, утратой близких людей и самой жизни с ее многочисленными счастливыми мгновениями и пониманием смерти как «засыпанием навеки», Щербатов к числу непоправимых бед для умершего человека относил лишь невозможность исправления его «преступлений»; саму же смерть не считал З., «ибо ничто Богом не соделано ко злу, но к благу» (Размышления о смертном часе. С. 261). Для человека, верующего в Бога и бессмертие души, полагал Щербатов, смерть представляет время победы веры над самой смертью. А. Н. Радищев в соч. «Путешествие из Петербурга в Москву» и др. обличал социальное З., критикуя с т. зр. теории «естественного права» крепостничество и угнетение человека человеком. Обличение социального З. с позитивистских и материалистических позиций получает развитие в следующем столетии в трудах декабристов, М. А. Бакунина, А. И. Герцена, В. Г. Белинского, Н. Г. Чернышевского и др.

**XIX — нач. XX в.** В рус. религ. философии этого периода тема З. систематически разрабатывалась лишь некоторыми мыслителями. Широкое распространение получили учения Вл. С. Соловьёва, Л. Н. Толстого и Н. Ф. Фёдорова, оказавшие влияние на исследование этой темы в философии XX в.

Проблема З. занимала важное место в философии Соловьёва. Уже в ранней работе «Жизненный смысл христианства» он констатирует существование З. в мире как принципа, к-рый, как ему представлялось, с необходимостью требует противоположного принципа, Логоса, опирающегося на любовь и гармонию. По мере разработки Соловьёвым главного учения о Софии, Премудрости Божией, проблематика З. в мире оказывается связанной с космологическим и антропологическим аспектами софийности и учением о свободе. Так, в «Чтениях о Богочеловечестве» свобода, присущая Софии — мировой душе («идеальному человечеству»), рассматривается как причина возможного самообособления Софии и ее отпадения от Бога; в этом случае «частные элементы ее всемирного организма теряют в ней свою общую связь и, предоставленные самим себе, обрекаются на разрозненное эгоистическое существование, корень которого есть зло, а плод — страдание» (Собр. соч. Т. 3. С. 142);





мир, к-рый в своей бытийной основе является «отражением вечной идеи», становится ей враждебным и искажает идею до неузнаваемости. По мнению Соловьёва, именно этими метафизическими причинами обусловлено недолжное состояние мира, его пребывание во зле, тот факт, что З. присуще всей земной природе и «есть общее свойство природы» (Там же. С. 131).

З. человека Соловьёв видел в его эгоизме, в стремлении к утверждению собственной индивидуальной воли вопреки другим, и различал 2 стороны, связанные с проявлениями З. в человеке: внутреннюю — заключенную в акте его воли свободную причинность и внешнюю — причинность «физическую», обусловленную миром. Вместе с тем он утверждал, что «индивидуальные существа не могут быть свободной причиной зла в качестве существ физических, какими они являются в природном вещественном мире, потому что этот мир и они сами, поскольку принадлежат к нему, суть лишь следствия или проявления зла» (Там же. С. 134). Полагая, что человек рождается во З., а «злая воля» человека изначально обнаруживает себя в жизни человека, Соловьёв утверждал, что З. для человека «есть нечто данное, роковое и невольное», и объяснял его «безусловной волей» (Там же).

Обсуждению проблемы З. у Соловьёва были посвящены главы работ и отдельные статьи Е. Н. Трубецкого, А. С. Глинки (Волжского), Э. Л. Радлова, прот. Георгия Флоровского и др. Учение Соловьёва о З. как отпадении Софии от Бога дало основание Трубецкому говорить о «неудаче» ранней теодицеи Соловьёва (Мировоззрение Вл. С. Соловьёва: В 2 т. М., 1913. Т. 2. С. 259), а прот. Г. Флоровскому считать, что Соловьёв «учил о предопределении», а его З. — сводимо к «разладу», «хаосу» бытия (Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. П., 1937. С. 314).

Принцип подчинения метафизическим причинам как свободной причинности воли, так и физической причинности природы, к-рый, по мысли Соловьёва, указывал на то, что естественным образом, без воли Божией человек не может освободиться из-под власти З., был использован им и в трактате «Россия и вселенская Церковь», но с изменениями — автор проводил различие между Софией и мировой душой, на



Наказание грешников.  
Фрагмент композиции на двери  
в жертвенник. Посл. треть XVI в.  
(ВГИАХМЗ)

к-рую и возлагал вину за З. в мире, и посвятил специальное место учению о падении ангелов.

С иной, церковно-учительской т. зр. объяснял Соловьёв З. в кн. «Духовные основы жизни», в предисловии к к-рой писал, что разум и совесть обличают нашу обычную смертную жизнь как дурную и несостоятельную и требуют ее исправления (Собр. соч. Т. 3. С. 301); задавал вопрос: «...как жить в мире... когда мир во зле лежит», и отвечал: «Прежде всего не нужно верить в это зло, будто оно непреложное. Напротив, оно ложно и преложно» (Там же. С. 302). Характеризуя жизнь в мире З. как грех, болезнь и тление, Соловьёв отмечал, что новая жизнь дается человеку с благодатной помощью Божией, а «для принятия благодати со стороны человека требуется отращение от нравственного зла, как греха, усилие от него избавиться и обращение к Богу» (Там же. С. 313). В борьбе со З. и грехом особое внимание в этой книге Соловьёв уделял воле человека, писал, «что воля Божия требует от нас не каких-нибудь внешних действий, а нашей собственной воли, — чтобы мы сами хотели исполнить волю Божию» (Там же. С. 319).

В религиозно-философской антропологии, излагаемой в соч. «Оправдание добра», проблема З. обсуж-

дается в связи с учением о противоположности духа и плоти и вопросом о смерти. Отличая плоть от тела (как «храма духа»), Соловьёв в плоти видел «животность», ненасытное материальное начало, стремящееся к господству над духом. Рассматривая влечения плоти в качестве причины З. и греха, а тело человека как территорию противоборства плоти и духа, Соловьёв считал необходимым условием нравственности и человеческого достоинства подчинение плоти духу. Вместе с тем он отмечал, что не во власти человека полностью подчинить плоть духу, равно как и невозможно человеку собственными силами победить З. смерти.

Ставя основной вопрос теодицеи, почему Бог допускает З., Соловьёв писал: «Бог отрицает зло как окончательное, или пребывающее, и в силу этого отрицания оно и погибает, но Он допускает его как превосходящее условие свободы, т. е. большего добра. Бог допускает зло, поскольку, с одной стороны, прямое его отрицание или уничтожение было бы нарушением человеческой свободы, т. е. большим злом, так как делало бы совершенное (свободное) добро в мире невозможным, а с другой стороны, Бог допускает зло, поскольку имеет в своей Премудрости возможность извлекать из зла большее благо...» (Там же. Т. 8. С. 203).

В. И. Несмелов в своей религиозно-философской теодицее, развиваемой в «Науке о человеке», обстоятельно излагал и исследовал методами логического и психологического анализа библейское известие о падении первого человека и возлагал вину за это падение и происхождение З. на дьявола и людей (Наука о человеке. Т. 2. С. 234). По мнению Несмелова, З. и преступление первых людей заключалось в том, что они добровольно своим суеверным отношением к материальному миру извратили божественный порядок, божественному предпочли материальное — «суеверно поели древесных плодов с целью сделаться через это более совершенными» (Там же. С. 253).

Полагая невозможным окончательное избавление от З. естественным образом, Несмелов считал, что с «откровением нового мира зло будет решительно побеждено и совершенно уничтожено, потому что зло заключается в разрушении Божией мысли о бытии, а это разрушение

в будущем мире воскресения окажется совершенно невозможным» (Там же. С. 413).

Л. Н. Толстой в кн. «В чем моя вера?», выступая в роли религ. реформатора и толкователя Евангелий, односторонне и формально объяснял слова Господа Иисуса Христа «вы слышали, что сказано: «око за око и зуб за зуб». А Я говорю вам: не противься злему» (Мф 5. 38–39) и формулировал основные принципы учения о «непротивлении злу насилием» (В чем моя вера? С. 59–61), идеологии, близкой по своему содержанию к анархизму и ставшей популярной среди его последователей-толстовцев. Ошибочно полагая, что христианская Церковь «перетолковала метафизическое учение Христа» и подчинилась требованиям земного мира (Там же. С. 163), Толстой противопоставлял «старой» и «умершей» Церкви новую, к-рая должна была быть связана «не помазанием, а делами истины и блага» (Там же. С. 183). Он утверждал, что божественный закон «не противься злему» абсолютно противоречит человеческим законам общественного устройства, хозяйственного порядка, судопроизводства, армии и т. д.

Др. религ. реформатор, Н. Ф. Фёдоров, в кн. «Философия общего дела» к З. относил: 1) «небратское состояние мира», под которым имелось в виду отсутствие в человечестве чувства своей принадлежности к единому Богу-Отцу и понимания себя в качестве одной общей семьи; 2) вражду между людьми, имущественное и социальное неравенство, войны; 3) смерть, уносящую поколение за поколением людей; 4) рождение людей, к-рое превращается в рождение для смерти при отсутствии практических средств борьбы со смертью; 5) природу как «временного врага» человечества, с которой человеку приходится бороться, но «вечного друга» в случае ее использования в качестве средства для освобождения от смерти. Считая воскресение Христова центральным событием, выражающим суть христианства, Фёдоров критиковал историческое христианство за «пассивное» ожидание конца света; в своем религиозно-утопическом проекте «воскрешения мертвых» как преодоления З. во всех его формах он пытался объединить ошибочно истолкованную им догматику и богослужебную жизнь Церкви с наукой, на к-рую

возлагал надежды на практическое осуществление своего проекта.

**XX век.** В магистральной линии развития рус. религ. философии, связанной с учениями Вл. Соловьёва о Богочеловечестве, всеединстве и Софии, Премудрости Божией, тема З. исследовалась в различных версиях конструируемых теодицей. Несомненное влияние на формирование теодицей с софиологическим уклоном оказали учения Платона и неоплатоников, Николая Кузанского, Ф. В. Шеллинга, в нек-рых случаях — нем. мистиков Майстера Экхарта, Я. Бёме.

Э. Л. Радлов в своем «Философском словаре» писал, что «злом называется все то, что в нравственной сфере человеком оценивается отрицательно и противопоставляется добру» (С. 235); он различал 4 типа З.: физическое (связанное со страданиями человека), нравственное (обусловленное несовершенной природой человека), социальное (причиной к-рого является несовершенство общественной и гос. жизни), метафизическое (проистекающее из «природы бытия вообще и природы человека»). Полагая несостоятельным положение, «что зло есть лишь отрицание или отсутствие добра», Радлов в трактовке существования З. в мире и допущения его Богом склонялся к т. зр. Соловьёва, изложенной в «Трех разговорах».

В философии Н. А. Бердяева проблема З. рассматривалась в контексте учений о бытии и небытии, свободе и необходимости, истории и эсхатологии и др. В период своего кратковременного увлечения софиологией в кн. «Философия свободы» Бердяев различал 3 типа реальности: 1) Бога и божественный космос, в к-ром все существа предвечно и «предмирно творятся Божеством» и пребывают «до времени»; 2) Софию — мировую душу, «носительницу соборного единства творения» (Философия свободы. С. 142); 3) земной, падший и греховный мир. Бердяев объяснял возникновение З. и греха отпадением от Бога мировой души — Софии, противопоставляя истинное бытие, как бытие в Боге, небытию, связывая с небытием корень З. — диавола.

В своих рассуждениях о бытии и небытии Бердяев, отрицая дуализм благого и злого начал, руководствовался мыслью, что вне Бога нет бытия, а бытие в Боге есть добро;

соответственно З. не может быть в Боге, поскольку оно З., но оно не может быть и вне Бога, ибо является небытием (т. е. бытием «относительным»): «...начало зла одинаково не находится ни в Боге, ни вне Бога (как бытие самостоятельное» (Там же. С. 145). «Зло, — писал Бердяев, — находится вне сферы бытия, рождается из небытия и в небытие возвращается; оно не обладает силой, почерпнутой из божественного источника, и также мало есть сила, противоположная Богу, как бытие иное, конкурирующее» (Там же).

В религиозно-метафизической концепции, развиваемой в кн. «Смысл творчества», Бердяев обсуждал проблему З. в связи с проблемой свободы. Различая, под влиянием Шеллинга, Бога и мистическую «основу Бога», он утверждал существование 2 свобод — божественной (в добре) и мезонической, т. е. обусловленной ничто; и в последней усматривал причину З. и греха. Бердяев писал, что «зло имеет источник не в рожденном Боге, а в основе Бога, в бездне, из которой течет и свет и тьма» (Смысл творчества. С. 183).

В последующих работах Бердяев оставался верным этой концепции З.-ничто, в основу к-рой была положена идея онтологизации ничто. В кн. «Назначение человека» он писал, что вопрос о познании добра и З. в связи с историей грехопадения человека имеет 2 возможных решения: одно утверждает, что само это познание ведет к З. и греху, др. видит в этом познании для человека благо. По мнению Бердяева, «плохо, что пережит опыт зла, но хорошо, что мы познаем добро и зло, когда опыт зла пережит» (Назначение человека. С. 48). В «Философии свободного духа», возвращаясь к теме теодицей, он писал: «Бог всемогущ над бытием, но не над ничто, но не над свободой. И потому существует зло» (Философия свободного духа. Ч. 1. С. 233).

Острая полемика по вопросу З. возникла между Бердяевым и И. А. Ильиным, автором кн. «О сопротивлении злу силой», написанной, казалось бы, против давно раскритикованного учения «о непротивлении злу насилием» и толстовства. Определяя собственные задачи как религиозно-метафизические и морально-практические, Ильин уже во введении к своей книге расширял ее содержание, пользуясь др.





формулой — «о сопротивлении злу силою и мечом», и указывал на необходимость борьбы со З., к-рое в совр. мире приняло осязаемые формы, перестало скрываться и «открыто узаконило себя». Однако сколько-нибудь глубокого религиозного и философского анализа проблемы З. книга не содержит: З., находящееся в «духовно-душевном» мире человека, рассматривалось Ильиным как «противодуховная вражда» в противоположность добру (как «одухотворенной любви, религиозно определенной»). Большая часть книги посвящена вопросу об оправданности физического насилия по отношению к человеку, совершающему З., и возможным мерам воздействия на него («заставление», «принуждение», «насилие»). Тем не менее книга Ильина, к-рая только в своем подтексте содержала связанный с событиями рус. революции актуальный политический смысл, вызвала многочисленные отклики и острые дискуссии в эмиграции (см.: Ильин. Pro et contra). Она была подвергнута сокрушительной, но не всегда справедливой критике в статье Бердяева «Кошмар злого добра». Ильин, защищая свою т. зр. в ряде статей и выступлений, пытался развить ее в учении о злой воле и злом чувстве.

Свящ. Павел *Флоренский* в кн. «Столп и утверждение Истины» на основе разрабатываемого учения о Софии, Премудрости Божией, строил правосл. теодицею, тесно связанную через проблематику добра и З. и греха с антроподицеей. В сложном по своему составу учении о человеке свящ. П. Флоренский отмечал, что человек вышел «из рук Творца» непричастным З. и греху, что З. не заключено в природе человека и рассматривал З. как «духовное искривление» (Столп и утверждение Истины. С. 263). В гл. 11, посвященной Софии, Премудрости Божией, он отмечал: падение твари состояло «в онтологическом плане, — в выходе из небесного жилища, в несоответствии эмпирического раскрытия подобия Божия небесному образу Божию» (Там же. С. 330). Однако эта, казалось бы, ясная и точная мысль автора приобретала менее определенные черты в связи с чрезвычайно широким толкованием Софии, которая, с одной стороны, понималась как «Церковь в небесном аспекте», «Царство Божие» (Там же. С. 332), с другой, связывала мир с Богом

и была «идеальной субстанцией», «истиной» и «духовностью» твари (Там же. С. 349); свящ. П. Флоренский писал о Софии, что «осуществляемая, впечатлеваемая в мире опытным во времени, она, хотя и тварная, предшествует миру, являясь пре-мирным ипостасным собранием божественных перво-образов сущего» (Там же. С. 348).

Понимая основную задачу теодицеи как «преодоление в человеке его дьявольского, или ариманского начала», а самого дьявола как «не бытийственный дух» (Философия культа. С. 141), свящ. П. Флоренский возможность преодоления З. и греха (или дьявольского начала) видел в бытийной связи между Софией как корнем «цело-купной твари» и цело-мудрием, как духовно-нравственной задачей, которая встает перед каждым человеком и решение к-рой является необходимым условием его обожения. Свящ. П. Флоренский писал: «Основание дано общее для всех, — безусловное обожение человеческого естества в лице Иисуса Христа...», и это основание — «образ Божий, очищенный от перво-родного греха» (Столп и утверждение Истины. С. 230).

Прот. Сергей *Булгаков* в кн. «Свет Невечерний» в софиологическом учении о творении мира различал в ничто потенциальное ничто, непричастное З., из к-рого творился и был сотворен мир, и ничто актуализируемое, причастное З. и греху, неспособное к творению, но вторгающееся в мироздание и изменяющее божественный порядок на «хао-космос». Двум типам ничто в концепции прот. С. Булгакова соответствовали 2 состояния мира — одно до грехопадения, когда сотворенный мир был эдемом и представлял собой «безгрешную потенциальность софийности», и др., связанное с грехопадением, обусловленное вторжением ничто-З. (т. е. состоянием мира, лежащего во З. и грехе). Пытаясь в границах своей теодицеи обосновать верховенство и единоначалие Божественной воли, прот. С. Булгаков объяснял попущение Богом З. следующим образом: «Зло может мыслиться лишь попущенным или вкравшимся в мироздание, как его частное самоопределение, именно как не должное актуализирование того ничто, из которого сотворен мир. Этому ничто Создателем указано положение темной основы, пас-

сивного послушного начала, изнанки, а не лицевой стороны бытия, но тварная свобода вольна вызвать к бытию и небытие, актуализировать ничто, влить в него собственную жизнь» (Свет Невечерний. С. 262–263). Это метафизическое учение о З. как источнике греха прот. С. Булгаков восполнял учением о грехопадении человека, отмечая, что в «природе твари была только возможность греха», а само грехопадение произошло не в божественной Софии, а в «низшем центре софийной жизни, в творении с его онтологическим центром — человеком» (Там же. С. 262).

Л. П. *Карсавин* в ст. «О добре и зле» утверждал, что «зло — недостаточность причастия относительного к абсолютному, недостаток бытия или добра, т. е. зло — ничто, недостаток, отсутствие, лишенность бытием почитаться не может» (О добре и зле. С. 268). В систематическом труде «О Началах», посвященном метафизике христианства, Карсавин исходил из оппозиции абсолютного всеединства добра и относительного всеединства З.; понимал Бога как абсолютное всеединство и свободу (исключающую отношение к необходимости), противопоставлял Богу З., присущее «иерархии» тварных несовершенных существ, обладающих только относительным всеединством и свободой, связанной с необходимостью. Рассматривая З. как самоутверждение вне Бога существ, склонных к греху, и «умаление» их тварной природой абсолютного всеединства Бога, Карсавин вопреки собственному замыслу ставил под сомнение необходимость создания Богом тварного мира в качестве относительного всеединства.

Л. *Шестов* в кн. «Афины и Иерусалим» писал: «Спрашивают, откуда зло? Многочисленные, хотя однообразные теодицеи дают ответы на этот вопрос, но ответы, которые удовлетворяют только авторов теодицеи (и то удовлетворяют ли?)...» (Афины и Иерусалим. С. 234). В толковании библейской истории грехопадения в кн. «На весах Иова» Шестов отмечал, что, несмотря на то что Библия на протяжении мн. столетий была предметом богословских и философских исследований и комментирования, событие, определившее изгнание человека из рая и земной удел человечества, остается неразгаданным и таинственным в своем существе. Полагая, что «традици-







Воскрешение Лазаря.

Миниатюра из Псалтири Барберини.  
Посл. треть XI в. (Vat. gr. 372. Fol. 48r)

онное» толкование, связывающее З. и грех с ослушанием Адама, не объясняет тяжести наказания его Богом. Шестов следующим образом формулировал свой главный вопрос: «Почему дерево познания есть дерево смерти, а дерево жизни не дает познания?» (На весах Иова. С. 229).

Шестов считал, что плод с дерева познания «таил в себе неизбежную смерть», и человек был предупрежден Богом об этом (Там же. С. 231); не Бог, а человек себя наказал: «...он поверил змию, что познание прибавит ему сил, и стал знающим, но ограниченным и смертным существом» (Там же). Т. о., по Шестову, познание становится источником греха и началом человеческой истории. В этом пункте т. зр. иррационалиста Шестова совпадает с позицией рационалиста Гегеля. «Познание,— писал Шестов,— создав ложь и зло, потом пытается научить человека, как ему своими силами, своими делами спастись от лжи и зла. Но «познание» и «дела», если принять загадочное сказание Библии,— и были источниками всего зла на земле. Нужно «спастись» иным способом, «верой» — как учит ап. Павел...» (Там же).

Н. О. Лосский в своей персоналистической теодицее, напоминающей правосл. теодицею лишь по форме и терминологии, исходил из представлений, что Бог в «первичном акте творения» (предшествующем 6 дням) создает не «действительные личности» (как «годные для обоже-

ния»), а некие потенциальные личности, к-рые автор еще именовал «первозданными тварными существами» и «субстанциональными деятелями». Подобно Лейбницу в его учении о монадах, Лосский приписывал «субстанциональным деятелям» творческую силу, сверхпространственный и сверхвременный характер. Он писал, что «субстанциональные деятели» связаны между собой и с жизнью Бога, что они путем эволюционного процесса в природе «доразвившись до человечности», могут стать через данную им свободу «действительными личностями», если воспользуются свободой во благо, а не во З. (Бог и мировое зло. С. 330–332).

Полагая, что жизнь человека в психоматериальном царстве представляет собой выбор между искушениями к З. и греху со стороны сатаны и побуждениями к добру ангела-хранителя, Лосский считал волю человека ответственной за выбор добра и З. Он писал: «Существо, идущее путем нормальной эволюции, приходит к вратам Царства Божия и удостоивается обожения. Став членом Царства Божия, оно перестает творить себе грубую нематериальную телесность, оно творит себе преображенное тело» (Там же. С. 342). Лосский критически относился к делению З. на метафизическое, нравственное и физическое; отрицал существование метафизического З., считал нравственное З. первичным, а данную классификацию — нуждающейся в дополнении социальным З., «сатанинским злом», злом душевной жизни» (Там же. С. 346–347).

Одна из сложнейших разработок темы З. принадлежит С. Л. Франку. В кн. «Непостижимое» он считал ошибочными и «рационалистическими» умозаключения относительно З.: 1-е, когда из существования в мире З. и несовместимости его с всеблагостью Бога выводится отрицание Бога; 2-е, когда утверждается, что «раз реальность зла в мире несовместима с бытием Бога, а Бог есть, значит зла «на самом деле» вовсе нет, и кажущееся зло должно быть так «объяснено», чтобы оно оказалось... прямым обнаружением благодати и мудрости Бога...» (Непостижимое. С. 299). В своем критическом рассмотрении традиц. подходов к проблеме З. Франк утверждал, что: 1) теодицея не может быть рационально обоснована; 2) постановка самоочевидности Бога в зависимость от З.—

основная ошибка теодицеи; 3) неправильно сводить З. к свободе воли или думать, что Бог пользуется З. как «средством к добру» (Свет во тьме. С. 83); 4) всякие попытки показать «основание» З. с необходимостью ведут к признанию З. в качестве бытия.

Отмечая мистический характер З., Франк пытался разработать положительное учение о З. на основе философии всеединства. Исследуя понятия бытия (сущего) и ничто и отличая ничто в качестве безусловного отрицания всего бытия от «не», как отрицания, к-рое конституирует реальность через различение одного бытия от другого, а тем самым и само всеединство как много-единство и связь всего, Франк отмечал, что это «не» индивидуализирует бытие, выступает в качестве «момента» его свободы. Вместе с тем, по мнению Франка, в этом отрицании заключается и др. возможность: «положительно индивидуализирующее «не» превращается в замыкающее, абсолютно обособляющее «не» — в «не», как абсолютное разделение»; превращается «в абсолютный недостаток, дефект, ущербность» (Непостижимое. С. 304). Усматривая в ложном развитии этого отрицания возможность З., Франк писал: «существо зла» состоит в том, «что небытие утверждает себя, как бытие»; то, «что по своему содержанию выпало из истинной реальности, из всеединства, именно в этом своем состоянии хочет быть реальностью» (Там же. С. 306). Франк считал, что именно З. проводит границу между эмпирическим миром с его обманчивыми ложными образами, склоняющими человека к греху, и той истинной первоосновой мира, к-рая была сотворена Богом.

После октябрьского переворота и образования СССР, когда рус. церковная наука была лишена элементарных условий для существования, а философия оказалась подчиненной строгим требованиям политической цензуры, главные проблемы этики, в т. ч. проблема добра и З., рассматривались в основном с позиций догматизированного марксизма, признанного новыми властями в качестве «единственно научного учения».

К характерным чертам трактовки проблемы З. в марксистско-ленинской философии на разных этапах ее существования необходимо отнести: 1) отрицание религ. источников





«Архистратиг Михаил  
Грозных сил воевода».  
Икона. Нач. XVIII в. (частное собрание)

происхождения морали, и в особенности христ. учения о Боге Троице, сотворении мира и человека, грехопадении и помощи Божией в преодолении греха; 2) понимание З. как имеющего исключительно социальную природу, а морали и социальных отношений в качестве «надстройки», обусловленной экономическими отношениями — «базисом»; 3) объяснение причин происхождения З. классовым характером морали; делением классов (соответственно и моральных оценок) на «прогрессивные» и «реакционные»; 4) учение об относительности представлений о добре и З. в истории человечества и их изменяемости в связи с переменной «базиса», т. е. переходом от одной общественно-экономической формации к другой (1-я часть этого тезиса была сформулирована Ф. Энгельсом в «Анти-Дюринге»); 5) утопические представления о коммунистической морали как самой «прогрессивной» и совершенной, обусловленные учением о коммунизме в качестве последней, завершающей формации в истории человечества; 6) объяснение злых поступков и действий «пережитками темного прошлого» или «политической несознательностью» и попытки бороться со З. средствами политической пропаганды и образования; 7) восполнение учения о классовом характере морали и социальных причинах З. учением об «общечеловеческих ценностях».

В той или иной мере эти подходы к пониманию З., освобожденные от воинствующей риторики и крайностей марксизма и адантированных к позитивистской терминологии, сохранили значение в перестроечное время.

Несомненный интерес для богословских, философских и историко-культурных работ представляют филологические исследования, связанные с семантикой слова «З». в древнерус. и рус. языках. М. Н. Эпштейн в ст. «Добро и зло в зеркале русского языка», сравнивая словарный запас и количество слов с корнями «добро» и «зло» в дореволюционных словарях (в 4-томном академическом изд. 1847 и словаре Даля) со словарем Ушакова (в 4 т.; М., 1940), отмечал утрату совр. рус. языком в первые послереволюционные десятилетия огромного слоя слов с нравственной проблематикой.

В докладе на международной богословско-философской конферен-

ции «Проблема зла» (Москва, 2005) митр. Минский и Слуцкий *Филарет (Вахромеев)* говорил о парадоксальном характере самой постановки вопроса о З. для христианина: «...чтобы понять, что такое зло, мы должны хотя бы умственно приобщиться злу. Но Св. Писание говорит нам обратное: «отвращайтесь зла» (Рим 12. 9)» (С. 16); отмечал духовный, а не только нравственный характер этой проблемы, проводил различия между объективным (онтологическим) источником зла, указывающим на неустройство мира, и субъективным (персоналистическим), имеющим отношение к человеческой свободе воли, к-рая может выступать (и выступает) в качестве первопричины З. Рассматривая вопрос, касающийся сложившегося в святоотеческой лит-ре понимания З. как небытия, митр. Филарет отмечал, что «зло — это не природа, не сущность. Зло — это определенное действие и состояние того, кто производит зло» (С. 18). Уточняя источник З., митр. Филарет констатировал: «Зло в форме греха возникает как бы в промежулке между ограниченной, тварной природой человека и — выходящей за пределы природного детерминизма богоподобной свободой. Или, другими словами, — в пространстве «между» природой и личностью в человеке» (С. 20).

Ист.: В рус. богословии: *Иосиф (Санин) [Волоцкий], прп.* Просветитель. М., 1993; *Максим Грек, прп.* Духовно-нравственные слова. Серг. П., 2006. С. 47–80; *Нил Сорский, прп.* Наставление о душе и страстях. СПб., 2007; *Тихон Задонский (Соколов), свт.* О истинном христианстве // Творения. СПб., 1899. Т. 3; *Филарет [Дроздов], свт.* Беседа из притчи

о плевелах // Слова и речи. М., 1874. Т. 2. С. 234–240; *Антоний (Амфитеатров), архиеп.* Догматическое богословие Православной католической Восточной Церкви. СПб., 1868; *Макарий (Булаков), архиеп.* Православно-догматическое богословие: В 2 т. Чернигов, 1868; *Филарет (Гумилевский), еп.* Православно-догматическое богословие. Чернигов, 1865. Ч. 1–2; *Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия (с ист. изложением догматов): В 5 т. К., 1882–1891; *Голубинский Ф. А., прот.* Лекции философии. Вып. 4: Умозрительное богословие. М., 1886; *Феофан [Завворин, Говоров], свт.* Путь ко спасению. Ч. 3: Начертания христианского правоучения. М., 1899; *Илиодор (Брянчанинов), свт.* Слово о смерти // Он же. Аскетические опыты // Соч. СПб., 1905. Т. 3; он же. Совецание души с умом: Таинственное объяснение 99 псалма // Там же. Т. 2. С. 109–117; *Стеллецкий Н. С.* Опыт нравственного православного богословия в апогетическом освещении: В 3 т. Х., 1914. Т. 1; [*Иоанн Кропидатский, прот.*] Моя жизнь во Христе: Ч. 2 // Полн. собр. соч. прот. И. И. Сергиева: В 6 т. СПб., 1894. Т. 5; *Анание И. Л.* Православно-христианское учение о нравственности. М., 1887; *Попов И. В.* Естественный нравственный закон: Психол. основы нравственности. Серг. П., 1897; *Буткевич Т. И.* Зло, его сущность и происхождение. Х., 1897; *Беляев А. Д.* О безбожии и антихристе. Серг. П., 1898. М., 1996. Ч. 1–2; *Сергий (Страгородский), архиеп.* Православное учение о спасении. Каз., 1898; *Светлов П. Я.* Идея Царства Божия в ее значении для христианского мироздания. Серг. П., 1906; *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. СПб., 1907; *Флоровский Г., прот.* Два завета // Он же. Вера и культура: Избр. труды по богосл. и филос. СПб., 2002. С. 165–181; он же. В мире исканий и блужданий // Там же. С. 122–164; он же. Идея творения в христианской философии // Там же. С. 316–342; *Лосский В. Н.* Догматическое богословие. С. 200–288. В рус. религ. философии XVIII в. *Левшин В. А.* Письмо, содержащее некоторые рассуждения о поэме г. Волтера на разрушение Лиссабона... // Мысли о душе: Рус. метафизика XVIII в. СПб., 1996. С. 220–254; *Щербатов М. М.* Размышления о смертном часе // Там же. С. 255–291; *Радищев А. Н.* Путешествие из Петербурга в Москву // Он же. Избр. филос. соч. М., 1949. С. 37–199; XIX — нач. XX в.: *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 12 т. Брюссель, 1966; *Несмелов В. И.* Наука о человеке: В 2 т. Каз., 1906. Т. 2: Метафизика жизни и христианское откровение: *Толстой Л. Н.* В чем моя вера? // ПСС: В 24 т. / Под ред. П. И. Бирюкова. М., 1913. Т. 15. С. 54–183; *Федоров Н. Ф.* Философия общего дела. Верный, 1906. Т. 1; XX в.: *Радлов Э. Л.* Философский словарь. М., 1913. С. 235–239; *Бердяев Н. А.* Философия свободы. М., 1911; он же. Смысл творчества // Собр. соч.: В 5 т. П., 1985. Т. 2; он же. О назначении человека. М., 1993; он же. Философия свободного духа: Проблематика и апология христианства П., 1927. Ч. 1; И. А. Ильин: Pro et contra. СПб., 2004; *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение Истины. М., 1914; он же. Философия культа. М., 2004; *Булаков С. П.* Свет Невечерний. М., 1917; *Карсавин Л. П.* О добре и зле // Малые соч. СПб., 1994. С. 250–284; он же. О Началах: Опыт христ. метафизики. Т. 1: Бог и тварный мир. Берлин, 1925; *Шестов Л.* Афины и Иерусалим. П., 1951; он же. На весах Иова: Странствования по душам. П., 1975; *Зеньковский В. В.* Зло в человеке // Путь. П., 1938.



№ 56. С. 19–36; *Лосский Н. О.* Бог и мировое зло. М., 1994; *Франк С. Л.* Непостижимое. П., 1939; *он же.* Свет во тьме. П., 1949; *он же.* С нами Бог. П., 1964; *Филарет (Вахромеев), митр.* Проблема зла в православном богословии // Проблема зла и теодицеи: Мат-лы междунар. конференции 6-9 июня 2005 г. / Общ. ред.: В. К. Шохин. М., 2006. С. 16–21; *Эшштейн М. Н.* Добро и зло в зеркале русского языка // Контиент. 2007. № 132. С. 369–382. (Структура библиогр. списка источников соответствует последовательности мат-ла в разделе.)

**А. Т. Казарян**

**ЗЛОБИН Александр Павлович** (31.10.1874, С.-Петербургская губ. — ?), учитель пения, автор духовно-муз. сочинений. Сын отставного подполковника. Учился в регентском классе Придворной певческой капеллы, к-рый окончил со званием «учитель пения и теории музыки». С 1904 г. преподавал пение во Владикавказском кадетском корпусе, получив для этого свидетельство от Главного управления военно-учебных заведений. В 1908 г. награжден орденом св. Станислава 3-й степени.

З.— автор 8 духовно-муз. сочинений и неск. романсов. Песнопения № 4, 5, 7, 8 представляют собой 4-голосные переложения обиходной монодии, а № 6 — болгарского распева 2-го гласа. Переложения З. написаны в удобной для хора tessiture и отличаются бережным отношением к первоисточнику. Мелодии, помещенной в партию дисканта, отводится основная роль. Партия баса очень подвижна. Фактура хоральная. Гармонии переложений просты; обращает на себя внимание обилие плагальных оборотов и отсутствие хроматизмов. Динамичность достигается благодаря фактурным и тембровым модификациям в муз. ткани. За счет смен состава исполнителей в разных разделах песнопений происходит и изменение характера исполнения (наиболее ярко — в песнопении «Благообразный Иосиф»).

В авторских сочинениях З. отдает предпочтение умеренным темпам и контрастной динамике (от *riapissimo* до *fortissimo*), использует больший арсенал гармонических средств, чем в переложениях, а также демонстрирует владение полифоническими приемами (напр., 2-й разд. причастного стиха «Вкусите» представляет собой 4-голосное фугато, а в кульминации «Святый Боже» фактура меняется от 4-голосной до 8-голосной и звучание достигает *fortissimo*). Муз. разнообразие создается благодаря постоянным отклонениям в родствен-

ные тональности, частой смене фактур (с хоральной на полифоническую и наоборот). Обилие септаккордов и задержаний, прерванные обороты, автентические и барочные кадансы придают музыке З. некую сентиментальность.

Арх.: РГИА. Ф. 725. Оп. 53. № 3419. Л. 15 об. [сведения о преподавателях Владикавказского кадетского корпуса].

Муз. соч.: 8 духовно-муз. соч. и перелож. для смеш. хора: № 1: «Вкусите и видите»; № 2: «Ныне отпущаеши»; № 3: «Святый Боже»; № 4: «Плотию уснув»; № 5: «В память вечную»; № 6: «Благообразный Иосиф» (с болгарского напева); № 7: Херувимская песнь; № 8: «Днесь спасение». СПб.: О. Венцель, 1914.

**А. А. Наумов, С. К. Никитина**

**ЗЛОЦКИЙ (ЗЛОЦЬ, ЗЛОТЕВСКИЙ) ВО ИМЯ ВЕЛИКОМУЧЕНИКА ГЕОРГИЯ ПОБЕДОНОСЦА МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ** (Кагульской и Комратской епархии митрополии Кишинёвской и всея Молдавии), находится близ с. Злоць р-на Чимишлия (Чимишлийского) Республики Молдова. По легенде, в XIX в. некоему пастуху явилась Пресв. Богородица, указав место буд. обители. З. м. основан в 1941 г. по инициативе Илариона Чобану и Автонома Кэйнаряну, жителей сел Сурик и Сатул-Ноу р-на Чимишлия (Чимишлийского). Вместе с иером. Никодимом (Ону) они обратились к настоятелю *Георгия Победоносца вмч. мон-ря* с. Суручень иером. Серафиму (Дабиже; † 1985) с просьбой стать основателем новой обители. Др. основателем З. м. стал иером. Григорий из *Новоямецкого в честь Вознесения Господня мон-ря*. Местоблюститель Бессарабской митрополии Румынского Патриархата митр. Кишинёвский Ефрем (Тигиняну) благословил открытие мон-ря в с. Злоць. Возможно, первоначально З. м. был скитом Новоямецкого мон-ря.

Иером. Серафим с помощниками построили из глины небольшое здание с церковью, покоями настоятеля и кельями. Духовную поддержку братии оказывал настоятель Новоямецкого мон-ря игум. Авксентий (Мунтяну). В 1942 г. иером. Серафим (Дабижа) обратился за помощью к Румынскому Патриарху *Никодиму (Мунтяну)*, к-рый выделил для З. м. черепицу и др. стройматериалы.

В 1942 г. в З. м. был освящен престол храма при участии протосинкелла Израила, куратора бессарабских церквей и мон-рей. Обитель создавалась во время второй мировой

войны, поэтому местные жители предложили освятить монастырский храм во имя вмч. Георгия Победоносца.

В мае 1943 г. в монастыре был построен келейный корпус. В числе первых насельников З. м. упоминаются о. Димитрий и духовник Новоямецкой обители архим. Иринарх; к лету 1943 г. в З. м. кроме настоятеля иером. Серафима (Дабижи) проживали иером. Никодим, схим. Анфим, мон. Иосиф и 6 послушников, в 1945 г., когда Молдавия была освобождена от румын. оккупации, — 15 насельников, в монастырском храме служили 2 священника, диакон и 3 псаломщика. Мон-рь владел 50 га земли, в т. ч. лесами, садами, виноградниками, содержал овец, коров и лошадей. В 1945 г. братия З. м. выделила в фонд Красной Армии 1 т хлеба и 6 тыс. р. В 1946 г. насельники снова подписались на госзаем в размере 3 тыс. р.

В 1946 г. настоятель мон-ря обращался в гос. органы с просьбой выделить стройматериалы для возведения нового храма и ремонта служебных помещений, СНК МССР просьбу не удовлетворил. Весной 1947 г., в период засухи и голода в Молдавии, З. м. просил гражданские власти предоставить семенную ссуду, однако в разрядке на ее выдачу З. м. не упоминается. В том же году иером. Серафим (Дабижа) был арестован, новым настоятелем стал поступивший в обитель в 1946 г. иером. Варнава (Барбас). В дек. 1947 г. был арестован и двоюродный брат иером. Серафима иером. Никодим (Ону). 5 марта того же года специальная комиссия с. Сатул-Ноу приняла имущество З. м.: 3 здания, хозяйственные постройки, 8 колоколов, 32 га земли, в т. ч. 8,5 га пахотной, 2 га занятой летним садом с 700 фруктовыми деревьями различных сортов, 1 га виноградника.

В 1950 (1949) г. З. м. был закрыт, 7 чел. братии со всем движимым имуществом перешли в Георгиевский Сурученский мон-рь. Впосл. в З. м. были устроены свинарник и коровник, монастырские здания разрушены, камень использовался при строительстве железной дороги.

В 90-х гг. XX в. З. м. начал возрождаться как скит Новоямецкого мон-ря. По благословию митр. Кишинёвского и всея Молдавии *Владимира (Кантаряна)* настоятелем З. м. был назначен архим. Товия (Бобок),





благочинный Новолямецкого монастыря. Когда в марте 1995 г. он вместе с 2 монахами переехал в окрестности с. Злоцъ, то обнаружил на месте мон-ря лишь распаханное тракторами поле. Первое время архим. Товия с братией проживали в железнодорожном вагоне, в котором находились временная церковь, кельи, трапезная, склад. По благословению еп. Бендерского Викентия (Мораря) во временном храме совершалась литургия, читался акафист иконе Божией Матери «Всех скорбящих Радость». К 1 сент. 1995 г. в З. м. кроме настоятеля проживали 2 иеромонаха, 4 монаха и 4 послушника. Решением Свящ. Синода РПЦ от 9 июня 1998 г. скит был обращен в мон-рь. Указом от 24 дек. 1998 г. митр. Кишинёвского и всея Молдавии Владимира (Кангаряна) настоятелем З. м. назначен архим. Товия (Бобок). В 1998 г. в З. м. проживали архимандрит, 2 иеромонаха, 2 монаха, 2 диакона и 9 послушников, к кон. 2008 г. — архимандрит, 2 иеромонаха, архидиакон, 3 иеродиакона и 5 послушников. Обитель имеет хозяйство: овец, коров, птицу, неск. га земли, сельхозтехнику.

Новый храм во имя вмч. Георгия Победоносца был заложен в 1996 г. наместником Новолямецкого монастыря архим. Доримедонтом (Чеканом; впосл. епископ), 1-я литургия в нем отслужена на Рождество 2005 г. Построены келейный корпус (1996), покои настоятеля, трапезная (1997), а также часовня в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» (1998), службы в которой совершаются на русском языке, т. к. большинство соседних сел населены русскими и гагаузами. В Георгиевской ц. находится ковчег с частицами мощей Киево-Печерских преподобных, в монастырской часовне — почитаемые братией и прихожанами икона Божией Матери «Всех скорбящих Радость» и возвращенное обители в 1996 г. деревянное распятие, из к-рого, по преданию, после закрытия мон-ря истекла кровь.

Арх.: Список монастырюющих Злоцкого мон-ря на 25 авг. 1945 г. // АКММ; Отчет Кишинёвского ЕУ за 1949 г. // Там же; Отчет Кишинёвского ЕУ за 1950 г. // Там же; Дело Злоцкого мон-ря. Л. 7 // Там же; Личное дело иером. Варнавы (Барбаса) // Там же; НАРМ. Ф. Р-3046. Оп. 1. Д. 5. Л. 46, 117; Д. 10. Л. 74; Д. 15. Л. 94, 95, 179; Д. 20. Л. 70; Оп. 2. Д. 348. Л. 5, 20.

Ист.: *Prisăcaru I.* Icoanele Mănăstirii Zloți fac minuni // Flux: Ziar. Chișinău, 1998. 1 mai. P. 3; *Seliște A.* Suntem așteptați la mănăstirea Zloți

// Ibid. 1999. 11 mart. P. 3; *Teșlaru G.* Ca să crezi, trebuie să vezi // Luceafărul: Ziar. [Ser. nouă]. Bucur., 1998. 5 mai. P. 3; *Tobie (Boboc), arhim.* Zvon de clopote la mănăstirea Zloți // Literatură și artă: Ziar. Chișinău, 1998. 14 mai. P. 2. Лит.: *Trofăilă V.* Zloți // Mănăstiri basarabene. Chișinău, 1995. P. 265–269; *File despre Sfânta Mănăstirea Zloți.* Zaim, 1999; *Cemîrtan R.* Mănăstirea Zloți // Locașuri sfinte din Basarabia. Chișinău, 2001. P. 104–105.

Л. П. Алферьева, В. А. Содолю

**ЗНАК** — см. в ст. *Символ*.

**ЗНАКИ НАГРУДНЫЕ ЦЕРКОВНЫЕ**, разнородная группа знаков, предназначенных для ношения духовенством или мирянами. Они могут указывать на принадлежность своих владельцев к к.-л. церковной орг-ции, на их обучение в духовно-учебном заведении, на определенное церковное событие, юбилей и проч. От З. н. ц. следует отличать *награды церковные* и гос. награды, вручаемые представителям Церкви. Знаки носятся как на одеянии священнослужителей, так и на гражданском костюме, различаются способом крепления (на ленте, закрутке, булавке или цепочке). В большинстве случаев специальных правил ношения не существовало. Нагрудные знаки могли заказываться владельцами у частных мастеров, зачастую они отличались от утвержденных образцов более или менее точной и четкой детализировкой.

В России З. н. ц. появились в XIX в. Первые из них были связаны с военными событиями. В отличие от наград, получаемых отдельными представителями военного духовенства за особые заслуги (напр., ордена св. Георгия или золотого наперсного креста на георгиевской ленте), знаки выдавались людям вне зависимости от их заслуг. 30 авг. 1814 г. манифестом имп. Александра I в память об Отечественной войне 1812 г. учредили наперсный крест для правосл. духовенства. В манифесте говорилось: «Священнейшее духовенство наше, призывавшее пред алтарем Всевышнего теплыми молитвами своими благословение Божие на всероссийское оружие и воинство, и примерами благочестия ободрившее народ к единодушию и твердости, в знак благоговения к вере и любви к Отечеству, да носит на персях своих, начиная от верховного пастыря включительно до священника, нарочно учреждаемый для сего крест...» Крест был выполнен из темной бронзы, на лицевой стороне изображалось Все-



Наперсный крест в память об Отечественной войне 1812 г. (частное собрание). 10-е гг. XIX в.

видящее Око на перекрестье и помещалась дата «1812 год», а на оборотной — надпись: «Не нам, не нам, а имени Твоему». Знак вручался архиереям и священникам, состоявшим в сане до 1 янв. 1813 г. (всего его получили ок. 40 тыс. чел.). Вручение велось до 1829 г., с 1816 г. крест вручался и инославному духовенству. В 1912 г. было разрешено носить его священникам — потомкам удостоенных его, старшим в роде.

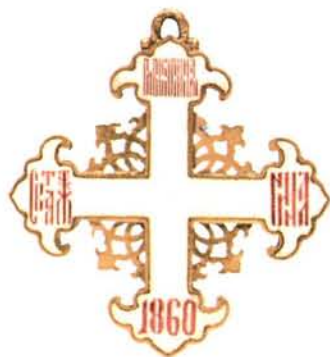
Манифестом имп. Александра II от 26 авг. 1856 г. одновременно с медалями для правосл. священнослужителей был учрежден темно-бронзовый наперсный крест «В память войны 1853–1856 гг.», который носили на черно-красной владимирской ленте. В центре креста помещались медальон с изображением Всевидящего Ока, увенчанные коронами вензеля императоров Николая I и Александра II и даты «1853–1854–1855–1856». Надпись на оборотной стороне медальона гласила: «На Тя, Господи, уповахом, да не постыдимся во веки». Наперсным крестом было награждено ок. 40 тыс. представителей духовенства. 27 нояб. 1856 г. право на получение награды было предоставлено инославному духовенству в России, для к-рого изготовили 4468 крестов. Во время гражданской войны в Сибири в 1919 г. началось формирование добровольческих правосл. дружин из представителей духовенства. Для награждения дружинников, отличившихся в боях с Красной Армией, был учрежден нагрудный серебряный (или бронзовый) щиток с изображением креста и надписью: «Сим победи-



ши». Этот знак отличия был, вероятно, единственной наградой для духовенства, учрежденной в годы гражданской войны, хотя ряд историков ставят под сомнение его наградной характер.

Особый вид фалеронимов представляли собой памятные нательные образки с изображением Христа, Богородицы и святых, выдаваемые в кадетских корпусах. На образке каждого учебного заведения изображался его святой покровитель, а на обороте стояла надпись: «Благословение... кадетского корпуса». Подобные образки получили распространение и после 1917 г. в среде русской эмиграции в Югославии, во Франции, в США, в Венесуэле, в Аргентине, в Австралии и др. странах.

Для членов *Общества восстановления православного христианства на Кавказе*, созданного в 1860 г., был учрежден знак равноап. Нины. Он представлял собой серебряный ажурный крест, украшенный терновыми ветвями и разноцветными эмалью и подвешенный на светло-лиловой муаровой ленте. Знак отличия имел 4 степени, кресты 1-й и 2-й степени были золотыми и носились на шее, 3-й и 4-й — серебряными и носились на груди после орденских знаков и медалей. Духовно-просветительная и миссионерская деятельность Церкви в Сибири была отмечена учрежденным в 1901 г. нагрудным знаком «За содействие духовному просвещению Сибири». Им награждались как представители духовенства, так и миряне — попечители, благотворители и др. 22 марта 1901 г. был учрежден жетон, выдававшийся Под-



Знак равноап. Нины.  
(ГИМ)

готовительным комитетом Сибирской железной дороги жертвователям в Фонд им. имп. Александра III на дело церковного и школьного строительства в Сибири. Он изго-

тавливался из золота или серебра в зависимости от суммы, пожертвованной владельцем. В 1915 г. появился знак отличия кнг. равноап. Ольги, к-рый вручался женщинам за заслуги в гос. и общественном служении.

В кон. XIX — нач. XX в. многочисленные правосл. братства, союзы, общества хоругвеносцев, мон-ри, общины сестер милосердия и даже отдель-



Знак равноап. Ольги.  
10-е гг. XX в. (ГИМ)

ные приходы часто учреждали З. н. ц. для поощрения лиц, входивших в их состав. Особенно количество З. н. ц. умножилось во время первой мировой войны. Среди подобных З. н. ц. имеется большое количество неизвестных совр. специалистам фалеронимов, т. к. они зачастую выпускались незначительными тиражами, многие уничтожались после 1917 г. Как правило, они имели сходные по дизайну изображения, различаясь лишь размерами и надписями. Обычно знаки представляли собой кресты (в т. ч. трилистный, процветший, лапчатый и др.) с изображением Христа, Богородицы или святого. На них наносились аббревиатуры или полные наименования орг-ций, а также изречения из Свящ. Писания, призывы и проч. («Вера без дел мертва есть», «Больше сия любви никто же имеет да кто душу свою положит за други своя», «Сия есть победа победившая мир вера наша», «Возлюбиши ближняго твоего яко сам себе», «Владей славою и не сдавайся», «Дух животворит», «Братство возлюбите, Бога бойтесь, Царя чтите», «Господь крепость людем Своим даст. Господь благословит люди Своя миром», «Убеди внити, да наполнится дом мой» и т. д.). Выпуск нагрудных знаков стал одним из источников средств братств и др.

орг-ций. Часто знаки имели неск. степеней и вручались благотворителям в зависимости от суммы их пожертвования. 7 дек. 1907 г. имп. Николай II предоставил Святейшему Синоду право утверждать нагрудные знаки для членов правосл. братств. На практике мн. знаки учреждались лишь по благословению архиереев, настоятелей мон-рей или приходов.

В 1882 г. был учрежден знак для членов *Палестинского православного общества*. На кресте размещался овальный щит с монограммой имени Христа между буквами «альфа» и «омега». Вокруг щита на ленте была нанесена надпись: «Не умолкни ради Сиона и ради Иерусалима не успокойсь». На оборотной стороне щита было написано: «Благословит



Знак Красного Креста.  
1900-е гг. (ГИМ)

ты Господь от Сиона и узриши благая Иерусалима». Знак 1-й степени был золотым и предназначался для почетных членов об-ва; 2-й степени — серебряным, для действительных членов; 3-й степени — бронзовым, для членов-сотрудников. Знак носился на голубой ленте с 2 красными полосками, кроме того, он изображался на фасаде принадлежавших обществу зданий в Палестине. Согласно утвержденному 23 июля 1910 г. Положению о Камчатском братстве в честь Нерукотворного образа Всемилостивого Спаса, разрешалось поместить на знаке братского креста 1-й степени вензельные начертания имен имп. Николая II, имп. Александры Феодоровны, имп. Марии Феодоровны и цесаревича вел. кн. Алексея Николаевича с коронами, а на знаке креста 2-й степени — особую корону. Весьма интересными по содержанию и исполнению были также знаки Карельского, Североамериканского и др. братств.





риям лиц, в т. ч. священнослужителям разных исповеданий. Крест пред-

*Знак Имп. Палестинского православного общества. Коп. XIX – нач. XX в. Лицевая и оборотная стороны (ГИМ)*

назначался непосредственно для православного духовенства, он был за-

Свято-Тихоновском богословском ин-те такой знак выдавался выпускникам с 1997 г., в 2004 г. в связи с получением вузом статуса ун-та дизайн был изменен. Знак представляет собой белый ромб с вписанным в него зеленым крестом, он крепится к овальной колодке, на которой помещено изображение св. Тихона, Патриарха Московского и всея России. В 1996 г. С.-Петербургская епархия, Совет ректоров вузов С.-Петербурга и межвузовская ассоциация духовно-нравственного просвещения «Покров» приняли решение об учреждении знака мц. Татианы. Эту церковно-общественную награду стали ежегодно 25 янв., в день памяти мц. Татианы, вручать студентам, победившим в межвузовском творческом конкурсе, а также лучшим преподавателям, руководителям творческих коллективов, работникам сферы молодежной политики С.-Петербурга. Возобновилась практика вручения нательных образков в нек-рых военных учебных заведениях. Появляются различные З. н. ц., учреждаемые по благословению местного священноначалия. Особую форму имеют знаки, изготовленные на основе совр. церковных гербов. Так, известен экспериментальный знак находящегося в г. Приозёрске Ленинградской обл. Рождественского подворья *Коневицкого в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря*. Лит.: Учреждение орденов и др. знаков отличия // Свод законов. 1912. Кн. 1. Т. 1. Ч. 2. С. 314–410; *Иувахов Б. Ш., Грибанов Э. Д.* Медали имп. России (Медальна, Милосердие, Красный Крест). М., 1994; *Патрикеев С. Б., Бойтович А. Д.* Нагрудные знаки России. М.: СПб., 1995. Т. 1; *Кривош В. Д.* Царские награды, знаки, жетоны и атрибутика: Кат. коллекционеров. М., 1997. (Аверс: № 3); Медали, нагрудные знаки, жетоны России кон. XIX – нач. XX в.: Док-ты. М., 1997; *Бурков В. Г.* Фалеристика: Учеб. пособие. М., 2000; VIII Всерос. нумизматическая конф.: Тез. докл. и сообщ. М., 2000; *Лушин А. П.* Священник – душа народа: Страницы семейной истории XIX–XX вв. Н. Повг., 2001; Наградные и памятные знаки России / Под ред. В. В. Санько. М., 2003; *Левин С. С.* Нагрудные знаки благотворительных об-в Российской империи // Антиквариат, предметы искусства и коллекционирования. 2004. № 3(15).

*Е. А. Комаровский*

**ЗНАКИ ПРАЗДНИКОВ МЕСЯЦЕСЛОВА**, символы, используемые в правосл. богослужебных книгах (в первую очередь в *Титиконе*) для обозначения особенностей совершения службы в связи со степенью значимости того или иного праздника или памяти святого. В совр. рус.

З. н. ц. были связаны и с богословскими учеными степенями. Священники, достигшие степени кандидата, магистра или д-ра богословия, получали особые наперсные кресты. В 1886 г. появились знаки отличия для не состоящих в духовном сане д-ров и магистров богословия, в 1901 г. – для кандидатов богословия. Все они были выполнены одинаково и различались лишь цветами эмалей и небольшими буквами «к», «м» или «д» в нижней части.

В нач. XX в. выпускались многочисленные З. н. ц., связанные с различными юбилеями. 29 мая 1909 г. была учреждена серебряная медаль «В память 25-летия церковно-приходских школ». На лицевой стороне были помещены профили императоров Николая II и Александра III, а на оборотной – крест, даты «1884, 1909 гг.» и раскрытый слав. букварь. Медаль носилась на левой стороне груди на двойной, владимирской и александровской, ленте. Она вручалась всем членам и присутствующим Святейшего Синода и состоящих при нем учреждений, ректорам духовных семинарий, членам духовных консисторий, епархиальных училищных советов, начальникам жен. епархиальных уч-щ, настоятелям мон-рей и общин, при к-рых имелись церковные школы, попечителям церковных школ, законоучителям и др. Всего было выдано не менее 100 тыс. медалей. В 1910 г. был учрежден юбилейный знак в память 100-летия СПбДА, в 1915 г. – знак в память 100-летия МДА. После Февральской революции 1917 г. студенты Петроградской ДА обратились к Святейшему Синоду с просьбой разрешить им ношение юбилейного нагрудного знака СПбДА, однако их просьба была отклонена и сочтена неуместной. В 1913 г. были выпущены бронзовая медаль и серебряный крест «В память 300-летия царствования Дома Романовых». Медаль на черно-желто-белой ленте вручалась мн. катего-

лит цветными эмальями и увенчан шанкой Мономаха.

З. н. ц., связанные с Русской Церковью, выпускались и за пределами России. Так, известен редкий знак, предположительно предназначенный для участников объединительного собора правосл. и униат. священнослужителей, проходившего в 1916 г. в США. Различные церковные знаки выпускались в среде рус. эмиграции после 1917 г. В 1940 г. в Харбине был изготовлен юбилейный знак Харбинской епархии с датами: «1740–1840–1910–1940». К разряду френч-знаков может быть отнесен значок Эстонского об-ва православных христиан, его выпуск был приурочен к 950-летию Крещения Руси. Нагрудный знак в память 1000-летия Крещения Руси, выполненный в форме уширенного креста с изображением равноап. вел. кн. Владимира и с датами «988–1988», был выпущен скорее всего в США.

В СССР известны единичные З. н. ц. В духовных школах, как и раньше, выдавались нагрудные знаки для кандидатов, магистров и докторов богословия. Памятная серебряная медаль была выпущена незначительным тиражом по случаю посещения Ливана делегацией РПЦ в 1960 г. На лицевой стороне помещено эмалевое изображение Патриарха Московского и всея Руси Алексия I, а на оборотной – надпись: «В память посещения Левана 1960 Его Святейшеством Святейшим Алексием Патриархом Московским и Всея Руси от Митрополита Карам». Медаль имела колодку франц. типа с красной муаровой лентой.

С кон. 80-х гг. XX в. число З. н. ц. стало умножаться. В 1988 г. была выпущена памятная медаль в честь 1000-летия Крещения Руси. Был возрожден знак восстановленного в 1992 г. Палестинского православного об-ва. Вновь появились знаки выпускников нек-рых духовных семинарий и академий. В Правосл.





изданиях используются следующие З. п. м.: ⊕, ⊕, ⊕, ⊕ (2 последних знака могут быть написаны в любую сторону открытой частью к тексту), отсутствие знака также интерпретируется как знак и обозначается словами «без знака».

Начало формирования типовых уставов служб в зависимости от статуса рядовой памяти относится уже к доиконоборческой эпохе. Величайшие христ. праздники (см. статьи *Господские праздники*, *Богородичные праздники*, *Двунадесятые праздники*) очень рано получили собственный устав; постепенно и др. памяти церковного года были классифицированы соответствующим образом. Так, в иерусалимском Лекционарии V–VII вв., сохранившемся в арм. и груз. переводах, со степенью торжественности праздников и памятей святых прямо связано наличие или отсутствие дополнительных прокимнов, чтений, тропарей на вечерне, утрене и литургии. То же наблюдается и в к-польском *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. В послеиконоборческом визант. монастырском богослужении, отраженном в различных редакциях *Студийского и Иерусалимского уставов* (в т. ч. в принятых ныне в правосл. Церкви), система праздников еще сложнее, что связано с гимнографическими богослужбными книгами (*Минеей*, *Октоихом*, *Триодью*), содержащими песнопения на каждый день седмичного и годового богослужбных кругов. Эти книги начали складываться ок. VII–VIII вв., вполне сформировались к XI в.

В первую очередь на установление системы степеней торжественности церковных памятей повлияло развитие Минее, в к-рой к XI в. уже присутствовал полный комплект песнопений для каждого дня года. Обилие песнопений для каждого дня года позволяло регулировать уровень торжественности с помощью установления определенных норм в отношении количества песнопений в честь праздника или во имя святого. В том или ином виде указания о таких нормах присутствуют во всех редакциях Студийского и Иерусалимского уставов; в целом в различных уставах эти указания схожи, т. к. уровень торжественности везде определяется количеством песнопений в честь праздника или во имя святого по отношению к рядовым песнопениям Октоиха (или

Триоди, а в периоды пред- и по-празднств — праздника), а также включением в состав службы тех или иных элементов воскресного богослужения. Тем не менее конкретные признаки торжественности и количество песнопений для различных типов праздников, а также терминология, касающаяся уровня праздников, в разных редакциях уставов нередко не совпадают.

Наличие в церковном календаре множества памятей различных категорий с однородным уставом в рамках одной категории и привело к практике обозначать типовые категории празднований с помощью З. п. м. Первое свидетельство такой практики приводит в кон. XI в. прп. *Никон Черногорец*. Он описывает систему из 3 чинов праздников — великих, средних и малых (см.: Пандекты. Слово 57. Почаев, 1795. Л. 489 об.; Тактикон. Слово 1. Почаев, 1795. Л. 17). Термин «великие» он связывает с теми днями, которые впол. получили название *двунадесятые праздники*, а также с памятью апостолов Петра и Павла и 2 памятями св. *Иоанна Крестителя — Рождеством Иоанна Предтечи* и *Усекновением главы Иоанна Предтечи* (по выражению Тактикона, они имеют «собрания людей», чтения на вечерне, «Всякое дыхание» и Евангелие на утрене, «по чину Владычных (т. е. Господских. — А. Л.) праздников»). Об остальных праздниках прп. Никон пишет: «Среднему же чину и малому учимы есмы от Типика Студийского и Святыя горы, како тамо различия иматъ». С 3 чинами праздников, во-первых, связан устав о поклонах и о пощении (изложенный в тех же главах) и, во-вторых, это касается богослужбных особенностей. Для наглядности в этих же книгах приводится и система из 3 знаков, впол. получившая значительное распространение в слав. рукописях: великим праздникам соответствует знак ⊕, средним — ⊕, малым — ⊕. Глава о 3 чинах праздников входит в различные редакции Иерусалимского устава, включая печатные дониконовские издания (М., 1610. Гл. 57; М., 1633. Гл. 44; М., 1641. Гл. 60). В отредактированном послеиконовском издании 1682 г. эта глава была полностью переработана (гл. 47) и в таком виде помещена в издании 1695 г. и затем во всех последующих, включая опубликованные ныне. 47-я гл. рус. Типикона является основным документом, ре-

гулирующим употребление З. п. м. в совр. рус. богослужбной практике.

З. п. м. в редакции Никона Черногорца встречаются в слав. рукописях с XIV в., но регулярно употребляются они начали лишь в XVI в., в основном в месяцеслове, т. е. в разделе о неподвижных памятях годового круга, помещаемом как в Типиконах (где месяцеслов содержит полный устав службы на каждый день), так и в Часословах и Следованных Псалтирях (где в месяцеслове обычно приводятся только заглавия памятей и их тропари и кондаки). В др. книгах З. п. м. появляются лишь эпизодически. Так, в Минее месячной или Праздничной (в Трефологии) при праздничных службах можно видеть знак ⊕, имеющий скорее декоративный характер (см., напр., изд.: Трефологий. М., 1674. Л. 139, 201 и др.), иногда нек-рые из З. п. м. встречаются в Стихираре месячном. Вне месяцеслова З. п. м. могли также помещаться и в триодном разделе Типикона (в воскресные и праздничные дни), но это было характерно лишь для дониконовских печатных изданий Типикона. В совр. изданиях богослужбных книг З. п. м. употребляются только в месяцеслове; т. о., в совр. рус. практике говорить о статусах памятей в рамках терминологии З. п. м. можно лишь применительно к памятям, содержащимся в Минее, но не в Триоди (и тем более не в Октоихе).

Начертание и набор З. п. м. в рукописях несколько варьируются — напр., знак ⊕ может изображаться как с полукругом, так и без него. Так, в Свяцах РГБ. Троиц. № 364, сер. XVI в., употребляется 3 знака — ⊕, ⊕ и ⊕, а знак ⊕ не употребляется вовсе.

Из-за того что в действительности последования служб имеют много небольших особенностей, к-рые не могут быть переданы системой из 3–5 знаков, в XVI в. на Руси получили распространение т. н. *окозрительные уставы*. Идея их создания приписывалась свт. Геннадию Новгородскому, к-рый разработал систему из сложных З. п. м., представлявших собой комбинации из десятков графем. В печатные книги эта система не была включена, возможно из-за полиграфических сложностей (или из-за недостаточной распространенности), и после XVII в. не употреблялась. В кон. XIX в. появилась новая система окозрительных





З. п. м., фиксируемая в «Ключе к церковному уставу» Н. С. Сырникова и др. единоверческих и старообрядческих изданиях и рукописях.

**Современная русская система З. п. м.** Начиная с первопечатного московского Типикона 1610 г., употребляемые в рус. традиции З. п. м. включают знак великих праздников ⊕, знаки средних праздников ⊕ и ⊕, знаки малых праздников ⊕ и ⊕ и «без знака» (службы с «Аллилуия», также не имеющие знака, не относятся к малым праздникам). В этом виде система З. п. м. ориентирована в первую очередь на богослужебные особенности каждого типа праздников, а не на устав о поклонах и о пощении.

**К великим праздникам со знаком ⊕** относятся неподвижные двенадцатые праздники, праздники Покрова Пресв. Богородицы (1 окт.), Рождества (24 июня) и Усекновения главы св. Иоанна Предтечи (29 авг.), памяти апостолов Петра и Павла (29 июня), свт. Василия Великого и праздник Обрезания Господня (1 янв.). Главной особенностью богослужения в эти дни является совершение *всенощного бдения*, во время к-рого вся гимнография посвящена празднику. В рамках этого чина соединяются Господские праздники, имеющие богослужебные особенности и при совпадении с воскресеньем вытесняющие воскресное последование Октоиха; Богородичные праздники, при совпадении с воскресеньем соединяющие свои последования с воскресной службой Октоиха; праздники во имя святых. Внутри каждой группы можно также отметить различия между праздниками.

**В дни средних праздников со знаком ⊕**, к к-рым относятся в первую очередь дни памяти наиболее почитаемых святых — ап. Иоанна Богослова, свт. Николая Мирликийского и др., — также совершается всенощное бдение. Служба подобна богослужению в дни памяти святых, отмеченные знаком ⊕, но на утрене канон святому предваряется особым или общим каноном Пресв. Богородице. Тропари в каноне утрени поются на 14 (6 тропарей (считая ирмос) Пресв. Богородице и 8 святому), стихиры на вечерне на «Господи, воззвах» — на 8. Рядовая (но не воскресная) служба Октоиха опускается.

**Средние праздники со знаком ⊕**, к которым относятся празднования в честь чтимых икон Божией Ма-

тери и памяти почитаемых святых, всенощного бдения не имеют — вечерня и утреня совершаются в свое время (на практике они могут соединяться, но не так, как при совершении бдения), при этом и вечерня и утреня служатся по праздничному чину (т. е. вечерня является великой и включает вход и паремии, утреня имеет полиелей, чтение Евангелия и праздничное окончание с пением великого славословия). Поскольку бдение в такие праздники не совершается, в эти дни не отменяются повечерие и полунощница. В Типиконе встречается обозначение таких праздников фразой «святой имеяй полиелей», в обиходе их нередко называют «полиелейные». На вечерне на «Господи, воззвах» стихиры обычно поются на 8, иногда на 6 (на 6 стихиры в полиелейные праздники, как правило, назначались в более старых редакциях иерусалимских Типиконов, что осталось в совр. редакции в нек-рые дни — 28 сент., 11 янв., 24 февр., 25 мая); канон на утрене — как при знаке ⊕. Иногда Типикон назначает в праздники со знаком ⊕ совершение *литии* со стихирами святому, хотя она не является обязательной для этого типа праздников (в совр. рус. практике в большинстве случаев опускается). Рядовая (но не воскресная) служба Октоиха (кроме канона на повечерии) опускается.

**Среди малых праздников, отмеченных знаком ⊕**, или славословных, можно выделить по крайней мере 2 типа богослужений. Основным признаком всех памятей с этим знаком является праздничное окончание утрени (с пением великого славословия; утреня с таким окончанием имеет и др. небольшие отличия от всенедневной); вечерня же может быть как великой (при славословных службах вечером в дни Рождества Христова и Крещения Господня, под 13 сент. и др., т. е. при Господских службах со славословием), так и всенедневной (при славословных службах в честь святых). Песнопения Октоиха в службе могут как сохраняться (напр., 23 сент., 9 дек.), так и отменяться (напр., 2 июля, 31 авг.). Стихиры на «Господи, воззвах» поются на 6, в число тропарей канона также включается 6 тропарей празднику. Среди славословных служб по рус. Типикону — множество памятей рус. святых, канонизированных в XVI–XVII вв. Это связано с тем, что

рус. церковные власти того времени хотели выделить рус. святых, но при этом не могли назначить всем им полиелейные службы; службы рус. святым, канонизированным после XVII в., как правило, сразу получали полиелейный знак.

В отличие от богослужений в дни праздников, отмеченных знаком ⊕, **богослужение малых праздников со знаком ⊕** (к-рый отличается от предыдущего лишь цветом) можно со всем основанием назвать всенедвным, а не праздничным (см. ст. *Будничное богослужение*). Ни одна из служб суточного круга в эти дни не имеет к.-л. праздничных особенностей (не считая пения на утрене «Бог Господь»). Святых, дни памяти к-рых имеют этот знак, обычно называют «поемые на 6» или «шестеричные», т. к. стихиры им на «Господи, воззвах» поются на 6 (стихиры Октоиха на «Господи, воззвах» отменяются), а среди тропарей канона также присутствует 6 тропарей святому — это и является главным признаком праздников со знаком ⊕. К особенностям шестеричной службы можно также отнести наличие ряда песнопений — славников на «Господи, воззвах» и на стиховне, кондака с иконом, светильна; минимальный гимнографический комплект не имеет этих песнопений.

В дониконовских изданиях Типикона знак ⊕ может отмечать дни предпразднства (7 сент., 1 февр., 24 марта, 5 и 14 авг.), хотя служба святым этих дней не всегда соответствует такому знаку (может отсутствовать тропарь — 5 и 14 авг., стихиры на «Слава» — 7 сент.; 24 марта поется только последование предпразднства, а последование святому вообще отсутствует). Т. о., в этих случаях знак относился именно к службе предпразднства. В совр. изданиях предпразднства знака не имеют.

**Богослужение малых праздников «без знака»** отличается от шестеричного лишь меньшим объемом песнопений Минеи по отношению к песнопениям Октоиха: на «Господи, воззвах» поются 3 стихиры Октоиха и 3 святого, канон на утрене состоит из 10 тропарей Октоиха (включая ирмос) и лишь 4 тропарей святому (по этой причине ряд уставщиков обозначают службу малого праздника «без знака» как четверичную; в дониконовской практике существовал и термин «осмерик» — для памятей святых со знаками ⊕ и ⊕).





Дополнительные песнопения Минен, всегда имеющиеся у шестеричных памятней, у памятней «без знака» могут как присутствовать, так и отсутствовать. При этом служба «без знака» с «Бог Господь» противопоставлена постовой службе с «Аллилуйя» (в старых редакциях Иерусалимского устава, напротив, можно видеть, что отсутствие праздничного знака обычно предполагает отсутствие тропаря святому и, следов., службу с «Аллилуйя» на утрени). Служба в честь *двух малых святых* может обозначаться и как шестеричная, и как служба «без знака».

**В греческих богослужебных книгах** З. п. м., как правило, не употребляются (лишь в нек-рых изданиях встречаются отличные от рус. системы знаки, основанные на крестах разной формы). В греч. пособиях по уставу различаются в целом те же уровни праздничности, к-рые предполагает и рус. система З. п. м.: «святой с бдением», «празднуемый на 8», «празднуемый на 6» (или святой «со славником»), непразднуемый святой (см.: *Рήγας Γ. Τυλκόβ. Θεσσαλονίκη*, 1994. Σ. 50–51).

Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 1. А. А. Лукашевич

**«ЗНАМЕНИЕ»**, иконография Богородичных икон, в к-рой Богомладенец изображен прямолично на лоне (на груди) Богоматери, представленной по пояс (вариант «Великой Панагии»). В основе иконографии — пророчество о воплощении Спасителя («...Сам Господь даст вам знамение: се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил» (Ис 7. 14)); наименование связано с чудотворной иконой Божией Матери (см. разд. ««Знамение» Новгородская икона Божией Матери»), через к-рую в 1169/70 г. Вел. Новгороду было явлено заступничество Пресв. Богородицы (Минея праздничная — РНБ. Соф. № 369). С кон. XV в. название «Знамение Пречистая» встречается в новгородских источниках по отношению к этой иконе и ее повторениям, т. е. становится наименованием иконографического типа, др. название которого — «Богоматерь Воплощение».

Изображение Богородицы с Христом Еммануилом в медальоне впервые появилось на печатях имп. Маврикия (582–602). Такое же изображение Божией Матери в рост есть на фреске из мон-ря Баунт (часовня



Богоматерь «Знамение». Рельеф из ц. Санта-Мария Матер Домини, Венеция. XII в.

преподобных (XXVIII), VI–VII вв., Коптский музей, Каир), в мон-ре св. Иеремии в Саккаре (VI в.), в сир. рукописи (Paris. syt. 341. Fol. 118), на фреске в люнете крипты Острианских катакомб близ усыпальницы св. Агнии в Риме (кон. IV–V в.).

В послеиконоборческий период образы молящейся с воздетыми руками Богоматери в рост или по пояс иногда сопровождалась надписью: «Влахернитисса». Так же названы иконы др. иконографических типов, происхождение которых связывается с храмом во *Влахернах*, построенным в К-поле в V в. имп. Пульхерией (напр., образ Богоматери с Младенцем типа «Умиление», XII в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае). Имп. Константин VII Багрянородный в трактате «О церемониях византийского двора» (X в.) упомянул о том, что во Влахернах было неск. чудотворных икон Божией Матери, с к-рыми связаны различные чудеса и обычаи. С VIII в. там происходили еженедельные ночные службы в честь иконы Божией Матери, на к-рых в ночь с пятницы на субботу было чудо с завесой. В описании этого чуда говорится, что «Мария несет Младенца обеими молитвенными руками». Описывается и находившееся возле имп. купальни мраморное рельефное изображение Божией Матери с воздетыми

руками, из к-рых истекает св. вода (*Const. Porphyr. De cerem. 2. 12*). Сохранились многочисленные повторы рельефной иконы с отверстиями в ладонях XI–XIII вв. Изображения Богоматери с Младенцем в медальоне перед грудью встречаются на печатях императоров Иоанна Цимисхия (969–976), Михаила VII Дуки (1071–1078), Алексея I Комнина (1081–1118) и позднее — во времена Комнинов, на серебряной монете Константина IX Мономаха (1042–1055) с легендой Η ΒΛΑΚΕΡΝΙΤΙΣΣΑ.

Изображение с полуфигурой Богоматери присутствует на золотой пе-



Икона Божией Матери «Знамение». XIII в. (мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

чати Льва VI (886–912). По описанию свт. Фотия, патриарха К-польского, оно было на мозаике апсиды церкви мон-ря Неа-Мони на о-ве Хиос (1042–1056). Изображение «Влахернитиссы» в рост встречается на фресках апсиды ц. Богоматери в Трикомо, Кипр (нач. XII в.), апсиды ц. Спаса Преображения на Нередице (1199), на иконе Божией Матери с прор. Моисеем и патриархом Евфимием (XIII в., монастырь вмц. Екатерины на Синае), на иконе «Ярославская Оранта» (XIII в., ГТГ).

Другое наименование изображения Богоматери с Младенцем перед грудью — «Платитера» («Ширшая небес»). Этот эпитет связан с литургией свт. Василия Великого, на к-рой поется стих о том, что чрево Богородицы пространнее небес. Полуфигуры Богоматери Платитеры встречаются на печатях и монетах имп. Никифора Фоки (963–969),





1949). Эта икона находилась в ц. Спаса на Ильине ул. за престолом. На 3-ю ночь осады города

*Богоматерь «Знамение».*  
*Мозаика нартекса*  
*кафоликона мон-ря Хора*  
*(Кахрие-джами) в К-поле.*  
*Ок. 1316–1321 гг.*

в росписи ансид церквей Рождества Христова в Вифлееме (1169), Богородицы Евергетиды в мон-ре Студеница, Сербия (1208–1209), Богородицы Левишки в Призрене, Сербия (20-е гг. XIII в.), на мозаике наружного нартекса мон-ря Хора (Кахрие-джами) в К-поле (1316–1321). Распространение имели выполненные в мраморе изображения этой иконографии, повторяющие рельеф над фиалом в храме во Влахерниях (рельеф XII в. из ц. Санта-Мария Матер Домини в Венеции).

Влахернские (связанные с Влахернами) образы Божией Матери — Оранты без Младенца, но с отверстиями для воды в руках; держащей медальон перед грудью; Оранты с образом Младенца в медальоне — также называют «Великая Панагия» (патена из мон-ря Ксиропотам на Афоне, «Ярославская Оранта»). На Руси тип «Влахернитиссы» с воздетыми руками и медальоном перед грудью получил наименования от чудотворных икон: *Абалакская, Курская-Коренная, Мирожская, Новгородская, Серафимо-Понетаевская, Царско-сельская* и др.

Лит.: *Кондаков*. Иконография Богоматери. 1915. Т. 2. С. 193–196; *Смирнова Э. С.* Новгородская икона «Богоматерь Знамение»: Нек-рые вопросы Богородичной иконографии XII в. // ДРИ: Балканы. Русь. СПб., 1995. С. 288–310.

**«Знамение» Новгородская икона Божией Матери** (празд. 27 нояб.), чудотворный образ сер. XII в.; с его помощью связана защита Вел. Новгорода в 1169/70 г. от войск вел. кн. Андрея Боголюбского, к-рый, желая наказать новгородцев, собиравших незаконную дань с княжеской Двинской земли, послал на город свои дружины.

Икона получила общерусскую известность в XIV в., когда было написано Сказание о чуде, вошедшее в новгородские и московские летописные своды (*Тихомиров*. 1872; *Frolow*.

Новгородский архиеп. Иоанн, молившийся перед иконой Спасителя, услышал голос, исходящий от образа: «Иди в церковь святого Спаса на Ильину улицу, и возьми икону святую Богородицу, и вынеси в острог противу супостат». Икону вынесли на городские укрепления, «иде же ныне монастырь святыа Богородица на Десятине». Стрелы, пущенные суздальцами, «яко дождь умножен», попали в икону, к-рая повернулась ликом к городу, из полученных «ран» истекли «слезы». Нападавших покрыла тьма, обьяли «тресет и ужасть», и они стали избивать друг друга. В память чудесной победы архиеп. Иоанном 27 нояб. был установлен праздник. До нач. 40-х гг. XV в. Пахомий Серб составил «Воспоминание о знамени», церковную «Службу знаме-



*«Знамение»*  
*Новгородская икона Божией Матери.*  
*Сер. XII в.*  
*(собор Св. Софии в Вел. Новгороде)*

нию» и «Слово похвальное знамени». Позже Сказание вошло в Житие св. Иоанна Новгородского (СККДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 347–351). В 1356 г. икона была перенесена в специально построенную для нее в 1354 г. каменную ц. в честь Знамения Пресв. Богородицы, в XVII в. в честь иконы был возведен боль-

шой каменный собор. В 1999 г. чудотворный образ, хранившийся в советский период в НГОМЗ, был передан РПЦ и поставлен в соборе Св. Софии в Вел. Новгороде — на солее перед иконостасом слева от царских врат в стеклянном киоте.

Икона (размер 59×52,7 см), двухсторонняя, укреплена на древке, является выносной. На лицевой стороне изображена по пояс Богоматерь с воздетыми руками, на Ее груди медальон с образом Христа Еммануила. На полях иконы — ростовые фигуры святых Георгия, Иакова Перского, Петра Афонского и Онуфрия (Макария Египетского?). На оборотной стороне в молении перед благословляющим обеими руками Спасителем, изображенным в сегменте, представлено 2 святых. В поздней записи на иконе имелись надписи с именами ап. Петра и мц. Натальи. Древние надписи не сохранились, однако анализ иконографии позволил предположить, что это изображения праведных Иоакима и Анны. В XVI в. икона была поновлена, возможно лично архиеп. Макарием (впосл. митрополит Московский). От первоначальной живописи древнего образа на лицевой стороне сохранились фрагменты синего мафория и платья Богоматери, а также фрагменты медальона, окружающего образ Богомладенца. Изображения на оборотной стороне относятся к первоначальной живописи.

Один из ранних списков Новгородской иконы — икона XII в. с мученицей на обороте (ГТГ, Музей-квартира П. Д. Корина). Многочисленные списки относятся к XVI в. (ГТГ, ЦАК МДА). Поясное изображение Оранты с медальоном встречается на печатях Киевских митрополитов Никифора I (1104–1121) и Михаила (1131–1147), Новгородских епископов (*Янин В. Л.* Актовые печати Др. Руси. М., 1970. Т. 1). В XV–XVI вв. изображения «Знамения» часто помещались на иконах избранных святых. Лит.: *Тихомиров П. И., свящ.* Сказание о новгородской чудотв. св. иконе Знамение Божией Матери. Новгород, 1872<sup>2</sup>; *Поселянин Е.* Богоматерь. С. 730; *Кондаков*. Иконография Богоматери. 1915. Т. 2. С. 193–196; *Frolow A.* Le «Znamenie» de Novgorod // RES. 1949. Vol. 24. P. 67–81; Vol. 25. P. 45–72; *Смирнова Э. С., Лаурина В. К., Гордиенко Э. А.* Живопись Вел. Новгорода XV в. М., 1982; *Смирнова Э. С.* Новгородская икона «Богоматерь Знамение»: Нек-рые вопросы Богородичной иконографии XII в. // ДРИ: Балканы. Русь. СПб., 1995. С. 288–310.

*Н. В. Квлицидзе*



«Знамение» Царскосельская икона Божией Матери (празд. 27 нояб.), чудотворный образ, родовая икона Дома Романовых; в России известна с апр. 1653 г., когда была подарена царю Алексею Михайловичу К-польским патриархом св. Афанасием III



«Знамение»  
Царскосельская икона Божией Матери.  
Сер. XVII в.  
(ц. ап. Иоанна Богослова при СПбДА)

Пателларием; считается, что последний раз ее видели во время отречения государя от престола.

По преданию, имп. Петр I, перевезший образ из Москвы в С.-Петербург, благословил им цесаревну Елизавету, к-рая в 1734 г. специально для этой иконы поручила архит. И. Я. Бланку разработать проект каменного храма в имп. резиденции Царское Село, сооруженного им в сотрудничестве с М. Г. Земцовым и освященного в мае 1747 г. Др. свидетелем благоговейного почитания иконы имп. Елизаветой Петровной служат сведения о том, что в ночь перед переворотом, после к-рого она взошла на престол (27 нояб. 1741), она усердно молилась перед иконой.

В торжестве 3-дневного перенесения иконы из С.-Петербурга в новый храм в Царском Селе участвовали Святейший Синод и весь двор, императрица прошла всю дорогу и даже помогала нести образ. До 1831 г. образ находился над царскими вратами иконостаса, над изображением Тайной вечери. Ее выносили из храма только 12 мая 1812 г., во время пожара, охватившего дворец и угрожавшего Знаменской ц. В 1831 г., после избавления Царского Села от холеры, случившегося по совершении 5 июля молебна перед вынесен-

ной в центр храма иконой «Знамение» и крестного хода с ней вокруг города, она была помещена перед правым клиросом Знаменской ц. Тогда же по просьбам горожан был учрежден ежегодный крестный ход: до 1917 г. в этот день икону после обедни выносили на дворцовую площадь, где перед ней совершался предшествующий крестному ходу коленопреклоненный молебен. В XVIII в. был выполнен ее 1-й список, к-рый также находился в Царском Селе, в т. ч. во время пожаров и эпидемий. Вероятно, перед этой иконой имп. Александра Феодоровна молилась во время первой мировой войны, когда государь уехал в Ставку. В 1942 г. из осажденного Ленинграда, героически перешедший через линию фронта, к оккупантам г. Пушкин (ранее Царское Село) пришли сестры Зоя и Вера Шамонины — дочери известного с.-петербургского прот. Владимира, духовного сына прав. Иоанна Кронштадтского. Они просили отдать им находящийся в Знаменской ц. образ (список XVIII в.) и получили его. Не возвращаясь в блокадный город, они отправились в Ригу, где икона и находилась до конца войны. В 1946 г. митр. Ленинградский и Новгородский Григорий (Чуков) передал ее в ц. ап. Иоанна Богослова при СПбДА, где она пребывает в наст. время. В Знаменской ц. находится ее список XX в.

Икона прославилась мн. чудесами: избавлением от холеры, спасением от пожаров, потопления и др. бед, исцелениями, помощью в скорбях и житейских невзгодах. В 1853 г. было издано хромолитографическое изображение иконы, известны случаи благодатной помощи и от гравюрных ее изображений. В нач. лета 1916 г. литографические изображения иконы освящались в Знаменской ц. и посылались солдатам действующей армии, к-рые носили иконки на груди.

С 1999 г. по средам перед образом читают акафист. С этого же времени в С.-Петербурге ежегодно с 10 по 13 дек. проводятся Общеобразовательные Знаменские чтения, открываемые после литургии и молебна перед иконой «Знамение».

Точных сведений о времени написания иконы (ок. 138×107 см) нет. Традиц. иконография «З.» дополнена по изволению имп. Елизаветы Петровны вскоре после восшествия

на престол изображениями на полях ап. Петра, праведных Захарии и Елисаветы, прп. Алексия, человека Божия. На списке XVIII в. к ним по повелению имп. Марии Александровны были добавлены (1859) образы свт. Николая Чудотворца и мц. Александры в память имп. Николая I и его супруги Александры Феодоровны.

По воцарении имп. Елизаветы соорудила из червонного золота ризу на икону (ок. 8,73 кг). В 1849 г. в благодарность за избавление Царского Села от эпидемии холеры, охватившей Россию в 1848 г., икону покрыли шитой, с множеством бриллиантов, жемчуга, бирюзы, аметистов, сапфиров, изумрудов, опалов ризой, основой которой служила золотая фольга. Риза (111 × 89 см), словно разноцветная мантия с широкими рукавами, поверх которой с плеч спускался широкий окаймлявший ее омофор, украсила образ Богородицы. Чело Богоматери украшал убрис, шитый из драгоценных камней (по церковной описи 1860 г., использовано 32 группы драгоценностей). Такая же мантия и омофор покрывали образ Богомладенца. Драгоценные ризы были изготовлены и для изображений святых на полях. Большая и лучшая часть драгоценностей (на убрусе и нагрудном украшении Богоматери, на одеждах Спасителя) пожертвована императрицами Александрой Феодоровной и Марией Александровной, вел. княгинями Александрой Иосифовной, Марией и Ольгой Николаевнами. Ризу вышивала с сестрами благочестивая девица, жительница Царского Села Мария Давыдова, к-рой во сне явилась Богородица и указала, что именно и как она должна сделать, причем, когда недоставало подходящих камней, неожиданно появлялись жертвователи. Самым крупным камнем на окладе был сердцеобразный топаз (приношение В. А. Прянишниковой), на его гранях вырезаны даты чудесного избавления Царского Села от холеры — 1831 и 1848 гг. Внизу на сердцевидной золотой дощечке, искусно сделанной из пожертвованных Богомольцами мелких золотых вещей (колец, брошек, цепочек, серег), были выгравированы слова: «За спасение от эпидемии прими, Милосердная Владычице, Покровительнице града Царского села, сии перла, яко слезы благодарности, орошающая Твою пречистую ризу, от усердных рабов Твоих и впрядь помилуй нас»;



внизу подпись: «Сию ризу вышивала девица Мария Давыдова с сестрами вследствие сновидения». Из оставшихся приношений сестрами Давыдовыми была изготовлена пелена к иконе, шитая по пунцовому бархату драгоценными камнями, золотом, серебром, бусами и рим. жемчугом. На пелене вышиты сияние, Евангелие, сосуд, 2 скрижали, кадило, виноградные листья, кисти, колосья. Под рук. Давыдовых в то же время был изготовлен «ковёр усердия», покрывавший пол в алтаре и доходивший до середины церкви. Риза утрачена при изъятии церковных ценностей в 1922 г. Не сохранился и выполненный в 1853 г. на средства прихожан Знаменской ц. киот, а также изготовленный стараниями благочестивых фрейлин имп. двора по рис. Ф. П. Солнцева бронзовый вызолоченный подсвечник, называвшийся фрейлинским.

Лит.: *Поселяшин Е.* Богоматерь. С. 700–705; *Сочагин А.* Царское Село в открытках кон. XIX — нач. XX в. СПб., 2002; *Дмитриева Н. К.* Царкосельская чудотв. икона Б. М. «Знамение» // *Культурно-просвет. работа (Встреча)*. М., 2005. № 7. С. 28; № 8. С. 18; Царкосельская икона Божией Матери «Знамение». СПб., 2007.

Э. П. И.

**«Знамение» Корчемная икона Божией Матери** (празд. 27 нояб.), чудотворный образ, пребывающий в муж. мон-ре во имя ап. Иоанна Богослова в с. Пощупове Рязанской обл. В мон-ре хранится и рукописное «Повествование об иконе Пресвятой Богородицы, Ее честнаго и славнаго Знамения, называемой «явленной», которое в городе Рязани в часовне при церкви Преподобнаго Симеона Столпника было написано по повести пожилых людей и по современным событиям в мае месяце 1851 г.». Оно содержит сведения об истории иконы и явленных через нее знамениях.

Согласно «Повествованию...», в Рязани жила некая вдова, одержимая недугом пьянства. Когда она истратила все, что имела, то взяла из дома икону Божией Матери «Знамение» и понесла в корчму под названием «Красная», к-рая находилась у ц. прп. Симеона Столпника, чтобы обменять образ на вино. Корчемник принялся укорять женщину, говоря, что иконы, которыми родители благословляют своих детей, должно хранить с благоговением и передавать из рода в род. Тем не менее вдова не смогла преодолеть губительную страсть,



«Знамение»

*Корчемная икона Божией Матери. Кон. XVIII в. (собор мон-ря ап. Иоанна Богослова в с. Пощупове)*

но пообещала позже выкупить образ. Взяв икону, хозяин корчмы поместил ее в красном углу. Через несколько дней женщина, отдав долг, поставила икону в своем доме на прежнее место. Наутро икона исчезла. В то же утро вставший на молитву корчемник увидел икону в своей божнице и решил, что в его отсутствие вдова опять принесла образ. Однако домочадцы не подтвердили его предположение. Вскоре к недоумевавшему корчемнику пришла вдова и поведала об исчезновении иконы. После слов корчемника: «Видишь, вот Она, Матерь Царица Небесная! Сама спроси Ее, как Она стала здесь» — женщина упала пред иконой на колени: «Вижу, Владычица, что Ты не благоволишь быть со мной, ради моего греха пред Тобою, но больше благоволишь здесь остаться, где я, окаянная, сама предала Тебя. Все же в оставшиеся дни жизни моей не лишай меня окончательно Своего покровительства и милости!» По молитвам Пресв. Богородицы вдова с того времени до конца жизни не пила вина.

О чудесном возвращении иконы в корчму прошел слух среди горожан. Жители Рязани и приезжие шли туда, чтобы поклониться образу, перед к-рым корчемник зажег лампаду, а священник ц. прп. Симеона Столпника совершал молебны. Благочестивые люди делали приношения на поддержание неугасимого огня. Даже те, кто приходили в корчму за вином, сначала поклонялись иконе Божией Матери и опускали в кружку деньги на покупку масла для лампы. Икону стали именовать «Явленная Корчемная». Образ

прославился мн. чудесами, облегчавшими страдания в болезнях, утешавшими в скорбях. Вскоре о ней узнали во мн. городах и селах России. К месту пребывания чудотворного образа всегда приходило много паломников. После закрытия корчмы в сер. XIX в. по благословию свт. Гавриила (Городкова), архиеп. Рязанского и Зарайского, икону всенародно крестным ходом перенесли в ц. прп. Симеона Столпника, где было совершено всенощное бдение. Утром после литургии с молебным пением ее внесли в часовню близ этой церкви, срубленную, по преданию, по случаю сретения Феодотиевской иконы Божией Матери (1487) и перестроенную в камне в 1846 г. Корчемная икона Божией Матери «Знамение» была поставлена для поклонения при открытых дверях посреди часовни на аналое. С этого времени по прошению прихожан было установлено празднование в честь иконы по храмовому уставу 27 нояб. и она получила совр. название. Накануне икону крестным ходом переносили из часовни ко всенощному бдению в храм, утром после литургии образ возвращали в часовню. Такое же шествие было установлено в понедельник Светлой седмицы.

В 1848 г. центральные губернии России поразила холера. В Рязани особенно сильной эпидемия была в июне–июле. Горожане с молебным пением носили икону по своим домам, после чего, за исключением жителей 2 домов, ни один человек больше не умер. В том же году после усердной молитвы перед иконой Божией Матери «Знамение» прекратилась засуха, вызвавшая пожар в основном бору на левом берегу Оки, примерно в 10 верстах от города.

12 окт. 1882 г. часовня, где находилась икона, стореда от упавшей на икону свечи, при этом образ не пострадал, «обгорела киота, расплавилась часть серебряного оклада» (*Добролюбов*. 1884. С. 34). До восстановления часовни икона пребывала в ц. прп. Симеона Столпника.

По просьбам благочестивых рязанцев икону часто приносили в дома для служения молебнов. Перед ней купцы испрашивали благословение накануне городских ярмарок, новобрачные — помощь и покровительство в предстоящей семейной жизни. Усердием молящихся икона была украшена золотой ризой с драгоценными камнями. Каждый вторник в ча-





совне совершались молебны с акафистом. В нач. 20-х гг. XX в., когда часовня была закрыта, икону перенесли в ц. прп. Симеона Столпника. Во время кампании по изъятию церковных ценностей «в пользу голодающих Поволжья» эта икона «Знамение» была сохранена благодаря дворянину Дмитрию Серебрякову (или Серебрянскому), к-рый входил в комиссию. Юноша заявил членам комиссии, что хочет взять образ домой, чтобы аккуратно снять с него драгоценную ризу, при передаче к-рой на следующий день сообщил, что икона при снятии оклада рассыпалась от ветхости. Нек-рое время икону прятали в доме Серебряковых, после их отъезда из Рязани хранительницей святыни стала бывш. прислуга семьи — Александра Ивановна. В кон. 50-х гг. XX в. Александра Ивановна жила у Софьи Васильевны Злобиной, к-рая была посвящена в тайну Серебряковых и хранила икону в своем доме на ул. Горького. Перед иконой горела неугасимая лампада; в потемневшей, расколотой на 2 части иконной доске (трещина проходила по лицу Богоматери) трудно было узнать одну из главных святынь Рязани. Злобина завещала эту икону архим. Авелю (Македонову; в схиме Серафим; † 6 дек. 2006), к-рый перенес ее 8 сент. 1961 г. в Борисоглебский собор Рязани, где в это время служил, и, поставив в приделе во имя свт. Василия Рязанского на престол, совершил пред ней акафистное пение. Вместе с ним молилась алтарница храма мон. Августа, к-рая сразу узнала святыню. Эта бывш. послушница Успенского Ольгова мон-ря после закрытия обители нек-рое время служила алтарницей в ц. прп. Симеона Столпника, после закрытия храма (18 нояб. 1924) хранила у себя рукописное «Повествование...». Передавая его архим. Авелю, она рассказала, что была свидетельницей чуда исцеления слепой девочки. Ежегодно с 1961 г. в дни празднования в честь иконы Божией Матери «Знамение» святыню приносили в Борисоглебский кафедральный собор на торжественное богослужение. Для реставрации иконы архим. Авель предполагал пригласить А. И. Шибаева, который обучался искусству писать иконы по благословению прав. Иоанна Кронштадтского. В сер. 60-х гг. XX в. иконописцу минуло 90 лет, он ослеп. Узнав об этом, архим. Авель готов был отказаться от реставрации

иконы, однако через нек-рое время в праздник Успения Пресв. Богородицы пришло письмо из Ярославля от Шибаева, к-рый сообщил о чудесном возвращении зрения. В тот же день ему была отправлена на реставрацию икона, а архимандрит также просил изготовить с нее список. По окончании работ по просьбе жителей Ярославля иконописец приступил к написанию еще одного списка и вновь ослеп.

Когда муж. мон-рь во имя ап. Иоанна Богослова в с. Пошупове был возвращен РПЦ (1988) и архим. Авель был назначен его наместником (1989), икону перенесли в обитель и она стала одной из главных ее святынь. Икону украсили ризой золотого шитья. В наст. время икона постоянно пребывает в Богословском соборе мон-ря на престоле. Каждое воскресенье в конце литургии ее выносят из алтаря и полагают на аналой посреди храма, где перед ней служится водосвятный молебен. С 1994 г. в течение 4 лет каждый вторник на подворье мон-ря в Рязани (ул. Кольцова, 10) совершались молебны перед Корчемной иконой Божией Матери «Знамение». Список иконы привозили для поклонения. После открытия в 1998 г. в Рязани 2-го монастырского подворья (Никола-Ямского храма) выполненный Шибаевым список пребывает там. В 2004 г. по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II эта икона внесена в список чтимых РПЦ чудотворных икон. Составлены акафист, молитва, тропарь, кондак, величание. Попечением архим. Авеля списки иконы направлены во мн. храмы Рязанской епархии.

10 дек. 2000 г. в рязанском во имя Св. Троицы мон-ре был освящен надвратный храм в честь Корчемной иконы Божией Матери «Знамение». По пятницам в Троицком монастыре совершается молебен с канонем о страждущих винопитием и наркоманией.

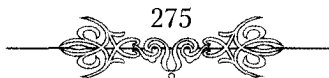
Икона, традиц. для образа «Знамение» иконографии, написана на доске (38,9×28,9 см) и представляет поясное изображение Богоматери с молитвенно воздетыми руками; в медальоне Христос Еммануил держит свиток.

Ист.: ГАРО. Ф. Р-4. Оп. 1. Д. 1748. Св. 171. Л. 464. Рязанский исполком советов Р. К. и Кр. Депутатов. Выписка из протокола Президиума Моск. обл. Исполнит. Комитета № 20 от 18 нояб. 1924 г. о закрытии ц. Симеона Столпника с целью использования под склад хлеба;

Ф. Р-6. Оп. 1. Д. 390. Л. 53 об. Решение от 12.12.29 г. о предоставлении здания ц. Симеона Столпника под Окрархив; Ф. Р-6. Оп. 1. Д. 492. Л. 30 об. Решение от 24.08.31 г. о передаче помещения ц. Симеона Столпника под гараж Союзтранса; Д. 547. Л. 17-20. Постановление президиума РязгорИК от 24 авг. 1931 г. о передаче ц. Симеона Столпника под гараж Союзтранса; Ф. Р-496. Оп. 1. Д. 52. Св. 2. 1922 г. Л. 10. Дешифрованная телеграмма: Особо почитаемые иконы, подлежащие обязательному изъятию; Ф. Р-497. Оп. 1. Д. 13. 1922 г. Л. 141, 145, 150-155. Краткий отчет о проведении работы по изъятию церк. ценностей в г. Рязани; Ф. 1280. Оп. 1. Д. 520. Не пронумер. 30 июня 1883 г. Список чудотв. икон, имеющихся в Рязанской епархии, к-рые носят для молебствия пред ними в округе приходов (сведения сост. на Рязанском Епарх. Съезде депутатов 1883 г. по заявлениям о. депутатов); Ф. 627. Рязанская духовная консистория. Оп. 171. Д. 4. Св. 2165. 1912 г. Дело не пронумер. Часовни в Рязани и Рязанском у.; Ф. 869. Оп. 1. Д. 1. Л. 325-332. Список церквей, колоколен, часовен, 1884-1886 гг.; Д. 325. Не пронумер. Описание чудотв. образов из церквей и мон-рей Рязанской губ. Лит.: Добролюбов И., свящ. Ист.-стат. описание церквей и мон-рей Рязанской епархии, ныне существующих и упраздненных. Зарайск, 1884. Т. 1. С. 33-35; Описание церк. вещей, замечательных по своей древности, находящихся в церквях Рязанской епархии // Рязанский епарх. вестн. 1887. № 11. С. 263; Ц. Симеоновская: (О чудотв. иконе «Знамение» Божией Матери, находящейся в каменной часовне близ ц. Симеона Столпника) // Там же. 1892. № 4. С. 179-182; Ист. очерк всех церквей и мон-рей г. Рязани в их хронол. последовательности с основания города до наст. времени: Симеоновская ц. // Там же. 1906. № 14. С. 413; Солодовников Д. Переяславль-Рязанский: Прошлое Рязани в памятниках старины. Рязань, 1922. С. 125-128; Икона Божией Матери «Знамение-Корчемная»: Повествование, акафист, молитва // Рязанские чудотв. иконы. Рязань, 1996; Святыне и праведные земли Рязанской: X-XX вв. Рязань, 2000. С. 200-208; Серафим (Питерский), иером., Панкова Т. М. Житие свт. Гавриила, архиеп. Рязанского и Зарайского. Рязань, 2001. С. 23-24; Икона Божией Матери «Знамение-Корчемная»: Повествование, акафист, молитва. Рязань, 2002; Икона Пресв. Богородицы «Знамение-Корчемная» // Рязанский церк. вестн. 2002. № 12. С. 47-52; Аграмаков Н. Н. Церкви и мон-ри в Рязани: Ист. путев. Рязань, 2004. С. 28-29; Синельникова Т. И. Рязанский храм во имя прп. Симеона Столпника // Рязанский церк. вестн. 2004. № 5. С. 66-71; Икона Божией Матери «Знамение-Корчемная». Рязань, 2005; Свято-Иоанно-Богословский мон-рь. М., 2007. С. 270-289; Дмитриева Н. Чудотв. икона Б. М. «Знамение-Корчемная» // Культурно-просвет. работа (Встреча). 2007. № 3. С. 18-21; Мелетия (Панкова), мон. Вверенная Богом святыня // Рязань: История, культура, православие. Рязань, 2007. С. 33-34, 436.

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

**«Знамение» икона Божией Матери из Златоустовского монастыря в Москве (празд. 3 марта, 27 нояб.), чудотворный образ, главная святыня монастыря, утраченная после его закрытия и разрушения в 1933 г. Икона**



прославилась зимой 1847/48 г., когда в Москве свирепствовала холера. Проживавшему в Замоскворечье купцу — 60-летнему прихожанину ц. вмч. Екатерины на Ордынке Иродиону Воробьеву во время болезни привиделось, будто он находится в Златоустовском монастыре, где монахи с послушником готовят что-то освящать. На стене был образ «Знамение», к которому купец поспешил приложиться. Изображенный на нем Богомладенец улыбался, а Богородица, произнеся имя больного, протянула ему хрустальный сосуд для передачи послушнику. Очнувшись, Иродион почувствовал облегчение. 17 февр. он пришел на вечерню в Златоустовский монастырь, где в молодости часто молился, и обнаружил икону, висевшую над входом на паперть Троицкой ц. По просьбе Воробьева 3 марта образ был снят с арки и внесен в храм. Перед ним отслужили молебен с водосвятием и чтением акафиста Богородице. Икону поместили на аналое в приделе свт. Иннокентия Иркутского. Воробьев пожертвовал ей серебряную позолоченную ризу с драгоценными камнями и устроил для нее киот. С 1865 г., когда монастырская ц. во имя свт. Иоанна Златоуста стала теплой, икона находилась в резном иконостасе этого храма, за левым столбом. В Троицкой ц. был оставлен список в сребропозлащенной ризе (местонахождение неизв.), изготовленный по заказу женщины, получившей исцеление от иконы.

На иконе «греческого письма, на липовой доске» (ок. 53×44 см) по сторонам Богородицы «Знамение» изображены свт. Николай Чудотворец и архиеп. Иоанн Новгородский.

Во время существования обители перед иконой ежедневно служились молебны: после ранней обедни — в Троицкой ц., после поздней — в соборе. По пятницам во время вечерни перед иконой читался акафист Божией Матери.

Лит.: *Поселягин Е.* Богородица. С. 174, 741.

**Э. П. И.**

**«Знамение» Верхнетагильская икона Божией Матери** (празд. 27 нояб.), почитаемый на Урале чудотворный образ. Согласно сложившемуся к кон. XIX в. Сказанию, икона была явлена в 1709 г. в лесу, на месте которого в 1716 г. возник пос. Верхнетагильский Завод (ныне город Свердловской обл.).



«Знамение»

Верхнетагильская икона Божией Матери. Нач. XVIII в. (?) (Знаменская ц., В. Тагил)

Первоначально икона находилась в одном из уральских скитов, к-рый был разорен бурлаками, убившими насельников. Когда грабители собирались покинуть скит, от иконы был голос, повелевавший взять образ с собой. Те не посмели послушаться и доставили икону в пос. Невьянский Завод, где она находилась нек-рое время. Один из жителей поселка, Савва Медведев, был ложно обвинен в воровстве. Он усердно молился Богу об избавлении от навета, и ему было явление иконы «Знамение», от к-рой исходил голос: «Если ты обещаешь перенести меня в свой дом, будешь избавлен от возводимого на тебя напрасно обвинения». Савва выкупил икону за 3 р., перенес ее в свой дом и действительно освободился от подозрения. Вскоре он был переведен на жительство в пос. Верхнетагильский Завод и увез икону с собой. В 1753 г. он передал ее в верхнетагильскую Знаменскую ц. В 1861 г. деревянный храм сгорел, но икона, у которой обгорела торцевая часть, уцелела. До нояб. 1876 г., когда был освящен каменный Знаменский храм, она находилась в устроенной в заводской конторе ц. во имя прор. Илии. В наст. время она пребывает в Знаменской ц. у левого клироса на аналое под стеклом. К образу привешены украшения — дары от людей, получивших исцеление от иконы.

Сказание о Верхнетагильской иконе Божией Матери «Знамение», по-

вестующее о ее явлении и бывших от нее чудесах, сохранилось в рукописи нач. XX в. Рукопись в 8-ю долю листа, написанная четким полууставом одной рукой на бумаге без штемпелей и водяных знаков, хранится в алтаре верхнетагильской Знаменской ц.

До кон. 20-х гг. XX в. ежегодно в течение лета совершались крестные ходы с иконой на Невьянский, Верх-Нейвинский, Нейворудянский, Быньговский и Шуралинский заводы. Постановлением Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II от 5 окт. 2001 г. было установлено общецерковное празднование этой иконе (особой службы нет).

На иконе, писанной на доске (70×53,8×2,5 см), представлен поясной образ Богородицы; на Ее груди в медальоне изображен благословляющий Христос Еммануил со свернутым свитком в левой руке. Справа от лика Божией Матери — изображение херувима, слева — серафима. До 1922 г. икона имела серебряную позолоченную ризу с драгоценными камнями, которая была изъята и исчезла.

С чудотворного образа были сделаны многочисленные списки, среди них особо почитаемы Невьянский и Быньговский. Невьянский список до 1932 г. находился в невянском Преображенском соборе в киоте за левым клиросом, был облачен в серебряную ризу. После закрытия собора икона была спасена и в наст. время пребывает в Вознесенской ц. Невьянска за левым клиросом. Быньговский список находится в храме во имя свт. Николая в с. Быньги Невьянского р-на Свердловской обл. Среди др. чтимых образов — списки в Успенском храме в г. В. Пышма и в храме во имя вмч. Пантелеимона в Екатеринбургe.

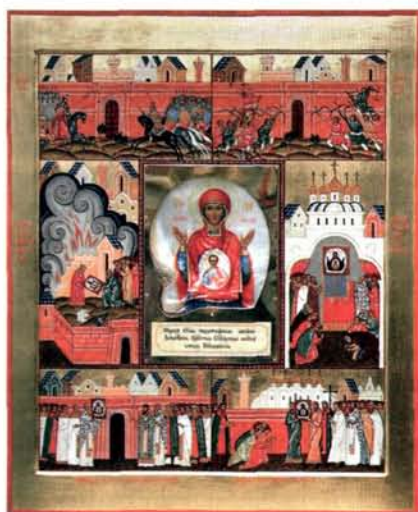
Лит.: Распространение христианства в Пермской губ. // ЖМНП. 1857. Февр. Отд. 2. С. 267; Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 1902; О действиях миссии и духовенства во время богомоления старообрядцев на Веселых горах // Екатеринбургские ЕВ. 1913. № 36. Отд. неофиц. С. 862–866; О поездках и беседах епарх. миссионера со старообрядцами // Там же. № 47. Отд. неофиц. С. 1114; Уральская икона: Живописная, резная и литая икона XVIII — нач. XX в. Екатеринбург, 1998; *Шербинина О.* Побеждая незримую силу: Предание об иконе Знамение Богородицы в В. Тагиле // Родина: Журн. 1998. № 9. С. 104–105; Святые Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 2000. С. 105–106; *Силоцкий А. И.* Соч.: В 3 т. Тюмень, 2000. Т. 1: О церк. древностях Сибири. С. 238; *Лавринов В., прот.* Екатеринбургская епархия:



События, люди, храмы. Екатеринбург, 2001; *Седин С., свящ.* Икона из В. Тагила прославлена на всю Россию // Правосл. газ. Екатеринбург, 2001. № 33(174). С. 3; *он же.* Почитание иконы Пресв. Богородицы «Знамение» Верхнетагильской // ЖМП. 2004. № 5. С. 37–39; *Мангилёв П., прот.* Верхнетагильская чудотворная икона Божией Матери «Знамение» // Вести. музея «Невьянская икона». Екатеринбург, 2002. Вып. 1. С. 131–140; *он же.* Чудотворные и чтимые иконы Божией Матери в Екатеринбургской епархии // «Радуйся, Заступнице усердная рода христианского»: Мат-лы Всерос. правосл. науч.-богосл. конф. Екатеринбург, 2005. С. 15–32.

*Прот. Петр Мангилёв*

**«Знамение» Павловская икона Божией Матери** (празд. 27 нояб.), чудотворный образ, обретенный в 1696 г. среди руин крепости Азов после ее завоевания царем Петром I, передавшим икону в собор крепости.



«Знамение»

Павловская икона Божией Матери.  
2002 г. (Преображенский собор,  
Павловск)

После возврата Азова туркам (1711) икону перенесли в Преображенский собор Осередской крепости (позднее г. Павловск). Утраченная после Октябрьской революции 1917 г. икона 17 марта 2002 г. восстановлена по описанию и находится в Преображенском соборе Павловска (Воронежская обл.).

Образ был «начертан штрихами» (*Поселянин. С. 746*) на внутренней стороне створки морской раковины величиной примерно 23 см. Первоначально икона была вставлена в большой деревянный киот с изображением в 6 сценах событий завоевания Азовской крепости и обретения иконы. На ней была надпись: «Сей образ «Знамения» Божией Матери Христовой, начертанный честью на мятице перловой, егда град татар-

ский Азов от бусурман взят, найден на земляном валу и обложен в золото, недостойно бо свящи быти в земной яме, но да светит во храме святем, иже в похвалу Ея претворен из мечету в честь Богу христианскому на погибель Махмета».

В XVIII в. был установлен обычай носить образ по домам павловчан для совершения пред ним молебнов. Ежегодно в 9-ю пятницу по Пасхе с иконой устраивался крестный ход на расположенный в 10 км от города Студёный Колодец, там совершался молебен Божией Матери, после которого служилась панихида по имп. Петру I. По благословению митр. Воронежского и Борисоглебского Сергия (Фоминна) эта традиция возрождена в 2004 г.

В 20-х гг. XIX в. икона была помещена в большой золоченый лучеобразный киот над царскими воротами Преображенского собора Павловска. В конце богослужения ее на шнурах спускали для поклонения. Лит.: *Поселянин Е.* Богоматерь. С. 746; <http://pokrov.gatchina.ru/icon/z.htm> [Электр. ресурс].

*Э. П. И.*

**«ЗНАМЕНИЕ» ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** (Днепропетровской и Павлоградской епархии), находится в с. Вербовском Васильковского р-на Днепропетровской обл. (Украина). Основан вдовой надворного советника потомственной дворянкой Екатериной Павловной Василенко как женская община, с 1906 г.— общежительный мон-рь.

Во 2-й пол. XIX в. в своем имении на берегу р. Роставицы Василенко построил приходский храм в честь Покрова Пресв. Богородицы. После паломничества в Иерусалим в нач. 80-х гг. XIX в. она обратилась в Екатеринославскую духовную консисторию с просьбой об учреждении на принадлежащей ей земле при хуторе Разгульном Александровского у. Екатеринославской губ. жен. общины в честь иконы Божией Матери «Знамение». На основании рапорта от 9 мая 1881 г. еп. Екатеринославского и Таганрогского Феодосия (Макаревского) решением Синода при хуторе Разгульном учреждалась «женская община во имя Знамения Божией Матери с наименованием «Знаменская пустынь», с таковым числом сестер, какое община в состоянии будет содержать на свои

средства». В 1906 г. община была обращена в Знаменский общежительный жен. мон-рь. В 1904 г. Василенко приняла постриг с именем Елисавета, в 1907 г. была возведена в сан игуменни, в 1910 г. награждена наперсным крестом с украшениями. К 1903 г. в общине проживало более 200 насельниц, к 1911 г.— более 600.

В 3. м. находились зимняя ц. в честь иконы Божией Матери «Знамение» (1901) с келейными помещениями, 3-престольный летний храм в честь Преображения Господня (время освящения неизв.), др. келейные корпуса, а также приют для девочек из бедных семей и сирот, школа, иконописная и др. мастерские, пекарня, маслобойня. Сестры выращивали ценные сорта пшеницы, разводили рыбу в 3 прудах. При мон-ре был разбит сад, где выращивались особые, привезенные из-за границы, сорта фруктовых деревьев и цветов. Обитель владела 500 дес. земли с кирпичным заводом, пожертвованными Василенко.

В 1927 г. 3. м. был закрыт, насельницы изгнаны. В Знаменской ц. оборудовали спортзал, в монастырских корпусах — школу. В кон. 1945 г. летний Преображенский собор был взорван, могила игум. Елисаветы осквернена. Местные жители перенесли останки основательницы в приходский Покровский храм Васильковского р-на. В 60-х гг. XX в. совхоз построил для школы новое здание, а кладку монастырских зданий местное население использовало как строительный материал для своих нужд. К 90-м гг. XX в. территория 3. м. заросла кустарником и бурьяном, постройки находились в руинированном состоянии.

В 1995 г. по благословению архиеп. Днепропетровского и Криворожского Иринея (Середнего) началось восстановление 3. м. В 1997 г. решением Свящ. Синода УПЦ мон-рь был возобновлен, настоятельницей стала игум. Георгия (Емельянова). Восстановлены Знаменский собор (освящен 12 мая 2005), каменная ограда, келейный корпус, в к-ром проживают ок. 20 насельниц. Главной святыней мон-ря с 1999 г. является икона Божией Матери «Знамение».

Лит.: Днепропетровские ЕВ. 2005. № 5/8. С. 12–13; Св.-Знаменский жен. монастырь: (К 100-летию присвоения Знаменской пуст. статуса общежительного мон-ря) // Там же. 2006. № 9/10. С. 42–44.



**«ЗНАМЕНИЕ» ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** (Корсунской епархии РПЦ), находится в Марсена (деп. Канталь, Франция). Дорога, ведущая к обители, проходит через самую пустынную часть Центрального массива — горы Сезалье. Монастырь расположен на высоте 1200 м.

По благословению экзарха Зап. Европы митр. *Владимира (Сабодана)* (17 февр. 1988) здесь сложилась иноческая община. Непосредственным организатором и духовником обители стал игум. Варсонофий (Ферьс), проживавший в Свято-Духовском скиту в Ле-Менль-Сен-Дени близ Парижа. В 1996 г. З. м. был официально открыт. 10 авг. того же



Мон-рь в честь иконы Божией Матери «Знамение» в Марсена. Фотография. 2003 г.

года еп. Корсунский *Гурий (Шалимов)* освятил в З. м. храм во имя Всех святых с колокольней. Храм имеет форму креста, над оконечностями к-рого возвышаются 4 свода, а центральная часть увенчана куполом на барабане. Внутри церкви купол и барабан украшены фресками, изображающими Христа Вседержителя, окруженного ангелами и серафимами. Иконостас выполнен мон. *Григорием (Кругом)*. Семьи рус. эмигрантов передали в храм иконы, написанные в 1-й пол. XX в. в *Спасо-Преображенском Валаамском мон-ре*. В З. м. также хранятся написанные свт. *Лукой (Войно-Ясенецким)* икона при. Сергия Радонежского, несколько икон, выполненных мон. прмц. *Марией (Скобцовою)*, мон. Иоанной (Рейтлингер), мон. Феодосией (Орловой), Л. А. *Успенским* и Димитрием Стеллецким. В храме находятся частицы мощей митр. Московского свт. *Инокентия* и при. Серафима Саровского. В З. м. есть келья, трапезная, гости-

ница, монастырь огорожен стеной с башенками, устроены хозяйство, огород, пасека.

Настоятельница мон. Анастасия и сестры (до 10) З. м. входят в единую монашескую общину с насельницами *Корсунской иконы Божией Матери мон-ря*. Богослужения совершаются на церковнославянском и франц. языках.

Лит.: <http://ndjasg.club.fr/MDduSigne/index.html> [Электр. ресурс].

**ЗНАМЕНИЕ КРЕСТА** — см. статьи *Крест, Крестное знамение*.

**ЗНАМЕННАЯ НОТАЦИЯ**, знаковая система, фиксирующая мелос основного корпуса богослужебных песнопений, сложившаяся в Др. Руси в XI в. Знаменные певч. книги и пошые используются в старообрядческих и в отдельных храмах РПЦ. Наиболее ранние рукописи, содержащие З. н., относятся к рубежу XI и XII вв. (*Типографский устав* с Кондакарем — ГТГ. К-5349, дополнение к Кондакарю, л. 97 и далее; фрагмент минейного Стихираря — БАН. № 4.9.13). В древнейший период наряду со З. н. применялись *кондакарная нотация*, предназначенная для записи ограниченного певч. репертуара мелизматического стиля (кондаки, ипакои, праздничные тропари, причастны; см. *Кондакарь*), и не получившая распространения на Руси система *экфонетических знаков* для записи интонации литургического чтения Свящ. Писания (Куприяновские листки X—XI вв. — РНБ. Еп. I. № 58; *Остромирово Евангелие* 1056–1057 гг. — РНБ. Еп. I. № 5; *Загребин*, 2006).

З. н. прошла длительный путь развития, отмечается неск. основных этапов, имеющих условные границы и предполагающих переходные разновидности: 1) ранняя форма З. н., которой были записаны псалмовые формулы, песнопения Ирмология, Стихираря минейного и триодного, Миней, Триоди Постной и Цветной, степенны Октоиха в рукописях кон. XI — 1-й пол. XV в.; 2) «основная» форма, сложившаяся во 2-й пол. XV в. в связи с происшедшей сменой литургического устава, когда был создан комплект певч. книг (включая новые — Октоих-Стихирарь и фрагменты Обихода), отразивший принципиальные изменения в записи мелоса песнопений; в XVI — 1-й пол. XVII в. эта форма постепенно со-

вершенствовалась, становясь все более дифференцированной; 3) поздняя форма З. н., в которой знамена приобрели целый ряд уточняющих элементов, включая *пометы* (затем и *признаки*), появилась в рукописях ок. сер. XVII в. и сохранялась впоследствии с незначительными изменениями. В XII–XVII вв. графика знамен изменялась, наиболее существенно — во 2-й пол. XV в. и на рубеже XVI и XVII вв. Состав начертаний для каждого этапа развития З. н. в целом установлен, хотя и недостаточно дифференцированно, однако изучение почерков писцов нотации — как их общих признаков, так и индивидуальных особенностей, — т. е. муз. палеография как самостоятельная область музыкально-исторической науки, пока находится на начальном этапе развития (см.: *Металлов*, 1912; *Бражников*, 1975; *Он же*, 2002; *Гусейнова*, 1987).

Певч. рукописям, содержащим полностью нотированные знаменные песнопения, предшествовали не нотированные списки, в которых фиксировались не только буквенные обозначения гласов песнопений, но и мелизматические украшения — *фиты*. Т. н. фитная нотация сохранилась в не нотированных гимнографических книгах и позднее, когда получили распространение рукописи, имевшие запись мелоса песнопений с помощью сложившейся ранней З. н. (напр., Октоих избобрный XIII в. — РНБ. Соф. № 122. Л. 1 об. — 2, 10, 24 об., 28, 70 об., 71 об. — 72, 158 об. — 160, 162–163 об.; также ряд древнерусских Октоихов избобрных и Шестодневов XIV в.); появление рукописей с записью отдельных фит в XIV–XV вв., возможно, связано с вновь усилившимся в это время влиянием южнослав. книжной традиции. Расположение фит в аналогичных песнопениях нотированных и не нотированных списков нередко совпадает, хотя их количество может различаться (напр., в нотированных евангельских стихирах их значительно больше). Вероятно, фитные начертания напоминали певчим, в каких фрагментах знаменных песнопений предполагалось включение мелизматических вставок, но их воспроизведение могло быть необязательным. Близкое соответствие фитных формул в не нотированных и нотированных древнерус. рукописях, а также большая роль устного способа передачи песнопений знаменного распе-



ва и исполнения их по моделям-самоподобным на протяжении неск. веков, видимо, не позволяют рассматривать т. н. фитную нотацию в качестве самостоятельной системы записи.

**Ранняя форма З. н.** представляет собой древнерус. версию ранневизант. куаленской нотации (см. *Византийская нотация*) и, подобно ей, имеет адиаستمатический характер. Однако она обладает рядом оригинальных черт, не имеющих аналогов в визант. рукописях. В самых ранних древнерус. источниках объединились элементы, характеризующие разные стадии развития куаленской нотации, не встречающиеся одновременно ни в одном визант. списке. С архаичным слоем куаленской нотации связаны прямой крыж (экфонетическая телия) в качестве заключительного знака песнопения, одиночная чашка (клазма) или конъюнктура статья-чашка (дипли-клазма; полкулизмы), известные только по древнейшим визант. нотированным спискам кон. X — нач. XI в. (напр., РНБ. Греч. № 557; Patm. gr. 55), а также отсутствие распространенного позднее визант. знака «олигон»; более позднюю стадию куаленской нотации, не ранее сер. XI в., представляют палка воздернутая (вария + кендимата), паук (килизма) и ключ (куфизма). Это может означать воспроизведение в дошедших древнерус. списках элементов более архаичной системы нотации из несохранившихся нотированных книг сер. X — 1-й пол. XI в. (см.: *Strunk*. 1977. P. 222) или, если учесть полное отсутствие подобной нотации как в древнерус. списках до рубежа XI и XII вв., так и в южнославянских, использование древнерус. писцами при создании нотированных рукописей визант. источников разного времени. Кроме того, специфические черты проявляются и в применении др. знамен. Так, древнерусская стопица, графический аналог визант. знака «исон», в отличие от него имела разные функции — не только повторения тона, но и движения вниз и вверх в зависимости от контекста, заменяя отсутствующий в З. н. восходящий олигон и сравнительно редко используемую вне комбинаций с др. знаками нисходящую запятую (апостроф). Комбинация стопицы и точки (кендимы), являющаяся одним из распространенных знаков в ранней З. н. (стопица с очком), хотя и

с др. значением, чем в «основной» и поздней (точка, подобно сорочьей ножке — ипсилю, вероятно, первоначально означала более высокий тон, в т. ч. высокий уровень речитации при многократном повторении стопицы с очком), в визант. нотации не использовалась; стопица с 2 точками (с двумя очками —  $\delta\beta\omicron$   $\kappa\epsilon\nu\tau\eta\mu\alpha\tau\alpha$ ) — переводке — в визант. списках чаще соответствует не исон, а олигон с 2 точками. В древнерус. певч. рукописях могут использоваться следования знаков, совершенно несвойственные византийским (см.: *Ibid.* P. 222–224). Вместе с тем зависимость ранней З. н. от куаленской, проявляющаяся и в большой близости словаря невм, и в сходстве функций многих из них, и нередко в близости формульных участков аналогичных песнопений, не вызывает сомнения (см.: *Velimirovic*. 1960; *Floros*. 1970).

Состав знамен ранней З. н. устанавливается исключительно на основании певч. рукописей. Руководства для обучения пению по крюкам от XI–XIV вв. не сохранились, поэтому именованья отдельных знаков и их устойчивых комбинаций, предназначенных для фиксации мелодических формул (*попевок*, *попевоклиц*, *лиц* и *фит*), известны лишь по *азбукам певческим* не ранее XV в. По свидетельству старца *Александра Мезенца*, нек-рые знамена («таинственное, сиречь скрытое и сократительное знамя») были известны под этими именами уже более 400 лет («учинено и снискано, и сими именьны прозвано прежними славенороссийскими церковными песнорачители и знаменотворцы до настоящего сего времени за четыреста лет и вящше» — *Александр Мезенец и прочие*. 1996. С. 121), однако азбуки отражают не только устойчивость «имен знаменья», но и их вариативность (в древнейшем из дошедших перечней 30–40-х гг. XV в. «скамеица» названа «беседкой», «тряска» — «сечкой», «крюку светлomu» дано и иное название — «с двумя очками», не говоря о различиях в графическом облике некоторых знамен; см.: РНБ. Кир.-Бел. № 9/1086; *Гусейнова*. 1990. С. 21, 40–43).

В словарь ранней З. н. входит немногим более десятка базовых знамен: крюк (петаста), стопица, запятая, статья, палка (вария), чашка, параклит (параклителик), скамеица (оксия с 2 точками), ключ, рожек

(аподерма), крыж. Общее число знаков, ок. 200, возникает в результате образования составных начертаний при комбинировании: 1) базовых знаков между собой (двойная запятая — 2 апострофа ( $\delta\beta\omicron$   $\acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\rho\phi\omicron$ ); статья + оксия — стрела простая, дио; двойная запятая + оксия — стрела громная, апесо эксо; палка + палка — сложития, пиазма; сложития + оксия — тряска, сизма; палка + оксия — мечик; стопица + запятая — челюстка; стопица + оксия — осока; стопица с рогом и т. п.); 2) базовых знаков с дополнительными (крюк с 2 точками — светлый, с сорочьей ножкой, с чашкой, со змеицей — катавазма; статья с 2 точками — светлая; стопица с очком, с двумя очками; запятая с 2 точками — голубчик, с косым крыжом — хамили, крыж с запятой; параклит с точкой, с 2 точками, с сорочьей ножкой; стрела + немка, фтора — немка со стрелой, также дуда, или труба, и т. п.); 3) сочетаний базовых составных знамен с дополнительными (статья + оксия с 2 точками — стрела светлая, стрела поводная, анатрихизма; статья + крюк с 2 точками — стрела светлая, анастама; двойная запятая + оксия с 2 точками — стрела громосветлая, анатрихизма, и т. п.). Дополнительные знаки (точка, сорочья ножка, облачко, крыж) использовались не самостоятельно, а только в сочетаниях с различными знаменами, подобно их визант. прототипу — восходящим и нисходящим пневмам (кендиме, ипсилю, элафрону, хамили); это относится и к 2 точкам-кендима ( $\delta\beta\omicron$   $\kappa\epsilon\nu\tau\eta\mu\alpha\tau\alpha$ ). Словарь знамен разделяется на семейства, в каждое из к-рых входят основное, базовое знамя и все производные, составные знамена: семейства крюков, стопиц, запятых, статей, стрел, стрел громных, палок, чашек, параклитов, оксий, ключей, змеиц, рожек, немок (см.: *Гусейнова*. 1987). (См. таблицу)

В певч. рукописях кон. XI — 1-й пол. XV в., содержащих раннюю форму З. н., зафиксированы относительно стабильные по графике следования знамен, составляющие мелодические формулы, визуально отождествляемые с позднейшими «тайнозамкненными» лицами-попевками. К числу основных формул относятся кулизма, пастела, пелега, долинка, мережа, паук, хамила, поворотка («статья светлая») и др., узнаваемые начертания к-рых складывались уже в древнейший период,





Таблица основных знаков ранней Знаменной нотации

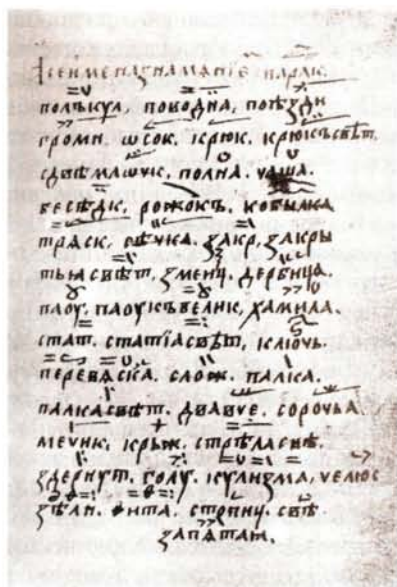
Базовые знаки		
крюк	πεταστή	
стопица	ἴσον	
запятая	ἀπόστροφος	
скамеица	ὄξεια + δύο κεντήματα	
чашка	κλάσμα	
зменца	κατάβασμα	
ключ	κούφισμα	
крыж	τελεία	
Дополнительные знаки		
очко	κέντημα	
с двумя очками	δύο κεντήματα	
подчашие	κλάσμα	
крыж	χαμηλή	
сорочья ножка	ὕψηλή	
Составные знаки		
стрела простая	δύο	
стрела громная	ἀπέσω ἔξω	
стрела светлая	ἀνατρέχισμα I ἀνάσταμα	
стрела громосветлая и поводная	ἀνατρέχισμα II	
сложития	πίασμα	
тряска	σεισма II	
палка воздержнутая	σειсма I	
мечик	βαρεῖα + ὄξεια	
статья закрытая	διπλή + βαρεῖα	
хамила	δύο ἀπόστροφοι + κλάσμα	
дербица	δύο ἀπόστροφοι + βαρεῖα	
осока	ἴσον + ὄξεια	
Ритмические знаки		
статья	διπλή	
двойная запятая	δύο ἀπόστροφοι	
рог	ἀπόδεσμα	
Ипостаси		
палка	βαρεῖα	
параклит	παρακλητική	
полкулизмы	ξηρὸν κλάσμα	
два в челну	ἐπέγεσμα	
паук	κύλισμα	
Модуляционные знаки		
немка со стрелой	φθορά	

хотя иногда были вариативными, а некоторые из них находились между собой в близком родстве, вероятно отражавшем их происхождение от единого источника. В песнопениях древнего Стихираря часто использовались мелизматические формулы — большое число фит, производных от византийских θεματισμοί и θέματα, а также лица, соответствующие *ипостасям*. Рукописи 1-й пол. XV в., в целом принадлежащие к ранней традиции З. н., отражают начальную стадию ее трансформации, что проявляется в становлении графики попевок, приближающейся к нотаций следующего периода. Составленным в это время азбукам знамен (РНБ. Кир.-Бел. № 9/1086 и № 637/894; см.: *Шабалин*. 2003. С. 7, 8) также свойственны признаки переходного этапа — неустойчивость в порядке изложения знаков, непоследовательность в их расположении по семействам, разные названия одних и тех же знаков (стрела светлая — стрела мрачная, стопица светлая — стопица с очком), отличия в графическом облике отдельных знамен и попевок (стрелы поводная и поездная, тряска, ключ, крыж, дербица, перевыска); в них были включены лишь отдельные начертания фит, помещенные между обычными знаками и попевками в середине и в конце перечня (РНБ. Кир.-Бел. № 637/894. Л. 125 об.—126; см.: *Шабалин*. 2003. С. 8). (См. ил.: Певческая азбука «А се имена знамянем».)

**З. н. 2-й пол. XV — 1-й пол. XVII в.**  
 Во 2-й пол. XV в. были созданы списки гимнографических книг в новой «основной» редакции З. н. С ее введением связано формирование классического великорус. стиля знаменного пения, сохранявшегося с небольшими изменениями на протяжении неск. веков. Комплект певч. книг, тексты к-рых записывались с помощью обновленной формы З. н., был дополнен Октоихом Стихираем, давшим нотации название «столповой» (от чередования недельных гласов согласно евангельским *столтам*): начиная с посл. четв. XV в. это определение нередко включалось в заголовки азбучных перечней знамен («Имена знамению столповому» — ГИМ. Епарх. № 176. Л. 208 об., посл. четв. XV в.; «Имена знамению певчому столповому — како ся зовут» — ИРЛИ. Бражн. № 1. Л. 3, сер. XVI в.; «Имена знамени стол-







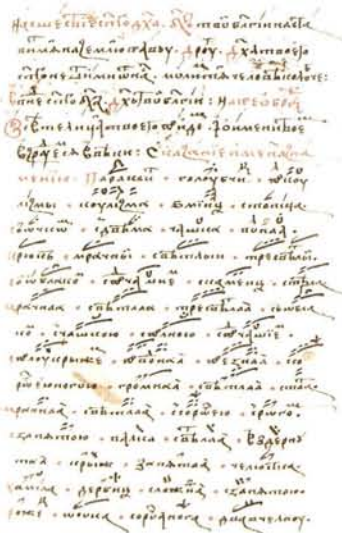
Певческая азбука  
«А се имена знамящим». 30–40-е гг. XV в.

(РНБ. Кир.-Бел. № 9/1068. Л. 302)

повому — како которое знамя именем звати» — РГБ. Собр. В. Ф. Одоевского. № 1. Л. 28, 2-я четв. XVII в., и др.; см.: Шабалин. 2003. С. 17, 29, 37). В кон. XV–XVI в. знаками З. н. в постепенно увеличивавшемся объеме стали фиксировать негласовые песнопения Обихода, к-рые по принципам соотношения знамен и их последованиям заметно отличались от песнопений гласовых («столповых»). Если в последних структуру невменной строки определяли формульные комплексы с ясно выраженной просодической функцией и строгой «орфографией» последования знамен, то в негласовых обиходных песнопениях, особенно мелизматического типа, порядок знамен был более свободным и на первый план выступали их высотные соотношения.

Существенное обновление З. н. во 2-й пол. XV–XVI в. затронуло словарь знамен и мелодических формул, а также невменную запись песнопений в целом; сложилась их новая графическая редакция. Часть знаков ранней З. н. вышла из употребления: двойная запятая как самостоятельное знамя, стрела «крюковая» (статья + крюк) как знамя, отличающееся от стрелы с оксией (статья + оксия), стрелы с одиночной запятой (запятая + оксия) и с голубчиком (голубчик + оксия), разновидности осоки, рожека, лигатуры крюка, стрелы и чашки со зменцей и др. Семейства знамен, утратив нек-рые архаичные начертания, обогатились

новыми: в азбучных перечнях появились тресветлые разновидности крюка и стрелы (знаки с 3 точками), стрела с полукрыжем, семейство подчаший (наряду с крюковым подчашием; РНБ. О. XVII. № 6.



Певческая азбука  
«Сказание имена знамящих». 1-я четв. XVI в.  
(РГБ. Ф. 304. № 415. Л. 191)

Л. 5–5 об., сер. XVI в.; Солов. № 277/289. Л. 291 об. — 292, 50–60-е гг. XVI в.; см.: Шабалин. 2003. С. 18, 28); число знаков в нек-рых семействах заметно возросло. Изложение знамен в азбуках-перечислениях (термин М. В. Бражникова — Бражникова. 1972. С. 25–67) становилось более упорядоченным: яснее проступала тенденция располагать их по семействам, а в пределах семейства — с учетом их высот относительно друг друга (см. семейства крюков, статей, запятых в азбуках) или количества звуков соответственно числу точек при основном знамени (см. семейства стрел). Знамена с точкой, названные в ранней редакции азбуки «имена знамянием» «светлыми» и рассредоточенные в ее тексте, были встроены в соответствующие семейства согласно логике увеличения числа точек и получили название «мрачные» (за исключением стопицы, чашки и палки). Они заняли место между «простой» и «светлой» разновидностями; перемена их названия отразила изменение смысла точки в процессе эволюции З. н. от древней формы, удерживавшей ранневизант. содержание знака, к «столповой». В XVI — 1-й пол. XVII в. се-

мейства знамен выполнялись новыми знаками (разновидностями стрел, статей), позволявшими более точно фиксировать мелос, дифференцированно отражать высотные и ритмические особенности оборотов, мелодический контур песнопения в целом, однако сохранялись и более архаичные по составу знаков руководства. (См. ил.: Певческая азбука «Сказание имена знамянием».)

Наряду с перечислениями знамен в XVI в. получили распространение толкования знаков, т. н. Сказания, — словесные объяснения мелодического, высотного, ритмического значения основных знамен и отношений между ними («Сказание толкованию, како поется каждое знамение различно» — РНБ. Солов. № 277/283. Л. 252 об. — 253, 40-е гг. XVI в.; «Сказание, како поется в коем гласе знамение» — РНБ. Кир.-Бел. № 668/925. Л. 320 об., 60-е гг. XVI в.; «Сказание знаменю, како поются в коемждо гласе» — ИРЛИ. Бражн. № 1. Л. 1, сер. XVI в.; см.: Шабалин. 2003. С. 51–52, 55, 58–60 и др.). Часть знамен была соотнесена в толкованиях с высотным уровнем «строки», разделившим области, лежащие «ниско» и «высоко»: «Крюк — възгласит(и) мало выше строк(и)... А стрела — потянут(и) ни выше строк(и), ни ниже(е)... А мрачная [стрела] с полукрыжем — подержав, подынут(и) изнизу кверху, выше строк(и)... А стопица едина или множество их — говорити просто по строкы» (РНБ. Солов. № 277/283. Л. 252 об. — 253; несколько иная редакция, с более детальными толкованиями, находится в списке ГИМ. Син. певч. № 1160. Л. 5–7, 50-е гг. XVII в.). Позднее в число ранних помет, определявших преимущественно характер исполнения, будут введены и те, что указывали на принадлежность знамени к верхней и нижней зонам звукоряда — «высоко», «ниско» (РНБ. Солов. № 621/660. Л. 162 об., 2-я четв. XVII в.; см.: Шабалин. 2003. С. 159). Другие знамена азбук-толкований описаны в высотных отношениях друг к другу — в виде восходящих «лествиц» крюков («А мрачныи — мало выше простаг(о). А светлыи — мрачнаг(о) выш(е). А тресветлыи — светлаг(о) выше. Аще л(и) тресветлыи с сорочую ношкою — велми пак(и) възгласит(и)») и статей, нисходящих сопоставлений запятых и статей с запятыми («А запятая — изниска взят(и). А крыж [=запятая







мимо разных способов изложения попевок аллегорические толкования знамен, подборки фит и лиц, толкование способов исполнения знамен, разводы фит, «сказания пометкам» (Трезвоны с дополнениями посл. четв. XVII в. — РГБ. Тихонр. № 299. Л. 122: «Книга, имянуемая кокизы. Строки мудрыя. И фиты розводныя. И знамя истолковано»).

Начиная со 2-й пол. XV в. в азбуках-перечислениях постоянно увеличивалось и количество фит: 10–12 в посл. четв. XV в., 20 и более к сер. XVI в., 50–60 в сер. XVII в. (ГИМ. Син. певч. № 1160. Л. 3–4, 50-е гг. XVII в.; см.: *Шабалин*. 2003. С. 40–41). Собрания фит иногда отражали авторские или местные особенности прочтения мелизматических формул, к-рые проявлялись в их разводах *дробным знаменем* (РНБ. Погод. № 1925, 1-я пол. XVII в.; см.: *Федор Крестьянин*. 1974. С. 8; *Гусейнова*. 2001; РГБ. Собр. Одоевского. № 1; см.: *Гусейнова*. 2005). Подборки фит нередко включали и лицевые начертания, к-рые, как и фиты, в рукописях могли обозначаться понятием «узлы». Наиболее пространное собрание фит и лиц с разводами содержались в рукописях не ранее посл. четв. XVII в. (РГБ. Тихонр. № 299. Л. 124 об., 125 об., 151 об., 152 об.: разделы «лицы фитам», «ины фиты. узлы прибав[очные]», «розводы фитам знаменным и имена им», «сия строки большия и узлы»), причем разводные фиты могли располагаться по гласам, по праздникам, по типам гимнаграфических книг (напр.: ГИМ. Син. певч. № 219, кон. XVII в.; см.: *Бражников*. 1972. С. 128–161; *Он же*. 1984. С. 26–28). Одновременно с самостоятельными фитниками продолжал существовать и старый тип азбуки, в к-ром фиты выписывались вслед за перечнем знамен. В посл. четв. XVII в. возник совершенно новый для древнерус. традиции тип руководства — *двознаменник*, в к-ром мелизматические формулы, как и попевки, излагались параллельно знаменами и в нотолинейной системе (РНБ. Q. XII. № 1; см.: *Бражников*. 1984. С. 30; *Шабалин*. 2003. С. 327–334). Фиты фиксировались в певч. рукописях по-разному: в виде «тайнозамкненных» начертаний, с *разводом* в тексте песнопения, когда за кодированным начертанием следовала его расшифровка простыми знаменами, или «на брезе» (т. е. на полях); в виде разводов в соответ-

ствующих строках песнопения с указанием «тайнозамкненного» изображения на полях, а также без подобных обозначений, особенно в списках рубежа XVII и XVIII вв.

Интенсивное развитие певч. искусства происходило в XVI — 1-й пол. XVII в.: орнаментация знаменного мелоса, увеличение числа нотированных текстов, появление анонимных («ин перевод», «ино знамя», «ин роспев» и т. п.), авторских и местных вариантов их распевания, отличавшихся от традиционных, прочно удерживавшихся в памяти, стремление предельно точно зафиксировать детали, в т. ч. отличия в прочтении знамен, попевок и мелизматических формул представителями разных певч. школ, и закрепить на письме особенности разнообразных распевов. Все эти изменения потребовали разработки новых способов записи песнопений. Составители азбук-толкований 2-й пол. XVII в. включают в них большее количество разновидностей знамен и изобретают иные способы их группировки и описания — не по семействам, а по сходству их мелодического содержания и ритмического значения: «А стрела простая держитс(я) мерою против стации. Тако же ключ и челюстка... А параклит, стопица, крюк, палка, запятая, с крыжом, и крыж по единой степени в пении держитс(я) мерою за полстации. А параклит с подверткою, стопица со очком, крюк [с подверткою], палка с подверткою, подчашие, чашка, сложитя — по две степени сверха вниз, а мерою каяждо степень по четверти» (РГБ. Ф. 272. № 429. Л. 13 об. — 15, посл. четв. XVII в.; см.: *Шабалин*. 2003. С. 67–68). Устанавливается точное соотношение длительности разных знамен на основе последовательного бинарного деления, начиная с самых продолжительных — стаций («мерою против стации», «мерою за полстации», «мерою по четверти стации» — Там же). Детальнее описывается контекстуальное исполнение знамен — как в попевках, так и в обычных сочетаниях знаков («Стопица простая стоит пред голубчиком, и ты ея пой со очком, гни ея...» и т. п. — РГБ. Тихонр. № 212. Л. 145 об. — 151 об.). В азбуках-перечислениях возникают отсутствовавшие ранее варианты начертаний знаков, указывающие на мелодические и ритмические особенности их исполнения, к-рые, возможно, певчие

прежде должны были воспроизводить по памяти, исходя из контекста: к крюку с подчашием добавляется более быстрый крюк с подверткою; голубчик также обретает 2 ритмически совпадающий со старым голубчиком) и тихий, т. е. медленный; «тихая» разновидность появляется и у скамеицы; к немке и дуде присоединяется родственная им труба (все 3 начертания содержат немку — визант. знак «фтора», первоначально обозначавший переход в др. тетраход, — РГБ. Собр. Д. В. Разумовского. № 4. Л. 15 об. — 17 об., посл. четв. XVII в.; Ф. 272. № 429. Л. 12–13 об.; см.: *Шабалин*. 2003. С. 42–44). Со 2-й пол. XVII в. в различных типах азбук при знаменах нередко выписываются степенные пометы.

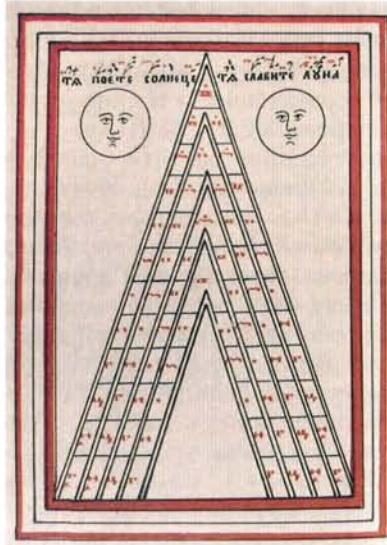
**Поздняя форма З. н.** по времени становления совпала с книжной справой кон. 40-х — 1-й пол. 60-х гг. XVII в., взаимодействовала с ее задачами, однако прежде всего отвечала потребностям самого певческого искусства. Одним из главных усовершенствований нотации стало создание системы помет, отмечающих некоторые особенности исполнения знамен («указательные»: «борзо», «тихо», «держати», «ударити» и т. п.) и их расположение в певч. звукоряде («степенные»). Введение помет было связано с намерением облегчить и упорядочить исполнение песнопений, добиться согласованности звучания: «...како бо по достоинству [в] божественном пении согласие утвердити, и непоколебимо, и непреклонно учинити» (РНБ. О. XVII. № 19. Л. 75, сер. XVII в.; см.: *Шабалин*. 2003. С. 163). Изобретение помет письменная традиция связывает с именами новгородца Ивана *Шайдура* и Леонтия («Сказание о подметках» — РНБ. О. XVII. № 19. Л. 64 об.), а также с группой «русских философов», собравшихся из разных певч. центров (Москвы, Вел. Устюга, Н. Новгорода, Вологды) «при державе блаженныя великаго государя царя и великаго князя Михайла Федоровича Всеа Руси» («Сказание о зарембах» (3-я четв. XVII в.) — ГИМ. Син. певч. № 219. Л. 377–377 об.; см.: *Шабалин*. 2003. С. 169). Система помет, описываемая в «Сказании о подметках», представляет собой 7-ступенный звукоряд, состоящий из 2 одинаковых по интервальному строению слитно соединенных тетраходов; судя по







пометам, «Леонтиев розпев» звукоряда был ближайшим по времени усовершенствованием «розпева Шайдурова», т. к. предлагал более удобные в использовании и принятые вюсл. обозначения ступеней («согласный», «степеней») звукоряда: гв — в — п — м — (с) — н — гн (от верхней ступени к нижней). Тетрахордная структура звукоряда отражалась в представлениях о «сугубом согласии», т. е. о функциональном тождестве ступеней, находящихся в квартовом отношении («В высоких согласиях в пении сходятся сия подметки: точка приходит в веди, мыслеть приходит в глаголь, наш приходит в покой» — РНБ. О. XVII. № 19. Л. 64–64 об.), и о возможности «преложения на другое согласие: или от высокога на ниское, или от нискаго в высокое» («Сказание известно о осмостепенных пометах» — РГБ. Собр. Разумовского. № 1. С. 27–28, 2-я пол. 70-х гг. XVII в.; см.: *Шабалин*, 2003. С. 182). Особыми транспозиционными («странными») пометами отмечались использовавшиеся в знаменном пении метаболы (перемещения) звукоряда («премена глазами необычная», «согласия... странна и чужда своих обоих согласий бывающа... высокога и нискаго» — РГБ. Собр. Разумовского. № 1. С. 37–38), распространявшиеся на отдельные фрагменты песнопений и придававшие звучанию необычную окраску. Объем реального звукоряда в песнопениях превышал 7-ступенный, поэтому в пометных руководствах количество обозначений было увеличено до 8–9 (Там же. С. 21–25; см.: *Шабалин*, 2003. С. 180–181), а затем и до 12 ступеней (см. ст. «Извещение о согласнейших пометах» (Александр Мезенец и прочие. 1996. С. 119)). В «Извещении...» старца Александра Мезенца, составленном по завершении работы «комиссии», занимавшейся правкой певч. книг «на речь», был разработан принцип классификации знамен по типам мелодических оборотов, дано описание исполнения знамен и «сокровенных лиц» на примере ирмосов, предложена новая форма высотных обозначений знамен в звукоряде — признаки, — предназначавшаяся для печати певч. книг, которая осуществилась только в 80-х гг. XIX в. Двенадцати-ступенный пометный звукоряд, его 9- и 6-ступенные фрагменты изображались в списках 2-й пол. XVII в. (и позднее, вплоть до совр. печатных



«Горовосходный холм». Азбука старообрядческая. Печать. Нач. XX в. (Б-ка МДА)

изданий) в виде «горки», «горовосходного холма», иногда сопровождавшегося словами *молитвы Иисусовой* (РГБ. Собр. Разумовского. № 19. Л. 32; *Шабалин*, 2003. С. 246) и графически передававшего образ разделенного на ступени звукового пространства, свойственный символическому восприятию носителей знаменной традиции: «По сим убо словам, якоже по некоей высоковосходной лестнице, по степенем, от нижняия первыя на вторую возступаем, тако же и по прочим до высоты достигаем. Сего бо ради от нижняго согласия начало положихом, яко от долняго искати горняго, от божественнаго пения навыкохом» (РНБ. О. XVII. № 19. Л. 76–76 об.; см.: *Шабалин*, 2003. С. 163). (См. ил.: «Горовосходный холм».)

Взросшее во 2-й пол. XVII в. влияние западноевроп. культуры, формирование новых типов многоголосия и усвоение связанной с ними нотолинейной системы записи церковных песнопений привели к созданию специфического круга рукописей — певч. книг и музыкально-теоретических руководств, содержащих объяснение незнакомого «нотного знамени» и «нотного гласобожания» с помощью хорошо известной 3. н. Двухзнаменные книги и азбуки (напр., см.: РНБ. Кир.-Бел. № 677/934, 90-е гг. XVII в.; «Ключ разумения» архим. Тихона Макариевского — РНБ. Q. XII, № 1, 80-е гг. XVII в.; *Шабалин*, 2003. С. 192, 315–338) не получили большого распространения, став мостом, связавшим традиционные фор-

мы певч. искусства в записи 3. н. с новыми формами, надолго оттеснившими древнюю ветвь церковного пения. 3. н. сохраняется в рукописных и печатных богослужебных книгах старообрядческой традиции XVIII–XXI вв., используется в научной лит-ре и публикациях памятников знаменного распева.

Ист.: Федор Крестьянин. Стихиры / Публ., расшифровка и исслед.: М. В. Бражников. М., 1974. (ПРМИ: 3); Христофор. Ключ знаменной. 1604 / Публ., пер.: М. В. Бражников, Г. А. Никишов. Предисл., коммент., исслед.: Г. А. Никишов. М., 1983. (ПРМИ: 9); Александр Мезенец и прочие. Извещение... желающим учиться пению (1670 г.) / Введ., публ. и пер., ист. исслед.: Н. П. Парфентьев; коммент. и исслед., расшифровка знам. нотации: З. М. Гусейнова. Челябинск, 1996.

Лит.: Металлов В. М. Русская симнография: Из области церк.-певч. археологии и палеографии. М., 1912; Dévai G. The Musical Study of Koukouzeles in a 14<sup>th</sup> Cent. Manuscript // Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae. 1958. T. 6. N 1/2. P. 213–235; Velimirović M. M. Byzantine Elements in Early Slavic Chant: The Hirmologium. Pars principalis et Pars suppletoria. Copenhagen, 1960. (MMB. Subs.; 4); Floros C. Universale Neumenkunde. Kassel, 1970. Bde 1, 3; Бражников М. В. Древнерусская теория музыки: По рукоп. мат-лам XV–XVIII вв. Л., 1972; он же. Русские певческие рукописи и русская певческая палеография // Он же. Статьи о древнерус. музыке. Л., 1975. С. 28–58; он же. Лица и фиги знаменного распева. Л., 1984; он же. Русская певческая палеография. СПб., 2002; Strunk O. Two Chilandari Choir Books // Idem. Essays on Music in the Byzantine World. N. Y., 1977. P. 220–230; Кручинина А. Н. Попевка в рус. муз. теории XVII в.: Канд. дис. / ЛГК. Л., 1979; Фролов С. В. К проблеме звуковысотности беспопметной знаменной нотации // Проблемы истории и теории древнерус. музыки. Л., 1979. С. 124–147; Гусейнова З. М. Комбинаторный анализ знаменной нотации XI–XIV вв. // Проблемы дешифровки древнерус. нотаций: Сб. науч. тр. Л., 1987. С. 27–49; она же. Руководства по теории знаменного пения XV в. (источники и редакции) // Древнерус. певч. культура и книжность: Сб. науч. тр. Л., 1990. С. 20–46. (Пробл. музыковедения; 4); она же. Фитник Федора Крестьянина: Исслед. СПб., 2001; она же. «Авторская» работа в рус. муз.-теорет. руководствах XV–XVIII вв. // Манускум: Вопросы истории, теории и эстетики духовной музыки: Междунар. музыковедческий ежегодник. Ереван, 2005. Т. 2. С. 87–95; Школьник М. Г. К проблеме интерпретации певч. знамени в столбовом распеве XVII в. // Муз. культура Средневековья: Сб. науч. тр. М., 1990. С. 109–132; она же. Проблемы реконструкции знаменного распева XII–XVII вв. (на мат-ле визант. и древнерус. Ирмология): Канд. дис. / МГК. М., 1996; Герцман Е. Г. Петербургский теоретикон. Ол., 1994; Troelsgård Ch. The Development of a Didactic Poem: Some Remarks on the Ἦσων, ὀλίγων, ὁξεία by Ioannes Glykys // Byzantine Chant: Tradition and Reform: Act of a Meeting held at the Danish Institute at Athens. 1993. Athens, 1997. P. 69–85; Лозовая И. Е. Византийские прототипы древнерус. певч. терминологии // Келдышевский сб.: Муз.-ист. чт. памяти Ю. В. Келдыша, 1997. М., 1999. С. 62–72; Шабалин Д. С. Певческие азбуки Др. Руси. Краснодар, 2003;





Загребин В. М. Эффонетические знаки в Куприяновских (Новгородских) листках X–XI вв. и Остромировом Евангелии 1057 г. и их отношение к соответствующим системам знаков в греч. рукописях того же периода // *Он же*. Исслед. памятников южнослав. и древнерус. письменности. М.: СПб., 2006. С. 101–182.

*И. Е. Лозова*

**ЗНАМЕННОЕ МНОГОГОЛОСИЕ**, в древнерус. певч. искусстве вид многоголосия. З. м. получило распространение во 2-й пол. XVII в., в нач. XVIII в. знаменные партитуры сменяются партесными гармонизациями в 5-линейной нотации.

Некоторые исследователи (среди них – Н. Д. Успенский, С. В. Смоленский, С. С. Скребков) считали З. м. сугубо национальным явлением. Др. т. зр. была впервые высказана М. В. Бражниковым, к-рый полагал, что З. м. «возникает под прямым воздействием польского партесного стиля», и видел в этом виде многоголосия «попытку изложения новой музыки западноевропейского образца старыми русскими средствами» (Бражников. 1979. С. 15). Е. Е. Шавахина в диссертации, посвященной З. м., в качестве наиболее авторитетного приводит мнение В. М. Беляева, что З. м. кроме западноевроп. влияний «сохраняло преемственную связь с ранним русским контрапунктическим стилем строчного многоголосия» (Шавахина. 1987. С. 113).

До наст. времени вопросы происхождения З. м. остаются открытыми, поскольку круг источников и стилистические особенности этого вида многоголосия изучены недостаточно. Большую часть репертуара З. м. составляют неизменяемые песнопения суточного круга богослужения, связанные с наиболее важными моментами службы: «Благослови, душе моя, Господа» (РНБ. Вяз. Q. № 243. Л. 5–6, сер. XVII в.), «От юности моя» (ГИМ. Син. певч. № 182. Л. 35 об., посл. четв. XVII в.), «Приидите, поклонимся» (на литургии; ГИМ. Син. певч. № 182. Л. 3–3 об.) Трисвятое (РНБ. Вяз. Q. № 243. Л. 29–30), «Достойно есть» (РНБ. Соф. № 182. Л. 234–235), «Да исполнятся» (ГИМ. Син. певч. № 182. Л. 29 об. – 30, посл. четв. XVII в.) и др. Самое большее количество вариантов З. м. имеет херувимская (6 вариантов в ркп. РНБ. Вяз. Q. № 243. Л. 31 об. – 47; 4 варианта в ркп. ГИМ. Син. певч. № 182. Л. 7 об. – 23).

Как правило, для записи З. м. использовалась пометная знаменная

нотация с признаками, при этом число знаков весьма ограничено. З. м. представляет собой 2-, 3- или 4-голосный контрапункт, записанный в виде партитуры. Терминология, к-рая используется для обозначения голосов, отражает специфику З. м. как явления, промежуточного между троестрочным, демественным и новым партесным многоголосием. Чаще встречаются термины, более характерные для партесного многоголосия («дышкант», «алт», «тенор», «бас»), реже указаны названия голосов демественного многоголосия («путь», «низ» – РНБ. Соф. № 182. Л. 259 об.), в некоторых случаях терминология смешанная («низ», «тенор» – РНБ. Вяз. Q. № 243. Л. 1 об.).

Строки партий записываются разным цветом, в трехголосии чередуются кинovarь и чернила. Местоположение голосов не закреплено в партитуре, иногда бас записывался выше тенора.

З. м. представляет собой преимущественно «композиции на первоисточник»; в качестве источников использовались, как правило, одноголосные песнопения знаменного распева, бытующие в тот же период. Однако данные песнопения подвергались существенным изменениям, «по всей вероятности, для того, чтобы они могли использоваться в многоголосии в качестве *cantus firmus*» (Шавахина. 1987. С. 34). Как отмечал Бражников, возможно, в связи с этим гласовые особенности знаменного распева в З. м. нивелировались (Бражников. 1979. С. 17).

Как и в случае с многоголосным демеством и троестрочием, при дешифровке З. м. возникают проблемы, связанные с ритмической коррекцией голосов, наличием особых знаков транспозиции (сплавые и «двойные» пометы) (Шавахина. 1987. С. 39–50).

Свойственное демественному многоголосию «полимелодическое наложение голосов в знаменном двухголосии преобразовалось в моноритмически организованную фактуру, где сопровождающий голос стал выполнять функцию дублирования *cantus firmus*» (Там же. С. 115). З. м. представляет собой преимущественно консонантное двух-, трехголосие с параллельным голосоведением (ГИМ. Син. певч. № 182. Л. 35 об.), хотя иногда встречаются и мелизматические и силлабические диссонансы (Там же. Л. 29 об. – 30). В отличие от партесного многоголосия в З. м. присут-

ствуют черты модальности; «возможен параллелизм практически любых созвучий... отсутствует внутреннее членение музыкальной строфы (кадансы) вплоть до начала следующей» (Шавахина. 1987. С. 70).

З. м. свойственна не только графическая, но и стилевая однородность. Шавахина видела в этой особенности З. м. «показатель ранней стадии формирования нового типа мышления, которое должно было сначала утвердиться, прежде чем по-разному проявлять себя в разных жанрах» (Там же. С. 38).

К З. м. условно можно отнести 4-голосные стихиры из рукописи «Праздники» (РГБ. Ф. 379. № 82, посл. четв. XVII в.), записанные *казанской нотацией* (по определению М. В. Богомоловой). В качестве первоисточника многоголосных стихир использованы практические в неизменном виде соответствующие монодийные песнопения столпового знаменного распева, поэтому данный вид многоголосия скорее следует назвать знаменной гармонизацией. Г. А. Пожидаева рассматривает эти песнопения как образец знаменного силлабо-мелизматического многоголосия (Пожидаева. 2003; Она же. 2007. С. 431–442). См. также ст. *Многоголосие*.

Лит.: Бражников М. В. Многоголосие знаменных партитур: [Частичная публ.] // Проблемы истории и теории древнерус. музыки: Сб. ст. Л., 1979. С. 7–61; Успенский Н. Д. Древнерус. певч. искусство. М., 1971<sup>2</sup>; он же. Образцы древнерус. певч. искусства. Л., 1971<sup>2</sup>; Пожидаева Г. А. Виды демественного многоголосия // Рус. хоровая музыка XVI–XVIII вв.: Сб. / Отв. ред.: А. С. Белоненко, С. П. Кравченко. М., 1986. С. 58–81. (Тр. ГМПИ: Вып. 83); она же. Муз. и музыкально-речевые структуры знаменного многоголосия // ДРВМ. 2003. № 3(13). С. 31–43; она же. Певч. традиции Др. Руси. М., 2007. С. 325–454; Шавахина Е. Е. Знаменное многоголосие в его связях с общими закономерностями развития полифонии: Канд. дис. Л., 1987; Ефимова И. Е., Шиндин Б. А. Демественный распев: Монодия и многоголосие. Новосиб., 1991; Богомолова М. В. К вопросу анализа расшифровок рус. безлинейного многоголосия // ЕЖБК. 2001. С. 438–443; она же. Знаменная монодия и безлинейное многоголосие (на примере Великой паннихиды). М., 2005. Вып. 2: Рус. безлинейное многоголосие; она же. Рус. безлинейное многоголосие (на материале певч. рукописей XV–XVII вв.): Докт. дис. М., 2006; Кононов А. В. Рус. строчное многоголосие XV–XVII вв.: Текстология, стиль, культурный контекст. М., 2005.

*Э. П. М.*

**ЗНАМЕННЫЙ РАСПЕВ** [знаменный распев, знаменное пение, крюковое пение], основная певческая традиция Др. Руси. Получил распространение после принятия







христианства и поныне сохраняется в богослужебном пении. Понятие «знаменное пение» впервые встречается в текстах сер. XVII в. (см., напр.: «Предисловие, откуда и от коего времени начася быти в нашей Русстей земли осмогласное пение» (до 1652); «пети горазд знаменному пению»; «Сказание о различных ересех... содержимых от неведения в знаменных книгах» (1651) мон. *Евфросина*: «некии хулные бредни в знаменном пении»). Это понятие в смысловом отношении условно, т. к. происходит от певч. термина «знамение», известного по текстам с 1-й пол. XV в. («знаменье», позднее «знамя» — знак, указание, символ, изображение, начертание, обозначение и проч.), общего для различных певч. традиций (столповое, путевое, казанское, «пения красного», демественное ключевое, нотное знамя). Сохранение понятия «знаменная» за одной конкретной певч. традицией, получившей не позднее XV в. название «столповая», очевидно, связано с ее ведущей ролью в рус. церковном пении с древнейших времен.

**Происхождение.** З. р. связано с визант. пением (см. ст. *Византийская империя*, разд. «Церковное пение»), пришедшим на Русь в X в. вместе с проникновением христ. культуры (скрепление договора 944 г. послами-христианами кн. Игоря с Византией в «сборной церкви» св. прор. Илии в Киеве — ПВЛ. 1999. С. 26; вероятно также присутствие визант. священнослужителей и певчих в окружении св. кнг. Ольги после ее крещения). С офиц. принятием христианства при блгв. кн. Владимире и учреждением Русской митрополии в составе К-польской Патриархии влияние визант. певч. традиции значительно расширилось. Прибывшие в Киев «попы царицины и корсунские» (Там же. С. 53), митрополиты-греки и иерархи, возглавлявшие рус. епархии, и их окружение способствовали распространению и усвоению не только визант. богослужебных чиннов, первоначально совершавшихся скорее всего по-гречески, но и визант. церковного пения. К возведенной по повелению св. кн. Владимира *Десятинной церкви* Пресв. Богородицы, порученной *Анастасу Корсунянину*, возможно как эконому, были представлены для служения «попы корсунские» (многочисленные греческие граффити существовали на стенах храма еще в XVII в.). В XI в. на

горе рядом с Десятинной ц. располагался «двор деместиков», где жил руководитель певчих, выполнявший обычно и функцию учителя. Трудно сказать, был ли *доместик* (см. также: ПЭ. Т. 16. С. 751) славянином или имел греч. происхождение; последнее представляется вполне вероятным. Хор соборного митрополичьего храма Св. Софии непременно должен был включать певцов из греков, входивших в окружение митрополита. Следы присутствия визант. пения на Руси сохранились в слав. певч. рукописях XII в.: это греч. тексты отдельных песнопений в *Благовещенском кондакаре* (РНБ. Q.п. I № 32 — напр., тропарь Кресту на л. 84–84 об.), характерные подтекстовки визант. *интонационных формул* типа «неагиа», «агиа» там же и в *Типографском уставе* с Кондакарем (ГТГ. К–5349 — напр., *ансанѣ* на л. 120 об.), вставные слоги «не-ве» в мелизматических распевах «*Аллилуия*» (все они даны в кириллической транслитерации, а значит, предназначались для слав. певчих, обученных визант. пению — см.: *Der altrussische Kondakar'*. 1976–1980; Типографский устав. 2006). О том же свидетельствуют греч. граффити на стенах каменного собора Св. Софии в Киеве, содержащие фрагменты текстов и отдельные начертания невм (см.: *Евдокимова*. 2008).

С момента возникновения и до кон. XI в. древнерус. певч. традиция была только устной; в значительной мере такой способ передачи как самого мелоса, так и законов певч. мастерства благодаря особенностям *знаменной нотации* сохранялся и впосл., особенно в XII — 1-й пол. XV в. Древнейшая нотированная рукопись, содержащая песнопения З. р., — Типографский устав с Кондакарем (рубеж XI и XII вв.; тогда же был переписан фрагментарно сохранившийся минейный Стихирарь — БАН. № 4.9.13). Лишь с рубежа XI и XII вв. можно говорить о З. р. в строгом значении этого термина, т. е. о текстах песнопений, записанных знаменами («знаменованных»). Ранее в богослужебные книги иногда вносились только начертания отдельных мелизматических формул — *фиты* (т. н. фитная нотация), к-рые обозначали более или менее протяженные мелодические обороты, также воспроизводившиеся по памяти (см.: новгородские служебные Минеи 1095–1097 гг. — РГАДА. Тип. № 84, 89, 91;

Путьятина Минея XI в. — РНБ. Соф. № 202; Цветная Триодь XI/XII в. — РГАДА. Тип. № 138 и др.). Большая часть дошедших до нас списков гимнографических книг XI–XIV вв. — Минеи, Триодей и разновидностей Октоиха — содержит нотированные тексты, к-рые распевались либо на основе комплекса существующих типовых мелодических моделей — *самоподобнов* (в древнерус. традиции называются *подобнами*), обширная подборка к-рых содержится в певч. приложении Типографского устава, либо при индивидуальном комбинировании формул в *самогласнах*, которые первоначально запоминали в процессе обучения наряду с подобнами. Преимущественно устный способ усвоения и распространения визант. церковного пения оказал существенное влияние на формирование мелоса З. р. и особенности его дальнейшего развития. Фундаментом для него, насколько можно судить по поддающимся достоверной реконструкции более поздним певч. формам, стало восприятие тетраходной звукорядной системы, принципов ладовой организации и формульной структуры (*осмогласие*), а также ладово-мелодическая основа визант. монодии. Специфика бытования, общая для всех древних певч. культур, обусловила возможность вариативного мелодического наполнения устойчивых ладово-ритмических структур, видоизменения формул и даже интонационного контура песнопений, переинтонирования текстов в условиях восточнослав. интонационности. Одновременно устная традиция, заучивание напевов на память способствовали длительному сохранению визант. основы песнопений, которая просматривается в большей или меньшей степени как в графике нотированных текстов, так и в мелосе знаменных песнопений вплоть до совр. печатных изданий. Появление нотации идеографического типа, фиксировавшей лишь самую общую певч. информацию, хотя и вносило большую стабильность в распев текстов, но вместе с тем оставляло значительные возможности для мелодической вариантности.

Уже в XII в. песнопения З. р. в основных гимнографических книгах были записаны с помощью нотации в ее сложившейся развитой форме. Источниками знаменной нотации несомненно были визант. нотированные рукописи X–XII вв., о чем







свидетельствуют высокая степень родства невменных словарей обеих традиций и сходство формульной графики песнопений. Южнослав. рукописи этого времени были нотированными, поэтому из них могли заимствоваться гл. обр. церковнослав. переводы визант. текстов или оригинальная болг. гимнография (святителей Климента Охридского и Константина Преславского); на раннем этапе при господстве устной формы распространения певческого искусства нельзя полностью исключить влияние балканской певч. культуры, однако в X–XII вв. она также находилась в русле визант. традиции. В комплекте книг раннего периода собственно певческими (помимо *Кондакаря*, представлявшего иной тип распева) были *Стихирарь* и *Ирмологий*, которые включали преимущественно самогласные песнопения З. р. или модели для распевания др. текстов и в большинстве случаев содержали знаменную нотацию. Наличие полностью (или почти полностью) нотированных отдельных списков *Миней*, *Триодей* и *Параклитика*, имевших значительное число подобных текстов, является характерной особенностью древнерус. певч. книжности XII–XIII вв. и результатом деятельности мастеров певч. искусства Руси. Создатели этих книг, очевидно, принимали во внимание как служебную, так и учительную их функцию, а также возникавшие вслед перевода трудности приспособления подобного текста к не вполне совпадавшей с ним мелодической модели (самоподобну, *ирмосу*) при воспроизведении таких песнопений без выписанной нотации, особенно недостаточно опытными певцами.

**XI – кон. XIV в.** Сведения о раннем этапе развития З. р. в Др. Руси содержатся в основном в певч. рукописях, нотированных и ненотированных, частично в Типиконе. Эти рукописи дают наиболее полную информацию о репертуаре песнопений и степени его вариативности (иногда о месте песнопений в богослужении), о его принадлежности к системе осмогласия, о наличии разных мелодических версий или вариантов распева одного текста, о характерных чертах мелоса. Сохранившиеся источники, однако, не позволяют составить целостную картину зарождения и первоначального развития искусства З. р. Этап становления церковного пения, очевидно, следует свя-

зывать с Киевом, откуда все нововведения, обусловленные распространением христ. богослужения, переносились в крупные центры — города и мон-ри Др. Руси. Именно так представлен процесс усвоения З. р. в «*Извещении о согласнейших пометах*» (1670) старца *Александра Мезенца*: «Первие же убо беша в начале сего знамени творцы и церковнии песноначители во столечном Российския державы богоспасаемом граде Киеве. По неколиких же летех от Киева сие пение и знамя некими любочащими и знамя некими любочащими принесены до Великаго Нова града. От Великаго же Нова града разпрострися и умножися толиким долговременством сего пения учение во вся грады и монастыри великороссийския епархии и во вся пределы их» (РНБ. Q. XII. № 1. Л. 71 об. — 72; *Александр Мезенец и прочие*. 1996. С. 44–45). Первое известие о создании книгописной мастерской связано с именем св. блгв. кн. Ярослава Мудрого, к-рый «собра писце многы»; тогда «прекладаше от грек на словенское письмо. И списаша книги многы» (ПВЛ. 1999. С. 66). Это сообщение не дает возможности установить состав книг, переписанных в великокняжеском скриптории, хотя можно предположить, что там были созданы не только четьи, но и певч. книги. Введение Студийского устава в Киево-Печерском мон-ре, о чем свидетельствуют Житие прп. Феодосия Печерского и ПВЛ (Успенский сборник. 1971. Л. 376 — 37в; ПВЛ. 1999. С. 69–70), должно было сопровождаться созданием комплекта богослужебных книг, необходимых для исполнения «пенья монастырского» и «всего ряда церковного» согласно этому уставу (ПВЛ. 1999. С. 70). Есть все основания предполагать, что эти книги имелись в 6-ке Киево-Печерского мон-ря и что они послужили источником для богослужебных книг, использовавшихся в храмах и мон-рях др. городов. Большая часть сохранившихся певч. рукописей происходит из сев.-зап. земель, в первую очередь из Вел. Новгорода. Древнейшие из них, рубежа XI и XII вв., связывают с Лазаревым скрипторием — Минеи (РГАДА. Тип. № 84, 89, 91, 103, 110, 121, 125), Триодь Цветную (Там же. № 138), Типографский устав (см.: *Янин*. 1982; *Столярова*. 1998; *Уханова*. 2006); ряд нотированных списков 2-й пол. XII в. происходит из того же скриптория (Стихирарь триод-

ный — РГАДА. Тип. № 147) и из Софийского скриптория (Софийские Минеи — ГИМ. Син. № 159–168, Параклитик — РГАДА. Тип. № 80). Лишь одну нотированную рукопись — Хиландарский Ирмологий (т. н. Ирмологий Григоровича) — на основании анализа орфографических особенностей связывают с южнорус. землями (Ath. Chil. 308; изд.: *Jakobson R.* 1957; др. части — РГБ. Григор. № 37 и РНБ. Q.п.I. № 75; мнение о южнорус. происхождении высказано Р. О. Якобсоном: *Jakobson.* 1957. Р. 9; см. также: *Hannick.* 1978. Р. 8); этот список и в нотации ирмосов имеет заметные отличия от сохранившихся Ирмологиев сев.-зап. земель (ГИМ. Воскр. № 28; РГАДА. Тип. № 150–149; см.: *Лозовая*. 1993. [1994]. С. 419–420; *Она же*. 2000. С. 220–221).

Вместе с комплектом богослужебных певч. книг визант. традиции на Русь получила распространение система октоиха, которая была связана как с литургическим временем (членением годового круга на временные отрезки), так и с корпусом определенным образом организованных текстов песнопений, а также со специфической муз. системой, сформировавшейся в Византии не позднее VII в. Древнерус. Октоих XII–XIV вв. не нотировался, однако относящиеся к нему циклы песнопений иногда выписывались с нотацией в др. книгах. Большое количество таких песнопений содержится в Типографском уставе после Кондакаря — нотированные псалмовые стихи *кафизм* (т. н. аллилуиарии прп. Феодора Студита) и тропари степенных антифонов (сохр. запись 5 гласов), а также подборка подобнов. Евангельские стихиры на 8 гласов дошли в Благовещенском кондакаре кон. XII в. (РНБ. Q.п.I. № 32), Стихирарях XII в. (ГИМ. Син. № 279) и 1403 г. (РГБ. Ф. 304. I. № 22 — нотирована 1 стихира; см.: *Лифшиц*. 2003). Благовещенский кондакарь содержит также цикл *асматиков* на все гласы, кроме 7-го (см.: *Швец*. 2008). Исключительным явлением было нотирование целой книги седмичного цикла, части древнего Октоиха-Параклитика (РГАДА. Тип. № 80, 2-я пол. XII в.).

**Изменяемые песнопения** З. р. обычно сохраняли гласовую принадлежность греч. оригиналов. В отличие от визант. системы обозначений, в к-рой было принято разделение на 2 группы — 4 автентических





и 4 плагальных гласа (см. также *Автентический лад*, *Плагальный лад*), в древнерус. рукописях, как и в южнославянских, преобладала сквозная гласовая нумерация с 1-го по 8-й, хотя изредка в них встречаются перевод термина *πλάγιος* — *искръ*, *искръ* — и сопутствующая ему нумерация по четверкам (Струмицкий Октоих — ГИМ. Хлуд. № 136. Л. 36 об., 43, 44; Путятин Миней — РНБ. Соф. № 202. Л. 4, 8 об., 29 об., и др.; Стихирарь — БАН. № 34.7.6. Л. 50, 50 об., 53 об., 57, 124 об. — 125 об.; см.: *Lazarević*. 1964; *Шенкер*. 1981; *Мурьянов*. 1981). Соотношения автентического и плагального гласов повторяли визант. систему с парной связью гласов — 1-го гласа с 5-м (1-м плагальным), 2-го — с 6-м (2-м плагальным) и т. п. (см., напр., последовательность гласов для стихов на «Аллилуия» в Типографском уставе, л. 110–117: 1-й — 5-й, 2-й — 6-й, 4-й — 8-й), в отличие от западноевроп. осмогласия, в к-ром автентический глас и его плагальная разновидность обозначались соседними номерами (плагальные получили в этой системе номера 2, 4, 6 и 8). На Руси была воспринята самая ранняя форма визант. гласовых сигнатур, или *мартирий*, включающая лишь буквенное обозначение номера гласа без сопровождающих неум, уточнявших в визант. рукописях более позднего времени каденцию интонационной формулы (ихимы) гласа. Трудно сказать, была ли заимствована сама традиция пропевания гласовых ихим: в древнерус. певч. рукописях начального периода указания на их слоговые подтекстовки изредка встречаются, однако в посл. эта форма настройки на гласовое пение была, видимо, утрачена, т. к. *поласицы*, известные по рукописям позднего периода, имели иную функцию — были моделями для распевания псалмовых стихов «Господи, воззвах» и одним из приемов обучения певчих осмогласию, а не способом настройки на исполнение песнопений.

Нотированные рукописи ранней эпохи свидетельствуют о формульном характере гласового мелоса и графическом сходстве мн. формульных оборотов с визант. прототипами. Сравнительные исследования визант. и древнерус. формульности позволяют сделать вывод о родственной связи и нередко о близости мелодического контура в песнопениях обеих традиций (см.: *Velimirović*. 1960; *Floros*.

1970; *Strunk*. 1977; *Schkolnik M.* 1997, 1999; *Schkolnik I.* 1999). Однако уже в древнейших нотированных списках заметны признаки переработки визант. мелоса и форм записи напевов: сохранившиеся древнерус. рукописи имеют очевидные отличия от визант. аналогов в фиксации как формульных, так и в особенности неформульных участков, что не допускает реконструкции песнопений без учета более поздней традиции 3. р. (см.: *Школьник*. 1996). В 3. р. набор формул каждого гласа в отдельности, своего рода лексикон, обладал также характерными ладовыми особенностями — свойственным ему комплексом опорных и заключительных тонов, определявшим «грамматику» гласового мелоса — структуру гласового звукоряда и закономерности соединения формул. Ладовая структура древнерусского осмогласия тесно связана с византийской, но имеет и существенные отличия в конкретной реализации ладовых закономерностей, обусловленные переинтонированием мелодических формул в древнерус. традиции, а иногда, вероятно, следованием архаичным визант. образцам, не совпадающим с «классической» ладовой структурой; временные координаты и последовательность происходивших изменений пока недостаточно изучены.

В богослужебных книгах древнейшего периода представлены все основные стилевые разновидности 3. р. — силлабическая, невматическая, мелизматическая и переходные формы.

Простейшая по мелосу силлабическая разновидность 3. р. с соотношением 1–2 звука на слог текста, фиксировавшаяся крайне редко, характерна в первую очередь для осмогласного пения псалмов вечерни и утрени. Мелодические формулы-полустипии для пения псалмов по монашескому чину (псалмовые тоны, или аллилуиарии прп. Феодора Студита) по 9 (для 3 «слав» (антифонов) 3 кафизм) в каждом из 8 гласов выписаны в качестве певч. приложения в Типографском уставе (в сохранившемся фрагменте — формулы 2, 3 и 4-й кафизм первых 5 гласов, начиная с л. 98) и частично в дополнении Ирмология 1-й пол. XV в. (ГИМ. Барс. № 1348. Л. 133–134; формулы 3 «слав» 2-й кафизмы с прибавленными к ним 2-й и 3-й «словами» вечерней 1-й кафизмы во всех 8 гла-

сах). При переходе от одного раздела («славы») кафизмы к другому изменяется не только псалмовая мелодическая формула, но и распев рефрена «Аллилуия», сопровождающего



Ирмологий.

1-я пол. XV в. (ГИМ. Барс.

№ 1348. Л. 133)

каждое полустипие, в к-ром могут чередоваться автентическая (высокая) и плагальная или медиальная (низкая) каденции. Размеренное и интонационно единообразное чередование стихов обогащается средствами лада и мелодики, а также исполнительскими приемами: использованием различных формул, нарушающих инерцию восприятия и возбуждающих внимание, и антифонным пением (см. ил.).

К стилистике псалмовых формул близки малораспевные ирмосы и стихирь. Среди стихирь наиболее простой вид представлен устной традицией воскресных самогласнов Октоиха, записанных только во 2-й пол. XV в., более развитая форма — в нек-рых самоподобных и производных от них подобных стихирах из нотированных Миней и Триоди. Принципы мелодического прочтения текста, оформившиеся в псалмодии и получившие развитие в простейших по напеву песнопениях, лежат в основе знаменной традиции в целом. В распеве стихирь проявляется одна из наиболее специфических черт традиц. певч. культур — формульное строение мелоса; комбинаторика формул выступает в ка-







честве важнейшего приема композиционного развертывания. В каждом из типов песнопений представлен комплекс стабильных мелодических оборотов, получивших название *попевок*. Утвердились и способы расстановки попевок в словесном тексте согласно его структуре и мелодической функции оборотов — начальной, серединной или каденционной (заключительной). Деление текста на колонны отражает в первую очередь интонационно-мелодическую организацию песнопений: точки, проставляемые в рукописи, часто не совпадают с синтаксическим делением; они могут вычленять и относительно законченные по смыслу фразы, обладающие цельностью интонационного контура, и менее самостоятельные смысловые единицы, и отдельное слово — если эти части текста распеты формулой с выраженными единой интонацией, долготным или динамическим акцентом и каденцией (последнее более свойственно мелодически развитым песнопениям). Окончание колоны, совпадающего с завершённым смысловым оборотом, сопровождается попевкой с более или менее глубокой каденцией, обычно с ритмическим торможением, когда длительность заключительных 1–3 слогов увеличивается не менее чем вдвое по сравнению с длительностью основной ритмической единицы, соответствующей слогу. Ирмосы и стихиры силлабического типа лишь изредка содержат украшающие мелос простые и краткие фитные обороты.

Самогласные стихиры представляют в большинстве случаев невматический, или силлабо-невматический, тип распева с 1–4 звуками, приходящимися на слог текста, характерный для стиля Стихиаря. В древнейшем пласте 3. р. именно в таких стихирах наиболее ярко выражен формульный тип мелоса — использование разнообразных попевок, организованных в соответствии с текстовой структурой. Риторическая форма (диспозиция) словесного текста часто определяет группировку мелодических строк, смысловой и синтаксический параллелизм отражается в мелосе — отвечающая ему повторяемость попевок, точная или вариантная, образует ряд анафор и гомеотелевтов, обновление же мелодического материала свидетельствует о начале следующего раздела риторической композиции (см.: Лозовая,



Стихира на Сретение Господне.  
Стихиарь. 2-я пол. XII в.  
(ГИМ. Сн. № 589. Л. 122 об.)

1987; Она же. 1989; Шеховцова. 1994). В качестве специфического средства обогащения гласового мелоса применяется и переход (модулирование, в визант. теории *παράλληλη* — изменение) в др. гласы в пределах одного песнопения, что могло отмечаться серединными мартириями (обозначениями номера гласа; см.: Стихиарь триодный XII в. — РГАДА. Тип. № 148. Л. 3, 44 об., 52, 70, 83 об. — 84 и др.). Искусный выбор, распределение и пластичное сочленение формульных оборотов, их мелодическая и функциональная характеристика обеспечивали отчетливое восприятие текстов на слух во время богослужения (см. ил.: Стихира на Сретение Господне). Символические образы словесного текста, восклицания, хайретизмы или наиболее важные, характерные слова нередко сопровождаются различными фитами, мелизматическими вставками в невматический мелос, в изобилии присутствующими в Стихи-

раре. Их участие в распеве придает песнопениям торжественный, праздничный характер. Протяженный распев может приходиться на союзы или местоимения, что позволяет средствами мелоса придать песнопению высокий стиль звучания без опасения утратить в мелодическом потоке значимое слово (в большинстве случаев места использования фит в песнопениях визант. и древнерус. традиций совпадают).

Часть песнопений Стихиаря имеет мелизматический мелос — они содержат пространственные внутрислоговые распевы, иногда весьма большой протяженности. Мелизматика 3. р. связана с преобладанием мелодических формул особого рода, называемых фитами и *лицами*. В отличие от обычных гласовых попевок с нормативным прочтением знамен эти классы формул графически представляют собой кодированную запись мелодических оборотов неск. знаками, но предполагающих развернутые распевы слогов текста; лица отличаются составом и нетрадиц. последовательностью знамен, хотя при этом может сохраняться обычное для попевок соотношение «знак — слог», внешняя простота к-рого оказывается обманчивой. Оба класса производны от аналогичных визант. формул — тематизмов (*θεματισμοί* или *θέματα*) и *ипостасей* — и различаются между собой мелодической функцией в песнопении. Если фиты имеют характер украшающей вставки в невматический распев, то лица (или кокизы, как их иногда называли на Руси, вероятно, в честь прп. *Иоанна Кукузеля*, визант. мелода, составившего из ипостасей певч. азбуку) образуют саму мелизматическую ткань песнопений, внутрислоговой распев слова (*Лозовая*. 1999. С. 65–67). Мелизматический распев,

записанный знаменной нотацией, в ранний период имели не только некоторые стихиры минейного и триодного Стихи-

Стихира на Собор архистратига Михаила.  
Стихиарь. XI в.  
(БАН. № 34.7.6. Л. 48 об.)

ря (см. ил.: Стихира на Собор архистратига Михаила), но и песнопения воскресного Октоиха — цикл из 11 евангельских





стихир и воскресные *експостилари*, представляющие собой 11 текстов, распетых по одной модели (без гласовых обозначений; см.: *Тюрпина*. 2006).

В XI–XIV вв. 3. р. были распеты службы (или отдельные песнопения) святым и праздникам Др. Руси. Службы св. страстотерцам князьям *Борису и Глебу* (24 стихир, 2 канона, 3 кондака, икос, седален и свещен; количество стихир указывает на то, что к XII в. было неск. служб этим святым), при *Феодосию Печерскому*, при *Евфросинии Полоцкой* и на освящение *Георгия Победоносца* *вмч. церкви в Киеве* сохранились в нотированных списках XII в.; св. равноап. кн. *Владимиру (Василию) Святославичу*, свт. *Леонтию* Ростовскому, на праздник Покрова Пресв. Богородицы и на перенесение мощей свт. *Николая Мирликийского* в Бари — в рукописях XIV в. (*Сергина*. 1994). Стилистика и принципы распева оригинальных слав. текстов следуют нормам, воспринятым с переводной гимнографией, и не отличаются от основного корпуса песнопений 3. р.

**Неизменяемые песнопения**, составлявшие основу разных богослужебных чинов, прежде всего литургии, вечерни и утрени, не записывались со знаками нотации вплоть до XVI в. (исключение составляют отдельные песнопения периода Великого поста, напр. замены херувимской песни, нотировавшиеся с посл. четв. XV в.). Их полные тексты или начальные слова зафиксированы в Служебниках, исполнительские ремарки к-рых («людие» — «певцы») указывают на преобладание общинного пения неизменяемых текстов. В Служебнике нач. XIV в. (ГИМ. Син. № 605) «певцам», т. е. профессиональному хору, на литургии св. Иоанна Златоуста поручены лишь «Иже херувимы» и «Милость мира» (Л. 19, 23 об.), в Служебниках рубежа XIV и XV вв. (Там же. № 601. Л. 14 об., 16, 26; № 952. Л. 18 об., 20 об., 31 об.), содержащих более позднюю версию текста времени введения Иерусалимского устава. — Трисвятое, «Аллилуия» и (вместе с общиной) «Отца и Сына и Святаго Духа». Главными причинами устного бытования таких певческих текстов, вероятно, были твердое знание их напевов в общинах и устойчивое следование одной мелодической версии; кроме того, авторы

списков богослужебных книг древнейшего периода ориентировались на визант. книжную традицию, в которой до кон. XIII — нач. XIV в. неизменяемые песнопения также не нотировались.

**Кон. XIV — 1-я пол. XV в.** отмечены в певч. книгах соединением явных признаков древней основы, сближающих их с ранней рукописной традицией, и новых веяний, связанных с возрождением тесных визант. и южнослав. контактов, с влиянием афонской культуры. Большинство древнерус. гимнографических книг этого времени, тексты к-рых исполнялись 3. р., либо не содержит знаков нота-



Нотированный Октоих.  
1-я пол. XV в. (ГИМ. Чуд. № 59. Л. 9)

ции, либо, как в древности, воспроизводит лишь начертания фит (напр., Октоих изборный — РГАДА. Тип. № 67, 1374 г.; Параклитик — Там же. № 81, XV в., в приложении содержит евангельские стихир и свещильны, т. е. воскресные експостилари). Некоторые из этих книг отражают студийский тип, причем в его архаичном варианте (напр., Параклитик — РГБ. Вол. № 2, кон. XIV — нач. XV в.), другие соответствуют недавно принятому Иерусалимскому уставу (Октоихи — ГИМ. Син. № 199, 1436 г., и ГИМ. Воскр. № 10, 1437 г., с чертами южнослав. орфографии).

Важным этапом в истории 3. р. стало появление нотированного Октоиха-Стихиря (ГИМ. Чуд. № 59, 1-я пол. XV в.), в котором впервые со знаками нотации были записаны

стихир седмичного цикла. Их графическая редакция в это время еще не сложилась, однако уже была близка к той, к-рая станет основной, начиная со списков посл. четв. XV в.; порядок следования стихир тоже в полной мере не определился: их циклы, соответствующие вечерне и утрени, а также дням седмицы, не имели рубрикации, отдельные тексты помещались не в тех разделах, где они в посл. займут устойчивое положение (см. ил.). Некоторые списки содержат только часть стихир Октоиха, фрагментарно нотированных (РНБ. Кир.-Бел. № 9/1086, 30–50-е гг. XV в.; см.: *Казан, Понырко, Рождественская*. 1980. С. 135).

В 1-й пол. XV в. начала изменяться редакция знаменного Ирмология. Списки этого времени, сохранившие мн. элементы нотации из Ирмологиев домонг. эпохи, содержат черты, сближающие их с редакцией, к-рая получила распространение в посл. четв. XV в. Типологические признаки этой редакции сохранялись и в посл. Поиски более адекватной формы фиксации мелоса, вероятно, изменявшегося, хотя не принципиально и очень постепенно, в рукописях этого переходного периода нашли отражение в меньшей стабильности записи: в заметных расхождениях невменной графики песнопений между списками, в вариативности членения на колоны, в иной расстановке акцентных знамен с тенденцией к соблюдению текстовых ударений, в редакции записи формул (РГБ. Троиц. № 407; ГИМ. Барс. № 1348 и Син. № 748, 1-я пол. XV в.; см.: *Лозовая*. 2000). Изменения коснулись и текстов песнопений, фонетики (частичная редукция полугласных, в т. ч. в форме изъятия озвучивающих их знамен, или, наоборот, прояснение гласных основы) и лексики. Результатом поисков стало параллельное, в пределах полувека, бытование различающихся — в значительно большей степени, чем в раннюю эпоху, — версий записи ирмосов, соответствующих в целом сходным, но все же не совпадающим друг с другом напевам.

Иные тенденции отмечаются в эволюции Стихиря, ранний этап развития которого в отличие от Ирмология характеризуется нестабильностью редакций напевов, приобретающих более устойчивый характер только в обновленной графике во 2-й пол. XV в. (см.: *Сергина*. 1994. С. 17).









круга (на вечерне — на «Господи, воззвах», *восточны*, богородичен, на стиховне, «алфавита», богородичен; на утрене — на хвалитех, *восточны*), включая будние (чаще богородичны), которые дополнялись обычно степенными антифонами (на своем месте в каждом гласе или в виде самостоятельного раздела) и выделенными из последования гласов, впервые нотированными еще в XII в. евангельскими стихирами (иногда с воскресными светильными и богородичными). Введение певч. Октоиха с чином малой вечерни воспринималось еще в первые десятилетия XVI в. как новое явление, о чем свидетельствуют рубрики рукописей («писание сътворяем якоже и в охтайках новых положено» — РГБ. Троиц. № 411. Л. 377). Ранние списки в отличие от ненотированного Октоиха могли включать лишь часть стихир (напр., только воскресные), причем не все циклы и неполный набор текстов (напр., 3 на «Господи, воззвах» с богородичном и 1 на стиховне в списке РГБ. Троиц. № 408). Нотация стихир Октоиха свидетельствует о том, что в рукописях этого времени зафиксирована вполне сложившаяся мелодическая редакция, к-рая впоследствии изменялась незначительно. Позднее невменная запись песнопений подвергалась коррекции и уточнению, она могла отражать незначительную вариативность мелоса, стала более детализированной, однако формульная структура мелоса уже в этот период приняла тот вид, к-рый хорошо известен по рукописям XVII в. Распев Октоиха-Стихира, основа стихирного мелодического стиля, включает богатый фонд знаменных попевок силлабо-невматического типа, дополненный небольшим количеством мелизматки (фит и лиц).

Певч. книги З. р., ранее писавшиеся на пергамене в виде самостоятельных кодексов, каждый из которых ориентировался на определенный богослужебный круг и/или тип песнопений, в посл. трети XV в., с переходом на бумагу, начинают объединяться в сборники, своего рода антологии песнопений. Они могли включать как полный корпус знаменных песнопений, необходимых для совершения богослужения в любое время, так и отдельные части в различных сочетаниях — Ирмологий, Октоих (нередко его литургические циклы — воскресны, восточ-

ны, богородичны, евангельские стихиры — помещались в разных частях рукописи) и Стихира, различной полноты, более или менее развернутые фрагменты Обихода, часто и азбучные тексты. В кон. XV — нач. XVI в. в певч. сборниках появляются небольшие подборки «покаянов» (*покаянных стихов*, или *умиленных стихов*; см. также ст. *Духовные стихи*), к-рые уже в сер. XVI в. были оформлены в осмогласный цикл, вполн. постоянно пополнявшийся новыми текстами. Основу мелоса покаянных стихов составляли попевки З. р., хотя они могли сочетаться и с мелодическими оборотами, характерными для народно-песенной лирики. Их тексты были разнородными — заимствованными из песнопений, посвященных теме покаяния, сокрушения о грехе (тропари покаянного содержания, триодные стихиры или их фрагменты), компиляциями из отдельных стихов известных песнопений или внелитургическими, в к-рых отражались эсхатологические ожидания «судища страшна», нравственные идеалы чистоты, добра, нестяжания, а также исторические события (см.: *Кораблева*. 1979; *Петрова, Серегина*. 1988).

С созданием знаменного Октоиха-Стихира, вероятно, связано появление в заголовках певч. азбук-перечислений понятия «знамение столповое» (ГИМ. Епарх. № 176. Л. 208 об., посл. четв. XV в.; ИРЛИ. Бражн. № 1. Л. 3, сер. XVI в.; позднее также «столповое пение» — РНБ. Погод. № 385. Л. 164, 20-е гг. XVII в.; см.: *Шабалин*. 2003. С. 17, 29, 24), к-рое происходит от евангельских *столпов* — указателя воскресных чтений Евангелия в связи с последовательным чередованием недельных гласов. Число азбучных текстов в посл. четв. XV — 1-й пол. XVI в. заметно увеличилось. Наряду с азбуками-перечислениями переписывались «сказания знаменю», музыкально-теоретические руководства, содержащие толкование знаков, т. е. описание соотношений между ними по высоте, приемов их исполнения, указывающих направление движения, мелодические и ритмические особенности, а также объяснение наиболее характерных гласовых попевок (напр.: РНБ. Солов. № 277/283. Л. 252 об.— 254 об., 40-е гг. XVI в.; см.: *Шабалин*. 2003. С. 51–52). Способ подачи информации в этих руководствах напоминает конспект

речи дидакала (учителя), к-рый использует все приемы воздействия на учеников: он и изображает знамя, и показывает голосом, «како поется» оно, и дает словесный комментарий к исполнению. Появление большого количества таких азбук, видимо, косвенно свидетельствует о деятельности церковной власти, направленной на повышение уровня знаний и мастерства певчих. В Новгороде, с древности имевшем, судя по сохранившимся рукописям, высокий уровень развития певч. искусства, свт. *Геннадий (Гонзов)*, архиеп. Новгородский и Псковский, тем не менее критически оценивал результаты совр. ему клиросного образования и воспитания певцов, считал необходимым создание уч-щ, к-рые должны были готовить «в четцы и певцы», упрекал «мастеров» в низком качестве обучения (АИ. 1841. Т. 1. С. 144–145, 147–148; *Парфентьев*. 1991. С. 30, 32).

**Во 2-й пол. XVI — 1-й пол. XVII в.** формируются полные версии основных певческих книг З. р., записанные вполне сложившейся знаменной нотацией. Результатом совершенствования и детальной выработки формульного словаря З. р. в нач. XVII в. стали самостоятельные своды знаменных попевок («имена попевок» в «*Ключе знаменном*» инока *Христофора* из его певч. сборника 1604 г.; см.: *Христофор*. 1983), отделившиеся от перечней знамен, а также собрания фит и лиц, нередко сопровождавшиеся *разводами* и со временем пополнявшиеся. В продолжение общих тенденций, сложившихся в предшествующий период, расширялся состав певч. рукописей. В качестве приложения к Ирмологии помимо *розников* (ирмосов трипеснцев на предпразднства Рождества Христова и Богоявления) стали включать раздел ирмосов «прибыльных», среди к-рых находились и известные по визант. спискам ирмосы-подобны, составленные по модели праздничных (Рождества Христова, Пасхи), а также новые тексты для древнерус. служб (напр., канон св. равноап. кнг. Ольге). Дополнением могли становиться и *росники пещные* — ирмосы с тропарями 7-й и 8-й песней, певшиеся «пред Рождеством Христовым, егда ангела спускают», т. е. во время *пещного действия* (РНБ. Q. I. № 898. Л. 67, 1573 г.). В Октоихе наряду с полным комплектом стихир великой вечерни и утрени в знаменной нотации записывались все стихиры





малой вечерни, тексты к-рых не совпадали с великой (богородичны, стиховны); на великой вечерне добавляли «аммореовы» стихиры Пресв. Богородице (цикл Павла Амморейского), певшиеся на подобен (Там же). Заметно расширился состав памятей и знаменных песнопений мннейного Стихираря: на праздники, имеющие бдение, выписывались стихиры малой вечерни, мн. памяти пополнились литийными стихирами, возникали новые тексты («ины стихиры»), в к-рых исследователи отмечают особое внимание к историческим событиям, связанным с жизнью празднуемого святого (*Серегина*. 1994. С. 16, 196 и др.). После канонизационных Соборов 1547 и 1549 гг. в русле церковных мероприятий, возглавлявшихся свт. Макарием, митр. Московским, были созданы обширные Стихирари — своды знаменных песнопений (нек-рые из них в неск. томах), включавшие значительное количество памятей рус. святых (ГИМ. Чуд. № 60; Единоверч. № 37; Епарх. певч. № 24; РГАДА. Ф. 381. № 17, 18, 320; РНБ. Кир.-Бел. № 586/843, 681/938 и др.); входили в них и службы слав. святым — равноап. *Кириллу* (Константину) Философу, прп. *Иоанну* Рильскому, свт. *Савве* I, прп. *Симеону Мироточивому*, кор. св. *Милутину* (Стефану Урошу II) и свт. *Арсению* I, архиеп. Сербскому, мц. *Параскеве*, мч. *Георгию Новому*. Полным Стихирарям иногда давалось дополнительное название — «Дьячее око» (ГИМ. Чуд. № 60; Син. певч. № 1150). В связи с разрастанием Стихираря на рубеже XVI и XVII вв. из его состава выделились самостоятельные книги. Первая — нотированных служб господских, богородичных праздников и великим святым, названная «Праздники», и 2-я — служб средних и малых праздников, в более поздних списках иногда называвшаяся «Трезвоны». Некоторые Стихирари и Трезвоны составлялись почти исключительно из песнопений рус. и слав. святым (РНБ. Q. I. № 238, нач. XVII в.; см.: *Серегина*. 1994. С. 20–28) и служили важным дополнением к нормативным спискам Стихираря, основанным преимущественно на памятях визант. месящеслова (см. ил.: Стихира св. кн. Александру Невскому).

Во 2-й пол. XVI — нач. XVII в. складывается пространная редакция Обихода: знаменной нотацией в полном объеме фиксируются песнопе-



ния всенощного бдения и литургии, развернутые последования песнопений заукокойных чинов, отдельные песнопения молебна, венчания и некоторых др. чинов. Наряду с неизменяемыми песнопениями после долгого перерыва в рукописях все чаще встречается новая традиция нотированной записи псалмопения — избранных стихов кафизм на утрене, указание на певч. исполнение к-рых на рядовой («настоящий») глас сохранилось в наиболее ранних списках Иерусалимского устава (ГИМ. Син. № 329. Л. 18 об., посл. четв. XIV в.; см.: *Коротких*. 2001; *Живаева*. 2003).

Во 2-й пол. XVI в. древнерус. мастера 3. р. на основе глубокого знания традиции начинают создавать авторские варианты распева богослужебных текстов. Часто их деятельность сохраняет анонимный характер, такие версии снабжаются ремарками «ин роспев», «ино знамя», «ин перевод» и т. п. В их числе появляются и знаменитые распевщики, указания на творения которых фиксируются в певч. рукописях с кон. XVI в. Варианты распева богослужебных текстов, хотя и оставались в русле культуры знаменного пения, спровоцировали начало жесткой полемики, отразившейся, в частности, в «Валаамской беседе». Ее составитель весьма критически отзывался о творениях таких «горазных певцов», полагая, что «не об одном переводе их с небесе свидетельства не было, да и не будет», и призывая власти «скрепшти один перевод» (см.: *Моисеева*. 1958. С. 176). Имена нек-рых знатоков 3. р. и творцов песнопений связаны с новгородской певч. школой, к-рую, как предполагают, не позднее 30–40-х гг. XVI в. возглавил Савва Рогов (см.: *Парфентьев*. 2005. С. 23). Из нее вышли распевщики, оставившие заметный след в древнерус. пении 2-й пол. XVI–XVII в., нек-рые

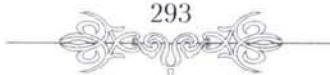
из них стали выдающимися деятелями церковной культуры, представлявшими певч. школы

Стихира св. кн. Александру Невскому. Стихирарь. XVII в. (ГИМ. Единоверч. № 37. Л. 445 об.)

Москвы и Соли Вычегодской: брат Саввы Рогова митр. Ростовский *Варлаам*, свящ. *Феодор*

*Христианин*, ученик *Стефана Гольши* (занимавшегося в школе Саввы) архим. мон-ря Рождества Пресв. Богородицы во Владимире *Исаия* (*Лукошко*). Об этих «старых мастерах» и их учениках с восхищением говорит составитель музыкально-теоретического руководства «Сказание о зарембах», отмечая, что они пели «какизник и подобник наизусть», «согласие и знамя горазно знали, роспевали и знамя накладовали наизусть» (ГИМ. Син. певч. № 219. Л. 376 об.—377). Свои варианты нек-рых знаменных песнопений создал и головщик, позднее уставщик Троице-Сергиева мон-ря *Лозган* (Шипелов) по прозвищу Корова, имевший, согласно Житию прп. Дионисия (Зобниновского), «от Бога дарование паче человеческого естества» (см.: *Парфентьев*. 1991. С. 106–107; *Он же*. 2005. С. 139–149; *Парфентьева*. 1997. С. 172–180) (см. ил.: Надписание и начало славника Крестопоклонной недели).

На рубеже XVI и XVII вв. наряду с указаниями на анонимные, местные монастырские (троицкий, кириллов, чудовский) и именные переводы песнопений 3. р., относившиеся как к годовому, так и к суточному кругу, в рукописях появляются ремарки, означающие различные мелодические стили — «больший роспев», «большее знамя» (в свою очередь они могут иметь именную или местную принадлежность), а также «меньший роспев». Большой распев представляет собой знаменную традицию мелизматика, с древности свойственную нек-рым типам песнопений, напр. евангельским стихирам, однако к кон. XVI в. переведенную мастерами певч. искусства из «тайнозамкнутой» формы в разводную. Запись песнопений в разводе *дробным знаменем*, требовавшая глубокого знания богатого формульного лексикона 3. р., иногда помечалась





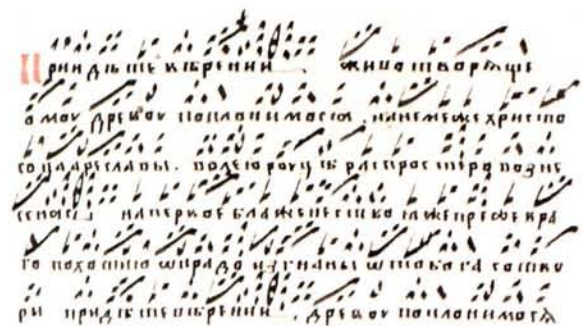
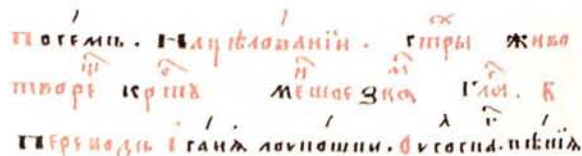


в списках именем того или иного знаменитого распевщика; определение степени авторского участия в разводящих записях, заключающегося в особенностях интерпретации отдельных знамен и формул, в каждом случае нуждается в специальном исследовании (см.: *Парфентьева*. 1997; *Торина*. 2006; *Она же*. 2008). Развод «тайнозамкненных» начертаний мог отражать как авторское прочтение знаков и графических формул, так и местные традиции, передававшиеся устным путем, тонкие

ношений, распеваемые на различные слоги («не-на», «хо-бу», «хе-буве» и т. п.), вызвало ряд полемических выступлений. Аноним, составивший во 2-й пол. 1600-х гг. послание сщмч. патриарху *Ермогену* о включении в столповое пение распева «хабува» («ине хебуве»), писал о том, что «та фита хабува... по разуму в слове раскол чинит» и что бывшие тогда в России греч. иерархи отрицали присутствие подобных слов в греч. языке, книгах «конархистных» и певчих. Он возражал не против самого распева фиты, а против ее подтекстовки — вставки в текст песнопений Стихираря ничего не значащих слогов, иска-

позволявших более точно отображать особенности напевов и метаболы звукоряда (перенесение его на др. ступени) в невменной графике, в древнерус. знаменной культуре привел к созданию комплекса специальных знаков, дополнивших и детализировавших содержание знамен и мелодических формул с т. зр. приемов исполнения, ритма и звуковысотности, — системы киноварных *помет* («подметных согласных слов»): первоначально, в 1-й пол. XVII в., «указательных» (к — «борзо», т — «тихо», с — «скоро», р — «равно», в — «высоко», н — «ниско» и т. п. — см.: РНБ. - Солов. № 621/660. Л. 162 об.; позднее — РНБ. Вяз. О. № 80. Л. 541 об. — 542; *Гусейнова*. 1996. С. 493–494), а к сер. XVII в. — и «степенных» (РНБ. О. XVII. № 19. Л. 60–89 об.; *Шабалин*. 2003. С. 156–158, 162–165, 170–172). Введение «степенных» помет, необходимых для того, чтобы «иже бы знамя по согласию коегождо гласа истинно пети, а неистинно поющих в пении обличати» (РНБ. О. XVII. № 19. Л. 86 об.), приписываемых в азбуках новгородцу Ивану *Шайдуру* и некоему Леонтию (Там же. Л. 64 об.), коренным образом изменило понимание звукового пространства З. р., превратив его из воспринятого «древле... Пресвятаго и Животворящаго Духа вдохновением» нерасчлененного драгоценного «вещества» — «божественного пения» — в шкалу («лествицу») нейтральных по смыслу «согласных слов», «степеней», а знамена — в ряд дискретных единиц с точно определенным, но заметно утратившим зависимость друг от друга высотным положением. Неделимое звуковое «вещество» стало описываться, разделяться и обозначаться с помощью отдельных «согласных слов», или «согласий» (*Лозовая*. 2002. С. 43–45). Это нововведение приблизило нотацию знаменных песнопений, призванную фиксировать «на земли божественное пение человеческими усты» воспеваемое (РНБ. О. XVII. № 19. Л. 79 об.), к нотолинейной системе, содержательно неопределенные, универсальные элементы к-рой приспособлены к записи любой земной «музики» во всех ее разновидностях.

В кон. XVI в. в Западнорусской митрополии появились особые певч. сборники, т. н. *Ирмологионы*, содержавшие большое количество песнопений З. р. из Ирмология, Октоиха,



Подписание и начало славяника Крестопоклонной недели. «Перевод» архим. Исаии (Лукошко). Стихирарь. Сер. XVII в. (РГБ. Ф. 304. № 429. Л. 494 об. — 495)

отличия к-рых нуждались в закреплении с помощью детализированной уточняющей нотации. В отличие от «большого» «меньшим» обычно называли распев, соответствующий по стилю столповой знаменной редакции. Возникновение «меньшего» распева литургических текстов разных типов происходило неодновременно. Так, догматики столпового З. р. в редакции посл. трети XV в. приобрели обозначение «меньших» после того, как в XVII в. была записана их новая, «большая» версия; их «меньший» распев стилистически ничем не отличался от традиц. столпового мелоса стихир Октоиха. Иначе соотносятся по времени мелизматическая и силлабо-невматическая версии евангельских стихир: «большая» первична, она возникла неск. веками раньше, чем «меньшая», созданная на основе формульного словаря стихир Октоиха в кон. XVI в. Развитие знаменной мелизматики, наряду с др. мелизматическими певч. традициями (*путевым распевом* и *демественным пением*), связанное, очевидно, с влиянием греч. *калофонического пения* и культивировавшее орнаментальные вставки в текст пес-

жающих и затемняющих его смысл (см.: *Послание сщмч. патриарху Ермогену*. 1973. С. 59–65). Сщмч. Ермоген во время своего Патриаршества заботился об исправности богослужения, в т. ч. возражал против *многогласия*, распространение к-рого было обусловлено непомерно разросшейся певческой составляющей чинопоследований («Послание наказательное... об исправлении церковного пения»; см.: *Преображенский*. 1904. С. 8–10).

За появлением разнообразных вариантов распева богослужебных текстов, особенных мелодических версий песнопений, отличавшихся от традиционной, вскоре последовала реформа нотации З. р. После оформления обновленной системы нотации во 2-й пол. XV в. в запись песнопений вносились небольшие изменения, процесс редактирования записи знаменных песнопений на протяжении XVI в. был постоянным, однако связаны они были преимущественно с уточнением графической фиксации традиц. мелоса. Значительные отклонения от традиц. редакции песнопений, создание новых мелодических версий текстов, трансформация формульной системы, умножение вариантов требовали новых способов их адекватной записи в певч. рукописях. Поиск средств,







Стихираря минейного и триодного, Обихода простого и постного в южнорус. редакции; они представляли собой переводы знаменных беспометных списков этой книги, аналогичной греч. *Апфологиям*, в нотолинейную систему (наиболее ранний — Супрасльский Ирмологион — НБУВ ИР. Ф. 1. № 5391, 1598–1601 гг.). Впосл. нотолинейные Ирмологионы были принесены выходцами с южнорус. земель в великорус. мон-ри — *Валдайский Святоозерский в честь Иверской иконы Божией Матери, Новоиерусалимский в честь Воскресения Господня*, где во 2-й пол. XVII в. с них делались списки, сохранявшие южнорус. особенности оформления (см.: *Игнатьева*. 2001).

2-я пол. XVII в. в истории З. р. отмечена сосуществованием, взаимодействием, иногда и противостоянием разных направлений — традиционного и нового, национального, греко-восточного и западноевропейского. Изменение представлений требовало от профессионалов певч. дела специального обоснования, богословского осмысления новых веяний. Приблизительно с сер. XVII в. появляются музыкально-теоретические руководства, значительно отличающиеся от предшествующих практических пособий по знаменному пению. В них включаются пространные рассуждения о важности изучения певч. грамоты («грамотное учение, вемя, яко дело есть Божие» — РНБ. О. XVII. № 19. Л. 71), деятельность изобретателя новых обозначений — «согласных слов» — рассматривается в одном ряду с деятельностью последователей «божественного Иоанна Дамаскина», число согласий (т. е. ступеней звукоряда) символически соотносится с 7-м днем, седмицей и «седморичным веком» (Там же. Л. 76). «Грамотное учение» певчих возводится в ранг добродетели и сопоставляется с учением книжным, усвоением алфавита («не малыми ли словами многия божественныя книги написуются, тако и сими подметными седмию словы все божественное пение утверждается» — Там же. Л. 84–84 об.).

Разрешение сугубо профессиональных проблем фиксации песнопений З. р. (внесения уточнений в невременную запись, введения «степенных» помет) входило в русло общегос. мероприятий, направленных на исправление ошибок в богослужебных книгах и приведение их в соответ-



«Ныне силы небесныя». Певческий сборник письма Александра Мезенца. 1666 г. (ГИМ. Син. певч. № 728. Л. 383 об.)

ствии с совр. им греческими. Книжная справа кон. 40-х — 1-й пол. 60-х гг. XVII в. оказала большое влияние на развитие З. р., затронув не только богослужебные тексты, но и мелос. Потребность в реформе ощущалась все более остро (см., напр., «Сказание о различных ересьях» мон. Евфросина), в итоге были образованы 2 «комиссии» по исправлению нотированных книг (см.: *Парфентьев*. 1986. С. 128–139; *Он же*. 1991. С. 188–210). Правка переводов, приведение словесных текстов певч. книг (хомонии) в согласие с ненотированными книгами (т. н. перевод «на речь» — см. *Истинноречие*), стремление к унифицированной интерпретации знамен и формул нашли отражение в записи песнопений З. р. в певч. книгах 2-й пол. XVII в. В 1666 г., в промежутке между работой 2 «комиссий» справщиков, старец звенигородского Саввина Сторожевского мон-ря Александр Мезенец составил певческий сборник З. р. с истинноречной редакцией Ирмология, Октоиха и Обихода, снабженной киноварными пометами (ГИМ. Син. певч. № 728; см. ил.).

Музыкально-теоретические результаты певч. реформы были зафиксированы в трактате «Извещение о согласнейших пометах», составленном Александром Мезенцем «с прочими», как сказано в заключительных виршах. Группа справщиков и знатоков, «добре ведущих знаменное пение и знающих того знамени лица

и их розводы и попевки Московскаго, что Христианинов, и усолских, и иных мастеров» (*Александр Мезенец и прочие*. 1996. С. 118), трудившаяся при Московском Печатном дворе в 1669–1670 гг., подвела итог работе, к-рую проводили их предшественники, а также «знаменного пения малоискусни мастера» «во всех градах и монастырех и в селех» (Там же), предложив истинноречный Ирмологий З. р. и новое руководство для унификации певч. исполнения («еже бы всякое пение было... устроено равночинно и доброгласно» — Там же. С. 117). Новациями певческой теории З. р. стали: систематизация знамен по типам мелодического движения; введение черных *признаков*, помечавших высотное положение знамени в тетрахордах звукоряда и предназначавшихся для замены киноварных помет в печатных изданиях певч. книг; подробное описание способов исполнения знамен с примерами из песнопений, а также «сокровенных и различных лиц по гласом, яже в сем Ирмологии точию обретаемых» (Там же. С. 135).

Из текстов, сопутствующих практическим разделам «Извещения...», становится ясно, что помимо унификации записи перед мастерами стояла задача совершенствования традиц. нотации песнопений, способной противостоять более радикальным изменениям в этой сфере. Справа, вызвавшая приток в Московию ученых киевских книжников, обусловила переориентацию части грамотного московского общества на традиции и нормы западноевропейской культуры, отразившуюся и в музыкально-теоретической мысли. Негативное отношение к высокомерным «от новейших песносникателей», желавших «старославенороссийское... пение преводити во органогласнотное пение», ясно высказано старцем Александром Мезенцем, высокообразованным теоретиком З. р., принадлежавшим к традиц. певч. направлению: «Нам же великороссианом, иже непосредственне ведущим тайноводителствуемаго сего знамени гласы и в нем многоразличных лиц и их розводов меру и силу и всякую дробь и тонкость никакая же наделжит о сем нотном знамени нужда» (Там же. С. 122). Однако, несмотря на протест против нотолинейного письма, и в «Извещении...» заметно влияние западноевроп. муз. теории,







в частности в изложении системы помет. Вместо более ранних 7-ступенного (гн — н — с — м — п — в — гв; «боле седмх согласей отнюд несть во всехъ осми гласех» — РНБ. О. XVII. № 19. Л. 60 об.— 61), а затем, видимо, в связи с развитием многоголосия, 8-ступенного октавного («Сказание известно о осмостепенных пометах»: «Кроме же сихъ осми степеней во всяком пении иное никакое согласие не обретается» — РГБ. Ф. 379. № 1, посл. четв. XVII в.; см.: Шабалин. 2003. С. 181) и даже 9-ступенного (Там же. С. 180) тетракордных звукорядов с функциональным тождеством ступеней на расстоянии кварты («В высокихъ согласияхъ в пении сходятся сия под-

знамени всего — по нотам» (см.: Шабалин. 2003. С. 314). Обращаясь к читателям, архим. Тихон, возможно отвечал на выпад Александра Мезенца. В характерных самоуничижительных выражениях он говорит о своей приверженности традиции («якоже пес крупницы, падающие под трапезою господий своих собирает, такожде и аз, древних песнорачителей — от их преводов — сие воедино собрав» — Там же), утверждает, что в его «Ключе...» нет ничего, что «писано зде стропотно или развращено», и просит прежде осуждения вникнуть в его слова. В это же время среди певч. книг появляются аналогичные «Ключу...» архим. Тихона *двознаменники*, в которых песнопения записываются 2 способами — знаменной нотацией и нотолинейной,

(«А знамени, на которой речи прилучится много и неизворно все вылететь и его отложить небранно, токмо речи не отлагай»; «по печати пою, да и крюков — тех не изгублю, ненайки лише не пою»; см.: Аввакум. 1973. С. 88, 90).

Вместе с созданием истинноречной редакции песнопений 3. р. изменялся и состав нотированных певч. книг. Правленный «на речь» Ирмологий в краткой редакции сохранял традиц. набор ирмосов, известный по древнейшему периоду, однако с 70-х гг. XVII в. в новой, пространной редакции он содержал более 1 тыс. текстов. Существенные изменения были внесены в состав знаменного Октоиха, где полностью обновились тексты стихир на малой вечерне. Аналогичные замены коснулись и стихир на малой вечерне знаменных Праздников подвижного цикла (см.: Парфентьев. 1986. С. 138–139; Казанцева. 1998. С. 126). Стихирарь полного состава, сложившийся к 1-й пол.—сер. XVII в. и разделявшийся в нек-рых списках на неск. томов, вполн. трансформировался в сборники стихир неустойчивого состава — на избранные праздники, часто с преобладанием рус. памятней (Трезвоны). В кон. XVII в. распространяются сборники песнопений, включающие разные мелодические версии текстов, преимущественно из Праздников и Обихода. В XVIII в. певч. книги 3. р. представлены 2 основными типами: 1) принадлежащими к синодальной традиции нотолинейными списками Праздников, Трезвонов и Обихода, реже Ирмология и Октоиха (гл. обр. нач. XVIII в.), как правило в составе певч. сборников; 2) крюковыми рукописями традиц. певческих книг и сборников, создававшимися в разных старообрядческих центрах до нач. XX в. (хомовыми, или наонными, у беспоповцев и с правленным «носифовским» текстом у староверов поповского согласия). Сохранению 3. р. в церковнопевч. репертуаре способствовали нотолинейные издания богослужебных певч. книг, осуществлявшиеся *Синодальной типографией* с 1772 г. В 1884–1885 гг. на средства А. И. Морозова Об-вом любителей древней письменности был издан «Круг церковного древнего знаменного пения» (в 6 ч.; т. н. морозовские книги). После 1905 г. началась публикация книг знаменного пения и учебных пособий в изд-ве



*Славник на хвалитех на Введение во храм Пресв. Богородицы. Стихирарь. 2-я пол. XVII в. (РГБ. Ф. 304. № 450. Л. 97 об.)*

т. н. квадратной *киевской нотацией* (см. ил.: Славник на хвалитех на Введение во храм Пресв. Богородицы). Сохранившиеся двознаменные списки представляют все типы богослужебных певч. книг.

метки: точка приходит в веде, мыслеть приходит в глаголь, нашъ приходит в покой» — РНБ. О. XVII. № 19. Л. 64–64 об.) старец Александр выписывает 12-ступенный звукоряд, который при переводе в систему признаков разделяется им на три хорды («понеже всякое пение возвышается и снижается тремя естествогласии до вторынадесять степеней, аще возможеш и вящше» — *Александр Мезенец и прочие*. 1996. С. 119). Приведенная им структура является прямым аналогом сольмизационного звукоряда, состоящего из гексахордов и связываемого с именем *Гвидо Аретинского*, и ближайшим предшественником того же звукоряда в «Ключе разумения» архим. Тихона Макариевского, составленном предположительно в 70-х гг. XVII в., вскоре после «Извещения...» (см.: Шабалин. 2003. С. 315, 317; Буланин, Ромодановская. 2004. С. 31–42). Архим. Тихон был муз. теоретиком нового направления, создателем руководства по нотолинейной системе нотации, к-рую он «написах ради желающих познати различнознаменная попевки и сокровенноразличныя лица со откровением помет и степеней

В полемических сочинениях сер.—2-й пол. XVII в. затрагивались проблемы осмысленного восприятия текстов песнопений — перехода от хомонии к наречному пению, грамотной и оправданной разбивки на строки предназначенных для пения текстов, отошедших от традиц. распевов авторских и местных переводов, затемняющих смысл мелизматических аненаек («некия хулныя бредни в знаменном пении, яко же «аинани», «тайнани») и в целом проблемы преобладания мелоса над словом в знаменных песнопениях, порожденного влиянием греч. калофонии («перепортили священные речи во Святом Писании, того ради, чтоб им мощно было уставити кокизы» — «Сказание о различных ересях»; «фитовому долгопротяжному пению прилежат самочинием своим, тщеславия ради, желая славу получитьи, что певец» — «Брозда духовная»; см.: *Евфросин*. 1973. С. 72–73; [Аноним]. 1973. С. 91), допустимости изъятия фит и др. мелизматических вставок ради правильного восприятия слов





«Знаменное пение» под рук. Л. Ф. Калашникова (Киев, Москва; калашниковские книги), переиздания к-рых до наст. времени используются певчими поповского согласия, а также в типографии при Преображенском богаделенном доме в Москве (книги поморского согласия), также переиздающиеся в Риге под рук. С. П. Пичугина. Пробудившийся с 90-х гг. XX в. интерес церковных певчих к древнерус. певч. культуре нашел отражение в изданиях сборников песнопений и практических пособий по овладению знаменной нотацией и навыками исполнения песнопений 3. р. (Певческий Октоих XVIII в. нотированный (знаменная и пятилинейная нотации) / Вступ. ст.: Е. В. Плетнева. СПб., 1999; Пособие по изучению церк. пения и чтения / Сост.: Е. А. Григорьев. Рига, 2001<sup>2</sup>; Самогласны и запевныя строки столповаго роспева: [Учеб. пособие] / Сост.: Г. Б. Печёнкин. М., 2005; Литургия св. Иоанна Златоустого знам. роспева: Пореформенная ред. / Сост.: М. Макаровская; вступ. ст.: иеродиак. Павел [Коротких]. М., 2005 и др.).

Ист.: *Преображенский А. В.* Вопрос о единоголосном пении в Русской Церкви XVII в. СПб., 1904. С. 8–10. (ПДПИ; 155); *Jacobson R.* Praef. Fragmenta Chilandarica Palaeoslavica. Copenhagen, 1957. Т. В: *Hirmologium: Cod Chil. 308.* (MMB. Ser. Principale; 5b); *Успенский* сборник XII–XIII вв. М., 1971; *Авакум, протопол.* Послание Борису и прочим рабам Бога вышнего // Муз. эстетика России XI–XVIII вв. / Сост., пер. и вступ. ст.: А. И. Рогов. М., 1973. С. 90; *он же.* Послание рабом Христовым // Там же. С. 88; *[Аноним, 1683 г.]* Бродяга духовная // Там же. С. 91; *Евфросин, мон.* Сказание о различных ересьх // Там же. С. 72–73; Послание смчч. патриарху Ермогену о злоупотреблении в церковном пении «Хабува» // Там же. С. 59–65; *Der altrussische Kondakar' / Hrsg. v. A. Dostal und H. Rothe unter Mitarb. v. E. Trapp. Giessen, 1976–1980.* Bd. 8. Т. 2–5; *Христофор.* Ключ знаменной. 1604 / Публ., пер.: М. В. Бражников и Г. А. Никишов; предисл., коммент., исслед.: Г. А. Никишов. М., 1983. (ПРМИ; 9); *Александр Мезенец и прочие.* Извещение... желающим учиться пению (1670 г.) / Введ., публ. и пер., ист. исслед.: Н. П. Парфентьев; коммент. и исслед., расшифровка знам. нотации: З. М. Гусейнова. Челябинск, 1996; *Повесть временных лет / Подгот. текста, пер., ст. и коммент.: Д. С. Лихачев; ред.: В. П. Адрианова-Перетц. СПб., 1999; Типографский устав: Устав с Кондакарем кон. XI – нач. XII в. / Под ред. Б. А. Успенского. М., 2006.*

Лит.: *Мусеева Г. Н.* Валаамская беседа – памятник рус. публицистики сер. XVI в. М.; Л., 1958; *Velimirović M.* Byzantine Elements in Early Slavic Chant: The Hirmologium. Pars Principalis et Pars Suppletoria. Copenhagen, 1960. (MMB. Subs.; 4); *Lazarevič St. V.* An Unknown Early Slavic Modal Signature // Bsl. 1964. Т. 25. P. 93–108; *Floros K.* Universale Neumenkunde. Kassel, 1970. 3 Bde; *Strunk O.* Two Chilandary Choir Books // Essays on Music in the Byzan-

tine World. N. Y., 1977. P. 220–230; *Hannick Chr.* Aux origins de la version slave de l'hirmologion // Fundamental Problems of Early Slavic Music and Poetry. Copenhagen, 1978. (MMB. Subs.; 6); *Кораблева К. Ю.* Покаянные стихи как жанр древнерус. певч. искусства: Канд. дис. М., 1979; *Каган М. Д., Поньрко Н. В., Рожественская М. В.* Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // ТОДРЛ. 1980. Т. 35. С. 3–300; *Мурьянов М. Ф.* О старославянском «искрь» и его производных // ВЯ. 1981. № 2. С. 115–123; *Шенкер А. М.* Древнецерковнославянское «искрь» (близко) и его производные // Там же. С. 110–114; *Янин В. Л.* Новгородский скрипторий XI–XII вв.: Лазарев монастырь // АЕ за 1981 г. М., 1982. С. 52–63; *Парфентьев Н. П.* О деятельности комиссий по исправлению древнерус. певч. книг в XVII в. // АЕ за 1984 г. М., 1986. С. 128–139; *он же.* Древнерусское певч. искусство в духовной культуре Российского гос-ва XVI–XVII вв.: Школы. Центры. Мастера. Свердловск, 1991; *он же.* Выдающиеся рус. музыканты XVI–XVII ст.: Избр. науч. ст. Челябинск, 2005; *Лозовая И. Е.* Самобытные черты знаменного распева: Канд. дис. К., 1987; *она же.* «Слово от словес плетуще сладкопения» // ГДРЛ. 1989. Сб. 2. С. 383–422; *она же.* Древнерус. нотированный Параклитик кон. XII – нач. XIII в.: Предв. заметки к изучению певч. книги // ГДРЛ. 1993 [1994]. Сб. 6. Ч. 2. С. 407–432; *она же.* Византийские прототипы древнерус. певч. терминологии // Кельдышевский сб.: Муз.-ист. чт. памяти Ю. В. Кельдыша, 1997. М., 1999. С. 62–72; *она же.* Древнерус. нотированный Параклит в кругу Ирмологиев XII – 1-й пол. XV в.: Мелодические варианты и версии в распеве канонов // Гимнология. 2000. Вып. 1. С. 217–239; *она же.* Образы и символы древнерус. певч. искусства: Каноны мелопеи и «Шестоднев» // Из истории рус. муз. культуры: Памяти А. И. Кандинского. М., 2002. С. 31–47. (Науч. тр. МГК; Сб. 35); *Петрова Л. А., Серегина Н. С., сост.* Ранняя рус. лирика: Репертуарный справ. муз.-поэтик. текстов XV–XVII вв. Л., 1988; *Гусейнова З. М.* Руководства по теории знам. пения XV в. (источники и редакция) // Древнерус. певч. культура и книжность: Сб. науч. тр. Л., 1990. С. 20–46. (Пробл. музыковедения; 4); *она же.* «Извещение... требующим учиться пения» – памятник рус. средневек. муз.-теорет. мысли: Коммент. и исслед. // *Александр Мезенец и прочие.* Извещение... о согласнейших пометах требующим учиться пения. Челябинск, 1996. С. 493–494; *Серегина Н. С.* Песнопения рус. святых: По мат-лам рукоп. певч. книги XI–XIX вв. «Стихириарь месячный». СПб., 1994; *Шеховцова И. П.* Гимн и проповедь: две традиции в визант. гимнографическом искусстве // Муз. культура правос. мира: Традиция, теория, практика. М., 1994. С. 8–34; *Школьник М. Г.* Проблемы реконструкции знам. роспева XII–XVII вв.: (На материале визант. и древнерус. Ирмология): Канд. дис. М., 1996; *eadem (Schkolnik M.).* 4 Principles of the Development of the 11<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> Cent. Znamenny Notation // Musica Antiqua Europae Orientalis. Acta Musicologica, XI. Bydgoszcz, 1997. P. 241–253; *eadem.* Reconstructing the Znamenny Chant of the 12<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> Cent.: Problems and Possibilities // Palaeobyzantine Notations, II: Acta of the Congr. Held at Hernen Castle (The Netherlands) in Oct. 1996 / Ed. Chr. Troelsgard, G. Wolfram. Hernen, 1999. P. 63–70; *Schkolnik I.* Stichera-Automela in Byzantine and Slavonic Sources of the Late 11<sup>th</sup> – Late 18<sup>th</sup> Cent. // Ibid. P. 81–97; *Парфентьева Н. В.* Творчество мастеров древнерус. певч. искусства XVI–XVII вв. Челябинск, 1997. С. 172–

180; *Грузинцева Н. В.* Троиный Стихириарь в рус. певч. практике XII–XVII вв. // Дни слав. письменности и культуры: Мат-лы Всерос. науч. конф. Владивосток, 1998. Ч. 1. С. 112–120; *Казанцева М. Г.* Эволюция кн. Ирмологий в певческой практике Др. Руси (XII–XVII вв.) // Там же. С. 121–128; *Столярова Л. В.* Древнерус. надписи XI–XIV вв. на пергаменных кодексах. М., 1998. С. 197–199; *Заболотная Н. В.* Церковно-певч. рукописи Др. Руси XI–XIV вв.: Основные типы книг в ист.-функциональном аспекте: Исслед. М., 2001; *Игнатьева А. А.* Певческие рукописи коллекции Ново-Иерусалимского монастыря (ГИМ, Синодальное певч. собр.) // ЕЖБК. 2001. С. 428–437; *Коротких Д.* Стихириарь Логина Шнцелова // Там же. С. 405–411; *Живаева О.* О традиции исполнения кафизм в Русской Церкви // Гимнология. 2003. Вып. 3. С. 152–153; *Захарьина Н. Б.* Русские богослужебные певч. книги XVIII–XIX вв.: Синодальная традиция. СПб., 2003; *Лифшиц А. Л.* О датировке Стихириаря из 6-ки Троице-Сергиевой лавры // Хризограф: Сб. ст. к юбилею Г. З. Быковой. М., 2003. С. 96–101; *Шабалин Д. С.* Певческие азбуки Др. Руси: Тексты. Краснодар, 2003; *Буланин Д. М., Ромодановская Е. К., Тихон Макарьевский // СКЖДР.* 2004. Вып. 3. Ч. 4. С. 31–42; *Рамазанова Н. В.* Московское царство в церковно-певч. искусстве XVI–XVII вв. СПб., 2004; *Тюрин О. В.* Стихиры Евангельские: Новый взгляд на ист. путь развития цикла и на соотношения редакций // «Иду в неведомый мне путь...»: Памяти Е. Филипповой. М., 2006. С. 53–61. (Науч. тр. МГК; Сб. 55); *она же.* Цикл стихир евангельских: Стилевые редакции по рукописям кон. XV – сер. XVII в. // Гимнология. 2008. Вып. 5: Устная и письменная трансмиссия церковно-певч. традиции: Восток – Русь – Запад. С. 171–176; *Уханова Е. В.* Древнейшая рус. редакция Студийского устава: происхождение и особенности богослужения по Типографскому списку // Типографский устав. М., 2006. С. 239–253; *Пожидаева Г. А.* Певческие традиции Др. Руси: Очерки теории и стилия. М., 2007; *Смелянская Е. Б., Денисов Н. Г.* Старообрядчество Бессарабии: Книжность и певческая культура. М., 2007; *Евдокимова А. А.* Музыкальные греч. граффити из храма Св. Софии в Киеве // АДСВ. 2008. Вып. 38. С. 185–195; *Швец Т. В.* Азмиатик Благовещенского кондакаря // Греко-русские певч. параллели: К 100-летию афонской экспедиции С. В. Смоленского. М.; СПб., 2008. С. 100–132. См. также лит. в ст. *Церковное пение* в т. «Русская Православная Церковь» ПЭ.

И. Е. Лозовая

**ЗНАМЕНОВАТЬ**, иконописный термин – см. в ст. *Иконопись*.

**ЗНАМЕНОСЕЦ** – см. в ст. *Схима*.

**ЗНАМЕНСКИЙ** Петр Васильевич (27.03.1836, Н. Новгород – 2.05.1917, Казань), церковный историк. Род. в семье диакона. Окончил Нижегородские ДУ (1846–1850) и ДС (1850–1856) 1-м по списку успеваемости. В 1860 г. окончил КазДА со степенью магистра богословия за соч. «Обозрение положений по церковным делам в России, изданным в начале XVIII столетия»,





2 янв. 1861 г. утвержден в степени. С 23 сент. 1860 г. преподавал философию и логику в Самарской ДС. 22 авг. 1861 г. по ходатайству ректора КазДА пером. *Иоанна (Соколова)*; вносл. епископ) переведен в академию на должность бакалавра по классу математики. 12 мая 1862 г. перемещен на кафедру рус. церковной и гражданской истории. После разделения кафедры по уставу правосл. духовных академий (1869) З. преподавал на кафедре рус. церковной истории. Одновременно с 19 апр. 1865 г. был библиотекарем Соловецкой б-ки в КазДА, с 19 сент. 1865 по 8 сент. 1870 г. — фундаментальной б-ки. В 1863—1866 гг. преподавал общую и рус. историю в Казанском уч-ще для девичьего духовного звания, а также в 1864—1873 гг. и с перерывами до 1886 г. — в Родионовском ин-те благородных девиц в Казани. Приводимые в нек-рых публикациях сведения о том, что З. преподавал церковную историю в Казанском ун-те, документально не подтверждаются.

С 19 марта 1866 г. экстраординарный профессор КазДА, с 20 дек. 1868 г. ординарный профессор. 2 марта 1873 г. З. назначен помощником ректора КазДА по церковно-историческому отделению, занимал эту должность до упразднения отделения в соответствии с академическим уставом (1884). 25 июля 1875 г. Советом академии утвержден в степени д-ра богословия за кн. «Приходское духовенство в России со времени реформы Петра» (Каз., 1873). В 1873—1879 гг. редактировал оригинальный отдел ж. «Православный собеседник», в 1886—1896 гг. был членом редакционного комитета, а в 1896—1897 гг. — редактором всего журнала. Одновременно был членом Казанского комитета духовной цензуры. В 1895—1896 гг. редактировал неофиц. часть ж. «Известия по Казанской епархии».

С 27 авг. 1875 по 1892 г. З. был председателем Комиссии по составлению описания рукописей *Соловецкого в честь Преображения Господня муж. мон-ря*, находящихся в б-ке КазДА. В 1878, 1883 гг. временно исполнял должность ректора академии. 22 авг. 1886 г. З. утвержден в должности заслуженного ординарного профессора. 22 сент. 1892 г. по предложению В. О. Ключевского Московский ун-т присвоил З. степень д-ра гражданской истории honoris causa. 24 авг. 1892 г. был избран почетным членом Казанского



Н. В. Знаменский.  
Фотография. Нач. XX в.

ун-та, затем всех 4 духовных академий России. 29 дек. 1892 г. избран членом-корреспондентом СПбАН. Состоял действительным членом *Общества истории и древностей российских*, Об-ва Нестора-летописца, Об-ва церковных старост и приходских попечителей г. Казани, членом ряда архивных комиссий. Также являлся членом строительной комиссии при академии. Консультировал по вопросам реставрации храмов, фресок, икон. Дважды удостоен премии митр. Московского и Коломенского *Макария (Булгакова)*. С 20 сент. 1895 г. служил в должности сверхштатного преподавателя академии с правами ординарного профессора, с 15 авг. 1896 г. — как бесплатный сверхштатный профессор. В нач. 1897/98 уч. г. окончательно оставил службу в академии. Испытав в юные годы тяготы материальной нужды, З. щедро благотворительствовал, помогал (часто анонимно) семьям недостаточно обеспеченных преподавателей, студентам и проч. нуждающимся. По воспоминаниям учеников, после отставки из академии большую часть пенсии и гонораров переводил на стипендии малообеспеченным студентам. В 1892—1918 гг. из средств от продажи «Истории Казанской Духовной Академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842—1870 гг.)» действовала стипендия, которую получал один из студентов академии, не принятый на казенное обеспечение. В 1907—1915 гг. З. был товарищем председателя Об-ва пособия нуждающимся студентам академии. Завещал КазДА свой дом и библиотеку. В последние 2 года жизни его духовником был свящ. Константин Соловьёв, почитаемый в Казанской

епархии как исповедник. Отпевание З. совершил ректор КазДА еп. Чистопольский епископ *Анатолій (Григор)*; вносл. митрополит) в присутствии архиеп. Казанского и Свияжского *Иакова (Пятницкого)*; вносл. митрополит). Похоронен на кладбище при *казанском в честь Преображения Господня муж. мон-ре* рядом с могилкой жены. Захоронение З. не сохранилось.

Автор записок «Из моего прошлого. Нечто вроде автобиографических заметок» (НАРТ. Ф. 36. Оп. 2. Д. 6). Из них известно, что после смерти его отца семья Знаменских испытывала нужду и З. собирались отдать «в приказные в лавку», но по настоянию одного из попечителей, увидевшего в нем «способность к обучению», он поступил в семинарию. В записках З. сохранились воспоминания о сокурснике будущем публицисте и общественном деятеле Н. А. Добролюбове и его семье, о преподавателе, вносл. митр. *Паллади (Равве)* и др., ярко описаны суровый быт рус. духовной школы (бурсы), городское духовенство Н. Новгорода.

З. впервые в историографии обобщил в единую концепцию историю Русской Церкви и дал ее периодизацию в соч. «Руководство к русской церковной истории» (удостоено Макариевской премии 1870 г.). Этот труд З. составил на основе лекций по русской гражданской и церковной истории, которые он читал с 1862 г. в КазДА. Работе предшествовали сочинения, посвященные исследованию трудов В. Н. Татищевой, М. М. Щербатова, И. Н. Болтина, основанные на материалах магистерской диссертации, законодательства Петра I относительно Церкви, истории приходского духовенства, новгородской иерархии и др. Сочинение З. о церковных законах Петра I сохранилось в 2 вариантах: представленном в академию (НАРТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 366) и черновом, втрое большем по объему (Там же. Д. 2235). У З. сложилась особая система преподавания истории, отличная от официальной, а также от системы его учителя и предшественника на кафедре проф. А. П. Шапова. Он рассматривал историю Церкви в тесной связи с проявлениями общественной гражданской жизни. З. отказался от стандарта позитивного описания наиболее значительных факторов из прошлого, искал внутреннюю связь между событиями, большое значе-



ние в истории придавал экономическому и географическому факторам, что сближало его с современником Ключевским. В КазДА З. создал школу по изучению русской церковной истории, его учениками были Ф. В. *Благовидов*, К. В. *Харлампович*, А. Ф. *Можаровский*, И. М. *Покровский*, И. В. Катетов. Учеником З. считал себя известный историк проф. Казанского ун-та Д. А. *Корсаков*, у которого З. был репетитором по истории во время обучения в гимназии.

«Руководство к русской церковной истории» З. написал для своих студентов, готовившихся к курсовым экзаменам (Каз., 1870). Это пособие выдержало 5 изданий, дополненных главами, посвященными истории Церкви при Екатерине II и Павле I (Каз., 1876<sup>2</sup>), Александре I (Каз., 1886<sup>4</sup>, 1888<sup>5</sup>). Большинство духовных семинарий и академий пользовались этим сочинением как учебником по курсу рус. церковной истории. В сер. 90-х гг. XIX в. Учебный комитет при Святейшем Синоде выкупил у З. авторские права на «Руководство...» и издал его под названием «Учебное руководство по истории Русской Церкви» в 1896 и 1904 гг. с изменениями, касавшимися как структуры, так и содержания, в соответствии с учебной программой семинарий. В «Историю...» были добавлены тексты по 2-й пол. XIX в., а также материалы об *Оптиной пуст.* и о прп. *Серафиме Саровском*. Согласно концепции Учебного комитета текст переработал сам З. Изданная «История...» по научному уровню была ниже оригинального «Руководства...», а также меньше по объему. До 1918 г. «История...» оставалась основным учебником по истории Русской Церкви. Т. о., влияние З. на периодизацию, на оценки отдельных событий и деятелей, на развитие церковно-исторической науки в сознании учащихся было основным. В 1996 и 2000 гг. «История...» переиздана в соответствии с изданием 1896 г. и используется как учебное пособие в духовных учебных заведениях.

З. издал отдельные монографии по истории Церкви в царствование Екатерины II и Александра I, более подробные по сравнению с главами в «Руководстве...». Для описания церковной жизни и церковной политики в контексте общей рус. истории им были привлечены все доступные источники и новейшие труды по рус.

гражданской истории. З. не боялся давать отрицательные оценки действиям прокуроров Святейшего Синода, др. церковных деятелей. Особое значение имели его «Чтения из истории Русской Церкви за время царствования имп. Александра I». Характеристики имп. Александра, М. М. *Сперанского*, обер-прокурора А. Н. *Голицына*, архим. *Фотия (Спаского)*, М. Л. *Магницкого* и др. вошли в историографию александровской эпохи.

З. исследовал не разработанные в исторической науке, но важные сюжеты. Его докт. дис. «Приходское духовенство в России со времени реформы Петра» была подготовлена на материалах многолетней работы и собственных статей на эту тему в «Православном собеседнике». В кн. «Духовные школы в России до реформы 1808 г.» З. рассмотрел правовой статус и социальное положение духовенства и духовных школ, роль церковнослужителей в жизни общества, формы и содержания духовного образования. Исследования базируются на многочисленных источниках, в т. ч. на памятниках рус. права, материалах из архивов Синода, Казанских духовной консистории и ДС, библиотеки Соловецкого мон-ря.

Работы З. отличались документально-научным подходом и доступностью изложения. А. В. *Карташёв*, Ключевский, Корсаков, Покровский, Н. С. *Лесков* отмечали «живость» и «доступность языка», присутствие своеобразного тонкого юмора в его сочинениях. Харлампович называл З. «историком-художником», «живописателем». Исследования З. изобилуют множеством бытовых подробностей, почти анекдотических историй, почерпнутых из жалоб, судебных разбирательств, писем, что делало материал более интересным, а наблюдения и выводы убедительными. Во 2-й пол. XIX в. иллюстративность в серьезных научных трудах считалась новаторством и не всегда верно оценивалась учеными-современниками. Так, архиеп. Казанский *Антоний (Амфитеатров)* считал, что в «Истории...» З. «выставлены темные стороны жизни высшей церковной власти» и приходского духовенства. Отрицательные отзывы были сглажены авторитетной защитой митр. Московского Макария (Булгакова).

К 50-летию юбилею КазДА Совет академии поручил З. написать

книгу по истории учебного заведения. «История Казанской Духовной Академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870 гг.)» была удостоена Макариевской премии (1892). В книге обстоятельно изложены все аспекты истории на основе документов из архива академии, а также воспоминаний профессоров и студентов. З. выступал не только как автор, но и как мемуарист. Описание первых 15 лет жизни академии, свидетелем к-рых он не был, основано на воспоминаниях Н. И. *Ильминского*, прот. А. П. *Владимирского*, И. Я. *Порфирьева*. Глубиной и яркостью отличаются характеристики Казанских архиереев *Владимира (Ужинского)*, *Григория (Постникова)*, *Афанасия (Соколова)*, ректоров КазДА, в т. ч. *Григория (Миткевича)*, *Парфения (Попова)*, *Иоанна (Соколова)*, преподавателей А. М. *Бухарева*, *Ильминского*, В. И. *Григоровича*, А. П. *Щапова*. При этом автор не скрывал резко отрицательного отношения к деятельности некоторых архиереев и администраторов, давал весьма жесткие оценки научному уровню и педагогическому мастерству профессоров. Подробно и ярко описан быт студентов и преподавателей. За эту книгу по предложению Ключевского Московский ун-т удостоил З. ученой степени д-ра гражданской истории. По свидетельству В. В. *Розанова*, «История Казанской Духовной Академии...» пользовалась не меньшей популярностью, чем художественные сочинения (*Розанов В. В.* Около церковных стен. М., 1995. С. 242), являлась образцом для составления исторических очерков вузов (см., напр.: *Загоскин Н. П.* История Имп. Казанского ун-та. Каз., 1902. 4 т. и др.). Более поздней истории КазДА — периоду ректорства архиеп. *Никанора (Бровковича)* — посвящена ст. З. «На память о покойном архиеп. Никаноре» (1891). В многочисленных некрологах, написанных З., биографические подробности сочетаются с глубокими характеристиками научной деятельности профессоров КазДА.

З. являлся сотрудником *Гурия Казанского свт. братства*. После смерти инициатора создания братства Ильминского систематизировал и описал его архив, который позднее перешел в фонды НАРТ (Ф. 968). Кн. «На память о Н. И. Ильминском» посвящена особенностям его научной, общественной, миссионерской







и педагогической деятельности. По поручению К. П. Победоносцева З. подготовил к печати переписку обер-прокурора с Ильминским.

З. исследовал жизнь и творчество Бухарева, переписывался с его вдовой. В ст. «Печальное 25-летие» трагическая судьба Бухарева была им рассмотрена на широком фоне церковной жизни 50–60-х гг. XIX в. Более подробно З. написал о Бухареве в брошюре «Богословская полемика 1860-х гг. об отношении православия к современной жизни». Составил и отредактировал сборник трудов Бухарева, к-рый был опубликован в 1906 г. в условиях отмены цензуры.

Состоял в переписке с Лесковым. В 2005 г. найдены письма Лескова З. с окт. 1875 по апр. 1880 г. (НАРТ. Ф. 36. Д. 127. Л. 44–56). Известно, что переписка началась по инициативе писателя. Вместе с письмами Лесков регулярно посылал свои лит. сочинения, подробно излагал впечатления от прочтения «Руководства...», материал этой книги он использовал для написания рассказов.

Как председатель Комиссии по составлению описания рукописей Соловецкого мон-ря З. организовал этот процесс на высоком научном уровне, используя опыт работы А. В. Горского и К. И. Невоструева по описанию синодальных рукописей. Под редакцией З. вышло 3 тома «Описания рукописей Соловецкого монастыря, находящегося в библиотеке Казанской Духовной Академии». В собрании были выделены разделы: Библия и толкования, рукописи творений св. отцов, богословские рукописи (Т. 1); церковно-исторические и церковно-правовые рукописи (Т. 2); описания богослужебных рукописей (Т. 3). В 1894 г. З. написал Житие Казанского и Свяжского архиеп. свт. Германа (Садырева-Полева), в к-рое вошли новые сведения о его насильственной кончине, ставшей явной в ходе переоблачения мощей святого в 1888 г. З. увлекался этнографией, на основе собранных личных наблюдений написал очерки о горных черемисах, марийцах и казанских татарах. Очерки остаются актуальными и используются в совр. научных исследованиях.

Фонд Знаменского в Национальном архиве Республики Татарстан (НАРТ. Ф. 36. Д. 1–165) составлен из бумаг, переданных наследниками его ученика Покровского. Содержит

рукописи основных сочинений, переписку с учеными, с родственниками, со вдовой Бухарева, 4 письма свт. *Феофана Затворника*, рукописную автобиографию. Материалы, характеризующие адм. и научную деятельность З., хранятся в фонде КазДА, находящемся в том же архиве.

Арх.: НАРТ. Ф. 10. Оп. 1, 2; Ф. 36. Д. 1–165; Ф. 977. Оп. Совет. Д. 8721, 15673.

Соч.: История Российская В. Н. Татищева в отношении к рус. церк. истории // ТКДА. 1862. Ч. 1. № 2. С. 197–228; Исторические труды Щербатова и Болтина в отношении к рус. церк. истории // Там же. Ч. 3. № 5. С. 31–78; Законодательство Петра Великого относительно правосл. духовенства // ПС. 1863. Ч. 2. № 7. С. 377–414; Ч. 3. № 9. С. 45–77; № 10. С. 125–158; № 12. С. 372–405; Заметки касательно устройства древней новгородской иерархии // Там же. Ч. 1. С. 172–201, 244–291; Еще статья о новой книге: [Рец. на: Костомаров Н. И. Северно-русские народоправства во времена удельно-вещевого уклада. СПб., 1863. 2 т.] // Время. СПб., 1863. № 4. Отд. 2. С. 1–45; Церковные вотчины при Петре Великом // ПС. 1864. Ч. 1. № 2. С. 127–152, 247–279; Законодательство Петра относительно чистоты веры и благочиния церковного // Там же. Ч. 3. № 10. С. 97–131; № 11. С. 201–231; № 12. С. 290–340; О способах содержания рус. духовенства // Там же. 1865. Ч. 1. № 3. С. 145–188; О борьбе христианства с язычеством в России // Там же. Ч. 2. С. 211–302; Приходское духовенство на Руси // ПО. 1866. Т. 21. № 9. С. 1–35; № 10. С. 131–169; 1867. Т. 22. № 1. С. 62–90; № 2. С. 181–221; № 3. С. 307–322 (перизд.: Каз., 1867. СПб., 2003); Горные черемисы Казанского края // ВЕ. 1867. № 12. С. 30–71; Казанская семинария в первое время ее существования: По бумагам Г. З. Елисеева, именно за 1723–1738 гг. // ПС. 1868. Ч. 2. № 8. С. 265–311; Иоанн Неронов // Там же. 1869. Ч. 1. С. 236–282, 325–366; Описание Седмозерной пустыни // Там же. Ч. 3. С. 212–239, 297–319; Руководство к рус. церк. истории. Каз., 1870. Минск, 2005; То же, изм. загл.: Учебное руководство по истории Рус. Церкви. СПб., 1896; То же, изм. загл.: История Рус. Церкви: Учеб. рук-во. М., 1996, 2000<sup>9</sup>; Приходское духовенство в России со времени реформы Петра // ПС. 1871. Ч. 3. № 9. С. 52–96; № 10. С. 173–228; № 11. С. 331–356; № 12. С. 419–469; 1872. Ч. 1. № 1. С. 79–114; № 2. С. 140–203; № 3. С. 251–331; № 4. С. 406–463; Ч. 2. № 5. С. 79–128; № 6. С. 148–195; № 7. С. 296–384; № 8. С. 385–497; Ч. 3. № 10. С. 184–242; № 11. С. 282–351; № 12. С. 405–458 (перизд.: Каз., 1873. М., 2003); Речь при отпевании покойного проф. И. П. Гвоздева // ПС. 1873. Ч. 3. С. 290–295; Сто лет тому назад: [Биогр. очерк о митр. Вениамине (Пуцек-Григоровиче)] // Там же. 1874. Ч. 2. С. 89–125; Чтения из истории Рус. Церкви за время царствования Екатерины II // Там же. 1875. Ч. 1. С. 3–22, 99–143, 228–254, 392–418; Ч. 2. С. 3–44, 327–347; Ч. 3. С. 87–109, 354–411; Основные начала духовно-училищной реформы в царствование имп. Александра I: Речь в торжеств. собрании Казанской академии по случаю празднования столетней годовщины рождения имп. Александра I, 12 дек. 1877 г. // Там же. 1878. Ч. 1. № 1. С. 3–42 (отд. отт.: Каз., 1872); Сильвестр, митр. Казанский (1725–1732) // ПО. 1878. Т. 1. № 4. С. 573–595; Т. 2. № 5/6. С. 69–239; Духовные школы в России

до реформы 1808 г. // ПС. Прил. 1878. Ч. 3. С. 1–64; 1879. Ч. 1. С. 65–176; Ч. 2. С. 177–256; Ч. 3. С. 257–336; 1880. Ч. 1. С. 337–480; Ч. 2. С. 481–576; Ч. 3. С. 577–608; 1881. Ч. 1. С. 609–642; Ч. 2. С. 673–806 (перизд.: Каз., 1881. СПб., 2001); Сергей Шелонин, один из малоизвестных писателей XVII в. // ПО. 1882. Т. 1. № 2. С. 282–314; № 4. С. 666–686; Произведения Соловецкой писменности, относящиеся к личности св. Филиппа митрополита // Там же. 1883. Т. 1. № 4. С. 768–785; Святые в рус. нар. жизни: Нар. верования, относящиеся к пчеловодству // Странник. 1883. № 7. С. 422–447; Шестоднев Афанасия, архиеп. Холмогорского // Там же. № 12. С. 565–574; Нечто о записках архиеп. Василия Полоцкого по поводу выхода в свет записок митр. Литовского Иосифа Семашки // ПС. 1884. Ч. 2. С. 310–329; Речь 6 апр. 1885 г. [в день празднественного восп. 100-летия со дня блаженной кончины св. равноап. Мефодия, архиеп. Моравского] // Там же. 1885. Ч. 1. С. 357–404; Чтения из истории Рус. Церкви за время царствования имп. Александра I // Там же. С. 3–38, 263–299; Ч. 2. С. 173–211, 357–376, 443–460; Ч. 3. С. 70–98, 236–282, 405–432 (перизд.: Каз., 1885); Прот. М. М. Зефирова (Некр.) // Там же. 1889. Ч. 1. С. 505–558; И. Я. Порфирьев: Биогр. очерк // Там же. 1890. Ч. 3. С. 361–438 (отд. отт.: Каз., 1891); Высокопреосвященный Григорий (Миткевич), архиеп. Калужский, во время его ректорства в КазДА // Странник. 1890. № 6/7. С. 306–344; № 8. С. 493–522; На память о покойном архиеп. Никаноре [Бровковиче] // ПС. 1891. Ч. 1. С. 387–396; История КазДА за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870 гг.). Каз., 1891–1892. 3 вып.; На память о Н. И. Ильминском. Каз., 1892; Повесть о прп. Варлааме Керетском // ЗИАН. 1893. Т. 73. Кн. 1. С. 48–53; Житие свт. Германа, 2-го архиеп. Казанского Чудотворца, всея России // Изв. по Казанской епархии. 1894. № 16. С. 487–498; № 17. С. 519–534; № 18. С. 551–562 (отд. отт.: Каз., 1894); О татарских переводах христианских книг // РА. 1894. Кн. 3. Вып. 10. С. 243–249; При открытии памятника в Казани имп. Александру III // ПС. 1895. Ч. 3. № 10. С. 1–3; Печальное 25-летие: [Памяти архим. Феодора (Бухарева)] // Там же. 1896. Ч. 1. № 4. С. 555–584; О жизни и трудах Александра Матвеевича (архим. Феодора) Бухарева // *Феодор (Бухарев), архим.* О православии в отношении к современности. СПб., 1906. Вып. 1. С. V–XXVII; «Оставьте детей и приидите ко Мне» // Изв. по Казанской епархии. 1896. № 18. С. 332–337; Прот. В. Т. Тимофеев: (Некр.) // ПС. 1896. Ч. 1. № 1. С. 143–162; К биографии А. П. Шапова // ИВ. 1899. Т. 75. № 2. С. 511–530; Ильминский Н. И., Софийский И. М., Тимофеев В. Т. // Библиогр. указ. мат-лов по истории рус. школы. СПб., 1901. № 9. С. 261–263, 286–287; № 12. С. 284–285; Несколько мат-лов для истории Алтайской миссии и участия в ее делах Н. И. Ильминского // ПС. 1901. Ч. 2. С. 449–488, 641–672, 761–786; Богословская полемика 1860-х гг. об отношении православия к современной жизни // Там же. 1902. Ч. 1. С. 554–561, 640–654, 780–792; Ч. 2. С. 325–352, 479–499, 639–657; Система инородческого образования в Туркестанском крае при ген.-губернаторе К. П. Кауфмана // Рус. школа. 1902. № 7/8. С. 79–106; Святые Петр, Алексей, Иона и Филипп Московские Чудотворцы // Деятель. Каз., 1904. № 11. Прил. С. 3–40; Отзыв на работу Глубоковского Н. Н. «По вопросам Духовной школы (сред. и высш.) и об Учебном комитете при





Св. Синоде». Каз., 1907; Стихотворная целобитная Господу Богу рус. солдат в Крыму // Изв. Об-ва археологии, истории и этнографии. Каз., 1907. Т. 23. Вып. 3. С. 245–248; Казанские татары. Каз., 1910.

Изд.: Записки Василия Лужинского, архиеп. Полоцкого. Каз., 1885; Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в б-ке КазДА. Каз., 1881–1898. 3 ч.; Письма Н. И. Ильминского к крещеным татарам. Каз., 1896 (совм. с А. А. Воскресенским); Письма Н. И. Ильминского к обер-прокурору Св. Синода К. П. Победоносцеву. Каз., 1898.

Лит.: Корсаков Д. А. Рец. на «Руководство к рус. церковной истории» // ЖМНП. 1886. Ч. 2. С. 60–82; *он же*. П. В. Знаменский: (По поводу исполняющегося 50-летия его научной деятельности) // Там же. Н. с. 1911. № 1. Отд. 4. С. 30–38; *Знаменский П. В.* История КазДА за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870 гг.). Каз., 1892. Вып. 2. С. 137–142; [Библиогр. тр. до 1896 г.] // ПС. 1897. Ч. 2. № 12. С. 706–709; *Терновский С. А.* Ист. записка о состоянии КазДА после ее преобразования: 1870–1892. Каз., 1892; *Знаменский П. В.* // ЭС. Т. 24. С. 618; Прощание корпорации Казанской академии с П. В. Знаменским // ПС. 1897. Ч. 2. № 12. С. 698–709; А. С. *Знаменский П. В.* // ПБЭ. Т. 5. Стб. 720–724; *Покровский И. М.* К кончине заслуженного ординарного проф. КазДА П. В. Знаменского: [Некр.] // ПС. 1917. № 3/5. С. 1–50; *Харламович К. В.* Историк-художник: [Некр.] // Изв. Сев.-Вост. археол. и этногр. ин-та. Каз., 1920. Т. 1. С. 59–105; *Сенько П. Н.* Русские церк. деятели — члены АН. СПб., 1995. С. 162–163; *Соловьев И. В.* Проф. П. В. Знаменский как историк Рус. Церкви // *Знаменский П. В.* История Рус. Церкви: Учеб. рук.-во. М., 2000. С. 3–9; *Куницкий Б. М.* Нестор-летописец казанской alma mater: [О переписке с Н. С. Лесковым] // Республика Татарстан. 2005. № 159/160(25495). 11 авг. [Электр. ресурс: [http://www.gazetartat.ru/articles/159-160\\_25495/63842/](http://www.gazetartat.ru/articles/159-160_25495/63842/)]; *он же*. Казанский адресат Н. С. Лескова // Эхо веков. Каз., 2006. № 1. С. 133–145; Черная стения: Ист. энцикл. (1900–1917) / Сост.: А. Д. Степанов, А. А. Иванов; отв. ред.: О. А. Платонов. М., 2008.

*Е. В. Лунаков*

**ЗНО́СКО** Алексей Константинович (12.10.1912, Брест-Литовск, ныне Брест, Белоруссия — 15.07.1994, Ломжа, Польша), митрофорный прот. Польской Автокефальной Православной Церкви, гимнограф, церковный писатель, переводчик и лексикограф, д-р богословия. Сын священника К. Зноско, младший брат еп. Митрофана (Зноско-Боровского). Окончил отделение православной теологии Варшавского ун-та (1938). 31 мая 1936 г. рукоположен во иерея митр. Варшавским и всей Польши Дионисием (Валединским). Служил приходским священником в г. Барановичи и пос. Свислочь. С 1946 г. организовывал приходскую жизнь в г. Вроцлаве. В февр. 1949 г. был арестован по обвинению во враждебном отношении к Польской Народной Республике. Находился в за-

ключении до кон. 1953 г. С 1954 г. служил в Варшаве, г. Бельск-Подляски и Белостоке. В 1959 г. на фак-те правосл. теологии Прешовского ун-та (Словакия) защитил докторскую диссертацию. С 1960 г. служил в Варшаве на приходе свт. Иоанна Лествичника на Воле, преподавал в Христианской теологической академии.

Автор неск. акафистов и ряда историко-богословских сочинений, малого и большого церковнославянско-польск. словарей.

Соч.: *Mały słownik wyrazów starocerkiewnosłowiańskich i terminologii cerkiewno-teologicznej*. Warsz., 1983; Акафистное творчество Рус. Правосл. Церкви (1628–1959). Варшава, 1989; Опыт личного акафистного творчества. Варшава, 1989; *Słownik cerkiewnosłowiańskopolSKI*. Białystok, 1996.

Лит.: *Лабыццев Ю. А., Щавинская Л. Л.* Православная лит-ра белорусов совр. Польши. М., 2000.

*Ю. А. Лабыццев, Л. Л. Щавинская*

**ЗНО́СКО** Константин (1.04.1865, мест. Острино, ныне пос. Острына Гродненской обл., Белоруссия — 18.06.1943, Брест), прот., гимнограф



и церковный писатель. Отец еп. Бостонского РПЦЗ Митрофана (Зноско-Боровского) и неск. священников, в т. ч. прот. А. К. Зноско. Окончил Литовскую ДС в Вильне (1887). Участник первой мировой войны (полковой священник 8-го Финляндского стрелкового полка). Настоятель Свято-Николаевской ц. в г. Бресте. Один из создателей находившихся там в 20–30-х гг. XX в. «Русского дома», Русской школы и гимназии. Автор ряда гимнографических и житийных произведений, а также неск. антиуниат. сочинений, к-рые переиздаются в России и др. странах по сей день. Соч.: Акафист св. прмч. Афанасию, игумену Брестскому. Варшава, 1929; Служба св. прмч. Афанасию, игум. Брестскому. Варшава, 1929; Житие и страдания святого прмч. Афанасия, игум. Брестского. Варшава, 1931; Римская не-

правда о главе Вселенской Церкви: Разбор католич. учения о папском примате в связи с кн. И. А. Забужного «Православие и Католичество». Варшава, 1932; Виленская Островоротная или Остробрамская чудотворная икона Божией Матери. Варшава, 1932; Житие и страдания свв. Виленских мчч. Антония, Иоанна и Евстафия. Варшава, 1932; Житие Прп. Нова, Игумена и Чудотворца Почаевского (1550–1651). Варшава, 1932; Латинизация православного богослужения в униатской церкви. Варшава, 1932; Исторический очерк церковной унии: Ее происхождение и характер. Варшава, 1933. М., 1993; Князь Константин Константинович Острожский и его деятельность в пользу Православия. Варшава, 1933.

Лит.: *Лабыццев Ю. А., Щавинская Л. Л.* Белорусско-украинско-русская православная книжность межвоенной Польши. М., 1999; *Митрофан (Зноско-Боровский), еп.* Хроника одной жизни. М., 2006.

*Ю. А. Лабыццев, Л. Л. Щавинская*

**ЗО́ГРАФ** [греч. *ἱερός Μονῆς Ζωγράφου*; болг. Зограф], болг. муж. общежительный мон-рь во имя вмч. Георгия Победоносца. З. находится в юго-зап. части п-ова Афон (Айон-Орос), окружен лесистыми горами, закрывающими его от моря. В иерархии 20 афонских мон-рей занимает 9-е место. Территория мон-ря составляет ок. 10–11 га. З. имеет 2 представительства в столице Афона Карее (старое с ц. в честь Вознесения Господня и новое (1901) с ц. в честь Преображения

*Мон-рь Зограф*

Господня), владеет 2 домами — в Софии и Пловдиве, рестораном в Софии, 300 га земли и 600 га леса близ г. Лом. Имуществом мон-ря распоряжается комиссия (эфория), созданная 5 июня 1926 г. по указу болг. царя Бориса III; она неподвластна Св. Синоду Болгарской Православной Церкви (БПЦ), управляет советом, в состав к-рого входит только один архиерей (в наст. время митр. Неврокопский Нафанаил (Калайджиев)). Подворьем З. является *Германский муж. мон-рь* близ Софии.

В братию монастыря входят 21 монахи и 12 послушников. Игумен — архим. Амвросий (с 1997). Главные праздники — дни памяти вмч. Георгия Победоносца (23 апр.), *Зографских преподобномучеников* (22 сент., 10 окт.), прп. *Космы Зографского* (22 сент.), суббота Акафиста (5-я суббота Великого поста); во вторник Светлой седмицы — крестный ход





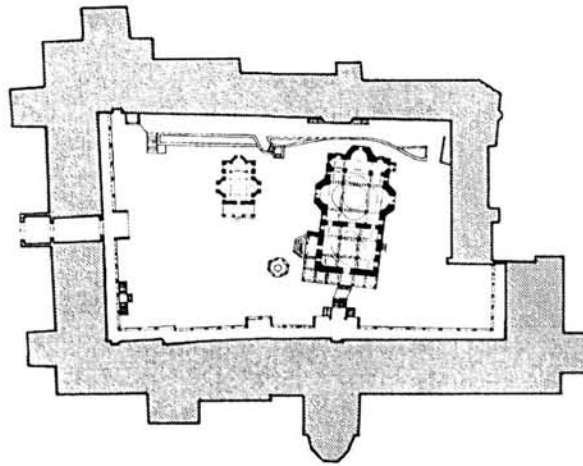


с чудотворной иконой вмч. Георгия Победоносца.

**История. Основание монастыря.**

Из-за недостатка надежных древних свидетельств вопрос о времени возникновения З. и превращения его в болг. обитель относится к числу дискуссионных (обзор мнений см.: Thomson. 1996. P. 314–324), при этом он не связан с вопросом о появлении на Афоне болг. монахов. Они могли поселиться на Св. Горе в сер. 60-х гг. IX в., сразу после Крещения Болгарии, и особенно при царе Симеоне (893–927), когда болг. граница вплотную подходила к Афону (позже отошла на север). Существование в X в. близ Афона слав. поселений подтверждается рядом документов (см.: Иванов. 1931. С. 21–23; Дуйчев. 1963. С. 123; Idem. 1965. P. 491–492). По традиции 1-м слав. мон-рем на Афоне считался рус. *Ксилургу*, 2-м — З. (на основании подписи в документе 1169 г.), 3-м — серб. *Хиландар* (с 1192). Но из недавно опубликованных документов афонских мон-рей *Русского вмч. Пантелеимона* и *Ксенофонта прп.* следует, что еще в 1-й пол. XI в. (1033–1034) на Св. Горе находился мон-рь Зелянос (или Желянос), основателем его был некий человек, слав. происхождения к-рого не вызывает сомнений, поэтому среди историков существует т. зр., что этот мон-рь был 1-й слав. обителью на Афоне.

Возможно, самое раннее письменное упоминание З. находится в Типике Св. Горы, изданном визант. имп. *Иоанном I Цимисхием* в 972 г.: в нем на 20-м месте стоит подпись «Георгий зограф» (Γεώργιος ὁ Ζωγράφος). Й. Иванов, И. Дуйчев, Д. Болутов считают, что это подпись игумена З., но др. историки, сравнив все подписи на документе, высказали версию, что так подписался некий художник (зограф); вероятно, вокруг него и сложился мон-рь во имя вмч. Георгия, получивший название по профессии основателя (*Порфирий (Успенский)*. 1880. С. 245–246; *Божилев И.* Основането на св. атонска бълг. обител Зограф: Легенди и факти // Светогорска обител Зограф. София, 1995. Т. 1. С. 14–15; *Павликянов*. 2005. С. 17). Еще одно раннее упоминание обители — в греч. акте 980 г. о продаже мон-ря св. Апостола (Ксирокастрон) мон. Онисифору. Акт не имеет прямого отношения к З., но в тексте сообщается, что у Ксирокастропа есть общая граница



они построили мон-рь из зеленого «блестящего как снег» мрамора. Но потом между ними возник спор, кому посвятить обитель — свт. Клименту Охридскому или свт. Ни-

План мон-ря Зограф

колаю Чудотворцу. Всю ночь они молились и просили Господа явить на специально приготовленной доске имя покровителя обители. Утром на доске проступил

с его землями. Вторую копию этого акта (1311) подтверждает приписка со слав. подписью игумена З. иером. Макария (*Лавров П. А.* Палеографическое обозрение кирилловского письма. Пг. 1914. С. 26–27; *Иванов*. 1931. С. 526–535). Несмотря на то что приписка игумена была сделана позднее и скорее служила подтверждением копии, ряд болг. исследователей утверждали, что З. был основан между 972 и 980 гг. и уже тогда имел такое название (*Кодов, Райков, Кожухаров*. 1985. С. 8; *Божилев И.* Основането на св. атонска бълг. обител Зограф // Светогорска обител Зограф. Т. 1. С. 15–16; *Павликянов*. 2005. С. 17–18). К сер. XI в. З. был греч. мон-рем средней величины и владел значительными угодьями (*Павликянов*. 2005. С. 23), о чем свидетельствуют 2 греч. акта — от апр. 1049 и 1051 гг. Они составлены по поводу спора З., который представлял игум. Иоанн Селина, с мон-рем *Кастамонит* из-за территории небольшой обители св. Георгия Каллиграфа (*Порфирий (Успенский)*. 1880. С. 247–248).

Об основании З. существует неск. легенд. Первая изложена в «Сводной зографской грамоте». Из содержания этой грамоты (свитка из 3 соединенных пергаменных листов с золотой печатью с изображением серб. царя Стефана Душана), якобы данной визант. имп. Львом VI Мудрым и подтвержденной царями болг. Иоанном Асенем II и серб. Стефаном Душаном, известно, что во время правления имп. Льва братья, сыновья «охридского царя Иустиниана», Моисей, Арон и Иоанн по прозвищу Селима поселились на Афоне в 3 башнях. Когда вокруг них собралась братия, в 6427 (919) г. от Сотворения мира в горной долине

лик вмч. Георгия Победоносца. В память об этом чуде мон-рь получил название «Зограф» (живописец), нерукотворная икона прославилась чудотворениями под названием «Фануилская». Вскоре обитель посетили имп. Лев, патриархи К-польский Анастасий и Антиохийский Григорий, болг. царь Иоанн Тырновский и патриарх Тырновский Феофилакт и вложили богатые дары в монастырь (*Порфирий (Успенский)*. 1880. С. 230–231; *Кънчов*. 1896. С. 10; *Болутов*. 1961. С. 44; *Григорович-Барский*. 2004. С. 243).

Анализ содержания, языка и палеографических особенностей грамоты показал, что она является поздним фальсификатом эпохи османского владычества. О ее недостоверности говорит как факт смешения правителей разных эпох (Лев VI Мудрый — 886–912, Иоанн Асень II — 1218–1241, Стефан Душан (с царским титулом) — 1346–1355), так и то, что основание мон-ря отнесено ко времени уже после смерти имп. Льва. Упомянутых братьев-основателей можно условно отождествить с западноболг. правителями-комитопулами кон. X — нач. XI в., а Иоанна Селиму (одним из прообразов к-рого, вероятно, был зографский игум. Иоанн Селина, упом. в 1049 и 1051), возможно, перепутали с болг. царем Самуилом (997–1014), имевшим братьев Аарона и Моисея (*Иванов*. 1931. С. 539; *Болутов*. 1961. С. 45). При этом основание мон-ря братьями является популярным топомосом с аллюзиями на Св. Троицу (*Божилев И.* Основането на св. атонска бълг. обител Зограф // Светогорска обител Зограф. Т. 1. С. 13–14). Ктиторовство болг. царей св. Петра, Симеона и Иоанна Асеня было упомянуто с целью архаизировать





историю присутствия болгар в З. По мнению ряда ученых, после уничтожения во время пребывания царя Стефана Душана на Афоне (1347–1348) старых грамот с целью передать часть имущества обители монастырю Хиландар зографские монахи на основе преданий и копий древних грамот написали этот свиток и прикрепили к нему сохранившуюся печать Стефана Душана (Иванов. 1931. С. 537–538; *Dujčev*. 1965. Р. 493–494; *Он же*. 1972. С. 295–296). О времени создания «Сводной зографской грамоты» существуют разные версии: XVI в. (Иванов), XVII — нач. XVIII в. (А. Попстоилов (Стоилов)), иногда ее датируют периодом между 60-ми гг. XVI в., когда был создан «Рай мысленный» (к-рый мог послу-



Башня монастырской пристани.  
1470–1475 гг.

жить одним из основных ее источников), и 1744 г., когда ее пересказал В. Г. Григорович-Барский.

Вторая легенда связана с Аравийской иконой вмч. Георгия Победоносца, к-рая приплыла на лодке из Палестины и остановилась возле пристани мон-ря *Ватопед*. Ватопедские монахи неск. раз ставили икону в своем храме, но каждый раз она возвращалась в лодку. Др. мон-ри тоже хотели получить икону, и тогда было решено положить ее на спину молодого мула и выпустить его на территорию полуострова. Там, где он остановился, построили церковь и передали туда икону (*Кънцов*. 1896. С. 6). Но нек-рые источники сообщают, что мул остановился около уже существовавшего З. и на этом месте была построена келлия во имя вмч. Георгия Победоносца, а икону поставили в зографском соборном храме (Вышний Покров над Афоне, или Сказания о святых чудотворных на Афоне прославившихся

иконах. М., 1997<sup>р</sup>. С. 156–157).

Болг. историки, основываясь на идентификации 3 братьев, упомянутых в «Сводной зографской грамоте», с западноболг. комитопулами и на «Сказании о Зографских мучениках» (см. ниже), в к-ром мон-рь назван болгарским, считают, что З. стал болгарским в X в. По мнению др. исследователей, доказательств, что в X–XI вв. в З. проживали монахи слав. происхождения, нет, а болгарским он стал только в XIII в. (*Amand de Mendieta E. Mount Athos: The Garden of the Panaghia*. В., 1972. Р. 75; *Thomson*. 1996). Г. Ильинский считал, что это произошло между 1046 и 1049 гг. (*Ильинский Г. А. Значение Афона в истории слав. письменности // ЖМНП*. 1908. Ч. 18. № 11. Отд. 2. С. 6). И. Божилов, исходя из решения Прота (1049), в к-ром среди 11 подписей есть греч. подпись «Иоанн монах и игумен Зографа» (Ἰωάννης μοναχὸς καὶ ἡγούμενος τοῦ Ζωγράφου), и документа (1169), данного святогорским протом Иоанном мон-рю вмч. Пантелеимона, где среди подписей 27 игуменов афонских мон-рей на 18-м месте стоит слав. подпись «Семень инъкъ и игумень Зографо написахъ» (*Actes de Saint-Pantéléémôn / Ed. P. Lemerle, G. Dagron, S. Ćirković. Р., 1982. Р. 85*), помещает это событие между 1049 и 1169 гг. (*Божилев И. Основането на св. атонска бълг. обител Зограф // Светогорска обител Зограф*. Т. 1. С. 18К). К. Павликианов неск. сузил временные границы на основании вышеупомянутого акта 1051 г., согласно к-рому мон-рь в тот период являлся еще греческим (*Павликианов*. 2005. С. 25). Но никто из исследователей не сомневается, что представительная болг. монашеская община (по всей видимости, зографская) существовала на Афоне в кон. XII в. Св. *Савва I*, архиеп. Сербский, рассказывая об отневании своего отца, св. Симеона Мироточивого, в Житии, составленном в февр. 1199 г., сообщает, что «мнози языци тогда придоше поклонити се ему и отдади пение: певше пръво греци, потом иверие, потом руси, по русех българе, по том паки мы...» (*Савва св. Сабрана дела / Приред. Т. Јовановић. Београд*, 1998. С. 184).

**Средние века.** От 1052–1266 гг. в монастырском архиве сохранилась только вкладная Марии Цузмены 1142 г. Она была «потомком благочестивых василевсов» и бабушкой

севастократора Никифора Комнина Петралифы, ктитора мон-ря *Ксиропотам*. Эта вкладная также считается фальсификатом, составленным во 2-й пол. XIII в. на основе ранних документов, вполн. уничтоженных (*Безобразов*. 1910. С. 403–405; *Павликианов*. 2005. С. 25–27). Ок. 1266 г. с помощью этого документа З. выиграл спор с Великой Лаврой о принадлежности ему 2 угодий. В ответ лаврский мон. Феодул составил фальшивое имп. предписание об уничтожении всех ранних документов, касающихся спора. В итоге З. получил земли, но утратил большую часть своего архива: от раннего периода сохранилось 4 акта, в т. ч. только 2 связано с историей обители (*Павликианов*. 2005. С. 26, 28–29, 186).

В кон. апр. 1230 г. З. посетил и богато одарил болг. царь Иоанн Асень II, к-рый после битвы при Клокотнице (1230) стал покровителем Св. Горы. Упоминания об этом содержат «Сводная зографская грамота» и «Сказание о Зографских мучениках» (см. ст. *Зографские предподобномученики*). Несмотря на спорную достоверность этих памятников, сведения о вкладах могли быть взяты из «Златопечатника», также уничтоженного при Стефане Душане (*Дуйчев*. 1972. С. 295–301).

В сер. XIII в. З. поддерживал контакты с болг. землями, о чем свидетельствует неск. памятников болг. книжности: Радомирова Псалтирь (XIII в.), Дубровницкая грамота Иоанна Асеня II и др. (*Порфирий (Успенский)*. 1880. С. 168–169; *Даскалова, Райкова*. 2005. С. 7, 30). В кон. XIII в. З. владел как минимум 2 подворьями-метохами вне Афона — в Иериссе и свт. Николая Чудотворца в Фессалонике (о покупке последнего у Ватопеда за 240 иперперов сообщает документ 1270 г.). В приказе (простагме) 1276 или 1291 г. (по мнению В. Регеля, Э. Курца и Б. Кораблева, принадлежащем имп. Андриону II Палеологу) упоминается, что З. имел метох Пресв. Богородицы Краниотиссы близ р. Стримон (Струма). Эта простагма примечательна тем, что является 1-м греч. документом, который называет З. мон-рем болгар (*Павликианов*. 2005. С. 28–29).

Два документа свидетельствуют о достаточно скромном по сравнению с др. афонскими обителями экономическом состоянии З. во 2-й пол. XIII в. В практиконе янв. 1279 г.





приведены описания владений обители в границах фемы Фессалоника Алексия Амна и Константина Цимпаня (Цимпея). В др. практиконе того же времени Алексей Амн перечисляет зависимых от обители селян и доходы от имущества, указанного в предыдущем практиконе. Из текста документа 1286 г., к-рый содержит простагму имп. Андроника II Палеолога, следует, что в 1276–1286 гг. З. был известен на Афоне и в К-поле как болг. мон-рь. В авг. 1289 г. имп. Андроник II издал новый хрисовул и подтвердил все приобретенные ранее владения З. (Там же. С. 29–32).

До наст. времени остается открытым вопрос об исторической достоверности «Сказания о Зографских мучениках». В нем рассказывается, что после заключения Лионской унии между Зап. и Вост. Церквами (6 июля 1274) монахи З. выступили против пролатинской политики визант. имп. *Михаила VIII Палеолога* и К-польского патриарха *Иоанна XI Векка*. 10 окт. 1275 г. для усмирения монахов в мон-рь вошли латиняне, была сожжена башня, погибли 26 чел., уничтожены 193 рукописи и золотая церковная утварь. Несмотря на то что в «Сказании...» явно смешаны легендарные и реальные события разных эпох, большинство историков считают, что в тексте есть и достоверные сведения, а отсутствие в монастырском архиве и б-ке к.-л. важных исторических документов ранее 2-й четв. XIV в., в т. ч. и царских вкладных, указывает на то, что, возможно, не позднее нач. XIV в. З. пострадал от разорения или пожара.

В 1294 г. владения мон-ря были весьма скромными, но уже к 1300 г. в основном за счет дарений они увеличились в 1,5 раза, число ктиторов возросло с 3 до 15, а размер ренты — с 19 до 46 иперперов; в последующие 20 лет зографские земельные владения увеличились в 3 раза, число ктиторов — в 2 раза, рента достигла 138 иперперов (*Бенчева*. 2001. С. 36–37). В 1315 г. З. владел 1255 модиями земли, в 1317–1320 гг. только обрабатываемых земель (без виноградников) было 1666,5, а в целом, вероятно, ок. 1672 модия. На хорошее материальное положение мон-ря в XIV в. указывают и покупки: в 1327 г. за 250 иперперов было приобретено 2 дома близ подворья свт. Николая, в 1330 г. за 500 иперперов — имущество на р. Стримон (*Павликянов*. 2005. С. 40–44). Но зографские вла-

дения никогда не могли сравниваться с богатствами Ватопеда, Великой Лавры и Хиландара (*Мавроматис Л.* Три документа от XIV в. от архива на ман-ра Зограф // *Светогорска обител Зограф*. Т. 2. С. 75). Нек-рые исследователи считают, что в XIV в. мон-рь не имел значительных покровителей (*Матанов Х.* Към историята на един имотен спор между Зограф и Хилендар през XIV в. // Там же. Т. 1. С. 29). Однако сохранившиеся источники свидетельствуют, что болг. цари если и не делали богатых вкладов в обитель, то пытались получить у визант. императоров для нее различные права. Так, по личным просьбам болг. царя *Михаила III Шишмана* Асеня визант. имп. Андроник II Палеолог дал З. как минимум 5 хрисовулов: в 1325 г.— 2 (1-й, возможно, подложный), по которым после уплаты 3 тыс. иперперов обители были переданы доходы с с. Превиста, в 1326 г. возвращены 2 ранее отнятых подворья в Фессалонике (свт. Николая Сгура и свт. Николая Кира), в 1327 г. дважды подтверждались владения З., в 1328 г. имп. Андроник III Палеолог вновь подтвердил все зографские владения и права. В простагме, датированной Н. Икономидисом и Л. Мавроматисом 1318 г., а Ф. Дельгером 1333 г., упоминается, что ктитором З. являлась болг. царица, дочь визант. императора: это могла быть или Ирина Мария Палеолог, дочь Андроника III Палеолога и супруга *Михаила Асеня*, сына и соправителя болг. царя *Иоанна Александра* (Дельгер), или *Феодора Палеолог*, дочь визант. имп. *Михаила IX Палеолога* и супруга болг. царя *Феодора Святослава* (Икономидис), или так и оставшаяся в истории неизвестной по имени внучка визант. имп. *Михаила VIII Палеолога*, супруга болг. царя *Смильца* (*Мавроматис Л.* Три документа от XIV в. от архива на ман-ра Зограф // Там же. Т. 2. С. 78; *Павликянов*. 2005. С. 35–36).

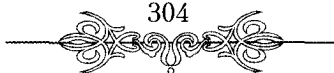
В хрисовуле 1342 г. визант. имп. *Иоанна V Палеолога*, выданном З. по просьбе болг. царя *Иоанна Александра*, подтверждается собственность мон-ря на с. Хандакс в нижнем течении р. Стримон и отмечаются болг. характер обители и забота о ней болг. царей. В том же году при согласии имп. *Иоанна V* для подтверждения этого дарения *Иоанн Александр* издал т. н. Зографскую грамоту с золотой печатью, в к-рой

указано, что еще его дед и прадед были покровителями мон-ря (*Иванов*. 1931. С. 587–590; *Даскалова, Райкова*. 2005. С. 38). В окт. 1344 г. по ходатайству болг. царя визант. имп. *Иоанн V Палеолог* признал права З. на владение с. *Мармарион* на р. Стримон (*Павликянов*. 2005. С. 28).

Серб. царь *Стефан Душан* в янв. 1348 г. (в «Сводной зографской грамоте» при описании этого события допущена хронологическая ошибка, см.: *Дуйчев*. 1965. Р. 505; *Дуйчев*. 1972. С. 300; *Кораћ*. 1992. С. 62–64, 119–120; *Павликянов*. 2005. С. 70) посетил З. и, несмотря на то что он почитал вмч. *Георгия Победоносца* и брал его икону с собой на войну (впосл. она хранилась в церкви зографского уч-ща — см.: *Петкович*. 1853. С. 1), отнял у мон-ря почти все вкладные хрисовулы и передал часть имущества З. Хиландару. После этого в З. остался только греч. хрисовул, изданный в апр. 1346 г. по просьбе царя *Иоанна Александра* для подтверждения права мон-ря на с. *Хандакс* и отмены налога в 50 иперперов с продажи зерна и имущества.

В 1372 г. один из храмов З., во имя вмч. *Димитрия Солунского*, получил патриарший (но не ставропигиальный) статус: его ктитор, болг. аристократ *Бранислав*, был духовным сыном К-польского патриарха свт. *Филофея Коккина* и, видимо, попросил духовного отца подтвердить независимость его храма от епископа *Иерисса* (*Иванов*. 1931. С. 546). Мон-рь получил ставропигиальный статус только в XVI в. и до этого времени выплачивал налоги местным иерархам (*Павликянов*. 2005. С. 67–68; *Павликянов*. 2005. С. 28).

Ктитором З. был и визант. имп. Андроник IV Палеолог: в июле 1378 г. ради своей супруги, дочери болг. царя *Иоанна Александра*, и в благодарность болгарам за поддержку при восшествии на престол (*Матанов Х.* Към историята на един имотен спор между Зограф и Хилендар през XIV в. // *Светогорска обител Зограф*. Т. 1. С. 28) он издал простагму, в которой впервые назвал обитель «монастырь моего царства» (ранее эту формулировку императоры использовали только по отношению к Великой Лавре и Ватопеду) и решил в пользу З. спор с Хиландаром о владениях в Хандаксе (этому спору посвящены еще 3 акта). Далее источники ничего не сообщают





о ктиторстве над З. балканских правителей, но с 1321 г. они регулярно сообщают о ктиторах более низкого ранга (*Болутов*. 1961. С. 57; *Павликьянов*. 2005. С. 70–74).

С 1-й четв. XIV в. З. упоминается в источниках как духовный центр болгар: напр., там проживал буд. Тырновский патриарх *Феодосий II*, к-рый подарил мон-рю Евангелие с толкованиями Феофилакта, архиеп. Охридского (Болгарского), переписанное в 1348 г. попом Феотокием Псидицей (ГИМ. Барс. № 115), и список 2 томов Пандектов Никона Черногорца (*Киев*. 1986. С. 246–248). Во 2-й пол. XIV в. мон-рь стал центром распространения *исихазма*, отсюда книжно-реформаторские идеи проникли в Болгарию: в зографском скиту Селина между 1365 и 1370 гг. жил буд. патриарх Тырновский свт. *Евфимий*, поэтому в кон. XIV – нач. XV в. в З. попали его житийные и литургические сочинения (*Дуцџев*. 1971. P. 503–504).

Роль религ. и культурно-просветительного центра З. играл и во время османского завоевания благодаря поддержке молдав. и валашских господарей, которые в нач. XV в. построили и обновили в мон-ре ряд зданий, подарили обители иконы, богослужебную утварь и книги. Молдав. господарь Александр Добрый (1400–1432) ежегодно выделял монастырю 3 тыс. аспр, о чем сообщает акт от 9 февр. 1433 г. (вероятно, дата ошибочна, т. к. в это время в Молдавии господарями были Илиаш и Стефан II – см.: *Павликьянов*. 2005. С. 75). По др. сведениям, Александр ежегодно выделял 10 тыс. аспр монастырю и по 1 тыс. аспр его монахам (*Киев*. 1986. С. 39). Молдав. господарь св. Стефан III Великий (1457–1504) ежегодно выделял З. 100 дукатов (о несохранившемся хрисовуле от 10 июня 1466 сообщает Г. Смирнакис), в 1471 г. подарил 500 аспр, в 1475 г. построил на пристани башню и «дом для кораблей», в 1495 г. обновил стены, келлии и трапезную. После того как в 1500 г. родосские рыцари разрушили обитель, он отремонтировал монастырский комплекс и расписал церковь (1501–1502). По его указанию в З. вернулся книжник мон. *Виссарион* Хиландарский. В 1456 г. Стефан III вложил в мон-рь молдавскую икону вмч. Георгия (*Σιγρνακτς*. 1903. Σ. 559; *Мердзимекис*. 2003. С. 359; *Pavlikianov*. 2005. С. 29) и вышитую

его дочерью драгоценную завесу для нее, а позднее – 2 пергаменных с миниатюрами и богатой орнаментикой Евангелия – 1492 г. (ГИМ. Муз. № 3641) и 1502 г. (*Vindob. slav.* N 7). Его сыновья и преемники также были ктиторами: Богдан III (1504–1517) завершил строительство пристани, а Петру Рареш (1527–1538; 1541–1546) купил для мон-ря мельницу близ Фессалоники. В 1568 г. Роксандра, мать молдав. правителя Богдана, подарила мон-рю 52 тыс. аспр (*Киев*. 1986. С. 39), в 1575 г. молдав. господарь Петр Шкиопул издал грамоту о ежегодном выделении 100 дукатов и 6,5 тыс. аспр мон-рю и 500 аспр больнице. В 1651 г. молдав. господарь Василий Лупу дал мон-рю 2 грамоты (25 марта и 29 мая), по которым в управление З. был передан мон-рь *Добровец* близ г. Яссы (совр. Румыния; зографская братия возродила мон-рь; в 1863, после секуляризации господаря Александра Кузы, он был упразднен). В 1698 г. господарь Антиох Кантемир подарил мон-рю заброшенный Киприановский мон-рь (см. ст. *Кэприана*; к 1861 этот мон-рь имел 50 тыс. га земли, 16 сел,  $\frac{2}{5}$  его годового дохода достигали 12–15 тыс. тур. лир и поступали в казну З. – *Болутов*. 1961. С. 61).

В мае 1521 г. З. получил статус ставропигиального мон-ря актом К-польского патриарха *Феолимта I*. Акту предшествовала жалоба братии патриарху на митрополита Фессалоники, к-рый настаивал на подчинении мон-ря ему (см.: *Иванов*. 1931. С. 546–547).

В XVI или в нач. XVII в. в З. была сфабрикована т. н. Коломанова (Калиманова) грамота якобы 1192 г. (хотя царь Коломан I Асень правил Болгарией в 1241–1246), скрепленная настоящей печатью его отца, болг. царя Иоанна Асеня II. Хотя ее содержание было вымыслом, призванным узаконить нек-рые владения мон-ря, ее сведения о владениях обители в Охриде, в Струге, в Софии и на Дунае и упоминания исторических деятелей, взятые из древних несохранившихся грамот, могут быть достоверными (*Иванов*. 1931. С. 602–608; *Tchéremissov*. 1983. S. 17; *Павликьянов*. 2005. С. 77–78).

О хорошем экономическом состоянии З. в сер. XVI в. свидетельствует документ 1569 г. о выкупе мон-рем как частной собственности в 1568 г. земель, принадлежавших ему до

конфискации османскими властями, имеются также упоминание о числе братии (48 монахов) и подробное описание монастырского комплекса и имущества. На территории монастыря находились церковь, трапезная, кухня, больница, 3 дома, 57 келлий, башня, пекарня, 2 хлева и 4 колодца; обитель имела владения на п-овах Афон и Халкидики, в долине р. Стримон, близ г. Серры и проч., а также ей принадлежали пристань, 19 домов, мастерская, 4 мельницы, 4 погреба, 10 хлевов, 3 сеновала, 127 га виноградников, 10 га садов, 10 га маслиновых рощ, 3 пасаки. Обитель имела 130 коз, 80 овец, 40 коров, 35 буйволов и 9 коней. Документы 1478, 1504, 1519, 1527, 1529, 1548, 1568, 1696 гг. дополняют этот список владениями на п-ове Касандра, близ Драмы, на о-ве Тасос и проч. (*Мердзимекис*. 2001. С. 176–185; *Он же*. 2005. С. 459–471).

В XVII в. З. поддерживал тесные экономические и культурные связи с болг. городами (София, Карлово, Дряново) и мон-рями Черепишским, Этропольским, Рильским. В Житии книжника прп. *Пимена Зографского* († 1618) сообщается, что во время проживания святого в мон-ре обитель владела в Софии храмами вмч. Георгия Победоносца и свт. Николая Чудотворца, а также 20 торговыми лавками. Согласно приписке 1622 г., братия З. сильно пострадала от чумы, а в выходной записи попа Манассии из Дрянова (работавшего в обители) на Октоихе гласов 5–8 (*Ath. Zogr. slav.* N 100; прежний шифр – II.г.9; см.: *Порфирий (Успенский)*. 1880. С. 156; *Иванов*. 1931. С. 251) упомянуто, что в 1644 г. монастырскую пристань захватили «франки» (вероятно, венецианцы или зап. пираты). Во время Критской войны 1645–1649 гг. между Османской империей и Венецией мон-рь был разграблен вторично.

**Отношения с Россией, Украиной и Белоруссией.** Со 2-й четв. XVI в. З. стал получать помощь от рус. правителей и церковных иерархов. В 1539 г. зографские иером. Митрофан и мон. Прохор появились в Новгороде для сбора милостыни; на основе их рассказа о положении христиан в Османской империи было составлено Житие мч. Георгия Софийского (см. ст. *Георгий Софийский Новейший*). В 1583 г. царь Иоанн IV Грозный передал в мон-рь на помин души своего убиенного сына Иоанна





200 р. и 9 р. в скиты. В 1586 г. посланцы З., пришедшие на границу за милостыней, получили 130 р., но вернулись обратно из-за эпидемии чумы в приграничных районах (*Снегаров*, 1953. С. 30–31). В 1587 г. на границу прибыли зографский игум. Паисий и неск. иноков, к-рые передали в дар рус. царю Феодору Иоанновичу частичку мощей вмч. Феодора Стратилата. В кон. XVI — нач. XVII в. практика приезда зографских посольств за милостыней была прервана рус. смутой. В 1623 г. в Москву пришел зографский архим. Амфилохий (его спутник, старец Мелетий, пожелал остаться в России (*Баттши-Каменский*, 2001. С. 45)), а в авг. 1626 г. — келарь Гервасий (Там же. С. 50). В том же году К-польский патриарх *Кирилл I Лукарис* в письме рус. царю описал тяжелое положение З. (была заложена даже церковная утварь) и просил помочь. Через год зографский архим. Неофит прибыл на границу с Россией (Там же. С. 52), но его не пустили, т. к. ранее мон-рю была выделена помощь через келаря Гервасия. Позже Неофит пришел в Москву и был принят царем. Расположение московских властей к афонским обителям, и к З. в частности, приводило порой к курьезам: прибывший в сент. 1636 г. в Путивль иером. Киево-Никольского мон-ря Никифор, чтобы скорее добраться до Москвы, представился зографским игуменом (все тем же Неофитом), однако обман был раскрыт, и самозванец выдворен с позором (Там же. С. 71).

В 1639 г. зографский архим. Паисий получил в Москве 100 р. мехами, кроме того, для З. мастерами Оружейной палаты был написан Милостинный синодик (Ath. Zogr. slav. N 77; прежний шифр — П.б.16), украшенный миниатюрой и богатым орнаментом старопечатного стиля (*Райков и др.* 1994. С. 63. Табл. 77–78). В 1641 г. Паисий снова появился в Москве. Во время приема он преподнес царю Михаилу Феодоровичу миро от гроба вмч. Димитрия Солунского и рассказал, что турки разграбили афонские мон-ри и собор З. остался без утвари. Царь выдал 2 фунта серебра на богослужебные сосуды и выдал грамоту о праве приезда за милостыней каждые 5 лет. Это же посольство привезло в Москву «письмо книжное на столбцах» со сказанием о Зографской чудотворной иконе вмч. Геор-

гия Победоносца (*Муравьев*, 1860. Ч. 2. С. 226). По упомянутой грамоте в нояб. 1648 г. в Россию приезжал келарь Петроний, а с ним, вероятно, иером. Сильвестр, к-рый затем по обету прожил 2 года в Соловецком мон-ре и вернулся на Св. Гору (*Баттши-Каменский*, 2001. С. 97, 106). Грамоты 1641 г. 15 июня 1657 г. подтвердил царь Алексей Михайлович, 20 марта 1682 г. — царь Федор Алексеевич. С первым подтверждением в Москву в февр. 1666 г. приезжал зографский архим. Каллиник, а со вторым в янв. 1696 г. — архим. Максим (Там же. С. 152, 216). В связи с его приездом 14 февр. того же года царь Петр I издал новую грамоту о выделении З. 35 р. каждые 5 лет; по ней в Москву в янв. 1702 г. вновь приезжал Максим, в февр. 1717 г. — архим. Георгий (Там же. С. 228, 264). Имп. Екатерина I передала вопрос об оказании помощи Афону в ведение Святейшего Синода, и в 1742 г. З. было положено 35 р. ежегодно. Но из-за русско-тур. войны помощь поступала нерегулярно: 6 марта 1748 г. Святейший Синод вручил зографским иеромонахам Даниилу и Матфею грамоту, в к-рой сообщалось, что мон-рь не получал помощи с 1696 по 1734 г. и что сумма увеличена до 175 р. Помимо офиц. помощи в XVII–XVIII вв. рус. цари делали и разовые пожертвования: в 1643 г. в З. были переданы деньги на помин души патриарха Московского Филарета (Романова). В сохранившийся Зографский помянник вписаны имена Московских патриархов Иова, Ермогена, Никона и Иоакима, рус. правителей «со чадами», представителей знати, а также имена многочисленных рус. паломников (*Снегаров*, 1953. С. 34–35).

Со 2-й пол. XVI в. в братии З. было значительное число иноков западнорус. происхождения, о чем в сер. 40-х гг. XVIII в. сообщал Григорович-Барский (*Григорович-Барский*, 2004. С. 254, 262–268). Наиболее известен среди них укр. писатель-полемист и борец с унией иером. *Иоанн (Вишенский)*, проживавший в З. с 1596 г. и с краткими перерывами до кончины между 1621 и 1633 гг. (*Мицько I. З.* Острозька слов'яногреко-лат. академія. К., 1990. С. 85–86). Вероятно, с ним связано появление в монастырской б-ке каллиграфического Евангелия-тетр 1550 г., переписанного его земляком и, возможно, родственником Лукой, про-



Иконостас кафедрального. XVIII в.

топомом вишенским (см.: *Кодов, Райков, Кожухаров*, 1985. С. 78–80. № 38; *Турилов А. А.* Критерии определения слав.-молдав. рукописей XV–XVI вв. // *Хризограф*. М., 2005. Вып. 2. С. 152, 165). Укр. и белорус. монахи в кон. XVI — нач. XVII в. переписывали в З. церковно-учительную лит-ру для отправки на родину. Известен укр. список Торжественника в 2 томах (РГБ. Егор., 1528; РГБ. Собр. Лукашевича и Маркевича, 88), присланный в 10-х гг. XVII в. с Афона тем же иером. Иоанном (см.: *Щанов Я. Н.* Собрание рукописных книг И. Я. Лукашевича и Н. А. Маркевича. М., 1959. С. 82–83; *Сметанна С. И.* Записи XVI–XVII вв. на рукописях собрания Е. Е. Егорова // *АЕ* за 1963. М., 1964. С. 371). Устойчивыми связями З. с Украиной и Белоруссией объясняется присутствие в помяннике монастыря имен западнорус. иерархов (напр., архиеп. Полоцкого Каллиста), укр. гетманов Ивана Самойловича (вложившего в мон-рь Евангелие, «зело много на себе серебра имущее, с позлащением и художеством удивительным» — см.: *Григорович-Барский*, 2004. С. 254–255) и Ивана Мазепы со сродниками.

**В XVIII–XIX вв.** З. стал одним из центров болг. возрождения. В 60-х гг. XVIII в. здесь работали родоначальники болг. историографии: анонимный автор т. н. Зографской истории, мон. Спиридон из Габрова, автор «Истории во кратце о болгаро-словенском народе» (1792), и архим. *Паисий Хиландарский*, к-рый благодаря богатой монастырской б-ке завершил «Историю славяно-болгарскую». Позже здесь жили деятели болг. возрождения иером. *Неофит (Бозвели)*, *Иларион*, еп. Макариопольский, и др.

Мон-рь получал богатые вклады от болгар: на деньги хаджи Вылчо из



Банско были построены в 1758 г. вост. 4-этажное крыло комплекса и в 1764 г. 2-я ц. Пресв. Богородицы, на средства жителей Банско — часовня в честь Преображения Господня в башне под колокольной. Еще в 1746 г. З. купил у мон-ря *Эсфигмен* владение Ваница (Йованица). При ктиторстве хаджи Василя из Ловеча в 1768 г. была построена часть вост. корпуса мон-ря с часовней св. Иоанна Предтечи и расписана часовня в честь Успения Пресв. Богородицы, а на средства проигрумена в 1777 г. построена кладбищенская церковь-костница в честь Благовещения Пресв. Богородицы. В кон. XVIII в. было заменено внутреннее деревянное убранство кафоликона. В 1794 г. были сделаны позолоченные кивоты для чудотворных Аравийской («рабом Божиим Калчо из с. Калофер») и Фануилской («рабом Божиим Стамой хаджи Димо») икон.

В 1797 г. З. пострадал от землетрясения, поэтому в кон. XVIII — нач. XIX в. было осуществлено масштабное строительство, о к-ром свидетельствуют послание-призыв зографского эпитропа Евфимия к православным Османской империи о сборе средств на выплату долгов, связанных с возведением собора вмч. Георгия (документ без даты, болгаро-греч. надпись над входом в собор сообщает, что строительство было завершено в 1801); послание 1803 г. зографского эпитропа Лаврентия о сборе средств на роспись и украшение нового собора; послание того же года зографских эпитропов Лаврентия и Антима православным Молдавии с теми же просьбами. Считается, что к кон. 1803 г. мон-рь вернул «строительные» долги.

Во время Греческого национально-освободительного восстания 1821–1829 гг. обители нанес ущерб расквартированный в ней военный пост арнаутов (албанцев мусульман). После их ухода за мон-рем числились большие долги, за к-рые он мог быть передан главному кредитору, мон-рю Ватопед, и тем самым утратить самостоятельность и статус болг. мон-ря. Но благодаря ходатайству в Москве зографских посланников архим. Анатолия из с. Лазарополе (близ Дебара) и хаджи Викентия (Виктора) из с. Беляковец (близ Тырнова) в юрисдикцию З. вернули Киприановский мон-рь в Бессарабии, из доходов которого было выплачено 400 тыс. р. в качестве возмещения за понесен-

ные убытки. После выплаты долгов в 1849–1850 гг. был восстановлен общежительный статус мон-ря, утраченный во 2-й пол. XVIII в. Упомянутый архим. Анатолий вместе с болг. просветителем В. Н. Априловым намеревался открыть в З. болгарские уч-ще и типографию. Несмотря на то что для типографии в 1850 г. построили здание близ монастыря и закупили шрифты, она так и не открылась.

Хотя в XIX в. мон-рь поддерживал контакты с более 40 болг. городами и селами и ему принадлежали подворья в Велесе, Тырнове (ныне Велико-Тырново), Татар-Пазарджике (ныне Пазарджик), Прилепе, Русе (Рушук), Сливене, Тетевене (*Радев*, 1996. С. 78–86), во 2-й пол. столетия З. не имел прежнего авторитета среди болгар. На это повлияли восстановление в 30-х гг. XIX в. *Рильского мон-ря* и особенно неопределенная позиция зографской братии в церковно-национальной борьбе в отличие от позиции братии серб. мон-ря Хиландар, к-рая активно поддерживала болгар в борьбе за церковную автономию (*Митев П.* Зографский ман-р и Бълг. възраждане // Светогорска обител Зограф. София, 1995. Т. 1. С. 44). Пассивное отношение братии к вопросу болг. церковной автономии была вызвана тем, что З., имея владения и вклады в России (50 тыс. га обрабатываемой земли близ Кишинёва и 400 тыс. р. в одном из банков С.-Петербурга),

*Нафанаил (Бойкикиев)* и Пелагонийский *Евстафий (Димитракиев)*.

**Роль З. в болгарском просвещении** в османский период была исключительно важной. По нек-рым сведениям, 1-е уч-ще в З. было открыто еще в XV в. В кон. XV — нач. XVI в. зографские представители основали келейные уч-ща в нек-рых болг. городах, в 1690–1710 гг. — при метохе в Елене, в 1790 г. зографский мон. Гавриил — в с. Мусина близ Тырнова, мон. Досифей стал учителем в Прилепе и Пироте, в нач. XIX в. были открыты уч-ще при метохах в Лясковце, Татар-Пазарджике, Драгойнове, Пловдиве и др. К кон. века уч-ща действовали при 20 зографских метохах. В сер. XIX в. на болг. землях появились общественные и частные школы, в к-рые приглашали преподавать зографских воспитанников: Симеона Бенчева — в Этрополь, свящ. Поликарпа Чуклева — в Панагюриште, Герше и Николу Мустреви — в Охрид, Алексия Зографского — в Велесе, Кавадарци, Прилеп, в метох в Гумендже (ныне Гумениса, ном Килкис, Греция); мон. Вениамин (Христов) по окончании МДС стал известным учителем. В самом мон-ре в 1846 г. уч-ще было открыто В. Априловым и А. Ризовым (существовало до 1848), в 1851 г. — буд. митр. Нишавским Парфением и в 1870 г. — буд. митр. Пелагонийским Евстафием.

В качестве финансовой поддержки жителей Тырнова З. выделил в 1847 г. 10 тыс. грошей на покупку здания для уч-ща, а позже еще сумму на открытие уч-ща для



*Братские корпуса в вост. части мон-ря. Сер. XVIII в.*

был вынужден следовать позиции РПЦ о неделимости К-польской Патриархии. После учреждения в 1870 г. Болгарской экзархии архиереями большинства болг. епархий стали в основном хиландарские монахи-таксидиоты; из зографской братии вышли митрополиты Нишавский *Парфений (Тризловский)*, Софийский *Мелетий (Андонов)*, Охридский (впосл. Пловдивский)

девушек. На средства обители были построены церкви и уч-ща в Татар-Пазарджике, Кукуше (ныне Килкис, Греция) и Фесалонике, а ок. 10 болгар получили образование в рус. учебных заведениях. В кон. XIX в. 4 зографских насельника занимались переводами книг на болг. язык (ок. 25 наименований — Там же. С. 43); 8 книг религиозного содержания были изданы при финансировании мон-ря.

**О численности братии З.** в разные периоды сохранились достаточно скудные и часто не соответствующие



друг другу сведения. В 1489 г. (по др. версии, в 1517–1519) в мон-ре было 66 иноков, в 1530/31 г. — 114, в 1560 г. — игумен, 18 священников, 6 диаконов и 200 монахов (*Фотий*. 2000. С. 99), в 1582/83 г. — 101 монах в мон-ре и 33 монаха в скитах (*Ковачев*. 1967. С. 78, 85, 96; *Темелски* X. Монашеское братство на Зографския ман-р през 40-те и 50-те гг. на XX в. // *Светогорска обител Зограф*. 1996. Т. 2. С. 161–162), в 1643 г. — 140 насельников (игумен, 9 иеромонахов и 130 монахов), в 1661 г. — 160 чел., в 1677 г. — 200, в 1765 г. — 170 чел. (*Фотий*. 2000. С. 99). С нач. XVII в. в З. селились также греч. и серб. монахи, богослужение совершалось на болг. и греч. языках, но с 1845 г. проживали одни болгары. Этим обстоятельством можно объяснить разницу между статистическими данными 1824 г., когда во время Греческого национально-освободительного восстания было 250 монахов («Повествование о пленении святой Афонской горы агарянами», составленное болг. монахами Никифором и Иерофеем), и 1848 г., когда было 60 монахов (хотя серб Димитрий Аврамович мог не учесть монахов в скитах и келлиях — см.: *Темелски* X. Монашеское братство на Зографския ман-р през 40-те и 50-те гг. на XX в. // *Светогорска обител Зограф*. 1996. Т. 2. С. 162). В 1859 г. братия составляла 140 монахов («славяне из болгар» — *Порфирий (Успенский)*. 1880. С. 256). В кон. XIX в. было 120 монахов (еще ок. 130 болгар жили в др. афонских обителях, больше всего (75) — в Хиландаре). На рубеже XIX и XX вв. З. имел 8 часовен, 15 келлий вне мон-ря (экзоклисионов), метохи в Каламари на п-ове Халкидики; проживало в мон-ре 155 монахов (*Тютюнджиев* И. Търновската митрополия и атонските ман-ри XV — нач. на XIX в. по гръцки извори // *Светогорска обител Зограф*. 1996. Т. 2. С. 122–123). В 1900 г. в З. числилось ок. 300 монахов (в др. афонских обителях проживало почти 1,1 тыс. монахов-болгар — *Кычов*. 1900. С. 174–175). По данным русского свящ. Анатолия Просвирнина, в 1903 г. было 155 монахов (*Просвирнин*. 1974. С. 5). Во время балканских войн (1912–1913) в З. было 160 монахов (краткий очерк о мон-ре командира расквартированного в обители в 1913 взвода 14-го пехотного Македонского полка Георгия Цветинова см.: *Цветинов* Г. Све-

тогорскийят бълг. ман-р Зограф. София, 1918). Первая мировая война нанесла большой урон всему Афону. Прекратился поток благотворителей и паломников из России и Болгарии, начались проблемы с продовольствием. В 1914 г. произошли стычки между болг. и рус. монахами, т. к. Болгария воевала против России (*Талалай* М. Г. Положение рус. монашества на Афоне после 1912 г. // *Россия и христ. Восток*. М., 2004. Вып. 2/3. С. 584). В 1916 г. зографцы попытались захватить серб. монастырь Хиландар (*Троицкий* П. В. Русские на Афоне, XIX–XX вв. М., 2003. С. 332–333). В 1930 г. в мон-ре было ок. 100 монахов (по сообщению сотрудника болг. посольства в Стамбуле Г. Д. Гылыбова-Рошавского со ссылкой на зографского игумена архим. Владимира (*Гылыбов-Рошавски*. 1930. С. 100)). В 1935 г. журналист Х. Милев писал о 84 насельниках, поэтому данные из исторической справки, составленной 26 дек. 1952 г. И. *Снегаровым* для Св. Синода БПЦ, в к-рой отмечено, что в это время в З. было 160 монахов, неверны (*Темелски* X. Монашеское братство на Зографския ман-р през 40-те и 50-те гг. на XX в. // *Светогорска обител Зограф*. 1996. Т. 2. С. 163). В конце второй мировой войны 7 зографских монахов, в т. ч. игумен, были обвинены в пособничестве немцам, хотя их вина состояла лишь в том, что они ездили в Болгарию для закупки провизии в тот период, когда она входила в гитлеровскую коалицию. Один монах умер, а остальные получили сроки заключения от 2 до 5 лет (*Троицкий* П. В. Русские на Афоне, XIX–XX вв. М., 2003. С. 94). В 1943 г., по воспоминаниям бывш. послушника З. свящ. Атанаса Илиева из с. Душева близ Севлиева, в обители было 57 монахов и послушник (из них 36 из Македонии и Сев. Греции, 14 из Болгарии и 3 из Бессарабии). В послевоенные годы известно только общее число болг. монахов во всех афонских мон-рях: в 1954 г. — 36 (*Цанков*. 1954. С. 311–312), в 1956 г. — 29 (*Просвирнин*. 1974. С. 5). В списке насельников З., составленном 29 янв. 1957 г. игуменом архим. Прокопием для Болгарского Патриарха Кирилла (Константинова), перечислено 27 чел. (все преклонного возраста, самому молодому 40 лет), но во время визитов болг. Предстоятеля в мон-рь в 1962 г. было 18 монахов преклонного возрас-

та, в 1963 г. — уже 12 (*Николай (Кожухаров)*, еп. Св. Гора — Атон // ДК. 1963. № 7/8. С. 20). По др. данным, в 1959 г. братии было 21 чел., в 1968 г. — 15, в 1971 г. — 11 чел. (*Просвирнин*. 1974. С. 5; *Темелски* X. Монашеское братство на Зографския ман-р през 40-те и 50-те гг. на XX в. // *Светогорска обител Зограф*. 1996. Т. 2. С. 168–171). В 1991 г. в З. проживали 12 монахов (*Димитров* И. Зографските монаси през последните десетилетия // *Светогорска обител Зограф*. Т. 1. С. 60–61).

**Рукописное собрание** З. в наст. время составляют 320 слав. рукописей XI–XX вв. (из них в печатном каталоге б-ки описано 286 — см.: *Райков и др.* 1994). Оно является 2-м



Послание патриарха Феодосия  
братии Зографского мон-ря.  
Евангелие Толковое  
Феофилакта Болгарского. 1348 г.  
(ГИМ. Барс. № 115. Л. 8)

после хиландарского по количеству и значению на Афоне. Среди ранних (до XVIII в.) кодексов преобладают рукописи болг. извода (для XV–XVII вв. значительно число книг, написанных с использованием этой орфографии в Молдавии и Валахии), имеются также сербские (разграничение рукописей XV–XVII вв., написанных по ресавской орфографии, на сербском и болгарском представляет значительную сложность) и восточнославянские (как великорусские, так и украинско-белорусские). Точное место написания большинства рукописей неизвестно.

Ядро собрания сформировалось не ранее 2-й четв. XIV в.; более древние рукописи не образуют целостного



комплекса и производят впечатлительные случайных по происхождению. Отсутствие в б-ке кодексов, к-рые были созданы до XIV в. и о к-рых точно известно, что они были написаны в З., а также средневек. вкладных болг. правителей, вельмож и иерархов указывает, возможно, на то, что собрание пострадало либо в 1275 г., согласно сведениям «Сказания о Зографских мучениках», либо позже в результате набегов каталонцев.

Древнейшей рукописью являются глаголические «Зографские листки» (XI в.). К рубежу XII и XIII вв. относится болг. Апостол-апракос (Ath. Zogr. N 14), большинство почерков и оформление текста к-рого отражают влияние совр. ему рус. каллиграфии. Из памятников XIII в. с З. связаны (как с местом хранения, т. к. их происхождение неясно) гимнографические сборники, содержащие церковную поэзию IX–X вв. (службы слав. первоучителям, каноны еп. Климента Охридского), такие как *Добрианова*, *Драганова* и *Одесская Минеи*, богато оформленная *Радомирова Псалтирь*. XIII – 1-я пол. XIV в. представлены в основном рукописями богослужебных книг (Псалтирь, Евангелие и Апостол), со 2-й четв. XIV в. увеличивается число четых книг (патерики, богословские и аскетические сочинения). Это произошло благодаря деятельности старца Иоанна, мон. Гавриила, буд. патриархов Тырновских Феодосия II и Евфимия и болг. книжников, проживавших в др. афонских мон-рях, – старцев Иоанна и Иосифа из Великой Лавры, *Заххей* и др. Зографские рукописи (т. н. святогорского извода) очень ценились за точность, поэтому мон-рь стал одним из центров болг. литургической и лит. реформы XIV в. В 1360 г. Серрский митр. *Иаков* просил именно зографских монахов сделать список нового перевода Триоди, который позже подарил монахам-славянам из мон-ря втч. Екатерины на Синае.

От XIV в. сохранилось ок. 50 рукописей, в т. ч. Лалоев Апостол 1359 г. (№ 49), сб. «О постничестве» свт. Василия Великого 1368 г. (№ 3), «Богословие» Иоанна Дамаскина (№ 125), Паренесис Ефрема Сирина (№ 101), неск. списков «Лествицы» Иоанна Синайского, Торжественник минейный на нояб. – дек. (№ 94), Зографский сборник (Тор-

жественник минейный) кон. XIV в. с сочинениями свт. Евфимия Тырновского (№ 107), Сводный патерик (№ 83), старший список перевода Учительного Евангелия («Патриаршего гомилиярия», № 134), Грубанова Триодь, представляющая один из ранних списков нового перевода (№ 39), 2 списка Служебника свт. Евфимия Тырновского (№ 103), список 1392 г. перевода стихир и канона «святым всего лета» (метрического месяцеслова) Христофора Митилинского (№ 115) и др.

От XV в. сохранилось 22 рукописи в основном библейского, литургического и богослужебного содержания, из к-рых выделяются Сборник 1433 г. (№ 105) с особыми редакциями Хроники Иоанна Зонары и Жития серб. деспота Стефана Лазаревича, написанного Константином Костенечским, и Пролог стихной (№ 47), написанный попом Иоанном Милошевым и его братом Николой в с. Пископие близ Дебара и включающий единственные списки 1-го Жития св. Наума Охридского и слав. перевода краткого Жития св. Климента Охридского Димитрия Хоматиана.

От XVI в. осталось ок. 40 рукописей, в т. ч. ок. 30 богато украшенных Четвероевангелий, созданных на болг., серб. и молдо-влахийских землях, нек-рые с автографами книжника Иоанна Кратовского (№ 12, 25, 26). Нач. XVI в. датируются происходящая из З. рукопись Творений Дионисия Ареопагита с толкованиями Максима Исповедника (Vindob. slav. N 14), представляющая единственный среднеболг. по орфографии список этого текста, и Торжественник минейный с триодными статьями, переписанный в Кратове Гюро Грамматиком (Ath. Zogr. N 109).

От XVII в. сохранилось ок. 60 рукописей, бо́льшая часть к-рых была принесена в З. паломниками с болг. земель, а нек-рые были написаны по заказу мон-ря каллиграфами из Этрополе (*Карджова*. 1995. С. 233–239). В 1-й четв. столетия в мон-ре книгописанием занимался св. Пимен Зографский (*Moussakova*. 2005).

Среди 65 рукописей XVIII в. наибольший интерес представляют помянники, Зографская кондика (монастырская приходная книга), а также черновик «Истории славяно-болгарской» 1762 г. иером. Паисия Хиландарского (изд.: *Иванов*. 1931. С. 623–628; *Райков Б. Н.* Паисевият рько-

пис на «История славяноболгарская», 1762. София, 1989) и единственный список 1785 г. «Истории во кратце о болгаро-словенском народе» (т. н. Зографская болгарская история – см.: *Иванов*. 1931. С. 628–642). Заметное место среди рукописей 2-й пол. XVIII – сер. XIX в. занимают, как и в др. слав. книжных собраниях Афона, списки переводов аскетических сочинений, выполненные прп. *Паисием (Величковским)* и в его ближайшем окружении.

Из рукописей XIX в. следует отметить ок. 40 нотированных псалтирских (муз.) сборников, дающих представление о болг. музыке в период Возрождения.

Из серб. рукописей с рашской орфографией особого внимания заслуживают Минея служебная сер. (?) XIII в. на сент. – нояб. (№ 53), содержащая древнейший полный список канона ап. Андрею Первозванному св. *Наума Охридского* с авторским акростихом (*Кожухаров С.* Проблемы на старобълг. поезия. София, 2004. Т. 1. С. 33–44); Требник кон. XIII (?) – нач. XIV в., восходящий к болг. оригиналу (№ 50); Евангелие-тетр 1-й четв. XIV в. (№ 51) работы придворного каллиграфа серб. кор. Стефана Уроша II дьяка Георгия Радослава; Служебник сер. XIV в. (№ 45), выполненный книгописцем хиландарской школы Феодосием; один из древнейших списков серб. редакции перевода Повести о Варлааме и Иоасафе (3-я четв. XIV в.; № 96) и совр. ему Сборник аскетический (№ 116).

Восточнослав. рукописи нач. XV–XVII в. представлены рядовыми списками богослужебных книг (исключение – список рубежа XVI и XVII вв. Изборника 1073 г. (№ 223) – см.: *Ралева Ц.* Зографский список Сборника царя Симеона // *Palaeobulgarica*. 1993. № 4. С. 22–58), среди к-рых по письму и оформлению выделяются Апостол посл. четв. XV в. (№ 203), написанный, судя по почерку и орнаментике, в Новгороде мастером из окружения свт. *Геннадия (Гонзова)*, архиеп. Новгородского, и вышеупомянутое укр. Евангелие 1550 г. (№ 30) – в лит-ре обе рукописи ошибочно считаются молдаво-валашскими (*Кодов, Райков, Кожухаров*. 1985. С. 78–80 (№ 38), 102–104 (№ 55); *Райков и др.* 1994. С. 42, 115).

В записях на рукописях часто сообщаются имена вкладчиков, в т. ч. мн. известных личностей: Тырновского





патриарха Феодосия II, Серрского митр. Иакова, тырновского боярина Младена, вельможи Костадина, внука великого воеводы Десимира, молдав. господаря Стефана III Великого и др. (Гюзелев В. Училища, скриптории, б-ки и знания в България, XIII–XV в. София, 1985. С. 152–155).

Начало изучению письменных богатств З. (в первую очередь архива, но отчасти и б-ки) положил в 40-х гг. XVIII в. известный укр. паломник Григорович-Барский, к-рый выделил из собрания рукописей З. Коломанову грамоту, перевод «наречием простым болгарским» грамоты 1258 г. имп. Андроника и «Сводную зографскую грамоту», написанную «болгарским простым некрасноречием» (Григорович-Барский. 2004. С. 255–256). В посл. четв. XVIII в. ряд рукописей был увезен в Молдавию (в мон-рь Нямец) прп. Паисием (Величковским). В 1827 г. 4 рукописи были приобретены В. Копитаром для Венской Придворной б-ки (ныне Австрийская национальная б-ка в Вене — *Hafner S. V. Kopitar und die slawischen Handschriften der Athosklöster // Südost-Forschungen. W., 1959. Bd. 18. S. 18–122*). В. И. Григорович посетил мон-рь в 1844–1845 гг. и собрал подробные сведения о глаголическом Зографском Евангелии (XI–XII вв.), Драгановой Минее, Лалоевом Апостоле, Евфимиевом служебнике, сборнике с Житием деспота Стефана Лазаревича, а также о грамотах болг. царей Иоанна Александра (1342) и Иоанна Шишмана (1382). В 1852 г. научную экспедицию на Афон совершил болгарин К. Петкович; он составил краткую опись собрания З., но она не была опубликована, и ее судьба неизвестна. В XIX в. слав. рукописи мон-ря изучали в основном рус. ученые — архим. Порфирий (Успенский; в посл. епископ Чигиринский), архим. Антонин (Капустин), архим. Леонид (Кавелин) и др.; копировал и коллекционировал рукописные материалы П. И. Севастьянов. В 1860 г. братья мон-ря через Севастьянова передала в дар российскому имп. Александру II Зографское Евангелие. Ранее Григорович забрал из собрания Добрианову Минее, часть Драгановой Минее и др. В собрании еп. Порфирия (Успенского) оказалось ок. 15 фрагментов зографских рукописей. Особые заслуги в изучении З. принадлежат архим. Леониду (Кавелину); в 1-м очерке о мон-ре он дал

краткий обзор рукописей и указал, что книгохранилище претерпело «неизчислимые и невосполнимые» потери во время Греческого восстания (Леонид (Кавелин). 1867. С. 90).

В кон. XIX — нач. XX в. в б-ке работали П. А. Сырку, к-рый изучал Евфимиев служебник, и П. А. Лавров, открывший «Зографские листки», в 1900 г. — болг. филолог С. Аргиров, в 1903 г. А. Попстоилов подготовил краткий каталог собрания. Между 1906 и 1908 гг. зографские слав. рукописи изучал болг. ученый Й. Иванов, в посл. он опубликовал из них ряд произведений и большое число писцовых, вкладных и владельческих записей (Български старини из Македония. София, 1908, 1931<sup>2</sup>, 1970<sup>3</sup>). В 1907 г. Г. А. Ильинский подготовил более полный каталог слав. рукописей собрания (учтено 184 кодекса). В 1977 г. с собранием работал австр. славист Х. Миклас. В 1978–1979 гг. болг. археографы Х. Кодов, С. Кожухаров и Б. Райков начали каталогизацию и описание собрания, но опубликованы были только подробное описание библейских рукописей (Кодов, Райков, Кожухаров. 1985) и каталог с образцами почерков, в к-рый были включены также материалы Микласа (Райков и др. 1994). Сведения о зографских кодексах XI–XVIII вв., известных по печатным описаниям, учтены (с рядом уточнений) в сводном кратком каталоге слав. рукописей Афона (Славянские рукописи Афонских обителей / Сост.: А. А. Турилов и Л. В. Мошкова под ред. А.-Э. Н. Тахиаоса. Фессалоники, 1999).

В б-ке З. также хранится 167 греч. рукописей, из к-рых 110 были описаны С. Ламбросом (46 кратко, остальные 64 отмечены как «церковно-музыкальные» бумажные рукописи XVI–XIX вв. — см.: *Lambros S. P. Catalogue of the Greek Manuscripts on the Mount Athos. Camb., 1895. Vol. 1. P. 31–35; Oi θησαυροὶ τοῦ Ἁγίου Ὁρους / Ὑπὸ Π. Χρήστου, Χ. Μαυροπούλου-Τσιούμη, Σ. Καδᾶ, Αἰκ. Κατσαροῦ. Ἀθήνα, 1991. Τ. 4. Σ. 178, 180–181, 328–331*). В 1993 г. было обнаружено, что ок. 10 рукописей, указанных Ламбросом, исчезли или были заменены более поздними. Из всех греч. кодексов только 3 написаны на пергамене. Древнейшие греч. манускрипты — Евангелие-тетр XII в. (№ 4) и Сборник XIII в. (№ 7), включающий Лавсаик, отрывки др. Патериков и «Диоптры» мон. Фи-

липпа, послание Николая III Грамматика, патриарха К-польского, к проту Горы Афон. К XIV в. относятся Толкования Никиты, митр. Серрского, на Слова и гомилии свт. Григория Богослова (№ 1), Слова постнические Исаака Сирина (№ 8), службы разным святым (№ 23) и Триодь (№ 40). Кроме того, сохранились 4 листа из Евангелия-тетр XIV в., украшенные фронтисписами. Большинство манускриптов относится к XVI–XIX вв. Значительную часть собрания составляют певч. рукописи (более 60 ед. хр.). Неизвестна судьба рукописного каталога греч. рукописей собрания, к-рый был составлен мон. Каллистом в продолжение каталога Ламброса и содержал указания на кодексы со службами святых и Житиями слав. святых (напр., Климента и Наума Охридских, кн. Владимира, прп. Параскевы Тырновской, мч. Георгия Янинского, Мученичество 26 Зографских мучеников — см.: *Κρῆστανος Τ. Ρῆκοπισι на гръцки език в Зографския ман-р // Светогорска обител Зограф. 1996. Т. 2. С. 215–218*).

**Реликвии и святые.** По свидетельству архим. Порфирия (Успенского), во 2-й пол. XIX в. в кафоликоне З. хранились: крестообразный ковчег с частицей Животворящего Креста Господня, частица мощей и кровь вмч. Георгия Победоносца, челюсть прмч. Стефана Нового, честная глава и 2 части ног прп. Матроны Хиосской, частицы мощей ап. Андрея Первозванного, ап. Матфея, архидиак. Стефана Первомученика, сщмч. Игнатия Богоносца, священномучеников Антипы и Харалампия, великомучеников Никиты, Феодора Стратилата, Прокопия, Иакова Персаянина, Пантелеимона, мучеников Нестора, Кирика, Меркурия, Трифона, бессребреников Космы и Дамиана, Кира и Иоанна, св. Варлаама, святителей Александрийского патриарха Петра, патриарха К-польского Евтихия, сщмч. Климента, св. Фералонта, св. Авксентия, свт. Феодосия (Порфирий (Успенский). 1880. С. 135–136).

В наст. время в мон-ре хранятся честная глава прп. Матроны Хиосской и частицы мощей вмц. Анастасии Узорешительницы, прмч. Стефана Нового, вмч. Георгия Победоносца, сщмч. Поликарпа Смирнского, бессребреников Космы и Дамиана и мч. Трифона (*Πεντζίκης Γ. Ν. Ἁγιον Ὄρος: Ἐνας πλήρης ταξίδιωτικῶς ὀδηγῶς. Ἀθήνα, 2003. Τ. 2. Σ. 419*).



Фануилская икона  
вмч. Георгия Победоносца. XIV в.  
(кафоликон мон-ря Зограф)

В соборе мон-ря хранятся 3 чудотворные иконы вмч. Георгия Победоносца. Фануилская (XIV в., отражает влияние т. н. палеологовского стиля — см.: Прашков, Шаренков. 1987. С. 155) расположена на пило-не юж. хора и связана с легендой об основании З. 3 братьями. История наименования иконы объясняется в легенде, согласно к-рой в мон-ре Фануил близ Лидды в Палестине на глазах у монахов пропал лик с иконы вмч. Георгия Победоносца, а позже игум. Георгию явился святой и рассказал, что нашел для своей иконы лучшее место, после его указания братия пришла на Афон и обнаружила икону в З. Воденский (Эдеский) епископ не поверил в нерукотворность иконы и презрительно ткнул ее пальцем, кончик пальца прирос к поверхности иконы, и его пришлось ампутировать (Вышний Покров над Афоном, или Сказания о святых чудотворных на Афоне прославившихся иконах. М., 1997<sup>р</sup>. С. 151–155). Аравийская икона (кон. XII — нач. XIII в.) размещена на пилоне сев. хора (Прашков, Шаренков. 1987. С. 154–155); согласно легенде, она приплыла в лодке из Палестины; на сев. алтарном столбе находится молдав. (1456 или 1484) икона, подаренная молдав. господарем Стефаном III Великим.

В мон-ре почитаются 2 чудотворные иконы Пресв. Богородицы. *Акафистная Зографская икона Божией*

*Матери*, к-рая, по преданию, в 1275 г. предупредила братию о приближении латинян, хранится в Успенской ц. Икона «Епакууса» (Услышательница) пребывает в ц. равноапостольных Кирилла и Мефодия; согласно Житию прп. Космы Зографского, она услышала вопрос подвижника о выборе лучшего пути спасения и передала ему ответ Своего Сына (*Татиш-Буриш*. 2005. С. 80).

А. А. Турилов, Д. Чешмеджиев

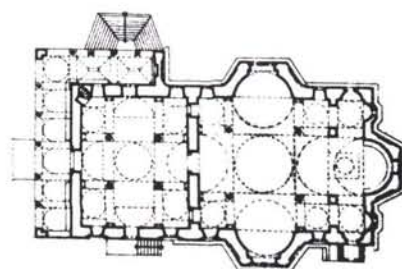
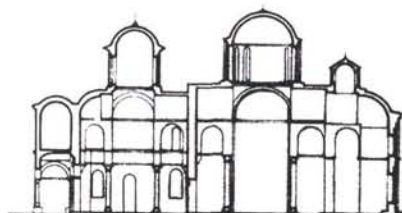
**Монастырский комплекс З.** является одним из самых больших на Афоне. В плане он представляет собой неровный прямоугольник, вытянутый с севера на юг. Обширный двор, в к-ром находится 2 храма, со всех сторон окружен жилыми зданиями и имеет широкие ворота с сев. стороны. Совр. вид комплекса определен постройками XIX в., однако сохранился ряд более ранних сооружений: башня (1517) в сев.-вост. углу мон-ря и часть юж. стены (1716), к-рая находится в руинах после пожара 21 дек. 1974 г. Вост. корпуса с живописными многоярусными аркадами балконов относятся к сер. XVIII в. (т. н. крыло «Банско», 1752–1758; сев. часть, 1768). Между 1862 и 1896 гг. были построены монументальные 5-этажные здания в сев. части (приемная игуме-

палаты, носит условный характер (*Райков и др.* 1994. Табл. 77).

**Кафоликон** во имя вмч. Георгия Победоносца был завершён в 1801 г. Расположен в центре двора (ранее на его месте стоял др. собор, освященный в 1502). Это величественное здание (36,6×16,8 м) было построено 1-м из святогорских кафоликонов 1-й пол. XIX в. и продолжает архитектурные традиции кафоликонов сер. XVIII в. Основной объем кафоликона — 4-столпный храм с 3-апсидным алтарем с вимой и характерными для Афона боковыми экседрами для хоров; главная апсида алтаря и экседры хоров граненые, боковые апсиды вовне почти не выявлены. Подобно кафоликону Ксиропотама (1762–1764), основной объем собора З. имеет 4 купола — главный и малые купола над алтарной апсидой, жертвенником и диаконником. Вероятно, по тому же образцу в З. был построен обширный 4-столпный притвор (лити) — один из четырех 4-столпных лити на Св. Горе: 1-й был возведен в Дохиаре (1568), последний — в Кастамоните (1867–1869). Новшеством стало 5-главое венчание лити, к-рое повторено в построенном вслед за зографским кафоликоне мон-ря вмч. Пантелеимона (1812–1820). Полосатая кирпичная кладка собора, характерная для позднеосманской архитектуры, выделяет его среди др. кафоликонов Св. Горы. В отличие от большинства святогорских соборов кафоликон З. не имеет боковых приделов. В 1840 г. с запада и севера к лити был пристроен 2-ярусный экзонартекс с открытой нижней аркадой. Роспись храма (окончена в 1817) выполнена местной артелью под рук. мастера Никифора († 1816), затем мастера Митрофана из Визии. Фрески экзонартекса были созданы между 1840 и 1848 гг., здесь размещен, в частности, один из характерных для Афона обширных циклов Апокалипсиса (см. в ст. *Дионисия преподобного мон-ря*).

К северу от кафоликона находится ц. *Успения Пресв. Богородицы* (1764) — небольшой (15×8 м) одноглавый храм на 4 колоннах с фресками 1780 г.

Напротив входа в кафоликон традиционно расположена *трапезная*. Это огромное сооружение с 2 ярусами подвалов, 2-светной трапезной палатой и перекрытой огромным куполом бесстолпной ц. *равноапостольных Кирилла и Мефодия*



Разрез и план кафоликона

на, келли, кухня и пекарня), зап. часть (гостевые комнаты, ризница, б-ка) и юж. часть стены комплекса.

Наиболее древним достоверным изображением мон-ря является рис. Григоровича-Барского 1744 г. Изображение З. на выходной миниатюре Милостинного синодика 1639 г. (Л. 1), выполненное на 100 лет ранее мастерами московской Оружейной





(по нек-рым данным, освящена в 1893). Здание трапезной выдается мощным граненым объемом далеко на запад за линию монастырских построек. Высокая **колокольня** мон-ря, увенчанная часовой башенкой с шатром, и пристроенный к ней **парекклисион** в честь Преображения Господня (50–60-е гг. XVIII в.) расположены в середине вост. крыла построек, за алтарем кафоликона. В сев. части того же вост. крыла находятся украшенные фресками парекклисионы св. Иоанна Предтечи (1768) и вмч. Димитрия Солунского (60-е гг. XVIII в.). Остальные парекклисионы З. (св. Бессребреников, св. Архангелов и 26 Зографских преподобномучеников) росписей не имеют.

В сев.-зап. углу двора после разбора развалин сгоревшей в 1873 г. башни был поставлен памятник (кенотаф) Зографским преподобномученикам.

Мон-рь окружен большим количеством разнообразных построек. На северо-востоке расположено кладбище с **ц. Благовещения Пресв. Богородицы** (1777). Рядом с ним находится обширный комплекс хозяйственных построек (XIX в.), включающий больницу, маслобойню, хлев, мастерские и др. К юж. крылу мон-ря примыкает здание поварни-пекарни (мангипион).

З. принадлежит 7 кафизм. К западу от мон-ря находится **кафизма во имя вмч. Георгия Победоносца** (в полуразрушенном состоянии). Одноглавый храм (1850) окружен стенами и келлиями, поэтому напоминает небольшой мон-рь. Кафизма построена на месте, где, согласно преданию, остановился мул с Аравийской иконой. **Кафизма во имя свт. Николая Чудотворца** (1859–1860) находится на холме за юго-вост. углом мон-ря. В разрушенном состоянии сохранилась **кафизма в честь Рождества Пресв. Богородицы** в местности Маврос-Вирос (Черни-Вир); она имела статус скита, и в ней с 1747 г. проживали рус. монахи, в 1829 г. их было 30 чел. Еще есть кафизмы Херово (Χαίροβο), во имя ап. Иоанна Богослова, во имя Всех святых, во имя свт. Спиридона Тримифунтского и во имя свт. Апостолов.

Пристань (арсанас) З., расположенная вдали от мон-ря на юго-зап. побережье полуострова, является самым большим портовым комплек-

сом на Афоне. В него входят древняя башня (1470–1475), большой бесстолпный храм, склады, ветряная мельница, дома для рабочих, а также полицейская и таможенная станции (т. к. эта пристань ближайшая к Урануполи, через к-рый попадают на Св. Гору). К западу от пристани находятся руины неизвестного средневек. мон-ря, по традиции именуемые Старой Афониадой или Греческой школой.

**Л. К. Масиель Санчес**

Ист.: Порфирий (Успенский), еп. Второе путешествие по Св. горе Афонской в гг. 1858, 1859 и 1861 и описание скитов афонских. М., 1880; Gelzer H. Sechs Urkunden des Georgklosters Zografu // BZ. 1903. Bd. 12. S. 498–532; Actes de Zographou / Ed. W. Regel, E. Kurtz et V. Korabiev // BV. 1907. T. 13. Прил. Амст., 1969; Иоанов Й. Български старини из Македония. София, 1931<sup>2</sup>, 1970<sup>р</sup>; Диневков П. Житието на Пимен Зографски // ИИБЛ. 1954. Т. 2. С. 233–248; Macrommatis L. Le chrysobulle de Dušan pour Zographou // Byz. 1982. Vol. 52. P. 351–356; idem [Μακρομμιάτης Λ.] Μεσαιωνικό αρχείο μονής Ζωγράφου: Ἐγγράφο πρότου Δωροθέου // Ἀφιέρωμα στὸν Ν. Σφόραιο. Ρέθυμνο, 1986. Σ. 308–317; idem. Andronikos II Palaiologos and the Monastery of Zographou (1318) // Byzance et ses voisins: Mélanges à la mémoire de Gy. Moravcsik à l'occasion du centième anniversaire de la naissance. Szeged, 1994. P. 87–91; idem. La pronoiā d'Alexis Comnène Raoul à Prévista // Σύμμεικτα. 1999. Т. 13. Σ. 203–227; idem. Ἡ πρόνοια τοῦ Μονομάχου καὶ ἡ διαμάχη γιὰ τὸν Χάντακα (1333–1378) // Ibid. 2001. Т. 14. Σ. 257–272; Tchérémissinoff K. Les archives Slaves médiévales du monastère de Zographou au Mont-Athos // BZ. 1983. Bd. 76. S. 15–24; Григорович-Барский В. Г. Второе посещение Св. Афонской горы. М., 2004. С. 251–269; Даскалова А., Райкова М. Грамоти на бълг. царе. София, 2005; Павличкинов К. История на бълг. светогорски ман-р Зограф от 980 до 1804 г.: Свидетелствата на 27 неизвестни док-та. София, 2005.

Лит.: Петкович К. Д. Зограф: Бълг. обител на Св. гора // Цариградски вестн. К-пол, 1853. Бр. 122; он же. Обзор афонских древностей // ЗИАН. 1865. Т. 6. Прил. 4. С. 1–69; Муравьев А. Н. Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1858–1860. Ч. 1–2; Антонин (Капустин), архим. Заметки поклонника Св. Горы // ТКДА. 1862. № 6. С. 230–240; Леонид (Кавелин), архим. Историческое обозрение афонских слав. обителей. Од., 1867; Григорович В. И. Очерк путешествия по Европ. Турции. М., 1877<sup>2</sup>; Кичнов В. Св. Гора: Пътни бележки. Пловдив, 1896; он же. Македония: Етнография и статистика. София, 1900; Змирвакис Г. Τὸ Ἄγιον Ὄρος. Κάραι, 1903; Аргиров С. Из находките ми в светогорските ман-ри Хиландар и Зограф // Периодично списание на Бълг. книжно дружество. София, 1907. Кн. 68. С. 219–238; Безобразов П. [В]. Об актах Зографского мон-ря // BV. 1910. Т. 17. С. 403–414; Кантерев Н. Ф. Характер отношений России к правосл. Востоку в XVI и XVII ст. Серг. П., 1914<sup>2</sup>; Цветинов Г. Светогорский бълг. ман-р Зограф: (Ист. очерк). София, 1918; Попстошов А. Своден хрисовул за историята на Зографския ман-р // Сб. в чест на В. Н. Златарски по случай на 30-годишнината му научна и професорска дейност. София, 1925. С. 447–457; Гълъбов-Рошавски Г. Д.

Св. Гора: Бълг. св. обител Зограф: Впечатления и бележки. София, 1930; Соловьев А., Мошин В. Гръчк повеље српских владара. Београд, 1936. С. 352–356; Ковачев М. Зограф: Изслед. и док-ти. София, 1942. Ч. 1; он же. Български ктитори в Св. Гора. София, 1943; он же. Българско монашество в Атон. София, 1967; Зографски Д. Св. Гора — Зограф в миналото и днес. София, 1943; Бурмов А. Към документ № 26 от «Actes de Zographou» // ИБЛД. 1948. Кн. 22/24. С. 1–5; он же. Хронологични бележки за търновските патриарси Теодосий I и Теодосий II // Там же. 1948. С. 6–11; Снегаров И. Културни и политически връзки между България и Русия през XVI–XVIII в. София, 1953; Цанков Ст. Св. Гора Атон и нейното съвр. положение // ГДА. 1954. Т. 3(29). С. 304–327; Болутов Д. Български исторически паметници на Атон. София, [1961]; Дуйчев И. Центри визант.-слав. общения и сотрудничества // ТОДРЛ. 1963. Т. 19. С. 107–129; idem [Дуйчев И.] Le Mont Athos et les Slaves au Moyen âge // Idem. Medioevo bizantino-slavo. R., 1965. Vol. 1. P. 487–510; idem. Chilandar et Zographou au Moyen âge // Ibid. 1971. Vol. 3. P. 480–506; он же. Приноси към историята на Иван Асен II // Он же. Българско средновековие. София, 1972. С. 310–313; Nešev G. Les monastères bulgares au Mont Athos // Études historiques à l'occasion du VII<sup>e</sup> Congr. intern. des études slaves. Sofia, 1973. P. 97–115. (Études historiques; 6); он же [Нешев Г.] Атон в бълг. културна история през XV в. // Търновска книжовна школа. Вел. Търново, 1980. Кн. 2. С. 514–522; Просвирин А., свящ. Афон и Русская Церковь // ЖМП. 1974. № 3. С. 2–25; Miklas H. Ein Beitrag zu den slavischen Handschriften auf dem Athos // Palaeo-bulgaria. 1977. Год. 1. № 1. С. 65–75; Živojinović M. De nouveau sur le séjour de l'empereur Dušan à l'Athos // ЗРВИ. 1982. Кн. 21. С. 119–126; Кодов Х., Райков Б., Кожухаров С. Опис на слав. ръкописи в 6-ката на Зографския ман-р в Св. гора. София, 1985. Т. 1; Райков Б. Зографски ман-р св. Георги // КМЕ. Т. 1. С. 730–734; Ђоровић В. Св. Гора и Хиландар до XVI в. Београд, 1985; Куев К. Съдбата на старобълг. ръкописна книга през вековете. София, 1986<sup>2</sup>; Прашков Л., Шарейков А. Паметници на културата на Св. гора — Атон. София, 1987; Кораћ Д. Св. Гора под српском влашћу (1345–1371). Београд, 1992. (ЗРВИ; Кн. 31); Енев М. Атон: Ман-ръв Зограф. София, 1994; Иванова К. Малки бележки върху ръкописи от 6-ката на Зографския ман-р // Старобългарска лит.-ра. София, 1994. Кн. 28/29. С. 93–100; Райков Б. Със С. Кожухаров на Св. Гора // Там же. С. 3–9; Христова Б. Ръкописите от XIV в. в 6-ката на Зографския ман-р // Там же. С. 101–109; Райков Б. и др. Каталог на слав. ръкописи в 6-ката на Зографския ман-р в Св. гора. София, 1994; Темелски Х. Изповед на един зографски послушник: Спомен за Св. Гора и Зограф от отец А. И. Илиев // Демократически преглед. София, 1994. Бр. 10; Караджова Д. Археографски приноси за ръкописното книгохранилище на Зографския ман-р в Св. Гора // АрхПр. 1995. Кн. 17. С. 225–246; Светогорска обител Зограф: В 3 т. / Ред.: В. Гюзелев. София, 1995–1999; Радев И. Таксидоти и таксидотство по бълг. земи XVIII–XIX в. Вел. Търново, 1996; Thomson F. J. The Origin of the Principal Slav Monasteries on Athos: Zographou, Panteleimon and Chilandarion // Bsl. 1996. Vol. 57. P. 314–324; Фотућ А. Св. Гора и Хиландар у Османском царству (XV–XVII в.). Београд, 2000 (по указ.); Podskalsky G. Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien



und Serbien, 865–1459. Münch., 2000 (по указ.); *Батмъш-Каменский Н. Н.* Реестры греч. делам Моск. архива Коллегии иностр. дел (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1). М., 2001 (по указ.); *Бенчева Й.* Стопанството на ман-ра Зограф през XIII–XIV в. по данни от данъчните описи // Балкански итрихи в европейското минало / Ред.: М. Лалков. София, 2001. С. 36–44; *она же.* Даровете на балканските владетели за атонските мон-ри през XIV в. — политика или православието? // Иронията на историка: В памет на проф. М. Лалков. София, 2004; *Мердзимекас Н.* Още за историята на светогорския ман-р «Зограф» в един турски документ (вакфнаме) от 1569 г. // Византийското културно наследство и Балканите. Пловдив, [2001]; То же // Пъти достойтъ: Сб. в памет на С. Кожухаров. София, 2003. С. 456–464; *он же.* За няколко дарителски надписа от XV в. на молдав. воевода Стефан VI Велики в светогорските ман-ри св. Григорий и Зограф // *Studia protobulgarica et mediaevalia Europensia: В чест проф. В. Беневлиев.* Вел. Търново, 2003; *он же.* Сведения за метосите на ман-ра св. Зограф на Халкидическия полуостров през XVI–XVII в. // Проф. С. Ваклинов и средновеков. бълг. култура. Вел. Търново, 2005; Пътеводител по Атонската Св. Гора и показател на светите и паметници / Съст.: Х. Темелски. София, 2002; *Tamuh-Burub M.* Чудотворне иконе Пресв. Богородице на Св. Гори Атонской // Четврта казивања о Св. Гори. Београд, 2005. С. 79–80; *Moussakova E.* Pimen of Zograph's Manuscripts as an Example of Collaboration among Scribes // *Хризограф.* М., 2005. Вып. 2. С. 169–199; *Pavlikianov S.* The Buildings of the Bulgarian Athonic Monastery of Zographou during the Middle Ages — a Brief Survey of the Philological and Archaeological Evidence // *Културните текстове на миналото: Носители, символи и идеи.* София, 2005. Кн. 4: Текстове в архитектурата и образи. С. 28–34.

**«ЗОГРАФСКИЕ ЛИСТКИ»** [болг. Зографски листове] (Ath. Zogr. N 281), 2 пергаментных листа XI в., один из древнейших памятников кириллической письменности. Были найдены в мон-ре Зограф П. А. *Лавровым* в 1906 г., названы по месту хранения и опубликованы в 1926 г. Текст был идентифицирован А. *Вайаном* в 1930 г. — это фрагмент слав. перевода Пространных монашеских правил св. Василия Великого (*Basil. Magn. Asc. fus.* 34, 35. Col. 1000–1005). Формат букв архаичен — выдержанный книжный устав X–XI вв. Текст «З. л.» отличается последовательным употреблением архаичных фонетических и морфологических форм, а лексические особенности, по мнению Лаврова, указывают на эпоху болг. царя Симеона (893–927) и на поздний период преславской книжной традиции (*Мичева.* Т. 1. С. 728–730).

Ист.: *Лавров П. А.* Les Feuilletts du Zograph // RES. 1926. N 6. P. 5–23.

Лит.: *Лавров П. А.* Les Regles du Saint-Basil en vieux slave: Les Feuilletts du Zograph // RES. 1930. N 10. P. 5–35; *Miklas H.* Ein Beitrag zu den slavischen Handschriften auf dem Athos //

Palaeobulgarica. 1977. Год. 1. № 1. С. 65–76; *Мичева А.* Старобългарски кирилски откъслещи. София, 1978. С. 39–45; *она же.* Зографски листове // КМЕ. Т. 1. С. 728–730.

Д. *Чешимеджиев*

**ЗОГРАФСКИЕ (Афонские) ПРЕПОДОБНОМУЧЕНИКИ** († 10 окт. 1275; пам. греч. 22 сент.; пам. болг. и греч. 10 окт.), 22 насельника афон-



*Сожжение Зографских мучеников. Ростись кафоликона мон-ря Зограф. 1818 г. Мастер Митрофан Зограф*

ского мон-ря *Зограф* (игум. Фома, Антоний, Варсонофий, Дометриан, Евфимий, Иаков, Иаков (второй), Иларнон, Иоанникий, Иосиф, Иов, Киприан, Кирилл, Косма, Мартиниан, Мина, Михайл, Павел, Парфений, Савва, Сергей, Симон) и 4 мирянина (имена неизв.), которые были сожжены в башне (пирге) обители за отказ заключить унию с католич. Церковью. О мучении З. п. подробно сообщает «Сказание о 26 Зографских преподобномучениках» (в варианте Афонского патерика — «Повесть о нашествии папистов на святую гору Афонскую»). Согласно Афонскому патерику, визант. имп. *Михаил VIII Палеолог* (1261–1282) после заключения Лионской унии Зап. и Вост. Церквами (6 июля 1274) попросил «государства католиков» помочь в борьбе с болг. царем Иоанном Калояном (анакронизм, т. к. он правил в 1196–1207). По пути на К-поль латиняне остановились на Афоне и через одного из отлученных священников склонили монахов *Великой Лавры* присоединиться к их вере. Потом они пришли в *Иверский мон-рь* и за отказ признать главенство Рима утопили пожилых насельников, а молодых продали в рабство (см. ст. *Иверские преподобномуче-*

*ники*). В *Ватопеде* латиняне утертвили пожилых и немощных монахов, молодых иноков, к-рые пытались скрыться, повесили (см. ст. *Ватопедские мученики*). Затем окружили Зограф и потребовали, чтобы мон-рь признал истинной лат. веру. Но игум. Фома и насельники были предупреждены о грозящей беде явлением чудотворной иконы Божией Матери (см. ст. *Акафистная Зографская икона Божией Матери*), поэтому они заперлись в башне и из укрытия обличали еретиков. В ответ латиняне подожгли башню. Погибли все насельники, кроме экклесиарха Парфения, к-рый порывом пламени был сброшен с башни и умер через 30 дней. При пожаре сгорели 193 хранившиеся в мон-ре книги, золотая церковная утварь и облачения, подаренные болг. царями Симеоном (893–927), св. Петром (927–969) и Иоанном Асенем II (1218–1241).

«Сказание...» сохранилось в единственном списке стихного Пролога на сент.—февр. особого состава (РГБ. Григор. Ф. 87. № 24/М. 1706. Л. 19 об.—22); до 70-х гг. XX в. (а в зарубежной лит-ре до сих пор) этот список было принято датировать XVI в. Однако водяные знаки на бумаге («три полумесяца» с буквами МА под трилистником) относят его ко 2-й четв. XVII в., т. к. идентичный знак содержится в славяно-молдав. списке 1637–1642 гг. огласительных поучений Феодора Студита (РГБ. Егор. № 949). В стихной Пролог также входило «*Воспоминание отчасти святых горы Афонския...*» (26 дек.; Л. 12 об.—16 об.), что свидетельствует о святогорском происхождении рукописи или ее оригинала; не исключено, что кодекс содержал и др. афонские повести. Судя по почерку и выдержанной среднеболг. (тырновской) орфографии, рукопись могла быть написана молдав. писцом на Афоне. Однако молдав. происхождение кодекса практически исключено, потому что стихной Пролог как самостоятельный памятник (а не при служебных Минях) в Молдавии не переписывался. Рукопись, из которой тексты были изъяты В. И. Григоровичем, в сер. 40-х гг. XIX в. находилась, судя по помете на отрывках, в с. Шипка (вероятно, в ц. св. равноапостольных Константина и Елены, где путешественник отметил наличие неск. рукописей, см.: *Григорович В. И.* Очерк путешествия по Европейской





Турции. М., 1877<sup>2</sup>. С. 143–144). Основная часть кодекса скорее всего погибла в 1877 г., во время русско-тур. войны, когда Шипка, занимающая важное стратегическое положение, была полностью разрушена (см.: *Иречек К.* Пъгувания по България. София, 1974. С. 270–272).

Описанные в «Сказании...» события отнесены автором к «древним временам», что позволяет датировать текст не ранее 1-й трети XIV в.; в лит-ре памятник чаще датируют кон. XIII в., периодом после смерти имп. Михаила VIII (1282; обзор мнений см.: *Иванова.* 1987). Включение данного текста в Пролог вместе с «Воспоминанием отчасти святых горы Афонской...», слав. перевод которого появился в нач. XVI в., допускает возможность дополнительного редактирования в этот период. Сюжет в проложном «Сказании...» ограничивается только зографским эпизодом попытки введения унии на Афоне: сообщаются дата (год, месяц и число) и обстоятельства мучения, имена монахов и подробности гибели б-ки и ризницы. Одним из вероятных источников «Сказания...» послужил несохранившийся древний братский синодик Зографского мон-ря, в который были вписаны имена преподобномучеников. Автор «Сказания...» хорошо знаком с лит. принципами дометафрастовских мученичеств; в конце текста З. п. уподобляются ближневост. преподобномученикам, пострадавшим от язычников в IV в. на Синае и в Раифе и в VI в. в лавре св. Саввы Освященного.

Др. версии повествований о З. п., возникшие не позднее сер. XVI в., в отличие от проложного «Сказания...» прославляют мученический подвиг болг. иноков, противопоставляя его (по принципу «зерцало праведного — зеркало грешного») отступничеству или трусости насельников др. афонских обителей, причем в разных версиях эта роль отводится разным греч. мон-рям. Историческая канва повествования изобилует невольными или сознательными анахронизмами.

Один из наиболее подробных рассказов о З. п. содержит 2-я часть слав. версии «Повести о Ксиропотамском монастыре». Памятник известен только в восточнослав. списках, восходящих к среднеболг. оригиналу и устойчиво сохраняющих в заглавии указание на перенесение текста в 1546 г. с Афона в *Сутрасль-*

*ский мон-рь* (старшие списки: 2-я пол. XVI в. (БАН. Доброхот. № 31. Л. 41–46), кон. XVI — нач. XVII в. (ЦНБ АН Украины. Собр. Михайло-Златоверхого мон-ря. № 47/1656. Л. 21 об.— 26; изд.: *Вишневский.* 1955. С. 332–335)).

С XVIII в. в составе полемических сборников украинско-белорус. происхождения «Повесть о Ксиропотамском монастыре» получила широкое распространение в старообрядческой традиции (старший список — сер. XVIII в. (РГБ. Егор. № 673)). Подвиг зографских иноков (без указания их имен и количества) является частью масштабного описания попытки введения унии на Афоне. «Латинумудрствующий» император вместе с послушным ему патриархом начинает поход с Великой Лавры, где «прияша их кознию, еже сим избавишася от них лавряне». *Амальфитанцев мон-рь, Каракал* и некий «Алимпиев» также признали унию. Иноки Иверского мон-ря, отказавшиеся признать унию, были утоплены, за исключением груз. части общины («иверов»), отправленной в Италию. Расправа продолжилась и в Протате, где были повешены иноки и прот, обличивший неправославие императора и патриарха. После Зографа униаты отправились в Ксиропотам, где напуганная братия присоединилась к унии. Во время богослужения, когда диакон помянул на ектении имя папы Римского, произошло землетрясение, обрушились стены храма, под руинами были погребены отступники (император и патриарх при этом не пострадали, но пришли в ужас от увиденного). Оставшиеся на Афоне католики после этого приняли Православие и стали иноками. События приурочены к осени 1275 (6784) г., и указана дата мучения З. п., однако историческая канва повести («тогда же посуху царствоваху блъгаре и бе им царствующий град Трънов... в то время фрязи и царствовавший Константин град содръжаху») относится к значительно более раннему периоду. Версию, изложенную в «Повести о Ксиропотамском монастыре», можно датировать 20-ми гг. XIV в. (не позднее 1328). В конце текста содержится молитва о спасении «царя Андроника и иже от сынов сыны его, еже устроил православие и церковь исправи на первенец православия паки, и иже во Св. Горе пожжена и порушана — вся воздвиже и украси»

(*Вишневский.* 1955. С. 335). В этом отрывке речь может идти только об имп. Андронике II Палеологе (1282–1328) и о периоде, вероятно, после смерти (1320) его старшего сына-соправителя Михаила IX (см.: *Турилов А. А.* Малоизвестный источник по истории идеи «Третьего Рима» у юж. славян (Повесть о Ксиропотамском мон-ре) // Римско-К-польское наследие на Руси: Идея власти и политическая практика. М., 1995. С. 137–139).

О гибели З. п. сообщается также в послании афонских иноков ок. 1442 г. (см.: *Флоря.* 2007. С. 397) вел. кн. Московскому Василию II Васильевичу Тёмному. Здесь мучение иноков (не названных по именам и не определенных по количеству) не связано с Лионской унией, а отнесено ко времени Латинской империи (1206–1262). Стойкая в вере зографская братия противопоставлена насельникам Ватопеда, к-рые, за исключением игумена, покинувшего мон-рь, приняли унию (*Ангелов.* 1980. С. 111; *Флоря.* 2007. С. 464).

Историческая основа проложного «Сказания...» оспаривается исследователями, а сюжет соотнесен с афонскими легендами и фольклором в рамках корпуса сказаний о Св. Горе (*Живојиновић.* 1978. С. 147–149; *Rigo.* 1988. P. 71–108; *Божиллов.* 1996. С. 175–189; *Павликянов.* 2005. С. 27–28). По мнению большинства историков, текст содержит и исторически достоверные сведения, смешанные с реальными и легендарными событиями др. исторических эпох: властью латинян над Св. Горой (1206–1224), нападениями каталонцев на Афон (нач. XIV в.), войнами между Болгарией и Византией (кон. XIII в.) и проч. (*Живојиновић.* 1978. С. 148–150; *Павликянов.* 2005. С. 27–28). И. Божиллов считает, что «Сказание...» появилось вместе с др. зографскими фальсификатами XVI в.— т. н. Сводной и Калимановой грамотами (*Божиллов.* 1996. С. 175–189). При этом он не учитывает факта несомненного существования предания по крайней мере во 2-й четв. XV в. и явно не знал слав. версии «Повести о Ксиропотамском монастыре». В то же время отсутствие в монастырском архиве и в б-ке сколь-нибудь значительного исторического ядра рукописей, датируемых ранее 2-й четв. XIV в., в т. ч. и царских вкладных грамот, указывает на то, что не позднее нач. XIV в. Зограф





пострадал от разорения или пожара. П. Ангелов предположил, что острая реакция болг. монахов на заключенные Лионской унии была вызвана попыткой имп. Михаила VIII Палеолога оспорить законность существования Болгарской Патриархии: в 1272 г. он подтвердил грамотой власть Охридского архиепископа над всеми епархиями, которыми архиепископия владела после 1020 г., в т. ч. и перешедшими после восстановления Болгарского царства в юрисдикцию Тырнова (Ангелов, 1996. С. 191–192).

Сюжет о З. п. получил широкое распространение, его пересказ занимает центральное место в книге *Стефана Святогорца «Рай мысленный»* (текст написан в правление турецкого султана Селима II (1566–1574) и стал известен благодаря публикации в 1658), он упомянут в «Истории славяно-болгарской» Паисия Хиландарского и проч.; в XIX в. был включен в Афонский патерик. В восточнослав. (в первую очередь западнорус.) полемической лит-ре кон. XVI–XVII в. была распространена версия «Повести о Ксиропотамском монастыре» («Книжка» Иоанна (Вишенского), «История о листрикийском, то есть разбойническом, Ферарском або Флоренском соборе» клирика острожского (1598), ее русская переделка кн. И. А. Хворостинина, «Палинодия» архим. Захарии (Копытенского), рассказ Густынской летописи). Ее пересказывает и В. Г. Григорович-Барский (*Григорович-Барский В.* Второе посещение Святой Афонской горы. М., 2004. С. 317–319) со ссылкой на «греческое и болгарское списание»; он приводит дату написания повести 1245 (6753) г. и оспаривает достоверность изложенных событий.

На месте сгоревшей башни в 1873 г. был поставлен памятник, над к-рым 10 окт. того же года, во время чтения в монастырской церкви Жития З. п., появился и в течение 15 минут стоял столп яркого света.

Древние изображения З. п. не сохранились; самое известное, выполненное Митрофаном Зографом в 1818 г., находится на сев. стене притвора кафоликона мон-ря Зограф. З. п. изображены на башне, объятый пламенем. 9 окт. 1919 г. мон. Панарет написал акафист З. п. (Акатист и Житие на светите 26 Зографски преподобномъченици и други слова. Света Гора, 2005).

Ист.: Рай мысленный // ЛЗАК за 1864. СПб., 1865. Вып. 3. Прил. С. 28–32; Афонский патерик. С. 230–250; Вишенский И. Сочинения. М.; Л., 1955; Ангелов Б. Ст. Три исторически рассказа // ИИИ. 1964. Кн. 14/15. С. 476–483; он же. Руско-южнославянски книжовни връзки. София, 1980. С. 102–119; Иванов Й. Български старини из Македония. София, 1970<sup>р</sup>. С. 437–440; Флоря Б. Н. Исследования по истории Церкви: Древнерус. и слав. средневековье. М., 2007. С. 462–465.

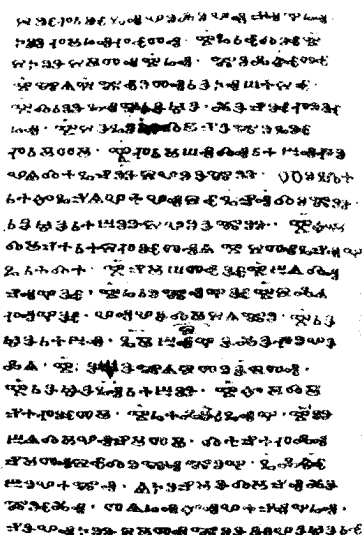
Лит.: Ангелов Б. Ст. Страници из историята на старобългарската литература. София, 1974. С. 211–216; он же. Образы на врага в разказа за Зографските мъченици // Светогорска обител Зограф. София, 1996. Т. 2. С. 191–198; Георгиев Е. Литературата на Втората българска държава: Литературата на XIII в. София, 1977. С. 285–290; Живоиновић М. Света гора и Лионска унија // ЗРВИ. 1978. Књ. 18. С. 142–154; Василиев А. Бълг. светци в изобразителното изкуство. София, 1987. С. 138–139; Иванова К. Агиография // Българска литература и книжнина през XIII в. София, 1987. С. 225–228; Rigo A. La Διήγησις sui monaci athoniti martirizzati dai latinofroni (ВНГ, 2333) e le tradizioni athonite successive: Alcune osservazioni // Studi veneziani. N. S. Pisa, 1988. Vol. 15. P. 71–108; Божилов И. «Мъчение на зографските монаси»: Легенди и факти // Светогорска обител Зограф. 1996. Т. 2. С. 175–189; Павелиянов К. История на бълг. светогорски ман-р Зограф от 980 до 1804 г.: Свидетелствата на 27 неизв. док-та. София, 2005.

А. А. Турилов, Д. Чешмеджиев

### ЗОГРАФСКИЙ ТРЕФОЛÓЙ – см. Драганова Минея.

### ЗОГРАФСКОЕ ЕВАНГЕЛИЕ

(РНБ. Глаг. 1), Евангелис-тетр, старослав. (древнеболг.) кодекс, одна из частей к-рого является древнейшим памятником слав. глаголической письменности. Состоит из 3 частей: 1) л. 2–40, 58–288 написаны округлой глаголицей (XI в.); 2) л. 41–57 – угловатой глаголицей с вкраплением кириллических букв (XII в.; эта часть содержит палимпсест, смывает текст глаголического Евангелия-тетр XI в.); 3) л. 289–304 – кириллицей, среднеболг. извод (XIII в.). Согласно преданию, рукопись вначале хранилась в метехе афонского мон-ря Зограф близ г. Иерисс, затем попала в мон-рь. В 1843 г. ее увидел и неск. раз безуспешно просил предоставить для публикации австр. консул в К-поле А. Миханович. В 1860 г. через П. И. Севастьянова настоятель Зографа архим. Анфим подарил З. Е. рус. имп. Александру II, к-рый в 1861 г. передал его в Императорскую Публичную б-ку, где оно, по мнению современников, составило «pendant к Остромирову Евангелию» (см. Остромирово Евангелие). В 1879 г. З. Е. было издано



Евангелие от Луки (14. 19–24). Лист из Зографского Евангелия. XI в. (РНБ. Глаг. 1)

В. Ягичем в кириллической транслитерации (ранее И. И. Срезневский и В. Ганка публиковали фрагменты).

В наст. время кодекс состоит из 303 пергаменных и 3 бумажных листов (XIX в.) размером 18×12,5 см. Включает 4 Евангелия с оглавлениями, Синаксарь и Месяцеслов (та же структура в глаголическом *Маршинском Евангелии*). Рукопись без начала (с Мф 3. 11), конца (Месяцеслов начинается с 1 сент. и обрывается указанием евангельских чтений на 7–8 янв.) и с утратками в середине. В Месяцеслове отмечены памяти прип. Иоанна Рильского (19 окт.) и сщмч. Климента, папы Римского (25 нояб.); параллельно употребляются рим. и слав. названия месяцев. Глаголицей написаны Евангелия, а кириллицей «грешным иереем Иоанном» – Синаксарь и Месяцеслов.

Кодекс неск. раз был расплетен: в 1844 г., по свидетельству В. И. Григоровича, он был подготовлен к переплету и имел сквозное отверстие «для закрепления подобно шнуровой». В 1852 г. К. Д. Петкович зафиксировал у кодекса хороший переплет (он сохр. на фотоснимках Севастьянова, сделанных перед передачей рукописи в С.-Петербург: РНБ ОР. Ф. 680. № 1). В России для З. Е. со сленков с серебряного оклада греч. сборника из мон-ря Пантократор на Афоне (XVI в.; Ath. Pantokr. Lampr. N 1268) был сделан оклад: широкие бронзовые позолоченные рамки с медными позолоченными рельефными изображениями.





В XX в. рукопись была вновь расплетена для уничтожения грибка и в таком виде хранится до сих пор.

З. Е. скромно оформлено, без миниатюр, заставки выполнены чернилами, оранжевой, желтой и голубой красками, на нек-рых листах сохранились рисунки (напр., на л. 43 об. — апостолы Петр и Павел, на л. 46 об. — голова св. Иоанна Предтечи на блюде). Заголовки на полях, некоторые фрагменты текста и инициалы в основной части выполнены оранжевой краской, в кириллической — киноварью, в палимпсестной замазаны светлыми чернилами.

На полях З. Е. имеются многочисленные глаголические и кириллические дополнения и исправления основного, глаголического текста и палимпсеста, в т. ч. указания номеров глав *Аммония Александрийского* (III в.) и канонов Евсевия Памфила (см. *Евсевий*, еп. Кесарии Палестинской), номера чтений (зачал) и их начальные слова, указания дней недели и праздников, синонимы или толкования слов текста, отсылки к др. местам текста, восполнение пропущенных частей текста и др. Изд.: *Срезневский И. И.* Известие о глаголическом четвероевангелии Зографского монастыря // ИОРЯС. 1855/1856. Т. 4. Вып. 7. С. 369–377; *он же.* Трефологий Зографского монастыря // *Он же.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. СПб., 1876. С. 403–429; *Zografskoe Evangelie = Quattuor evangeliorum Codex glagoliticus olim Zographensis nunc Petropolitanus* / Ed. V. Jagić. Berolini. 1879.

Лит.: СКСРК. XI–XIII. С. 59–61 [Библиогр.]; *Добрев И.* Зографско Евангелие // КМЕ. Т. 1. С. 734–740 [Библиогр.]; *Славова Т.* Към локализацията на Зографското Евангелие — старобългар. паметник от X–XI в. // *Palaeobulgaria*. 1989. Год. 13. № 1. С. 33–38; *Мусакова Е.* Украсата на два глаголически ръкописа — Зографското и Маринското четириевангелие // *Проблеми на изкуството*. София, 1991. № 4. С. 27–36; *она же.* Бележки върху украсата на Зографското четириевангелие // *Светогорска обител Зограф*. София, 1995. Т. 1. С. 107–111.

Ж. Л. Левшина

**ЗОДЕН** [нем. Soden] Герман Фрайгерр фон (в крещении Ханс Карл Герман) (16.08.1852, Цинциннати, шт. Огайо, США — 15.01.1914, Берлин), нем. лютеран. теолог, исследователь истории текста НЗ. Богословское образование получил в Тюбингенском ун-те; с 1889 г. приват-доцент на теологическом фак-те Берлинского ун-та, с 1893 г. экстраординарный, а с 1913 г. ординарный профессор экзегетики НЗ. Близость богословия З. к либеральному течению очевидна в его работе о жизни

Иисуса Христа (*Die wichtigsten Fragen im Leben Jesus*. В., 1904), где он делит материал Евангелий на аутентичный, восходящий к Самому Христу, и на более поздние добавления. В книге об истории первохристианской лит-ры (*Urchristliche Literaturgeschichte: Die Schriften des Neuen Testaments*. В., 1905) З. отрицает аутентичность 2-го Послания к Фессалоникийцам, Послания к Ефессянам, пастырских Посланий, а также апостольское происхождение сочинений ап. Иоанна Богослова.

Основной вклад З. в исследование НЗ — новое критическое издание греческого текста НЗ (*Die Schriften des NT in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte*. В., 1902–1910. Тл. 1: *Untersuchungen*; 1913. Тл. 2: *Text mit Apparat*). Целью критики новозаветного текста, согласно З., является «реконструкция изначального текста, который авторы этих документов когда-то предложили своим читателям» (*Schriften des NT*. 1911<sup>2</sup>. Тл. 1. S. 1). В обзоре истории текстологии он критикует метод и результаты анализа истории текста в работах предшественников — от И. А. Бенгеля до Б. Ф. Уэсткотта и Ф. Дж. Хорта, в частности, за игнорирование ими мн. важных рукописей. З. разработал новую систему классификации рукописей по датировкам, содержанию и месту хранения. Так, кодексы Евангелий до X в. обозначаются араб. цифрами от 1 до 99; рукописи X в. — номерами 1000–1099. Он предложил также иную систему обозначений для Посланий и для рукописей XI в. и более позднего времени. Рукописи, содержащие весь текст НЗ, обозначены буквой δ (*διωθήκη*), только Евангелия — ε (*εὐαγγέλιον*), только Послания и Откровение — α (*ἀπόστολος*). З. учитывает и прежнюю систему обозначений рукописей, созданную И. Я. Ветштейном и неск. измененную К. Р. Грегором. Так, Ватиканский кодекс, в прежней системе обозначенный В, З. маркирует как δ1; κ (Синайский кодекс) — δ2; D (Кодекс Безы) — δ5. Всего в списке З. 2339 рукописей.

По мнению З., можно реконструировать 3 типа раннего текста, каждый из которых представляет собой редакцию первоначального текста. Тип текста «койне» — K (*Κοινή*) стал доминирующим во II тыс. Из неск. подтипов текста K самый ранний текст восходит к редакции сщмч.

Лукиана Антиохийского (IV в.). Тип текста Исихиевой редакции H (*Ἰσὶχίος*) сохранился в рукописях δ1 (B) и δ2 (κ), к-рые, как считал З., генетически связаны с редакцией Исихия Египетского (III в.). Наиболее важным свидетельством 3-го раннего типа текста, Палестинской редакции I (*Ἱεροσολίμη*), связанной с редакцией сщмч. Памфила Кесарийского (кон. III в.), является рукопись δ5 (D). Все 3 типа текста, по З., восходят к общему первоначальному тексту (I-H-K), который З. реконструирует с использованием древнелат. и древнесир. переводов и цитат из НЗ у отцов Церкви до Оригена. З. считает, что текстом I-H-K во II в. пользовался уже сщмч. Ириней Лионский; тогда же текст был искажен под влиянием *Диатессарона* Татиана, к-рый, по мнению З., «является единственным источником для всех наиболее значимых вариантов евангельского текста» (*Schriften des NT*. 1911<sup>2</sup>. Тл. 2. S. 1633). Устранив разночтения, можно реконструировать первоначальный текст, каким он был в 140 г. по Р. Х. Эту попытку З. делает в своем критическом издании.

В критическом аппарате З. выделяет разночтения, относящиеся, по его мнению, к первоначальному тексту; затем варианты, важные для понимания истории 3 основных редакций, и, наконец, наименее ценные варианты текста (напечатаны мелким шрифтом). Значительно усложнило критический аппарат З. то, что он помимо нового обозначения рукописей вводит специальные символы для 3 типов текста: I, H и K — и соответствующие обозначения для их подтипов, напр. K<sup>c</sup> или I<sup>a</sup> (текст I имеет в системе З. более 20 подтипов). В посл. для расшифровки потребовались издания «ключей» Ф. Крюгера и Б. Крафта (*Krüger F. Schlüssel zu von Sodens «Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt» hergestellt 1902–1913: Gegenüberstellung der in von Soden's Apparat vorkommenden Sigla und der entsprechenden in Gregory's Liste*. В., 1927; *Kraft B. Die Zeichen für die wichtigeren Handschriften des griechischen Neuen Testaments*. Freiburg, 1955<sup>3</sup>). З. критиковали за гипотезу о 3 редакциях, к-рую он возвел в ранг неоспоримого факта, за нек-рые ошибки в классификации и обозначении рукописей (*Baird*. 2003. P. 401), за утверждение доминирующего значе-

ния текста К при реконструкции первоначального текста (I-H-K).

Лит.: *Aland K., Aland B.* The Text of the New Testament. Grand Rapids; Leiden, 1989<sup>2</sup>. P. 22–23, 40–43; *Meuzer B. M.* Текстология Нового Завета. М., 1996; *Baird W.* History of New Testament Research. Minneapolis, 2003. Vol. 2.

А. Н. Безруков

**ЗОЕРА́РД (АНДРЕ́Й) И БЕНЕДИ́КТ** [лат. Zoerardus (Andreas) et Benedictus] (XI в.), преподобные (пам. зап. 17 июля), отшельники в Венгрии. Сведения о З. и Б. содержатся в Житии, написанном свт. Мавром († 1070), еп. г. Квинкве Эклезие (ныне г. Печ, Венгрия). Согласно Житию, в молодости Мавр, тогда еще ученик церковной школы (puer scolasticus), слышал рассказы Б. о подвижнической жизни преподобных. З. род. на польск. землях (de terra Polonorum advenit) и неск. лет жил там отшельником. Между 1000 и 1010 гг. он принял постриг с именем Андрей в мон-ре св. Ипполита (Зобор, близ г. Нитра, совр. Словакия). По благословению аббата Филиппа он удалился в грот на берегу р. Ваг. Днем он занимался заготовкой дров, ночи проводил в молитве, подпоясавшись поясом с шипами, к-рые не давали ему уснуть. Во время Великого поста принимал пищу раз в день. З. носил власяницу и вериги, которые были обнаружены только после его смерти. Вместе с З. подвизался его ученик Б., о происхождении к-рого в Житии не сказано. З. скончался в присутствии аббата Филиппа в 20-х или нач. 30-х гг. XI в., во время похорон преподобного воскрес умерший от ран разбойник. Б. жил в келье учителя еще 3 года. Потом на подвижника напали разбойники, убили его и сбросили труп в реку. Через год тело Б. было обретеено нетленным, место его нахождения указал орел. Б. похоронили в соборе св. Эмме-рама в Нитре, куда, вероятно, в это же время перенесли мощи З. Согласно Житию, аббат Филипп рассказывал свт. Мавру, что по молитве к З. выжил преступник, к-рого казнили через повешение.

Почитание З. и Б. было широко распространено в Венгрии и в Польше. В 1064 г. часть цепи, принадлежавшей З., была передана венг. герцогу (впосл. кор. Геза I; 1074–1077). В 1083 г. по просьбе венг. кор. Владислава I папа Римский Григорий VII причислил З. и Б. к лику святых вместе с др. венг. подвижниками.

Почитание З. и Б. распространилось и в Италии, где их ошибочно причислили к ордену камальдулов по причине сходства их аскетических подвигов с практикой ерemitов ордена, а также из-за того, что в кон. XVII в. Зоборский мон-рь перешел во владение камальдулов. В наст. время мощи З. и Б. в серебряной раке почивают в кафедральном соборе Нитры, часть мощей хранится в Эстергоме (Венгрия) и Тропе (Польша). В 1739 г. преподобные были провозглашены покровителями Нитры. На склоне холма Зобор сохраняется пещерка преподобных.

Ист.: BHL, N 452; ActaSS. Iul. T. 4. P. 336–337; *Maurus.* Vita SS. Zoerardi seu Andreae confessoris et Benedicti martiris // Rerum Hungaricarum monumenta Arpadiana / Ed. S. L. Endlicher. St. Gallen, 1849. P. 134–138.

Лит.: *Bolda P. G.* Sv. Andrej-Svorad a Beňadik slovenski svätci XI. storočia. Treňcin, 1947; *Pagniani A.* Storia dei Camaldolensi. Sassoferato, 1949. P. 32–33; *Mihályi E.* Andrea Zoerard e Benedetto // BiblSS. T. 1. Col. 1175–1176; *Richard P.* André Suirard, Zoerard // DHGE. T. 2. Col. 1712–1713; *Sólymos S.* Szent Zoerard-András (Szórád) és Benedek remeték élete és kultusza Magyarországon. Bdpst., 1996; *Šprinc M.* Svätý Andrej-Svorad. Bratislava, 1996<sup>2</sup>; *Judák V.* Relikvie svätého Svorada-Andreja a Benedikta // Pamiatky a múzeá. Bratislava, 1998. Č. 1. S. 6–11; *idem.* Svätý Svorad, patrón mesta Nitra. Nitra, 1999; *Ruttikay A. T.* Sv. Svorad a Benedikt v kontexte starších slovenských dejín // Studia archaeologica slovacica medievalia. Bratislava, 2001. T. 3/4. S. 127–139.

Д. В. Зайцев

**ЗОЙЛ** [греч. Ζωΐλος] († V в.), прп. (пам. в субботу сырную), ученик прп. *Арсения Великого*, подвизавшийся в Египте и в др. местах (в т. ч. в Петре Аравийской) и отличавшийся особым послушанием своему наставнику. 2 кратких рассказа о нем содержатся в сб. *Апофthegmata Patrum*. В них он назван Фаранитом, т. е. родившимся или принявшим постриг в Фаране на Синайском п-ове. Ист.: PG. 65. Col. 99–100, 107–108 (рус. пер.: Достопамятные сказания. 1993. С. 23–24, 28); Великий Патерик, или Великое собрание изречений старцев: Сист. колл. М., 2005. Т. 1. С. 78. Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 531.

**ЗОЙЛ**, мч. (пам. греч. 22 дек.). Время и место мученической кончины неизвестны. Он отличен от одноименного пресвитера, о к-ром говорится в Житиях вмц. *Анастасии Узорешительницы* и мучениц *Агати*, *Хионии* и *Ирины*, чья память также отмечается 22 дек. Упоминаемый в этих Житиях пресв. Зоил, живший близ Аквилеи, не был мучеником: он

мирно скончался, о чем ему накануне возвестил мч. *Хрисогон*.

Память З. и двустиишие, посвященное ему, содержатся в визант. стихных синаксарях (напр., ГИМ. Син. греч. № 390(354), 1295 г. — *Владимир (Филантропов)*). Описание. С. 531) и оттуда были внесены в греч. печатные Минеи (Венеция, 1595) и в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца*.

В южнослав. и рус. календарях З. не упоминается.

Ист.: SynCP. Col. 337; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 2. Σ. 388; ЖСв. Дек. С. 601–602.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 391; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 164.

Э. П. А.

**ЗОЙЛ**, мч. Фракийский (пам. греч. 20 авг.) — см. в ст. *Севир, Мемнон и 37 мучеников Фракийских*.

**ЗОЙЛ**, прп. (пам. 3 марта) — см. *Зинон и Зоил*, преподобные.

**ЗОЙЛ**, патриарх Александрийский (539–551). Предшественник З. патриарх *Павел Тавеннисийот* был смещен в результате доноса и произведенного на этом основании следствия. Суд над Павлом состоялся в Газе, где он был низложен решением патриархов свт. *Ефрема* Антиохийского и *Петра* Иерусалимского, а также Ипатия Эфесского и Пелагия, представителя Римского папы *Вигилия*. Эти же лица в Газе посвятили в Патриаршее достоинство палестинского мон. З., последовательного сторонника Халкидонского Собора. В научной лит-ре встречаются различные датировки вступления З. на кафедру (с 539 по 542), однако 539 год является наиболее вероятной датой.

О пребывании З. на Патриаршем престоле известно не много. В 539/40 г. он был адресатом письма имп. Юстиниана I о 2 действиях во Христе (CPG, N 6879; ASCO II. Vol. 2(1). P. 352.15–356.14; ДВС. Т. 4. С. 126–127). В 543 г. З. вместе с патриархами Миной К-польским, свт. Ефремом Антиохийским и Петром Иерусалимским подписал эдикт императора против оригенистов. В 544/5 г. З. отказался подписать эдикт Юстиниана против «Трех Глав», однако впосл. был вынужден это сделать, за что в 546 г. извинялся перед папой Вигилием, направив к последнему свою делегацию. В 546 г. З. бежал из Александрии в К-поль вслед бунта



промонофизитски настроенных низов. В 551 г. З. был низложен Юстинианом за сопротивление, к-рое он оказывал имп. политике в деле осуждения «Трех Глав».

Ист.: *Zach. Rhet. Hist. eccl.* X 1; *Liberatus, archidiaconus. Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum* // АСО II. Vol. 2(5). P. 138.33–139.33, 140.8–10; *Facund. Pro defens. cap. IV* 4. 8 // CCSL. 90A. P. 124; *idem. Liber contra Mocianum scholasticum. Cap. 37* // Ibid. P. 409; *Mich. Syr. Chron.* T. 2. P. 207.

Лит.: *Maspero J. Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des Églises jacobites (518–616)*. P. 1923; *Stein E. Histoire du Bas Empire*. P. 1949. Vol. 2. P. 637, 640; *Grillmeier A. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Freiburg i. Br.: Basel: W., 1990. Bd. 2/4: Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien*. S. 61.

М. В. Грацианский

**ЗОЙЛ РИМЛЯНИН** [греч. Ζωΐλος (Ζωήλος) ὁ Ῥωμαῖος] (IV в.), мч. (пам. греч. 13 апр.). Согласно краткому сказанию, которое находится в рукописи Великой Лавры XIV в. (Ath. Laur. I 70), З. Р. и мч. *Елевферий* Персидский добровольно предстали перед правителем города и обвинили его в отступничестве и бесчестии. Тогда правитель приказал колесовать Елевферия. Видя стойкость мученика, З. Р. не поддался на уговоры идолопоклонников. Оба были заключены в тюрьму, подвергнуты жестоким пыткам и усечены мечом. В двустиишии З. Р. говорится, что он был повешен на древе (Paris. Coislin. 223, 1301 г.).

В Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) З. Р. не назван мучеником, память его отмечена под 14 апр. В визант. синаксарях X–XII вв. (напр., Patm. 266; Hieros. Sab. 246; Paris. 1587) З. Р. поминается под 13 апр. вместе с Елевферием Персидским, Феодосием, *Геронтием* и *Василидом*. Зап. исследователи полагают, что все мученики пострадали в Персии при царе *Шапуре II* (309–379); Зоил назван Римлянином, что, вероятно, указывает на его происхождение с приграничной территории Римской империи и Персии.

В нек-рых рукописях греч. синаксарей XII–XIII вв. (напр., Paris. gr. 1575; Paris. Suppl. gr. 152) имя З. Р. передается как Зоил (Ζωΐλος).

Ист.: ActaSS. Apr. T. 2. P. 130–131; SynCP. Col. 599–604; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. T. 4. Σ. 219. Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. T. 2. С. 107, 109; *Sauget J.-M. Eleuterio, Zoilo, Teodosio, Basilide e Geronzio* // BiblSS. Vol. 4. Col. 1016; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 127, 164.

**ЗОЛОТАРЁВ** [наст. фам. Куюм-жи] Василий Андреевич (23/24.02.1872/73, Таганрог – 25.05.1964, Москва), композитор, дирижер, педагог, общественный деятель. Обучался в Ростове-на-Дону в уездном уч-ще, где солировал в хоре. Был замечен Е. С. Азеевым, набиравшим мальчиков на юге России для *Придворной*



В. А. Золотарёв.  
Фотография. Нач. XX в.

певческой капеллы. В 1884–1888 гг. З. часто исполнял соло, являясь малолетним певчим капеллы, обучался в инструментальном классе капеллы у проф. П. А. Краснокутского (скрипка), М. А. Балакирева (симфонические формы), А. К. Лядова (контрапункт). Получил аттестат инструментального класса капеллы. В 1897–1900 гг. по классу композиции обучался у Н. А. Римского-Корсакова в С.-Петербургской консерватории, окончил ее со званием свободного художника. В дальнейшем повышал уровень композиторского мастерства в Москве, посещая «среды» С. И. Танеева.

Широкую известность как сочинитель З. получил с кон. 10-х гг. XX в. Им создано более 350 произведений: 3 оперы, балет, ряд симфонических произведений, инструментальные квартеты, произведения для духового оркестра и оркестра народных инструментов, камерно-инструментальные ансамбли, струнные квартеты, фортепианные произведения, вокально-симфонические произведения, хоры для смешанных и однородных голосов, вокальные ансамбли, романсы, песни (более 100 названий), обработки русских, белорусских, украинских народных песен.

Сочинения З. неоднократно премировались на конкурсах: им. А. Г. Рубинштейна (1900), С.-Петербургского об-ва камерной музыки (1901), им. М. И. Глинки (1902), Московского товарищества камерной музыки, им. С. И. Танеева (1916). Заслуженный артист РСФСР (1932), народный артист БССР (1949), народный артист СССР (1963). В 1950 г. был удостоен Гос. премии СССР.

Параллельно с творчеством З. активно занимался педагогической деятельностью. С 1897 г. в Придворной певческой капелле вел класс скрипки, работал на регентских курсах. В 1905 г. под Киевом руководил любительским хором сахарного завода. Преподавал музыкально-теоретические предметы и сочинение в ряде учебных заведений: муз. училище в Ростове-на-Дону (1906–1908), Московской консерватории (1909–1918), Донской консерватории (1918–1919), Кубанской консерватории (1919–1924), Одесском музыкально-драматическом ин-те (1924–1926), Киевском музыкально-драматическом ин-те им. Н. В. Лысенко (1926–1930), Свердловском муз. техникуме им. П. И. Чайковского (1930–1933); в Белорусской консерватории был зав. теоретико-композиторской кафедрой (1933–1941).

З. написано 3 духовно-муз. сочинения: Херувимская песнь, «Милость мира» и «Отче наш», последнее с посвящением Ивановскому рабочему хору. Они принадлежат к концертному стилю духовной музыки, с широким использованием полифонических приемов (подголоски, имитации, стретты) и усложненным гармоническим языком (обилие альтерированных аккордов, диссонантность). Давая в целом благоприятные отзывы, критика усматривала в духовных сочинениях З. черты подражательности: в интонационном строе Херувимской песни – влияние М. И. Глинки, в песнопении «Милость мира» – П. И. Чайковского, в использовании нонаккордов – Дж. Сарти, в «Отче наш» – заимствование «угловатостей» современника З., композитора С. В. Папченко (ХРД. 1913. № 2. С. 40).

Как бывш. воспитанник Придворной певческой капеллы З. оставил воспоминания о ее управляющем Балакиреве, добившемся строительства нового здания капеллы, отдельного помещения для регентских курсов, слотившем лучшие



педагогические силы и по-отчески заботившемся об учениках; о Римском-Корсакове, создавшем оркестр профессионального уровня, редактировавшем новое издание «Обихода церковного пения», где впервые в гармонизацию старинных мелодий вводились плагальные обороты вместо автентических; о Лядове, усиленно занимавшемся с учениками, а также об А. К. Глазунове, о В. В. Стасове, о М. М. Иванове, о Н. Ф. Соловьёве и др.; о свойственных хору капеллы высоком качестве певч. мастерства и стилистических особенностях исполнения.

Научный труд З. «Фуга: Руководство к практическому изучению» является первым в этом жанре и единственным на рус. языке с полным описанием особенностей фуги. Работа до сих пор не утратила значения для педагогической практики.

Как общественный деятель З. в дореволюционное время совместно с С. Н. Василенко и Ю. С. Сахновским проводил в Москве «Исторические концерты» симфонической музыки для рабочих Прохоровской и Цинделевской мануфактур, писал музыку для народного театра суконной фабрики Попова; в советский период был членом жюри Всесоюзных конкурсов: 2-го музыкантов-исполнителей (1935), пианистов (1937), дирижеров (1938).

Арх.: РГАЛИ. Ф. 703. Ед. хр. 13. Л. 80–83; Ф. 2077. Оп. 3. Ед. хр. 53; Ф. 653. Оп. 4. Ед. хр. 89; Ф. 962. Оп. 16. Ед. хр. 281. Л. 7–8, 24–25. Соч.: Фуга: Рук-во к практ. изучению. М., 1932, 1956<sup>2</sup>, 1965<sup>3</sup>; Восп. о Балакиреве // Сов. музыка. 1948. № 2. С. 105–109; Н. А. Римский-Корсаков в Певческой капелле: (Из восп. ученика) // Там же. № 9. С. 52–56; Восп. о моих великих учителях, друзьях и товарищах. М., 1957. Муз. соч.: Духовно-муз. соч. Ор. 30. № 1: Херувимская песнь. № 2: «Милость мира», № 3: «Отче наш». М.: П. Юргенсон, 1912. Лит.: Золотарев В. // РМГ. 1907. № 43. Стб. 1017–1019; *И-в Г.* Моск. концерты: Рус. хоровое об-во // Там же. 1908. № 11. Стб. 274; Библиография // Там же. № 13. Стб. 348; № 43. Стб. 959; В. Золотарев // Там же. 1909. № 18. Стб. 511; *До-сол.* Библиография // Там же. 1910. № 8. Стб. 238; *Габрилович* А. Музыкальный календарь: Справ. и зап. книжка на 1911. СПб., 1911. С. 29, 32; В. Л. Библиография: В. А. Золотарев // РМГ. 1912. № 11. Стб. 298; № 19/20. Стб. 476–477; Разные известия // Там же. № 41. Стб. 861; *Нисневич* С. Г. В. А. Золотарев. М., 1964 [Список соч.: С. 152–165; Библиогр.: С. 166–175].

Т. М. Зацепина

**ЗОЛОТАРЁВ** Карп Иванов (ок. 1656 — ок. 1700), рус. живописец посл. четв. XVII в. Работал в Оружейной палате и в золотописной мастерской Посольского приказа,



Иконостас надвратной Преображенской ц. Новодевичьего мон-ря. 1684–1687 гг.

к-рую возглавлял в течение неск. лет. В возрасте 11 лет поступил в обучение живописному делу к Ивану (Богдану) *Салтанову* и, по мнению учителя, к 1673 г. вполне освоил мастерство. Тогда же на Пасху З. преподнес царю свои первые самостоятельные работы: «Персону осознание» (изображение аллегорической фигуры, олицетворяющей одно из 5 чувств) и 10 расписных древок «тощих потешных». В последующие годы был занят традиционными для придворного живописца работами: расписывал знамена, напр. сотенное знамя, поднесенное им царю на Пасху 1677 г. (где был изображен «грозный воевода архистратиг Божий Михаил на коне с оба лица, золотом, серебром и разными красками, а на коймах подписаны подписи золотом» (не сохр.)), киоты, кресты, ларцы, сундуки, пасхальные яйца, а также писал на холсте евангельские притчи и апостольские проповеди для украшения покоев и церквей царского дворца. Как и его учитель, З. умел писать на стекле: в 1677 г. для царя расписал золотом 2 стаканчика хрустальных, в 1682 г. написал на стекле икону «Воскресение Христово» для дворцовой ц. Воздвижения Креста.

Будучи придворным живописцем, З. обязан был писать портреты. В 1677/78 г. по заказу царя Феодора Алексеевича им был написан портрет патриарха Иоакима (Тобольский гос. историко-архитектур-

ный музей-заповедник) с автографом, повторенным в XVIII в.

В 1679 г. З. с живописцами Иваном Миrowsким, Яковом Ивановым, Василием *Познанским* и Автономом Ивановым золотил резной деревянный иконостас для новопостроенной ц. Покрова Пресв. Богородицы в царской подмосковной резиденции — с. Измайлове, писал иконы, а также расписывал печи в царских хорах. Золочение и роспись резных иконостасов дворцовых храмов были одним из основных его занятий. В разные годы он украшал иконостасы церквей: прп. Сергия в подмосковном царском с. Воробьёве (1681), вмц. Екатерины (1685) и прп. Евдокии в Московском Кремле (1687). Кроме того, З. выполнял чертежи иконостасов: по его рисунку в 1681 г. был сделан иконостас для дворцовой Распятской ц.

В 1680 г. вместе с Познанским З. украшал живописными панно и плафонами на сюжеты из НЗ Потешный дворец, где размещался придворный театр. Тогда у З. уже появился ученик — Назар Игнатъев Попов. Позднее у З. учились Петр Семёнов Золотой, Иван Акимов, Назар Фёдоров, Логин Михеев. К тому времени жалованье художника достигло 43 р. 26 алтын.

Весной 1681 г. З. был отправлен на Украину «ради описания церковных чертежей». Эта поездка была вызвана желанием молодого царя Феодора Алексеевича строить в Москве храмы по украинскому образцу. З. посетил Киев, Багурин, Переяслав, Нежин, Глухов и «иные малороссийские города». Его чертежи повлияли на облик строившегося тогда храма Воскресения Христова на Пресне на Государевом дворе и на возникновение нового архитектурного стиля, т. н. нарышкинского барокко. В связи со смертью Феодора Алексеевича (1682) церковь на Пресне не была достроена, но художественный замысел позднее был воплощен в Большом соборе Донского мон-ря (1684–1692).

В 1683 г. З. перешел из Оружейной палаты в Посольский приказ, находившийся в ведении сподвижника царевны Софии Алексеевны В. В. Голицына, который оказывал ему покровительство. Вскоре З. возглавил золотописную мастерскую Посольского приказа и стал получать огромное по тем временам жалованье — 138 р. 26 алтын в год. Поскольку



Голицын осуществлял обширное строительство в Новодевичьем монастыре и в подмосковном Измайлове, он активно привлекал мастера. В годы правления царевны Софии З. стал писать для храмовых иконостасов вошедшие в моду при дворе иконы на дереве, в живописном (с использованием масляных красок), а не традиционном иконописном стиле. По рисунку и под началом З. был вырезан иконостас для надвратной Преображенской ц. Новодевичьего монастыря (1684). В 1687 г. он с боль-



Богородица с Младенцем.  
Икона. Кон. XVII в. (ЦМиАР)

шой группой живописцев принял участие в золочении и написании икон (сохр. полностью). К весне 1686 г. был готов аналогичный иконостас в Успенской трапезной ц. (отдельные иконы хранятся в филиале ГИМ «Новодевичий монастырь»). С дек. 1687 г. под руководством и по рисунку З. изготовлялся резной золоченый иконостас для ц. Иоасафа, царевича Индийского, в дворцовом с. Измайлове (храм разобран, иконостас не сохр.), там же З. вызолотил 3 креста на главах (1688). В те же годы при его активном участии были выполнены в резной и иконописной части иконостасы верхнего храма в ц. Покрова Пресв. Богородицы в Медведкове (сохр. полностью) и в ц. в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» в с. Чёрная

Грязь (1686, не сохр.) — подмосковных вотчинах Голицына.

При царевне Софии З. постоянно выполнял чертежи для изготовления дворцовой мебели на европ. манер. В 1689 г. для «царской потехи» им было также сделано «мартышкино место» — клетка для обезьянки в дворцовых покоях.

Жил З. в приходе Вознесенской ц. у Никитских ворот. Летом 1688 г. его двор сгорел. На пожарное разорение художнику было выдано значительно больше денег, чем полагалось в таких случаях, — 30 р. В том же году он получил задание на выполнение резьбы и икон иконостаса новостроенного Большого собора Донского монастыря. После авг. 1689 г. (попытка захвата власти царевной Софией, падение Голицына) эти работы были прерваны, а 1 сент. 1689 г. З. был уволен из Посольского приказа. Однако уже в июне 1690 г. он вернулся на прежнее место с жалованием 50 р. По-видимому, тогда под его рук. был создан последний из иконостасов для Новодевичьего монастыря — в ц. Варлаама и Иоасафа под колокольней (отдельные иконы в филиале ГИМ «Новодевичий монастырь»).

В 1691 г. художник украсил рукопись «Книги о мельничном строении». Тогда же вместе с Иваном Рефусицким работал над иконостасом домашней церкви стольника П. М. Долгорукова. З. работал по заказу Патриаршего приказа: в нояб. 1692 г. расписывал «золотом и красками» печатный антиминс «в соборную Успенскую церковь», а год спустя написал миниатюры с образами евангелистов, заставки и буквицы в новом печатном Евангелии для Успенского собора в Кремле.

В 1692 г. возобновились работы в Донском монастыре и З. было поручено закончить резьбу и иконы для иконостаса собора. В 1693–1694 гг. дядя Петра I боярин Л. К. Нарышкин привлек З. к украшению ц. Покрова Пресв. Богородицы в своем подмосковном с. Фили. По рисунку мастера был выполнен резной иконостас верхнего храма (сохр. полностью), иконы для которого были написаны с его участием (2 иконы местного ряда имеют авторскую подпись; ЦМиАР). В 1694 г. З. подрядился выполнить иконостас для Троицкой ц. на московском дворе боярина А. А. Матвеева, но не успел до конца года выполнить ра-



Апостолы Петр и Павел.  
Икона. Кон. XVII в. (ЦМиАР)

боту, очевидно из-за большой загруженности подобными заказами. В 1697 г. мастер делал иконостас (не сохр.) для ц. Спаса в Уборах, подмосковной вотчине П. В. Шереметева, который при строительстве этого храма взял за образец церковь в Филях.

После смерти художника думным дьяком М. П. Тугариновым в Соловецкий монастырь для поминовения души З. были вложены иконы, в т. ч. незаконченные. В 1702 г. были проданы принадлежавшие семье харчевенная изба и квасное место в Земляном городе у Тверских ворот.

З. был на редкость универсальным и разносторонне одаренным мастером, оставившим яркий след почти во всех сферах рус. изобразительного искусства посл. четв. XVII в. Под его рук. были созданы замечательные по красоте и пышности интерьеры мн. храмов московского, или нарышкинского, барокко, подчиненные единому замыслу мастера. С именем З. связан особый «живописный» стиль рус. иконы кон. XVII в., ориентированный на зап. художественную традицию.

Лит.: *Забелин И. Е.* Домашний быт рус. царей в XVI и XVII ст. М., 1862. Т. 1. С. 130, 164, 167, 168; *он же.* Ист. описание моск. старинного Донского мон-ря. М., 1893. С. 46, 149–150; *он же.* Перечень иконописных и живописных работ моск. дворцовых и городских мастеров XVII ст. // Рус. худож. архив. СПб., 1894. Вып. 2. С. 125; Вып. 3. С. 168, 170, 173; *Успенский А. И.* Царские иконописцы. Т. 2. С. 91–93; *Извеков Н. Д., прот.* Церкви во имя Воскресения Христова и Воздвижения Честного Креста Господня в Большом Кремлевском дворце в Москве. М., 1912. С. 6, 7, 36.



37; *Овчинникова Е. С.* Портрет в рус. искусстве XVII в.: Мат-лы и исслед. М., 1955. С. 28–32; *Калишевич З. Е.* Художественная мастерская Посольского приказа в XVII в. и роль золотописцев в ее создании и деятельности // Рус. государство в XVII в. М., 1961. С. 395, 398, 404, 406–410; *Померанцев Н. Н.* Вновь открытые изображения Петра I // Возрожденные шедевры. М., 1963. С. 57–62; *Ильенко И. В.* Автограф Карпа Золотарева в церкви Покрова в Филях // Реставрация и исслед. памятников культуры. М., 1975. Вып. 1. С. 70; Рус. живопись XVII–XVIII вв.: Из собр. ГРМ, ГТГ и ЦМиАР: Кат. выст. М.; Л., 1977. С. 91–92; *Павленко А. А.* Карп Золотарев и моск. живописцы посл. трети XVII в. // ПКНО, 1982. Л., 1984. С. 301–316; он же. Карп Золотарев — моск. живописец кон. XVII в.: Мат-лы творческой биографии // ГММК: Мат-лы и исслед. М., 1984. Вып. 4: Произведения рус. и зарубежного искусства XVI — нач. XVIII в. С. 133–146; *Бусева-Давыдова И. Л.* Об истоках композиционного типа «восьмерик на четверике» в рус. архитектуре XVII в. // Архит. наследство. М., 1985. Вып. 33. С. 220–226; *Налетов А. Г.* К истории создания иконостаса нового собора Донского мон-ря // ВМУ: Ист. 1985. № 2. С. 66–67; *Датиева Н. С.* Измайлово: Опыт исслед. комплекса по письменным и графическим источникам // Филевские чт.: К 300-летию памятника архитектуры XVII ст. «Церковь Покрова в Филях» (1690–1693 г.). М., 1993. Ч. 1. С. 55; *Вьюева Н. А.* Иконы из церкви Распятия Большого Кремлевского дворца // Филевские чт. 1994. Вып. 8. С. 19–20; *Шведова М. М.* Придворный иконописец Карп Золотарев // Историческому музею — 125 лет. М., 1998. С. 166–184. (Тр. ГИМ; 100); она же. Иконостас работы Карпа Золотарева из Успенской церкви Новодевичьего мон-ря // Исторический музей — энциклопедия отеч. истории и культуры: Забелинские науч. чт. — 2000. М., 2001. С. 31–48. (Тр. ГИМ; 126); *Иванова Е. Ю.* «Портрет патриарха Иоакима» работы Карпа Золотарева 1678 г. из собр. Тобольского ист.-архит. музея-заповедника: Результаты реставрации и исслед. 1992–1997 гг. // Экспертиза и атрибуция произведений изобразительного искусства: IV науч. конф., 24–26 нояб. 1998. Москва: Мат-лы. М., 2000. С. 71–80; она же. Икона-картина «Распятие с предстоящими» как пример формирования живописной техники в России: Задачи и итоги реставрации // Исторический музей — энциклопедия отеч. истории и культуры. 2003. С. 54–67. (Тр. ГИМ; 136); *Михайлов Б. Б., свящ.* Храм в Филях: История прихода и храма Покрова Пресв. Богородицы в Филях XVII–XX вв. М., 2002. С. 60–80; *Юликов В. П., Комашко Н. И.* Рус. живописная икона 2-й пол. XVII в.: Экспериментальные исслед. первых рус. икон, созданных в масляной технике // V Грабаревские чт.: Мат-лы конф. М., 2003. С. 272–284; *Комашко Н. И., Мерзлютина Н. А.* Церковь Покрова в Филях. М., 2003. С. 39–40, 56–66; *Кочетков.* Словарь иконописцев. С. 239–249; Рус. исторический портрет: Эпоха парсуны: Кат. М., 2004. С. 77–81, 130–131; *Козлова Ю. А.* Иконостас церкви Богоматерь Живоносный Источник в с. Богородицкое (Черная Грязь) // X науч. чт. памяти И. П. Болотцевой: Сб. ст. Ярославль, 2006. С. 137–143.

Н. И. Комашко

ЗОЛОТЯЯ ОРДА — см. Орда.

**ЗОЛОТНИКОВСКАЯ В ЧЕСТЬ УСПЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МУЖСКАЯ ПУСТЫНЬ**, располагается в Тейковском р-не Ивановской обл. Основана в 1-й четв. XVII в. иноком Ионой (Головицыным; в посл. игумен), 1-м строителем обители. Именовалась «Новая пустынь Березовского борку Успения Богородицы», с 1724 г. — «Золотниковская Успенская». 13 дек. 1725 г. была приписана к *Евфимиеву суздальскому в честь Преображения Господня мон-рю* с оставлением только необходимых для совершения церковной службы облачений и утвари. Назначенные для богослужений в пустыни белый священник с причтом наделялись «для пропитания» землей. С 26 янв. 1726 г. З. п. стала самостоятельной обителью с игуменским управлением и братией «не меньше тридцати человек». С 1764 г. заштатная.

**Настоятели и насельники.** Первоначально обителью управляли игумены: в 1624 г. — Иона (Головицын [Головкин]), в 1632 г. — Иаков, в 1638–1651 гг. — иером. Никон († 1655), в 1655–1667 гг. — иером. Феоктист, в 1692 г. — Симеон, в 1724 г. — иером. Иосиф, в 1737–1743 гг. — иером. Феофилакт, ок. 1756 г. упоминался архим. Симеон. С 1764 г. управляли строители: ок. 1781 г. — мон. Виктор, до авг. 1802 г. — Авраамий, с 19 авг. 1802 по 24 марта 1804 г. — Гедеон, с 24 марта 1804 по 28 марта 1823 г. — Самуил, с 28 марта 1823 по 25 марта 1825 г. — иером. Илия, с 25 марта 1825 по 30 окт. 1828 г. — иером. Амвросий, с 30 окт. 1828 г. — иеромонахи Парфений, Симеон, Иона, Георгий, с 1853 по 3 авг. 1860 г. — иером. Макарий, затем иером. Вассиан, до авг. 1873 г. — иером. Варнава, с 28 авг. 1873 г. — иером. Анастасий († 3 февр. 1877), с 14 февр. 1877 по 18 июля 1879 г. — иером. Амфилохий, с 18 июля 1879 по 22 июля 1881 г. — иером. Венедикт, с 22 июля 1881 по февр. 1882 г. — иером. Игнатий, с 24 февр. 1882 г. — иером. Агафангел.

В кон. 1-й четв. XVII в. в З. п. насчитывалось 20 монашествующих, к сер. XVII в. — ок. 30, в нач. XX в. проживали игумен, 10 монахов и 17 послушников. Буд. свт. *Митрофан Воронежский* в 1663 г. поступил в З. п., принял иноческий постриг; в 1666 г. стал игуменом *Космина Яхромского мон-ря*. Неоднократно

посещавший З. п. Суздальский митр. Иларион († 14 дек. 1707) принимал здесь царицу Прасковью Федоровну с дочерьми Анной, Екатериной и Прасковьей. В авг. 1792 г. по пути из Москвы в Кострому и обратно З. п. посетил митр. Московский *Платон (Левшин)*. По преданию, в обители бывала 2-я супруга царя *Михаила Феодоровича* царица Евдокия. Испив воды из реки, именовавшейся «издревле» Смердячь (Смердячка), царица признала ее столь вкусной, что повелела переименовать речку в Золотоструйку или Золотничку.

**Ансамбль З. п.** занимает участок в форме неправильного квадрата, к-рый с севера и запада ограничен р. Золотоструйкой, а с юга и востока — домами поселян. Он представляет собой нечастый пример монастырского комплекса, созданного за короткий промежуток времени (50-е гг. XVII в.) по единому замыслу.

Первая деревянная **ц. в честь Успения Пресвятой Богородицы** с приделом во имя вмч. Иоанна Сочавского была поставлена в 1-й четв. XVII в., при основателе обители иноке Ионе. Придел во имя вмч. Иоанна Нового Сочавского построен в 1633 г. в память о рождении царевича Иоанна Михайловича (2 июня 1633 — 10 янв. 1639). Каменная соборная Успенская ц., согласно закладной доске, была воздвигнута в 1651 г., при игум. Никоне, и освящена 29 июля того же года. Это бесстолпный 3-главый храм небольших размеров, построенный в традиц. формах позднесредневеков. рус. архитектуры сер. XVII в. Двухсветный четверик храма увенчан 3 главами на световых барабанах, опирающихся на оригинальную систему сводов. Смещенный к востоку центральный барабан прорезан в поперечном коробовом своде, опирающемся на 2 поперечные арки. Малье барабаны опираются на полукоробовый свод между вост. аркой и вост. стеной храма. Вся зап. зона перекрыта полулуктовым сводом. Трехглавие храма, как и мн. особенности его декора, объясняется ориентацией на собор Покровского мон-ря в Суздале (10-е гг. XVI в.). В типичный для XVII в. фриз из поребрика и пояса балясин вставлены 5-угольные киоты. Под фризом протянут аркатурно-колончатый пояс, под ним расположены не имеющие наличников арочные окна с глубокими наружными откосами. Северный и южный входы обрамлены перспективными







порталами с килевидными завершениями. По мнению Н. Н. Чугреевой, «характер архитектуры существующего здания не соответствует указанной дате. Структурные особенности памятника — нерасчлененность плоскостей лопатками, завершение стен горизонтальным обрезом под 4-скатную кровлю, конструкция свода в совокупности с декоративными деталями убранства, присущими ростовскому и отчасти суздальскому строительству посл. четв. XVII в., дают основание считать, что церковь заново перестраивалась в конце XVII в.» (см.: <http://www.ivanovo.ru/mon>).

Первоначальный алтарь храма был, вероятно, 2-апсидным с необычно узкой правой апсидой (СПАМИР. 2000. С. 272). По свидетельству «очевидца» XVIII в., престол придела во имя вмч. Иоанна Нового Сочавского был устроен «на едином пне дубового столба корени, который пень и ныне видится весьма толст и потому мнится быти истинно, что она обитель в самой чаще леса бысть построена, хотя ныне около монастыря лес уже в версте мерной имеется и место кругом монастыря весьма весело и прилегло около большия проезжия дороги из разных мест». К кон. XIX в. пень был закрыт глухим ящиком из дубовых досок.

С севера к храму примыкал перекрытый крестовым сводом древний придел в честь Воздвижения Креста Господня, над к-рым размещалась ризница, с запада — трапезная. В целом, несмотря на скромные размеры, храм выглядел монументально. В 1737 г. на средства кн. С. И. Щербатова к Успенскому собору был пристроен южный придел в честь Преображения Господня — в качестве усыпальницы супруги князя П. А. Щербатовой (урожд. Гагариной). В 1859 г. на средства иваново-вознесенского купца А. Н. Шодчина храм был перестроен. В 1877 г. был упразднен придел вмч. Иоанна. В результате алтарь главного храма получил одну полуциркульную апсиду, были расширены юж. придел и трапезная. Для достижения традиц. пятиглавия над зап. частью четверика были дополнительно устроены 2 декоративные главки (не сохр.).

К нач. XXI в. от храма сохранились лишь основной четверик и вост. часть северного придела. На своде и в верхней части стен храма видны фрагменты клеевой живописи, соче-

тавшей интенсивные яркие и разбеленные светлые тона, активную роль играет гризайльный орнамент. В зап. части свода написана Св. Троица (т. н. новозаветная) в окружении архангелов, на юж. стене находятся изображения святых, на западной — сцены из Жития свт. Николая Чудотворца (не сохр.), на северной — изображения «Поклонение волхвов» и «Преображение Господне» (также не сохр.).

К северо-западу от соборного, с небольшим разворотом на северо-восток, был построен (1657) каменный **храм в честь Казанской иконы Божией Матери**. Он поставлен на высокий подклет, помещения которого перекрыты коробовыми сводами; они использовались для братских трапез и приема странников. Верхний этаж, идентичный по планировке нижнему, состоит из обширной трапезной, храма и алтаря. Двусветный четверик с декоративной главкой был вытянут в ширину и перекрыт лотковым сводом. Алтарь 2-частный, с небольшим приделом в левой части. С юга к четверику храма примыкала паперть с крыльцом. Снаружи храм оформлен 3 уплощенными апсидами, разделенными сильно выступающими лопатками. Апсиды напоминают те же архитектурные детали надвратной Благовещенской ц. *суздальского в честь Покрова Пресв. Богородицы мон-ря* (между 1597 и 1605?, 30-е гг. XVII в.?; см.: *Баталов А. Л.* Московское каменное зодчество кон. XVI в. М., 1996. С. 311–313). Декор, как и в Успенской ц., сочетает типичные формы XVII в. (пояс поребрика, балясин и ширинок) с мотивами, напоминающими архитектуру Покровского мон-ря (аркатурно-колончатый пояс).

В кон. XIX в. в храме имелись приделы во имя свт. Митрофана Воронежского (южный) и свт. Николая Чудотворца (северный). Чугреева склонна относить Казанскую ц. к 70–80-м гг. XVII в., «так как она близко связана с ростовским и суздальским кругом памятников конца XVII столетия».

В 1656/57 г. была построена и 2 июня 1657 г. архиеп. Суздальским Филаретом освящена небольшая надвратная ц. **во имя Всех святых** (не сохр.), над к-рой на четвериковом основании возвышалась колокольня с шатром. Каменная ограда (1810–1820) утрачена. Из построек сохра-

нился настоятельский корпус (1806) с нижним каменным и верхним деревянным этажами. Примыкающее к главному фасаду деревянное крыльцо завершено треугольным фронтоном на кронштейнах. В интерьере корпуса сохранились печи с частичной кафельной облицовкой 1-й пол. XIX в. Разрушены каменные здания народного уч-ща (2-я пол. XIX в.), гостиницы для богомольцев и братских келий. Пустыни принадлежали деревянная часовня (за р. Золотоостройкой, у перекрестка дорог из Суздаля и Гавриловского посада в Шую) и деревянный постоялый двор.

**Материальное обеспечение.** Преемник основателя пустыни игум. Иаков жаловался царю Михаилу Феодоровичу на «скудость» обители. В 1632 г. царь передал 3 п. в пользование местности, где она построена, и пустоши Березники и Смердичево. В ответ на обращение игум. Никона указом царя от 2 мая 1638 г. пустоши были утверждены за обителью особыми царскими грамотами. Кроме того, 30 населенкам пустыни было дано жалованье по 1 р. Мон-рю покровительствовали царевич Иоанн Михайлович (в 1638 прислал колокол весом 4 пуда) и его мать царица Евдокия Лукиановна (среди ее вкладов — шитая шелком с золотой и серебряной канителью хоругвь с изображением Успения Пресв. Богородицы и Воздвижения Креста Господня).

При учреждении штатов в 1764 г. 3 п., за которой в то время числилось 20 крестьянских дворов, была оставлена сверх штата и на своем содержании. К кон. XIX в. пустынь владела небольшим количеством близлежащей земли, а также Подмонастырской слободой (по дороге из Суздаля в Шую), пустошами Асенцова и Куземина близ с. Пантелеева (30 дес. земли), пустошью Круца (57 дес. 753 кв. саж.), огородной землей (765 кв. саж.) в Пуховом пер. в Суздале, мельницей на речке Сахтыш (при дер. Медведево), оз. Сахтыш. Значительную помощь 3 п. оказывали купцы из Тейкова, Лежнева и Иваново-Вознесенска, в т. ч. В. С. Каретников и А. В. Кокушкин.

**Святые и памятники церковных древностей.** К нач. XX в. среди чтимых святых в Успенском соборе хранились икона вмч. Иоанна Нового Сочавского с житием («довольно ветха», XVII в.) и хоругвь XVII в., по преданию пожалованная в обитель царицей Евдокией. В Казанской ц.





находилась чудотворная Казанская икона Божией Матери (XVII в.), явившаяся основателю З. п. игум. Ионе. Икону украшали риза, «ишитая по золоту мелким жемчугом», серебряный позолоченный оклад (Косаткин. 1906. С. 188–189).

В ризнице, располагавшейся к нач. XX в. в бывш. Преображенском приделе Успенского собора, хранились: икона Спасителя в серебряном окладе на врезанном в кипарисовую дощечку камне; иконы Св. Троицы («итальянской живописи»), Спасителя и Успения Пресв. Богородицы (XVII в.); Казанская икона Божией Матери «монастырского письма, совершенно потемневшая от времени» (XVII в.); резные царские двери (XVII в.); Евангелие (М., 1657) «ветхое, в триповом окладе»; Евангелие (М., 1685) «в ветхом бархате», украшенное чеканными изображениями Распятия и евангелистов; Евангелие (М., 1698), украшенное позолоченными чеканными Деисусом и изображениями евангелистов, драгоценными камнями в серебряных гнездах; Евангелие (М., 1779), украшенное серебряными чеканными изображениями; серебряный крест с вложенными частицами мощей (1638); серебряный чеканный крест (1777); серебряный наперсный крест с частицами мощей прп. Ефрема Сирина и мч. Прокопия; серебряный наперсный крест с частицами мощей апостолов Матфея, Луки, вмч. Пантелеимона, мц. Христины; серебряный крест, в к-рый вложена «персть от гроба» прп. Александра Свирского; серебряный ковчежец с несколькими частицами мощей; медный ковчежец с частицей от «Гроба Господня, да персть из вертепа, где Господь родился»; неск. нагрудных образков; 2 антиминса (освящены архиеп. Суздальским Филаретом в 1657 и еп. Суздальским Геннадием (Драницыным) в 1765); серебряное кадило (вклад 1663 г. кнг. М. С. Щербатовой) и др. серебряная утварь (Косаткин. 1906. С. 189–191).

В ризнице также находились «изображение раки и мощей» свт. Митрофана Воронежского, «оттиснутое на алом бархате, и из алого бархата скуфья с главы мощей сего святителя, с оттиснутою на ней иконою Пресвятой Богородицы Одититрия» — дар на «молитвенную память святителя о питавшей его обители» архиеп. Воронежского св. *Антония (Смирницкого)*.

Согласно надписи на доске (сохр. до 1917) на юж. стене Успенского собора, под храмом было погребено неск. представителей «окрестного помещного дворянства» (Там же. С. 188). В храме имелась гробница над погребением кнг. П. А. Щербатовой. В Преображенском приделе и рядом с ним были погребены представители боковой ветви рода Шереметевых, в т. ч. графы Сергей Алексеевич (1721–1769), Михаил Сергеевич (1748–1803) и Федор Михайлович (1787–1821).

**Библиотека и архив** находились в притворе Казанского храма. Среди богослужебных книг имелись Требник митр. Петра (Могила) (К., 1646), 10 книг месячных Миней (1693). В З. п. хранилось 2 синодика. В один из них (XVII в.) вписан род царицы Евдокии Лукиановны, в другой — роды «черного священника Митрофана» (свт. Митрофана Воронежского), игум. Ионы, князей Д. М. Пожарского, Т. И. Щербатова, И. К. Черкасского, И. П. Пронского, И. М. Барятинского, Ю. Ф. Волконского, Воротынских, Хованских. По описанию кон. XIX в., архив З. п. состоял «из относящихся до пустыни бумаг текущего века; причем в числе хозяйственных документов не имеется в обители даже и всех планов на принадлежащую ей земельную и прочую недвижимую собственность».

**1918–2009 гг.** С 1918 г. начались гонения на монастырскую братию. Обитель подверглась разорению, в 1922 г. произошло изъятие церковных ценностей. В 1924 г. З. п. была окончательно закрыта, братия изгнана. В 1926 г. зарегистрирована община верующих, к-рой передали Успенский храм и колокольню. С 1930 г. богослужения прекратились. Постановлением президиума облисполкома от 23 янв. 1932 г. договор с общиной был расторгнут за неуплату налогов. В 1934 г. храмы передали колхозу им. Кирова, в них устроили скотный двор, конюшню, в трапезной — столовую и склады. Офиц. закрытие церквей состоялось в 1936 г. Всехсвятский храм с прилегающими зданиями гостиницы и уч-ща передали шпалозаготовительной конторе Ярославской железной дороги. Здесь разместили общежитие для рабочих и кинозал (на 1-м этаже). Как памятник культовой архитектуры ансамбль З. п. поставлен на гос. учет в 1948 г. В 50–60-х гг. снесли ограду и колокольню с прилегающи-

ми зданиями. В 1960 г. Успенская ц. была поставлена на гос. охрану республиканского значения, в 1962 г. проведены небольшие консервационные работы: перекрыта кровля, заложена часть оконных и дверных проемов. Казанская ц. находится в руинированном состоянии.

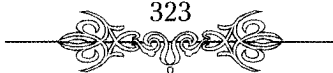
5 дек. 1996 г. Мин-во культуры РФ и Гос. комитет РФ по управлению гос. имуществом передали ансамбль пустыни Ивановской епархии. 28 янв. 1997 г. при Успенской ц. образован приход. 12 нояб. 2008 г. на территории З. п. еп. Иваново-Вознесенский и Кинешемский Иосиф (Македонов) совершил закладку деревянного храма во имя свт. Митрофана Воронежского.

Лит.: О Косьмине мон-ре и Золотниковской пуст. // Владимирские ГВ. 1842. № 8. Ч. неофиц. С. 34; *Доброхотов В. И.* Золотниковская пуст. // Там же. 1848. № 43. Ч. неофиц. С. 239–240; *Ростиславов Д. И.* Опыт исследования об имуществе и доходах наших монастырей. СПб., 1876. С. 77, 245; *Стромилов Н. С.* Успенская Золотниковская пуст. // Ежег. Владимирского губ. стат. комитета. Владимир, 1885. Т. 5. Отд. 3. Стб. 46–75; *Косаткин В. В., прот.* Мон-ри, соборы и приходские церкви Владимирской епархии, построенные до нач. XIX ст. Владимир, 1906. Ч. 1: Мон-ри. С. 186–193; *Денисов Л. И.* Правосл. мон-ри Рос. империи. М., 1908. С. 102; СПАМИР: Ивановская обл. М., 2000. Ч. 3. С. 271–274.

*А. В. Маштафаров, Д. Б. Кочетов, Л. К. Масиель Санчес*

**ЗОЛОТО́Й ТЕЛЕ́Ц** [евр. *עֵלֶבֶט*, 'egel zāhāb; греч. ἡ χρυσῆ δάμαλις], термин, к-рым в Свящ. Писании ВЗ обозначаются литые идолы, воздвигнутые в разное время представителями евр. народа и посвященные Яхве, но затем ставшие символом идолопоклонства (3 Цар 12. 28). Др. название З. т. — «литой телец» (евр. *עֵלֶבֶט מַסַּכָּה*, 'egel massēkā<sup>h</sup>; греч. ὁ μόσχος χωνευτός — Исх 32. 4).

Согласно Исх 32. 1–6, во время длительного пребывания прор. *Моисея* на горе Синай народ, не дождавшись его возвращения, упросил первосвящ. *Аарона* «сделать... бога, который бы шел» перед ними (Исх 32. 1). Аарон, собрав золотые украшения, к-рые по его просьбе принесли люди, сделал литого тельца, который был обработан «резцом» (Исх 32. 2–4а). После этого весь народ признал в идоле того бога, к-рый вывел их из Египта (Исх 32. 4b). Перед идолом был поставлен жертвенник, и народ «сел... есть и пить, а после встал играть» (Исх 32. 6). Господь в беседе с Моисеем не признал в З. т. Своего изображения (Исх 32. 7–8), назвал поведение народа «развращением»,







а поклонение З. т. — идолопоклонством, решив уничтожить всех выведенных из Египта людей и произвести новый народ от Моисея, но по молитве последнего не сделал этого (Исх 32. 9–14). Поступок народа стал знаком нарушения недавно заключенного Завета (см.: Исх 20. 4), поэтому Моисей, сойдя с горы, раз-



Золотой телец.  
Клеймо иконы «Св. Троица в десятиях».  
2-я пол. XVI в. (ГТТ)

бил скрижали Завета (Исх 32. 15–19) и затем, уничтожив литого тельца, приказал представителям колена Левина убить 3 тыс. наиболее активных зачинщиков идолопоклонства (Исх 32. 26–28). Кроме того, Сам Господь «поразил» народ, наказав его за сделанного тельца (Исх 32. 35). Повторный рассказ об этом событии содержится во Втор 9. 11–19. Позднейшие библейские авторы расценивали это событие как пример уклонения евр. народа от Господа, ослушания Его воле, а помилование Господом народа как величайшую милость Божию (Пс 105. 19–23; Неем 9. 16–19; Деян 7. 40–41).

После смерти царя Соломона царь Иеровоам I, добившись отделения 10 сев. колен, пожелал обеспечить религ. самодостаточность новосозданного Израильского царства (3 Цар 12. 26–27). По совету своих приближенных он воздвиг 2 З. т. — в Вефиле и Дане, придав им статус богов, к-рые вывели народ Израильский из Египта, т. е. отождествив их с Яхве (3 Цар 12. 28–29). Были построены альтернативные Иерусалимско-

му храму святилища, где служили свои священники, были установлены праздничные дни и приносились жертвы перед идолами (3 Цар 12. 30–33). Создание альтернативных святилищ осуждалось пророками Божиими как негодное в очах Господа (3 Цар 13. 1–10). О вефильском тельце говорится у прор. Осии, к-рый предсказывает «тельцу Беф-Авена [*bêt 'āben* — дом идолослужения]», что слава отойдет от него, сам он будет отнесен в Ассирию, а святилища — разрушены (Ос 10. 5–8).

Изображение быка как символа физической силы, плодородия и экономического преуспевания встречается в самых ранних религ. традициях древнего Ближ. Востока. Подобные изображения, во мн. случаях имевшие культовый характер, были также найдены в Угарите, Тире, Хаторе, Библи, Телль-Халафе и Кархемше. Часть этих находок относится к нач. II тыс. до Р. Х., но многие датируются периодом поздней бронзы или началом железного века, т. е. временем Исхода (Moorey. 1971; Mazar. 1982). В Египте быки рассматривались как инкарнация высших богов (напр., Мневис, бык Гелиополя, — как инкарнация бога Ра — Wyatt. 1999. P. 180). В Месопотамии Гугальанна, «Великий бык небес», муж богини Эрешкигал (богини преисподней), отождествлялся с Ану и был убит Гильгамешем (Эпос о Гильгамеше. 4). В угаритской религии Эль был также известен как «бык Эль» (*tr il*), и Ваал мог рассматриваться в качестве быка (Dietrich. KATU. 1. 5. Taf. V 18–22. (AOAT; 24/1)). В Месопотамии на страже храмов стояли статуи мифических существ — быков с человеческой головой и крыльями птиц; муж. существа назывались «шеду», женские — «ламассу». Сохранились изображения, на к-рых боги бури стоят на спинах перевозящих их животных, в т. ч. быков (ANEP, N 500, 501, 531, 534, 537). В данном контексте быки были символами могущества богов. Херувимы, к-рые на древнем Ближ. Востоке считались небесными существами, служителями бога, имели сходную символику и изображались как крылатые львы с человеческими головами (см., напр.: Albright W. F. What were the Cherubim? // *BiblArch*. 1938. Vol. 1. P. 1–3). В ВЗ царь Давид использовал символику херувимов для указания на могущество единого истинного Бога — Яхве (2 Цар 22.



Поклонение золотому тельцу.  
Роспись Троицкого собора  
Ипатьевского мон-ря. 1684 г. Кострома.  
Мастер Ф. Зубов

11; ср.: Исх 25. 17–22). В богословии ВЗ эти атрибуты были призваны подчеркнуть скорее абсолютность могущества Господа, нежели Его зависимость от языческих богов, и нет никаких свидетельств в пользу того, что Яхве представлялся как восседающий на быках (Spencer. P. 1068).

Для того чтобы объяснить изготовление литых тельцов в качестве символов Яхве, высказывалось предположение, что библейский эпитет Бога «могущественный» наряду со словом «бык» (евр. *'abbîr* — «сильный» или «мощный»: Быт 49. 24; Ис 1. 24 и др. — BDV. P. 7) восходит к одному евр. корню *'br* (Spencer. P. 1066), к-рый нельзя было соотносить с термином для обозначения литого идола (*'egel*). Др. попытка заключалась в установлении филологической связи между семит. словами «бык» (евр. *šôr* — см.: Иов 21. 10; аккад. *šaru*) и «царь», «правитель» (евр. *sâr*; аккад. *šarru* — Wyatt. 1999. P. 181). Возможно, данная этимология восходит к угаритской традиции использовать имена животных в качестве воинских званий (Dietrich. KATU. 1. 15. Taf. IV 6–7), но содержательная связь между этими понятиями не была доказана (Wyatt. 1999. P. 181). Также не соответствует тексту Библи попытка представить З. т. как обозначение основания для ног Яхве — и в Исх 32. 4, и в 3 Цар 12. 28 звучит явное указание на то, что творцы тельцов видели в них изображение Самого Яхве (Spencer. P. 1068). Др. т. зр. предполагает, что в культе тельца происходило служение совсем иному языческому божеству; либо Яхве был просто отождествлен с этим божеством, либо иной культ и иное богословие были механически





ки перенесены с этого божества на Яхве. В пользу данного мнения было предложено альтернативное прочтение (Ibid. P. 1067) Исх 32. 18, где согласно МТ и синодальному переводу: «Моисей сказал: ...я слышу голос поющих» (*qôl 'ânôt*). Иное прочтение МТ (как *qôl 'ânât* – «голос Анат») позволяет предположить, что Моисей услышал языческие гимны в честь угаритского божества Анат, воспеваемые перед З. т. (см.: *Nicholson E. W. Exodus XXXI 18 // VT. 1966. Vol. 16. N 3. P. 355; Sasson J. M. The Worship of the Golden Calf // Orient and Occident / Ed. H. A. Hoffner. Kevelaer, 1973. P. 151–159. (АОАТ; 22)*). Более аргументированной является попытка увидеть в служении З. т. культ бога Луны Сина. Бык в шумеро-аккад. религ. традиции мог символизировать бога Луны. Возможно, это было связано с тем, что серп луны по очертанию напоминал рога быка. По всей видимости, культ Сина был распространен еще со времен патриархов (см. имя отца Авраама *Фарра*, к-рое этимологически восходит к термину, означающему луну, а также и название г. Синай). На основании Исх 32. 4 и 3 Цар 12. 28 можно предположить, что создавшие З. т. пытались привнести в религию Бога Израиля чуждый культ (возможно, бога Сина). В момент исхода из Египта стремление к языческим формам поклонения Яхве могло иметь вполне естественную причину – грубость и религ. невежество евр. народа, соединенные с опытом жизни в языческом окружении. Как считал А. П. Лопухин: «Народ... хотел боготворить Иегову, но только под какой-нибудь более доступной народному сознанию и знакомой ему формой. Та готовность, с которой народ принес золотые вещи для этой цели (сооружения идола.— Д. Ю.), показывает, как тяжело было для него так долго оставаться без чувственной религиозности» (*Лопухин А. П. Библейская история при свете новейших исследований и открытий: ВЗ. СПб., 1890. Т. 2. С. 424–425*). Во времена царя Иеровоама причина восприятия чуждого языческого культа и отнесение его к Яхве уже носили политический характер.

В Исх 32. 20 говорится, что Моисей «взял тельца, которого они сделали, и сжег его в огне, и стер в прах, и рассыпал по воде, и дал ее пить сынам Израилевым». Факт сожжения З. т. объясняют либо тем, что

статуя покоилась на деревянном основании, к-рое было сожжено, либо тем, что телец был вырезан из дерева и покрыт золотыми пластинами (*Spencer. P. 1068*). Однако можно предположить, что эти действия Моисея носили символический, отчасти даже ритуальный характер, понятный лишь его современникам. В пользу символического характера разрушения З. т. косвенно свидетельствует угаритский религ. эпос Баал-Анат, повествующий о разрушении бога Мота богиней Анат, к-рая сожгла, измельчила и развеяла Мота (вероятно, в море) (*Dietrich. KATU. 1. 6. Taf. II 31–36*). Однако данная параллель отнюдь не предполагает прямого лит. заимствования библейским текстом угаритского мифа. Указанная странная цепочка действий Моисея символизировала, т. о., полное уничтожение идейного врага. Некоторые авторы усматривают здесь религиозно-нравственный смысл: Моисей «превратил идола посредством огня в пыль и бросил его в источник, из которого брали воду евреи, дабы принудить их самих чрез употребление сей воды истреблять то, что почитали они божеством или божественным» (*Филарет (Дроздов), свт. Начертание церковно-библейской истории. М., 1886<sup>12</sup>. С. 88*). Основной смысл библейского повествования о З. т. связан с осуждением идолопоклонства, с недопустимостью служения Яхве в тех формах, какие сложились для языческих ложных богов. Хотя в Свящ. Писании символика З. т. была тесно связана с идеей идолопоклонства, в европ. культурной традиции Нового времени этот образ стал символизировать порок алчности, страсть наживы и стремление к стяжанию материальных богатств.

Лит.: *Moorey P. R. S. A Bronze Statuette of a Bull // Levant. L., 1971. Vol. 3. P. 90–91; Mazar A. The «Bull Site»: An Iron Age I Open Cult Place // BASOR. 1982. N 247. P. 27–42; Spencer J. R. Golden Calf // ABD. Vol. 2. P. 1065–1069; Wyatt N. Calf // Dictionary of Deities and Demons in the Bible. Leiden etc., 1999<sup>2</sup>. P. 180–181.*

*Свящ. Димитрий Юревич*

**ЗОЛОТЫЕ ВОРОТА**, один из устойчивых символических топонимов в восточнохрист. традиции, отождествляющий сакральное пространство города с прообразом Царьграда (К-поля). З. в. называли парадные ворота, открывавшиеся на главную улицу. В рим. топонимике название *Porta Aurea* обозначало триумфаль-

ные арки или главные городские ворота (известны в Агригенте, Беневенте, Пестуме, Пуле, Равенне). Во дворце имп. Диоклетиана в Спалате (ныне Сплит, Хорватия, кон. III – нач. IV в.) ворота именовались по металлам – «Золотые», «Серебряные», «Бронзовые» и «Железные». З. в. упомянуты в «*Mirabilia Urbis Romae*» как одни из 3 ворот Рима в Трастевере. В христ. время в продолжение традиции З. в. вслед за К-полем были возведены в Фессалонике (как и в К-поле, они открыты на запад и стоят на Виа Эгнатия), в Киеве и во Владимире. Топоним «З. в.» известен в Иерусалиме, но там его история, так же как история обозначаемого им реального сооружения, менее изучена.

Образ З. в. как священного символа нерушимости христ. города нашел отражение на Руси в ряде средневеков. легенд (о том, что киевский богатырь Михайлик унес З. в. из Киева в Царьград; об ударах по З. в. польск. кн. Болеслава Храброго и хана Боняка; об угрозе болг. хана Крума вонзить копье в З. в. К-поля и др.). Небесную защиту города символизировали храмы, размещенные над проездами З. в.: в Киеве – в честь Благовещения Пресв. Богородицы, во Владимире – в честь Положения ризы Пресв. Богородицы во Влахерне (на Руси эта традиция неразрывно связана с З. в. и позже трансформировалась в устройство надвратной церкви на св. воротах мон-ря).

Типология З. в. как парадного триумфального въезда включала его размещение на главной улице города, к-рая вела к площади, где располагался дворец правителя, епископский комплекс или городской собор. Меса в К-поле выводила на пл. Августеон, к имп. дворцу и храму Св. Софии. В копированшем визант. модель Киева от З. в. открывался путь к «великому двору Ярослава», к великокняжеским церквам вмч. Георгия и вмц. Ирины (?) и к митрополичьему двору с собором Св. Софии.

**Константинополь.** Архетипические для христ. традиции З. в. – зап. приморские ворота К-поля (греч. *Χρυσά Πύλαι*; лат. *Porta Aurea*; тур. *Altınkapı* или *Yıldızkapı*). В К-поле в отличие от Рима не было одной триумфальной дороги, древнейшая шла не так близко к берегу, как новый отрезок Виа Эгнатия (с 333). Новая дорога проходила через «Константиновы» З. в., которые единственный





раз (причем впервые) названы Porta Aurea в византийских перечнях К-польских кафедр (*Darrouzès. Notitia*, Р. 425); позже упоминались редко и под иными именами. Их украшали статуи (в т. ч. имп. Константина и Аттала), рухнувшие при землетрясении 740 г. От ворот вели улицы, украшенные скульптурой, колоннами со

2 мощными (17×18,3 м в основании) башнями-пилонами, сильно выдвинутыми относительно линии стен; в глубине стояли ворота с 3 арками. Сохранившаяся до нашего времени центральная часть ворот фланкирована 2 античными (вторично использованными) мраморными колоннами, увенчанными капителями эпохи имп.



Золотые ворота  
Константинополя.  
V в., IX–X вв.

Феодосия II. Они поддерживают центральную арку. Ворота могла венчать аркада на сдвоенных колонках. По обеим сторонам входа на отрезках

стен рядовой кирпичной кладки сохранились линии мраморных обрамлений, поставленных через неравные интервалы;

статуями, арками и т. п., к-рые перестали воздвигать с нач. VII в., хотя триумфы или близкие к ним церемонии проводились до XII в. Единственное описание старых З. в. относится к нач. XV в.: Мануил Хрисолор пишет о больших полированных мраморных блоках и о циклопической кладке, об очень широком проеме и о венчании в форме стои. Известен схематический рисунок этих ворот как отдельно стоящего тетрапилона. В стене эпохи имп. Константина напротив З. в. имелись и сами городские ворота; их византийское название *Ἐξάκλιον* (6-колонные) напоминает о З. в. дворца имп. Диоклетиана в Сплите, верхний этаж к-рых украшен по наружному фасаду колоннами и нишами. Старые З. в. сохранялись, невзирая на быстрое разрушение древней стены, и пережили землетрясение 1509 г., хотя утратили верх и стали известны как Исаканы («Иисусовы ворота», т. к. в поздневизант. период на них имелась фреска с Распятием; сами ворота служили погребальной часовней).

В новых стенах, возведенных в эпоху имп. Феодосия II (ок. 412; *Müller-Wiener*, 1977. S. 297), были созданы З. в. сложного плана. Они отстояли от линии прежних стен примерно на 1,8 км; поскольку новая дорога лежала ближе к берегу моря, оси старых и новых ворот не совпали и прямой связи между ними не было. Перед воротами находился мощный двор, фланкированный

резьба их карнизов датируется не ранее VI в. Это фрагменты обрамлений утраченных рельефов классического и ранневизант. периода, к-рые найдены при археологических раскопках. Створки ворот были позолочены. З. в. К-поля венчались квадратной аркой (как и Триумфальная арка в Риме) с крылатыми символами победы по сторонам; также на них была установлена статуя имп. Феодосия (обрушилась при землетрясении 740 г.). Не только размер, но и материал — светлый мрамор — выделял З. в. из общей системы кирпичных оборонительных стен.

Рельефные композиции парадного, внешнего фасада не сохранились, но многократно описаны путешественниками (Мануил Хрисолор, 1411; Пьер Жиль, 1544–1550 и др.). Жиль пишет о 6 рельефах на каждой стороне, размещенных в 2 яруса, с вакхическими и героическими фигурными сценами. На рис. Франческо Скареллы (1685) «Семибашенный замок» З. в. показаны примерно вдвое большей высоты, чем в настоящее время, с рельефами в 4 ряда по сторонам входа; вероятно, они имелись и над воротами. Разные по масштабу рельефы (нек-рые натуралистичны, что нетипично для мифологических и жанровых сцен) явно взяты из роскошных вилл или языческих храмов и соединены с менее масштабными композициями визант. времени. В составе декора отмечают аллегорично победы (Виктория с коро-

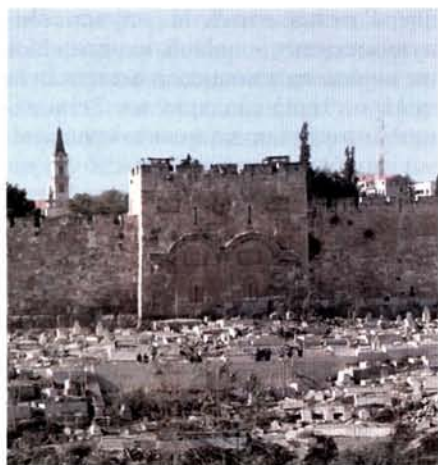
ной в руке). Рельефы З. в. привлекали внимание европейцев в XVII в. (в 20-х гг. XVII в. их неудачно пытались снять и вывезти в Англию). В связи с этими попытками записаны рассказы о суевериях, существовавших в городе, согласно к-рым неприкосновенность столицы и самой Турции мистически связана с нерушимостью З. в. и их рельефов.

В целом «прошлеи» З. в. представляли огромное, высотой более 12 м, эффектное сооружение, в общих чертах похожее на рим. триумфальную арку. Б. Майер-Плате, А. М. Шнайдер, а за ними В. Мюллер-Винер и С. Бассетт относят последние перестройки ворот к правлению Иоанна VI Кантакузина (1347–1354) и к 1389–1390 гг., когда о работах на З. в. сообщают источники. К последней из перестроек исследователи относят украшение фасадов описанными выше античными рельефами I–II вв. Но, по мнению С. Манго, в источниках речь могла идти о переделке внутренних ворот; технически тщательное исполнение архитектурных деталей внешней линии заставляет отнести ее к средневизант. периоду. Создание композиции Манго датирует IX–X вв., связывая с одним из последних случаев празднования триумфа (после завоевания Киликии в 965, откуда (из Тарса и Монсуестии) Никифор Фока мог вывезти эти мраморные трофеи).

После сооружения Мехмедом II Завоевателем внутри города (за З. в.) Семибашенного замка (1457–1458) проемы ворот были заложены.

**Иерусалим.** Далеко не очевидна связь с восточнохрист. кругом памятников вост. (самых старых, больших и декорированных из сохранившихся) ворот средневека. Иерусалима. Они стоят на линии вост. стены храма Ирода Великого с небольшим сдвигом от центра к северу. Это 2-башенные ворота с 2 куполами на барабанах (по мнению Д. Прингла, помещения под куполами в эпоху крестоносцев использовали как часовни). От них начинался кратчайший путь на Елеонскую гору. Два смежных арочных проема ворот (единственный случай в Иерусалиме) были окончательно заложены камнем в ходе обновления старых стен турками (1539–1542). Вход во внутренние помещения ведет с запада, изнутри города, через особый, привратный, вестибюль (IV–V вв. по Р. X.?. ныне в нем молитвенный





Золотые ворота Иерусалима.  
20-е гг. VI в.

зал и комнаты для изучения Корана), колонны в к-ром — из сполгий эпохи Второго храма. Двойной проем украшен арками с широкими опорными колоннами. Ворота упомянуты как перестроенные в «Путешествии в Палестину» Эвлия Челеби, где названы «Железные» (кроме восточных из ворот позднесредневеков. Иерусалима заложены ворота Хульды, а также малые проемы на надземных уровнях вдоль юж. части вост. стены).

Нынешние 2-башенные ворота относят к ранневизант. эпохе, включая в строительную программу Юстиниана I 20-х гг. VI в., или ко времени Омейядов (совр. авторы Дж. Мёрфи-О'Коннор, Д. Прингл, А. Боас), т. е. к периоду «восстановления» частей храма халифом Абд аль-Маликом (685–705); есть и промежуточная версия — ок. 640 г. по Р. Х. (т. е. в конце правления византийцев или при араб. правлении). В раннеисламское время воротами если и пользовались, то редко; с VIII в. их могли закрыть полностью, т. к. доступ в Харам аш-Шариф («Священный двор») был неверным воспрещен.

Восточные ворота архитектурно выделяются 2-аркадной композицией и декором, очевидно восходящим к декору Двойных ворот храма; и то и другое повлияло на оформление романского 2-башенного портала Гроба Господня храма.

За воротами вдоль дороги, по к-рой проходили процессии в дни Вербного воскресенья и Воздвижения Креста, еще в XIX в. К. Шиком открыты многочисленные однотипные погребения в каменных склепах, без вещей, с обычной для христиан ориентировкой — кладбище крестоносцев, встретивших смерть в Иерусалиме

в XII в. Небольшие раскопки 1971–1972 гг., проведенные в воротах, открыли на глубине 2,5 м арку с пролетом, примерно равным 2 нынешним аркам. Точно датировать ее невозможно, но библеисты (У. Г. Маре и др.) относят ее к эпохе царя Ирода (и даже ранее, ко временам храма Соломона), отождествляя с зап. воротами Второго храма, т. е. с Красными воротами в Деяниях св. апостолов. Л. Ритмайер, совр. исследователь Храмовой горы эпохи царя Ирода, допускал, что более древние ворота существуют, но на своих реконструкциях до 2007 г. их не показывал.

Полемика по поводу появления, назначения и символики заложенных вост. ворот Иерусалима основана на религ. традиции и письменных источниках. Название ворот «Золотые» (Augea) не прослеживается ранее VII в. Оно появилось в христ. лит-ре и получило широкое распространение в эпоху крестоносцев. Происхождение названия может быть связано с греч. прилагательным «hogaia» (красные), воспринятым зап. паломниками по созвучию как «augea». З. в. встречаются и на картах крестоносцев, к-рые называли их также воротами Милости. В эпоху правления крестоносцев ворота открывали в Вербное воскресенье, когда в город через них входила процессия пальмоносцев во главе с патриархом, прошедшая предварительно долиной Иосафата (туда она попадала накануне через Иосафатские ворота). Вторично их открывали для процессии в день Возвращения Животворящего Креста (14 сент.). Проемы ворот были тогда закрыты деревянными дверьми, обитыми железом; гвозди, куски дерева и жести от обивки служили евлогией. З. в. Иерусалима стали считать местом встречи праведных Иоакима и Анны.

Сведения о вост. воротах храма (в данном случае Старого города Иерусалима) до кон. VI в. носят смутный характер. Их существование даже в эпоху Второго храма сомнительно. Иосиф Флавий, описывая вост. (т. н. Соломонову) колоннаду, не упомянул о воротах в вост. части храмовой платформы. Еще меньше оснований связывать реальные вост. ворота с упомянутыми в пророчестве Иезекииля (Иез 44) символическими воротами. Согласно Деяниям св. апостолов (Деян 3. 2; ср.: Деян 3. 10), ап. Петр исцелил

хромого, который ежедневно сидел «при дверях храма, называемых Красными»; этот текст можно трактовать применительно не к воротам в опорной стене храмового участка, а к дверям атриума самого храма. То же можно сказать о Шушан — вост. воротах храма, упоминаемых в Мишне, — как о месте совершения обряда принесения в жертву рыжей телицы (Midboth 1. 3; Числ 19. 1–10).

В ранневизант. период вост. ворота города достоверные источники тоже не выделяют; ранние христиане полагали иудейский храм нечистым местом, его участок использовали как свалку и каменоломни; здесь не проходило дорог и улиц, не было ни одного св. места. В Итинерарии паломника Феодосия (до 518) указано, что в Вербное воскресенье Спаситель вошел в Иерусалим через ворота Вениаминовы (др. названия: св. Стефана, Львиные). Если имп. Ираклий в 629 или 631 г. входил в город через вост. ворота, значит, они существовали ранее и именно их мог отретаврировать еп. Модест для встречи Животворящего Креста, похищенного персами в 614 г. и возвращенного имп. Ираклием; их же мог видеть в 570 г. пилигрим из Пьяченцы, отметивший, что сев. ворота Иерусалима расположены вблизи от Красных ворот, принадлежавших к храму, чьи порог и антаблемент сохранились, но он не связывал эти ворота с воротами, о к-рых говорится в Деяниях св. апостолов (это снимает предположение, что ныне существующие вост. ворота города построила имп. Евдокия в сер. V в., чтобы отметить место чудотворения).

Постоянно закрытые восточные ворота города в конце средних веков послужили основанием для множества теологических толкований в христианстве, иудаизме и исламе. Полагали, что именно через эти ворота входил в Иерусалим Иисус Христос в Вербное воскресенье и что в них встречали имп. Ираклия в VII в. Закладку ворот по приказу турок объясняли стремлением мусульман сделать невозможными повторный захват Иерусалима христианами (францисканец Э. Хорн) и Второе пришествие Христа. В одном из рассказов, связанном с З. в. и ранее других (ок. 830) зафиксированном христ. лит-рой, но ставшем популярным лишь при крестоносцах, описано, как имп. Ираклий, явившись к воротам в парадных,





великолепных одеяниях, внезапно увидел, как их камни сомкнулись и образовали сплошную стену, а когда он сменил одежды на будничные, перед ним раскрылся проход.

В иудейской традиции вост. ворота — место Божия проникновения, они вновь открываются, когда явится Мессия (Иез 44. 1–3), до этого ворота должны остаться в неприкосновенности. Закладку ворот иудеи объясняли и желанием мусульман воспрепятствовать чаемому явлению (так же как устройство евр. кладбища прямо перед воротами — считалось, что предтеча Мессии коген Илья (Элияху) не сможет миновать некрополь). Иудеи также обращались в сторону этих ворот и молились перед ними как перед самым доступным для них местом храма. Отсюда название «Ворота милости» (Шаар-ха-Рахамим — врата вечной жизни, врата спасения). Арабы называют так юж. проем, северный — «Ворота раскаяния» или «Судные» (Шаар-Тешува), т. к. полагают, что через них Судия войдет для последнего Суда. Названия «Красивые» (Красные) и «Золотые» употребляли в основном христиане. Согласно исламским поверьям, внутри ворот помещаются 2 массивных шилона, принесенные царицей Савской и царем Соломоном.

**Русь.** Главные, парадные зап. городские ворота в системе деревянно-земляных укреплений Киева построены одновременно с Софийским собором или неск. позже, чем он, и названы в списке построек Ярослава Мудрого 1037 г. (Лаврентьевская летопись. 6545 [1037]). Основа их конструкции — 2 параллельные стены из кирпича и камня в технике opus mixtum, перекрытые сводами (ширина проезда 7,5 м, длина 28 м, высота пролета до 14 м). Над сводами стоял 4-столпный крестово-купольный храм в честь Благовещения Пресв. Богородицы. Разрушенные в 1240 г. и укрепленные в кон. XVII в., они были засыпаны новым валом в XVIII в. Руины ворот раскопаны в 1837 г. К. А. Лохвицким. В 1982 г. над их руинами выстроен макет в натуральную величину, представляющий предполагаемый первоначальный вид памятника (авторы проекта Е. В. Лопушинская, С. А. Высоцкий, Н. В. Холостенко).

Черты сакральной топографии Киева или К-поля были воспроизведены и во Владимире, где главные, парад-



Золотые ворота Киева  
(2-я пол. XI в.). Реконструкция 1982 г.

ные городские ворота также были встроены в среднюю часть зап. фасада деревянно-земляных укреплений и названы «Золотые». Они построены в кон. 50-х — нач. 60-х гг. XII в.; надвратная ц. в честь Положения ризы Пресв. Богородицы освящена в 1164 г. Основа конструкции — 2 параллельные стенки, соединенные коробовым сводом на арках и укрепленные снаружи арочными контрфорсами, к к-рым примыкали конструкции вала; высота проема ворот ок. 14 м, ширина ок. 5 м. Кладка



Золотые ворота Владимира.  
Кон. 50-х — нач. 60-х гг. XII в.,  
перестроены в 1795 г.

из известняка и туфа. В глубине проезда пара лопаток соединялась арочной перемычкой — здесь крепились полотнища ворот. Над аркой лежал уровень боевого настила из балок, на к-рый выводила дверь в юж. пилоне;

дверь открывалась на внутриворонную лестницу — по ней поднимались на верхнюю площадку ворот. В ее центре стояла надвратная 3-апсидная 4-столпная церковь с крестатыми столбами, одноглавая, с 2-уступчатыми лопатками по фасаду. Перед воротами проходил глубокий ров. Вероятно участие в строительстве мастеров из Галича, ранее построивших церкви в Кидекше и Переяславле-Залесском. В 1795 г. ворота были полностью перестроены с добавлением круглых угловых башен. Интерес представляют многочисленные древние граффити в проеме и на уровне настила ворот: кресты, поминальные и молитвенные надписи. Лит.: *Strzygowski J.* Das Goldene Thor in Konstantinopel // *Jb. des Kaiserlich Deutsch. Archäol. Inst. B.*, 1893. Bd. 8. S. 1–39; *Macridy Th., Casson S.* Excavations at the Golden Gate, Constantinople // *Archaeologia. L.*, 1931. Vol. 81. P. 63–86; *Meyer-Plath B., Schneider A. M.* Die Landmauer von Konstantinopel. B., 1943; *Voronin H. H.* Зодчество Сев.-Вост. Руси. М., 1961. Т. 1. С. 128–148; *Маслов В. М.* К истории строительства Золотых Ворот во Владимире // *Средневеков. Русь. М.*, 1976. С. 201–203; *Müller-Wiener W.* Bildlexikon zur Topographie Istanbul: Byzanzion, Konstantinopolis, Istanbul bis zum Beginn des 17. Jh. Tüb., 1977. S. 297–299; *Wheeler M.* The Golden Gate of Constantine // *Archaeology in the Levant: Essays for K. Kenyon.* Warminster, 1978. P. 238–241; *Pannonopm II. A.* Зодчество Др. Руси. Л., 1986. С. 56, 104–105; *Mare W. H.* The Archaeology of the Jerusalem Area. Grand Rapids (Mich.), 1987; *Murphy-O'Connor J.* The Holy Land. Oxf., 1998<sup>4</sup>. P. 93–94; *Mango C.* The Triumphal Way of Constantinople and the Golden Gate // *DOP.* 2000. Vol. 54. P. 173–186; *Boas A. J.* Jerusalem in the Time of Crusades. L.; N. Y., 2001; *Тимофеева Т. П.* Золотые ворота во Владимире. М., 2002; *Bassett S.* The Urban Image of Antiquae Constantinople. Camb., 2004; *Ричка В. М.* Київ — другий Єрусалим: З історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі. К., 2005. С. 103–121.

Л. А. Беляев

**ЗОН, АЛЕКСАНДР, ДУН И ОРИОН** [лат. Zonus, Alexander, Dunus, Orionus], мученики (пам. зап. 12 марта). Упоминание о мучениках содержится в Матриологе Иеронима (1-я пол. V в.). З. назван епископом, А. и О. — диаконами. В списках предстоятелей Александрийской Церкви имя З. отсутствует. Однако, как указывает Б. де Геффье, есть упоминание об Александрийском еп. З. в Житии свт. *Кассиана*, еп. Августодуна (ныне Отён, Франция), согласно к-рому З. пострадал во время гонений имп. Юлиана Отступника (361–363). Среди учеников свт. Кассиана, отправившихся с ним в Галлию, также назван О.





По мнению И. Делез, имена З. и Д. в Мартирологе Иеронима являются искаженными вариантами имени св. Эгдона, или Мигдона (Egdoni, Migdoni), память к-рого отмечена в Мартирологе в тот же день.

Ист.: MartHieron. P. 31; ActaSS. Aug. T. 2. P. 64–65.

Лит.: MartHieron. Comment. P. 139; Gaiffier B., de. Les sources de la vie de s. Cassien, évêque d'Autun // AnBoll. 1948. Vol. 64. P. 33, 38–40; Sauget J.-M. Zono, Alessandro, Duno e Orione // BiblSS. T. 12. Col. 1492–1493.

Н. А. Ломакин

**ЗОНАРА** Иоанн — см. *Иоанн Зонара*.

**ЗООРА** [греч. Ζωόρας; сир. ܙܘܘܪܐ] (1-я пол. VI в.), сир. мон., монофизит. Происходил из пров. Софена, где подвизался столпником. Был сторонником Севира, патриарха Антиохийского. Согласно Житию З., написанному Иоанном Эфесским, З. был изгнан со столпа во время гонений на монофизитов, после чего вместе с учениками отправился в К-поль с жалобой к императору (Юстиниану I). В столице он участвовал в диспутах о вере в присутствии императора и заслужил его благоволение. Благодаря имп. Феодоре З. поселился вместе с учениками в Сиках, богатом квартале К-поля, где незаконно служил литургию, крестил и занимался антихалкидонской пропагандой. Его деятельность привлекла к противникам Халкидонского Собора много новых сторонников. После прибытия в К-поль уже низложенного Севира З. вступил с ним в контакт и вместе с монофизитским еп. Петром Апамейским возглавил антихалкидонское движение в К-поле. В 535 г. в столице имели место волнения против властей и правосл. Церкви. После этих волнений, в возникновении которых православные обвиняли З., император удалил его из К-поля, поселив в крепости Деркос во Фракии, где находился низложенный Александрийский патриарх Феодосий I.

В марте 536 г., после прибытия в К-поль Римского папы св. Агатины I, православные подали ему жалобу на К-польского патриарха Анфима I. В этой жалобе также содержалось требование осудить патриарха Севира Антиохийского, еп. Петра Апамейского, З. и их сторонников (АСО. Т. 3. P. 141). Аналогичное письмо с требованием выступить

против Анфима, Севира и З. Агапит получил также от вост. епископов и клириков.

В мае 536 г. открылся К-польский Поместный Собор, к-рый во время последнего заседания 4 июня произнес анафему Севиру, Петру и З. 6 авг. 536 г. вышло постановление имп. Юстиниана (Novell. Just. 42), подтверждавшее соборные решения против вышеупомянутых лиц и придававшее им силу закона. Согласно Житию, З. умер через неск. лет после Собора. Ист.: *John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints* / Ed., transl. E. W. Brooks. P., 1923. P. 18–35. (PO; T. 17. Fasc. 1).

Лит.: Grillmeier A. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Freiburg i. Br. etc.*, 1989. Bd. 2/2: *Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jh.* S. 365, 367–372; Van Ginkel J. *John of Ephesus: A Monophysite Historian in Sixth-Century Byzantium*. Groningen, 1995. P. 40, 95–97, 107, 117–118.

М. В. Грацианский

**ЗОРЗИС**, нмч. Митилинский (пам. греч. 2 янв.) — см. *Георгий*, нмч. Митилинский.

**ЗОРОАСТР** [авест. zaraθuštra; среднеперсид. zardušt, zaratušt; новоперсид.; греч. Ζωροάστρης], легендарный иран. пророк, основатель *зороастризма*. Имя Зороастр при переводе с авестийского означает «владеющий старыми / неистовыми / желтыми верблюдами», «ведущий верблюдов / ухаживающий за верблюдами». Также имя Зороастр истолковывают как «поклоняющийся огню».

Самая ранняя дата проповеди З. — 6 тыс. лет до переправы *Ксеркса* (480 г. до Р. X.) (Ксанф Лидийский), Гермодор называет дату 5 тыс. лет до падения Трои (1184 г. до Р. X.), Плиний — 6 тыс. лет до смерти Платона (427–347 гг. до Р. X.). Зороастрийские источники, составленные на среднеперсид. языке (Бундахишн, Задспрам (Затспрам), Арда Вираз Намаг), а также восходящие к ним труды мусульм. авторов Масуди (X в.) и Бируни (X–XI вв.) называют 258 г. «до Александра Македонского», т. е. 630–558 гг. до Р. X. Совр. исследователи на основе анализа текстов *Gat* датируют время жизни пророка рубежом XII и X вв. до Р. X. и локализируют регион деятельности З. в Вост. Иране.

З. происходил из знатного иран. рода Спитама. В одной из проповедей (Ясна 33. 6) он называет себя «заотар» (главный жрец, совершавший ритуал возлияния (заотра) на

жертвоприношение скотом и продуктами земледелия). Он называет себя также «мантрап» (сочинитель мантр). Его отец носил имя Поурушаспа (Серолошадный), мать — Дугдав (Та, чьи коровы выдоены). В возрасте 30 лет, когда З. набирал из реки воду для приготовления *хаомы* (ритуальный напиток), ему явился Воху Мана (Благая Мысль), который препроводил З. в обитель *Ахура Мазды* (Господь Мудрый), где он получил откровение. З. выступил с проповедью новой веры, но она была отвергнута приверженцами древней индо-иран. религии, и пророк долгое время не находил последователей. Спустя 10 лет после тщетных попыток обратиться к своим соплеменникам З. покинул родину и скитался до тех пор, пока не прибыл ко двору легендарного царя Виштаспы. Царь и его приближенные приняли новую веру, а З. обрел покровителя и остался при дворе. З. был неск. раз женат, имел 3 сыновей. От них, как считают зороастрийцы, произошло 3 сословия: Исадвастра стал верховным мобедом (жрецом), Урватнар — главой земледельцев, Хуршедчихр — воином. Дочери З. — Френ, Срид и Пуручиста стали образцами праведных женщин и жен. По легенде, З. погиб в возрасте 77 лет от руки противника его учения Братрок-реша (Братарвахша).

По представлениям зороастрийцев, З. принес в мир истинную веру и с момента обретения им откровения отсчитываются последние 3 тысячелетия существования мира. Кроме того, по преданию, в конце времен от семени З., хранящегося в оз. Кансава, забеременеет девушка, к-рая родит Саошьянта-Спасителя, с его приходом начнется очищение мира и состоится последняя битва добра со злом.

Через возможное посредство мидийских магов образ З. закрепился в греч. культуре, где он приобрел черты вост. мудреца, к-рому приписывали сакральные знания. Именно в этом качестве З. вошел в европ. культуру средневековья и Нового времени.

Лит.: Whitley C. F. *The Date and Teaching of Zarathustra* // Numen. 1957. Vol. 4. Fasc. 3. P. 215–227; Hartmann S. *Der grosse Zarathustra* // Orientalia Suecana. 1965/1966. Vol. 14/15. S. 99–117; Molé M. *La légende de Zoroastre selon les textes pehlevis*. P., 1967; *Shapur Shahbazi A. The «Traditional Date of Zoroaster» Explained* // BSOAS. 1977. Vol. 34. P. 25–35; *Gnoli Gh. Zoroaster's Time and Homeland*.





Naples, 1980; *Humbach H. A Western Approach to Zarathustra*. Bombay, 1984; *Boyce M. Zoroastrianism: its Antiquity and Constant Vigour*. Costa Mesa (Calif.), 1992; *Крюкова В. Ю. Зороастризм*. СПб., 2005. С. 46–52.

*И. Л. Крупник*

**ЗОРОАСТРИЗМ**, древняя иран. религия, возникла на рубеже II и I тыс. до Р. Х.; была гос. религией во времена правления 3 иран. династий (Ахеменидской, Парфянской и Сасанидской), господствовавших на большей части территории Ближ. и Ср. Востока с VI в. до Р. Х. по VII в. по Р. Х. Название связано с именем реформатора древней индо-иран. религии *Зороастра* (авест. Заратуштра; далее в статье используется эта форма). Др. название, *маздаизм*, произошло от имени верховного бога зороастризма *Ахура Мазды* (среднеперсид. Ормазд). Оба термина равноценны, в российской и европ. научной лит-ре употребляются как синонимы, но термин «З.» встречается чаще. В зороастрийской среде, на Востоке, более употребителен термин «ден-и маздеснан» — «вера почитания (Ахура) Мазды».

С т. зр. зороастрийцев, З. — религия откровения, явленная Ахура Маздой через пророка Заратуштру. Заратуштра, сын Поурушаспы из рода Спитама, согласно зороастрийской традиции, жил за 258 лет до Александра Македонского (в VII–VI в. до Р. Х.), незадолго до возникновения империи Ахеменидов. Европ. исследователи в большинстве своем относят время деятельности Заратуштры к рубежу II и I тыс. до Р. Х. В *Gatah* (проповеди Заратуштры, входящие в *Ясну* — древнейшую часть *Авесты*) пророк именует себя заотаром — священнослужителем, принадлежащим к жреческому сословию, а в «Младшей Авесте» его называют автором религ. песнопений — мантр. В возрасте 30 лет Заратуштра получил откровение Ахура Мазды и начал проповедь З. Круг его сторонников долгое время ограничивался близкими родственниками, пока скитания не привели его во владения царя Виштаспы (Балх (Бактры) на севере совр. Афганистана). Семья царя приняла проповедь Заратуштры, и новое учение постепенно распространилось на востоке Ирана, а после гибели пророка в возрасте 77 лет — и на западе страны.

Поздний З., отраженный в «Младшей Авесте» и переводных сочинениях на пехлеви, санскр. и ново-

персид. языках, значительно отличался от первоначального, к-рый проповедовал пророк. При Сасанидах, с III по VI в., под патронатом шаханшахов проводилась кодификация священных текстов З. с ревизией Авесты и сохранением тех частей, к-рые, по мнению кодификаторов, не противоречили учению Заратуштры. При Шапуре I (240–272) в Авесту были включены переводы текстов по медицине, астрологии, механике, логике и др. наукам, к-рые превратили свод священных текстов в энциклопедию. Эта работа, как сообщается в «Денкарде», была завершена при шаханшахе Хосрове I (531–579). Большая сасанидская Авеста состояла из 21 раздела (наска), содержание к-рых представлено в отдельной кн. «Денкарда». По подсчетам совр. исследователей, в ней было ок. 346 тыс. слов. После араб. завоевания и исламизации Ирана сохранилось ок. четверти объема Сасанидской редакции. Полностью сохранился только Вендидад («Закон против демонов») — свод законов и предписаний для отвращения злых демонов и соблюдения ритуальной чистоты. Далее следуют Висперад («Все высшие существа») из 24 глав ритуального характера; Ясна — литургический сборник из 72 глав, в т. ч. 17 Гат; *Яшты* — сборник хвалебных гимнов зороастрийским божествам; Хорде Авеста («Малая Авеста») — собрание молитвенных текстов. Не уступают по значению авест. источникам и комментированные переводы отдельных частей Авесты на среднеперсидском языке (пехлеви), созданные при Сасанидах (напр., *Зенд*), а также оригинальные пехлевиийские сочинения, датированные IX–X вв. В их числе — Бундахишн («Сотворение основы»), Денкард («Деяния веры») — краткая энциклопедия З., Визидагиха-и Задспрам («Антология жреца Задспрама»), Дадестан-и дениг («Установления веры»), Дадестан-и Меног-и храм («Суждения Духа разума»), апологетический труд Шканд-гуманиг-визар («Истребление всех сомнений»), Арда Вираз намаг («Книга о праведном Виразе») и др. Начиная с XI в. зороастрийские тексты переводились со среднеперсид. языка на новоперсидский (дари, или классический персидский), гуджарати и санскрит по мере расселения значительной части зороастрийцев на землях Индии в результате их вынужденного исхо-

да из Ирана. С XIX в. появляются переводы зороастрийских текстов с авестийского и пехлеви на европ. языки (французский, английский, немецкий), позднее — на русский.

**Пантеон.** Заратуштра провозгласил Ахура Мазду единственным несотворенным богом, творцом всего благого во Вселенной. Место индоиран. богов в новом вероучении заняли 6 «бессмертных святых» *Амеша Спента* — 6 эманаций верховного божества, в именах к-рых раскрываются качества Ахура Мазды: Воху Мана — Благая Мысль, Аша Вахишта — Лучшая Истина (Правда), Хшатра Ваирья — Избранная, Предпочтительная Власть, Спента Армаити — Святое Благодетельство, Хаурватат — Целостность, Амеретат — Бессмертие. Заменяв отвергнутых богов, Амеша Спента стали выполнять их функции покровительства благим существам, деяниям и стихиям: Воху Мана стал покровителем скотоводства, Аша Вахишта — огня, Хшатра Ваирья — металла, Спента Армаити — земледелия, Хаурватат и Амеретат — воды и растений.

После смерти пророка в пантеоне З. вновь появились отвергнутые боги под термином «язата» — «тот, кого следует почитать», «достойный почитания». В результате при главенстве бога творца Ахура Мазды вновь утвердилось многобожие. Пантеон, т. о., включал 6 «бессмертных святых», несколько божеств индоиран. происхождения (*Митру*, Хаому, Вретрагну, Вайу) и множество новых богов, отождествлявшихся с природными стихиями, абстрактными понятиями и важными социальными и хозяйственными функциями. Одним из самых почитаемых богов был Митра — бог договора, хранитель закона и порядка, имеющий прозвище Каратель Неправого. Спутниками Митры были Сраоша — божество послушания-дисциплины (его атрибут — дубинка в руке); Рашну — божество правосудия (его атрибут — золотые весы); Вретрагну (Варахрана) — бог победоносной войны. Его храмы возводились после победы иран. войск на землях соседних гос-в. Хварна являлась божеством благой судьбы, благодатью, символом законной царской власти; Зурван (Зрван) был богом времени и судьбы (см. ст. *Зурванизм*). Обожествлялись и силы природы: Вайу (Вай) — бог ветра, дуящего между небом и землей; Атар (Адур) — бог



огня; Апам Напат (Внук Вод), сын Ахура Мазды; жен. божество Анахита (Непорочная), дающая плодородие земле, плодovitость скоту и людям; Тиштрия (звезда Сириус) — божество дождя. В реформированном З. возобновилось обожествление и древнего напитка *хаомы*, проклятого Заратуштрой в ранних проповедях. Обожествляются также небо, солнце, земля, разум, мир, сама зороастрийская вера. К божественным созданиям относятся и *фравашии* — бессмертные души, существующие до рождения людей и остающиеся жить после их смерти, своего рода ангелы-хранители.

В соответствии с дуалистической доктриной противоборства благих и злых сил в З. каждому божеству противостоит свой демон (*дэв*). Ахура Мазде противостоит Злой дух *Анхра-Майнью* (среднеперсид. Ахриман), «бессмертным святым» — демоны алчности, похоти, зависти, старости, ярости, засухи, трупной скверны и т. д., являющиеся порождениями Злого духа. Противниками благих сил и творений являются проклятые древние божества Индра (Андар) и Нахатя, 7 планет («семь полководцев Анхра-Майнью»), пагубно влияющих на жизнь людей, «вредные твари» (змеи, скорпионы, пиявки, лягушки, саранча, мухи, волки, летучие мыши, вороны, черепахи и др.), к-рые, по мнению зороастрийцев, наносят вред земле, домашним животным и людям.

**Космогония и теогония.** Зороастрийская концепция происхождения мира формируется из неск. источников. В сохранившихся частях Авесты подробного описания этого события нет. Гаты упоминают о 2 первоначальных духах-близнецах, благом и злом, участвовавших в создании «жизни» и «не-жизни». В др. отрывке Гат сообщается о том, что происхождение и устройство мира связаны с Ахура Маздой. Это отражено и в царских надписях Ахеменидов VI—V вв. до Р. Х.: «Великий бог Ахура Мазда, который создал эту землю, который создал это небо, который создал человека». В пехлевийских сочинениях акт творения изложен более подробно. Согласно Бундахишну, со ссылкой на Авесту, всеведущий и добродетельный Ормазд пребывал наверху, в Обители света, а неразумный и злобный Ахриман — внизу, в Обители тьмы (мрака). Их разделяла Пустота. Ормазд создал

творение в идеальной (духовной) форме (см. ст. *Менюг и гетиг*). 3 тыс. лет это творение пребывало в духовном состоянии. Дух разрушения Ахриман, не ведавший о существовании Ормазда, поднялся из глубин тьмы и, привлеченный сиянием Обители света, попытался ее разрушить. Но перед мощью Ормазда он отступил, вернулся во тьму и сотворил демонов. Ормазд предложил противнику мир, но предложение было отвергнуто. Тогда Ормазд предложил перемирие в 9 тыс. лет, зная наперед, что 3 тыс. лет пройдет по воле Ормазда, еще 3 тыс. лет — в эре «Смешения» (*Гумезишн*) согласно воле Ормазда и воле Ахримана и в последние 3 тыс. лет, в эру «Разделения» (Визаришн), зло будет побеждено и восторжествует добро. Ахриман по неведению принял предложение Ормазда. Представление о мировом цикле в 9 или 12 тыс. лет встречается и в др. пехлевийских текстах. По иной версии в той же главе Бундахишна, после заключения соглашения с противником Ормазд сотворил Амахраспандов (Амеша Спента), а затем в 6 последовательных этапов — материальный мир: небо, воду, землю, растения, быка, первочеловека *Гайомарта*. Ормазд предоставил фравашам выбор между вечным пребыванием в духовном состоянии или воплощением в материальном мире, чтобы обеспечить победу над злом, и фравашии выбрали второе. Ахриман, к-рого Ормазд лишил силы чтением молитвы Ахунавар и созданием Гайомарта, оставался бездеятельным в течение 3 тыс. лет, но «Распутница», дэв жен. пола, подстрекала его напасть на творения Ормазда. Ворвавшись в мир через «нижнюю сферу каменного неба», Ахриман погубил его совершенство и положил начало эре «Смешения». Он вынырнул из воды, сделав большую ее часть соленой, и ринулся к земле, и там, куда он проник, образовались пустыни. Затем Злой дух иссушил растения, убил единотворенного быка и Гайомарта, напал на огонь, испортив его дымом, и т. о. нанес вред всем благим творениям. Ахриман принес в мир также нравственные пороки и духовное зло. В период эры «Разделения» зло будет отделено от добра и окончательно побеждено. После чего мир будет очищен «потоком расплавленного металла», а все, что останется, обретет вечную жизнь, мерт-

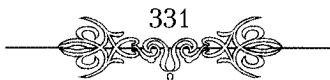
вые воскреснут, обретя новые, нетленные тела.

Для воскрешения людей Ормазд воспользуется костью — от земли, кровью — из воды, волосами — из растений, глазами — из огня, т. е. воскрешение будет своего рода «восстановлением» человека. Гайомарт, созданный первым, и воскреснет первым, а затем все воскресшие подвергнутся суду в собрании Исадвастара, сына Заратуштры. Каждый испытает на себе последствия своих поступков и претерпит пытку расплавленным металлом, к-рый для праведных «покажется теплым молоком». Родители, дети, братья и друзья снова встретятся. Все демоны будут побеждены. На обновленной земле не будет гор, она станет гладкой и ровной, а мир — бессмертным навечно.

**Антропология.** Согласно зороастрийскому учению, главная цель создания и жизни человека — помощь Ахура Мазде в борьбе с Анхра-Майнью. В основе пути праведности (*ашаван*) лежит вселенский закон Аша (Арта) — закон святости, истины и праведности. Для следования этому закону человеку предписывается соблюдать этическую триаду: хумат (благую мысль), хухт (благое слово), хваршт (благое дело). Праведная жизнь заключается в отказе от зла, в правдивости мыслей и речей, в исповедании веры.

Зороастрийское противопоставление истины и гармонии лжи и хаосу нашло отражение в обрядовой практике: законы ритуальной чистоты защищают благие творения от зла. При этом понятия «благое», «истинное», «живое» и «ритуально чистое» в З. являются тождественными. Понятие «ритуально чистое» подразумевало не только физическое и нравственное очищение, но и физическую полноценность, отсутствие изъянов, к-рые считались отметинами демонических сил. Человек нуждается в регулярном возобновлении утраченной ритуальной чистоты (нечистым признается любое выделение организма: экскременты, слюна, кровь и даже дыхание, а также обретенные волосы и ногти). Иноверец или еретик так же физически нечист и заражен, как труп.

Главным очищающим средством являются молитва и вода. Однако и слово нуждается в защите от осквернения, поэтому молитва не может быть совершена до утреннего омовения. Обязанностью каждого зороастрийца







были 5 ежедневных молитв (гах): хаван гах (рассветная молитва), рапитвин гах (полуденная молитва), узерин гах (предвечерняя молитва), айвисрутрим гах (вечерняя молитва), ушахин гах (предрассветная молитва).

Огонь, по представлениям зороастрийцев, — священная природная стихия, являющаяся образом бога на земле, являющаяся образом мысли к богу. Эпитеты огня — «вечно благоухающий», «вечно горящий». Огонь считается воплощением божественной справедливости — арты. Священный огонь поддерживался в храмах и домах в особом месте, где зажигались ароматические палочки с заклинаниями и молитвами. Угасание священного огня не допускалось, поскольку это означало наступление сил мрака. Огонь, как священный атрибут, не должен был гореть рядом с умершим: на время прощания с покойным огонь выносили из дома.

**Инициация** совершалась в возрасте 7–15 лет (по некоторым данным, 12–15 лет) и была связана с обычаем надевания священного набедренного нитяного пояса (кушти), к-рый зороастрийцы, как мужчины, так и женщины, должны были носить всю жизнь. Пояс состоял из 72 (по количеству глав Ясны) шерстяных нитей, его трижды обертывали вокруг поясницы и завязывали узлом спереди и сзади. 3 витка пояса означали 3-частную этику З. Во время посвящения пояс завязывал жрец, затем верующий был обязан самостоятельно развязывать и завязывать пояс каждый день во время молитвы. Мужчины были обязаны носить священную для зороастрийцев рубаху (судра), в ворот к-рой был зашит маленький кошелек. Он напоминал верующему о том, что человек всю жизнь должен наполнять его благими мыслями, словами и делами для того, чтобы обрести сокровище на небесах. Кушти и судра являлись символами готовности следовать предписаниям Авесты и покорности богу Ахура Мазде.

**Бракосочетание.** Церемония бракосочетания иран. зороастрийцев (гебров) существенно отличалась от подобной церемонии инд. зороастрийцев (парсов). В наст. время особенно в крупных городах бракосочетание у зороастрийцев, принадлежащих к средним слоям, носит светский характер, хотя на церемонии присутствует священнослужитель.

В прошлом, если в течение 7 лет супружества жена оставалась бездетной, зороастриец (с согласия 1-й жены) брал 2-ю, а иногда и 3-ю жену. Если у 2-й жены рождались дети, она получала такие же права, как и 1-я, хотя старшей жене оказывалось большее уважение. Полигамия была известна древним иранцам задолго до того, как Иран стал мусульм. страной. Согласно преданию, сам Заратуштра был женат трижды.

Если в семье не было сыновей, отец, выдавая дочь замуж, просил дочь и ее мужа дать его имя одному из внуков, к-рый становился продолжателем рода. После смерти отца культ фраваша отца оставался в семье дочери. Если умирал молодой мужчина, не успевший жениться, его родители выбирали девушку, к-рую нарекали его женой (в древности это могла быть родная сестра покойного). Когда эти «вдовы» действительно выходили замуж, их новорожденный ребенок носил имя покойного.

**Похоронный обряд.** Пока человек жив, он наделен средствами, противодействующими силам зла и поддерживающими его тело: душой (урван), разумом (баодха), мудростью (храт), верой (даэна). Как только человек умирает и душа покидает тело, на труп набрасывается дэв трупного разложения Друхш-йа-Насу, к-рый полностью завладевает телом, делая его своим жилищем. Т. о., мертвое тело, по представлениям зороастрийцев, не имеет отношения к умершему человеку, к-рого заменяет заражающий смертью дэв. Поэтому никто из единоверцев, даже самые близкие родственники, кроме насасаларов (мойщиков трупов), никогда не прикасался к покойнику. Слово «насасалар» происходит от «насу» — олицетворения смерти, которую представляли в образе мухи, прилетающей с севера. Она может вселиться в мертвые и даже в живые существа, если, как считают зороастрийцы, этому не воспрепятствовать молитвами и соблюдением особых предписаний. Насасалары обмывали тело, надевали на него белый саван и пояс (кушти), складывали руки на груди. В течение 3 дней и 3 ночей, пока покойник не был похоронен, священнослужители и родственники читали молитву, соблюдая определенные запреты в отношении еды и питья. Согласно авест. Хадохт-наску, 3 дня и 3 ночи душа умершего пребывает у его головы, а на рассве-

те 4-го дня она встречается со своей верой — Даэной, которая является в образе прекрасной девы, если при жизни человек вел праведный образ жизни, или в образе безобразной старухи, если человек грешен. Праведник отправляется в обитель Ахура Мазды, а грешник низвергается в темное царство Анхра-Майнью. Др. мифологема связана с представлениями о разделяющем мосте Чинвад, где умерших встречает их Даэна, к-рая переводит праведников на др. сторону моста, а грешников низвергает в преисподнюю. Согласно средневеков. зороастрийскому тексту «Далестан-и меног-и храд», перед мостом Чинвад божества-язаты (достойные почитания) Митра, Сраоша и Рашну вершат справедливый и беспристрастный суд над душой, полагающая на весы ее благие и дурные поступки, дабы определить тем самым ее посмертную участь. По зороастрийским представлениям, посмертная участь человека находится всецело в его руках. При этом следует отметить, что если для раннего З., отраженного в Гатах, проблема судьбы и предопределения как силы, довлеющей над индивидом, не обозначена, то в «Младшей Авесте» под влиянием фаталистических концепций зороастрийское богословие было вынуждено дать четкое определение сфере воздействия судьбы и ограничило ее биологическими и бытовыми аспектами (рождением, браком, богатством, потомством, смертью), тогда как вопросы духовного развития относились исключительно к сфере действия свободной человеческой воли.

После того как душа усопшего переселилась в загробный мир (на 4-е сутки), с восходом солнца совершался обряд погребения в соответствии с правилами, изложенными в Авесте. На железные носилки клали деревянный настил, на него — труп. Руководили похоронами насасалары, которые несли носилки. Похоронная процессия сопровождала носилки только до подножия места захоронения зороастрийцев — *дахмы*, т. н. башни молчания высотой ок. 4,5 м. Носильщики и священнослужители поднимались на башню, помещали труп в сидячем положении на краю погребальной площадки и закрепляли его за ноги и волосы, чтобы звери или птицы, растерзав тело, не могли унести останки с места погребения. После того как звери и пти-





цы уничтожали все мясо, а кости под влиянием солнца полностью очищались, их сбрасывали внутрь башни молчания. Траур соблюдался в течение разных сроков в зависимости от степени родства — от неск. месяцев до года. Поминки происходили сразу после похорон, все родственники должны были перед ними совершить обряд омовения, который начинался с мытья головы, левого, затем правого уха, лица, шеи. Необходимо было также выстирать одежду и вымыть дом. Омовение производилось не только водой, но и особой жидкостью, приготовленной из коровьей мочи, считавшейся священной. После этого в дом вносили огонь. В дом, где умер человек, новый огонь можно вносить только через 9 суток зимой и через месяц летом. Поминки повторялись на 10-й и 30-й день, затем через год.

В наст. время зороастрийцы хоронят умерших в основном на кладбищах в земле, заливая могилу цементом: считается, что такой способ захоронения не оскверняет землю. Исключение составляют башни молчания в Йезде и Кермане (Иран).

**Календарная система.** Зороастрийцы издавна пользовались в повседневной жизни солнечным календарем по образцу египетского. Т. к. зороастрийский календарь был короче астрономического года на 6 ч., это приводило к тому, что каждые 4 года начало нового календарного года передвигалось на 1 день. За 120 лет эта разница составила зороастрийский месяц в 30 дней. В период правления Сасанидов производилась, хотя и нерегулярно, вставка такого месяца. Однако это порождало несоответствие между календарем и сезонными религ. праздниками, к-рые, согласно предписаниям Авесты, должны были проводиться в строго определенное время года. Особым неудобством для зороастрийцев было несоответствие между календарем и празднованием Ноуруза (праздника весны), к-рое совпадало с днем весеннего равноденствия, или «вхождением Солнца в созвездие Овна». С конца царствования Сасанидов високосный месяц не добавляли, и с того времени ни один месяц в древнем зороастрийском календаре не являлся високосным. К последнему месяцу года прибавлялось 5 дней, а через каждые 4 года прибавлялся 1 день. Т. о., зороастрийский календарь имеет 360 дней,

делится на 12 месяцев по 30 дней в каждом. К последнему, 12-му месяцу всегда прибавляется 5 дней, к-рые считаются преддверием Ноуруза, а раз в 4 года — еще 1 день. Дни месяцев в зороастрийском календаре не имеют числовой нумерации, названия месяцев и дней в этом календаре восходят к именам божеств зороастрийского пантеона. Каждый месяц и каждый день имеет своего ангела, духа-покровителя или божество, в честь к-рого он и назван. 1, 8, 15 и 23-й дни каждого месяца являются особыми, посвященными Ахура Мазде. Если название дня совпадает с названием месяца, такой день считается праздником.

**Праздники.** Большая часть праздников носила сезонный характер, и их происхождение было связано с дозороастрийским периодом. 6 праздничных обрядов назывались «гаханбары» и приходились на середину весны; середину лета; окончание лета; начало осени; конец осени; середину зимы. Конец зимы и начало весны переходил в праздник фраваша, или поминания душ предков. Для всех гаханбаров были обязательными 2 церемонии: афринаган — благословение или особый вид богослужения и молитвы, текст к-рой входил в «Малую Авесту», и бадж — богослужения, связанные с приношениями всеми членами общины пожертвований и даров.

В древности и в наст. время наиболее торжественными и почитаемыми праздниками у зороастрийцев являются преддверие Нового года и Новый год. Шестой гаханбар, или поминание душ предков, начинается за 5 дней до Нового года. Несмотря на то что по зороастрийской традиции Новый год связывают с именем Заратуштры, ученые полагают, что этот праздник был известен с глубокой древности и символизировал цветение и плодородие. Ритуальная церемония Ноуруза много веков назад означала воздаяние хвалы главным и святым для зороастрийцев элементам: огню, воде, земле.

Встреча Нового года продолжалась 13 дней. Во время празднования зороастрийцы надевали свои лучшие одежды, собирались за праздничным столом, на котором лежал сборник молитв из Авесты на авест. языке. На праздничном столе обязательно должно было находиться 7 блюд (это число является для зороастрийцев священным). Обязатель-

ными атрибутами встречи Ноуруза являлись свечи, символизирующие священный огонь, аквариум с золотыми рыбками, поднос с благовониями, зеркало с положенным на него яйцом (символ зарождения жизни), а также цветы.

Праздник начинался воздаянием хвалы богу Ахура Мазде. При первых лучах солнца глава семьи вращал зеркало, к-рое должно остановиться перед самым старшим членом семьи, произносящим слова: «Да будет свет!» Если в ушедшем году умер кто-нибудь из близких, то во время новогоднего торжества его поминали. Закончив застолье, зороастрийцы отправлялись в гости к родственникам или друзьям и соседям. Праздник продолжался и вне дома. На улицах разжигали костры, и молодые люди прыгали через них, что означало очищение от «скверны и нечистот».

По традиции окончание церемоний и обрядов, связанных с Новым годом, приходится на 13-е число 1-го месяца нового года. Зороастрийцы считают число 13 несчастливый. В этот день они покидают свои дома, чтобы злые духи, засылаемые, согласно поверью, Анхра-Майнью, не могли причинить им и их близким вреда.

На 6-й день 1-го месяца нового года (фарвардина) зороастрийцы справляют день рождения пророка Заратуштры — Задерузе Зартошт, который, согласно преданию, родился в то время, когда расцветали растения, зеленела трава и воды обильно текли из источников.

**Зороастрийские храмы.** Изначально у древних иранцев не было специальных мест, предназначенных для отправления зороастрийского культа. Храмом служила окружающая природа: для поклонения богам избиралось открытое, чистое и возвышенное место с естественным источником вод. Иранцы не ставили статуй и идолов. (Сведения об отсутствии культовых построек и кумиров у персов содержатся в «Истории» (I 31) Геродота и в «Географии» (15. 3. 15) Страбона). Во время правления династии Ахеменидов сложился архитектурный канон храмов огня. В их основе — сирийско-хеттский прообраз, т. н. храм «бит хилани». Вход в здание предвараля рукотворные скалы циклопических кладок, возносившие ввысь 2 башни, а также заключенный между башнями







портик, или айван. Основное помещение представляло собой колонный зал с системой обходных коридоров. Такие коридоры использовались для обхода святыни. Боковые башни выполняли роль хранилищ огня, алтарь находился в центральном объеме здания, которое при Сасанидах было заменено купольным киоском (чахартаком). Все религ. церемонии зороастрийцев начинаются с т. н. афринагана — воздаяния хвалы богу творцу всего сущего. Руководят ритуальными церемониями и обрядами священнослужители. Те служители, к-рые находятся перед алтарем со священным огнем, закрывают лицо (кроме глаз) вуалью, чтобы их дыхание не осквернило священный огонь, надевают на руки перчатки. Во время церемонии огонь помешивают щипцами, добавляя в него предварительно очищенное сандаловое дерево. Священнослужитель держит в руках неск. веточек тамариска, связанных в пучок (в наст. время в нек-рых местах их заменяют тонкие железные пруты), а также цветок — им может быть роза. Алтарь со священным огнем у зороастрийцев Ирана всегда находится на юж. стороне. Парсы Индии, совершая обряды, смотря на север, т. к., по их представлениям, юг — царство теней. Перед началом молитвы священнослужитель совершает омовение. Когда молеб (священнослужитель, считающийся потомком первых учеников Заратуштры) или дастур (священнослужитель высокого ранга, возглавляющий религ. сообщество провинции) произносят хвалу богу, они поднимают голову и правую руку с пучком веток и цветком, освящая присутствующих в храме. При исполнении особо важных гимнов из Авесты священнослужитель целует розу или ветки, к-рые затем кладет на землю. Все молящиеся повторяют движения мобеда или дастура, прикладывая руку к глазам, ко лбу и к голове, что означает величайшую любовь к богу. Помещение, где находятся молящиеся, расположено неск. в стороне от алтарной ниши с огнем, скрытой от верующих перегородкой. Каменный пол молитвенного зала обычно покрыт овчиной, на к-рой верующие сидят без обуви. Пространство, где находились служители, было отделено от верующих желобком с водой. В алтарной части стояли низкие каменные стулья, на к-рых размещалась ритуальная

утварь. Металлическая чаша со священным огнем стояла на высоком каменном пьедестале кубической формы. В храме располагалось иконописное изображение Заратуштры.

С падением в Иране династии Сасанидов (в 651) в результате араб. завоеваний и с крушением иран. государственности З. утратил статус гос. религии, уступив главенство исламу. Постепенной исламизации населения покоренных областей способствовали перевод делопроизводства в правительственных учреждениях Восточного халифата со среднеперсид. языка на арабский на рубеже VII и VIII вв., денежная реформа, узаконившая замену иноверной символики исламской, экономические и др. меры мусульм. администрации, ущемляющие права иноверцев. После массовой миграции зороастрийцев из Хорасана (сев.-вост. часть Ирана) в Индию в VIII в. последователи З. оказались в конфессиональном меньшинстве, хотя в центральных провинциях Ирана (особенно в Парсе) и в X в. численность мусульман и зороастрийцев была примерно равной. Столетия зависимого существования зороастрийских общин в Иране во враждебном окружении привели к значительному сокращению численности приверженцев З. в Иране. Зороастрийцы Индии оказались в более благоприятных условиях, но и там численность адептов этой религии неуклонно снижалась в Новое время. К нач. 2009 г. в мире насчитывалось ок. 200 тыс. зороастрийцев. Для сохранения зороастрийской общности проводятся международные конгрессы зороастрийцев.

Ист.: *Darmesteter J., éd. Le Zend-Avesta: Trad. nouvelle avec comment. hist. et philol. P., 1892–1893. 3 vol.; Wolf F. Avesta: Die heiligen Bücher d. Parser. Strassburg, 1910; Codices Avestici et Pahlavici Bibliothecae Universitatis Hafniensis. Copenhagen, 1931–1944. 12 vol.; Авеста: Избр. гимны / Пер. с авест., коммент.: И. М. Стеблин-Каменский. Душанбе, 1990; Авеста в рус. переводах (1861–1996) / Сост., общ. ред., примеч., справ. раздел: И. В. Рак. СПб., 1997; Авеста / Опыт морфологической транскр. и пер.: В. С. Соколова; Подгот. мат-лов к изд. и ред.: И. А. Смирнова. СПб., 2005.*

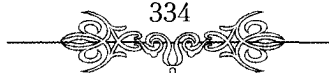
Лит.: *Bartholomae Chr. Altiranisches Wörterbuch. Strassburg, 1904; Dhalla M. N. Zoroastrian Civilization. N. Y., 1922; Bailey H. W. Zoroastrian Problems in the 9<sup>th</sup>-Cent. Books. Oxf., 1943; Menasce J.-P., de. Une encyclopédie mazdéenne: Le Dénkart. P., 1958; Molé M. Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. P., 1963; Соколов С. Н. Язык Авесты: (Учеб. пособие). Л., 1964; Widengren G. Die Religionen Irans. Stuttg., 1965; Nyberg H. S. A Manual of Pahlavi. Wiesbaden, 1974. Vol. 2: Glossary; Дрезден М.*

Мифология Древнего Ирана / Пер. с англ.: И. М. Стеблин-Каменский // Мифологии Древнего мира: Сб. ст. М., 1977. С. 337–365; *Дандамаев М. А., Луконин В. Г. Культура и экономика Древнего Ирана. М., 1980. С. 305–343; Дорошенко Е. А. Зороастрийцы в Иране. М., 1982; Брагинский И. С. Древнеиран. литература // История всемирной лит-ры. М., 1983. Т. 1. С. 252–271; *Boyce M. Avestan People // EIran. 1989. Vol. 3. P. 62–66; eadem. Fravaši // Ibid. 2001. Vol. 10. P. 195–199; она же (Boyc M.). Зороастрийцы: Верования и обычаи / Пер. с англ., примеч.: И. М. Стеблин-Каменский. СПб., 2003; *Gnoli G. Avestan Geography // EIran. 1989. Vol. 3. P. 44–47; Kellens J. Avesta // Ibid. P. 35–44; Рак И. В. Мифы раннего и средневеков. Ирана. СПб., 1998; Чунакова О. М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов. М., 2004; Крюкова В. Ю. Зороастризм. СПб., 2005.***

А. И. Колесников

**ЗОРОВАВЕЛЬ** [евр. זרובבל, *zarubbāḇel*; греч. Ζοροβαβελ] (VI в. до Р. Х.), предводитель 1-й группы евреев, возвратившихся из вавилонского плена в Иерусалим после указа персид. царя Кира в 538 г. до Р. Х. (1 Езд 2. 2 = Неем 7. 7; Неем 12. 1). З., происходивший из царского рода Давида, традиционно считался сыном Салафиила (1 Езд 3. 2; 5. 2; Неем 12. 1; Агг 1. 1; 2. 2; ср.: Лк 3. 27), но в генеалогических списках он именуется сыном Федаии, родного брата Салафиила, и внуком плененного вавилонянами иудейского царя *Иехонии* (1 Пар 3. 17–19). Возможно, это связано с тем, что Салафиил умер бездетным и по закону левирата (Втор 25. 5–10) его брат Федаия женился на вдове, а 1-й сын от такого брака приписывался умершему брату (*Unger. 2002. P. 623*). В НЗ З. упомянут в родословии Господа Иисуса Христа и назван сыном Салафиила (Мф 1. 12, 13; Лк 3. 27). Его имя происходит от аккад. *zēr bābili* (отпрыск / потомок (букв. — семя) Вавилона). Рожденный в Вавилоне З., подобно др. вождям евр. народа этого периода — Мардохею, Билшану (1 Езд 2. 2 = Неем 7. 7), носил вавилонское имя, вероятно будучи приближенным к вавилонскому двору (ср.: Дан 1. 3 сл.). Совместная деятельность З. с первосвященником *Иисусом*, сыном Иоседековым, способствовала восстановлению жертвенника Господу (1 Езд 3. 2–4), а затем воссозданию Иерусалимского храма (1 Езд 3. 8–13).

**З. и Шешбацар: проблема идентификации.** Существует проблема взаимного соотношения З. и персид. правителя Иудеи Шешбацара. С од-



ной стороны, свидетельства Первой книги Ездры о Шешбацаре позволяют сделать вывод, что он был особым полномочным сановником: ему были переданы царем Киrom сосу-ды (1 Езд 1. 7–8), он являлся руко-водителем каравана возвращенцев (1 Езд 1. 11), затем был назначен обла-стена начальником Иудеи (1 Езд 5. 14) и заложил основание Иерусалим-ского храма (1 Езд 5. 16) (Попов. 1905. С. 48–49). С др. стороны, в Кни-гах прор. Неемии, Агтея и Захарии, а также в нек-рых местах Книги Ез-дры говорится о З. как о начальнике каравана (1 Езд 2. 1–2; Неем 7. 7) и царском областеначальнике (Агт 1. 1–4). З. был главным участником закладки храма (1 Езд 3. 8), а также назван основателем дома Господня (Зах 4. 6–9). Самаряне, пожелавшие принять участие в восстановлении храма, обращаются с просьбой не к Шешбацару, а к З. (1 Езд 4. 2). После небольшого перерыва работами по восстановлению храма руково-дят З. и Иисус Иоседеков (1 Езд 5. 2; Агт 1. 14) (Попов. 1905. С. 49).

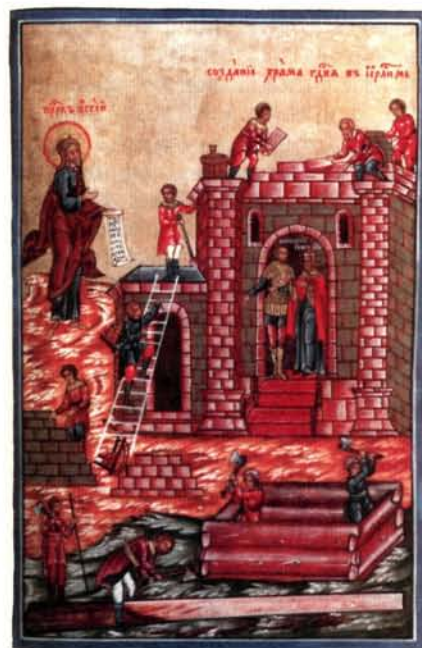
Было предложено 2 решения этой проблемы: либо рассмотреть З. и Шешбацара как разные историче-ские личности, либо отождествить их. К 1-му решению пришли мн. библеисты XIX (напр., Б. Штаде, А. Розенцвейг и др.— см. список: Там же. С. 47–81) и XX вв. (см., напр.: Liver. 2007. P. 466). Можно предположить, что Шешбацар был персид. чиновником, в задачу к-рого входила доставка возвращаемой храмовой утвари и контроль над рас-ходованием выделенных на восста-новление храма средств из персид. казны. Если Шешбацар являлся пер-сид. областеначальником, а З.— гла-вой иудейской общины, то можно объяснить, почему в тексте 1 Езд 5 оба лица упоминаются без указания на тождество, а в 1 Езд 2. 2 и Неем 7. 7 З.— лишь наряду с другими 12 лицами в списке вернувшихся. От-сутствие имени Шешбацар в числе возвратившихся из плена обычно объясняли тем, что он прибыл в Иерусалим с вооруженным отрядом раньше евреев (Попов. 1905. С. 57). Его дальнейшая деятельность носила адм. характер, поэтому о нем и не говорится в рассказе о закладке ал-таря и начале восстановления храма. Видимо, только после основания храма правление в Иудее перешло в руки З. (Там же. С. 52). Если Шеш-бацар был персом по происхожде-

нию, как предполагали нек-рые ис-следователи (Там же. С. 53), понят-ны его отстраненность от религиоз-ных дел в Иудее и участие в них З. и Иисуса. Однако это предположение противоречит указанию 1 Езд 1. 8 о Шешбацаре как о «князе Иудином» (*hannāsi' līhūdā<sup>h</sup>*). Еще в кон. XIX — нач. XX в. решение проблемы пред-лагалось через анализ его имени рядом ученых (Э. Майер и др.) (По-пов. Там же. С. 54–55); в сер. XX в. У. Ф. Олбрайт занимался исследо-ванием этого имени и пришел к вы-воду, что базовой формой имени Шешбацар является распространен-ное в клинописных документах этой эпохи имя Sin-ab-usur. В араб. доку-ментах оно имеет форму Shenabazar, которая близка к имени родного дя-ди З., в огласовке МТ и в рус. сино-дальном переводе звучащему как Шенацар (*šen 'aššar* — 1 Пар 3. 18). Эти данные подтверждает и анализ различных форм имени Шешбацар в списках перевода LXX: Ватикан-ский кодекс в 1 Езд 1. 8 дает чтение *Σαναβαζάρ*, в 1 Езд 5. 14 — *Σαγαζάρ*, в 1 Езд 5. 16 — *Σαρβαζάρ*; а Александрийском кодексе во всех указанных местах — *Σασαβάσσαρος*. Шенацар, будучи сыном царя Иехонии, дейст-вительно мог стоять во главе карава-на репатриантов, но, поскольку дата его рождения близка к дате пленения царя Иехонии (ок. 597 г. до Р. X.), ему было примерно 60 лет при воз-вращении в Иудею, и, вероятно, он прожил еще недолго (Liver. P. 466). Его родственная связь с З. позволяла народу во многом отождествить их деятельность, поэтому в посл. в важ-ных событиях упоминается только З.

Далеко не все библеисты находи-ли это объяснение исчерпывающим, они предлагали иное решение проб-лемы путем отождествления личнос-ти Шешбацара и З. В XIX — нач. XX в. этой т. зр. придерживались рус. библеисты свт. Филарет (Дроздов), В. Д. Попов и др., из видных зап. уче-ных XX в.— М. Унгер. Аргументами в пользу этой интерпретации явля-ется то, что в ряде библейских текс-тов только З. указан среди вернув-шихся из Вавилона (1 Езд 3. 2, 8; 5. 2; Агт 1. 14; 2. 2), при этом имя Шеш-бацар могло быть его 2-м офиц. вавилонским именем, как, напр., у прор. Даниила (Дан 1. 7) (см.: Unger. 2002. P. 623). Различные варианты транскрипции имени Шешбацар в перево-де LXX в таком случае могут сви-детельствовать против отождествле-

ния имен Шешбацар и Шенацар из 1 Пар. 3. 18 (Попов. 1905. С. 63), тем более что З. был уже в зрелом воз-расте при возвращении в Иудею (Там же. С. 66; Liver. P. 466), в то вре-мя как противники их отождеств-ления исходили из младенческого возраста З. в этот период.

**Деятельность З.** Титул З.— «пра-витель (*pehā<sup>h</sup>*)» (Агт 1. 1, 14; 2. 2, 21) означает, что он был главой сатра-пии или небольшой области, и под-черкивает значимость З. как в гла-зах персид. правителей, так и биб-



Восстановление Иерусалимского храма.  
Миниатюра из Книги Пророков  
с толкованием. 1888 г.  
(РГБ. Ф. 242. № 187. Л. 636)

лейских писателей (Beyer. P. 1085). Вскоре после возвращения в Иеру-салим при его участии (537 г. до Р. X.) начали совершаться регулярные бо-гослужения (1 Езд 2. 3–6). В 536 г. под руководством З. и Иисуса, сы-на Иоседекова, были призваны свя-щенники и левиты для восстановле-ния храма (1 Езд 3. 8). От живших на территории Палестины самарян З. последовало предложение при-нять участие в строительных рабо-тах (1 Езд 4. 2), однако оно было отвергнуто, чтобы исключить при-внесение языческих обычаев в иеру-салимскую общину (1 Езд 4. 3). И хо-тя значительная часть 4-й гл. 1 Езд (6–23) посвящена описанию проти-водействия самарян евреям: во вре-мена Ксеркса I (Ахашвероша; ок. 486–465 гг. до Р. X.) и Артаксеркса I (ок. 465–424 гг. до Р. X.) (Brown.



2005. Р. 37), т. е. после восстановления храма, — из текста можно сделать вывод, что восстановление храма было приостановлено в последние годы правления Кира и во время правления его сына Камбиса II (ок. 530–522 гг. до Р. Х.). Чтобы ободрить евр. народ, в поддержку З. выступили пророки Аггей и Захария (1 Езд 5. 1). Воцарение Дария I (522–486 гг. до Р. Х.) произошло на фоне всеобщего восстания по всей империи. Областнаачальник (наместник Трансевфратии, включавшей в себя Сирию—Палестину — *Тадмор, Надель*. 1992. С. 103) Фафнай, видя, что иудеи не торопятся выразить лояльность к новой власти, послал донос в правительство, подвергающий сомнению законность строительства храма (1 Езд 5. 6–17); в ответ царь официально подтвердил решение о гос. финансировании реконструкции храма и об обеспечении храмового богослужения (1 Езд 6. 1–13). Это позволило возобновить строительство во 2-й год правления Дария I, т. е. в 520 г. до Р. Х., и закончить его в 6-й год Дария, т. е. в 516 г. до Р. Х. (1 Езд 6. 15). Восстановленный по возвращении из плена храм часто в исследованиях называется «храм Зоровавеля», чтобы отличить его от реконструкции здания храма при Хасмонеях и Ироде Великом.

**Мессианские черты личности З.** Активная деятельность З. не только посеяла надежды среди евр. народа на восстановление государственности и независимости Иудеи, но и дала основания библейским пророкам видеть в З. особую личность с мессианскими чертами. При этом он являлся политическим лидером, тогда как первосвященник Иисус был духовным вождем народа. Прор. Аггей в 520 г. до Р. Х. указывает на то, что З. «избран» Господом и во время грядущих политических потрясений он будет оберегаем Им, как оберегают драгоценную «печать» (*hōḏām*, букв.—перстень) (Агг 2. 21–23). Тем самым Господь изменил смысл этой символики, известной по пророчеству Иеремии (Иер 22. 24), отменяя Свои угрозы. Для З. и его современников пророчество Аггея стало знаком особого покровительства Божия династии царя Давида и евр. народу. Более четко мессианские чаяния проявляются в речах прор. Захарии. Следуя традиции прор. Иеремии (Иер 23. 5; 33.15), у к-рого термин *šemaḥ* (отрасль, побег, росток) ука-



Прор. Аггей выступает в поддержку Зоровавеля. Миниатюра из Книги Пророков с толкованием. 1888 г. (РГБ. Ф. 242. № 187. Л. 63А об.)

зывает на выдающегося израильского царя, к-рый должен прийти к власти после падения иудейского гос-ва и периода плена, Захария дважды использует это слово в отношении З. (Зах 3. 8; 6. 12–13), хотя и не произносит явно имени последнего (*Рождественский*. 1910. С. 90). Имя З. упоминается неск. раз только в 4-й гл. Книги (Зах 4. 6, 7, 9, 10). На основании этого упоминания (где сказано о том, что З. восстановит храм) его можно отождествить в ближайшем историческом контексте со словом «отрасль» (*šemaḥ*) из Зах 3. 8, а также с Зах 6. 12–13, где говорится, что некий муж с именем «отрасль» восстановит храм Господа (*Рождественский*. 1910. С. 90). В целом Захария указывает на З. как на особого Божия избранника, говоря при этом о собирании всего Израиля, о его освящении и славе и даже об обращении к Богу язычников через посредство евреев (Там же. С. 90–91). В книгах малых пророков (Агг 2. 23; Зах 3. 8) Господь называет З. Своим «слугой» (*'ebed*). Это наименование также является характерным мессианским термином *'ebed yhw* (слуга Господень), встречающимся в Книге прор. Исаяи (см. т. н. песни Слуги Господня: Ис 42. 1–7; 49. 1–6; 50. 4–11; 52. 13–53. 12).

Дальнейшая судьба З. неизвестна. После описания события восста-

новления Иерусалимского храма З. больше не упоминается в канонических книгах ВЗ. Недоумение толкователей вызывало отсутствие упоминания З. при описании событий, где ему должна принадлежать главная роль: завершения постройки храма и его освящения (*Рождественский*. 1910. С. 92). Э. Зеллин (*Sel- lin E. Serubbabel: Ein Beitr. z. Geschichte d. messianischen Erwartung u. d. Entstehung d. Iudentums*. Lpz., 1898) и нек-рые др. исследователи (*Beyer*. 1992. Р. 1085) предполагали, что З. впал в немилость персид. властей из-за мессианской популярности в народе и, может быть, был даже арестован, депортирован в Персию и казнен. Согласно др. реконструкциям, усматривающим в Книге Захарии противопоставление деятельности З. деятельности Иисуса, между последними возник конфликт на почве разделения полномочий, в котором победили представители священнического сословия, получавшие постоянную поддержку со стороны персид. властей (*Тадмор, Надель*. 1992. С. 104). Эти теории, однако, не имеют надежного подтверждения (*Beyer*. Р. 1085; *Попов*. 1905. С. 410): отсутствие упоминания той или иной личности после определенного момента времени не означает прекращения ее служения или ее смерть. Возможно, З. не упоминается библейскими авторами после восстановления храма потому, что в этом не было необходимости в связи с их лит. целями (*Beyer*. Р. 1085).

**Образ З. в позднейшей литературе.** В неканонической 2-й Книге Ездры передается легенда о том, как З. телохранителя царя Дария затеяли спор, что сильнее всего на свете, и выигравшим его оказался З. (2 Езд 4. 13). Он попросил у царя в качестве награды вернуть евр. народ в Иерусалим и восстановить храм (2 Езд 4. 42–46). В раввинистической традиции высказывалось мнение о тождественности З. и *Неемии* (Санхедрин. 38а).

В христ. экзегетической лит-ре тот факт, что не все мессианские обетования исполнились на З., позволил увидеть в них не слабость библейского профетизма, а т. н. пророчества двойного исполнения (т. е. пророчества, имеющие ближайший исторический и отдаленный типологический мессианский смысл) и рассматривать личности З. и первосвященника Иисуса как прообразы грядущего Мессии — Иисуса Христа. Сам



Господь Иисус Христос именуется «новым Зоровавелем» (*Euseb. Hist. eccl. X 4. 3, 36*). Свт. Иоанн Златоуст, предлагая толкование слов из Мих 5. 2, обращенных в НЗ к Спасителю, полемизирует с иудейскими комментаторами, относящими их к З. (*Ioan. Chrysost. In Matth. VII 2*). В таком понимании ко Христу Спасителю может быть отнесено не только символическое видение Зах 6. 11–13, но и текст Зах 3. 8. Прп. Ефрем Сирий также видит в пророчествах ВЗ, обращенных к З., таинственное указание на Спасителя, именуя З. образом Христовым (*Ephraem Syr. In Zah. 3. 8; In Is. 66. 18; In Ier. 23. 5–6; In Ies. 37. 24*). Для прп. Максима Исповедника З. является истинным и новым образом Господа Иисуса Христа (*Maximus Conf. Quaest. ad Thal. 56, 57*). Лит.: *Попов В. Д.* Возвращение иудеев из плена вавилонского и первые годы их жизни в Палестине до прибытия Ездры в Иерусалим (458 г.). К., 1905; *Рождественский Д. В., свящ.* Книга пророка Захарии: Исагогическое исследование. Серг. П., 1910; *Albright W. F.* A Brief History of Judah from the Days of Josiah to Alexander the Great // *BiblArch. 1946. Vol. 9. N 1. P. 1–16*; *Тадмор Х., Надель Р.* Библейский период // *Очерк истории евр. народа / Под ред. Ш. Эттингера.* Иерусалим, 1992. Кн. 1. С. 103–104; *Beyer V. E.* Zerubbabel // *ABD. 1992. Vol. 6. P. 1084–1085*; *Unger M. F.* Unger's Commentary on the Old Testament. Chattanooga (Tenn.), 2002; *Brown A. P.* Chronological Anomalies in Book of Ezra // *Bibliotheca Sacra. 2005. Vol. 162. N 645. P. 33–39*; *Liver J.* Sheshbazzar // *EncJud. 2007. Vol. 18. P. 465–466*; *Porten B.* Zerubbabel // *Ibid. Vol. 21. P. 516–517.*

*Свящ. Димитрий Юревич*

**«ЗОРОВАВЕЛЯ БЛАЖЕННОГО СЛОВО»**, ветхозаветный апокриф, компилятивный переводной древнерус. памятник, отражающий русско-евр. лит. связи домонг. времени. Ядро памятника составляет сюжет состязания в мудрости З. телохранителей персид. царя Дария, известный по 2-й Книге Ездры (в объеме 2 Езд 3. 4–4. 47), однако текст «З. б. с.» отличается от библейского. Он распространен рядом подробностей и наиболее близок как по композиции, так и по содержанию к соответствующему рассказу о *Зоровавеле* в популярной евр. исторической книге «Иосиппон». Повествование о Зоровавеле в «З. б. с.» ведется от 3-го лица и включает небольшой по объему эпизод о взятии Иерусалима рим. войсками Тита и имп. Веспасиана (близкий к древнерус. переводу «Иудейской войны» Иосифа Флавия – БЛДР. Т. 3. С. 379) и краткую хронику строительства и завоевания Иерусалима с похвалой доб-

лести его защитников. Источник продолжения «З. б. с.» не установлен, большая часть текста содержится в Тверской летописи под 1372 г., в рассказе о взятии тверским князем Торжка (ПСРЛ. Т. 15. Стб. 432; БЛДР. Т. 3. С. 379).

Основная (начальная) часть «З. б. с.» представляет, по всей вероятности, непосредственный перевод с древнееврейского, выполненный на Руси скорее всего в XII в. На древнеевр. оригинал текста указывают формы слов «Кореш» (Кир), «цидяне» (жители Сидона) (*Соболевский. 1903. С. 400*), «циряне» (жители Тира) (БЛДР. Т. 3. С. 378) и типичное для средневеков. евр. письменности смешение названий Рим и Халдея (*Krauss S.* Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum. В., 1899. Bd. 2. P. 131): «Тит, цесарь халдѣиски» (*Алексеев. 1993. С. 62*). Мнение А. И. Соболевского о западно-рус. происхождении (и соответственно о датировке не ранее XIV–XV вв.) перевода в наст. время не подтверждается (Там же).

В тексте «З. б. с.» присутствует характерная восточнослав. лексика: «безлѣвица», «грамота», «истьць», «облилие» (урожай), «рѣзьящи», «взимая рѣзы» (ростовщические проценты), «посадник», «снасть» и т. д. По ряду лексем памятник сближается с др. древнерус. домонг. переводами с древнеевр. оригиналов: «гадка» (загадка – талмудические апокрифы (мидраши) о Соломоне в Хронографической Палее), «староста», «просьба» (Книга Есфири), «любости», «мньшица» (Книга Песни Песней Соломоновых – см.: *Алексеев. 1993. С. 62–63*). Даже в списке XVI в. сохраняются следы древней языковой нормы (Там же. С. 63). Южнослав. списки памятника неизвестны.

Рукописная традиция «З. б. с.» остается недостаточно изученной. В настоящее время известны 3 списка памятника: РГБ. Муз. собр. № 3271. Л. 64–65 – текст в составе историколит. сборника (см.: *Кудрявцев И. М.* Сборник посл. четв. XV – нач. XVI в. из Музейного собр.: Мат-лы к исслед. // *Зап. ОР ГБЛ. М., 1962. Вып. 25. С. 220–288*; Музейное собр.: Описание. М., 1997. Т. 2. С. 85–88), в части, датировуемой рубежом 80-х и 90-х гг. XV в. (см.: *Кучкин В. А.* Формирование гос. территории Сев.-Вост. Руси X–XIV вв. М., 1984. С. 125–126. Примеч. 6); РНБ. Соф. 1462. Л. 119–124 об. – текст в сб. смешанного со-

держания XVI в.; РГБ. Собр. А. Н. Попова. № 29. Л. 15–23 об. – текст в историческом сб. 40-х гг. XVII в. (самоназвание – «Сказание гаданием премудрого Зоровавеля»). По Софийскому списку «З. б. с.» издано с комментариями Л. М. Навтанович, соотношение списков не исследовано. Краткий пересказ текста известен в составе Креховского списка XVI в. *Палеи Толковой*, издан И. Франко (Апокрифи і легенди з українських рукописів. Львів, 1896. Т. 1. С. 322). Критическое издание памятника с учетом всей рукописной традиции готовится в наст. время А. А. Алексеевым.

Изд.: БЛДР. 1999. Т. 3. С. 150–159 [текст с переводом], 378–380 [коммент.].

Лит.: *Соболевский А. И.* Переводная лит-ра Моск. Руси XIV–XVII вв.: Библиогр. мат-лы. СПб., 1903. С. 400; *Алексеев А. А.* Русско-еврейские лит. связи до XV в. // *Jews and Slavs. Jerusalem; SPb., 1993. Vol. 1. P. 62–63.*

*А. А. Турилов*

**ЗОСИМ** [греч. Ζώσιμος] († кон. VI в.), прп. (пам. 4 июня), еп. Вавилона Египетского (ныне Каир). Родом из Киликии (М. Азия), подвизался в Египте, на горе Синай и в Палестине. Три рассказа о З. (о предсказании буд. епископства, о воскрешении его ученика Иоанна, ужаленного змеей, и о раскаявшемся разбойнике, наставником которого стал святой) находятся в составе «Луга духовного» *Иоанна Мосха*. Один старец, живший в местности Аммоиаки, предсказал З., что тот станет епископом. З. был хиротонисан свт. *Аполлинарием*, патриархом Александрийским (551 – ок. 568). Достигнув глубокой старости, З. оставил епископскую кафедру и удалился на гору Синай, где провел последние годы жизни.

В греч. календарях память З. под 4 июня не отмечена. Болландисты считали, что одним лицом с З. являлся прп. *Зосима*, упоминаемый в греч. синаксарях под 24 янв. Это мнение разделял и архиеп. Сергей (Спаский), таже предполагавший, что об этом же святом идет речь и в ВМЧ под 3 янв. Однако упоминание прп. Зосимы Синайского под этим числом встречается только в Царском списке ВМЧ. В др. списках приводится правильное чтение: прп. *Мины Синайского* (ВМЧ. Янв. Дни 1–6. Стб. 160). Ист.: *Иоанн Мосх.* Луг духовный. С. 147–150, 152; *Idem* // *PG. 87. Col. 2985–2988, 3032–3033*; *Подвижники благочестия, процветавшие на Синайской горе и в ее окрестностях.* К источнику воды живой: Письма паломницы IV в. М., 1994. С. 101–102; *Τὸ Γεροντικὸν τοῦ Σινῆ*





/ 'Επ. Δ. Γ. Τσάμης. Θεσσαλονίκη, 1988. Σ. 128–133; ЖСв. Июнь. С. 85–91.  
Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 3, 23, 167; Т. 3. С. 37.

**ЗОСИМ (ЗОСИ́МА)** († нач. II в.), мч. Аполлонийский (Конанейский) (пам. 19 июня; пам. греч. 19, 20 июня; пам. зап. 19 июня). В Мученичестве, написанном неизвестным автором на греч. языке, сообщается, что в царствование имп. Траяна (98–117) в г. Аполлония (ныне Созопол, Болгария) жил воин З. Обратившись ко Христу, он самовольно оставил службу и, приняв крещение, стал подвизаться в посте и молитве. Когда в город прибыл правитель Антиохии Писидийской Дометиан, на З. был сделан донос. За отказ принести жертву богам его посадили в темницу, а утром правитель отдал приказ повесить З. на древе и мучить. Нек-рые из присутствовавших, удивляясь терпению святого, уверовали во Христа. Видя это, Дометиан повелел положить мученика на раскаленное ложе, но, когда З. перекрестился, пламя превратилось в росу и многие прославили Бога. Отправляясь в г. Конана, Дометиан приказал взять с собой З. Там мученику надели сандалии с острыми гвоздями и водили за конями (согласно др. источникам, З. т. о. вели в город). Потом его заключили в темницу и не давали еды и питья, но З. явились 2 юноши и принесли хлеб и воду. Наконец, правитель приказал отрубить ему голову.

В Императорском Минологии 1034–1041 гг. сообщается, что христиане положили мощи З. в г. Комана, что, по-видимому является ошибкой переписчика, поскольку речь в Житии идет о месте кончины святого – Конане. Точная дата смерти З. неизвестна. По мнению *болландистов*, З. пострадал между 107 и 117 гг.; прп. *Никодим Святогорец* датирует мученичество З. 98 г.; совр. зап. исследователи относят время кончины святого к 110 г. Более вероятно, что смерть З. последовала немногим позднее 112 г., когда вышел рескрипт имп. Траяна. В Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) память З. приходится на 20 июня, однако в большинстве визант. синаксарей (Vat. 1613, XI в.; Paris. Coislin. 223, 1301 г.) и в греч. Минее (Венеция, 1591) память З. отмечена 19 июня. Кроме того, память З. под 19 июня содержится в груз. календаре (X в.) (*Ge-*

*ritte*. Calendrier Palestino-Géorgien. P. 256) и в Синаксаре прп. Георгия Святогорца (ок. 1042), где он упоминается вместе с ап. Фаддеем. Перевод на груз. язык Мученичества З. (ВНГ, N 1888) сохранился в рукописи XII в. (НЦРГ. S 417). Ок. XII в. *Иоанн Петрицици* перевел на груз. язык Мученичество З., приписываемое *Иоанну Ксифилину младшему* (кон. XI в.) и сохранившееся только в этом переводе (Кут. 3, XVI в.).

Ист.: ВНГ, N 1888–1888e; ActaSS. Iun. T. 3. P. 813–816; MartRom. P. 245; PG. 117. P. 504 [Минологий Василия II]; *Latyšev*. Menol. P. 79–82; SynCP. Col. 757; *Νικόδημος*. Συνοξιστοῦς. T. 5. Σ. 249–251; ЖСв. Июнь. С. 451–457.

Лит.: MartRom. Comment. P. 246; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 185; *Kunze K.* Zosimo // BiblSS. Vol. 12. Col. 1501; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 165.

**А. М. Гагинский, Э. Табидзашвили**

**Гимнография.** Память З. отмечается в *Титиконе Великой ц.* IX–XI вв. (*Mateos*. Turicon. T. 1. P. 316) 19 июня без богослужебного последования. В древних памятниках *Студийского* и *Иерусалимского уставов*, а также в совр. богослужебных книгах память З. отсутствует, однако по рукописям известны нек-рые песнопения в честь З.: канон плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа с именем автора (Георгия) в богородичнах, с акростихом Ζώσιμον αἰνῶ τὸν φερώνυμον πόθῳ (Восхвалю носящего имя Зосима с любовью), ирмос: Ὑγρὸν διοδεύσας ὡσεὶ ξηρῶν (Воды прошель яких сыхъ); нач.: Ζωὴν τὴν ἀπάντων ὁ ἀθλητῆς (Жизнь всяческих, стратотерпец); канон авторства Иосифа плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, с акростихом Τὴν Ζωσίμου μέλωμεν ἔνθεον χάριν. Ἰωσήφ (Зосима воспоем боговдохновенную благодать. Иосифов), ирмос: Ἐσώμεν τῷ Κυρίῳ (Поимъ гдѣви); нач.: Ταύτην σου τὴν φωσφόρον (Твой светоносный) (Ταμίειον. Σ. 220–221).

**ЗОСИМ**, визант. греч. историк кон. V – нач. VI в., язычник, автор «Новой истории» (Νέα ἱστορία). О его жизни известно мало; в тексте истории к.-л. определенных сведений об авторе не содержится. Труд З. был известен в Византии; его упоминают в кон. VI в. Евагрий Схоластик (*Evagr. Schol. Hist. eccl. V. 24*) и в сер. IX в. патриарх Фотий (*Phot. Bibl. 98*), к-рый называет З. комитом и бывш. адвокатом ведомства фиска (κόμης ἀπὸ φισκοσυνηγούρου) в империи. Т. о., по крайней мере часть жизни З. провел в К-поле. О связях З. с визант. столицей говорит также его оптимистическое представление о буд. судьбе К-поля – «Нового Рима», предсказанной Сивиллиными оракулами (*Zosim. Hist. II 36*). Высказывались предположения об идентич-

ности З. и некоего софиста Зосима из Газы или Аскалона (Палестина), который упоминается в лексиконе «Суда» (X в.), а также Зосима из Аскалона, которому в трактате «Excerpta de legationibus» (X в., перевод) приписаны отрывки истории З.; однако уверенно отождествить этих людей невозможно. Риторы 1-й пол. VI в. Прокопий Газский и Эней Газский в письмах упоминают о своем учителе в Газе, к-рого также можно сопоставить с З.

«Новая история» З. сохранилась в нескольких рукописях; наиболее важная – Vat. gr. 156 (X–XIV вв.), где текст имеет неск. больших лакун. Точное время написания З. «Новой истории» неизвестно. В тексте (*Zosim. Hist. II 38*) упоминается отмена хрисаргира (налога) имп. Анастасием I в 498 г., т. е. сочинение завершено З. после этой даты. Работа состоит из 6 книг. Основное внимание З. уделяет событиям с кон. III в. (правление имп. Диоклетиана) до взятия Рима Аларихом в 410 г. Первая книга представляет собой введение к основному тексту сочинения. В ней содержатся упоминания о наиболее значительных, по мнению историка, событиях древности: о Троянской войне, о греко-персид. войнах, о завоеваниях царей Македонии Филиппа и Александра, об основании и о становлении Римского гос-ва до эпохи Юлия Цезаря, об основании Римской империи Августом, об императорах I – II вв. по Р. Х. Более детальное изложение событий начинается с эпохи Северов (нач. III в.); конец 1-й кн., посвященный событиям между 282 и 305 гг., не сохранился. Во 2-й кн. З. описывает борьбу за власть и правление имп. Константина, к к-рому относится критически как к правителю, нарушившему древние традиции взаимоотношений империи и ее богов-покровителей. З. показывает властолюбие Константина, его стремление к развязыванию междоусобных войн в империи, которые в итоге привели его к единоличной власти, его жестокость в расправах с женой Фавстой и с сыном Криспом. Константин обвиняется также в ослаблении обороны границ империи из-за сокращения численности пограничных войск и усиления имп. мобильной армии. Третья кн. в основном посвящена правлению имп. Юлиана Отступника в Галлии и на Востоке (355–363) и его персид. походу. В 4-й кн. описано прав-



ление имп. Феодосия I, к-рое также оценивается отрицательно. В 5-й кн. главы 1–25 посвящены событиям на Востоке в правление имп. Аркадия до 404 г.; главы 26–51 — событиям на Западе в 406–409 гг. (падение правительства Стилихона, начало похода готов Алариха на Рим). От 6-й кн. сохранилось 13 глав, посвященных мятежу Константина, захватившего Британию и Галлию, продолжению похода Алариха в Италию (события 407–409); описание разграбления Рима готами в 410 г., к-рое завершило историю З., не сохранилось.

Патриарх Фотий в «Мириобиблионе» определил работу З. как компиляцию из более ранних исторических сочинений; совр. исследователи в основном согласны с этим. З. заимствовал большие фрагменты текстов из разных источников, но при этом проявлял независимость в идеологической оценке событий. Для описания большей части событий IV в. (Ibid. I 47 – V 25) его главным источником был исторический труд Евнапия из Сард (нач. V в.), дошедший до нас лишь в небольших фрагментах. Последний раздел с описанием событий в Зап. империи нач. V в. (Ibid. V 26 – VI 13) З. создал на основе истории Олимпиодора (ок. 425), которая сохранилась в кратком пересказе патриарха Фотия. Вместе с тем в тексте З. много самостоятельных частей, авторских отступлений, источники которых определить невозможно. История З. содержит неточности и анахронизмы в описании реалий IV в., в названиях гос. титулов, в деталях военной организации империи и т. п. Несмотря на это, а также на ярко выраженную религ. и политическую ангажированность З., его труд изобилует уникальными сведениями; его оценки исторических персонажей и событий, противоречащие взглядам большинства историков и хронистов-христиан, позволяют совр. исследователям разносторонне освещать события этой эпохи.

З. — наиболее ранний историк, который видит упадок Римской империи в IV–V вв. и осознанно пытается искать объяснения этому явлению. Ведущую роль в восприятии истории З. играют его религ. убеждения. Согласно З., главная причина упадка Рима и захвата его зап. земель варварами состоит в «вероотступничестве», в забвении римлянами своей традиц. языческой веры, в разруше-

нии древних храмов и в обращении к христианству. Труд З. содержит указания на симпатию автора к язычеству в его крайне консервативных формах. Историк неоднократно подтверждает свою веру в действительное существование традиц. языческих богов и авторитетность их оракулов. Так, победы Константина над Максенцием, основание К-поля З. трактует как исполнение пророчеств Сивиллы (Ibid. II 16, 36); во время нашествия готов Алариха в Грецию в 395 г. Афины не подверглись разграблению благодаря заступничеству Афины и Ахилла (Ibid. V 6); полководец Фравитта приписывает свою победу над готами Гайны в 400 г. помощи древних богов (Ibid. V 21). Двойственность отношения З. к язычеству проявляется в том, что он систематически умалчивает о многочисленных попытках гос. власти в империи III–IV вв. опираться в той или иной мере на язычество. Он ничего не сообщает о религ. реформах Аврелиана, Максимиана Дайи, никак не упоминает о программе Юлиана в отношении развития язычества, не раскрывает борьбу имп. Феодосия I против узурпации Евгения на Западе как религ. столкновение христиан и язычников. Возможно, неудачи императоров-язычников IV в. были для З. указанием на ложность их религиозно-политических взглядов и на необходимость поиска новых путей для развития языческой идеологии. Как консерватор З., вероятно, не разделял стремлений реформировать традиц. правила и ритуалы, завещанные предками, видевшими времена славы и процветания Римской империи. Трудно судить, была ли приверженность З. к язычеству лишь «умозрительным» мнением интеллектуала, или она означала действительное его участие в ритуалах языческих общин. Тем не менее труд З. является важным свидетельством длительного сохранения традиц. античных форм мировоззрения в христианизированном визант. обществе, наличия оппозиционных настроений по отношению к политике обновленной христ. империи, а также определенной «моды» на язычество в среде визант. интеллектуалов и высшего общества в V — нач. VI в.

Изд.: *Zosimi comitis et exadvocati fisci Historia nova* / Ed. L. Mendelssohn. Lipsiae, 1887; *Zosime. Histoire nouvelle* / Ed. F. Paschoud. P., 1971–1989. 3 vol.

Лит.: *Rosenstein J.* Kritische Untersuchungen über das Verhältniß zwischen Olympiodor, Zo-

simus und Sozomenus // *FzDG.* 1862. Bd. 1. S. 165–204; *Höfler C., von.* Kritische Bemerkungen über den Zosimus und den Grad seiner Glaubwürdigkeit // *SAWW.* Philos.-hist. Kl. 1879. Bd. 95. S. 521–565; *Piristi H.* Prodigious, Wunder und Orakel beim Historiker Zosimus. Brixen, 1893; *Leidig J.* Quaestiones Zosimae. Ansbach, 1900; *Graebner F.* Eine Zosimosquelle // *BZ.* 1905. Bd. 14. S. 87–159; *Silomon H.* Untersuchungen zur Quellengeschichte der Kaiser Aurelian bis Constantius // *Hermes.* B., 1914. Bd. 49. S. 538–580; *Condurachi E.* Les idées politiques de Zosime // *Revista classică.* Bucur., 1941/1942. Vol. 13/14. P. 115–127; *Stein E.* Histoire du Bas-Empire. P. etc., 1949. T. 1. P. 193, 521; *Colonna M. E.* Gli storici bizantini dal IV al XV secolo. Napoli, 1956. Vol. 1: Storici profani. P. 142–144; *Розенталь Н. Н.* Религиозно-полит. идеология Зосима // *Древний мир:* Сб. ст. в честь акад. В. В. Струве / Под ред. Н. В. Пикульской. М., 1962. С. 611–617; *Paschoud F.* Roma aeterna: Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions. R., 1967; *idem.* Zosime II 29 et la version païenne de la conversion de Constantin // *Historia.* Wiesbaden, 1971. Bd. 20. S. 334–353; *idem.* Cinq études sur Zosime. P., 1975; *Kaegi W. E.* Zosimus and the Climax of Pagan Historical Apologetics // *Idem.* Byzantium and the Decline of Rome. Princeton, 1968; *Cameron A. D. E.* The Date of Zosimus' New History // *Philologus.* B., 1969. Bd. 113. S. 106–110; *Ridley R. T.* Eunapius and Zosimus // *Helikon.* R., 1969/1970. Vol. 9/10. P. 574–592; *idem.* The Fourth and Fifth Century Civil and Military Hierarchy in Zosimus // *Byz.* 1970. Vol. 40. P. 91–104; *idem.* Zosimus the Historian // *BZ.* 1972. Bd. 65. S. 277–302; *Scavone D. C.* Zosimus and his Historical Models // *GRBS.* 1970. Vol. 11. N 1. P. 57–67; *Goffart W.* Zosimus, the First Historian of Rome's Fall // *AHR.* 1971. Vol. 76. P. 412–441; *Cracco Ruggini L.* Zosimo, ossia il rovesciamento delle «Storie Ecclesiastiche» // *Augustinianum.* 1976. Vol. 16. P. 23–36; *Hunger.* Literatur. Bd. 1. S. 285–291; *Козлов А. С.* Некоторые аспекты «проблемы варваров» в «Новой истории» Зосима // *АДСВ.* 1977. Вып. 14. С. 52–59; *он же.* Социальные симпатии и антипатии Зосима // Там же. 1978. Вып. 15. С. 23–42; *Удальцова З. В.* Развитие исторической мысли // *Культура Византии.* М., 1984. Т. 1. С. 145–148; *Baldwin B.* Zosimos // *ОДВ.* Vol. 3. P. 2231; *Lendle O.* Einführung in die griechische Geschichtsschreibung: Von Hekataios bis Zosimos. Darmstadt, 1992. S. 259–261; *Смирнова О. В.* Евнапий и Зосим в Excerpta de sententiis и Excerpta de legationibus Константина Багрянородного // *ВВ.* 2005. Т. 64(89). С. 61–76.

И. Н. Попов

**ЗОСИМА** [Зосим; греч. Ζώσιμος; лат. Zosimus] († 26.12.418), свт. (пам. зап. 26 дек.), еп. (папа) Римский (с 18 марта 417). Вероятно, либо был греком, либо, учитывая евр. имя отца — Авраам, происходил из семьи обращенных иудеев. При папе *Иннокентии I* (401–417) был рим. пресвитером, сразу после кончины Иннокентия I избран на Папский престол (12 марта) и рукоположен (18 марта).

Одним из первых действий З. стало утверждение особых привилегий Арелатского (Арльского) архиеп. Патрокла, который был провозглашен







первенствующим епископом Галлии. Патроклу поручалось решение всех церковных дел в регионе (без его рекомендации ни один галльский клирик не мог подать апелляцию в Рим), на рассмотрение папы были оставлены только общецерковные вопросы. В юрисдикцию Арелатской кафедры передавались Вьеннская и обе Нарбонские провинции (митрополии Вьенны (ныне Вьен), Нарбоны (ныне Нарбон), Массилии (ныне Марсель)). В послании к галльским епископам (от 22 марта 417) З. обосновал привилегии Арелатской кафедры, сославшись на легенду о проповеди ап. Трофима в Арелате (ныне Арль). Согласно посланию З., Трофим был асийцем, учеником ап. Павла. Ап. Петр направил его проповедовать в Галлию, где ап. Трофим основал 1-ю епископскую кафедру в Арелате (*Zosimus*. Ер. 1). Массилийский еп. Прокул отказался признать папское постановление, продолжил исполнять митрополичьи обязанности во Второй Нарбонской пров., выступив с офиц. протестом, за что был вызван на суд в Рим, куда, однако, он не явился, и был заочно низложен (*Idem*. Ерр. 6–7, 10–11). Скоропостижная кончина папы помешала исполнению приговора. Быстрота, с которой было принято судебное решение по делу еп. Прокула, указывает, вероятно, на присутствие в Риме во время рукоположения З. архиеп. Патрокла. В посл. привилегии Арелатской кафедры были отменены преемником З. *Бонифацем I*.

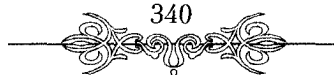
З. предпринял неудачную попытку пересмотреть дело о ереси *пелагианства*, официально осужденной Иннокентием I (27 янв. 417). Узнав об осуждении, находившийся в Палестине Пелагий направил папе исповедание веры, к к-рому приложил соч. «О свободе воли» (*De libero arbitrio*). Исповедание было направлено на имя папы Иннокентия, однако получил его уже З. Тем временем сподвижник Пелагия *Целестий*, проживавший после изгнания из Африки сначала в Эфесе, затем в К-поле, в кон. 417 г. явился в Рим с просьбой пересмотреть решение о его осуждении, принятое на Карфагенском Соборе 411 г. Для рассмотрения дела Целестия З. созвал совещание рим. духовенства в базилике св. Климента, где была зачитана апология Целестия, а потом состоялся допрос. Целестий заявил, что полностью принимает все постановления папы Ин-

нокентия, но отвергает как ложные положения *Павлина* Медиоланского, на основе к-рых он и был осужден. По решению духовенства З. признал веру Целестия православной. Об этом решении он уведомил епископов пров. Африка, упрекнув их за поспешность в осуждении Целестия, чье дело было, по его мнению, рассмотрено без должного внимания. Окончательное решение по делу Целестия откладывалось на 2 месяца. Папа также высказал недовольство тем, что епископы пров. Африка оказались излишне доверчивы к 2 изгнанным из Галлии епископам — Еросу (Эроту) Арелатскому и Лазарю из г. Аквы Секстиевы (близ совр. г. Экс-ан-Прованс, Франция), к-рые жили в Палестине и, обвинив Пелагия в ереси, потребовали возбудить дело против него (*Idem*. Ер. 2). Оба епископа лишлись кафедр в 411 г. по политическим мотивам, т. к. поддерживали узурпатора Константина III (407–411). Папа относился к ним с неприязнью, вероятно под влиянием архиеп. Патрокла Арелатского, близкого к противнику узурпатора патрикию Констанцию (буд. имп.-соправитель Констанций III).

Еще до окончания 2-месячного срока по делу Целестия в Риме было получено послание от Иерусалимского архиеп. *Праулия*, к-рый ходатайствовал о жившем в Палестине Пелагии. З. вновь собрал совещание духовенства, где было зачитано посланное покойному папе Иннокентию исповедание веры Пелагия. Единодушно исповедание Пелагия было признано православным. В послании от 21 сент. 417 г. папа известил об этом епископов пров. Африка, переслав им также текст исповедания. В этом послании З. вновь критически отозвался о действиях Ероса Арелатского и Лазаря, еп. г. Аквы Секстиевы, к-рые были главными обвинителями Пелагия на Соборе в Диосполе. Папа заявил, что убежден в православии Пелагия не только в том, что касается учения о Троице и христологии, но также в том, что касается вопросов о грехе, благодати и свободе воли. При этом он фактически отказался от более подробного рассмотрения богословской системы Пелагия и никак не учел антипелагианских творений блж. *Августина*. З. особо отметил преданность, с которой Пелагий в поисках справедливости обратился к суду Римского епископа (*Idem*. Ер. 3).

К весне 418 г. мнение папы об учении и о личности Пелагия и Целестия изменилось в сторону безоговорочного осуждения. Причины этого не вполне ясны. Вероятно, поздней осенью 417 г. Собор епископов Африки выразил протест против оправдания еретиков. Африкан. епископы обладали влиянием при дворе рим. имп. *Гонория* (через его сестру *Галлу Плацидию* и ее мужа патрикия *Констанция*), к-рое они могли использовать с целью изменения позиции папы. Свою роль могло сыграть также нескромное поведение Пелагия и особенно Целестия. В послании Аврелию, еп. Карфагенскому, от 21 марта 418 г. З. после рассуждений об авторитете Римского престола упомянул о своей излишней доверчивости к Целестию и заявил, что осуждение папы Иннокентия остается в силе (*Idem*. Ер. 12). Вопрос о пелагианстве привлек внимание имп. двора в Равенне. 30 апр. 418 г. имп. Гонорий издал рескрипт на имя префекта претория Италии о немедленном смещении с кафедр сторонников Пелагия. 1 мая 418 г. в Карфагене открылся Собор епископов пров. Африка, которые в форме анафематизмов определили правосл. учение о благодати и первородном грехе. Тогда же (весной 418) З. официально заявил об осуждении пелагианства. Летом папа издал окружное послание (*Epistula Tractoria*; сохр. в отрывках — PL. 51. Col. 271 sqq.), адресованное всем Церквам Запада и Востока. В нем кратко излагалась история пелагианской ереси, разбирались основные положения учения и утверждалось правосл. учение о благодати и первородном грехе. «*Epistula Tractoria*» вызвала протест ряда италийских епископов во главе с *Юлианом* Экланским, к-рые сочувствовали Пелагию. Отвергнув решение папы, они собрали Собор 18 епископов в Аквилее и выработали собственное исповедание веры, в к-ром правосл. учение о первородном грехе было объявлено манихейским. После смещения с кафедр епископы, участвовавшие в Аквилейском Соборе, укрывались на Востоке до их осуждения *Вселенским III Собором* (431).

Др. поводом для столкновения З. с епископами Африки стали дела по апелляциям, когда открыто проявилось стремление Римского епископа установить контроль над Церковью в Африке. Папа принял апелляцию





от некоего епископа из пров. Бизацена, обвиненного в оставлении пастырских обязанностей (*Zosimus*. Ер. 16). Вскоре возник конфликт из-за пресв. Апиария из г. Сикка Венерия (ныне г. Эль-Кеф, Тунис), отлученного еп. Урбаном за дерзость. Апиарий подал апелляцию в Рим, и З. признал его осуждение незаконным. Папа направил в Африку легатом Фавстина, еп. г. Потенция (близ совр. г. Потенца, Италия), и 2 рим. пресвитеров с поручением восстановить Апиария в правах. В сопроводительном послании он обосновал принятое решение, сославшись на каноны I Вселенского Собора (в действительности *Сардикийского Собора*). Епископы Африки отвергли папское суждение, отложив рассмотрение дела Апиария до созыва Собора в Карфагене.

В *Liber Pontificalis* З. приписывается постановление о ношении диаконом паллия на левом плече во время богослужения. Папа разрешил освящать воск в приходских церквях, а также запретил клирикам прилюдно употреблять вино.

В последние месяцы понтификата З. среди рим. клира сложилась оппозиционная партия, к-рая вела против него интриги при имп. дворе в Равенне. После смерти З. началась схизма, длившаяся ок. 6 месяцев, когда на Папский престол были одновременно избраны *Евлалий*, бывш. диакон З., и пресв. Бонифаций (впосл. папа Бонифаций I).

З. похоронен в базилике св. Лаврентия (Сан-Лоренцо фуори ле Мура) на Тибуртинской дороге. Его память под 26 дек. значится в Мартирологе Адона Вьеннского (2-я пол. IX в.), откуда она перешла в Римский мартиролог кард. Цезаря Барония (XVI в.). Почитание З. не получило широкого распространения. Ист.: *Zosimus*. *Epistolae et decreta* // PL. 20. Col. 639–702; *Socr. Schol. Hist. eccl. VII* 11; LP. T. 1. P. 225–226; *Ado Viennensis*. *Martyrologium* // PL. 123. Col. 204; *MartRom. Comment.* // PL. 602.

Лит.: *Amann É.* *Zosime* // DTC. T. 15. Col. 3708–3716; *Gaspar E.* *Geschichte des Papsttums*. Tüb., 1930. Bd. 1. S. 344–360; *Plinval G., de.* *Pélagie, ses écrits, sa vie et sa réforme*. Lausanne, 1943. P. 311–328; *Floeri F.* *Le pape Zosime et la doctrine augustinienne du péché originel* // *Augustinus Magister*. P., 1954. Vol. 2. P. 755–761; *Griffe É.* *La Gaule chrétienne*. P., 1957. Vol. 2. P. 114–119; *Prete S.* *Pelagio e il Pelagianismo*. Brescia, 1961; *Seppelt F. X.* *Storia dei Papi*. R., 1962. Vol. 1. P. 95–101, 106–117; *Задворный В. Л.* *История Римских пап*. М., 1995. Т. 1. С. 206–207.

Д. В. Зайцев

**ЗОСИМА** (ок. 570–662), свт. (пам. зап. 30 марта; пам. греч. 21 янв., 28 марта), еп. г. Сиракузы на о-ве Сицилия (с 648).

Греч. оригинал Жития З. утрачен, сохранился только его лат. перевод. З. род. в Сиракузах в благочестивой и богатой семье. Родители З. много жертвовали городскому мон-рю св. Лукии и «вымолили у святой ребенка». В возрасте 7 лет он был отдан в этот мон-рь и по прохождении монашеского искуса под рук. настоятеля Фавста впосл. был назначен кустодом (хранителем) гробницы мц. Лукии и возведен в сан диакона. Через 30 лет после смерти Фавста З. был избран настоятелем монастыря (608) и рукоположен Сиракузским еп. Иоанном во пресвитера. После смерти преемника Иоанна, еп. Петра (648), З. вопреки собственному желанию был возведен Римским папой *Теодором I* (642–649) на епископскую кафедру. Святитель управлял Церковью 13 лет. Он прославился чудесами, аскетическими подвигами и благотворительностью.

По распоряжению святителя в Сиракузах был выстроен новый кафедральный собор во имя Пресв. Богородицы, к-рую З. особенно почитал. Продолжая политику визант. имп. *Ираклия* (610–641), З. принимал активные меры по обращению иудеев в христианство. В частности, когда местный чиновник, получив от иудеев деньги, позволил им вести строительство новой синагоги, З. обличил его и заставил отменить решение. Последний год епископата З. совпал с переездом в Сиракузы двора визант. имп. *Константа II* (641–668). Императорский кубикюлярый Евпраксий, узнав, что постелью больному епископу служит грубая рогожа, подарил ему роскошную кровать, однако З. велел продать ее и раздал деньги бедным.

В визант. синаксарях, сказания которых восходят к греч. оригиналу Жития, память З. значится под 21 января (в т. ч. в Месяцеслове имп. Василия II), а также под 28 или 30 марта. В нек-рых синаксарях возраст святого ошибочно увеличен на 50 лет, тогда как, согласно Житию, З. прожил 90 лет. Память 30 марта вошла в синаксари греч. печатных Миней, откуда была заимствована кард. Цезарем *Баронием* и внесена в Римский мартиролог. В более ранних лат. мартирологах память святителя отсутствует, однако его почитание в Сира-

кузах и в целом на о-ве Сицилия началось уже в VII в. В Житии сообщается о многочисленных исцелениях у его гробницы. Сведения о первоначальном захоронении З. и его мощах отсутствуют. В описи реликвий сиракузского кафедрального собора (1605) упоминается часть руки святителя в небольшом серебряном реликварии, к-рый выносили для поклонения 30 марта. В слав. Прологах память З. значится под 30 марта. Прп. *Никодим Святогорец* в «Синаксаристе» поместил память с подробным сказанием, основанным на лат. версии Жития святителя под 21 янв. Ист.: BHL. N 9026; ActaSS. Mart. T. 3. P. 837–843; SynCP. P. 411–412, 567, 573; MartRom. Comment. P. 118; MenolGracc // PG. 117. Col. 271–274; *Νικόδημος*. *Συναξαριστής*. T. 3. Σ. 114–116.

Лит.: *Fiorenza G.* *Vita di S. Zosimo Vescovo e cittadino de Siracusa*. Siracusa, 1900; *Сержий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 21, 89, 91; Т. 3. С. 123–124; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. *Ἀγιολόγιον*. Σ. 165; *Garana O.* *Zosimo di Siracusa* // *BiblSS*. Vol. 12. Col. 1503; *idem*. *I vescovi di Siracusa*. Siracusa, 1969; *Re M.* *La vita di S. Zosimo vescovo di Siracusa: Qualche osservazione* // *RSBN*. 2000. Vol. 37. P. 29–42; *idem*. *Ancora sulle fonti letterarie della Vita Zosimi* // *Orpheus*. 2002. Vol. 23. P. 105–109; *Motta D.* *Percorsi dell'agiografia: Società e cultura nella Sicilia tardoantica e bizantina*. Catania, 2004<sup>2</sup>. P. 173–186.

Д. В. Зайцев

**ЗОСИМА** [греч. Ζωσιμάς], прп. (пам. греч. 24 янв.). Время и место жизни неизвестны, Житие не сохранилось. Память З. и посвященное ему двустихие находятся в составе визант. стихшных синаксарей (напр., ГИМ. Син. греч. № 390(354), 1295 г.; Paris. gr. 1582, XIV в.) и оттуда были внесены в греч. печатные Миней (Венеция, 1595) и в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца*, а также при переводе синаксарей на слав. язык — в стихшные Прологи и из них в ВМЧ (*Иосиф, архим.*) Оглавление ВМЧ. Стб. 413 (1-й паг.).

Болландисты считают, что З. являлся одним лицом с прп. *Зосимом* Синайским, еп. Вавилона Египетского (пам. 4 июня). Это мнение разделял и архиеп. Сергей (Спасский), предполагавший также, что сведения в ВМЧ, помещенные под 3 янв., относятся к тому же святому. Однако упоминание прп. Зосимы Синайского под этим числом встречается только в Царском списке ВМЧ. В др. списках приводится правильное чтение: прп. *Мины* Синайского (ВМЧ. Янв. Дни 1–6. Стб. 160).

В комментариях к «Синаксаристу» прп. *Никодима Святогорца*







высказано предположение о тождестве З. с прп. *Зосимой* Финикийским (пам. 8 июля). Этого мнения придерживался и Софроний (Евстратиадис), митр. Леонтопольский.

Ист.: *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 535; *SynCP. Col. 421*; *Νικόδημος. Συνοξαριστής*. Т. 3. Σ. 145.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 3, 23; Т. 3. С. 37; *Ζωσιμάς* // *ΟΗΕ*. Т. 5. Σ. 1249; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. *Ἀγιολόγιον*. Σ. 164.

Э. П. А.

**ЗОСИ́МА** (не позднее 2-й пол. XVII в. – ок. 1710–1713, Зосимова Смоленская пуст.), прп. (пам. 23 июня – в Соборе Владимирских святых), Александровский, основатель *Смоленской иконы Божией Матери Зосимовой муж. пуст.* Сведения о преподобном скудны. Древняя, почитавшаяся в Зосимовой пуст. Смоленская икона Божией Матери («Одигитрия»), принадлежавшая, вероятно, З., дала повод ряду историков для предположения о том, что старец был родом из Смоленской земли, но эту гипотезу нельзя признать убедительной, учитывая общерус. почитание этой иконы начиная с XV в. Сведения о святом восходят к преданиям XIX в. В XIX – нач. XX в. сохранялась тетрадь с записями рассказов старца Симеона (Ермолаева), состоявшего сторожем у часовни над могилой З. Согласно сохр. раннему преданию, З. был иноком Троице-Сергиева мон-ря. Став схимонахом, он поселился на Ульяниной пустоши (на месте совр. Зосимовой пуст.), которая по писцовым книгам Переславского у. XVII в. значилась принадлежащей дворянскому роду Тимоновых и находилась в их владении до 2-й четв. XIX в. Вместе с мон. Ионой, к-рого в посл. называли келейником З., подвижник поставил деревянную часовню и келью и начал вести безмолвную жизнь. Когда близ кельи З. стали селиться иноки, в числе к-рых предание называет помимо Ионы Кирилла, образовалось монашеское общительство, братия занималась пчеловодством. Близ р. Молохчи (ныне Молокча) старец вырыл колодец (по др. сведениям, 2 колодца, к к-рым во 2-й пол. XIX в. дважды в год совершались крестные ходы).

Согласно преданию, к З., славившемуся св. жизнью и даром духовного наставления, приезжали мн. благочестивые миряне, среди к-рых были знатные люди. Для богомольцев

братия выстроила особую часовню. В описи «церковного имущества», перешедшего в 1722 г., после упразднения Зосимовой пуст., в *Лукианову в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. пуст.*, среди «хорожного строения» значится келья, к-рую построила царевна Наталия Алексеевна († 1716). Царевна не раз могла навещать старца во время поездок на богомолье в *Троице-Сергиев мон-рь* и оттуда через Александровскую слободу (ныне Александров) в Переславль-Залесский (прямых сведений об этих поездках нет). По др. сведениям, также якобы восходящим к Симеону (Ермолаеву), Зосимову пуст. посещала царевна (впосл. императрица) *Елизавета Петровна*, которая очень хотела приехать на похороны старца, но не смогла и прислала в мон-рь большую сумму денег (в этом предании (или его позднейшей лит. обработке) смерть З. отнесена к сер. XVIII в.; см.: *Корсунский*. 1895; Зосимова пустынь. 1913).

Построенная на могиле З. часовня существовала до 20-х гг. XIX в., когда была сломана по желанию владельца Ульяниной пустоши И. А. Тимонова. В 1841 г. имение, включавшее Ульянину пустошь, приобрела П. И. Макарова, продавшая лес, где прежде располагалась Зосимова пуст., на сруб александровским купцам Барановым и Зубовым. Под влиянием рассказов благочестивых окрестных жителей последние не только не вырубали лес на холме, где находилась некогда пустынь, но и восстановили осенью 1848 г. деревянную часовню над могилой З., что сопровождалось чудотворениями по молитвам к З. Клирики из соседнего с. Никульского начали служить панихиды на могиле старца. Ок. 1851 г. местный помещик П. А. Волков установил внутри часовни над могилой З. гранитный камень с вырезанными на нем крестом и надписью: «Схимонах Зосима; Господи, покой душу усопшего раба Твоего». К часовне был приставлен сторож. В 1854 г. указом Синода часовня была приписана к приходской церкви.

В 1867 г. схим. Филипп, попечитель киновии в честь Боголюбской иконы Божией Матери на братском кладбище Троице-Сергиевой лавры, принял бывш. Зосимову пуст. в ведение киновии, на месте подвигов З. вновь поселились иноки. В 1887 г. взамен деревянной часовни над могилой З. была возведена каменная,

у могилы святого теплилась неугасимая лампада. В 1897 г. над захоронением З. был построен собор в честь Смоленской иконы Божией Матери, вскоре в обители появился странноприимный дом для богомольцев. Расцвет мон-ря и *старчества* в нем пришелся на рубеж XIX и XX вв., в это же время фиксируется особое почитание в обители З. В пустыни хранилась книга с записями о чудесных исцелениях по молитвам к «еще не прославленному старцу» З. (записи велись, по-видимому, с 1895). В записях передан облик З., каким он являлся верующим: худощавый седой старец с бледным лицом в монашеском подряснике и в шапке наподобие той, к-рую носят пустынники.

В 1923 г. Зосимова пуст. была закрыта. В 1992 г. началось ее возрождение. 26 июля 1994 г. состоялась канонизация З. как местночтимого святого. Спустя нек-рое время в ходе ремонтных работ в Смоленском соборе под местом для клироса был обнаружен склеп с захоронением З.: сдвинув надгробную плиту из белого камня, монахи почувствовали благоухание. Сохранившийся фрагмент гранитного надгробного камня с надписью: «Схимонах Зосима» – был водружен на свое историческое место в монастырском Смоленском соборе. Над могилой З. сооружена рака. Икона «Одигитрия», предположительно принадлежавшая З., находится в ГТГ, в мон-ре имеется точный ее список.

Лит.: *Стромилов Н. С.* Зосимова пустынька. Владимир, 1879; *Леонид (Кавелин)*, архим. Зосимина пустынька и ее основатель блаженный старец Зосима. М., 1888; *Дмитриев Д. С.* Очерк жизни схим. Филиппа, основателя Киновийской пуст. и пещер при Шерасимовском ските. Серг. П., 1893; *Корсунский И. Н.* Зосимина пуст. Александровского у. Владимирской епархии. Серг. П., 1895; Зосимова пустынь в честь Смоленской иконы Божией Матери. М., 1913; *Шереметевский В. В.* [Справка] // *Николай Михайлович, вел. кн. Рус. провинциальный некрополь*. М., 1914. Т. 1. С. 321; Житие прп. Зосимы, пустынножителя и чудотворца. Владимир, 1994.

А. В. Маштафаров

**ЗОСИ́МА** (XV в.), прп. (пам. 4 апр., 7 нояб., в 3-ю Неделю по Пятидесятнице – в Соборе Вологодских святых), Ворбозомский, основатель Зосимова Ворбозомского мон-ря (на о-ве Ворбозомского оз., в 20 верстах к югу от Белозерска, ныне Белозерский р-н Вологодской обл.). В источниках мон-рь может называться пустыня или мон-рем Орбозом-



ским, в Варбозове, Орбозове, Арбозове, Варбозоме (*Успенский*. 1894, 1895, 1896). По преданию, существовавшему в Ворбозомском мон-ре, обитель была основана З., предположительно это произошло в сер. или во 2-й пол. XV в. Единственный обнаруженный источник о З., относящийся ко времени его жизни, — ободная грамота верейско-белозерского кн. Михаила Андреевича (1432–1486), известная в составе грамоты царя *Иоанна IV Васильевича* от 12 февр. 1566 г.: «Велел князь Михаил Андреевич в Ворбозоме отвести лесу к деревне к Пидьбину Пречистой Благовещенью в пустыню старцу Изосиме, а и отвод земле: от Михайловы деревни на олховое болото да в Мурочинское болото» (цит. по: *Успенский*. 1895. С. 1402. Сн. 1). В 1501 г. в Ворбозомском мон-ре настоятелем был уже Иона (*Строев*. Списки иерархов. С. 121).

В рукописной «Памяти преподобного отца нашего Зосимы, Орбозомскаго чудотворца» (известна в неск. списках 2-й пол. XVIII — нач. XIX в.) сообщается, что известий о З. до его прихода на Ворбозомское оз. нет: «А о рождении, и воспитании, и пострижении его не обретохом писанием изложено» (РНБ. Ф.1.260. Л. 100 об.). По преданию, не имеющему подтверждения, З. был учеником прп. *Корнилия* Комельского († 1537). В указанной рукописи память З. соседствует с краткими статьями о др. учениках прп. *Корнилия* (*Крушельницкая*. 1996. С. 339). Однако З. не упоминается в Житии прп. *Корнилия* и в др. сравнительно ранних источниках, посвященных этому святому. Сообщение некоторых авторов о том, что З. был иноком *Кириллова Белозерского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*, также не подтверждается источниками.

Мнения о времени кончины З. архиеп. *Филарета* (*Гумилевского*) (1550) и Е. Е. *Голубинского* (после 1592), повлиявшие на справочную лит-ру, ошибочны. Вопреки т. зр. *Голубинского* в грамотах 2-й пол. XVI в., данных пустыни (в их числе — жалованные грамоты царей *Иоанна Васильевича* 1566 и 1567 гг., *Феодора Иоанновича*, подтвержденные царями *Борисом Феодоровичем* Годуновым и *Василем Иоанновичем* Шуйским, данные и завещания кон. 60-х гг. XVI — нач. XVII в.), она уже может именоваться Зосиминой. (Возможно, на определение даты кончины З.



Прп. Зосима Ворбозомский.  
Икона. 1-я пол. XX в. (?)  
(ц. Воскресения словущего  
на Ваганьковском кладбище)

повлияло существование в XVI в. соименного ворбозомского монаха, автора грамматического трактата.) Указанными царскими грамотами Ворбозомскому мон-рю были дарованы вотчины (деревни Фетиньино, Анофриево и др.), пустоши на берегах Ворбозомского оз. и др. земли, денежная и хлебная руга, рыбная ловля и т. д.; в XVI в. вклады в мон-рь делали также митр. Ростовский *Варлаам* (*Рогов*), царский дьяк Мясоед Константин Вислой (1568) и др. (к кон. XIX в. подлинники грамот XV–XVI вв., данных Ворбозомскому мон-рю, не сохр., они были известны Н. П. Успенскому по отписным книгам Ворбозомского мон-ря XVII в.).

«Память преподобного отца нашего Зосимы...» содержит сведения о месте погребения святого: «...близ соборныя церкви Благовещения Пресвятыя Богородицы от северныя страны, в пределе свягата великого Николаы чудотворца. А свягатыя его мощи лежат под спудом» (Гос. музей-усадьба «Архангельское». Инв. № 18405. Л. 175, 2-я пол. XVIII в.).

В 1612 г. Ворбозомский мон-рь был ограблен польско-литовскими интервентами. К кон. XVII в. в обители имелся 2-этажный деревянный храм: верхняя холодная ц. в честь Благовещения Пресв. Богородицы с приделом во имя свт. Николая Чудотворца и нижняя теплая ц. в честь Рождества Христова с приделом ап. Иоанна Богослова. Церковь была «ветха» (*Васильев Ю. С.* Две перепис-

ные («записные») книги: а) мон-рей и пустыней; б) церковей и причта Белозерского у. и Чарондской округи кон. XVII в. // *Белозерье: Краеведческий альманах*. Вологда, 2007. Вып. 3. С. 116). На протяжении всей истории мон-рь управлялся строителями, в обители жили 6–9 насельников. В 1684 г. Ворбозомский мон-рь был приписан к Кириллову Белозерскому мон-рю, в 1764 г. упразднен, храм обращен в приходский, братия перешла в Кириллов мон-рь. В 1809 г. в бывш. Ворбозомском мон-ре на месте деревянного был построен каменный Благовещенский храм с приделами в честь Рождества Христова, во имя ап. Иоанна Богослова, во имя свт. Николая Чудотворца и во имя З. В последнем под спудом покоились мощи основателя мон-ря. В 40-х гг. XIX в. Благовещенская ц. стала приписной к ближайшей Воздвиженской ц. (на вост. берегу Ворбозомского оз.), вскоре пришла в запустение. В 1890 г. о-в на Ворбозомском оз. с церковью был передан *Горицкому в честь Воскресения Господня монастырю*, там был организован скит (Летопись Горицкого мон-ря / Подгот. к печ.: Г. О. Иванова // *Кириллов: Ист.-краевед. альм.* Вып. 1. Вологда, 1994. С. 350). В 30-х гг. XX в. скит был razoren. К 2009 г. Благовещенский храм был разрушен. Нек-рые архивные материалы по истории Ворбозомского мон-ря (приходо-расходные книги XVII в., описи имущества XVIII в.) хранятся в РГАДА (Ф. 1441: Кирилло-Белозерский мон-рь).

В синодике Кириллова Белозерского монастыря сер. XVII в. З. упоминается между прп. *Нилом* Сорским и прп. *Иродионом* Илозерским (РНБ. Кир.-Бел. № 759/1016. Л. 43 об.). Успенский писал об утраченном Ворбозомском синодике, где память З. была помещена под 7 нояб. с указанием: «...творим панихиду и братский корм» (*Успенский*. 1894. № 15. С. 711. Примеч. 7). Существовала молитва З. (Там же. Примеч. 8). В рукописи, хранящейся в Гос. музей-усадьбе «Архангельское» (Инв. № 18405), «память преподобного отца нашего Зосимы...» помещена под 7 нояб., под этим же числом отмечена память З. в Кайдаловских святцах XVII в.; по-видимому, этот день считался днем кончины преподобного.

Архиеп. *Филарет* (*Гумилевский*) без достаточного обоснования атрибутировал З. «Поучение и послание



Изоsimы святого к Настасеи, дочери своей», известное в списках кон. XV–XVI в. (*Филарет (Гумилевский)*). Обзор. 1884. Кн. 1. С. 156–157; публ.: *Невоструев К. И.* Поучение и послание Изоsimы святого к Настасеи, дочери своей // ДВ. 1862. Июль. С. 148–156; *Соболевский А. И.* Послание еп. Симона // ИОРЯС. 1909. Т. 14. Кн. 1. С. 1–11). А. И. Соболевский относил послание к домонг. периоду и приписывал его Владимирскому еп. св. *Симону*, считая имя Зосимы в заголовке ошибкой переписчиков или именем свт. Симона в схиме.

Лит.: ПРИ. 1811. Т. 3. С. 610–611; СИСПРЦ. 1862. С. 100; *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 205; *Леопид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 62–63; *Успенский Н. П.* Зосимо-Ворбозомский Благовещенский мон-рь, упраздненный по штатам 1764 г. // Новгородские Ев. 1894. № 15. С. 709–715; № 20. С. 989–1006; 1895. № 23. С. 1401–1409; 1896. № 3. С. 175–180; № 4. С. 247–259; № 6. С. 405–415; *Голубинский*. Канонизация святых. С. 157, 557; *Зверинский*. Т. 2. С. 67. № 636; *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 97. 347; *Никодим (Копонов)*, архим. Святые Новгородского края и вопрос о церковно-народном их почитании в совр. ист. лит-ре // Новгородские Ев. 1903. № 19. С. 1130; ПБЭ. 1904. Т. 5. Стб. 764–765; ЖСв. Кн. 2, доп. С. 510; *Салмина М. А.* Зосима (Ворбозомский) // СККДР. 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 367; *Крушельницкая Е. В.* Автобиография и житие в древнерус. лит-ре. СПб., 1996; *Жития рус. святых / Сост.: мон. Таяния (Карцова)*. М., 2004. С. 183; Святые Новгородской земли. Вел. Новгород, 2006. Т. 2. С. 1424; Церковно-ист. атлас Вологодской обл. Вологда, 2007. Т. 1. С. 21, 122; *Филарет (Гумилевский)*. РСв. 2008. С. 182.

**А. В. Пигин, А. А. Романова**

**Иконография.** В рукописном Сборнике житий и повестей, датированном сер. и посл. четв. XVIII в. (Гос. музей-усадьба «Архангельское». Инв. № 18405), под 7 нояб. имеется миниатюра 2-й пол. XVIII в. с ростовым прямоличным изображением З. в монашеском одеянии, с раскрытой ладонью правой руки и с четками в левой, волосы волнистые, борода на конце раздвоенная (Л. 174 об.). Известен ростовой образ преподобного (1-я пол. XX в.), находившийся на крышке его деревянной раки: святой представлен седовласым старцем с прямой, слегка раздвоенной бородой, именованно благословляющим, со свитком в левой руке. Образ хранился у прот. Валентина Парамонова, уроженца Кириллова, к-рый забрал его из Белозерска в 50-х гг. XX в. В то время он был настоятелем Воскресенского собора в Череповце и благочинным. В последние годы жизни прот. Валентин служил в ц. Воскресения словушего на Ваганьковском кладбище в Москве, где эта крышка раки стала почитаемым образом преподобного (помещена в приделе во имя свт. Иоанна Милостивого). Совр. поясной список этой иконы вы-

полнен для Горницкого Воскресенского жен. мон-ря – З. с зальсынами и проседью, с длинной и острой на конце бородой, со свитком в левой руке (*Мокиевский А., прот.* Дар Зосимо-Ворбозомской пустыни // Благовестник. Вологда, 2007. № 10–12. С. 34–37. Ил.).

На иконе «Собор Белозерских чудотворцев» XIX в., находящейся в часовне прп. Кирилла Новоезерского в Белозерске, изображены 9 Белозерских святых в 2 ряда, З. в середине, прямолично (остальные в небольшом повороте к центру), в монашеском одеянии – синей рясе, темно-красной мантии с золотой каймой, куколь на плечах, в деснице – свернутый свиток, левая рука опущена. У святого седые волосы, большие зальсыны на лбу и клинообразная борода до середины груди. В составе Собора Новгородских чудотворцев З. представлен на иконе кон. XIX в. (?) из нижнего придела ц. ап. Филиппа в Вел. Новгороде – в левой группе влодборота вправо как средовек с русой бородой средней величины, в куколе, со свитком в деснице, на ним-



Прп. Зосима Ворбозомский.  
Миниатюра из рукописи  
«Памяти преподобного отца нашего  
Зосимы...». 2-я пол. XVIII в.  
(Гос. музей-усадьба «Архангельское».  
Инв. № 18405. Л. 174 об.)

бе надпись: «св. пр. Зосима Вор». Святой показан также среди подвижников XVI в. в академической стенописи кон. 60-х – 70-х гг. XIX в. (поновлена в 70-х гг. XX в.) работы иеродиаконков Пансия и Анатолия в галерее, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре.

З. представлен в группе Белозерских святых в композиции «Все святые, в земле Русской просиявшие», разработанной мон. *Иулианией (Соколовой)* под рук. свт. Афанасия (Сахарова), – на иконах 1934 г., нач. 50-х гг., кон. 50-х гг. XX в. (ризица ТСЛ, СДМ, см.: *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239) и их повторениях кон. 90-х гг. XX – нач. XXI в. (храм Христа Спасителя, церкви Воскресения Христова в Сокольниках

и свт. Николая в Клённиках в Москве). Преподобный изображен под 7 нояб. на лицевых святцах рус. святых мон. Иулиании, созданных после 1959 г. в виде прорисей (частное собрание; *Juliania (Sokolova)*, nun. Russian Saints = Святые Русь / Ed. N. Aldošina. [Jyväskylä], 2000. С. 42). – в рост, с округлой бородой средней величины, десница повернута ладонью, рядом прп. Кирилл Новоезерский.

**Э. П. И., И. И. Малеева**

**ЗОСИМА** [греч. Ζωσιμῶς], прп. Палестинский (пам. 4 апр.), иером. Сведения о З. содержатся в Житии прп. *Марии Египетской* (ВНГ, N 1042). Еще ребенком З. был отдан в один из палестинских мон-рей, где весьма преуспел в подвижничестве. Когда З. было 53 года, у него возникла мысль, что он уже достиг духовного совершенства. Тогда ему предстал некий муж и направил его для врачумления в мон-рь близ Иордана. У местных монахов была традиция уходить в пустыню на время Великого поста и пребывать там в одиночестве и молитве. З. последовал их примеру, желая вместе с тем найти более опытного пустытника. После 20 дней пути З. повстречал прп. Марию Египетскую. Она рассказала ему историю своей жизни, к-рая поразила З. По просьбе святой через год З. причастил ее Св. Таин на берегу Иордана. Придя в пустыню на следующий год, он нашел ее уже усопшей. З. был не в силах вырыть могилу, он попросил об этом льва, и, когда зверь это исполнил, старец похоронил прп. Марию. Вернувшись в монастырь, З. рассказал обо всем братии. Скончался З. в возрасте ок. 100 лет.

В IX в. прп. *Иосиф Песнописец* составил канон З. В греч. рукописной Минее XIV в. (Ath. Laur. I 70) имеется краткое сказание о З., в к-ром говорится, что после возвращения в мон-рь св. Иоанна Предтечи З. отправился к свт. *Софронию I*, патриарху Иерусалимскому (633/4–638), рассказал ему историю прп. Марии, а затем записал ее.

Совр. исследователи относят время жизни З. к V или VI в. (в зависимости от датировки смерти прп. Марии Египетской).

Ист.: ActaSS. Dec. Т. 12. P. 125; AnBoll. Т. 77. P. 297; PG. 87(3). P. 3697–3726; ЖСв. Апр. С. 72–73; АНГ. Т. 8. P. 329–338; *Никодимос*. Συνοζαριστής. Т. 4. Σ. 188; Жития визант. святых / Пер., вступ. ст., примеч.: С. В. Полякова. СПб., 1995. С. 185–213.

Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 97; *Kunze K.* Zosimo // BiblSS. Vol. 12.



Col. 1500; Ζωσιμάς // ΘНЕ. Т. 5. Σ. 1249; Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 164.

А. М. Тагинский

**Иконография.** З. традиционно изображается старцем в монашеском облачении (ряса, гиматий, схима, аналав), голова обычно не покрыта, волосы седые, слегка вьющиеся, иногда на лбу залысины, борода клиновидная, средней длины. В рус. сводных иконописных подлинниках XVIII в. память З. отмечена под 4 апр. и дано следующее описание облика святого: «...подобием стар, и сед, брада аки Афанасия Великого подоле, ризы преподобническия» (Филлимонов. Иконописный подлинник. С. 312; по списку



Встреча преподобных Зосимы Палестинского и Марии Египетской. Миниатюра из Киевской Псалтири. 1397 г. (РНБ. ОЛДП. Ф. 6. Л. 175 об.)

С. Т. Большакова: «...брада Сергиева (прп. Сергия Радонежского.— *Ред.*)», см.: *Большаков*. Подлинник иконописный. С. 86). Под 1 апр., в день памяти прп. Марии Египетской, на основе ее Жития предписывается изображать святую и З. в следующих сценах: «...стоит Мария нагая, а Зосима дает мантию, зрит назад. В другом месте дает Зосима причастие Святых Таин, стоят у реки Иордана, гора низка вохра над Иорданом, около их дерева, приличныя пустынным местам, изображена» (Филлимонов. Иконописный подлинник. С. 309).

Единоличные изображения З. встречаются реже, нежели в сценах Жития прп. Марии. В монументальной живописи З. представлен на фресках ряда каппадокийских церквей, как правило в зоне вимы (Богородицы Панагии (Хаджи-Исмаил-Дере, капелла 2) (2-я пол. X в.); Ачкель-ага-килисеси (2-я пол. или кон. X в.) — З. (Писидийский?); Баллы-килисе в Соганлы (нач. X или нач. XI в.)), а также в росписи рус. храмов в регистре с изображениями преподобных (ц. Спаса Преображения на Ковалёве в Вел. Новгороде (1380) — на сев. стене в зап. части; ц. Спаса на Нередице близ Вел. Новгорода (1199) — в жертвеннике среди преподобных вместе со святыми Акакием Синайским и Венедиктом Нурсий-

ским, что должно было подчеркнуть «вселенские масштабы монашества... аскетические устремления обитателей заиорданских монастырей» (*Пивоварова*. 2002. С. 57)).

В иконописи известны изображения З. с избранными святыми: на ранней синойской иконе «Свт. Николай Чудотворец и прп. Зосима Палестинский» (X в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае) святые изображены фронтально в рост, руки З. сложены перед грудью в молитвенном жесте ладонями вовне; на 2-сторонней (?) иконе «Вмц. Екатерина, святые Зосима и Мария Египетская» (2-я пол. XIV в., Византийский музей, Афины); на иконе «Вмц. Екатерина, с праздниками» (сер. XVI в., ГТГ) преподобные З. и Мария показаны в составе клейм с двенадцатью праздниками (Рождество Богородицы, Рождество Христово, Успение Богородицы), обрамляющих средник слева и справа; на иконе «Чудо вмч. Георгия о змие» из ц. Покрова Пресв. Богородицы пос. Сынтул Касимовского р-на Рязанской обл. (XVI в., ГТГ) З. включен в композицию вместе со святыми Флором и Лавром.

Сцена причащения З. прп. Марии, где З. представлен с чашей в левой покровенной руке и со лжицей в правой, приобрела характер самостоятельной композиции (вне Жития святой). Наиболее ранний пример изображения известен в ц. Санта-Мария Антиква в Риме (X в.). Эта сцена была популярна в росписи храмов в Каппадокии: в капелле св. Василия в Гёреме (сер. X в.) — причащение З. прп. Марии помещено в жертвеннике между композициями «Ангел в поединке с бесом» и «Гостеприимство Авраама» (прообраз Евхаристии), что может быть истолковано как возможность причащения Св. Таин через покаяние (пустынный подвиг прп. Марии) (*Лифишиц, Сарабянов, Царевская*. 2004. С. 765); в ц. «Большая голубятня» (св. Архангелов) в Чавушине, Каппадокия (между 963 и 969); в Кылычлар-Кушлук-килисе (капелла 33) в Гёреме, Каппадокия (XI в.); в ц. св. Евстафия в Гёреме (капелла 11) (кон. XII — нач. XIII в.); в ц. св. Апостолов в Эрдемли (XIII в.).

Эта композиция включалась в роспись храмов (особенно монастырских) с XII в. до поствизант. времени, напр.: на алтарных пилонах в ц. Асину (Панагии Форвиотиссы) близ Никитари, Кипр (1105/06), рисованную рамку, отделяющую композицию, художник обыграл как опору для посоха З., на к-ром висит плетеный кошель с крышечкой, очевидно предназначенный для переноса Св. Даров; на стене наоса в ц. Панагии Аракос близ Лагудеры, Кипр (1192); в ц. св. Стефана в Кастории, Греция (XII в.), — на сев. стене (рядом с лестницей на хоры); в ц. Успения Пресв. Богородицы в Мелётове, Псковская обл. (1465); в кафоликоне

вмч. Георгия Победоносца мон-ря св. Павла на Афоне (1555); в кафоликоне св. Архангелов мон-ря Дохиар на Афоне (1568). Др. сцены из Жития прп. Марии взамен указанной встречаются в росписи редко. Так, прп. Мария, подходящая под благословение З., показана на фреске ц. Успения Пресв. Богородицы на Волотовом поле в Вел. Новгороде (80-е гг. XIV в.) — в сев.-зап. камере под хорами на сев. склоне и сев. стене.

Сцена причащения прп. Марии помещена рядом с единоличным изображением прп. Иоанна Лествичника на иконе 1596 г. из мон-ря Дечаны — прп. Мария придерживает в момент причащения белого цвета плат (см.: Пешко-дечанска иконописна школа од XIV—XIX в.: Кат. Београд, 1955. Табл. XII, XIII). Очевидно, выбор святых на этой иконе был обусловлен минейным принципом (пам. прп. Иоанна Лествичника — 30 марта).

На миниатюрах рукописей история З. и прп. Марии стала предметом для иллюстрации Псалтири; напр., в Киевской Псалтири 1397 г. соединены 2 события, разделенные годом, — первые 2 встречи З. и прп. Марии: встреча в скалах; З. отворачивается, протягивая Марии свою верхнюю одежду; ниже — на берегу З. причащает Марию (иллюстрация псалма 118 «Блаженны непорочные в пути, ходящие в законе Господнем») (изд.: Киевская Псалтирь 1397 г.



Прп. Иоанн Лествичник. Причащение прп. Марии Египетской прп. Зосимой Палестинским. Икона. 1596 г. (ризица мон-ря Дечаны)

из ГПБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина в С.-Петербурге [ОЛДП Ф 6]. М., 1978. Л. 175 об.).

В минейных циклах изображение З. может помещаться в композиции «Причащение прп. Марии» под 1 апр., в день памяти прп. Марии Египетской, напр.: на миниатюре в Житиях святых за февр. — июнь по Метафрасту из мессинского



мон-ря Сан-Сальваторе (Mess. Salvad. 27. XI в., К-поль), в настенном минологии ц. св. Апостолов [св. Спаса] в Пече, Косово и Метохия (1561).

С XVII в. на Руси получили распространение житийные иконы прп. Марии Египетской, где З. представлен в неск. сценах: на московской иконе из собрания С. П. Рябушинского «Прп. Мария Египетская, с 12 клеймами жития» (1629, ГТГ) З. изображен в 5 клеймах, иллюстрирующих встречу прп. Марии с З. (клеймо 8); беседу прп. Марии и З. (клеймо 9); молитву прп. Марии и З. (клеймо 10); причастие прп. Марии З. (клеймо 11); погребение прп. Марии (клеймо 12); на иконе сев. писем «Житие преподобных Марии Египетской и Зосимы Палестинского» (1-я пол. XVII в., ГТГ) традиц. сюжеты Жития представлены не в клеймах, а объединены в общую композицию; на иконе «Прп. Мария Египетская, со сценами жития» (XVIII в., ГМИР) З. изображен подающим одежду прп. Марии и оплакивающим ее кончину (Рус. искусство из собр. ГМИР. Кат. 105. С. 83); на иконе 1804 г. невянского иконописца И. В. Богатырёва «Прп. Мария Египетская в житии, в 16 клеймах» (ГМИР) изображение З. помещено в клеймах, запечатлевших следующие моменты из Жития прп. Марии: встречи прп. Марии с З. (клеймо 9); бегства прп. Марии от З. (клеймо 10); З. отдает прп. Марии плащ для прикрытия наготы (клеймо 11); молитва прп. Марии и З. (клеймо 12); прп. Мария просит благословения у З., старец видит ее поднявшейся над землей (клеймо 13); прп. Мария рассказывает З. о себе, З. преклоняет колени перед отшельницей (клеймо 14); З. со Св. Дарамы выходит из мон-ря (клеймо 15); З. причащает прп. Марию (клеймо 16) (Рус. искусство из собр. ГМИР. Кат. 330. С. 224–225). На иконе провинциального письма «Прп. Мария Египетская, с 7 клеймами жития» (XIX в., Россия, частное собрание) представлены сцены: видение З. прп. Марии на облаке, З. преклоняет перед ней колени (клеймо 3); причастие прп. Марии (клеймо 5); З. отдает прп. Марии свой гиматий (клеймо 7); З. погребает прп. Марию, рядом лежит лев, ископавший святой могилу (клеймо 6).

Лит.: *Wilpert J.* Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom 4–13 Jh. Freiburg i Br., 1917. Bd. 4. Tf. 227/2; *Антонова, Миева.* Каталог. Т. 2. Кат. 361. С. 23; Кат. 701. С. 264–265; Кат. 1023. С. 490; *Мижовић.* Менолог. 1973. С. 184, 186, 191, 371; LCI. Bd. 8. Sp. 643; *Jolivet-Lévy C.* Les églises byzantines de Cappadoce. P., 1991. P. 113, 145, 193, 256, 274, 327–328; *Пивоварова Н. В.* Фрески ц. Спаса на Нередице в Новгороде: Иконогр. программа росписи. СПб., 2002. Кат. 179. С. 129; *Лифшиц Л. И., Сарабьянов В. Д., Царевская Т. Ю.* Монументальная живопись Вел. Новгорода: Кон. XI – 1-я четв. XII в.: Кат. СПб., 2004. С. 762, 763.

Э. В. Шевченко

**ЗОСИМА** (V–VI вв.), прп. Финикийский (пам. 8 июня). Род. в финикийском сел. Синда, недалеко от г. Тир. Монах, ревностный подвижник, стяжавший дар провидения. Жил в обители близ его родного города. Был современником и другом еп. Кесарии Палестинской Иоанна Хозевита, а также другом знатного патриция Аркесилая, который был свидетелем многочисленных чудес З. Находясь в гостях у Аркесилая, преподобный вдруг начал стонать и плакать, словно от какого-то горя, а затем велел дать ему кадильницу и окадил все помещение. На вопрос присутствующих о его странных действиях ответил, что только что слышал, как рушится от землетрясения г. Антиохия. Позже выяснилось, что бедствие произошло в тот самый момент, когда старец заплакал (в VI в. в Антиохии было 2 разрушительных землетрясения – в 526 и 528 гг. (*Ioan. Malal. Chron. VIII*)). Однажды Аркесилай находился в обители З. и получил известие из дома, что его жена выколола себе глаз. Старец успокоил друга, сообщив, что сейчас рядом с его женой находится еп. Иоанн, к-рый уже исцелил ее благодатью Бога. Как-то З. ехал через пустынную местность на осле из своей обители в Кесарию. На него напал лев, схватил осла и скрылся с добычей в пустыне. З. пошел по следам зверя и нашел его, когда тот уже расправился с жертвой. З. обратился ко льву с увещаниями, сказав, что ему, старому человеку, тяжело нести груз, к-рый был навьючен на осла, и поэтому теперь лев должен доставить груз по назначению. Сделавшись кротким и покорным, дикий зверь донес старца с поклажей до ворот Кесарии и скрылся в пустыне.

Это сказание, помещенное в собрание житий святых свт. Димитрия, митр. Ростовского, дословно взято им из Церковной истории Евагрия Схоластика и помещено под 8 июня. В ВМЧ митр. Макария сказание о З. не включено. В католич. Церкви память З. внесена кард. Цезарем Баронием под 30 нояб. также на основании сведений Евагрия Схоластика. В греч. синаксарях при богослужебных Минеях имеется память аввы Зосимы «благочестивого монаха» под 27 апр. (SynCP. Col. 631), а также аввы Зосимы, в мире скончавшегося, под 24 янв. (Ibid. Col. 421). Последнему в печатных греч. минеях посвящены 2 стиха. Ему также

приписываются нек-рые апофтегмы, вошедшие в тематические патерики. В «Великом патерике» («Великом собрании изречений старцев») найдены довольно обширные отрывки из сочинения некоего аввы Зосимы «Рассуждения» (греч. *διαλογισμοί*; в лат. традиции *Alloquia* – «Изречения»). На то, что автор этого сочинения мог быть одним лицом с З. Финикийским, указывает как совпадение времени и места жизни, так и ряд деталей, к-рые сообщает о себе автор «Рассуждений», совпадающих с тем, что известно о З. Финикийском. Автор «Рассуждений» жил в Палестине, он упоминает о своем пребывании в Кесарии Филипповой, на р. Иордане и т. д. Автор «Рассуждений» имел учеников, само сочинение представляет собой не столько авторское произведение, сколько стенографическую запись наставлений аввы, сделанную его учениками. Наконец, автор говорит, что он некоторое время подвизался в мон-ре близ г. Тир как простой монах еще до своего удаления в пустыню. З. знаком с «Аскетиком» прп. аввы Исаии и, возможно, с сочинениями Евагрия Понтийского. «Рассуждения» З. использовались прп. *Дорофеем Газским*, который именует их «О смирении». Судя по почитению, с которым прп. Дорофей упоминает о З. (PG. 88. Col. 1632, 1644, 1648, 1709, 1713), тот принадлежал к поколению старших современников прп. Дорофея, и, т. о., время жизни составителя «Рассуждений» следует отнести к 1-й пол. VI в. Тожество З. Финикийского, автора «Рассуждений», и Зосимы, о к-ром упоминает прп. Дорофей Газский, со времени исследования С. Веле (*Vailhé S. St. Dorothée et st Zosime* // EO. 1901. T. 4. P. 359–363) признано в науке. Однако попытка этого же исследователя отождествить его с прмч. Зосимой Киликийским (см. в ст. *Зосима*, прмч. Киликийский, и *Афанасий Коммен-тарисий*) кажется неубедительной. Блж. Иоанн Мосх, к-рый пишет о Зосиме Киликийском (*Ioan. Mosch. Prat. spirit.* 123–124), говорит, что видел его в Иерусалиме при патриархе Иоанне IV (574–594), и, т. о., этот Зосима является младшим современником прп. Дорофея Газского. З. Финикийский также отличен от прп. *Зосимы* Палестинского (пам. 4 апр.), похоронившего прп. Марию Египетскую. «Рассуждения» Зосимы частично вошли в «Добротолюбие».

Ист.: *Evagr. Schol. Hist. eccl. IV 7; CPG, N 7361; BHG, N 1448x; Niceph. Callist. Hist. eccl. XVII 4; Mart.Rom. Comment. P. 555; Ζωσιμῶς. Κεφάλαια ἀρετῶν // Φιλοκαλία: τὸν νηπτικὸν καὶ ἀσκητικὸν. Θεσσαλονίκη, 1981. Т. 12. Σ. 123–199; ЖСв. Июнь. С. 147–150; Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 3. Σ. 145.*

Лит.: *Viler M. Ascese und Mystik in der Väterzeit. Freiburg i. Br., 1939. S. 151; Perrone L. La Chiesa si Palestina e le controversie christologiche. Brescia, 1980. P. 310. Solignac A. Zosime // DSAMDH. Т. 16. Col. 1658; Kunze K. Zosimo // BiblSS. Vol. 12. Col. 1498–1499; Regnault L. Les Apophtegmates des Pères en Palestine aux V<sup>e</sup>–VI<sup>e</sup> siècles // Irénicon. 1981. Vol. 54. P. 320–330; Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 164.*

*Е. В. Арелатский, О. Н. А.*

**ЗОСИ́МА** (Верховский Захария Васильевич (Богданович); 24.03.1768, с. Буловица Смоленского у. и губ. — 24.10.1833, Зосимова пуст. Вере́йского у. Московской губ.), прп. (пам. 24 окт., в Соборе Брянских святых и в Соборе Московских святых), старец, духовный писатель, основатель жен. монастырей. Жизнеописание З. составлено его племянницей, ближайшей ученицей и 1-й настоятельницей основанной им *Зосимовой во имя Св. Троицы и Смоленской иконы Божией Матери «Одигитрия»* пуст. игум. Верой (Верховской). Впервые вместе с изречениями З. издано в 1860 г. 2 книжками в одном переплете. Позднее афонский Пантелеимонов мон-рь переиздал Житие З.: в 1889 г. отдельной наиболее полной книгой с добавлением извлечений из его сочинений и в 1909 г. в сокращенном виде в сер. «Жизнеописания отечественных подвижников XVIII и XIX ст.». Автобиографические материалы о сибир. периоде жизни преподобного содержатся в написанном им Житии прп. *Василиска (Гаврилова)*, его духовного друга и наставника. Сведения о жизни З. и копии его сочинений найдены в ГА Смоленской обл., Тольском филиале ГА Тюменской обл., ЦГИАМ, РГВИА, РГБ ОР, РГИА.

Род. в семье дворянина в день празднования прп. *Захарии* Киево-Печерского (ГА Смоленской обл. Ф. 48. Оп. 5. Д. 319. Л. 204). В дворянской родословной книге Смоленской губ. род Верховских прослеживается с 1620 г. (РГИА. Ф. 1343. Оп. 18. Д. 1904), а корни его уходят в Польшу (AGAD (Главный архив древних актов). Варшава. Ф. «Коронная метрика». Кн. 180. Л. 460 об. — 462). Родоначальник российского рода Адам Верховский, в 1620 г. экононом смоленских волостей, получил



*Прп. Зосима (Верховский).  
Портрет. Коп. 20-х — 30-е гг. XIX в.  
(ЦИМ СДМ)*

за службу грамоты на земли от польских королей *Сигизмунда III* и *Яна II Казимира*. После взятия Смоленска рус. войсками в 1654 г. Верховские приняли Православие и служили московским царям. Отец преподобного, Василий Данилович Верховский, относится к 5-му поколению от родоначальника Адама. Начиная с 18 лет именовался Богдан, в т. ч. и на службе в полку смоленской шляхты, где дослужился до чина полковника. Мать, Анна Ивановна, происходила из дворянского рода Маневских. В семье Верховских было 3 сына и 6 дочерей; З. был самым младшим. Начальное образование получил дома.

Все братья были определены на военную службу в лейб-гвардии Преображенский полк. Старшие братья внесены в списки полка в 1775 г., а младший Захария определен капитанармусом 1 янв. 1784 г. (РГВИА. Ф. 2583. Оп. 1. Д. 664. Л. 28 об.). Верховские служили в С.-Петербурге, когда узнали, что З. прп. 1784 г. скончался их отец. Взяв продолжительный отпуск, братья по желанию матери провели полюбовный раздел имущества: старшему Филиппу досталось родовое село Буловица, среднему Илию — с. Лобково, а Захария получил 2 деревни. 12 июля 1786 г. скончалась и мать (ГА Смоленской обл. Ф. 48. Оп. 5. Д. 319. Л. 421 об., 439 об.).

Житие описывает неск. предзнаменованных монашеского пути преподобного. Ок. 1786 г. он впервые посетил пустынников рославльских лесов, подвизавшихся в послушании известному старцу *Площанского монастыря* иером. Адриану (Блинско-

му). Жизнь отшельников произвела на молодого человека неизгладимое впечатление. В 1788 г. он нехлопотал отставку (в марте 1789 еще числился отставным поручиком (Там же. Л. 477)), продал свое имение зятю. Вся дальнейшая жизнь З. была связана с пустынножительством и со старчеством. Когда он пришел в рославльские леса, то уже не застал там о. Адриана, ушедшего в *Коневецкий в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-рь*. По совету насельников («Блажен бы ты был, добрый юноша, если бы отец Василиск принял тебя в ученики. Это — звезда наша пустынная!») он обратился за старческим окормлением к прп. Василиску (Гаврилову), к-рый, однако, рекомендовал Захарии начать иноческий путь в общежительном мон-ре. Летом 1789 г. Захария отправился в Коневецкую обитель.

По благословению коневецкого строителя иером. Адриана З. пек просфоры и служил пономарем в храме. Познакомившись с аскетической традицией афонских старцев и прп. *Паисия (Величковского)*, З. практиковал регулярное откровение помыслов о. Адриану, который вскоре постриг его в иноческий чин с именем в честь прп. Зосимы Соловецкого. В 1792/93 г., во время поездки в Смоленск и Брянск за сбором пожертвований на мон-рь, о. Адриан пригласил на о-в Коневец старца Василиска. Иером. Адриан построил в лесу в 3 верстах от монастыря 2 кельи — для З. и прп. Василиска. В уединенном безмолвии отшельники проводили 5 дней, а в субботу после келейного вечернего правила приходили в мон-рь ко всеобщей службе. Старец Василиск, стяжавший дар сердечной Иисусовой молитвы, делился со своим учеником аскетическим духовным опытом. З. начал записывать эти наставления. Позднее из рассказов и бесед отшельников З. составил большую рукопись — «Повествование о действиях сердечной молитвы старца пустынножителя Василиска» — описание 75 «действий» Иисусовой молитвы, о которых Василиск поведал своему ученику. В 1797 г. о. Адриан уволился от настоятельской должности и поселился на покое в Симоновом монастыре. Оставшись без духовного отца, Василиск и З. увидели возможность исполнить свое давнее желание — удалиться в более «глубокую пустыню». Известно письмо З.



рославльскому старцу Досифею от 21 мая 1799 г. в к-ром он сообщал адресату о своих планах (РГБ ОР. Ф. 214. Д. 291. Л. 47). Получив благословение митр. С.-Петербургского *Гавриила (Петрова)*, в июне 1799 г. они покинули Коневецкий мон-рь.

Трижды подвижники безуспешно пытались добраться до Афона. Увидев в этих неудачах Промысл Божий, З. и Василиск в поисках места для устройства отшельнического скита обошли практически половину России. Зимой 1799/1800 г. прожили в *Киево-Печерской лавре*, осмотрели горы Крыма, Сев. Кавказа, посетили Таганрог, Астрахань, Казань, объехали Уральские горы. Общались с иером. *Василием (Кишкиным)* в *Белобережской Брянской пуст.*, со старцами *Санакарского мон-ря*. В кон.



Прп. Зосима (Верховский)  
и прп. Василиск Туринский.  
Икона. 2000 г. (Зосимова пуст.)

1800 г. архиеп. Тобольский и Сибирский *Варлаам (Петров-Лавровский)* дал подвижникам разрешение проживать на территории Тобольской епархии. Весной 1801 г. старцы побывали в Ишимском, Каинском, Томском, Енисейском, Красноярском округах. Наконец зимой 1801/02 г. прибыли в Кузнецкий окр. Удалившись на 40 верст от последней деревни, ископали в лесу землянку, в к-рой перезимовали в тяжелейших условиях. Решив найти др. место для постоянного пустынного жительства, поселились близ р. Томь в местности Три Курьи. Ближайшим

селением в 20 верстах была дер. Сидоровка на пути к Кузнецку (ныне Новокузнецк), до к-рого было ок. 50 верст. В др. направлениях в радиусе 200 верст никакого жилья не было. Здесь они и прожили 20 лет в 2 небольших деревянных кельях, находившихся на расстоянии ок. 100 саж. одна от другой. Отшельники пребывали в совершенном безмолвии, лишь субботу, воскресенье и большие праздники проводили вместе, читали творения св. отцов, беседовали. Завели небольшой огород, ловили рыбу в озерах. Во время Успенского поста по р. Томь добирались до Кузнецка, чтобы причаститься Св. Таин. В пасхальные дни отшельников посещал некий крестьянин Тимофей.

Согласно Житию, первоначально З. подвергался бесовским страхованиям, боролся с помыслом оставить отшельничество, но спустя 3 года, по собственному признанию, перестал чувствовать страх и смотрел на бесов как на «надоедающих мух». Некоторое время со старцами жил 20-летний подвижник св. прав. *Петр (Мичурин)*. Став свидетелем «высочайшего к Господу горения» юноши, З. составил его жизнеописание. Одновременно З. в особой рукописи продолжал фиксировать молитвенный опыт старца Василиска. Свт. *Игнатий (Брянчанинов)*, прочитав в посл. это сочинение, отозвался так: «Житие Василиска есть евангельское, мудрование его евангельское, очищенное и просвещенное» (*Игнатий (Брянчанинов)*, свт. Странствование ко вратам вечности. М., 2001. С. 219). Московский митр. свт. *Филарет (Дроздов)* свидетельствовал: «В благодатном царствии Христа Спасителя нередко можно усматривать, что Он среди сокровенных подвигов засвечивает в душах избранных благодатный свет, но потом действует по Своему правилу, изреченному в Евангелии: не скрывать светильника под спудом, но употреблять его для просвещения чрез него и других. Сие можно примечать и в житии старцев Василиска и Зосимы. Василиск безмолвствовал в пустыне безысходно. Зосима должен был иногда входить в селения для приобретения необходимых потребностей жизни и, следственно, вступать в сношения с людьми. Ему встречались души, труждающиеся и обремененные в мире, ищущие душевного покоя и нуждающиеся в ру-

ководстве. По усиленным просьбам, с благословения старца Василиска, Зосима принял их в свое руководство. И таким образом началось в дальней Сибири общежитие» (*Филарет (Дроздов)*, свт. Творения. М., 1885. Т. 5: На Книгу Бытия. С. 330).

Ок. 1820 г., после 20 лет отшельничества, З. и прп. Василиск стали



Прп. Зосима (Верховский).  
Рисунок. Кон. 20-х – нач. 30-х гг. XIX в.  
(архив Зосимовой пуст.)

окормлять мирян. Первой к старцам обратилась мещанка Кузнецка, вдова А. И. Конохова, лишившаяся к тому времени и мужа, и 2 малолетних сыновей. Прп. Василиск благословил вдову поселиться в ближайшей дер. Сидоровке. К ней присоединились 2 девицы: дочь коллежского советника Н. М. Васильева и купеческая дочь сирота Е. Романова. Спустя год с ними поселилась овдовевшая к тому времени мать Васильевой — Анастасия Николаевна. В дер. Сидоровке были выстроены маленький келейный корпус, ограда. З. написал для общины сестер особое «Поучение о послушании». Старец занялся духовным окормлением своих учениц: составил для них особые письма — «заветы», как называли их сестры, в к-рых и наставник, и его духовные чада обещали перед Богом находиться во взаимной любви, в доверии, в ответственности друг перед другом и в безоговорочном послушании учениц учителю.

Через некоторое время и старцы и сестры ощутили потребность в устройении обители и в регулярном церковном богослужении, стали искать к.-л. упраздненный мон-рь для посе-





ления. По благословению Тобольского архиерея в 1821 г. З. посетил С.-Петербург, был принят Московским митр. Филаретом (Дроздовым). Святитель содействовал преподобному в составлении прошений в Синод. Наконец указом Синода от 13 февр. 1822 г. ранее упраздненный муж. *туринский во имя свт. Николая Чудотворца мон-рь* был обращен в женский и отдан на попечение «поручика Верховского» (РГИА. Ф. 796. Оп. 103. Д. 175). 26 окт. 1822 г. З. со старцем Василиском и с сестрами прибыли в Туринскую обитель и приняли от духовного правления все монастырское имущество согласно указу духовной консистории от 16 окт. (*Г-и П., прот.* Туринский Николаевский жен. мон-рь // Тобольские Ев. 1890. № 9/10. С. 210–211). Старцы Василиск и З. поселились ближе к обители, в уединенном месте, в 8 верстах от Туринска.

З. составил для сестер особый устав, ориентированный на общежительные правила свт. *Василия Великого*. В нач. 1823 г. З. вновь посетил С.-Петербург, чтобы представить в Синод для утверждения новый устав, а также урегулировать хозяйственный статус общежития. Окончив дела в столице, посетил отчий дом в Смоленской губ., где застал осиротевших дочерей брата Илии, Варва-



Прп. Зосима (Верховский).  
Рисунок. Коп. 20-х – 30-е гг. XIX в.  
(архив Зосимовой пуст.)

ри и Матрону. По дороге в Сибирь в московском Симоновом мон-ре племянницы З. были пострижены в рясофор с именами Вера и Маргарита.

Вскоре в жен. общине начались нестроения, мать и дочь Василье-

вы, «таившие в сердцах своих страсть любоначалия», стали нарушать устав общежития и наконец самовольно отправились в Тобольск с жалобами на своего духовника. Обвинив преподобного в расколе, растрате монастырских денег, притеснениях сестер и прочих «чувствительнейших угнетениях», они просили епархиальное начальство удалить старца из мон-ря и поставить во главе сельниц игуменью. На обвинение в нарушениях «отправления должности священника» З. писал объяснение архиерею: «Я от [духовных чад] требую не исповеди, но откровенности, чтобы, зная совесть каждой и пристрастия, мог незаблудно управлять ими. Но хотя они во всем открываются мне, однако я не беру на себя права разрешать их грехи, но только пользу их моими наставлениями» (ГАТЮТ. Ф. 156. 1824 г. Д. 714. Л. 15–16). В это время старец с племянницами, Анисьей Конюховой и 2 келейницами находились по распоряжению начальства в Тюмени. Здесь они узнали о кончине прп. Василиска (29 дек. 1824).

Указом Синода от 24 янв. 1825 г. З. был уволен «от звания попечителя и от всякого влияния на монастырь», осенью того же года уехал в Москву. Верные З. сестры собрались последовать за ним, но консистория всячески препятствовала их отъезду из Туринска. Именно в это время в Тобольск прибыл новый губернатор Д. Н. Бантыш-Каменский, к-рый много сделал для возвращения паспортов и обеспечения свободы передвижения верных старцу сестер. В дек. того же года им вернули несправедливо реквизированные вещи, книги и, самое главное, 3 лошадей (Там же. 1825 г. Д. 404. Л. 1–2, 8–9, 11, 23).

После приезда в Москву З. обратился к митр. Филарету, к-рый благословил старца поселиться в Чудовом монастыре. Вносл. святитель говорил о причинах «немирия» в туринском мон-ре: «Возъярился враг спасения человеческого и подвинул тяжкое искушение. Он возбудил в некоторых страсть любоначалия; от сего возникли распри и ухищрения; они привлекли суд; суд поврежден был человекоугодием; и верные руководств старца сестры общежития, вместе с ним, принуждены были удалиться».

В февр. 1826 г. верные духовнику сестры прибыли в Москву, посели-



Прп. Зосима (Верховский).  
Икона. 2000 г. (Зосимова пуст.)

лись в доме надворной советницы М. С. Бахметевой. В сер. июля (когда в Москву по случаю коронации имп. Николая I съехалось множество народа) Бахметева предложила старцу переселить сестер в собственное имение в 60 верстах от Москвы. Здесь по благословению митр. Филарета З. устроил жен. общину в честь Смоленской иконы Божией Матери «Одигитрия». 20 нояб. 1826 г. сестры поселились в кельях общины. В течение 3 лет З. часто ездил в Москву, сам ходил по благодетелям для испрашивания помощи, покупал для сестер все необходимое. Видя такое самопожертвование, обители стали покровительствовать московский купец 1-й гильдии С. Л. Лепёшкин (1787–1855) и его супруга. Одновременно жажда безмолвия не покидала З. В 3 верстах от пустыни в лесу старец выстроил келейку с колодцем. Обычно он жил в келейке 5 дней в неделю, в субботу приходил к утрени, а в воскресенье вечером возвращался «на безмолвие». В это время его посетили 2 неких старца из Орловской губ., от к-рых он принял великую схиму.

З. заботился о будущности Троице-Одигитриевой обители, о чем, в частности, свидетельствуют письма Лепёшкину. Так, в авг. 1832 г. З. просил «не покидать» сестер после его кончины, и купец-благодетель своим завещанием распорядился заботиться о материальном





благосостоянии обители (ЦГИАМ. Ф. 203. Оп. 640. Д. 153). В окт. 1833 г. З. заболел, накануне кончины велел позвать священника с причтом, соборовался, исповедался, причастился Св. Таин. Прощаясь с сестрами, завещал им жить в любви и смирении. «Не расходитесь по моем исходе, — убеждал их З., — Господь даст, что и церковь у вас будет, и обитель утвердится. Матерь Божия, Коей я вручил вас и всю обитель, прославит имя Свое на месте сем и ниспослет на вас милость Свою». Завещал 1-й престол посвятить Св. Троице, а 2-й — Смоленской иконе Божией Матери. Завещание преподобного исполнилось — община была утверждена и развилась, став Зосимовой Троице-Одигитриевой пуст.

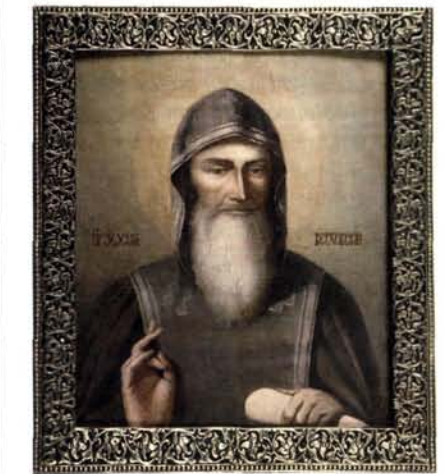
Скончался в день праздника иконы «Всех скорбящих Радость», похоронен по завещанию «около часовни, чтобы дождь с крыши, под которой Распятие Спасителя, орошал могилу». Вносил над могилой был построен Троицкий храм.

**Сочинения** З. представлены несколькими творениями агнографического и правоучительного характера. Из автографов старца сохранились только письма («Заветные письма», хранящиеся в Зосимовой пуст. — РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 7918. Л. 17, 18, 25–26, 102 об. — 103 об.; ЦГИАМ. Ф. 617. Оп. 1. Д. 3. Л. 1–6). Крупные сочинения З. известны только в копиях XIX в., хранятся в б-ке Троице-Сергиевой лавры, в фон-

дые изданные Оптиной пуст. в XIX в. Издание 1849 г. иногда помечается «вторым». Экземпляры 1-го издания к 2009 г. неизвестны. О тираже книги оптинский ред. о. Порфирий (Григорьев) писал так: «Я похлопотал об издании хранившихся у меня в рукописи сибирских старцев... Оных напечатано самое малое количество экземпляров: только для моих благодетелей и друзей» (РГБ ОР. Ф. 213. К. 98. Д. 25. Л. 3).

«Изречения и извлечения из сочинений» З., публиковавшиеся вместе с его Житием, повторялись также в сб. «Старческие советы» (М., 1913, 1994<sup>р</sup>). Из правоучительных творений самое крупное — «Поучение о послушании» (Прп. старец Зосима Верховский. Творения. 2006. С. 229–374). Отличительной чертой творений З. является язык — несмотря на время написания (нач. XIX в.), старец писал по-церковнославянски. Нек-рые издатели переводили его творения на рус. язык. Наиболее оригинальное сочинение З. — изложение 75 «действий» Иисусовой молитвы на старца Василиска. Эту рукопись в неск. вариантах издавали с 1994 г. (в переработке иером. Арсения (Тропольского) на рус. язык). В оригинале (по-славянски) текст издан в 1999 г. по рукописи, обнаруженной у одного из местных жителей рядом с бывш. Леснинским монастырем на Холмщине (Польша). В 2000 г. ж. «Русский паломник» напечатал первые 48 «действий» на русском языке, к-рые переписал афонский иером. Софроний (Сахаров), сопрово-

див эту работу публикацией в краеведческом ж. «Родные святые». Начались регулярные крестные ходы к оз. Монашка.

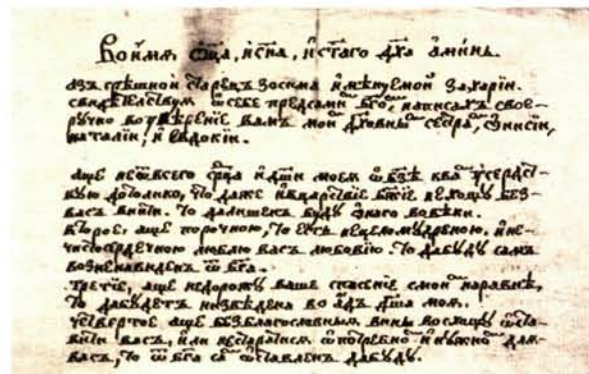


Прп. Зосима (Верховский).  
Икона. Нач. XXI в.  
Иконописец Л. Н. Шархун  
(Зосимова пуст.)

святив этому юбилею публикации в краеведческом ж. «Родные святые». Начались регулярные крестные ходы к оз. Монашка.

Почитание З. началось сразу после кончины. Над его могилой по благословению свт. Филарета (Дроздова) был выстроен Троицкий храм. После расширения храма в 1855 г. 2 приделами «в промежутке между главным и правым устроена усыпальница над могилою основателя пустыни старца Зосимы, дабы все усердствующие невозбранно могли туда входить» (Пимен (Мясников), архим. Восп. // ЧОИДР. 1877. Кн. 1. С. 295–300).

В нач. 80-х гг. XIX в. состоялось обретение нетленных мощей старца. Об этом свидетельствовал прп. Амвросий Оптинский в 1886 г.: «Недавно в Зосимовой пустыни заметили, что гроб основателя обители находится в воде, потому что место сырое. Высекли из целого камня гроб и сделали новый деревянный гроб и во время переложения увидели, что все тело старца цело, а ступни ног предались тлению» (Собр. писем прп. Амвросия, старца Оптинского, к превосходительной NN и настоятельницам N общины. Козельск, 1997. С. 97–98). В 30-х гг. XX в. Троицкий храм был обращен в клуб, как именно и когда был вскрыт склеп З., неизвестно. 25 дек. 1999 г. в возрожденной обители были проведены работы по обретению могилы



Автограф  
прп. Зосимы (Верховского).  
Заветные письма  
(письмо от 2 февр. 1819 г.)  
(архив Зосимовой пуст.)

дах Троице-Сергиевой лавры и Оптиной пуст., в ОР РГБ. Мн. сочинения З., а также рукописные книги для прп. Антония Оптинского перепишывались в Зосимовой пуст. Все известные сочинения и письма З. изданы в кн. «Прп. старец Зосима Верховский. Творения» (Серг. П., 2006).

Из агнографических творений следует назвать Житие прп. Василиска и Житие прав. Петра Томского, впер-

див нек-рые «действия» выписками из святоотеческих творений. Перевод всех 75 «действий» на рус. язык был сделан в екатеринбургском Новотихвинском мон-ре (изд. в 2003).

**Почитание.** Память о старцах-подвижниках, проживших 20 лет в окрестностях Кузнецка, сохранилась среди местного населения. Озеро и протоки, на берегах которых жили преподобные З. и Василиск, местное население называло «Монашки». Осенью 2002 г. правосл. обще-



лы З. «В правой части центрального алтаря возле стены под современным полом Троицкого храма был выявлен склеп, выложенный из белокаменных блоков, в котором находился белокаменный саркофаг, но он не содержит уже останков схимонаха Зосимы». К 2009 г. местонахождение мощей неизвестно.

Почитался колодец, выкопанный на месте сгоревшей кельи старца (сначала над ним стояла каменная часовня, после расширения Троицкого храма пришлось устроить специальный проход к колодцу под юго-зап. углом церковной стены), а также т. н. Отчин колодец, к-рый



Прп. Зосима (Верховский).  
Резная икона.  
2001 г. Резчик С. Б. Большаков  
(частное собрание)

выкопал преподобный близ лесной кельи. К сер. XIX в. «пошли частые исцеления от того колодца, многим снился во сне. Одна женщина ближнего селения, умывшись этой водою, исцелилась от раку на лице» (РГБ ОР. Ф. 213. К. 60. Д. 2. Л. 26 об.— 27). У колодца поставили крест, в 1910 г. построили каменную часовню на месте кельи старца. Все паломники, приезжавшие в Зосимову пуст., посещали Отчин колодец и умывались водой из него. В 2006 г. возрожденная обитель начала традицию крестных ходов к Отчину колодцу 23 июля, в день прославления З., или в ближайшее воскресенье.

Житие З. оказало влияние на образ старца Зосимы в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». Организовав скит в горах Калифорнии (США), иеромонахи *Серафим (Роуз)* и Герман (Подмошенский) перевели

Житие старца на англ. язык, и в издательстве братства прп. Германа Аляскинского оно вышло в свет в 1979 и 1990 гг.

Канонизация З. в лике местночтимых святых Московской епархии была утверждена Святейшим Патриархом Алексием II 11 окт. 1999 г. По благословению митр. Крутицкого и Коломенского *Ювеналия (Пояркова)* праздник прославления был отложен до лета и состоялся 23 июля 2000 г. К празднику были написаны 2 иконы З. и издано «Житие прп. Зосимы (Верховского)» (Наро-Фоминск, 2000). К лику общецерковных святых З. и прп. Василиск причислены на Архиерейском Соборе РПЦ 8 окт. 2004 г. Брянская епархия наряду с Московской включила З. в Собор своих святых.

**Гимнография.** Тропарь и кондак были написаны к прославлению З. и введены в службы сразу же после 23 июля 2000 г. Каждый месяц во 2-е воскресенье в Зосимовой пуст. служится молебен предподобному. Позднее была составлена полиелейная служба З. и утверждена Епархиальной богослужебной комиссией 24 марта 2005 г. Память З. совершается каждый год 6 нояб. (н. с.) в Зосимовой пуст. при большом стечении народа.

Арх.: Поучение о послушании схим. Зосимы (Верховского) // РГБ ОР. Ф. 304/П. Д. 231; Повествование о действиях сердечной молитвы старца-пустынника Василиска, списанное его учеником З. В. (*Зосимом Верховским*) // Там же. Д. 183. Л. 43–59 об.; Ф. 214. Д. 409, 450.

Соч.: Записки о жизни и подвигах Петра Алексеевича Мичурина, монаха и пустынника Василиска и нек-рые черты из жизни юродивого мон. Ионы / Изд. Оптиной пуст. М., 1819, 1849<sup>2</sup>; Изречения и извлечения из сочинений. М., 1860; Житие и подвиги о Бозе почившаго блаженныя памяти старца Василиска, сподвижника схим. Зосимы Верховскаго. М. 1899<sup>4</sup>; Наставления // Старческие советы нек-рых отечественных подвижников благочестия XVIII–XIX вв. М., 1913, 1994<sup>9</sup>. Ч. 1. С. 253–324; ЖПовд. Окт. С. 598–687; Житие и подвиги в Бозе почившаго блаженныя памяти старца схим. Зосимы, его изречения и извлечения из его сочинений: В 2 ч. М., 1889<sup>2</sup>. Платина (Калифорния), 1977<sup>9</sup>. М., 1994<sup>9</sup>, 2005 (англ. пер.: Elder Zosima Hesychast of Siberia. Platina (Calif.), 1979, 1990<sup>2</sup>; греч. пер.: *Γεροντας Ζωσιμας της Σιβηρίας. Αττικής*, 1996); Память о молитвенной жизни старца Василиска, монаха и пустынника Сибирских лесов. Послание / Подгот. к публ.: А. М. Пентковский, сост.: иером. Арсений (Тропольский) // Символ. 1994. № 32. С. 279–340; Житие блаженного старца Василиска: С включениями повествования о действиях сердечной молитвы. М., 1998<sup>5</sup>; Сказание о дивных случаях мон. Василиска при прохождении внутренней Иисусовой молитвы, писанных в оное время учеником его мон. Зосимом // *Лабиринт* Ю. А., *Щавинская Л. Л.* Белорусско-ук-

раинско-русская правосл. книжность межвоенной Польши: Исслед. и публ. М., 1999. С. 114–139; Старец Василий Сибирский и благодатные действия молитвы Иисусовой // Рус. паломник. 2000. № 21/22. С. 7–41; «Вечностно неразрушимое содружество»: Страницы рус. старчества XIX в.: Прп. Зосима (Верховский) и его духовная семья в 1818–1825 гг. / Публ.: А. Л. Беглов // ЛиО. 2001. № 3(29). С. 205–240; Повествование о действиях сердечной молитвы старца-пустынника Василиска, записанное его учеником // Ключ разума: Рус. подвижники благочестия о молитве Иисусовой / Сост.: игом. Авраам (Райдман). М.; Екатеринбург, 2003. С. 268–298; Прп. Зосима (Верховский): Житие. Воспоминания. Слова и наставления. М., 2005<sup>3</sup>; Творения. Серг. П., 2006.

Лит.: *Абрамов Н. А.* Туринский Николаевский девичий мон-рь // Тобольские ГВ. 1865. № 45. С. 289–290; *Громыко М. М.* Сибирские знакомые и друзья Ф. М. Достоевского. Новосибир., 1985. С. 130–145; *Андрюанов А. Ю.* Скитская и монастырская жизнь I–й трети XIX в. в трудах о. Зосимы (Верховского) // Православие и рус. нар. культура. М., 1993. Кн. 2. С. 44–91; *Копылов И. С.* Кузнецкая летопись. Новокузнецк, [1995]. С. 45–54; *Кропачев И., свящ.* Сибирские пустытники // Родные святые: Сб. ст. по правосл. краеведению. Новокузнецк, 2001. Вып. 1. С. 66–75; *Зосима (Верховская), мон.* Прп. Зосима (Верховский) // Смоленские Ев. 2002. № 3. С. 38–44; *она же.* Карта Рославльских куцей // Там же. 2003. № 2. С. 29–36; *она же.* Старец Зосима (Верховский), совр. прп. Серафима Саровского, как один из первых устроителей жен. обителей в России // Наследие Серафима Саровского и судьбы России: Мат-лы науч.-богосл. конф. Москва—Саров, 2004 г. Н. Новг., 2005. С. 55–67; *она же.* Жен. Зосимова пуст. М., 2008.

**Мон. Зосима (Верховская)**

**Иконография.** Сохранилось 2 прижизненных наброска с изображением З., предположительно сделанных сестрами Зосимовой пуст. (воспроизв.: *Зосима (Верховская), мон.* Жен. Зосимова пуст. М., 2008. С. 92, 244). В 30-х гг. XX в. рисунки вместе с письмами предподобного были переданы последними насельницами обители схиархим. сщмч. Игнатию (Лебедеву), после его ареста хранились у его духовной дочери схим. Игнатии (Пузык) (*Игнатия (Петровская), мон.* Старчество на Руси. М., 1999. С. 104–105), с 14 нояб. 2001 г.— у мон. Зосимы (Верховской), в наст. время — в архиве мон-ря. Первый рисунок выполнен в монохромном колорите акварелью на бумаге, лицо проработано карандашом. З. изображен по пояс, в небольшом повороте вправо, с узнаваемыми портретными чертами: большими глазами, носом с широкой переносицей, тонкими губами, впалыми щеками, высоким открытым лбом, прямой седой бородой, длинными волосами до плеч, зачесанными назад. Портрет не закончен, обозначен только силуэт фигуры. Др. набросок в той же технике (лицо и борода обведены пером) представляет преподобного в профиль, сидящего и склонившегося в молитве, с четками в правой руке. По воспоминаниям современника, 15 годами ранее З.



был «крепкого телосложения и добрый в силах и походе, словоохотливый» (Котохов И. С. Кузнецкая летопись. Новокузнецк, [1995]. С. 47).

На живописном поясном портрете кон. 20-х — 30-х гг. XIX в. (ЦИМ СДМ;



Прп. Зосима (Верховский).

Икона. 2002 г.

Иконописец С. А. Мелкозеров  
(Троицкий собор Зосимовой пуст.)

Прп. старец Зосима Верховский. Творения. Серг. П., 2006. Обл.) З. изображен на темно-коричневом фоне вполборота вправо, в черной рясе, с раскрытой книгой в правой руке, на устах легкая улыбка. Портрет, литография с него, тоновая литография вида обители 70-х гг. XIX в. и вещи из мон-ря были обнаружены в 1971 г. В. Г. Астаховой у местных жителей и переданы в Данилов монастырь (см.: Клады и сокровища: Газ. 1998. № 1/2(28/29)). В 30–50-х гг. XIX в. в Туринске на холсте написан 2-й поясной портрет З. близкой иконографии, З. изображен на голубом фоне, с закрытой книгой в руке, у старца седая лопатообразная борода и вьющиеся пряди волос на плечах, глаза серые, вверху надпись: «Бывший попечитель Туринского Св. Николаевского женскаго монастыря Схи-монахъ Зосима Богдановичъ Верховскій Скончался 1833 года 24<sup>го</sup> октября» (портрет хранится в туринском Николаевском монастыре, воспроизв.: Рус. паломник. 2000. № 21/22. Обл.). Аналогичный по стилистике, вероятно парный, портрет прп. Василиска находится в соборной Туринского музея декабристов.

Иконография туринского портрета повторялась на литографиях, отпечатанных в виде отдельных листов и для 1-го изд. Жития З. (Жизнь в Бозе почившаго блаж. памяти схим. Зосимы М., 1860). Книжный эстамп по рис. А. Т. Скино от-

печатан в мастерской Г. Кирстена, на листе из собрания ЦИМ СДМ поднимь московской литографии В. Бахмана; под изображением текст: «пустынникъ схимонахъ Зосима Верховскій». Подобные эстампы помещались в переизд. Жития, а также при публикациях «Старческих советов» З. (см., напр.: Житие и подвиги в Бозе почившаго блаженнаго памяти старца схим. Зосимы, его изречения и извлечения из его сочинений: В 2 ч. М., 1889<sup>2</sup>, 1994<sup>р</sup>; Наставления схим. Зосимы // Старческие советы некоторых отеч. подвижников благочестия XVIII–XIX вв. М., 1913, 1994<sup>р</sup>. Ч. 1. С. 252). Еще одно его изображение (с неизв. оригинала) было использовано для иллюстрирования статьи о Зосимовой пуст. (Павловский А. А. Всеобщий иллюстр. путев. по мон-рям и св. местам Рос. империи и Афону. Н. Новг., 1907. С. 401).

Вероятно, существовал портрет З. в схиме на смертном одре. На это указывает выполненный в Зосимовой пуст. в кон. XIX в. монтаж фотографий портрета почившего старца, игумений Веры (Верховской) и Магдалины (Верховской) на фоне тоновой литографии с видом обители 70-х гг. XIX в. (внизу подпись: «Незабвенный оцъ нашъ Схи-монахъ и пустынножительъ Зосима Верховскій»), к-рый был передан в Зосимову пуст. Н. А. Калининым 19 авг. 2000 г. В 1995 г. И. Л. Верховской сделан рисунок карандашом юноого З. на о-ве Колывец. Поясной портрет преподобного работы худож. О. А. Дмитриева, написанный в 2000 г. маслом на картоне, хранится в Зосимовой пуст.

Первые иконы З. были созданы на основе его портретов иконописцами Н. А. Криван и В. В. Криваном к местной канонизации святого в 2000 г., хранятся в Зосимовой пуст. На аналойном образе святой представлен в схиме, с куколем на голове, правая рука повернута ладонью, в левой руке четки и свиток с текстом: «друг друга тяготы носите и тако исполните законъ хр(с)товъ». На иконе из Троицкого собора, к-рая участвовала в чине прославления подвижника, З. изображен в молении образе Божией Матери «Одигитрия», с непокрытой головой; в нижней части иконы панорама обители, написанная на основе тоновой литографии 70-х гг. XIX в. На иконе 2002 г.— образ прямоличный, поясной, правая рука З. поднята в благословляющем жесте, в левой свиток, изображение лица, волос и бороды соответствует портретам; на верхнем поле в сегменте — образ Пресв. Троицы, надпись: «СВ ПРЕП(д)Б ЗОСИМА верховскій» (иконописец С. А. Мелкозёров). Ростовая икона З. в куколе, с четками в руке помещена на крышке его раки (иконописцы Ю. В. и Н. И. Земцовы). Единичные иконы святого (в куколе, с благословляющей десницей и со свит-



Прп. Зосима (Верховский).

Литография Г. Кирстена  
по рис. А. Т. Скино. 1860 г.

ком) написаны как в традиц. древнерус. стилистике (2004, иконописная мастерская Троице-Сергиевой лавры, иконописец Е. Лавриненко; воспроизв.: Прп. старец Зосима Верховский. Творения. Серг. П., 2006. Форзац), так и в академической живописной манере (иконописец Л. Н. Шархун, икона передана в Зосимову пуст. в 2008).

Неск. икон З. и прп. Василиска Туринского в визант. стилистике по образцу извода «Встреча апостолов Петра и Павла» выполнено в мастерской Новотихвинского мон-ря в Екатеринбургe, одна из них вложена в Зосимову пуст.



Прп. Зосима (Верховский).

Икона. 2000 г.

Иконописцы Н. А. Криван и В. В. Криван  
(Зосимова пуст.)

в день прославления З.— 23 июля 2000 г. Святой представлен моложе прп. Василиска, с более длинной, острой на конце бородой и русыми волосами с проседью, лежащими на плечах вьющимися пря-



дьями. Изображение З. (рядом с местными святыми) известно в росписи Введенского собора Герасимова Болдинского Троицкого мон-ря (2002–2003) и на резной иконе с росписью 2001 г. (резчик С. Б. Большаков, частное собр.).

*Мон. Зосима (Верховская), Я. Э. З.*

**ЗОСИМА** Алексеевич Пепенин (1888, дер. Пепенины Яранского у. Вятской губ.— 2.11.1937, с. Долинское (Долинка) Карагандинской обл., Казахстан), сцмч. (пам. 20 окт. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), свящ. Окончил ДС. В 1917 г. рукоположен во иерея. Служил в Московском у., на территории совр. Кунцевского р-на Московской обл.

В 1922 г. арестован, заключен под стражу на 3 года за неуплату предназначенного для священнослужителей повышенного налога. В апр. 1935 г. арестован, заключен в Бутырскую тюрьму. 11 окт. того же года ОСО при НКВД приговорен к 3 годам ИТЛ, отбывал заключение в с. Долинское Карагандинского ИТЛ. 19 сент. 1937 г. арестован в лагере по обвинению в «контрреволюционной агитации». В предъявленном обвинении виновным себя не признал. 31 окт. 1937 г. Особой тройкой при УНКВД по Карагандинской обл. приговорен к расстрелу. Место погребения неизвестно. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив ДКНБ по Карагандинской обл. Д. № 0689.

*В. В. Королёва*

**ЗОСИМА** Васильевич Трубачёв (24.12.1893, с. Пучуга Сольвычегодского у. Вологодской губ.— 26.02.1938, полигон Бутово Московской обл., ныне в черте Москвы), сцмч. (пам. 13 февр., в Соборе новомучеников и исповедников Российских и в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших), прот. Из старинного рода священнослужителей Вологодской епархии. По окончании в 1908 г. Устюжского ДУ поступил в Вологодскую ДС, в 1914 г.— в МДА. Под рук. свящ. Павла *Флоренского* написал канд. соч. «Космический элемент в богослужении по богослужебным книгам» (ркп. находится в фондах Музея П. Флоренского в Москве). В студенческие годы управлял 2-м хором ДА и хором при домовом ц. во имя равноап. Марии Магдалины в убежище сестер милосердия

Красного Креста в Сергиевском поезде. Часто посещал старцев *Зосимовой в честь Смоленской иконы Божией Матери пуст.*

24 марта 1918 г. рукоположен во диакона, а 8 мая Патриархом Московским и всея России свт. *Тихоном (Беллавиным)* в Троицком соборе Троице-Сергиевой лавры — во иерея ко храму Покрова Пресв. Богородицы при МДА. После окончания академии в 1918 г. со степенью канд. богословия был направлен в Богородице-Рождественский храм с. По-



*Сцмч. Зосима Трубачёв. Фотография. 20-е гг. XX в.*

досиновец Никольского у. Вологодской губ. Накануне приезда З. здесь претерпел мученическую кончину прежний настоятель прот. Николай Подьяков, был убит и священник соседнего прихода. З. не ограничивал свои труды храмовым богослужением, он посещал больных в отдаленных селениях прихода, устраивал воскресные беседы, проводил антисектантскую работу, изъяснял истины правосл. веры, приходил на помощь нуждающимся. Он взял на воспитание 13-летнюю дочку утонувшего помора. На Рождество в доме З. устраивалась елка для детей. Награжден набедренником (1920) и камилавкой (1921).

В 1922 г. З. арестован во время кампании по *изъятию церковных ценностей*, заключен в тюрьму г. Вел. Устюг. Вскоре, однако, был освобожден. С сент. 1924 г. служил в храме в с. Кохма Иваново-Вознесенского у. и губ. В 1925 г. (по др. данным, 17 сент. 1926) возведен Иваново-Вознесенским еп. сцмч. *Августиним (Беляевым)* в сан протоиерея и назначен настоятелем Введенского храма г. Иваново-Вознесенск (ныне Ива-

ново), т. к. его настоятель отпал в *обновленчество*. Приход оказался разрушенным, богослужение совершалось небрежно. З. потратил много сил, чтобы наладить уставное совершение богослужений и преодолеть привычку причта к небрежному отпавлению чинопоследований. Несмотря на угрозы, З. не согласился отменить крестные ходы (власти разрешили совершать их лишь обновленцам). З. выстроил колокольню при храме. По воскресеньям после вечернего богослужения проводил беседы на религиозные темы, привлекая к ним всех служивших в храме священников. Призывал не бояться исповедовать Христа, приводил примеры из жизни св. мучеников.

В 1926 г. З. обратился к прихожанам Введенского храма с просьбой оказать помощь дочерям арестованного еп. *Августина*. С марта 1928 г. член благочиннического совета Иваново-Вознесенска. Отказался прекратить поминовение за богослужением имени еп. *Августина* как правящего архиерея. 22 июля 1928 г. арестован с группой ивановских священнослужителей, которые обвинялись в том, что «возбуждали у верующих недовольство и протест против административной высылки бывшего еп. *Августина*». 7 сент. того же года приговорен ОСО при Коллегии ОГПУ к 3 годам ссылки в г. Вельск Вологодской губ. В 1929 г. заключен в ИТЛ и отправлен на лесоразработки неподалеку от ст. Няндомы Архангельской обл.

С 1932 г. жил в г. Юрьев-Польский. Власти запретили З., как бывшему ссыльному, служить в храме. Работал счетоводом, в свободные дни управлял хором в храме во имя святых бессребреников и чудотворцев Космы и Дамиана, причащался в алтаре. В 1934 г. из заключения вернулся еп. *Августин*, перемещенный на Калужскую кафедру. З. встретился с епископом, и тот предложил ему поехать вместе с ним. 12 авг. 1934 г. был назначен настоятелем Казанского храма г. Малоярославец и благочинным в Малоярославецком р-не. З. окормлял ссыльных монахинь и духовенство, в т. ч. вернувшегося из заключения прот. сцмч. *Романа Медведя*, к-рого во время его болезни З. посещал каждый день до самой кончины.

26 янв. 1938 г. арестован по обвинению в «активной контрреволюционной работе», заключен в Таганскую





тюрьму в Москве. Виновным себя не признал. 19 февр. Особой тройкой УНКВД по Московской обл. приговорен к расстрелу. Погребен в безвестной общей могиле. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г. Особо почитается в *Ивановском в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы жен. мон-ре*, основанном при храме, где З. настоятельствовал в 1925–1928 гг. Соч.: Космический элемент в богослужении по богослужебным книгам // *Ныне и присно*: Рус. ж. для чтения. М., 2006. № 3/4. С. 39–42. Арх.: ЦГИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 4435; ГА Ивановской обл. Ф. 31. Оп. 1. Д. 429; Оп. 8. Д. 5; УФСБ по Ивановской обл. Д. 10114-П; УФСБ России по Москве и Московской обл. Д. П-13541; УФСБ по Калужской обл. Д. П-13541.

Лит.: *Бацелин В.* Отец Зосима Трубачёв // *Он же.* Золото Церкви: Ист. очерки и современность. Иваново, 1995; *Трубачёв С., диак.* Прот. Зосима Трубачёв: Некр.-воспоминание // *ЖМП.* 1997. № 9. С. 60–66; *Зосима (Шевчук), архим.* Монастырь земли Ивановской. Иваново, 1999. С. 6–8; *Дамаскин Т. 5.* С. 62–70; *Андроник (Трубачёв), игум.* Житие смщч. прот. Зосимы Трубачёва // *Ныне и присно.* 2006. № 3/4. С. 20–37; *ЖНИР.* Февр. С. 241–248.

*Игумен Дамаскин (Орловский)*

**ЗОСИ́МА**, мч. Калутинский (пам. 28 сент.) — см. в ст. *Александр, Алафей, Зосима, Марк настырь, Никон, Неон, Илиодор и др.*, мученики.

**ЗОСИ́МА** (1785 (по др. сведениям, 1792) — 23.06.1855, Соловецкий монастырь), схим., подвижник Соловецкий. Основной источник сведений о З.— Соловецкий патерик 1873 г. Род. в крестьянской семье, «из чудского племени». В 1808 г. поступил в *Соловецкий в честь Преображения Господня муж. мон-рь*, в 1824 г. принял монашеский постриг. Подвизался на о-ве Анзер, летом участвовал в звериной и рыбной ловле на тонях Троицкой и Кирилловской губы, зимой вязал сети. Ночи проводил в слезной молитве. Зная о бодрствовании З., братия просила его будить их в определенное время, и он регулярно исполнял эти просьбы.

Согласно патерику, З. отличался нестяжанием, «не держал никогда в руках денег и не принимал кружечного награждения, которое в небольшом количестве дается инокам для необходимых келейных нужд». В келье З. имелись лишь мантия, клобук, зимний полушубок и летний кафтан. Однажды строитель *Анзерского Голгофо-Распятского скита* решил испытать нестяжательность монаха — положил горсть медных и серебряных монет на тропинку, по

к-рой З. шел в скит на богослужение, а сам укрылся неподалеку и наблюдал за его поведением. Увидев деньги, З. отбежал от тропинки настолько, что увяз в болоте. После того как настоятель объяснился с З., простосердечный старец воскликнул: «Не знал я этого, иначе побросал бы ваши деньги в болото!»

Почитался братией Соловецкого мон-ря как опытный старец. В июле 1854 г., за год до кончины З., корабли англ. флота обстреливали обитель. Насельники опасались вторичного нападения. Умиравший З. убеждал братию не предаваться малодушию, уверяя, что по молитвам преподобных Зосимы и Савватия Соловецких Господь не попустит разорить мон-рь. Перед кончиной принял схиму. Современники отмечали, что имущество умершего старца состояло лишь из монашеского пояса. Местонахождение могилы неизвестно.

Лит.: *Никодим [Кононов], иером.* Соловецкие подвижники благочестия XVIII и XIX вв. СПб., 1900; *он же.* Соловецкий схим. Зосима: (Из чудского племени) // *Олонешкиев.* 1910. № 14 (отд. отт.: Петрозаводск, 1910); *Соловецкий Патерик.* М., 1991. С. 182–183; *Схим. Зосима // Соловецкий мон-рь: Анзер и его святыни / Сост.: В. П. Столяров.* М., 2002. С. 118–119.

**ЗОСИ́МА** (кон. XIV — 1-я пол. XV в.), диак. Троице-Сергиева монастыря, автор повествования о паломничестве в К-поль (Царьград), на Афон и в Иерусалим, совершенном в 1419–1422 гг. («Книга, глаголемая Ксенос, сиречь Странник, списанный Зосимом диаконом о русском пути до Царяграда и от Царяграда до Иерусалима»). З. отправился в паломничество весной 1419 г. Автор подробно описал свой маршрут: через Киев до «Белагорода» (ныне Белгород-Днестровский), оттуда в К-поль. Покинув К-поль в кон. янв. 1420 г., З. побывал на Афоне, прибыл в Иерусалим в канун Пасхи 1420 г. Троицкий инок был свидетелем схождения благодатного огня, принял участие в пасхальном богослужении у Гроба Господня. По традиции З. подробно описал Иерусалим: указал географическое положение города, перечислил храмы, значительную часть рассказа посвятив описанию ц. Воскресения, тщательно зафиксировал расценки, установленные для христиан, посещающих иерусалимские святыни. Из Иерусалима З. совершил поездку в Гефсиманию, поднимался на Елеонскую гору и на Сион, посетил Ви-

фанию, Иерихон, Мёртвое м., Вифлеем. Автор не только точно описывал увиденные святыни, но и рассказывал о трудностях передвижения по Св. земле, о нападении «злых арабов», о полученном ранении.

В Иерусалиме З. оставался до 1421 г. Его обратный путь на Русь лежал через К-поль, где он прожил зиму. З. был последним рус. паломником, посетившим и описавшим К-поль перед падением города под ударами тур. войск. Внимание З. привлекли святыни и архитектурные достопримечательности визант. столицы (собор Св. Софии, мон-рь св. Лазаря, ипподром, конная статуя имп. Юстиниана, место захоронения царевны Анны († 1417), дочери вел. кн. *Василия I Дмитриевича* и жены *Иоанна VIII Палеолога*). Заинтересовала паломника и экономическая сторона жизни К-поля: он рассказал о городском рынке («торжище»), о маяке на Чёрном м., о добыче мрамора на одном из о-вов Мраморного м. Завершая рассказ о К-поле, З. вспомнил свое 1-е посещение визант. столицы в 1414 г. в составе посольства, сопровождавшего вел. кня. Анну Васильевну, помолвленную с наследником визант. престола Иоанном (об этой поездке также сообщает Софийская I и Никоновская летописи). Опираясь на это сообщение, а также учитывая покровительство, оказанное З. Иерусалимским патриархом *Феофилом II* в путешествиях рус. паломника по Палестине (одну из таких поездок, как следует из рассказа З., он совершил вместе с патриархом и его свитой), нек-рые исследователи высказывали мнение, что З. не был простым паломником, но выполнял дипломатическую миссию, хотя прямых указаний на это в «Ксеносе» нет. Дж. Маджеска предположил, что З. происходил из знатной семьи, учитывая, что в Иерусалиме на Пасху он принимал участие в праздничной трапезе патриарха Феофила и был способен оплатить дальнейшее морское путешествие. Паломничество З. завершилось в мае 1422 г., когда он вернулся в Москву.

З. стал 1-м рус. паломником, в сочинении к-рого собраны описания Иерусалима, Палестины, К-поля, присутствуют сведения о Св. Горе (приведен перечень 22 афонских монастырей), о Фессалонике (описаны мощи св. *Димитрия Солунского* и мироточицы *Феодоры*). Памятник





свидетельствует о начитанности З. В «Ксеносе» есть заимствования из «Хождения» игум. *Даниила*, ссылки на агиографические памятники, па-терики. З. приводит легенды, к-рые, очевидно, он слышал от проводников: о блаженной Фомаиде и о св. Калии, а также палестинскую легенду о девицах, не сохранивших девственности, легенду о чудесах, совершающихся у гроба блудницы Пелагеи, и др. Др. группу легенд составляют рассказы, связанные со светскими памятниками архитектуры (в основном к-польскими), ряд к-рых, по наблюдениям исследователей, не находят параллелей в «хождениях» предшественников З. (о жабе, поедающей нечистоты, об исцелении от укусов змей у Змеиной колонны).

«Ксенокс» сохранился в 8 списках (в т. ч. один XV в.). Исследователи (Х. М. Лопарёв, Н. И. Прокофьев) разделяют их на полную и сокращенную редакции. В полной редакции описано паломничество З. из Москвы через Киев в К-поль и в Палестину. В краткой рассказывается о путешествии З. в К-поль и на Афон. По мнению исследователей, краткая редакция более поздняя.

Изд.: Странствования к святым местам иеродиака. Зосимы / Предисл.: П. М. Строев // Рус. зритель. 1828. Ч. 2. С. 181–205; *Сахаров И. П.* Путешествия рус. людей по Св. земле. СПб., 1839. Ч. 2. С. 31–62; *он же.* Сказания рус. народа. СПб., 1849<sup>3</sup>. Т. 2. Кн. 8. С. 57–69; *Леонид (Кавелин), архим.* Иерусалим, Палестина и Афон по рус. паломникам XIV–XVI вв. // ЧОИДР. 1871. Кн. 1. С. 16–30; Хождение инока Зосимы / Ред.: Х. М. Лопарёв // ППС. 1889. Т. 8. Вып. 3; *Прокофьев Н. И.* Хождение Зосимы в Царьград, Афон и Палестину: Текст и археогр. вступление // Вопросы рус. лит-ры. М., 1971. С. 12–42. (УЗ МГПИ; 455); Хождение Зосимы в Царьград, Афон и Палестину // Книга хождений: Зап. рус. путешественников XI–XV вв. / Сост., подгот. текста, пер., вступ. ст. и коммент.: Н. И. Прокофьев. М., 1984. С. 120–136, 298–315, 406–409; *The Xenos of Zosima the deacon // Majeska G.* Russian Travellers to Constantinople in the 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> cent. Wash., 1984. P. 166–195; *Малето Е. И.* Антология хождений рус. путешественников, XII–XV вв.: Исслед., тексты, коммент. М., 2005. С. 296–314.

Лит.: *Муравьев А. Н.* Обзор рус. путешествий в Св. Землю // *Он же.* Путешествие ко Святым местам в 1830 г. СПб., 1835<sup>3</sup>. Ч. 1. С. XXXV–XXXIX; *Веселовский А. Н.* Из истории романа и повести // СБОРЯС. 1886. Т. 40. № 2. С. 296–303; *Майков Л. Н.* Материалы и исследования по старинной рус. лит-ре: 1. Беседа о святых и других достопамятностях Царьграда // Там же. 1890. Т. 51. № 4. С. 37–42; *Прокофьев Н. И.* Рус. хождения XII–XV вв. // Лит-ра Др. Руси и XVIII в. М., 1970. С. 175–190. (УЗ МГПИ; 363); *Seemann K.-D.* Die alt-russische Wallfahrtsliteratur: Theorie und Geschichte eines literarischen Genres. Münch.,

1976. S. 246–260, 434, 450; *Stavrou T., Weisen-sel P.* Russian Travellers to the Christian East from the 12<sup>th</sup> to the 20<sup>th</sup> Cent. Columbus (Ohio), 1986. P. 21–23; *Ченцова В. Г.* О причинах путешествия рус. паломника XV в. Зосимы на христ. Восток // Иностранцы в Византии: Византийцы за рубежами своего отечества: Тез. докл. М., 1997. С. 52–54; *Жуменёв С. Ю.* История рус. правосл. паломничества в X–XVII вв. М., 2007. С. 205–211.

**И. В. Фёдорова**

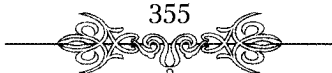
**ЗОСИМА** (Брадатый; † после 15.12.1510, Спасо-Каменный монастырь), бывш. митр. Московский и всея Руси. Прозвище Брадатый может указывать на то, что З. был родственником дьяка Стефана Бродатого (Бородатого), служившего при дворе вел. князей *Василия II Васильевича, Иоанна III Васильевича* и вел. кнг. Марии Ярославны (*Алексеев Ю. Г.* У кормила Российского гос-ва. СПб., 1998. С. 161–162). Есть основания согласиться с предположением А. В. *Карташёва* о том, что З. до принятия монашеского пострига служил дьяком вел. кн. Иоанна III (*Карташёв.* Очерки. Т. 1. С. 494): автографы З., напр. в рукописи РГБ. Троиц. № 122, свидетельствуют о наличии у него навыков профессионального писца.

В 1485 г. (до 10 марта) З. был поставлен архимандритом ставропигиального *Симонова Нового московского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*, насельники к-рого были подсудны во всех делах, кроме духовных, вел. князю (АСЭИ. Т. 2. № 315. С. 280). Контакты представителей рода Бродатых с Симоновым мон-рем были неслучайными. В 1462–1485 гг. дьяк Семен Васильев Бродатый производил дозор водяных мельниц Симонова и *Высокопетровского во имя свт. Петра, митр. Московского, монастырей* (Там же. № 372. С. 366). Этот же дьяк 1 марта 1484 г. в качестве свидетеля подписал вкладную грамоту Г. Перхушкова в Симонов мон-рь (РИБ. Т. 32. № 50). В актах Симонова мон-ря в 1485–1490 гг., т. е. в период настоятельства З., упоминаются монастырские старцы Кассиан и Яким Бродатые (АСЭИ. Т. 2. № 398. С. 403; № 399. С. 404), возможно, их приход в обитель связан с З. Наряду с ними упоминается соборный старец Досифей (Курицын) (Там же. № 398. С. 403), по-видимому родственник влиятельного дьяка Иоанна III Ф. В. *Курицына*.

Старший сын и соправитель Иоанна III вел. кн. *Иоанн Иоаннович* 10 марта 1485 г. выдал на вот-

чины Симонова монастыря на Галичской земле иммунитетную грамоту, подтверждающую прежние льготы (Там же. № 396. С. 402). По мнению Л. И. Ивиной, этот документ свидетельствует об особом отношении вел. кн. Иоанна Иоанновича к З. (*Ивина Л. И.* Крупная вотчина Сев.-Вост. Руси кон. XV – 1-й пол. XVI в. Л., 1979. С. 104). 26 мая 1485 г. верейско-белозерский кн. Михаил Андреевич выдал З. льготно-несудимую грамоту на владения Симонова монастыря в своем княжестве (АСЭИ. Т. 2. № 397. С. 402–403). При З. Симонов мон-рь купил земли в Можайском у. (Там же. № 398. С. 403; № 399. С. 405). В поземельной тяжбе между мон-рем и вотчинником И. Саврасовым, имевшим великокняжескую грамоту на спорную землю, вел. князь с доклада московского наместника кн. И. Ю. Патрикеева разрешил тяжбу в пользу З. (Там же. № 400. С. 405–408). Возможно, в период настоятельства З. кн. Патрикеев купил у властей Симонова монастыря луг (ДДГ. С. 345). Уже в бытность З. митрополитом кн. Патрикеев вновь вынес решение в пользу властей Симонова монастыря (АСЭИ. Т. 2. № 402. С. 411).

В «Сказании о новоявившейся ереси», представляющем собой предисловие к «Книге на новгородские еретики» («Просветителю»), прп. *Иосиф Волоцкий* писал о том, что, будучи настоятелем Симонова монастыря, З. присоединился к влиятельному московскому кружку *жидовствующих*, пользовавшемуся покровительством вел. князя. Участниками этого кружка являлись преимущественно светские лица, в частности, дьяки Федор и Иван Волк Курицыны, жена вел. кн. Иоанна Иоанновича Елена Стефановна и др. Вероятно, именно придворный характер московского кружка и открывавшиеся через него карьерные возможности стали главными причинами присоединения З. к жидовствующим. По свидетельству прп. Иосифа, поставление З. на митрополичью кафедру, вдовствовавшую более года после кончины 28 мая 1489 г. митр. *Геронтия*, совершилось вследствие рекомендации З. вел. князю одним из лидеров московского кружка жидовствующих — протопопом Алексеем. Основываясь на факте присутствия в Симоновом монастыре в период настоятельства там З. соборного старца Досифея (Курицына),







И. А. Тихонюк предположил «возможную роль братьев Курицыных в возведении на кафедру митрополита Зосимы» (Тихонюк. 1992. С. 176).

Летописи расходятся в указаниях на дату введения З. на митрополичий двор: в Софийской II летописи указано 2 сент. (ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. С. 328), в Новгородской летописи по списку Дубровского — 9 сент. (Там же. Т. 43. С. 209), в Типографской летописи — 12 сент. (Там же. Т. 24. С. 207), та же дата приведена в летописной заметке под 6999 г. БАН. 4. 3. 15 (Л. 55 об.). В качестве даты поставления З. на митрополичью кафедру все источники единодушно указывают 26 сент. 1490 г. В Архиерейском Соборе, избравшем З., участвовали архиеп. Ростовский Тихон (Мальшикин), епископы Суздальский Нифонт, Рязанский Симеон, Тверской Вассиан, Пермский Филофей, старцы Паисий (Ярославов) и прп. Нил Сорский, представители белого духовенства. В качестве обвинений на Соборе фигурировали присланные из Новгорода Геннадием «подлинники» следственных дел и показания свидетелей, собранные в Москве. Как следует из «Соборного приговора 1490 г.», еретикам вменялись в вину поругание икон, хулы на Иисуса Христа, Богородицу, святых, отрицание авторитета 7 Вселенских Соборов, нарушение постов, почитание субботы более воскресенья, неверие в Воскресение и Вознесение Христа (Там же. С. 383). Все приведенные факты были охарактеризованы как «жидовский обычай». В «Поучении всему православному христианству» осужденные еретики обвинялись в использовании отреченных книг, исключительном почитании ВЗ, восхвалении «жидовской веры», хуле на Христа, Пресв. Богородицу, святителей Петра и Алексия, Леонтия Ростовского, прп. Сергия Радонежского и на др. святых, в иконоборчестве. На Соборе было осуждено 9 чел., почти все — новгородцы. Хотя свт. Геннадий в посланиях обвинял в ереси дьяка Ф. Курицына и др. москвичей, на Соборе из Москвы фигурировали только «свидетели». Еретики-священнослужители были извергнуты из сана, все еретики отлучены от Церкви и отпавлены в заточение. Осужденным была провозглашена анафема.

Сразу же после поставления на митрополичий престол З. потребовал от главного борца с ересью жидовствующих Новгородского архиеп. Геннадия исповедание веры, что было оскорбительным для последнего. Кроме того, Новгородский архиерей был вынужден оправдываться в связи с обвинениями в поддержании незаконных связей с Литвой, а также объяснять, почему в его епархии служат литов. ставленники (Казакова, Лурье. 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). В окт. 1490 г. архиеп. Геннадий обратился с посланием к З., в к-ром опровергал обвинения и выдвигал требование церковного осуждения изблеченных им жидовствующих (Там же. С. 376). Одновременно с посланием к митрополиту архиеп. Геннадий обратился с посланием к архиереям — участникам церковного Собора, избравшего З., в к-ром настаивал на необходимости осуждения еретиков.

Как следует из «Поучения всему православному христианству», написанного от имени З. на основании соборного приговора против жидовствующих в 1490 г. (Там же. С. 384–

386), инициаторами осуждения еретиков выступили архиереи, принудившие митрополита созвать 17 окт. Собор. 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 прп. Нил Сорский, представители белого духовенства. В качестве обвинений на Соборе фигурировали присланные из Новгорода Геннадием «подлинники» следственных дел и показания свидетелей, собранные в Москве. Как следует из «Соборного приговора 1490 г.», еретикам вменялись в вину поругание икон, хулы на Иисуса Христа, Богородицу, святых, отрицание авторитета 7 Вселенских Соборов, нарушение постов, почитание субботы более воскресенья, неверие в Воскресение и Вознесение Христа (Там же. С. 383). Все приведенные факты были охарактеризованы как «жидовский обычай». В «Поучении всему православному христианству» осужденные еретики обвинялись в использовании отреченных книг, исключительном почитании ВЗ, восхвалении «жидовской веры», хуле на Христа, Пресв. Богородицу, святителей Петра и Алексия, Леонтия Ростовского, прп. Сергия Радонежского и на др. святых, в иконоборчестве. На Соборе было осуждено 9 чел., почти все — новгородцы. Хотя свт. Геннадий в посланиях обвинял в ереси дьяка Ф. Курицына и др. москвичей, на Соборе из Москвы фигурировали только «свидетели». Еретики-священнослужители были извергнуты из сана, все еретики отлучены от Церкви и отпавлены в заточение. Осужденным была провозглашена анафема.

Несмотря на состоявшееся под давлением архиереев осуждение еретиков-новгородцев, З. продолжал, по свидетельству прп. Иосифа, оказывать покровительство членам московского кружка жидовствующих, укреплял их влияние в столице, преследовал борцов с ересью: «...овех убо от Божественного причащения отлучаеть, елици же священници или диаconi сих от священства отлучаеть» (Там же. С. 474), клеветал на них вел. князю. Помимо «Сказания о новоявившейся ереси» данная ситуация нашла отражение в др. сочи-

нениях прп. Иосифа: Послании Суздальскому еп. Нифонту (традиционно датируется 1490–1494, возможно написано не ранее 1502–1504; см.: Там же. С. 419–433) и в 12-м Слове «Просветителя». В 2 последних трудах обсуждается вопрос, сохраняют ли архиерей-еретик власть «взять и разрешать», и опровергается мнение о том, что проклятие архиерея-еретика является действительным (о др. обвинениях прп. Иосифа в адрес З. см. ниже).

З. возглавил неск. архиерейских хиротоний выходцев из Угрешского во имя свт. Николая Чудотворца муж. мон-ря, насельники к-рого, как и насельники Симонова мон-ря, были подсудны вел. князю во всех делах, кроме духовных (АСЭИ. Т. 2. № 315. С. 280). 18 нояб. 1490 г. митрополит возглавил хиротонию игум. Николо-Угрешского мон-ря Авраамия во епископа Коломенского. На поставление Авраамия не дал повольной грамоты архиеп. Геннадий, т. к. в послании митрополита к свт. Геннадию с требованием о присылке повольной грамоты не было названо имя поставляемого. 4 мая 1493 г. З. возглавил хиротонию игум. Николо-Угрешского мон-ря Силуана во епископа Сарского и Подонского. Благоволил З. и к Троице-Сергиеву монастырю, которому 17 окт. 1490 г. выдал жалованную грамоту, освобождавшую монастырские церкви в Переславском у. от пошлин и суда десятичника (РИБ. Т. 32. № 60. Стб. 82–83). В февр. 1492 г. митрополит «по повелению» Иоанна III (ПСРЛ. Т. 25. С. 333) передал в ведение Пермского еп. Филофея «из своя митрополия на Вологде, в городе и на посаде, все свои церкви» (Там же. Т. 24. С. 209; Т. 6. Вып. 2. С. 332; Т. 26. С. 287–288; см. ст.: Вологодская и Великоустюжская епархия). Пермской кафедре также была передана часть территории Новгородской епархии (что следует расценивать как меру, направленную против Новгородского архиеп. Геннадия).

В связи с тем что использовавшаяся Русской Церковью пасхалия была рассчитана до 7000 (сент. 1492) г., З. предпринял действия по составлению новой пасхалии, продолжившей прежнюю. Эта работа велась при митрополичьем дворе в сент. — нояб. 1492 г. 27 нояб. 1492 г. на церковном Соборе З. изложил новую пасхалию на 20 лет (РИБ. Т. 6. № 118. Стб. 795–802). В дек. поручение со-









свод 1518 г., в к-ром представлена офиц. т. зр. митрополичьей кафедры нач. XVI в.): «Митрополит Зосима оставил митрополию не своею волею, но непомерно пия дръжашеся и о Церкви Божией не радяше» (Там же. Т. 6. Вып. 2. С. 342). В «Книге степенной царского родословия» сообщается, что З. был лишен митрополии «за некое преткновение» (Там же. Т. 21. Ч. 2. С. 368, 568). А. А. Зимин связывал отставку З. с отсутствием в Москве в мае 1494 г. князей В. И. Патрикеева, С. И. Ряполовского и дьяка Ф. В. Курицына (Зимин. 1982. С. 224–225).

В повольной грамоте на поставление митр. Симона (хиротонисан во митрополита в сент. 1496) архиеп. Геннадий писал: «Отец Зосима митрополит... оставил стол Русския митрополии и, пришед в святую великую соборную церковь, пред всеми омофор свой на престоле положил, и свидетеля на то Господа Бога нарицая, яко невозможно ему ктому святительская действати, ни митрополитом нарицатися, и отоиде в монастырь в смиренно иноческое жительство» (РИБ. Т. 6. № 121. Стб. 834–835). Однако есть свидетельства того, что и после оставления кафедры З. продолжал считать себя первосвященником. После смещения З. жил в Симоновом мон-ре, затем в Троице-Сергиевом мон-ре, где ок. дек. 1495 г. он причащался по чину первосвященника «на орлеце 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 (Голубинский. История РЦ. Т. 1. Ч. 1. С. 355–359; Т. 2. Ч. 1. С. 577. Примеч. 1; Ч. 2. С. 36; о значении этого хорошо понятного современникам акта см.: РФА. Вып. 2. № 96. II. С. 298–299). Из записи в рукописи РНБ. ОСРК. Q.I. 1380 следует, что З., по крайней мере в Святогорском в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ре под Псковом, продолжали считать митрополитом в 1496/97 г. (Л. 98). О сохранении влияния жидовствующих и после удаления З. свидетельствует, в частности, тот факт, что в 1499 г. архимандритом Юрьева новгородского мон-ря и главой черного духовенства в Новгороде был поставлен Кассиан, в келье к-рого, по сообщению прп. Иосифа, проходили собрания еретиков (Кассиан был осужден Собором в 1504 за принадлежность к жидовствующим).

Высказывалась гипотеза о причастности находившегося уже на покое З. к созданию или редактированию летописного свода 1495 г. (Капитанов С. М. О списках двух неопубликованных летописных сводов (1493 и 1495 гг.) // Проблемы источниковедения. М., 1959. Вып. 8. С. 463–465). Данная т. зр. была опровергнута Я. С. Лурье (Лурье Я. С. Общерус. летописи XIV–XV вв. Л., 1976. С. 251).

Неизвестно, в каком году З. оставил Троице-Сергиев мон-рь и переселился в Кириллов Белозерский в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь. Можно предположить, что это случилось после 1502 г., когда в результате разрешения династического кризиса в великокняжеской семье и ареста Елены Стефановны и ее сына Димитрия Иоанновича (11 апр.) начался разгром московского кружка жидовствующих. Впосл. З. был переведен в Спасо-Каменный в честь Преображения Господня монастырь (возможно, перемещение бывш. митрополита в бедную отдаленную обитель стало следствием наказаний еретиков по решениям Собора 1504), где он находился к кон. 1510 г. Эта дата известна из вкладной записи на списке творений свт. Григория Богослова: «В лето 7019 месяца декабря 15 дал сию глаголиму книгу Богослов Григорий старец Изосима, митрополит бывшей Московской, в Ферапонтов монастырь в ограду Белоозера своей душе на память и своему роду, а привез от него с Каменного старец Федосей Мажур при игуменьстве Селиверьстове» (Памятники письменности в музеях Вологодской обл.: Кат.-путев. Вологда, 1987. Ч. 1. Вып. 2. С. 56). Вероятно, в этой обители З. скончался. Возможно, З., а не Спиридону (Савве), как принято считать в литературе (см.: Творогов О. В. Древнерусские хронографы. Л., 1975. С. 97; он же. Материалы к истории русских хронографов // ТОДРЛ. 1989. Т. 42. С. 289), принадлежала рукопись «митрополичье Бытье», использованная наряду с кодексом Ферапонтова монастыря в нач. XVI в. для написания Сборника библейских ветхозаветных книг с Троицким хронографом (РНБ. НСРК. 1918. Ф. 27).

В списке Вселенского синодика кон. XV в. (РГАДА. Ф. 196. Оп. 1. № 289. Л. 161 об.) многолетие З. зачеркнуто. Предполагают, что З.

был анафематствован на Соборе 1504 г. вместе с юрьевским архим. Кассианом, братьями Курицыными, но впосл. реабилитирован (Дергачев В. В. К истории русских переводов Вселенского синодика // Дергачев И. В. Становление повествовательных начал в древнерус. лит-ре XV–XVII вв.: (На мат-ле синодика). Мюнхен, 1990. С. 184–185). Текст анафематствования сохранился в сборнике нач. XVII в., имя З. возглавляет список еретиков: «Новыя еретики, не верующии в Господа нашего Иисуса Христа Сына Божия, в Пречистую Богородицу и похуливших всю седмь Соборов святых отец и иноческий образ: Зосима, митрополит Московской...» (РГБ. Троиц. № 740. Л. 117 об.). В то же время, как следует из наблюдений над монастырскими синодиками, З. продолжали почитать в большинстве мон-рей (Ильинский. 1905. С. 235. Примеч. 1; Пытин А. Н. Сводный старообрядческий синодик. СПб., 1883. С. 16).

Свидетельства о взглядах З. противоречивы. Наиболее пространные обвинения З. в еретичестве («жидовстве»), в первую очередь в период нахождения на митрополичьей кафедре, содержатся в старшей редакции «Сказания о новоявившейся ереси» прп. Иосифа Волоцкого, написанной, как показал Лурье, не ранее 1502–1504 гг. (Казакова, Лурье. 1955. С. 441–445; см. др. т. зр.: Плигузов. 1993. С. 133). (В последующих редакциях «Сказания...», созданных после 1515, критика в адрес З. уменьшена: во 2-й редакции сохр. лишь обвинение З. в еретичестве в бытность архимандритом Симонова мон-ря, в 3-й редакции все обвинения З. утрачены.) Прп. Иосиф обвиняет З. в хулах на Господа Иисуса Христа и на Богоматерь, в оскорблении христ. святынь, в иконоборчестве, в порицании Свящ. Писания, приводит слова митрополита, к-рые должны свидетельствовать о его неверии в Царствие Небесное и загробную жизнь. Преподобный называет З. главой еретиков, «скверным и злобесным волком», «змием пагубным», «антихристовым предтечею», «сатаниным угодником», «сквернителем» и «главной содомского огня» (Казакова, Лурье. 1955. С. 473). Несмотря на то что нет оснований сомневаться в принадлежности З. к московскому кружку жидовствующих, нельзя считать, что З. разделял антихрист.





вероучение еретиков, по крайней мере в том виде, как оно изложено прп. Иосифом, по-видимому приписавшим З. взгляды новгородских жидовствующих (есть основание считать, что взгляды новгородских еретиков отличались ббльшим радикализмом в сравнении с московскими жидовствующими). Сочинения З. («Поучение всему православному христианству», «Изложение на пасхалию», вероятно составленный 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 еретичестве иерарха. Об отсутствии у З. иудаизирующих настроений, по крайней мере после удаления с кафедры, свидетельствует список Толкового Апокалипсиса с дополнительными статьями (РГБ. Троиц. № 122 (1829), кон. 90-х гг. XV в.), над к-рым З. работал, находясь в Троице-Сергиевом мон-ре. Рукопись содержит ряд антииудейских сочинений, в частности «Слово на жиды о иже Господь может зватися Сыном, и аггелом, и человеком» (Л. 144 об.). Все эти тексты подтверждают предположение о том, что участие З. в московском кружке жидовствующих было обусловлено не религ. мотивами, но желанием выдвинуться при поддержке придворной партии, близкой к вел. кн. Иоанну III.

Сборник, содержащий Толковый Апокалипсис и дополнительные статьи, помогает раскрыть и др. противоречия в позиции З. Значительное место в сборнике занимают выписки, посвященные осуждению церковных и монастырских владений, а также выписки на тему зgrabной жизни, раскрытую как противопоставление прижизненных добрых дел, к-рые доставляют душе спасение, бесполезности молитв об усопших. Вторая тема, по-видимому полемически заостренная, отразилась и в словах прп. Иосифа, к-рые он приписывал З.: «А что то Царство Небесное? А что то Второе пришествие? А что то въскресение мертвым? Ничего того несть — умерл кто, ин то умер, по та места и был» (Казакова, Лурье. 1955. С. 473). Тема ненужности заупокойных молитв является смысловым продолжением темы осуждения церковных владений, поскольку рост церковного, в первую очередь монастырского, зем-

левладения в то время в большой степени осуществлялся за счет заупокойных вкладов. Очевидно, что главной целью подбора статей в сборнике РГБ. Троиц. № 122 (1829) для З. было не изложение собственных взглядов, но полемика с прп. Иосифом, защищавшим право Церкви на владение недвижимым имуществом и регламентировавшим заупокойные богослужения в *Иосифовом Волоколамском в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ре*. Фактически З. не был противником церковного землевладения: являясь настоятелем Симонова мон-ря, он приобретал и, вероятно, продавал земли, получал для монастыря льготные грамоты на владения. Отразившаяся в сборнике РГБ. Троиц. № 122 (1829) критика З. церковного землевладения, как и ранее его отношение к жидовствующим, вероятно, была обусловлена позицией вел. князя, поддерживавшего московских еретиков и стремившегося к ограничению роста церковного землевладения.

Исследователи, начиная с Зимина, писали о близости З. к *нестяжателям*. Для такой т. зр. есть основания, поскольку З. находился в Кирилловом Белозерском мон-ре в то время, когда там подвизался прп. Нил Сорский, тогда же в мон-ре, по-видимому, жил *Вассиан (Патрикеев)*. В эти годы насельники Кириллова мон-ря вели полемику с прп. Иосифом Волоцким, главным пунктом которой был вопрос об отношении к покаявшимся еретикам. Критика аргументов прп. Иосифа в пользу необходимости казнить всех еретиков, как упорствующих, так и раскаявшихся, поскольку покаяние последних было вынужденным, содержится в написанном ок. 1504/05 г. «Ответе кирилловских старцев». Авторы данного произведения считали, что «некающихся еретиков и непокаяющихся велено заточити» (нет речи о возможности смертных казней для упорствующих еретиков), в то время как «кающихся еретиков Церковь Божия приемлет простртыма дланма». В «Ответе кирилловских старцев» содержатся пристрастные и полемически заостренные обвинения прп. Иосифа в жестокости (Казакова, Лурье. 1955. С. 511–513). С протестами против казней покаявшихся еретиков-жидовствующих также выступил *Вассиан (Патрикеев)*.

Можно с большой долей уверенности предположить, что эти выступления, в первую очередь «Ответ кирилловских старцев», связаны с пребыванием З. в Кирилловом Белозерском мон-ре. У бывш. митрополита было много поводов опасаться за свою судьбу в период, когда шли следствие и казни еретиков. Историки считают, что имя З. фигурировало на Соборе 1504 г., осудившем жидовствующих на суровые казни, в т. ч. на сожжение; имя бывш. митрополита встречается в ряде списков анафематствованных на Соборах. В этих обстоятельствах для З. было жизненно важно противопоставить жесткой позиции прп. Иосифа требование снисхождения к покаявшимся еретикам (свидетельством покаяния З. мог служить сборник РГБ. Троиц. № 122 (1829), содержащий антииудейские статьи). Если предположение о причастности З. к появлению «Ответа кирилловских старцев» справедливо, то необходимо признать, что сложившееся в историографии понимание нестяжательства (по крайней мере в ранний период существования явления) объединяет в этом течении людей с разными взглядами (а в случае с З., как представляется, включает в него деятелей, не имевших определенного мировоззрения). Тем не менее есть основание говорить об общности позиции ранних нестяжателей. Эта общность видится в первую очередь в противостоянии прп. Иосифу Волоцкому, причем причины этого противостояния не всегда имели мировоззренческий характер.

Соч.: РИБ. Т. 6. № 116. Стб. 785–788; № 117. Стб. 789–796; № 118. Стб. 795–802; *Тихонюк И. А.* «Изложение пасхалии» Московского митр. Зосимы // Исслед. по источниковедению истории СССР XIII–XVIII вв. М., 1986. С. 45–62.

Ист.: *Иосиф Волоцкий, прп.* Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих. Каз., 1855. М., 1993; Послания Иосифа Волоцкого. М.; Л., 1959; *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — нач. XVI в. М.; Л., 1955. С. 256–523, см. также С. 74–224; *Кобрин В. Б.* Послание Иосифа Волоцкого архим. Евфимию // Зап. ОР ГБЛ. М., 1966. Вып. 28. С. 227–239; ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 528, 529; Т. 4. Ч. 1. Вып. 3. С. 610; Т. 6. Вып. 2. С. 328–329, 339; Т. 24. С. 207, 211; Т. 25. С. 333; Т. 26. С. 280, 285, 287, 288; Т. 30. С. 138, 200; Т. 43. С. 210.

Лит.: *Булгаков Н. А.* Прп. Иосиф Волоколамский. СПб., 1865; *Хрущов И. П.* Исследование о сочинениях Иосифа Санина, прп. игум. Волоцкого. М., 1868; *Панов И.* Ересь жидовствующих // ЖМНП. 1877. Отд. 2. № 1. С. 1–40; № 2. С. 253–295; № 3. С. 1–59; *Ильинский Ф. М.* О мнении еретичестве московского митр. Зосимы // РА. 1900. Кн. 2. № 7. С. 330–341;





он же. Митр. Зосима и дьяк Феодор Васильевич Курицын // БВ. 1905. Т. 3. № 10. С. 212–235; *Голубинский*. История РЦ. Т. 2. 2-я пол. С. 217–218; *Попов Н.* Иосифово сказание о ереси жидовствующих по спискам Великих Минеи // ИОРЯС. 1913. Т. 18. Кн. 1. С. 173–197; Зосима // РБС. Т. 7. С. 468–469; *Лурье Я. С.* Идеологическая борьба в рус. публицистике кон. XV – нач. XVI в. М.; Л., 1960; он же. Зосима // СККДР. 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 364–367; он же. Когда была написана «Книга на новгородских еретиков»? // ТОДРЛ. 1996. Т. 49. С. 81–87; *Клосс Б. М.* Нил Сорский и Нил Полев – «писатели книг» // ДРИ: Рукон. книга. 1974. Сб. 2. С. 161; *Зимин А. А.* Россия на рубеже XV–XVI ст. М., 1982; *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; *Тихошук И. А.* Загадка архим. Евфимия: К истокам конфликта Иосифа Волоцкого и митр. Зосимы // Чт. памяти В. Б. Кобринина «Проблемы отеч. истории и культуры периода феодализма»: Тез. докл. и сообщ. М., 1992. С. 172–176; *Макарий*. История РЦ. М., 1996. Кн. 4. Ч. 1; *Григоренко А. Ю.* Духовные искания на Руси кон. XV в. СПб., 1999; *Кириллин В. М.* «Просветитель» прп. Иосифа Волоцкого // Зап. ОР РГБ. М., 2000. Вып. 51. С. 117–128; *Макарий (Веретенников)*, архим. Сосланы на Спас-Камень // Вологда: Краевед. альб. 2000. Вып. 3. С. 215–217; *Алексеев А. И.* К изучению творческой истории «Книги на еретиков» Иосифа Волоцкого // ДРВМ. 2008. № 1(31). С. 5–15; № 2(32). С. 60–71; он же. О «Просветителе» и посланиях прп. Иосифа Волоцкого // ВЦИ. 2008. № 2(10). С. 121–220; *Назаров В. Д.* Зосима // БРЭ. 2008. Т. 10. С. 567.

**А. И. Алексеев**

**Иконография** З. представлена на миниатюрах Шумиловского тома Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в. (РНБ. F.IV.232). Группа миниатюр рассказывает о поставлении архимандрита Симонова мон-ря З. в митр. Московского и всея Руси (Л. 433 об.–435). Однако он изображен только в композиции, иллюстрирующей текст о присылке свт. Геннадием (Гонзовым), архиеп. Новгородским, повольной грамоты на избрание З. (Л. 434 об.). Фронтальная полуфигура З. (без характерных черт) – старца с округлой бородой средней длины, в богослужебном облачении (саккос, омофор и митра) – помещена в окружении архиреев в верхнем ярусе среди палат.

Неск. миниатюр посвящено Собору 1490 г. «на новгородские еретики» и деятельности З. (Л. 437–440 об.). На 1-й из них изображены восседающие вполборота друг к другу вел. кн. Иоанн III Васильевич и З. (с непокрытой головой), вокруг архиереи, монахи, светские лица. На 2-й миниатюре – заседание Собора во главе с вел. князем и митрополитом в саккосе, омофоре и митре, в центре престол с Евангелием и крестом, по сторонам духовенство с иконой и еретики. Далее аналогичная композиция в зеркальном варианте, сцены осуждения и лишения сана еретиков и утверждения истинной православной веры на фоне 5-главого храма с иконой Св. Троицы Ветхозаветной.

На др. миниатюрах З. совершает хиротонию игумена Николо-Угрешского мон-ря Авраамия во епископа Коломенского, игум. Силуана – во епископа Сарского и Подонского (Л. 441 об., 491). Иконография соответствует изображениям в клеймах житийных икон, З. в митре или с непокрытой головой, с книгой в левой руке, благословляет поставляемого. Одна из композиций иллюстрирует рассказ о передаче по повелению вел. князя вологодских церквей из митрополии и Новгородской архиепископии в Пермскую епархию (Л. 465): слева восседающий вел. кн. Иоанн III, к нему обращаются З. и свт. Геннадий в архиерейских мантиях и белых клобуках, за ними – Пермский еп. Филофей. На миниатюре «О митрополичьих кельях» («три кельи каменные с подклетом», к-рые З. поставил «на своем дворе») митрополит руководит постройкой (Л. 499). Фигура З. с кадиллом и книгой в руках во главе группы духовенства присутствует в сюжете преставления кн. Андрея Васильевича (Л. 500 об.).

Две миниатюры включают сюжеты, связанные с уходом З. с Московской кафедры (Л. 506, 506 об.). Здесь иллюстрируется рассказ об оставлении им митрополии «не своею волею» за то, что он «непомерно держаше пития» на фоне 5-главого храма в центре – стол с сосудами разной формы, З. в архиерейской мантии и черном клобуке удаляется вправо, слева – группа светских персонажей. На др. миниатюре З. представлен дважды: пришедшим в Симонов мон-рь и оттуда в Троице-Сергиеву обитель.

Внешний облик З. приводится в тексте иконописного подлинника кон. XVIII в. (БАН. Строг. № 66. Л. 155) в отдельном перечне Московских митрополитов без указания дня памяти: «Подобием сед, брада на конце шире Григория Богослова, в шапке, сак зелен, амфор и Евангелие» (*Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 111).

**М. В. Басова**

**ЗОСИ́МА** (Давыдов Игорь Васильевич; род. 12.09.1963, Красноярск), еп. Якутский и Ленский. В 1968 г. переехал с родителями в Москву. В 1980 г. поступил в Московское художественное уч-ще. Одновременно исполнял послушание чтеца и пономаря в храме вмч. Феодора Стратилата на Антиохийском подворье. В 1985–1987 гг. служил в Советской Армии. С 1987 г. принимал участие в восстановлении *Данилова во имя прп. Даниила Столпника московского муж. мон-ря*. В 1988 г. поступил в Московскую ДС, по окончании к-рой продолжил обучение в МДА. В нояб. 1990 г. зачислен в братию ТСЛ. 16 дек. 1991 г. на-



*Зосима (Давыдов), еп. Якутский и Ленский. Фотография. 2008 г.*

местником лавры архим. *Феонозотом (Пузиковым)*; ныне епископ Сергиево-Посадский) был пострижен в монашество с наречением имени Зосима, в честь прп. Зосимы Соловецкого (см. ст. *Зосима и Саватий*). В апр. 1992 г. рукоположен Святейшим Патриархом Московским и всея Руси *Алексием II* во диакона. С июня того же года переведен в братию Данилова мон-ря, где проходил послушание зав. канцелярией и главного редактора изд-ва «Даниловский благовестник». 13 дек. 1992 г. рукоположен Патриархом Алексием II во иерея.

С авг. 1998 по окт. 2000 г. З. был командирован на пастырское послушание в Рус. духовную миссию в Иерусалиме, где принял участие в подготовке и проведении празднования 2000-летия Рождества Христова. После возвращения в Данилов мон-рь исполнял послушание зав. монастырскими художественными мастерскими, а с авг. 2001 г. – ризничего мон-ря. 12 сент. 2003 г. Истринским архиеп. *Арсением (Епифановым)* возведен в сан игумена. 28 авг. 2004 г. Святейшим Патриархом возведен в сан архимандрита. 27 сент. 2004 г. хиротонисан во епископа Якутского и Ленского. Хиротонию в *Христа Спасителя храме* в Москве возглавил Святейший Патриарх Алексий II.

При З. в епархии продолжилось строительство храмов и часовен, к 2007 г. их было соответственно 26 (12 каменных и 14 деревянных) и 17. В 2006 г. З. освятил Спасский храм на территории воинской части в Тикси, самый сев. храм России. В исправительных колониях открыты мо-



лельные комнаты, в Табагинской колонии строгого режима построен и освящен храм во имя свт. Николая, заложен храм в Ленской колонии. С благословения З. в г. Нерюнгри действует братство свт. Иннокентия Московского, которое ведет катехизаторскую работу, огласительные беседы, издает приходский листок. Социальную направленность имеет деятельность сестричества прмц. Елисаветы в г. Мирном. С 2004 г. по благословению З. в епархии проводятся Якутские ежегодные Рождественские чтения. 30 дек. 2004 г. было организовано изд-во «Якутский благовестник», к-рое с авг. 2005 г. ежемесячно выпускает новостной листок «Православный вестник», распространяемый в приходах епархии, и богослужебную лит-ру на рус. и якут. языках. С 2006 г. по инициативе З. и с благословения Святейшего Патриарха Алексия II выходит в эфир еженедельная телевизионная программа «Простые истины».

В епархии получили развитие новые формы миссионерского служения, действует миссионерский отдел. В авг. 2006 г. под рук. З. группа епархиальных миссионеров вместе с учащимися Калужской ДС и представителями власти Якутии совершила миссионерский сплав по р. Лене до пос. Тикси с частицей мощей свт. *Николая* Чудотворца. В 2007 г. З. возглавил 2-й миссионерский сплав с верховьев р. Лены с частицей мощей Московского и Коломенского митр. свт. *Иннокентия (Вениаминова)*, в к-ром приняли участие якут. духовенство, учащиеся и преподаватели Православного Свято-Тихоновского гуманитарного ун-та и Ярославской ДС. В рамках работы Военного отдела епархии осуществляется окормление военнослужащих в воинских частях в Якутске и пос. Тикси.

19 июля 2006 г. решением Свящ. Синода в епархии вновь открыто Якутское ДУ, образовательная деятельность к-рого направлена на подготовку священнических кадров из местного населения. При всех храмах Якутии действуют воскресные школы. В сент. 2005 г. в Мирном была открыта 1-я в республике правосл. гимназия. В Якутске создан Детско-молодежный центр во имя свт. Николая, участники к-рого выступают с благотворительными концертами и театральными постановками, посещают детские дома, интернаты и дома инвалидов. При центре

открыты катехизические курсы для взрослых.

В 2007 г. З. возглавил в Якутской епархии торжество, посвященные 210-летию со дня рождения свт. Иннокентия (Вениаминова). 5 дек. 2007 г., во время празднования 375-летия вхождения Якутии в состав Российского гос-ва, по благословению Патриарха З. провел в Москве конференцию «Святитель Иннокентий (Вениаминов) и Православие в Сибири и Америке».

Соч.: «Грядим помолитися лицу Господню»: К истории правосл. паломничества // ДанБлаг. 1998. № 9. С. 83–85; Предание о Древе Крестном // Там же. 1999. № 10. С. 7–10; Положил основание на камне (1876–1906): Архиеп. Феодор (Поздеевский): Жизнь. Деятельность. Труды. М., 2000; Иеромон. Тихон (Агриков), в схиме Пантелеимон // Троицкий сб. / ТСЛ. [Серг. П.], 2002. Вып. 2. С. 412–427; «Московская церк. революция», или Деятельность московского Об-ва любителей духовного просвещения в 1905–1908 гг. // ЕжБК. 2004. С. 398–409; История возникновения Якутской миссии и принципы совр. миссионерской работы в Якутской епархии // 300 лет Православия на Камчатке: Миссия Церкви в прошлом и настоящем: Мат-лы науч.-богосл. конф. М., 2005. С. 47–55; То же // МисОб. 2005. № 12(121). С. 8–11; Правосл. традиции образования и воспитания в Российской школе // 1-е Якутские респ. Рождественские чт.: Мат-лы. Якутск. 2005; Гурий (Степанов), архиеп. Суздальский // ПЭ. 2006. Т. 13. С. 479–482; Архиеп. Феодор (Поздеевский) о духовном образовании и воспитании юношества // Мат-лы XIV Междунар. Рождественских чт. М., 2006; Новые данные о якутской ссылке архиеп. Гурия (Степанова) на основе документов Национального архива Респ. Саха-Якутия // ЕжБК. 2006. Т. 1. С. 129–134. Лит.: Наречение и хиротония архим. Зосима (Давыдова) во еп. Якутского и Ленского // ЖМП. 2004. № 9. С. 6–13; Якутская епархия: история и современность // Там же. 2007. № 12. С. 22–45.

**ЗОСИ́МА** (Остапенко Владимир Михайлович; род. 12.07.1950, с. Новочеркасское Акмолинской обл., Казахстан), архиеп. Элистинский и Калмыцкий. Род. в семье служащих. В 1964 г. осиротел. В 1968 г. окончил среднюю школу-интернат. В 1968–1970 гг. служил в Советской Армии. В 1970–1974 гг. учился в Московской ДС. В годы учебы служил внештатным псаломщиком в храме с. Дмитровского Красногорского р-на Московской обл. По благословению Ставропольского и Бакинского еп. *Антония (Завгороднего)* назначен штатным псаломщиком в ц. в честь Успения Пресв. Богородицы в г. Махачкала. 13 дек. 1981 г. еп. Антонием был рукоположен во диакона, а 27 дек. – во иерея. Назначен служить в ц. арх. Михаила в г. Грозном. В 1984 г. переведен в Крестовоздви-

женский храм в с. Приютном (Калмыкия). В февр. 1985 г. назначен настоятелем Крестовоздвиженского храма в г. Элиста. 21 авг. 1987 г. пострижен в монашество с именем Зосима в честь прп. Зосимы Соловецкого (см. ст. *Зосима и Савватий*). Ставропольским и Владикавказским митр. *Гедеоном (Докукиным)*



*Зосима (Остапенко), архиеп. Элистинский и Калмыцкий. Фотография. 2008 г.*

возведен в сан игумена и назначен благочинным правосл. приходов в Калмыкии. По благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси *Алексия II* награжден палицей. Состоял членом Епархиального совета. В 1990 г. открыл 1-ю в епархии воскресную школу. В 90-х гг. XX в. З. начал строительство Казанского храма в Элисте, положил начало строительству др. церквей в епархии.

6 окт. 1995 г. в Троицком соборе *Троице-Сергиевой лавры* Святейшим Патриархом возведен в сан архимандрита. В тот же день определен быть епископом новообразованной Элистинской и Калмыцкой епархии. 24 дек. хиротонисан во епископа Элистинского и Калмыцкого. Хиротонию возглавил Святейший Патриарх Московский *Алексий II* в московском *Богоявления соборе в Елохово*. В июне 1997 г., во время визита в Калмыкию, Святейший Патриарх *Алексий II* освятил Казанский храм, к-рый стал епархиальным кафедральным собором. В епархии открыты храм-часовня *Георгия Победоносца* (1998), часовня во имя прп. Сергия Радонежского. В населенных пунктах Калмыкии, где есть правосл. общины, в тюрьмах, во всех больницах,





школах, в доме престарелых открыты храмы, молитвенные дома и комнаты.

С 1997 г. выпускается епархиальная газ. «Преображение» (с 2002 «Православная Калмыкия»). 15 июня 2002 г. по совместному предложению Смоленского и Калининградского митр. Кирилла (Гундяева; ныне Патриарх Московский и всея Руси) и Президента Калмыкии К. Н. Илюмжинова было принято решение о создании в республике Межрелиг. совета традиц. религий в статусе регионального отд-ния Межрелиг. совета России. Учредителями совета стали Элистинская епархия РПЦ, Объединение буддистов Калмыкии и Духовное управление мусульман Калмыкии. 24 февр. 2006 г. Святейшим Патриархом возведен в сан архиепископа. Награжден орденами прп. Сергия Радонежского 2-й степени, св. Даниила Московского 2-й степени, Крестом ап. Павла (Элладская Православная Церковь), гос. орденом Дружбы (РФ).

Соч.: Кто они, святые — в Земле Российской просиявшие? // *Рождественские чт.*, 12-е. М., 2004. С. 143–147; Мы хотим, чтобы в основе будущей России лежали кирпичи без трещин, росло бы крепкое здание // *Интерфакс-Религия*. 9. 11. 2005.

Лит.: Наречение и хиротония архим. Зосимы (Остапенко) // *ЖМП*. 1996. № 2. С. 21–26.

**ЗОСИ́МА** (Прокопович; † 1656), еп. Черниговский и Новгород-Северский. Из киевской правосл. шляхты. Принял постриг в *Киево-Печерском* мон-ре, там же был рукоположен во иерея. Был близок к *Исаии* (Копинскому). 29 окт. 1631 г. З. как иеромонах, один из членов капитула *киевского Златоверхого во имя арх. Михаила муж. мон-ря*, наряду с др. членами капитула подписал приговорную грамоту об избрании новонареченного Киевского митр. Исаии (Копинского) настоятелем Златоверхого мон-ря (АЗР. Т. 4. С. 525, № 231). Очевидно, вскоре после избрания еп. Исаии на Киевский митрополитский престол (21 июля 1631) З. был хиротонисан во епископа (неизвестно, на какую кафедру), позднее стал наместником Златоверхого мон-ря. 31 дек. 1634 г. «Зосима епископ, наместник монастыря Михайловского» подписал под монастырским документом (*Голубев*. 1898. С. 31. Примеч.). По-видимому, З. являлся ближайшим помощником (коадьютором) Исаии (Копинского) после избра-

ния того на митрополичью кафедру и позднее, когда Киевским митрополитом стал свт. *Петр (Могила)*, хиротонисанный 28 апр. 1632 г. После поставления Петра (Могила) Исаия (Копинский) продолжал жить в Златоверхом мон-ре, пытался отстаивать свои права на митрополитский престол. В эти годы З., как можно судить по косвенным данным, был духовником Исаии. После насильственного удаления Исаии из Златоверхого мон-ря в 1635 г. по повелению Петра (Могила) З. был перемещен в Киевско-Печерский мон-рь и стал блюстителем Ближних (Антониевых) пещер, за что получал от обители жалованье. Митр. Петр запретил З. архиерейское служение, и З. «многи скорби прият» от Киевского митрополита, «плачевно и сетуя жизнь проходя» (Там же. С. 29, 30).

Поставление З. на епископскую кафедру стало возможным после кончины митр. Петра (31 дек. 1646), при его преемнике *Сильвестре (Коссове)*. В нач. 1649 г. З. был назначен епископом Черниговским и Новгород-Северским. (Интересно, что епископом Северским и Заднепровским польск. власти титуловали Исаию (Копинского), не признавая его права на Перемышльскую кафедру (хиротонисан в 1620) или на митрополитский престол (избран в марте 1631). Еп. Исаия не мог находиться в Перемышльской епархии, захваченной униатами, и подолгу жил в заднепровских *Мгарском в честь Преображения Господня* и в *Густыньском во имя Св. Троицы* мон-рях, обустроенных его стараниями.) Возрождение правосл. Черниговской кафедры стало результатом освободительной войны под предводительством гетмана *Б. Хмельницкого*, в результате к-рой летом 1648 г. польск. шляхта, униат. и католич. духовенство были изгнаны с Черниговщины (с 1625 черниговские, смоленские и новгород-северские земли, по Деулинскому перемирию 1618 г. принадлежавшие Речи Посполитой, находились под властью униат. архиереев). В 1649 г. в юрисдикцию З. после изгнания казаками униатов был возвращен *Елецкий черниговский в честь Успения Пресв. Богородицы жен. мон-рь*.

З. подолгу жил в Киевско-Печерском мон-ре, по-видимому исполняя обязанности викария Киевского митр. Сильвестра. Весной 1649 г. в Киев сначала к З., к-рый замещал отсутствовавшего митрополита, по-

том к митр. Сильвестру с просьбой о присылке в Москву ученых укр. монахов обращался царь *Алексей Михайлович*. З. присутствовал на Соборе правосл. архиереев Речи Посполитой, прошедшем в июне 1650 г. в Киеве, 27 июня участвовал в хиротонии Перемышльского еп. *Антония (Винницкого)* (Перемышльская кафедра была возвращена православному на основании королевского диплома от 12 янв. 1650, изданного по результатам Зборовского договора между королем и казаками от 9 авг. 1649). 16 янв. 1651 г. вместе с митр. Сильвестром, киево-печерским архим. *Иосифом (Тризно)* и др. настоятелями мон-рей З. встречал в Киеве московского посла боярина В. В. Бутурлина, приехавшего для приведения горожан к присяге царю. Митрополит и архимандрит Киевско-Печерского мон-ря, опасаясь мести польск. властей, не хотели посылать своих слуг для принесения присяги. После уговоров со стороны русских послов киевские духовные власти покорились, и 19 янв. их шляхта и слуги присягнули царю. В тот же день митр. Сильвестр, З. и архим. Иосиф (Тризна) получили от Бутурлина царское жалованье.

В вопросах церковной политики Черниговский архиерей следовал за митр. Сильвестром, к-рый отстаивал подчиненность Киевской митрополии К-польскому патриарху в условиях, когда Левобережная Украина вошла в состав Русского гос-ва и рус. власти рассчитывали на переход Киевского митрополита в юрисдикцию Московского первосвятителя. Однако, возможно, взгляды З. не вполне совпадали с позицией митр. Сильвестра. В ходе расспросов в Москве 13 мая 1654 г. старца киевского Михайлова мон-ря Рафаила, когда уточнялась позиция киевского духовенства, мон. Рафаил говорил: «Черниговскои-де епископ Зосима, которой ныне живет в Печерском монастыре, не латинник, и с ними, митрополитом и со архимариты, в думе ево нет». З. характеризовался старцем Рафаилом как «человек смирной и царьскому величеству добра хочет, толко-де ево мочи нет» (*Заборовский Л. В.* Католики, православные, униаты: Проблемы религии в русско-польско-укр. отношениях кон. 40-х — 80-х гг. XVII в. М., 1998. Ч. 1: Источники времени гетманства Б. М. Хмельницкого. С. 183.





№ 81, д-2). В грамотах, переданных царю летом 1654 г. послами гетмана Хмельницкого, З. выражал поддержку царю Алексею Михайловичу в войне с Речью Посполитой, в ответ московский государь пожаловал З. 40 соболей.

Важной стороной деятельности З. было восстановление поминальной практики в Черниговской епархии. По его повелению в Елецком черниговском монастыре был написан Елецкий синодик («Синодик, или помянник, Пресвятой Богородице Елецкой»), составленный на основе «давняго тоя обители помянника». Елецкий синодик не сохранился, его использовал архим. *Иоанникий (Галлятовский)* при создании в бытность настоятелем Елецкого черниговского мон-ря соч. «Скарбница, потребная и пожиточная всему свету» (Новгород-Северский, 1676); Елецкий синодик также был известен архиеп. *Филарету (Гумилевскому)*. Для вечного поминания в синодик были внесены правосл. архиереи, князья, бояре, шляхта и нек-рые миряне Киевской и Чернигово-Северской земель X – нач. XVII в. Кроме того, в синодике были приведены сведения о начале Елецкого мон-ря, в частности о явлении в 1060 г. *Елецкой иконы Божией Матери* и об устройении обители по повелению черниговского кн. *Святослава (Николая) Ярославича*.

З. имел значительную б-ку. Среди принадлежавших ему рукописных книг известны Лествица прп. Иоанна Синайского (список XVI в.), Слова свт. Григория Богослова и Кормчая книга (кон. XVI – нач. XVII в.), Соборник (1603), Скитский патерик (нач. XVII в.), Евангелие учительное (1-я пол. XVII в.) и др. В ряде книг сохранились владельческие записи – автографы З.: «Зосима Прокопович, еп[и]с[ко]п Чернеговский, Печерный, рукою властною» (*Петров*, 1896. Вып. 2. С. 78, 68, 35–37 и др.). После смерти архиерея его книги перешли в б-ку Киево-Печерского мон-ря. В 1655 г. З. дал вкладом в Киево-Печерский мон-рь богато оформленную плащаницу (архиерей упом. во вкладной записи на плащанице). По мнению В. Г. Пуцко, она могла быть вышита в мастерской киевского Вознесенского жен. мон-ря (см. *Киевский в честь Вознесения Господня и Флора и Лавра жен. мон-рь*).

Ист.: АрхЮЗР. Ч. 2. Т. 1. № 32. С. 370; *Петров Н. И.* Описание рукописных собраний,

находящихся в г. Киеве. М., 1896. Вып. 2. С. 78, 68, 35–37, 70, 88–89, 11.

Лит.: *Филарет (Гумилевский)*, архиеп. Ист.-стат. описание Черниговской епархии. Чернигов, 1873. Кн. 2. С. 33–36; *Покровский И. М.* Рус. епархии в XVI–XIX вв., их открытие, состав и пределы: Опыт церк.-ист., стат. и геогр. исслед. Каз., 1897. Т. 1: (XVI–XVII вв.). С. 446, 452, 455–456, 461; *Голубев С. Т.* Киевский митр. Петр (Могила) и его сподвижники. К., 1898. Т. 2; *Добровольский П. М.* Черниговский Елецкий Успенский 1-кл. мон-рь: (Ист. описание). Чернигов, 1900. С. 22; *Макарий (Булгаков)*. История РЦ. Кн. 6. С. 347; Кн. 7. С. 31, 40–41, 45, 53–54, 66, 617; *Пуцко В. [Г.]* Украинські плащаниці // Наша віра: Всеукр. правосл. газ. 2002. № 5. Травень.

А. В. Кузьмин, Э. П. Р.

**ЗОСИМА** (Рыбакова Екатерина Реокатовна; 1867, дер. Красново Кирилловского у. Новгородской губ. – 14.10.1937, близ г. Белозерска Вологодской обл.), игум. Из крестьянской семьи. Училась в земской школе. В 1887 г. поступила в *Горицкий в честь Воскресения Господня жен. мон-рь*, в 1896 г. определена в число послушниц, в 1909 г. приняла монашеский постриг с наречением имени в честь св. *Зосимы* Ворбозомского. С 1919 г. казначея, с авг. 1920 г. – настоятельница мон-ря с возведением в сан игумении. В 1921 г. арестована по обвинению в «укрывательстве монастырского имущества от описи при ликвидации последнего». Вскоре была освобождена. Работала в музее мон-ря. В 1929 г. на З. поступил донос, что она, «руководя экскурсиями, своим объяснением напоминает экскурсантам о святых, их страданиях и так далее, что в данном случае действует на малокультурное население». После закрытия в 1929 г. мон-ря жила с сестрами обители на окраине Белозерска.

В 1933 г. вместе со своей двоюродной сестрой А. В. Шумиловой была вторично ненадолго арестована. В авг.–сент. 1937 г. в Белозерском р-не начались массовые аресты священнослужителей, монашествующих и мирян, в т. ч. бывш. насельниц Горицкого мон-ря. 24 сент. З. была арестована по обвинению в «участии в контрреволюционной организации церковников», заключена в белозерскую тюрьму. Особой тройкой при УНКВД по Ленинградской обл. приговорена к расстрелу. По нек-рым данным, расстреляна в *Кирилловом Новоезерском Белом муж. мон-ре*, превращенном в тюрьму.

Арх.: КБМЗ ОПИ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 133; Архив УФСБ по Вологодской обл. Д. П–5114.

Лит.: *Стрельникова Е. Р.* Новомученики и исповедники белозерские // К Свету: Альм. М., [1997]. № 15. С. 148–149; она же. Игум. Зосима (Екатерина Реокатовна Рыбакова) и горицкие насельницы // Ленингр. мартиролог. Т. 5. С. 577–580.

Игум. *Дамаскин (Орловский)*

**ЗОСИМА I** († 1670/71), архиеп. Охридский (1663 (?)) – после 1670). Впервые упоминается в акте от окт. 1663 г. Его подпись как «Архиепископа Юстинианы Охридской и всех болгар» стоит под 3 актами: от 2 марта IV индикта, от марта V индикта и от апр. VI индикта, что соответствует 1666, 1667 и 1668 гг. Имя З. как главы Охридской архиепископии упомянуто в 1670 г. в ктиторийской надписи над входом в храм мон-ря Иоанна Крестителя (с. Ветерско, близ г. Велес, Македония). Исходя из сообщения, что 14 апр. 1691 г. бывш. архиеп. Охридский *Григорий (V)* и митр. Новопатарский *Григорий (см. Григорий, архиеп. Охридский (VI))* отслужили над могилой З. панихиду, И. Снегаров делает вывод, что он умер во время пребывания на кафедре (*Снегаров*. С. 200). Его преемник, архиеп. *Панарет*, упоминается в 1671 г.

Лит.: *Снегаров И.* История на Охридската архиепископия. София, 1932. Т. 2: Патриаршия от падането ѝ под турците до нейното унищожение, 1394–1767. С. 199–200, 380–381, 383; *Иванов Й.* Български старини из Македония. София, 1970. С. 81–82.

**ЗОСИМА II** (1655/56, Шатишта (Сачишта), ныне Сьятиста, Греция – 1745, там же), архиеп. Охридский. Род. в семье священника. Был женат, имел сына, овдовев, постригся в монашество. Его брат Фома также был священником. В 30 лет (1686) З. стал митрополитом Сисанийским и принял активное участие в церковно-политической борьбе за кафедру Охридского архиепископа, которую вели т. н. автохтонная партия и сторонники К-поля. Впервые З. был избран Охридским архиепископом после смещения архиеп. Игнатия III, поскольку снискал расположение автохтонной партии. Избрание произошло в храме Богородицы Перивлелты Охридской на церковно-народном соборе 9 июля 1695 г. 8 июля 1699 г. З. был неожиданно отстранен от кафедры в пользу еп. Херонейского Рафаила, ставленника К-поля. Основанием послужило нарушение церковных правил: одновременное управление Охридской архиепископией и Сисанийской епархией. После







его ухода неск. епархий архиепископии перешли под юрисдикцию К-поля. Воспользовавшись недовольством охридского клира, З. летом 1707 г. снова занял архиепископскую кафедру. После повторного смещения с Охридской кафедры в мае 1708 г. З. вернулся в качестве проедра в Шатишту и постоянно ссорился с Охридскими архиепископами, стремясь не допустить их вмешательства во внутренние дела епархии. Как архиепископ он упоминается и 4 июня 1709 г., поэтому нек-рые считают, что он и третий раз, не позднее 11 июня 1708 г., взшел на кафедру, но в следующем году был отстранен. Несмотря на это, З. вслед. поддержки среди духовенства председательствовал на отстранившем Охридского архиеп. *Филофея* соборе в Маврово (Маврохори; 6 июля 1718). Прославился богатыми пожертвованиями на нужды Церкви. Руководил греч. школой в Шатиште, но был обвинен в присвоении школьных денег и церковной недвижимости и отстранен. В возрасте 90 лет отошел от дел и вскоре скончался. Погребен в храме св. Илии в Шатиште. Из его трудов известны добавление к форме анафемы и неск. окружных посланий.

Лит.: *Димевски С.* Црковна историја на македонскиот народ. Скопје, 1965. С. 83–84; Охрид и Охридско низ историјата. Скопје, 1978. Кн. 2: Од паѓањето под османлиска власт до крајот на првата светска војна. С. 77; *Снегаров И.* Историја на Охридската архиепископија–патриаршија. София, 1931. Т. 2: От падението и под турците и до нейното унишожение (1394–1767). С. 133–134, 204, 293, 344–345, 419.

А. Сафонов

**ЗОСИМА И АДРИАН** (Еропкины; 2-я пол. XV — нач. XVI в.), преподобные (пам. в воскресенье перед 26 авг. — в Соборе Московских святых), Сестринские, Волоколамские, основатели Сестринского Успенского муж. мон-ря (Изосиминой пуст.) на р. М. Сестре, в 50 верстах к юго-зап. от г. Клина.

Святые были родными братьями, сыновьями Юрия Еропкина, принадлежали к дворянскому роду, близкому ко двору вел. кн. *Иоанна III Васильевича* (*Зимин А. А.* Крупная феодальная вотчина и социальное полит. борьба в России (кон. XV—XVI в.). М., 1977. С. 52; ср.: *Он же.* Формирование боярской аристократии в России во 2-й пол. XV—1-й трети XVI в. М., 1988. С. 232–233). О происхождении святых известно из меновой грамоты 1494/

95 г., в к-рой сообщается, что «Захарья Юрьев Еропкин променил свою вотчину деревню Кушалово да и починок Кушаловской своей братье игумену Изосиме да Ондреяну», к-рые взамен отдали дер. Дягилево и 2 селища. При сделке присутствовал «Семен Юрьев сын Яропкин — брат наш» (*Антонов.* 1998. С. 62, № 2).

Наиболее ранний датированный источник, в к-ром упоминается З., — жалованная грамота тверского кн. *Иоанна Иоанновича* Молодого от 30 янв. 1488 г. «Успенью святые Богородицы в дом... игумену Зосиме з братьею» князь дал «деревню Стервище на реце на Сестрице и на Сосновце», с тем чтобы иноки молились за его родителей, а также «за весь наш род» (АСЭИ. Т. 3. № 62. С. 94–95; *Антонов.* 1998. С. 61–62). Т. о., к 1488 г. Изосиминой пуст. уже существовала. В XIX в. исследователи считали, что обитель была учреждена ок. 1479 г., основываясь, вероятно, на правой грамоте, выданной пустыни в 1539 г. В документе приведен допрос «старожильцев», один из которых, Власко Пятой, сказал: «Помню за шестьдесят лет, коли та земля еще вся была за великим князем за тферским, и после того, господине, князь великий Иван Васильевич, пожаловал игумена Изосиму дал ему тое реку Сестрицу к монастырю вверх по Городенку, а вниз по Ламу по реку, а с лесом по обе стороны тое реки» (*Леонид (Кавелин), архим.* Правая грамота Клинской Изосиминой пуст. 7047 (1539) г. // ЧОИДР. 1876. Кн. 4. Смесь. С. 7). Однако очевидно, что Власко Пятой говорил не о том, что ок. 1479 г. монастырь существовал, а о том, что в то время земли, о к-рых идет речь, принадлежали Тверскому вел. князю. До 1485 г., когда Тверь была присоединена к Московскому вел. княжеству, Московский кн. Иоанн III не мог жаловать эти земли. Вероятно, Иоанн III передал Успенскому монастырю владения по р. М. Сестре после смерти кн. Иоанна Молодого (1490), когда во главе тверских земель были поставлены наместники Московского вел. князя (возможно, вскоре после 1491–1492, когда шла перепись тверских земель «по-московски на сохи»).

З. стал 1-м настоятелем Успенского мон-ря. Поскольку в 1506 г. в одном из актов Успенского мон-ря упоминается игум. Касьян, очевидно, З. к тому времени уже скончал-

ся. Братья были похоронены в основанной ими обители. В 1680 г. Изосиминой пуст. была приписана к *Новоиерусалимскому в честь Воскресения Господня муж. мон-рю*. В 1764 г. Успенский мон-рь был закрыт, его церковь превращена в приходскую. В 1842 г. на его территории была возведена каменная ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы, к алтарю храма с юж. стороны, над захоронениями З. и А., пристроили каменную часовню. В XIX в. на месте древней деревянной монастырской Успенской ц. стоял сруб с крестом. Покровский храм был закрыт в 30-х гг. XX в., снесен в сер. 50-х гг.

Судя по тому что в грамоте 1546 г., данной Сестринскому мон-рю царем *Иоанном IV Васильевичем* (ААЭ. Т. 1. С. 166–167. № 189), З. и А. не упоминаются, почитание их к тому времени еще не утвердилось. В «Описании о российских святых» (сочинение известно в списках XVIII–XIX вв.) З. и А. названы преподобными и новыми чудотворцами, сообщается об основании ими «монастыря, иже на Сестре реце, Волоколамскаго», в качестве даты смерти указан 7000 г. (С. 236), дата, очевидно, недописана. Е. Е. *Голубинский* в кон. XIX в. включил З. и А. в «Список усопших, на самом деле почитаемых» (сочинение о канонизации святых. С. 325). По-видимому, канонизацией З. и А. следует считать включение их имен во 2-й пол. 80-х гг. XX в. в список Всех святых, в земле Российской просиявших, вошедший в богослужебную Минею (Миней МП). Май. Ч. 3. С. 370). Канонизация подтверждена включением имен преподобных в Собор Московских святых, празднование к-рому было установлено в 2002 г.

Как А. идентифицируется один из припадающих на переводе ок. 1902 г. В. П. *Гурьянова* с иконы «Спас Смоленский с Московскими святыми», исполненной не ранее 2-й пол. XVII в. (происходит из молитвенного дома Преображенского старообрядческого кладбища, не сохр.— *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 340–341, 616–617; Т. 2. С. 40). В композицию включены еще не канонизированные в то время подвижники, в левой группе — А., с длинной вьющейся бородой и объемной шапкой волос, на нимбе надпись: «пр. Андреянь». Ист.: *Антонов А. В.* Клинские акты XV–XVI вв. // РД. 1998. Вып. 4. С. 53–110. Лит.: *ИРИ.* Т. 4. С. 213; Т. 6. С. 96; *Леонид (Кавелин), архим.* Клинская Изосимовская пустынь и ее акты. М., 1877; *он же.* Св. Русь.



С. 150–151; *Строча*. Списки иерархов. Стб. 252; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 136; *Зверинский*. Т. 2. С. 145. № 820 [Библиогр.].  
А. А. Романова, Э. П. Р.

**ЗОСИ́МА** [греч. Ζώσιμος], прмч. Киликийский, **И АФАНА́СИЙ КОММЕНТАРИ́СИЙ** [греч. Ἀθανάσιος ὁ Κομμενταρήσιος], мч. (пам. 4 янв.; пам. греч. 3, 4 янв., 18 апр.; пам. зап. 3 янв.). Греч. Мученичество З. (ВНГ, N 2476) впервые было опубликовано Ф. Алькеном в 1952 г. на основании текста 2 рукописей (Vat. gr. 1660, X в.; Bodl. Baroc. 148, XV в.). По мнению издателя, Мученичество составлено не ранее нач. V в.; в качестве terminus ante quem он предложил *Вселенский III Собор* (431). 2-я редакция Мученичества (ВНГ, N 2477), известная по более поздним спискам XV–XVI вв. (Taurin. B. III, 31), не издана.

Согласно Мученичеству, З. подвизался в горах, живя с дикими зверями. Он был схвачен и приведен к правителю Дометиану в г. *Аназарв* в Киликии. З. исповедал себя христианином и обличил языческих богов. Тогда Дометиан приказал жечь его уши раскаленным железом, затем бросить мученика в котел с нечистотами. Когда З. подвесили вниз головой с камнем на шее, на судилище пришел лев и человеческим голосом исповедал Христа. Пораженный правитель приказал освободить З., к-рый вместе с животным вернулся в горы. Через некоторое время к З. пришел А. К. (смотритель тюрьмы; судебный секретарь (*Halkin*. 1952. P. 260. Not. 5)), к-рого он обратил к вере и крестил. По молитве святых разверзлась скала и приняла З. и А. К. и льва.

В ВМЧ митр. Макария сказание о З. и А. К. содержится под 4 янв., 11 апр. и 28 сент. (ВМЧ. Янв., дни 1–6. Стб. 167–171; Апр., дни 8–14. Стб. 353–356; Сент., дни 25–30. Стб. 2183–2186). Кроме того, под 19 сент. ВМЧ приводит сказание о мч. Зосиме, пустынноике, пострадавшем в г. Назарете, А. К. в этом рассказе не упоминается (ВМЧ. Сент., дни 14–24. Стб. 1252–1253). В Четиях-Минеях, составленных свт. *Димитрием*, митр. Ростовским, говорится, что З. и А. К. пострадали при имп. *Диоклетиане* (284–305). В комментариях к сказанию о мч. Зосиме пустынноике (пам. 19 сент.) он отождествляется с З.

Ист.: ActaSS. Ian. T. 1. P. 128; PG. 117. Col. 241–244 [Минологий Василия II]; SynCP. Col. 368,

369–370; MartRom. P. 4; *Halkin F.* Un émule d'Orphée: La légende grecque inédite de S. Zosime, martyr d'Anasarbe en Cilicie // AnBoll. 1952. T. 70. P. 249–261; ВНГ, N 2476–2477; *Νικόδημος*. Συνοξαριστής. Т. 3. Σ. 23–25; ЖСв. Сент. С. 355–357; Янв. С. 181–182. Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 3. 4–5, 105, 288, 302; *Sempels V.* Athanasius commentariensis // DHGE. T. 4. Col. 1379; *Kunze K.* Zosimo // BiblSS. Vol. 12. Col. 1497–1498; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 165.

Т. А. Артюхова, Л. В. Луховицкий

**ЗОСИ́МА** († 17.04.1478, Соловецкий монастырь) **И САВВА́ТИЙ** († 27.09.1434 или 1435), преподобные (пам. 17 апр. (З.), 27 сент. (С.), 8 авг. — 1-е и 2-е перенесения мощей, 9 авг. — в Соборе Соловецких святых, 21 мая — в Соборе Карельских



Преподобные  
Зосима и Савватий Соловецкие.  
Икона. 1-я пол. XVI в. (ГММК)

святых, в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Новгородских святых), Соловецкие; С. положил начало монашеской жизни на Соловецком о-ве, З. наряду с прп. *Германом* был основателем *Соловецкого в честь Преображения Господня муж. мон-ря*.

**Источники.** Основным источником сведений о З. и С. служат их Жития (могут рассматриваться как единое произведение (Житие З. и С.), части к-рого связаны единством замысла и повествования, общими рассказами о чудесах). Жития З. и С. были созданы соловецким игум. *Досифеем* и бывш. Киевским митр. *Спиридоном* (см. *Спиридон (Савва)*) по благословению Новгородского архиеп. св. *Геннадия (Гонзова)*. История создания произведений изложена *Спиридоном* в кратком послесловии к Житиям и *Досифеем* — в «Слове о сътворении Жития начальников Соловецких», вошедшем в Жития

З. и С. Инициатива написания Житий З. и С. принадлежала прп. *Герману Соловецкому*, к-рый продиктовал нек-рым из соловецкой братии рассказы о начале монастырской жизни на Соловках. Эти записки были утеряны, после чего свт. *Геннадий* благословил *Досифея* составить Житие основателей Соловецкого мон-ря. *Досифей*, бывший учеником З. и после его кончины живший с прп. *Германом*, восстановил по памяти рассказы преподобных и составил 1-й вариант Житий З. и С. Испытывая нужду в помощи более опытного писателя, *Досифей* обратился к находившемуся в *Ферапонтовом Белозерском в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ре* бывш. митр. *Спиридону*, который литературно обработал предоставленные *Досифеем* сведения. Свой труд *Спиридон* закончил 12 июня 1503 г. *Досифей* продолжал работать над Житиями Соловецких святых еще в течение ок. 5 лет, занимаясь гл. обр. записью чудес. В «Слове о сътворении Жития начальников Соловецких» он определил дату окончания своей работы — ок. 1508 г. («по тридесятих летех списася Житие се по преставлении блаженнаго Зосимы»). Однако и после этого *Досифей* продолжал дополнять Жития рассказами о чудесах. Один из них («Пророчество отца нашего Зосимы») был создан ок. 1510 г. («за 30 лет и два лета по преставлении его»). Этот рассказ выделяется среди других, т. к. в нем повествуется о нестроениях в мон-ре и о «нелюбви» среди братии, о чем предупреждал *Досифей* З. Рассказ остался неоконченным. Он сохранился — вместе с др. близким по теме повествованием («Чудо Зосимы о иноци диакони») — в единственном списке (РГБ. Ф. 113. Волоч. № 659). Запись последующих 16 чудес, относящихся к периоду игуменства в Соловецком мон-ре *Исаии* (1484–1502), была выполнена, как указывается в поздних редакциях Житий, игум. *Вассианом* (1522–1526).

Для истории Житий З. и С. важным является вопрос о взаимоотношении З. старших редакций текстов: первоначальной, редакции Великих Миней-Четвух (ВМЧ) и волоколамской. Как установила С. В. Минеева, древнейшая редакция Житий З. и С. сохранилась в 5 списках: РНБ. Соф. № 1498. Л. 51–120 об., 232–273, 1524–1525 гг. (сборник принадлежал *Гурию (Тушину)*); РНБ.





ОЛДПБ. Q-50, 20-е гг. XVI в.; Арх. СПбИИ РАН. Колл. 115. № 155Q, 20-е гг. XVI в.; РГБ. ОИДР. Ф. 205. № 192, 20-е гг. XVI в.; БАН. 17.13.22, 80-е гг. XVI в. Эта редакция включает Жития З. и С., рассказы о чудесах, записанные Досифеем в 1503–1510 гг. и Вассианом в 1522–1525 гг. Однако, по-видимому, правильнее было бы ограничить объем текста первоначальной редакции 1-й ч. Софийского списка (РНБ. Соф. № 1498. Л. 51–120 об.), к-рая заканчивается рассказом о 10 чудесах, написанным Досифеем. Вторая часть Софийского списка (Л. 232–273) представляет собой самостоятельный текст, состоящий из 16 рассказов о чудесах, записанных игум. Вассианом и отредактированных Гурием (Тушиным). Относительная самостоятельность этого текста подчеркивается его заглавием («О чудесах преподобного и богоносного отца нашего Зосимы») и собственной нумерацией чудес. Отметим, что 2-я ч. Софийского списка написана др. почерком (рука Гурия (Тушина)) на бумаге с др. водяными знаками, нежели на бумаге 1-й ч., и отделена от 1-й ч. блоком греч. повестей в переводе прп. *Максима Грека*. Поэтому представляется весьма вероятным, что наиболее ранняя редакция Житий З. и С., сохранившаяся в 1-й ч. списка РНБ. Соф. № 1498, включала собственно Жития преподобных, послесловие Спиридона, «Слово о сътворении Жития начальников Соловецких» и 10 чудес, записанных игум. Досифеем. Др. списки данной редакции, дополненные 16 чудесами, по-видимому, следует считать редакцией игум. Вассиана.

От редакции игум. Вассиана зависит редакция ВМЧ (в исследовании Минеевой она названа 1-й стилистической), созданная на рубеже 20-х и 30-х гг. XVI в. Вероятнее всего, Жития З. и С. были включены в Софийский комплект ВМЧ, создававшийся в Новгороде в 1529–1541 гг. под рук. архиеп. св. *Макария*. Апрельский том Софийского комплекта утрачен, но данная редакция дошла в 35 списках, включая Успенский и Царский списки ВМЧ. Производной от редакции ВМЧ, как установила Минеева, является волоколамская редакция (представлена списком РГБ. Ф. 113. Волок. № 659, 30-е гг. XVI в.; публ.: БЛДР. Т. 13. С. 36–153, 756–773). Из всех ранних редакций она является наиболее полной и литературно обработанной. В ней со-



Преподобные  
Зосима и Савватий Соловецкие, с житием.  
Икона. Сер.— 2-я пол. XVI в. (ГИМ)

держится ряд сведений, отсутствующих в др. редакциях: о рождении З. в с. Шуньга; о происхождении его родителей из Новгорода; о принятии матерью З. монашеского пострига; о числе братии в Соловецкой обители в ранний период; о том, что прп. Герман был родом из карельских людей и бывал на Соловках до встречи с С.; названы острова, переданные новгородцами Соловецкому мон-рю, и указаны расстояния до них и т. д. Все эти дополнения свидетельствуют о том, что данная редакция была создана в Соловецком мон-ре.

О З. и С. сообщают также памятники соловецкого летописания, из которых наиболее значительными являются «Летописец соловецкий», составленный, по-видимому, в нач. XVIII в. (старший список — РНБ. Солов. Анз. № 16/1384, 1713 г.), в к-ром рассказывается история Соловецкого мон-ря, и «Летописец» кон. XVI в. (см.: *Корецкий*. 1981), содержащий общерус. материал с более подробным изложением истории сев.-зап. рус. земель и Поморья. Сведения о З. и С., приводимые в соловецких летописцах, зависят от Житий преподобных. При этом в отличие от Житий летописцы содержат хронологические расчеты, относящиеся к пребыванию З. и С. на Соловках. Расчеты выполнены составителями летописцев на основе Житий, возможно, с использованием монастырского актового материала.

**Жизнеописание З. и С.** Согласно Житию, С. принял постриг в *Кирилловом Белозерском в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ре* (возможно, был учеником прп. *Кирилла* Белозерского († 1427)). В этой обители

С. прожил много лет, снискав любовь братии и настоятеля послушанием, кротостью и смирением. Тяготясь похвалами, С. испросил благословение игумена и перешел в *Спасо-Преображенский Валаамский мон-рь*, известный особой строгостью устава. На Валааме С. провел в иноческих подвигах «немало время». Возможно, здесь его учеником стал буд. Новгородский архиеп. св. *Геннадий* (Гонзов), в сер. 80-х — нач. 90-х гг. XV в. рассказавший Досифею: «Саватие, начальник ваш, старец ми был, аз у него в послушании бых немало время и веи достойна житием старца велика и свята» (*Дмитриева*. Житие Зосимы и Савватия Соловецких. С. 280). В нек-рых списках краткой редакции Жития З., созданных на рубеже 40-х и 50-х гг. XVI в., прямо сообщается, что свт. *Геннадий* был учеником С. в Валаамском мон-ре (*Минеева*. Т. 2. С. 396). Однако и на Валааме преподобный слышал много похвал в свой адрес, из-за чего он решил удалиться на безлюдный Соловецкий о-в в Белом м. Игумен Валаамского мон-ря не пожелал отпустить С., чтобы не лишать братию образца иноческой жизни. Тогда С. тайно покинул мон-рь и достиг устья р. Выг. У часовни на р. Соробе (рукав р. Выг) он встретил прп. *Германа* Соловецкого, к-рый уже бывал на Соловках и согласился сопровождать туда С.

В карбасе иноки переправились на Соловецкий о-в и, найдя удобное место в версте от берега, недалеко от горы и возле оз. Долгого, построили 2 кельи (в сев. части острова на губе Сосновой; в посл. на месте их поселения возник скит, названный Савватиевским). Согласно «Летописцу соловецкому» нач. XVIII в., иноки прибыли на Соловки в 6937 (1428/29) г. (В памятниках выговской книжной традиции (в Выголексинском летописце, в «Историях об отцах и страдальцах соловецких» Семена Денисова) прибытие С. и прп. *Германа* на Б. Соловецкий о-в отнесено к 6928 (1420) г.; см.: *Юхименко Е. М.* Литературное наследие Выговского старообрядческого общецельства. М., 2008. Т. 1. С. 62; *Денисов Семен*. Истории об отцах и страдальцах Соловецких: Лицевой список из собрания Ф. Ф. Мазурина / Изд. подг.: Н. В. Поньрко и Е. М. Юхименко. М., 2002. С. 175–176. Однако эта дата не соотносится со сведениями, приводимыми в Житиях З. и С.)





Как повествует Житие, вслед за преподобными на Соловки приплыла семья карел, не желавших уступить остров монахам. Карелы поселились на острове и занимались рыбной ловлей, но иноки не знали о них. Однажды во время заутрени С. услышал громкие крики и послал прп. Германа разузнать, в чем дело. Прп. Герман встретил плачущую женщину, к-рую, по ее словам, высекли прутьями 2 ангела в образе светлых юношей, сказав, что это место предназначено для монашеской жизни и здесь будет иноческая обитель (в память об этом событии гора впосл. была названа Секирной).

Неск. лет пустынники прожили на Соловецком о-ве (в первоначальной редакции «Летописца соловецкого» нач. XVIII в. сообщается о 6 годах, проведенных С. на Соловках; в ряде списков краткой редакции, зависимой от первоначальной, содержится информация о 6 годах совместного пребывания на острове С. и прп. Германа), после чего Герман отправился на материк по хозяйственным нуждам, где ему пришлось задержаться почти на 2 года. С., оставшись один, подвизался еще усерднее и получил свыше извещение о близкой кончине. Желая перед смертью причаститься Св. Христовых Таин, он на лодке приплыл к часовне в устье



Прибытие преподобных Савватия и Германа на Соловецкий о-в. Миниатюра из Жития преподобных Зосимы и Савватия. Коп. XVI — нач. XVII в. (ГИМ. Вахром. № 71. Л. 13)

р. Выг. Там он встретил игум. Нафанаила, посещавшего местных христиан, к-рый исповедал его и причастил. Когда С. после причастия молился, в келью к нему вошел купец Иван, плывший из Новгорода. Ку-

пец хотел подать старцу милостыню и был огорчен отказом преподобного. Желая утешить его, С. предложил Ивану остаться на берегу до утра и стать причастником благодати Божией, а утром безопасно отправиться в путь. Иван не послушал его совета и уже собирался отплыть, как вдруг началось сильная буря. Ужаснувшись своему неразумию, Иван остался ночевать на берегу, а утром, когда вошел в келью к старцу, увидел, что С. скончался. Святой сидел на скамье, келья была наполнена благоуханием. Иван и игум. Нафанаил похоронили С. у часовни в устье Выга. В Житии год смерти С. не указан, сообщается, что святой скончался 27 сент. Год смерти С. соловецкие летописцы определяют по-разному: «Летописец» кон. XVI в. относит кончину святого к 6944 (1435) г. (Корецкий. 1981. С. 231); «Летописец соловецкий» нач. XVIII в. — к 6943 (1434) г. (Дмитриева. 1996. С. 94). (В соловецкой книжной традиции встречаются и др. даты преставления С., которые следует признать менее достоверными, напр., 6939 (1430) г. в «Кратком соловецком летописце черного дьякона Иеремии» (Панченко О. В. Книгохранитель и уставщик черный дьякон Иеремия: (Из истории соловецкой книжности XVII в.) // КЦДР: Книжники и рукописи Соловецкого мон-ря. СПб., 2004. С. 356); 6945 (1436) г. в списке «Летописца соловецкого» нач. XVIII в.: Национальная б-ка Республики Карелия. № 45614р. Л. 2, посл. годы XVIII в.)

Через год после кончины С. (т. е., вероятнее всего, в 1436) на Соловки вместе с прп. Германом приплыл З., ставший основателем мон-ря. Как сообщается в волоколамской редакции Жития З. (РГБ. Ф. 113. Вол. № 659, 30-е гг. XVI в.), З. род. в с. Шуньга на Онежском оз. (ныне дер. Шуньга Медвежьегорского р-на Карелии, в 45 км юго-восточнее Медвежьегорска), родители его пришли туда из Новгорода. В более поздних редакциях Жития, созданных не ранее сер. XVI в., и в «Летописце соловецком» нач. XVIII в. местом рождения святого названо с. Толвуи, также находящееся на Онежском оз. (ныне дер. Толвуя Медвежьегорского р-на, в 20 км от Шуньги). Родители святого — Гавриил и Варвара — были людьми благочестивыми и обучили З. чтению Свящ. Писания. З. избегал детских забав, а когда до-

стиг юношеского возраста, принял монашество. Место его иноческого пострига не названо в Житии, но из текста следует, что, приняв монашество, З. оставался жить в родном селе, т. е., вероятно, он был пострижен священноиноком, служившим в ближайшей приходской церкви (Жития прп. Зосимы и Савватия.



Прп. Зосима Соловецкий. Икона. Коп. XVI в. (ГММК)

1859. Ч. 2. С. 480). Недостоверными представляются сведения, приведенные в «Летописце соловецком» нач. XVIII в., о том, что З. принял монашество в Корнилиевом Палеостровском в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ре (см.: Дмитриева. 1996. С. 95).

Будучи монахом, З. тяготился жизнью в миру. Ему случилось встретить прп. Германа, рассказавшего о С. и Соловецком о-ве. Вскоре скончались родители преподобного (в волоколамской редакции говорится о смерти отца З. и о том, что мать его по совету сына приняла монашество). Раздав имущество бедным, З. вместе с прп. Германом отправился на Соловки. Прибыв на Соловецкий о-в, иноки остановились недалеко от того места, где сейчас находится мон-рь. Согласно Житию, З. имел видение: луч света осыпал его, а на востоке он увидел в воздухе прекрасную церковь. Прп. Герман напомнил З. о словах ангелов, изгнавших с острова семью карел, что это место предназначено для пребывания иноков.

В 1-ю же зиму З. остался на острове один, т. к. прп. Герман отправился на материк, чтобы приобрести





необходимое для устройства мон-ря, и не сумел из-за сильных ветров вернуться. Тогда отшельнику пришлось претерпеть многочисленные жестокие нападения нечистых духов, ставшихся изгнать его с острова. Святой побеждал их молитвой. Некоторое время спустя З. обнаружил недостаток съестных запасов и был этим весьма смущен, но, как и прежде, положился на помощь Божию. В скором времени к нему пришли 2 мужа, к-рые привезли с собой санки, полные хлеба, муки и масла. Они сказали, что идут в море на промысел, и попросили, чтобы святой оставил снедь у себя и использовал, если будет нужда. З. долгое время хранил припасы, но не дождался возвращения этих людей и понял, что помощь была послана ему от Бога.

Весной на остров вернулся прп. Герман, вместе с ним приплыл Марк (см. *Макарий*, прп., Соловецкий), искусный рыболов, постепенно прибывали др. подвижники. Вместе они построили кельи, срубили небольшую церковь и пристроили к ней трапезную. После этого З. послал одного из братии в Новгород к архиеп. св. *Ионе* (1459–1470) с просьбой благословить освящение церкви и прислать им игумена. Свяtitель выполнил их просьбу: дал им антиминс и прислал игум. Павла, к-рый освятил ц. в честь Преображения Господня. Согласно волоколамской редакции Жития З., в то время братия состояла из 22 чел. Жители Беломорья и слуги новгородцев («боярстии людие и приказници раби»), узнав о создании мон-ря, стали приходить на остров, чтобы изгнать иноков из владений новгородских бояр. Приходили сюда и карелы-рыболовы, считавшие Соловки своей вотчиной. Не вынеся тягот такой жизни, игум. Павел вернулся в Новгород. На его место был прислан игум. Феодосий, но и он недолго пробыл на острове и возвратился на материк. Тогда было решено избрать игумена из числа соловецких насельников. Выбор братии пал на основателя мон-ря, к-рый вопреки своему желанию вынужден был отправиться в Новгород для принятия священнической хиротонии и для поставления в игумены. Согласно Житию, поставление З. совершил архиеп. Иона («Летописец соловецкий» нач. XVIII в. приводит дату поставления — 1452 г., что является анахронизмом). В Новгороде святой получил значительные

пожертвования для мон-ря от архиепископа и бояр, многие из которых обещали обители покровительство. Когда после возвращения в мон-рь З. служил литургию, лицо его просветилось и церковь наполнилась благоуханием. По окончании литургии произошло чудо с просфорой, к-рой игумен благословил приезжих купцов. По пути из церкви к своей ладье они выронили просфору. Когда же З. послал одного из братии пригласить купцов на обед, тот увидел, что пес, бежавший впереди него, наскакивает на какой-то предмет, от к-рого исходит пламя, отгоняющее пса. Когда инок подошел ближе, то обнаружил просфору со службы игумена. Как рассказывается в Житии, братия в мон-ре умножила и уже не хватало места ни в церкви, ни в трапезной. Тогда по повелению З. были построены новая соборная ц. Преображения Господня и новая трапезная с ц. Успения Пресв. Богородицы. По-видимому, тогда же была построена и ц. во имя свт. Николая Чудотворца, хотя упоминание об этом в Житии отсутствует. В грамотах 60-х гг. XV в. Соловецкий монастырь нередко именуется «обителью святого Спаса и святого Николы» (см.: *Чаев*. 1929. № 27, 28, 46. С. 142–143, 151).

Через неск. лет настоятельства З. получил послание от игумена и братии Кириллова Белозерского мон-ря, в к-ром содержался совет перенести в Соловецкий мон-рь мощи С. Отправившись на Выг, З. обрел на р. Сорочке нетленные мощи С. и, вернувшись с ними в мон-рь, совершил их погребение за алтарем Успенской ц., поставив там надгробную часовню с иконами Спасителя и Пресв. Богородицы и образом С., к-рый привезли из Новгорода купец Иван и его брат Федор. Перенесение мощей сопровождалось мн. исцелениями. Дата перенесения мощей С. в Житии не указана. В «Летописце соловецком» нач. XVIII в. это событие отнесено к 1471 г., в варианте «Летописца...», созданном архим. *Досифеем (Немчиновым)*, — к 1465 г. («по 30 летах преставления его»; см.: *Досифей [Немчинов]*, архим. Летописец соловецкий на четыре столетия, от основания мон-ря до настоящего времени, то есть с 1429 по 1847 г. М., 1847<sup>4</sup>. С. 15). Как сообщается в Житии, З. каждую ночь приходил в надгробную часовню С., молился Богу, Пресв. Богородице и С., прося свя-

того быть наставником ему и молитвенником за братию.

Вскоре игумену пришлось во 2-й раз совершить путешествие в Новгород, чтобы просить защиты у архиепископа от слуг новгородских бояр, к-рые продолжали притеснять монахов, надеясь изгнать их с острова. Архиеп. Иона и знатные новгородцы, к к-рым обращался З., обещали ему покровительство. На новгородском вече, созванном архиеп. Ионой, было решено пожаловать «обитель святого Спаса и святого Николы» всеми островами Соловецкого архипелага. Согласно Житию, З. вручили жалованную грамоту Новгорода с 8 печатями: архиепископа, посадника, тысяцкого и 5 концов города. Отныне ни бояре новгородские, ни карел. жители не могли заявлять свои права на Соловецкие о-ва, а всякий приходящий туда на охоту или на рыбную ловлю должен был отдавать в мон-рь десятую часть добычи. Жалованная грамота Новгорода Соловецкому мон-рю на владение Соловецкими о-вами сохранилась (Арх. СпБии РАН. Колл. 174. Оп. 1. № 8; фотовоспроизведение грамоты и печатей: *Чаев*. 1929. С. 151–153. № 46. Табл. 3, 4; публикация: ГВНИП. № 96). На основании упоминания в грамоте степенного посадника Ивана Лукинича и тысяцкого Трифона Юрьевича В. Л. *Янин* датирует ее мартом—нач. авг. 1468 г., когда названные лица одновременно занимали свои должности (*Янин*. 1991. С. 252–253). Существенным расхождением между Житием и документом является то, что в грамоте игуменом Соловецкого мон-ря назван не З., а Иона («се биша челом игумен Ивоня», «пожаловаша игумена Ивоню», причем во 2-м случае имя игумена было в посл. подчищено и неискусно исправлено на «Изосму» («пожаловаша игумена Изосму»)). Следует отметить, что З. не упоминается ни в одной из сохранившихся соловецких грамот 60–70-х гг. XV в. (не считая подделки, выполненной в XVII в.— ГВНИП. № 219; см.: *Янин*. 1991. С. 357–358), в монастырских актах этого времени фигурирует игум. Иона (см.: *Чаев*. 1929. С. 138–144. № 18–20, 22, 24, 25, 27, 28, 30; *Андреев В. Ф.* Новгородский частный акт XII–XV вв. Л., 1986. С. 60–65). Высказывалось мнение, что жалованная грамота на владение Соловецкими о-вами была «исходайствована» бывшим игуменом Ионою,





жившим в Новгороде», к-рый (как и 2 его предшественника — Павел и Феодосий) недолго управлял мон-рем и, вернувшись в Новгород, отстаивал там имущественные интересы обители (История. 1899. С. 17–18). Др. т. зр. высказал В. Л. Янин, отрицающий факт игуменства З. в Соловецком мон-ре и считающий, что это «тенденциозный факт агнографии, но не истории» (Янин. 1991. С. 358). По-видимому, в Житии нашли отражение не все исторические факты. Возможно, ряд событий, в частности настоятельство Ионы в 60-х гг. XV в., был обобщен в Житии и приписан З. Основатель и устроитель мон-ря, пользовавшийся безусловным авторитетом, мог и не иметь сан игумена (ср. раннюю историю *Троице-Сергиева* мон-ря), присвоенный ему монастырским преданием уже на раннем этапе.

С пребыванием З. в Новгороде связано приведенное в Житии предание о его посещениях боярыни Марфы (вдовы посадника И. А. Борецкого). Святой пришел к ней с жалобами на ее слуг, притеснявших Соловецкий мон-рь. Марфа велела прогнать инока. Уходя, игумен пророчески предсказал буд. запустение дома Марфы. Видя, каким почтением окружен З. в Новгороде, боярыня раскаялась и позвала святого на пир. Оказавшись за столом с почетными гостями, З. увидел страшное зрелище: шестеро знатных мужей, сидевших за столом, были без голов. Прошло неск. лет, и видение З. сбылось: в 1471 г. войска вел. кн. *Иоанна III Васильевича* разбили новгородцев на Шелони, после чего вел. князь повелел отсечь головы 4 старшим боярам и неск. «их товарищом» (ПСРЛ. Т. 6. С. 193; Т. 24. С. 191). Среди казненных был и сын Марфы посадник Дмитрий Исакович. В февр. 1479 г. Марфа вместе с домочадцами была выслана в Москву, оттуда в Н. Новгород, владения же ее перешли вел. князю (Там же. Т. 6. С. 220; Т. 20. С. 334). Это предание в посл. перешло из Жития З. в офиц. летописание — в *Лицевой летописный свод* (ПСРЛ. Т. 12. С. 137–138) и в «*Книгу степенную царского родословия*» (Там же. Т. 21. 2-я пол. С. 540).

О последних годах жизни З. в Житии рассказывается, что святой пребывал в неустанных молитвенных подвигах; он сделал гроб для себя, поставил его в сенях кельи и каждую ночь плакал над гробом о своей



Прп. Зосима Соловецкий.  
Покров. Коп. 90-х гг. XVI в.  
Мастерская царицы Ирины Годуновой  
(ГММК)

душе. Перед кончиной преподобный призвал к себе братию, завещал им любить друг друга и обещал, что духом будет неотступно пребывать с ними. На игуменство он благословил инока Арсения, заповедав ему хранить церковный устав и монастырские обычаи. Дата кончины З. приведена в Житии. Святой был погребен за алтарем ц. Преображения Господня, в могиле, к-рую он выкопал при жизни.

**Почитание З. и С.** Почитание С. началось сразу после его кончины. Первоначально оно было связано с местом погребения святого у устья Выга (в Житии С. сообщается о «многих знаменаниях», «иже творяхуся при гробе его»), а также с Новгородом, где получили распространение рассказы купца Ивана, похоронившего С., и брата его Федора о чудесной помощи святого на море (Минеева. 2001. Т. 2. С. 32; Дмитриева. Житие Зосимы и Савватия. 1991. С. 248–250). Иван и Федор повелели написать икону С. и привезли ее в Соловецкий мон-рь. В обители почитание С. установилось после перенесения его мощей.

Почитание З. началось вскоре после его преставления. Согласно Житию, на 9-й день после погребения святой явился иноку Даниилу и сообщил, что избежал бесовских мытарств и что Бог причислил его к лику святых. Через 3 года после кон-

чины З. его ученики воздвигли над могилой часовню и, приходя по ночам, до утрени молились своему духовному отцу.

Особенно широко распространилось почитание З. и С. среди жителей Поморья. К помощи преподобных прибегали во время бедствий на море, к их гробницам привозили больных, одержимых нечистыми духами. Иконы З. и С. появились в домах поморов задолго до того, как их стали писать в Соловецком мон-ре. Об этом повествуется в рассказах о чудесах святых, включенных в их Жития. В первых 10 повествованиях, записанных учеником З. Досифеем в 1503–1510 гг., сообщается о чудесах преимущественно З. (только в 2 рассказах: «О видении столпа огненного» и «О погибшем сокровище», — описано явление обоих Соловецких преподобных). Указанные 10 рассказов повествуют о чудесах, происходивших прежде всего с соловецкими монахами. В завершение каждого повествования Досифей напоминает, что З. по своему обещанию духом пребывает с соловецкой братией, о чем свидетельствуют опи-



Преподобные Зосима и Савватий,  
припадающие ко Христу.  
Крест воздвижительный.  
1560/61 г. (ГММК). Фрагмент

сываемые чудотворения. В последующих 16 повествованиях, созданных игум. Вассианом, география чудотворений расширяется, они совершаются на Белом м., в дер. Шуя-Река (ныне с. Шуерецкое Беломорского р-на, Карелия) и т. д., но по-прежнему главным чудотворцем в них выступает З. До 30-х гг. XVI в. почитание З. среди поморов было более распространено, нежели почитание С. Поморы помнили З. и сохраняли к нему глубокое почтение. О большей укорененности в Соловецком



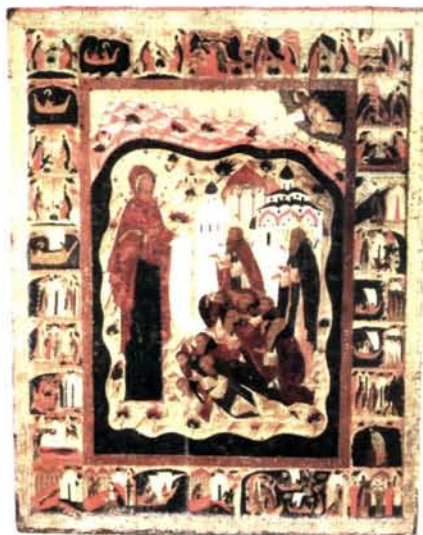


мон-ре памяти З. в сравнении с памятью С. говорит и то, что в нач. XVI в. был составлен молебный канон З. (сложенный по образцу «Канона единому преподобному» из Общей Миней), к-рый читали иноки и миряне (см., напр., «Чудо... о Онисимове жене»). По-видимому, в нач. XVI в. была составлена служба З. (шестеричная). Самый ранний сохранившийся список, датируемый 1518–1524 гг., принадлежал Гурию (Тушину) (РНБ. Соф. № 1451. Л. 132–141 об.). В 20-х гг. XVI в. была составлена шестеричная служба С. (Там же. № 420. Л. 58–64), при этом З. уже служили полиелейную службу (Там же. Л. 337–345).

Т. о., в первые десятилетия XVI в. одновременно с преимущественным почитанием З. существовала и тенденция к установлению общей памяти Соловецких святых. Последняя тенденция возобладала в 30-х гг. XVI в. Именно тогда при создании новых редакций Житий З. и С. (редакций ВМЧ и волоколамской) в рассказах о чудесах, записанных игум. Вассианом, была проведена правка и к имени З. было добавлено имя С. В 30-х гг. XVI в. почитание З. и С. широко распространилось в Новгороде, в одном из новгородских церковных Уставов сер. XVI в. З. и С. называются «Новгородскими великими новыми чудотворцами» (БАН. Колоб. № 318. Л. 7 об., 29, 173 об.). Произошло это, по-видимому, вскоре после пожара 1538 г., полностью уничтожившего Соловецкий мон-рь. Восстановлению обители и прославлению З. и С. в немалой степени способствовали соловецкий игум. Алексий (Юренив) и архиеп. Новгородский св. Макарий. Во вкладной записи в книге Никона Черногорца, вложенной в 1542 г. в Соловецкий мон-рь, свт. Макарий называет З. и С. «святыми великими чудотворцами» (РНБ. Солов. № 594/613. Л. 1). Ок. 1540 г. по благословению свт. Макария была составлена общая служба Соловецким чудотворцам под 17 апр., служившаяся с полиелеем или со всенощным бдением. В нее вошли стихиры и каноны из уже существовавших отдельных служб З. и С. (на 17 апр. и 27 сент.), к-рые были дополнены стихирами на литии (каноны З. и С. в ней надписаны именем «Спиридона, митрополита Киевского», но данная атрибуция является недостоверной). 6 июля 1540 г., согласно Новгород-

ской III летописи (XVII в.), было начато строительство придела «святых и преподобных отец Зосимы и Саватия, Соловецких чудотворцев» в Андреевской ц. на Щитной ул. в Новгороде (ПСРЛ. Т. 3. С. 249). В нач. 40-х гг. XVI в. для Соловецкого монастыря в Новгороде была написана большая житийная икона З. и С. с 55 клеймами (Хотеевкова. 2002), ее поместили в местном ряду иконостаса монастырского Спасо-Преображенского собора.

После вступления свт. Макария на митрополичью кафедру (1542) почитание Соловецких чудотворцев распространилось и в столице, прежде всего при дворе вел. князя. В 1543 г. вел. кн. Иоанн IV Васильевич прислал в Соловецкий мон-рь «два покровла атласа лазорева» на раки чудотворцев (Мальцев. 2001). В это время в обители были обновлены надгробные деревянные часовни З. и С., пострадавшие от пожара. Часовня З. была выстроена на новом месте — за алтарем Успенской ц., рядом с часовней С., поскольку в мон-ре готовились к перенесению мощей З.



Богородица с молящимися преподобными Зосимой, Савватием и братией мон-ря, с клеймами жития преподобных. Икона. 1545 г. (ГММК)

Специально к этому событию в Москве игум. св. Филиппом были заказаны 2 большие житийные иконы З. и С., предназначенные для помещения их в киотах у гробниц чудотворцев (Маясова. 1970; Хотеевкова. 2002). Для рак З. и С. в 1545 г. были изготовлены новые позолоченные надгробные иконы «осми пядей» с серебряными венцами, украшенные цатами и гривнами (Описи Соло-

вецкого мон-ря XVI в. 2003. С. 44). 2 сент. 1545 г. состоялось перенесение мощей З. в новую часовню (эта дата указана в 8 рукописях XVI в., в частности, в таких авторитетных



Фелонь при. Зосимы Соловецкого. Сер. XV в., XVII в. (ГММК)

источниках, как Псалтирь следованная Ионы (Шамина), уставщика Соловецкого мон-ря и духовного отца игум. Филиппа, — РНБ. Солов. № 713/821; Псалтирь следованная благовещенского протопопа Сильвестра, служившего тогда в Новгороде, — Там же. № 761/871; Псалтирь следованная из Соловецкого монастыря — Там же. № 764/874). Вологодско-Пермская летопись датирует это событие 3 сент. 1545 г. (ПСРЛ. Т. 37. С. 173), эта же дата указана в 2 рукописных Уставах сер. XVI в. (БАН. Арханг. С–204; РНБ. Тит. № 897) и в «Минее новым чудотворцам» кон. XVI в. (РНБ. Соф. № 421). В память о перенесении мощей З. в 1545 г. Новгородский архиеп. Феодосий установил празднование под 2 сент. Свидетельство об этом сохранилось в новгородских богослужебных книгах сер. XVI в.: в Служебнике ц. Космы и Дамнана с Холопией ул. (РНБ. Соф. № 656), в Уставе церковном (БАН. Колоб. № 318) и др.

Следующим этапом канонизации Соловецких преподобных стал Собор, прошедший 1–2 февр. 1547 г. в Москве. На нем было установлено общерус. празднование «новым чудотворцам» З. и С. под 17 апр. (ААЭ. 1836. Т. 1. № 213. С. 203–204). В это время в Соловецком мон-ре по инициативе игум. Филиппа были произведены разыскания святынь, связанных с памятью основателей мон-ря: найдены принадлежавшая С. икона Божией Матери «Одигитрия» (не сохр.) и его каменный молебный





крест, ризы З. и принадлежавшая ему Псалтирь. Все эти находки стали предметами особого почитания. В 1548 г., при игум. Филиппе, были записаны 11 «новосотворенных чудес» З. и С. и Предисловие к ним. Вероятно, тогда же по просьбе игум. Филиппа и соловецкой братии *Лев Аникита Филолог* написал Похвальные слова З. и С. и составил новые редакции служб преподобным (старший список — РНБ. Кир.-Бел. № 35/1274, 1550 г.). После 1547 г. был создан общий канон З. и С. (с краегрансием: «Прими пение, Савватие,



Преподобные Зосима и Савватий перед иконой Божией Матери «Одигитрия». Гравюра. 1849 г. (ГПИБ)

пустынный жителю, и Изосима, небесный гражданин»), созданный по образцу «Канона двум преподобным» из Общей Миней и дополненный троиярами из более ранних отдельных канонов З. и С. Древнейший список читается в рукописи РНБ. Кир.-Бел. № 35/1274 вместе со службами З. и С. в редакции Льва Филолога. После Собора 1547 г. большое распространение в рукописных Минеях и Трефологионах получила общая служба З. и С. с полиелеем или со всенощным бдением. По видимому, в нач. 50-х гг. XVI в. прп. Максим Грек написал Предисловие к Житиям З. и С. (*Максим Грек, прп.* Предисловие к Житию чудотворцов Соловецких // Соч. Каз., 1862. Ч. 3. С. 263–269).

В 1550–1551 гг. по ходатайству игум. Филиппа Соловецкому мон-рю была передана ц. Св. Троицы на р. Сороче в устье Выга, рядом с к-рой находилось место первоначального погребения С.; службу в церкви стал совершать священноинок, присылав-

ший из Соловецкого мон-ря (Вкладная книга Соловецкого мон-ря XVI в. Л. 7; Акты социально-экономической истории севера России кон. XV–XVI вв.: Акты Соловецкого мон-ря 1479–1571 гг. Л., 1988. С. 103. № 166). В 1558–1566 гг. в обители был возведен каменный Спасо-Преображенский собор, с сев. стороны к нему был пристроен придел, посвященный Соловецким чудотворцам (в документах XVI в. пристройка называлась «приделом Зосимы»). Освящение Спасо-Преображенского собора состоялось 6 авг. 1566 г. 8 авг. был освящен придел Соловецких чудотворцев, в него перенесли мощи святых, к-рые были помещены в деревянные резные позолоченные раки со скульптурными изображениями фигур З. и С. на крышках и с рельефными житийными клеймами на боковых стенках. В память об этом событии были составлены служба под 8 авг. и Похвальное слово на перенесение мощей З. и С. В том же году, как сообщается в «Летописце» кон. XVI в., «ездили к государю к Москве с мощми чудотворцовыми и святыми водами» (*Корецкий*. 1981. С. 236). Игум. Филипп, будучи вызван в Москву для поставления на митрополичью кафедру, не принимал участия в освящении Преображенского собора и в перенесении мощей З. и С. Став главой Церкви, свт. Филипп построил на митрополичьем дворе в Кремле ц. во имя Соловецких чудотворцев (1568).

В 1583–1585 гг., при игум. Иакове, для раки Соловецких чудотворцев были изготовлены лицевые покровы З. и С., вышитые в *московском Новодевичьем в честь Смоленской иконы Божией Матери мон-ре*. 2 др. покрова были вышиты в 90-х гг. того же столетия в мастерской царицы Ирины Годуновой; сохранился только 1 из них — с изображением З. В 1660 г. резные стенки раки З. и С. были закрыты позолоченными серебряными пластинами чеканного дела, изготовленными в Амстердаме из серебра, вложенного в Соловецкий мон-рь боярином Б. И. Морозовым. В 1662 г. в Соловецкий мон-рь поступил значительный вклад от именитых людей Строгановых: «...два покрова шиты в лица на чудотворцовой раки Зосимы и Савватия». Оба покрова были исполнены в Соли Вычегодской (ныне Сольвычегодск) в мастерской А. И. Строгановой в 1660–1661 гг. (*Лухачёва Л. Д.* Строгановское шитье

в собр. ГРМ // Искусство строгановских мастеров в собр. ГРМ: Кат. выст. Л., 1987. С. 129, 130).

В 1694 г. в мон-ре случился пожар, во время к-рого пострадали гробницы З. и С. и сгорела древняя икона Соловецких чудотворцев, находившаяся «промеж раками на стене». Царь Петр I, побывавший на Соловках в том же году, сделал щедрый вклад на восстановление гробниц Соловецких преподобных и иконостаса Преображенского собора. В 1861 г., по завершении строительства в мон-ре Свято-Троицкого собора, мощи З. и С. были помещены в серебряных раках в Зосимо-Савватиевском приделе Троицкого собора.

Со времени основания Соловецкого мон-ря З. и С. чтились как покровители мореплавателей. Примечательно, что в Каноннике сер. XVI в., принадлежавшем Варлааму, игум. *московского в честь Богоявления муж. мон-ря*, З. и С. названы «святými морскими чудотворцами» (РНБ. Кир.-Бел. № 160/417). Как пустынники, насадители монашеской жизни, покровители мореплавателей и просветители языческих народов Поморья святые прославляются в «Похвальном слове русским преподобным» (40-е гг. XVII в.) соловецкого книжника *Сергия (Шелонина)* (*Панченко О. В.* из археограф. розысканий в обл. соловецкой книжности. I. «Похвальное слово рус. преподобным» — соч. Сергия (Шелонина): (Вопр. атрибуции, датировка, характеристика авт. редакций) // ТОДРЛ. 2003. Т. 53. С. 585–587). З. и С. также почитались как покровители пчеловодства, в народе их именовали «пчелниками». К помощи З. и С. прибегают в болезнях, имелось множество посвященных преподобным больничных храмов, в частности, в *Троице-Сергиевом мон-ре*, во *Флорищевой в честь Успения Пресв. Богородицы пуст.* Больничная ц. в *Саровской в честь Успения Пресв. Богородицы пуст.* с приделом во имя З. и С. была построена на месте явления прп. *Серафиму* (тогда послушнику Прохору) Божией Матери, исцелившей святого. Для Зосимо-Савватиевского придела больничной церкви Прохор соорудил кипарисовый престол. В церковь З. и С. прп. Серафим приходил причащаться в последние годы жизни. В этой церкви в июле 1903 г., перед канонизацией прп. Серафима, на 2 недели был установлен гроб с его мощами.







Преподобные  
Зосима и Савватий Соловецкие.  
Икона. 2-я пол. XIX в. (ГМИР)

Особое почитание З. и С. существовало в старообрядческом *Выголексинском общецельстве*, созданном в кон. XVII в. в Заонежье. Старообрядцы Выга считали себя преемниками соловецких иноков и вели отсчет истории Выговской пуст. со времени основания Соловецкого мон-ря. Один из приделов Богоявленской соборной часовни в Выговской пуст. был посвящен З. и С. Андрей и Семен *Денисовы* и 2 неизвестных выговских автора написали 8 Похвальных слов З. и С., в них подчеркивалась особая роль преподобных в духовном просвещении Поморья.

После закрытия Соловецкого монастыря (1920) мощи З. и С. были спрятаны братией от поругания в Спасо-Преображенском соборе монастыря, но сотрудники ОГПУ сумели обнаружить тайник. 22 сент. 1925 г. мощи преподобных были вскрыты и переданы в ист.-археологич. отд-ние музея Соловецкого об-ва краеведения (СОК), существовавшего при Соловецком лагере особого назначения (см.: *Иванов А.* Соловецкие мощи // *Карело-Мурманский край*. 1927. № 4. С. 7–9). В музее СОК раки с мощами святых были выставлены в надвратной Благовещенской ц. по обе стороны царских врат (см.: *Бродский Ю. А.* Соловки: Двадцать лет особого назначения. М., 2002. С. 295). 19 янв. 1940 г., после упразднения лагеря, мощи святых увезли в Центральный антирелиг. музей (ЦАМ) в Москву. После закрытия ЦАМ в 1946 г. св. мощи

были переданы в Гос. музей истории религии и атеизма (ныне Гос. музей истории религии), располагавшийся в Казанском соборе Ленинграда.

В апр. 1989 г. мощи Соловецких преподобных были предъявлены церковной комиссии во главе с Ленинградским и Новгородским митр. *Алексием (Ридигером)*; впоследствии Патриарх Московский и всея Руси). 16 июня 1990 г. состоялась торжественная передача Церкви св. мощей З., С. и Германа, к-рые были перенесены в Троицкий собор Александро-Невской лавры. 19–20 авг. 1992 г. св. мощи, сопровождаемые Патриархом Алексием II, были перевезены на Соловки и установлены в монастырском Спасо-Преображенском соборе, где 21 авг. было совершено богослужение, посвященное памяти перенесения мощей З. и С. в 1566 г. В кон. августа мощи З. Соловецких преподобных были перенесены в надвратную ц. Благовещения Пресв. Богородицы, освященную Патриархом Алексием II 22 авг. В память



Рака с мощами преподобных Зосимы,  
Савватия и Германа (Спасо-Преображенский  
собор). Фотография. 1992 г.

о возвращении мощей Соловецких чудотворцев в основанный ими монастырь (2-е перенесение мощей) 3 апр. 1993 г. было установлено празднование, совпадающее с днем празднования 1-го перенесения мощей в 1566 г., — 8(21) авг. В наст. время мощи Соловецких первоначальников вместе с мощами свт. *Маркелла* покоятся в монастырской ц. во имя свт. Филиппа (освящена 22 авг. 2001 Патриархом Алексием II), на лето их перемещают в Спасо-Преображенский собор.

Арх.: Вкладная книга Соловецкого мон-ря XVI в. // Арх. СПбИИ РАН. Колл. 2. № 125.

Ист.: Летописец Соловецкого мон-ря, в котором повествуется о начале построения его... по 1760 г. М., 1790; Жития прип. Зосимы и Савватия Соловецких и похвальные Слова в память их // ПС. 1859. Ч. 2. С. 211–240, 347–368, 471–511; Ч. 3. С. 96–118, 197–216; *Пономарев А. И.* Памятники древнерус. церк.-учительной лит.-ры. СПб., 1896. Вып. 2. Ч. 1. С. 26–28; 1898. Вып. 4. Ч. 2. С. 65–70; Житие преподобных отец наших Савватия и Зосимы Соловецких. М., 1907; Сказание о житии и подвигах прип. отец наших Савватия и Зосимы, Соловецких чудотворцев. М., 1908<sup>6</sup>; Житие, и подвиги, и отчасти чудеса преподобного отца нашего Зосимы // ВМЧ. Апр., дни 8–21. Стб. 502–595; *Чаев Н. С.* Северные грамоты XV в. // ЛЗАК. 1929. Вып. 35. С. 121–164. Табл. 3, 4; *Корецкий В. И.* Соловецкий летописец кон. XVI в. // Летописи и хроники. 1980. М., 1981. С. 223–243; Повесть о Зосиме и Савватии: Факс, воспроизв. / Отв. ред.: О. А. Князевская. М., 1986. 2 т.; *Дмитриева Р. П.* Житие Зосимы и Савватия Соловецких в редакции Спиридона-Саввы // КЦДР. XI–XVI вв.: Разные аспекты исслед. СПб., 1991. С. 220–282; *Павлов С. Н.* Об обретении мощей святых в Казанском соборе С.-Петербурга // Училище благочестия: Северодвинский правосл. вестн. 1994. № 1. С. 26–27; Житие и чудеса преподобных Зосимы и Савватия, Соловецких чудотворцев / Сост., подгот. текстов, пер. и коммент.: С. В. Мишеева. Курган, 1995; Жития Зосимы и Савватия Соловецких / Пер. текста и коммент.: О. В. Папченко // Повести и сказания Др. Руси. СПб., 2001. С. 503–567, 1015–1038; *Мишеева С. В.* Рукописная традиция Жития преподобных Зосимы и Савватия Соловецких, XVI–XVIII вв. М., 2001. 2 т.; *Папченко О. В.* Соловецкие повести о «видениях» 1668 г. // КЦДР: Соловецкий мон-рь. 2001. С. 465–472; Житие преподобных Зосимы, Савватия и Германа, Соловецкой обители первоначальников. Соловки, 2001; Десятилетие перенесения св. мощей Соловецких чудотворцев из С.-Петербурга в Соловецкую обитель (авг. 1992 г.) // Православный церковный календарь за 2002 г. / Изд. Соловецкой обители. С. 161–164; Житие преподобных Зосимы, Савватия и Германа, Соловецких чудотворцев. Соловки, 2003; Описи Соловецкого мон-ря XVI в. / Сост.: З. В. Дмитриева, Е. В. Крушельницкая, М. И. Мильчик. СПб., 2003; Житие Зосимы и Савватия Соловецких / Подгот. текста: Р. П. Дмитриева; пер. и коммент.: О. В. Папченко // БЛДР. 2005. Т. 13. С. 36–153, 756–773.

Лит.: *Досифей (Немчинов)*, архим. Геогр., ист. и стат. описание ставропигиального 1-кл. Соловецкого мон-ря. М., 1853<sup>2</sup>. Ч. 1. С. 42–60; СИСПРЦ. С. 99–100, 208–209; *Ключевский*. Древнерусские жития. С. 202–203, 459–460; Соловецкий патерик. СПб., 1873. М., 1991<sup>6</sup>. С. 18–33; *Яхонтов И. А.* Жития святых севернорус. подвижников Поморского края как ист. источник. Каз., 1881. С. 13–32; *Барсуков*. Источники агнографии. Стб. 484–492; История 1-кл. ставропигиального Соловецкого мон-ря. СПб., 1899. М., 2004<sup>6</sup>. С. 9–23; *Никодим (Копонов)*, иером. Архангельский патерик. СПб., 1901. С. 3–18; *Кирицевич Г. З.* Подлинный список о новых чудотворцах к Феодосию, архиеп. Новгорода и Пскова // ИОРЯС. 1910. Т. 15. Кн. 1. С. 252–257; *Спаский Ф. Г.* Рус. литургическое творчество: По совр. мнениям. П., 1951. С. 186–190; *Лихачев Д. С.* Соловки в истории рус. культуры // Архитектурно-художественные памятники Соловецких о-вов. М., 1980. С. 9–41; *Дмитриева Р. П.* «Слово



о сотворении жития начальник соловецких Зосимы и Савватия» Досифей // Русская и армянская средневеки. Лит-ры. Л., 1982. С. 123–136; *она же*. Значение Жития Зосимы и Савватия Соловецких как историко-культурного источника // Армянская и рус. средневеки. литературы. Ереван, 1986. С. 215–228; *она же*. Житие Зосимы и Савватия Соловецких // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 264–267; *она же*. О раннем периоде истории Соловецкого монастыря в Житиях Зосимы и Савватия и в списках Соловецкого летописца // ТОДРЛ. 1996. Т. 49. С. 89–98; *она же*. О некоторых отличиях в передаче конкретных фактов в биографии Зосимы Соловецкого по разным редакциям его Жития // In memorem: Сб. памяти Я. С. Лурье. СПб., 1997. С. 247–252; *она же*. О чудесах святых, помогающих терпящим бедствие на Белом море: XV–XVII вв. // ТОДРЛ. 2001. Т. 52. С. 645–656; *Янин В. Л.* Новгородские акты XII–XV вв.: Хронол. коммент. М., 1991. С. 245, 263, 357–358; *Юхименко Е. М.* Почитание Зосимы и Савватия Соловецких в Выговской старообрядческой пуст. // ТОДРЛ. 1993. Т. 48. С. 351–354; *Макарий (Веретенников), архим.* Свт. Макарий и Соловецкая обитель // Макарьевские чт. 1995. Вып. 3. Ч. 1. С. 27–30; *он же*. Макарьевские Соборы 1547 и 1549 гг. и их значение // Рус. художественная культура XV–XVI вв. М., 1998. С. 5–22; *Голубинский*. Канонизация святых. 1998<sup>р</sup>. С. 83, 99–100; *Клевцова Р. И.* Почитание прип. Зосимы, Савватия и Германа Соловецких // Макарьевские чт. 1998. Вып. 6. С. 155–167; *Вишневская И. И.* Облечения XV–XVII вв. ризницы Соловецкого мон-ря из собр. музеев Моск. Кремля // ИХМ. 2001. Вып. 5. С. 219; *Мальцев Н. В.* Раки Зосимы и Савватия в документах Соловецкого мон-ря XVI–XVIII вв. // Рус. культура на пороге 3-го тысячелетия: Христианство и культура. Вологда, 2001. С. 135–144; *Минеева С. В.* Ранние старообрядческие чудеса прип. Зосимы и Савватия Соловецких // ДРВМ. 2001. № 3(5). С. 55–61; *Борисова Т. С.* Псалтирь прип. Зосимы, Соловецкого чудотворца // ГММК: Мат-лы и исслед. М., 2003. Вып. 17: Сохраненные святые Соловецкого мон-ря / Отв. ред.: Л. А. Щенникова. С. 149–165; *Ульяновский В. И.* Митрополит Київський Спиридон. К., 2004. С. 297–333; *он же*. Митр. Київський Спиридон: Явніе и скрытые повествования о себе в сочинениях 1475–1503 гг. // ТОДРЛ. 2006. Т. 57. С. 209–233; *Мельник А. Г.* Гробницы преподобных Зосимы и Савватия Соловецких XV–XVI вв. // Соловецкое море: Ист.-лит. альм. Архангельск; М., 2005. Вып. 4. С. 49–54; *Буров В. А.* Путешествие каменного «келейного креста» прип. Савватия // Там же. 2006. Вып. 5. С. 66–70; Святые Новгородской земли. Новгород, 2006. Т. 1. С. 540–546, 579–612; *Бобров А. Г.* К вопросу о лит. наследии Досифея Соловецкого // Книжное наследие Соловецкого мон-ря (в печати); *Сергеев А. Г.* «Лавсанк» Зосимы Соловецкого: Палеогр. очерк // Там же (в печати).

**О. В. Панченко**

**Акафист Соловецким преподобным.** Первый акафист З. и С. был написан в 1825 г. насельником Соловецкого мон-ря иеродиак. Кирианом («Канон и акафист преп. отцем Зосиме и Савватию» — РНБ. Солов. № 400/420), помещен после 6-й песни канона. В 1857 г. акафист был представлен настоятелем Соловец-

кого мон-ря *Александром (Павловичем)* на рассмотрение в С.-Петербургский духовно-цензурный комитет (цензурная история текста отразилась в деле РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1311 (1860 г.)). Первая редакция акафиста была отклонена из-за частного характера упоминаемых в прошениях «действий, обстоятельств и событий» (*Попов*. 1903. С. 207–208). В мае 1859 г. новый настоятель Соловецкого мон-ря архим. Мелхиседек представил в комитет исправленную редакцию акафиста, в сопро-



Преподобные  
Зосима и Савватий Соловецкие.  
Икона. 2-я пол. XVII в. (ГММК)

водителем письме указывалось, что ее автором был архим. Александр (Павлович). Эта редакция была разрешена Синодом к печати и издана в 1861 г. Вторая редакция сильно отличается от первоначальной, для к-рой были характерны короткие и простые прошения, в процессе переработки текст стал громоздким и трудным для чтения.

В кон. XX в. в Соловецкой обители была составлена новая редакция акафиста. В связи с равным почитанием в обители 3 Соловецких первоначальников к именам З. и С. в прошениях и в др. частях акафиста было добавлено имя прип. Германа. В янв. 1998 г. в тексте было сделано еще одно изменение в связи со сложившейся в Соловецком мон-ре традицией петь братией акафист на Саровский распев, состоящий из 4 мелодических строк и поэтому требующий количества прошений в икосах, кратного 4. Все икосы, кроме 10-го, содержали полное число прошений (12), в 10-м же их было только 10, по благословию намест-

ника мон-ря архим. Иосифа (Братищева) в 10-м икосе были добавлены 11-е и 12-е прошения. В сент.—окт. 2000 г. в связи с готовившимся тогда визитом на Соловецкие о-ва Святейшего Патриарха Алексия II и Президента РФ В. В. *Путина* Соловецкий мон-рь совместно с Издательским отделом МП осуществил окончательное редактирование акафиста Соловецким преподобным и издал текст в кон. 2000 г. впервые с посвящением 3 Соловецким первоначальникам.

Лит.: Акафист. М., 1861, 1862<sup>2</sup>, 1900<sup>3</sup>; Служба и акафист. М., 1869; Служба с акафистом на пренесение честных и многоцелебных мощей преподобных и богоносных отец наших Зосимы и Савватия, Соловецких чудотворцев. М., 1876, 1896<sup>2</sup>, 1914<sup>3</sup>; *Никодим (Конов), иером.* «Верное и краткое исчисление, сколь можно было собрать, преподобных отец Соловецких, в поете и добродетельных подвигах просиявших, которые известны по описаниям», и ист. сведения о церковном их почитании: Агиологические очерки. СПб., 1900. С. 98; *Попов А. В.* Православные рус. акафисты, изданные с благословения Свят. Синода: История их происхождения и цензуры, особенности содержания и построения. Каз., 1903. С. 206–211.

**Е. Н. Андрущенко, Н. А. Андрущенко**

**Иконография.** Образы З. и С. тесно связаны, их иконография развивалась параллельно, как и традиция изображения преподобных Антония и Феодосия Киево-Печерских, Иоанна и Логгина Яренгских, Вассиана и Ионы Пертоминских и др. На Соловецких о-вах сохранилось много мест, связанных с З. и С., где находились их иконы. На берегу моря (в 2 км от мон-ря) была поставлена ча-



Преподобные Зосима  
и Савватий Соловецкие, с житием.  
Икона. Кон. XVI в. (ГРМ)

совня в память о первоначальном месте жительства З. К северу от церкви Савватиевского скита существовала часовня в память о 1-м поселении С. на о-ве. В Преображенском соборе Соловецкого



мон-ря был устроен придел во имя З. и С., в подклети собора — усыпальницы преподобных, в Архангельске — посвященная им церковь на Соловецком подворье. Чудотворцы почитались повсеместно, по самое большое число храмов, освященных во имя преподобных, было на Рус. Севере, и особенно в Поморье: в Кемии, Вирме, Варзуге, Керети, Лямце и др.

В монастыре хранилось неск. реликвий преподобных: в Троицком соборе — 4-конечный келейный крест С. из белого камня (ГААО. Ф. 878. Оп. 1. Д. 40. Л. 172), в ризнице — каменный колокол «строения» З., а также принадлежавшие ему, по преданию, деревянные потир, дискос и тарель (Виды Соловецкого монастыря. Ризница. Альбом литографий, отпечатанных в Архангельске в литографии В. А. Черепанова в кон. XIX в., АОКМ).

Началом иконографии преподобных принято считать образ С., привезенный кунцом Иваном и его братом Федором из Новгорода после перенесения мощей святого с р. Сороки на Соловки. К иконе-пяднице «Преподобные Зосима и Савватий Соловецкие», которая датируется в наст. время 1-й пол. XVI в. (ГММК, см.: Сохраненные святыни. 2001. С. 56–57. Кат. 1, — икона названа «одним из ранних списков с первописанного образа», закрыта серебряным окладом кон. XVI в.), прикреплена на обороте серебряная пластина XIX в. с надписью: «Икона первописанная по преставлении преподобного отца Зосимы в 5 лето учеником его бывшим игуменом Досифеом 3-м 1478 года». Святые представлены в рост, в монашеских одеждах (у З. серая ряса и красно-коричневая мантия, у С. — охристая ряса и черно-коричневая мантия) с куколями на плечах, в молении образу Спаса Еммануила в небесном сегменте. З. изображен справа, с волосами на прямой пробор и с бородой средней величины, раздвоенной на конце, в его левой руке развернутый свиток с традиц. текстом: «Не скорбите братие...», С. — слева, с более длинной бородой и залысинами. Монастырская опись нач. XX в. зафиксировала этот образ в Троицком соборе (с воспроизведением надписи): «Преподобных Зосимы и Савватия, длину 7 1/2 вершков; три венца и три цаты, свет и поля серебряные золоченые чеканной работы, во всех цатах и двух венцах по три, а в третьем четыре жемчужины в оправе, в подножи накладка серебряная белая...» (ГААО. Ф. 848. Оп. 1. Д. 40. 170 об.). В Житии З. и С. одно из чудес свидетельствует о почитании вскоре после кончины святых их изображений в домах окрестных жителей и даже в церквах, хотя в мон-ре не смели «держати образов их написати даж и до тридесяти лет по преставлении преподобных» (Хотеевкова. 2002. С. 155; Мисеева С. В. Рукописная традиция Жития

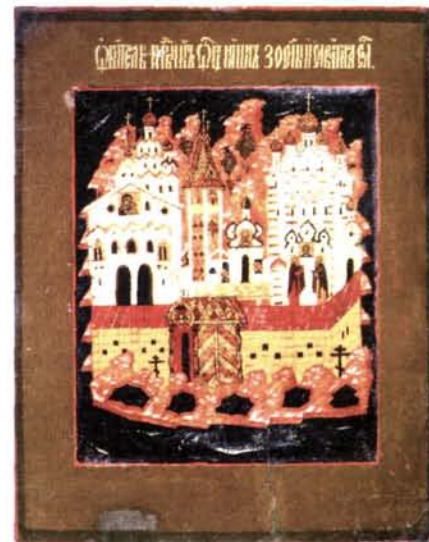
преподобных Зосимы и Савватия Соловецких (XVI–XVIII вв.). М., 2001. Т. 2. С. 44).

Иконография З. и С. стала активно развиваться после их канонизации на Соборе 1547 г. В текстах иконописных подлинников под 17 или 19 апр. облик З. уподоблялся внешности прп. Сергия Радонежского или сщмч. Власия Севастийского: «Сед, брада Сергиевы поуже, на конце остра, схима на плечах» (посл. четв. XVII в., — ИРЛИ (ПД). Бобк. № 4. Л. 99 об.); «Надсед, брада Власиева, не раздвоилась». Текст на свитке: «Не скорбите, братия, но по сему разумеите, аще угодно суть пред Богом дела моя будут, то не оскудеет обитель наша» (30-е гг. XIX в., — ИРЛИ (ПД). Перетц. № 524. Л. 148). О С. под 17 апр. или 27 сент. в подлинниках сказано: «Сед аки Власий, брада на конце поуже» (посл. четв. XVII в., — ИРЛИ (ПД). Бобк. № 4. Л. 14, см. также: БАН. Собр. Архангельской ДС. № 205. Л. 73; БАН. Дружин. № 975. Л. 37 об.); «Подобием сед, аки Власий, брада на концы поуже, на плечах схима, риза преподобническая, испод вохра» (1848 (?) — БАН. Дружин. № 981. Л. 87); «Сед, брада до персей, пошире Власиевой» (ИРЛИ (ПД). Перетц. № 524. Л. 67). Под 8 авг. основатели Соловецкой обители описаны таким образом: «Зосим сед, брада Власиева, Савватий сед, [брада] поуже Власиевой, Герман сед, брада Александра Свирского» (ИРЛИ (ПД). Перетц. № 524. Л. 202 об.; см. также: БАН. Струг. № 66. Л. 134 об.; *Большаков*. Подлинник иконописный. С. 127). Сийский подлинник 2-й пол. XVII в. (РГБ. F-88) предлагает новый вариант образа З.: «Преп. Зосима стоит на молитве, в пустынном месте, обозначенном деревьями и горами» (*Покровский*. 1895. С. 104), святой изображен в рост, руки в жесте моления.

В сводном иконописном подлиннике XVIII в., принадлежавшем Г. Д. *Филимонову*, описание более подробное: «Зосима, подобием стар, власы на главе просты и надседы, брада аки Власиева и надседа, а не раздвоилась, ризы преподобническия, схима на плечах, в руке свиток, а в нем написано: «Не скорбите убо братие, но по сему разумеите, аще угодно суть пред Богом дела моя будут, то не оскудеет обитель наша и по моем отшествии умножится паче, и соберется братии множество о любви Христовой»; «Савватий, подобием стар и сед, брада до персей, пошире Власиевой, власы на главе просты, ризы преподобническия, мантия и кукуля». Там же описано преставление С.: «Церковь стоит и палата, а с другую сторону гора празелень, братия плачут, стары два, един млад, поп в ризах черных, на нем клоук, в руке кадило, а в другой книга, диакона несть, старец средний доскою покрывает гроб» (*Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 160–

161, 323–324; см. также: *Большаков*. Подлинник иконописный. С. 34, 89).

В академическом пособии для иконописцев 1910 г., составленном В. Д. *Фартусовым*, З. предстает как «старец русского типа, новгородский уроженец,



Обитель преподобных Зосимы и Савватия Соловецких.  
Икона. 1-я пол. XVII в. (ЦАК МДА)

лицом худощавый от поста, волосы на голове просты, с сединой, борода более средней величины, также с проседью, одежды монашеския, и как у пресвитера, епитрахиль, на плечах схима», С. — как «глубокий старец русского типа, очень худой лицом, с большой седой бородой, в убогой ряске, мантии и куколке на голове», приводятся варианты текстов изречений на свитках (*Фартусов*. Руководство к писанию икон. С. 252, 27).

При игум. св. Филиппе (Кольчеве) в Соловецком мон-ре сложились изводы с изображением Соловецких чудотворцев в молении Спасителю или Богоматери. Согласно описи нач. XX в., в честь иконы Божией Матери Одигитрии в Савватиевском скиту был чтимый Смоленский образ Богородицы в серебряном окладе «длиною 5 1/2, шириною 4 3/4 вершка, а с полями длиною 9 1/4, шириною 8 вершков; на полях написаны: вверху Святая Троица, по сторонам: апостол Филипп (небесный покровитель свт. Филиппа. — *Авт.*), святитель Николай и преподобные Зосима и Савватий, а внизу подпись: «В 1543 году сей образ Пресвятыя Богородицы обретен игуменом Филиппом и привезен первый на остров Савватием Чудотворцем». В часовне «Чудо о просфоре» на сев. стене стоял образ «Пресвятыя Богородицы, пред Нею преподобные Зосима и Савватий с ликом монахов в молении и вокруг с чудесами, длиною 48, шириною 31 вершок. Икона сия писана 7053 при игумене Филиппе» (ГААО. Ф. 848. Оп. 1. Д. 40. Л. 331, 362–363). При нем же в обитель



поступил воздвизальный крест, вложенный старцами Исааком Шаховым и Данилом Жданьским в 1560/61 г., на обороте к-рого вырезаны фигуры З. и С., принадлежащих к стопам Спасителя (Сохраненные святыни. 2001. С. 150–153. Кат. 40). «Древние» образы преподобных, без уточнения времени их создания, упомянуты в монастырских документах. Такие иконы, поясные и прямоличные, стояли на Соловецком подворье в Архангельске и около рак З. и С. в Троицком соборе мон-ря (ГААО. Ф. 848. Оп. 1. Д. 40. Л. 216, 454). Ранними примерами единоличной иконографии святых являются парные ростовые иконы-пядницы в окладах из алтаря Преображенского собора обители, кон. XVI в. (ГММК) — святые представлены с разведенными руками, с развернутыми свитками в левой руке (текст у С.: «Владыко человеколюбче Господи Иисусе Христе, сподоби мя одесную Тебе стати...», у З.: «Не скорбите братие...»), различен рисунок благословляющей десницы, борода З. немного короче (Сохраненные святыни. 2001. С. 90–93. Кат. 21, 22).

Каждый монастырь имел свои «раздаточные», или «променные», образа — изображения чудотворцев, мощи к-рых хранились в обители, такие иконы дарили, продавали, ими благословляли богомольцев. Соловецкий мон-рь постоянно заказывал иконописцам поморских вотчин и мастерам крупных художественных центров «чудотворцовы иконы» с изображениями Соловецких преподобных — З., С., Германа, Елеазара Анзерского. Образы писали в обители и заку-



Обитель преподобных Зосимы и Савватия Соловецких. Икона. 2-я треть XVIII в. (частный музей рус. иконы)

пали целыми партиями в Москве, Костроме, Мстёре, Холуе, Суме (ныне Сумский Посад) и др. Иконография раздаточных икон развивалась на протяжении столетий.

Ранним типом монастырской иконы стал образ «Обитель преподобных Зосимы и Савватия Соловецких», созданный, вероятно, после перенесения мощей Соловецких чудотворцев. Он получил распространение в XVII в., известно ок. 20 таких икон, как правило пядничного размера, по форме близких к квадрату (Мильчик. 1999. С. 52–55; Бузыклина Ю. Н. Иконы XVII в. с изображением Соловецкого мон-ря как образа рус. святости // Наследие Соловецкого мон-ря. 2007. С. 152–161). В центре — Преображенский собор с образом Спасителя или иконой Преображения Господня на фасаде, перед ним — З. и С. в молении. Слева от него или по сторонам святые изображены в гробницах. В левой части композиции — Успенская и Никольская церкви, представлена также колокольня (или 2 звонницы) с монахами. Обитель окружена стеной, вокруг острова — Белое м. Стены вокруг обители могут быть деревянными (построены ок. 1578), что является признаком более раннего иконографического извода (образ из ГММК), или каменными (1582–1594), как на иконах из собр. ГИМ, ЯХМ, АОКМ (Наследие Соловецкого мон-ря. 2006. С. 22–23. Кат. 1). На иконе кон. XVII в. (ГМЗК) стены показаны каменными в нижней части и деревянными вверху (Полякова. 2006. С. 172–175, 248. Кат. 34). Впервые 2 произведения под названием «Обитель Соловецких чудотворцев Зосимы и Савватия» упоминаются в описи монастыря 1597 г. (Описи Соловецкого монастыря XVI в. СПб., 2003. С. 133, 157). К этому изводу относятся, в частности, иконы кон. XVI в. (ГТГ, см.: Антонова, Миева. Каталог. Т. 2. С. 220–221. № 642), кон. XVI — нач. XVII в. (?) (ЦМиАР), 1-й пол. XVII в. (ГТГ, ЦАК МДА, см.: Антонова, Миева. Т. 2. С. 351. № 834. Ил. 125; «Угодно в очах Божиих дело сие...»: Сокровища ЦАК МДА. Серг. П., 2004. С. 110–111), икона нач. XVIII в. из собр. В. А. Бондаренко (Иконы из частных собр.: Рус. иконопись XIV — нач. XX в.: Кат. выст. / ЦМиАР. М., 2004. С. 49, 201. № 22), 2 образа 1-й трети XVII в. и 2-й трети XVIII в. из частного музея рус. иконы (Возвращенное достояние: Рус. иконы в частных собр.: Кат. / Сост.: И. А. Шаплина. М., 2008. С. 78–81, 164–167. Кат. 18, 51), прорись с иконы XVII в. (Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 270–271).

Самый распространенный иконографический вариант раздаточных образов Соловецкой обители, особенно характерный для XVII в., — «Преподобные Зосима и Савватий Соловецкие, с видом монастыря». Святые, обращенные в молении к образу Божией Матери «Знамение» (этот образ покровительствовал Новгородскому архиерейскому дому, под управлением к-рого Соловецкий мон-рь находился в XVI–XVII вв.), держат обитель в руках на уровне груди, как, напр.,



Преподобные Зосима и Савватий Соловецкие, с видом монастыря. Икона. Нач. XIX в. Выг. (ЦМиАР)

на иконах сер. XVII в. (ГТГ, см.: Антонова, Миева. Каталог. Т. 2. С. 286. № 744), 2-й пол. XVII в. из с. Ковда Мурманской обл. (ЦМиАР), из ц. Рождества Христова дер. Б. Шалга Каргопольского р-на Архангельской обл. (на полях — чтимые северные святые и щмч. Антипа Пергамский, АМИИ, см.: Иконы Рус. Севера. 2007. С. 154–161. Кат. 134), на иконе кон. XVII — нач. XVIII в. (ГМИР — З. рус. С. сед и с необычной надписью на свитке: «Чудо Иоанне, пребуди zde ноцъ сию и узриши благодать Божию...»), на поморской иконе нач. XVIII в. из Вознесенской ц. дер. Кушерека Онежского р-на Архангельской обл. (АМИИ), на иконе 1-й пол. XVIII в. (Галерея Я. Морсинка в Амстердаме, см.: Бенчев. 2007. С. 312), на мн. иконах кон. XVII в. — нач. XIX в. (ГЭ, ГМЗК, см.: Косцова, Побединская. 1996. С. 69–74. Кат. 70–73, 75–79; Полякова. 2006. С. 176–193, 248. Кат. 35–38). З. почти всегда изображается в левой части композиции влоботорота вправо, С. — напротив (прориси с икон XVII в. — Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 244–245, 248–253, 256–257). Данная иконография была востребована старообрядцами в кон. XVII–XIX в.

Встречаются разночтения в написании имен святых — «Зосима», «Изосим», «Зосим» и «Саватий», «Савватий», «Савватей». Варианты текстов на свитке З.: «Не скорбите, братие, но по сему разумеите», «Братия, подвижайтесь тесным и прискорбным путем идти нужно». Тексты на свитке С. встречаются редко, с вариантами: «Братие, подвижайтесь тесным и прискорбным путем...», «Сие глаголете не целых вод» и др. Иногда святые изображались на фоне мон-ря (прорись с иконы XVII в., ГРМ; икона сер. XVIII в. из Соловецкого мон-ря, АМИИ, см.: Иконы Рус. Севера. 2007. С. 436–438. Кат. 206) или без него (икона 2-й пол. XVII в., АОКМ; перевод



В. П. Гурьянова с иконы XVII в. — *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 244–245, 266–269).

В 1683 г. изографу Оружейной палаты Симону Ушакову мон-рь заказал икону (не сохр.), с к-рой была сделана пропись (Там же. С. 272–273). В нижней части листа имеется подпись: «7191 го(д) писема, Симон(ъ) Ушаковъ в Соловецкую обитель». Этот образ упоминается в монастырских док-тах кон. XVII в. как икона «нового образа». З. и С. представлены в рост, влоботорота к центру, в молении образу Божией Матери «Знамение» в облачном сегменте. Монастырь представлен в нижней части композиции между фигурами у ног святых, топографически точно, панорама дана с элементами прямой перспективы. На заднем плане — Святое оз. и деревья, на переднем — морской залив с часовней. Этот образ часто использовался в кон. XVII–XVIII в. (икона-пяшица кон. XVII — нач. XVIII в. с необычным образом Богородицы в облачном сегменте, из собрания ГВСМЗ, см.: Иконы Владими-



*Преподобные Зосима и Савватий Соловецкие, Александр Свирский. Икона-таблетка. 2-я пол. XVI в. (ГВСМЗ)*

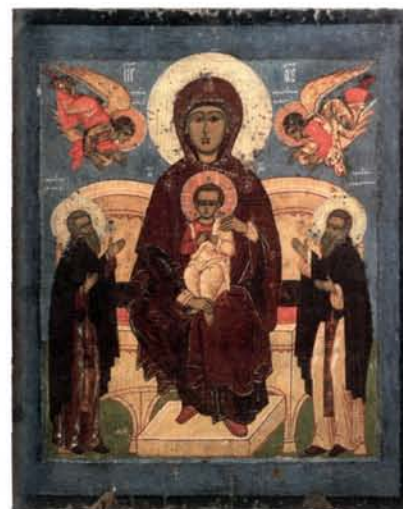
ра и Суздаля / ГВСМЗ. М., 2006. С. 460–463. Кат. 103), был неоднократно повторен соловецкими иконописцами (АМИИ) и вологодским иконописцем И. Г. Марковым в 1709 г. (икона из ц. равноап. царей Константина и Елены в Вологде, ВГИАХМЗ). В. Андреев выполнил аналогичную гравюру, что было отмечено Д. А. Ровинским: «В московском музее находится рисунок пером... с подписью: «Изобразил Симон Ушаков 194 г. резал Василий Андреев» (*Ровинский* Д. А. Рус. гравюры и их произведения с 1564 г. до основания АХ. М., 1870. С. 152).

В XVII в. живописные иконы, складни и кресты, созданные на Соловках и в монастырских вотчинах, имеют в верхней («в сиянии») образ Спаса Неру-

котворного, Св. Троицы или Божией Матери «Знамение». В XVIII–XIX вв. композиция «Преображение Господне» (главный праздник Соловецкого мон-ря) осеняет многие иконные и гравированные «раздаточные» образы. После бомбардировки мон-ря англичанами в 1854 г. «в сиянии» вновь стал изображаться образ Божией Матери «Знамение», чудесно спасший обитель от вражеского нападения. Сохранился серебряный чеканный оклад на икону «Спас Вседержитель, с припадающими преподобными Зосимой и Савватием Соловецкими» (20-е гг. XVII в., ГМЗК), исполненный в 1700 г. мастером А. И. Первовым, вклад резчика мон-ря мон. Антония (ГММК, см.: Сохраненные святыни. 2001. С. 190–191. Кат. 63).

Из описей нач. XX в. известно, какие образы З. и С. хранились в Соловецком мон-ре. Наибольшее число иконографических вариантов — в Преображенском соборе и в приделе во имя З. и С.: иконы «Зосимы и Савватия, над ними Знамение Богородицы, внизу монастырь», «Спасителя во весь рост с припадающими Зосимой и Савватием», «Богородицы, изображена в рост, перед Нею в молении преподобные Зосима и Савватий, а вокруг чудеса», «Собор Соловецких чудотворцев». В соборе были редкие самостоятельные иконы, изображающие сюжет жития З., «каждая длиною 44, шириною по 31 вершк... преподобные Зосима, Савватий и Герман водружают крест... Преподобный Зосима видит церковь на воздухе, ангелы принесли преподобному Зосиме пищу». З. и С. на иконах предстоят в молении не только образу Богородицы «Знамение», но и др. иконам Божией Матери — Тихвинской и Одигитрии. В церкви на горе Голгофе на о-ве Анзере находился образ, на к-ром преподобные предстояли св. Иоанну Предтече, вероятно как тезоименитому святому в миру прп. Иова (Иисуса) Анзерского (ГААО. Ф. 878. Оп. 1. Д. 41. Л. 878–879, 881 об.; Д. 40. Л. 31, 36 об., 65 об., 191 об., 374 об. — 375, 454). Примеры подобной иконографии — икона сер. XVII в., с избранными святыми на полях (Галерея Я. Морсника в Амстердаме, см.: *Бенцев*. 2007. С. 145), образ нач. XVIII в. — св. Иоанн Предтеча в молении, поодаль З. и С. внутри обители (происходит из Дмитрова, ЦМиАР). Образы З. и С. были изображены на серебряных пластинах, украшавших престолы Преображенского собора: «...святой престол деревянный... с трех сторон доски серебряные, на них изображено... Пресвятая Богородица в облаках, пред Нею в молении Преподобные Зосима, Савватий, Герман и святитель Филипп... освящен 1860 года мая 1 дня» (ГААО. Ф. 848. Оп. 1. Д. 40. Л. 157).

Достаточно рано З. и С. стали изображаться среди избранных святых, преимущественно в сев. иконописи. На иконе



*Богоматерь с Младенцем на престоле, с предстоящими преподобными Зосимой и Савватием Соловецкими. Икона. Посл. треть XVI в. (ВГИАХМЗ)*

редкого извода «Положение ризы Божией Матери, с избранными святыми» 1-й пол. XVI в. собора Рождества Христова в Каргополе (ВГИАХМЗ, см.: Иконы Вологды XIV–XVI вв. М., 2007. С. 356–363. Кат. 56) святые представлены на левом и правом полях среди визант. святых, с узкой бородой и свитком в левой руке. Фронтальные фигуры З., С. и прор. Давида в центре помещены на иконе XVI в. (ГТГ, см.: *Антонова, Миева*. Каталог. Т. 1. С. 370. № 323), З. и С. и прп. Александра Свирского — на двусторонней таблетке 2-й пол. XVI в., с «Преполовлением» на лицевой стороне (ГВСМЗ, см.: Иконы Владимира и Суздаля. 2006. С. 275, 291. Кат. 57). На иконе кон. XVI — нач. XVII в. (ЦМиАР) ростовые прямолынные изображения преподобных дополнены фигурой прав. Прокопия Устюжского. На иконе избранных святых 1560 г. (ГТГ, см.: *Антонова, Миева*. Каталог. Т. 2. С. 26–27. № 366. Ил. 7) поясные образы Соловецких чудотворцев написаны справа от иконы Божией Матери «Знамение» (З. с русыми волосами, С. с проседью). З. и С. в числе избранных святых — на 4-рядной каргопольской иконе 2-й пол. XVI в. (ГРМ, см.: Рус. мон-ри. 1997. С. 126). В группе рус. святых З. и С. писались на нек-рых строгановских иконах, напр. на правой створке 3-частного складня с евангелистами, избранными праздниками и святыми, с перламутровой иконой в среднике (кон. XVI — нач. XVII в., СПГИАХМЗ).

К древним иконографическим изводам (типа Печерской иконы Божией Матери) восходит образ Богородицы на престоле с предстоящими З. и С. посл. трети XVI в. из ц. свт. Леонтия Ростовского в Вологде (ВГИАХМЗ, см.: Иконы Вологды. 2007. С. 701–707). Подобное изображение с расширенным составом предстоящих — на иконе нач. XVII в.



строгановского мастера Н. Савина (ГТГ, см.: Антонова, Миева. Каталог. Т. 2. С. 321. № 795). Изображения З. и С. дополняют на боковых полях Ярославскую икону Божией Матери кон. XV в. (?) (Sotheby's: Russian Pictures, Icons and Works of Art. L., 1991. P. 108), Корсунскую икону Божией Матери 2-й пол. XVI в. (ГТГ, см.: Антонова, Миева. Каталог. Т. 2. С. 29–30. № 372), Шуйскую икону Божией Матери 2-й пол. XVI в. (ГТГ, см.: Там же. С. 43. № 388), Донскую икону Божией Матери с шестодневом и избранными святыми кон. XVI — нач. XVII в. (ГЭ, см.: Синай, Византия, Русь: Правосл. искусство с VI до нач. XX в.: Кат. выст. [СПб.], 2000. С. 283. Кат. R-35). В группе припадающих святых З. и С. представлены на иконе «Моление о народе» кон. XVII в. работы А. Фёдорова из Донского мон-ря в Москве (ГТГ, см.: Антонова, Миева. Каталог. Т. 2. С. 421. № 922. Ил. 149).

Вместе с прп. Елеазаром Анзерским З. представлен (в 1-м ряду) на ростовской иконе избранных святых 3-й четв. XVII в. из Борисоглебского на Устье муж. мон-ря, за ними — блж. Иоанн Большой Колпак и прор. Илия (ГТГ, см.: Ikonen russes. 2000. P. 92–93. Cat. 27). Икона сер.—2-й пол. XVII в. (СГИАПМЗ, см.: Наследие Соловецкого мон-ря. 2006. С. 29. Кат. 17) представляет основателей Соловецкого мон-ря вместе с прп. Антонием Сийским и св. Марией Египетской перед образом обретения главы св. Иоанна Предтечи; северная икона XVII в. (?) (ГЭ) — вместе с прп. Александром Ошевенским (в центре). На складне-кузове 2-й пол. XVII в. из Преображенского со-



Деисус, с припадающими преподобными Зосимой и Савватием Соловецкими. Средник складня. 2-я пол. XVII в. (АМИИ)

бора Соловецкого мон-ря (АМИИ, см.: Иконы Рус. Севера. 2007. С. 242–249. Кат. 156) в среднике помещена икона «Деисус (Седмица), с припадающими преподобными Зосимой и Савватием

Соловецкими» (на створках — праздники); на 3-створчатом складне 1671 г. (ГТГ, см.: Антонова, Миева. Каталог. Т. 2. С. 298–299. № 767) Соловецкие преподобные находятся на левой створке, напротив Устюжских юродивых. В варианте извода «Спас Смоленский, с предстоящими и припадающими святыми» возле ног Спасителя З. и С. написаны вместе с преподобными Александром Ошевенским и Никодимом Кожеозерским (икона 1728 г. из Благовещенской ц. дер. Турчасово Онежского р-на Архангельской обл., АМИИ).

На иконе кон. XVIII в. (ЦМиАР, см.: Из новых поступлений: Кат. выст. /



Бесы искушают прп. Зосиму. Клеймо иконы «Преподобные Зосима и Савватий Соловецкие, с житием». 2-я пол. XVI в. (ЯХМ)

ЦМиАР М., 1995. С. 37. Кат. 54. Ил. 60) наиболее почитаемые Соловецкие святые вместе со свт. Стефаном Сурожским предстоят Спасителю в облаках на фоне обители. Существовал извод «Преподобные отцы, почивающие в Соловецкой обители» (возможно, возник на основе эстампов), как на иконе 1874 г. из Соловецкого мон-ря (ГМЗК, см.: Полякова. 2006. С. 248, 194–199. Кат. 39). Вместе с преподобными Германом и Елеазаром З. и С. изображены на поморской иконе нач. XIX в. из ц. Сретения Господня дер. Малошуйка Онежского р-на Архангельской обл. (СГИАПМЗ), вместе с прп. Германом и свт. Филиппом — на иконе 1-й пол. XIX в. из собрания А. Н. Муравьева (впосл. в музее КДА, НКПИКЗ, см.: Каталог збережених пам'яток Київського ЦАМ: 1872–1922 рр. / НКПИКЗ. К., 2002. С. 26, 135. Кат. 8), вместе со свт. Андреем Критским и прмц. Евдокней — на иконе 1820 г. И. А. Богданова-Карбатова (из ц. сщмч. Климента, папы Римского, дер. Макарьино Онежского р-на Архангельской обл., АМИИ).

Значительную группу составляют иконы с житийным циклом З. и С. Известно неск. редакций Жития преподобных с разным количеством чудес. Первые 2 житийные иконы Соловецких чудотворцев написаны для монастыря новгородскими мастерами в 1545 г., при игум. св. Филиппе: «Богородица с молящимися преподобными Зосимой и Савватием Соловецкими и братией монастыря, с клеймами жития преподобных», на одной иконе 32 клейма, на др. — 28 клейм с событиями жизни святых, прижизненными и посмертными деяниями и чудесами (ГММК, см.: Маясова. 1970; Сохраненные святыни. 2001. С. 66–69. Кат. 9). Композиция предстояния преподобных и монахов Богородице показана на фоне острова, окаймленного морскими водами. Развернутый житийный цикл из 55 клейм показан на иконе З. и С. (сер.—2-я пол. XVI в.), происходящей из Соловецкого мон-ря (ГИМ, см.: Овчинникова Е. С. Икона «Зосима и Савватий Соловецкие» с 56 житийными клеймами из собр. ГИМ // Архит.-худож. памятники. 1980. С. 293–307; Щенникова. 1989. С. 261–275; Хотеевкова. 2002. С. 154–169). З. и С. изображены в рост, в монашеском облачении, в молении Святой Троице, в левой руке З. развернутый свиток с текстом: «Не скорбите, братья, но посему разумейте, аще угодна пред Богом дела наша, то умножи»; клейма расположены вокруг средника 2 рядами. 9 композиций верхнего ряда посвящены С.: кратко изложена история прихода святого на р. Выг и на о-в Валаам, вместе с прп. Германом он выбирает место для основания обители. Остальные 47 клейм иллюстрируют деятельность З., 26 из них повествуют об основании и устройстве З. Соловецкого мон-ря. 20 клейм рассказывают о посмертных чудесах З. и С. (чудеса на море, исцеление больных).

Житийные образы Соловецких чудотворцев получили распространение во 2-й пол. XVI в. Их писали не только для сев. обители, но и для др. рус. храмов и мон-рей: «Преподобные Зосима и Савватий Соловецкие, с 16 клеймами жития» из старообрядческой Андроньевской пуст. в Ярославле (ЯХМ, см.: Иконы Ярославля XIII–XVI вв. М., 2002. С. 156–161. Кат. 54); икона преподобных с 22 клеймами жития кон. XVI в. из Белозерска (ГРМ); «Преподобные Зосима и Савватий Соловецкие в молении Богоматери, с клеймами их жития» 1-й четв. XVII в. (КХМ), икона святых в молении Богоматери, с видом обители и сюжетами их жития, 2-й пол. XVII в. из Николо-Угreshского мон-ря (ГМЗК); икона преподобных с 26 клеймами жития 2-й пол. XVII в. (ГТГ, см.: Антонова, Миева. Каталог. Т. 2. С. 502–503. № 1049); икона с изображением Соловецкой обители в среднике и 18 житийными клеймами XVII в. (?) из Покровского собора на



Рогожском кладбище в Москве (Древности и духовные святыни старообрядчества: Иконы, книги, облачения, предметы церк. убранства Архиепископской ризницы и Покровского собора при Рогожском кладбище в Москве. М., 2005. С. 136–137. Кат. 90), «Преподобные Зосима и Савватий Соловецкие, с 22 клеймами жития» нач. XVIII в. из Преображенской ц. на о-ве Кизи (Гос. ист.-архит. и этногр. музей-заповедник «Кизи»), икона с 14 клеймами жития нач. XVIII в. из собрания Успенских (ГЭ, см.: *Косцова, Побединская*. 1996. С. 68–69, 144. Кат. 68), икона с 12 клеймами жития сер. XVIII в. из часовни Собора Богородицы дер. Кургеницы Медвежьегорского р-на Карелии (МИИРК).

Особенностью северной иконографии XVII в. является включение в состав клейм сюжетов, к-рые составляют местную специфику. В поморских храмах предпочитали сцены на море, напр. «Чудо преподобных Зосимы и Савватия



«Чудо преподобных Зосимы и Савватия об избавлении человека, плывшего по морю на црне».

Клеймо иконы «Преподобные Зосима и Савватий Соловецкие, с житием». 1-я пол. XVII в. (АМИИ)

об избавлении человека, плывшего по морю на црне» показано на иконе 1-й пол. XVII в. с 18 клеймами жития из Троицкой ц. с. Нёнокса на побережье Белого м. (АМИИ, см.: Иконы Рус. Севера. 2007. С. 54–67. Кат. 115). В 1788 г. иконописец соловецкой обители В. Чалков (см. ст. *Чалковы*) написал 2 парные иконы З. и С. (стояли у столбов Преображенского собора Соловецкого мон-ря, ГМЗК), к-рые содержат наиболее подробные житийные циклы. В средниках — прямолинейные изображения святых в рост, вокруг 68 клейм, заключенных в барочные картуши (*Полякова*. 2003. С. 200). Происхождение др. близкого по стилю барочного образа «Преподобные Зосима и Савватий Соловецкие, с видом монастыря и 20 клеймами жития» также связано с Соловецкой обителью

(после 1711, АМИИ, см.: *Вешнякова*. 1992. С. 195–207). Икона с сюжетами жития З. и С. посл. трети XVIII в. из юж. придела ниж. церкви Николо-Богоявленского (Морского) собора в С.-Петербурге написана, по-видимому, на основе гравюры 1768 г. М. И. Махаева с 8 клеймами чудес (ГМИИ). К поздним иконографическим вариантам принадлежит икона с 10 клеймами жития чудотворцев кон. XVIII — нач. XIX в. (АМИИ, см.: Иконы Рус. Севера. 2007. С. 468–473. Кат. 216) — над и под средником помещены горизонтальные клейма с перенесением их св. мощей.

Образы З. и С. встречаются в составе денсусных чинов иконостасов соловецких церквей (напр., Благовещенской ц.), а также мн. храмов Рус. Севера: иконы З. и С. кон. XVI в. из ц. апостолов Петра и Павла с. Вирма в Поморье (МИИРК); образ С. XVII в. из г. Кемь (ГЭ); образ З. XVII в. из Успенского собора г. Кемь (МИИРК); икона З. кон. XVII в. из Никольской ц. в с. Койнас Лешуконского р-на Архангельской обл. (ГЭ), иконы преподобных 1-й четв. XVIII в. из Преображенской ц. на о-ве Кизи (Гос. ист.-архит. и этнографический музей-заповедник «Кизи»), XVII в. (ГМИР), XVIII в. из часовни дер. Леликозеро в Заонежье (Гос. ист.-архит. и этнографический музей-заповедник «Кизи»), икона С. XVIII в. (ГМИР, см.: Рус. искусство из собр. ГМИР. М., 2006. С. 28, 75. Кат. 11, 15, 93).

Интересным примером изображения З. и С. в академической живописи является полотно худож. Г. И. Угрюмова, созданное между 1806 и 1811 гг. для Казанского собора С.-Петербурга (ГМИР) — С. в схиме и куколе, с седой раздвоенной бородой, правой рукой поддерживает модель 5-главого собора за крепостной стеной, З. в профиль, в мантии, с непокрытой головой (волосы русые, борода с проседью), левой рукой придерживает модель; в облаках — полуфигура Спасителя (ГМИР). В главном иконостасе храма Христа Спасителя в Москве находился образ З. (70-е гг. XIX в.), т. к. в день его памяти род. имп. Александр II; образы З. и С. (худож. Я. С. Башилов, П. Ф. Плешанов) были включены в программу росписи придела во имя блгв. кн. Александра Невского (*Мостовский М. С. Храм Христа Спасителя / [Сост. заключ. ч. Б. Споров]. М., 1996. С. 62, 81, 85*). В мастерской иконописцев *Пешехоновых* в С.-Петербурге выполнена икона З. и С. 1866 г. (ГМИР, см.: Там же. С. 122–123, 178. Кат. 174, 268) «в память чудесного спасения драгоценной жизни Государа Императора Александра II», переданная в дар императору «от верноподданных крестьян Архангельской губ. Онежского уезда Посадной волости», где святые представлены в молитве Иисусу Христу на фоне мон-ря, на орнаментированном золотом фоне. Единичные иконы



Преподобные Зосима и Савватий Соловецкие. Икона. 1806–1811 гг.

Худож. Г. И. Угрюмов (ГМИР)

святых писались и в ведущих иконописных мастерских кон. XIX — нач. XX в., напр. икона З. письма М. И. Дикарёва (1892, ГМИР, см.: Там же. С. 202–203. Кат. 301) и икона С. работы И. С. Чирикова (*Косцова, Побединская*. 1996. С. 76, 158. Кат. 85) из годовой Миннеи, включившей 366 образов, написанной для домовою ц. Введения во храм Пресв. Богородицы великокняжеского Мраморного дворца в С.-Петербурге. Изображения З. и С. вводились в состав икон-святцев на апр., авг. и сент. (Минее на апр. кон. XVI — нач. XVII в., иконы XIX в. из частных собраний, см.: Иконы из частных собраний. 2004. С. 157, 231; *Бенчев*. 2007. С. 126–127, 286–287).

Среди икон, написанных в живописной палате Соловецкого мон-ря в кон. XIX — нач. XX в., наиболее популярны были заказные «семейные» иконы в масляной технике. На них изображали св. покровителей заказчиков иконы, предстоящих Соловецким чудотворцам, как на иконах-пядницах «Святые Пелагия, Прокопий Устюжский, Зосима и Савватий Соловецкие» 1904 г., «Преподобные Зосима и Савватий Соловецкие, св. отрок Константин» 1915 г. (худож. В. Носов, М. Кичин, В. Чуев, АМИИ). Святые изображены в рост на фоне панорамы Соловецкого мон-ря (Наследие Соловецкого мон-ря. 2006. С. 61–62. Кат. 89, 90). Мон-рь активно сотрудничал с иконописными селами Владимирской губ., особенно с Ходуем и Мстёрой. Ассортимент икон с изображением Соловецких



святых, привезенных из с. Холуй на Соловки, был широк: «иконы фольговые», «иконы кипарисовые с чеканкой и без чеканки», «в серебряных ризах», «в медных ризах», «образки никелевые». Эти дешевые иконки небольшого размера были широко распространены на Севере (Там же. С. 70. Кат. 112–114).

В XIX в. в Центр. России З. и С. почитались как покровители пчеловодства, что связано с тем, что 27 сент. (день памяти С.), согласно народным приметам, «должно убирать улья в омшаник» (*Щуров И. Календарь примет, обычаев и поверий на Руси // ЧОИДР. 1867. Кн. 4. С. 196*). Известны иконы, где преподобные изображаются с пчелиными сотами (СПИАПМЗ), а также иконы и цв. литографии, на к-рых они представлены с ульями (АМИИ, ГМИР, ГЭ, см.: *Тарасов. 1995. Ил. [15]; Косцова, Побединская. 1996. С. 75, 156. Кат. 82*). В этом качестве они иногда включались в целебники с предписанием молиться «о умножении пчел» (как на иконе 2-й пол. XIX в. из ГМИР, см.: *Тарасов. 1995. Ил. [40]*).

В композиции «Собор Новгородских чудотворцев» З. и С. изображены 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 правой группе преподобных вверху), на иконе «Чудотворные иконы и Новгородские святые» 1721 г. из собрания Успенских (ГЭ, см.: *Косцова, Побединская. 1996. С. 59, 136. Кат. 54*, — во 2-м ряду правой группы), на образе 1728 г. письма свящ. Георгия *Алексеева* (ГТГ), на прорисях с иконы XVIII в. (*Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 398–399, 618–619* — во 2-м ряду крайними слева), на иконах «Собор всех святых Новгородских угодников» XIX в. (с поновлениями XX в.) из алтаря и 60-х гг. XX в. из местного ряда нижнего иконостаса ц. ап. Филиппа в Вел. Новгороде. Изображения З. и С. имелись в 3-м ряду на «старинном» образе Новгородских чудотворцев, предстоящих Софии Премудрости Божией, к-рый находился «в ризнице черниговской кафедры» (*Филарет (Гумилевский). РСв. Май. С. 96–97*).

Образы З. и С. присутствуют на иконе «Собор святых, в земле Карельской просиявших» 1876 г. мастерской В. М. Пешехонова из местного ряда ц. во имя преподобных, в посте просиявших, на кладбище Валаамского Преображенского мон-ря (в наст. время в домово́й церкви Церк. управления Финляндской Правосл. Церкви в Куопио, Финляндия, см.: *Русак В. Икона преподобных отцев, в земле Карельской просиявших // ЖМП. 1974. № 12. С. 16–21*), а также в 3-м ряду (З. с железом и четками в руках, С. с четками) на 2 идентичных иконах-пядницах с этим сюжетом, написанных в 1876 г. валаамскими иноками (Нововалаамский



Преподобные Зосима и Саватий Соловецкие. Икона. 1866 г.

Мастерская В. М. Пешехонова (ГМИР)

монастырь, Музей Православной Церкви в Куопио, Финляндия, см.: *Treasures of the Orthodox Church Museum in Finland. Kuopio, 1985. P. 31, 101. № 16*). Кроме того, З. и С. иногда изображались в группе предстоящих на нек-рых иконах Спаса Вседержителя с предстоящими и припадающими Вологодскими чудотворцами — образы XVIII в. из вологодских церквей (ВГИАХМЗ, см.: Прп. Димитрий Прилуцкий, Вологодский чудотворец: К 500-летию Сретения чудотв. образа 3 июня 1503 г. М., 2004. С. 91, 95. № 35, 40).

Особо чтимые старообрядцами, З. и С. предоставлены на почетном месте (в 1-м

нашн. иъпротъародокъ нашнѣтъ :



Изгнание семейства карельских поселен. Миниатюра из Жития преподобных Зосимы и Саватия Соловецких. Кон. XVI — нач. XVII в. (ГИМ. Вахром. № 71. Л. 15)

ряду слева) в составе Собора русских святых поморского извода: на иконе кон. XVIII — нач. XIX в. (МИИРК); на образе 1814 г. письма П. Тимофеева из собрания ЦАМ СПбДА (ГРМ; прорись —

*Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 448–449*); на иконе 1-й пол. XIX в. из дер. Чаженъга Каргопольского р-на Архангельской обл. (ГТГ, см.: *Icones russes. 2000. P. 142–143. Cat. 52*). На иконе 1-й пол. XIX в. из старообрядческой молелни на Волковом кладбище в С.-Петербурге (ГМИР) Соловецкие святые — в 3-м ряду правой группы преподобных (порознь: З. во главе ряда, С. в центральной части), на иконе рус. чудотворцев нач. XIX в. из Черновицкой обл. (НКПНКЗ) — во 2-м ряду. На иконе сер. — 2-й пол. XIX в. (ГТГ — *Ibid.* P. 144–147. Cat. 53) Соловецкие святые показаны крайними справа во 2-м ряду, рядом со святителями (напротив — преподобные Антоний и Феодосий Киево-Печерские).

З. и С. неоднократно изображались в книжной миниатюре. Известны лицевые Жития преподобных кон. 70-х — 80-х гг. XVI в. (РГБ. Егор. № 352. Ф. 98), кон. XVI — нач. XVII в. из б-ки И. А. Вахромеева (ГИМ. Вахром. № 71). Аналогичные миниатюры иллюстрируют Сказание о З. и С. 1623 г., вклад *Александра (Булатникова)* в Соловецкий мон-рь (РНБ. Солов. № 556/175), а также в рукописи «Сад спасения» 1709–1711 гг. (ГММК, до 1922 г. — в ризнице Соловецкого мон-ря). Миниатюра «Перенесение мощей прп. Зосимы Соловецкого» украшает рукописное Житие преподобных XIX в. (РГИА. Ф. 834. Т. 2. Д. 1235).

Образы З. и С. встречаются в монументальной живописи, преимущественно XIX в., напр. в росписи Петропавловской ц. дер. Заостровье (Рикасово) под Архангельском (изображены в рост, фронтально, в схиме и мантлии). История посещения З. Новгорода была отражена в серии фресок, размещенных на столпе Св. Софии Новгородской. Одна из сцен — о видении преподобного. «Пир у Марфы Борецкой» (Краткое ист. описание мон-рей Архангельской еп.: Сб. ст. Архангельск, 1902. С. 11; Соловецкий мон-рь и его святые. СПб., 1884. С. 59). В составе Собора рус. святых ростовые изображения З. и С. (в академической манере) имеются в ряду подвижников XV в. в росписи галереи, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (живопись кон. 60-х — 70-х гг. XIX в. работы перодиаконов Пансия и Анатолия, поновлена в 70-х гг. XX в.).

Редкие сохранившиеся памятники резьбы XVI в. с изображениями Соловецких чудотворцев — раки З. и С., созданные новгородскими резчиками в 1566 г. по велению игум. св. Филиппа (ГТГ, ГММК). Раки представляли собой большие саркофаги (200×70×70 см) с крышкой, выполненной из липовой доски (сохранились только крышки и боковая стенка от каждой раки). На крышке раки З. — его изображение в высоком рельефе, на боковой (лицевой) стороне — резные



изображения его жития в прямоугольных клеймах. С. на крышке раки представлен в рост в монашеском облачении, в невысоком рельефе, лик и руки исполнены живописно, в левой руке свиток, на боковой стенке — 16 клейм его жития, от встречи С. и прип. Германа на р. Выг до погребения С. (Соколова И. М. *Деревянные резные иконы и раки Соловецких чудотворцев // Сохраненные святости.* 2001. С. 116–122).

Раки переделывались, после завершения строительства Троицкого собора в 1859 г. мощи Соловецких святых были переложены в новые саркофаги, старые раки хранились в ризнице. В описи нач. XX в. значится рака, выполнен-



Прп. Зосима Соловецкий.  
Покров. 1583 г. (ГММК)

ная мастером Ф. А. Верховцевым: «У южной стены (Троицкого собора. — Авт.) в арке полукруглой раки, вышиною 20, длиною 39 1/2, шириною 19 вершков, деревянная столярной работы... Верхняя часть двойная: на лицевой доске ее, по травчатому матовому фону вычеканено изображение преподобного Зосимы во весь рост, в схиме и мантии с четками; венец накладной с резною подписью, возглавие чеканное с кистями... На барельефе по белому матовому фону матовое же изображение преподобного Зосимы, в последние минуты жизни благословляющего ученика своего Арсения вместо себя на игуменство; над ним небольшая Казанская икона Божией Матери резная золоченая в чеканной раме; на боковых сторонах барельефа две чеканные колонки с золочеными венками; на карнизах барельефа резными буквами изображена надпись: «Сооружено в царствование государя императора Александра Николаевича в 1864–1872 годах



Прп. Савватий Соловецкий.  
Покров. 1660 г. (ГРМ)

в Санкт-Петербурге, на приношения усердствующих разных мест России, стараниями Пульхерии Бюгер, урожденной Чернягиной, фабрикантом Верховцевым... В арке, на южной стене икона преподобного Зосимы, вышиною 23 1/2 шириною 17 вершков, поясное изображение древнего письма; верхний край иконы полукруглый; на ней одежда и цата сребропозлащенные чеканной работы... Над ракою серебряная 84-й пробы вызолоченная с эмалевыми украшениями арка... 1893 года на монастырские средства... На западной стороне арки, над главою преподобного Зосимы изображено чеканною барельефною работою видение церкви на воздухе с эмалевым венок его венцом...» (ГААО. Ф. 848. Оп. 1. Д. 40. Л. 206 об.— 210).

У юж. стены Троицкого собора, близ раки З., в полукруглой арке стояла аналогичная рака С. «вышиною 20, длиною 40 1/2, шириною 19 вершков, деревянная столярной работы». Крышка была двойной, «на лицевой доске ее, по травчатому гладкому фону вычеканено изображение преподобного Савватия во весь рост, в схиме и мантии с четками; венец накладной с резною надписью». Лицевую сторону украшал барельеф, представляющий собой «по белому гладкому фону матовое изображение перенесения святых мощей преподобного Савватия... На западной стороне арки, над главою преподобного Савватия изображены чеканной барельефной работою преподобные Савватий и Герман, водружающие крест... с восточной стороны у ног преподобного такую же работою изображена

кончина преподобного Савватия с предстоящим пред ним новгородским купцом Иоанном» (Там же. Л. 213, 216).

Под алтарем Преображенского собора были устроены усыпальницы на месте первоначального погребения З. и С. В нач. XX в. в одной из них находилась гробница, обитая досками, «сверх икона преподобного Зосимы, длиною 32, шириною 16 вершков, на ней свет и поля медные, басменной работы... Над нею икона Перенесения мощей преподобного Зосимы. Над гробницею преподобного Зосимы устроена на деревянных столпах таковая же сень... При гробнице с западной стороны: икона Пресвятой Богородицы Страстной, с северной стороны: икона преподобного Зосимы Соловецкого» (ГААО. Ф. 878. Оп. 1. Д. 40. Л. 98–99). Сохранилась фотография усыпальницы нач. XX в. (АОКМ).

В мон-ре и его вотчинах, начиная с XVII в., резчики по дереву создавали разнообразные кресты, иконы, складни (Мальцев. 1988. С. 69–83; Кондратьева. 2006. С. 193–204). Ко 2-й пол. XVII в. относится группа деревянных поклонных раскрашенных крестов, на к-рых в нижней части изображены основатели Соловецкой обители (ГТГ, ГММК, АОКМ, ГИМ). Серия резных пядничных икон З. и С. XVII–XVIII вв. также связывается с Соловецким мон-рем (ГММК, АМИИ). В описях ризницы мон-ря упоминается вариант данной композиции («...Зосимы и Савватия с монастырем, над ними коронование Богородицы, длиною 7 вершков, резная из дерева» — ГААО. Ф. 878. Оп. 1. Д. 41. Л. 878–879). В часовне в память чуда З. над профорой был установлен деревянный 8-конечный крест «мерюю во весь иконостас... на нем Распятие, сверху Святая Троица, в подножии преподобные Зосима и Савватий — изображены резьбою и раскрашены масляными красками» (ГААО. Ф. 878. Оп. 1. Д. 40. Л. 362–363). Сохранились аналогичная по иконографии резная икона «Поклонение кресту преподобных Зосимы и Савватия Соловецких» посл. трети XVII в. (АМИИ), резные створки складней XVII–XVIII вв. с изображениями З. и С. (ГММК, ГИМ, см.: Соловецкий мон-рь. 2000. С. 248, 254). Примером академической скульптуры является горельеф с оглавным изображением З. и С. (скульптор М. А. Чижов) в группе просветителей в нижнем ярусе памятника 1000-летию России, возведенного в 1862 г. в Новгороде по проекту М. О. Микешина.

Образы З. и С. встречаются на шитых покрове с XVI в. — на покрове З. (1583) и С. (1585), выполненных в мастерской Новодевичьего мон-ря в Москве (ГММК, З. держит свиток двумя руками, у С. десница на груди), на покрове З. кон. 90-х гг. XVI в., шитом в мастерской царицы И. Ф. Годуновой (ГММК), на пелене



XVI в. из Соловецкого мон-ря (ГРМ, см.: Древнерус. шитье. 1980. Кат. 90; Сохраненные святыни. 2001. С. 226–227. Кат. 79; *Маясова*. 2004. С. 156–160, 208–209. Кат. 35, 36, 58). 2 покровы 1660 и 1661 г. (ГРМ) выполнены в мастерской А. И. Строгановой в Соли Вычегодской для Соловецкой обители (вклад Д. А. Строганова и его детей, см.: Древнерус. шитье. 1980. Кат. 170, 171; Рус. мон-ри. 1997. С. 100–101). На покровах — прямолинейные ростовые изображения З. и С. с куколем на плечах, с благословляющей десницей и свитком в левой руке. В строгановской мастерской в Соли Вычегодской для обители изготовлены палица и пелена (ГРМ, см.: Рус. мон-ри. 1997. С. 103). На палице 1658 г. (вклад А. И. Строгановой) З. и С. представлены в рост, в молении, по сторонам от образа Преображения Господня. На пелене святые изображены в традиционной иконописной композиции, с храмом на руках. Др. палица сохранила изображения Соловецких чудотворцев, предстоящих Успению Богоматери (АОКМ, см.: Древнерус. шитье. 1980. Кат. 172, 173; *Соломина В. П.* Древнерус. шитье в собр. АОКМ: Кат. Архангельск, 1982. Кат. 20).

Известны покровы преподобных кон. XVII — нач. XVIII в. (июновлены в XIX в.), созданные в московской мастерской А. П. Бутурлиной (вклад стольника И. И. Бутурлина, ГММК, см.: *Маясова*. 2004. С. 416–419. Кат. 157, 158). Последний покров на раку З. был устроен монастырем во 2-й пол. XIX в.: «Покров на раку бархата пушногого (свет) и малинового (поля); в середине образ преподобного Зосимы, лицо и руки, писанные красками, а венец из желтой парчи, шитый бусами, мантия и епитрахиль бархата малинового, последняя обшита лентой желтой апплике, на полях тропарь «Яко светильницы»... вышит шерстями; подкладка шелковая» (ГААО. 878. Оп. 1. Д. 41. Л. 614 об.). Известны изображения З. и С. на др. предметах облачения, напр. в числе рус. святых на подольнике саккоса патриарха Никона 1655 г. (ГММК, см.: *Маясова*. 2004. С. 318–321. Кат. 108), на вставном подоле XVIII в. к сакосу митр. Казанского Лаврентия 60-х гг. XVII в. (ГОМРТ; см.: *Силкин А. В.* Строгановское лицезовое шитье. М., 2002. Кат. 95. С. 296), шитые фигуры святых на оплечье фелони 2-й пол. XVII в. (ГММК, см.: *Маясова*. 2004. С. 374–375. Кат. 133), гравированные дробницы на митрах 1656 и 1682 гг., на оплечье фелони 1633 г. (ГММК).

Описи зафиксировали изображения З. и С. вместе с др. Соловецкими чудотворцами на хоругвях. Самая ранняя из них — односторонняя, шитая золотом, серебром и шелком — исполнена в 1562 г., на ней изображено «Отечество» с предстоящими Богородицей, ап. Иоанном Богословом и принадлежащими З. и С. (вклад соловецкого старца устюжанина Шахо-



*Прп. Савватий Соловецкий.  
Дробница. 1633 г. (ГММК)*

ва, ГММК, см.: *Маясова*. 2004. С. 131–133. Кат. 23). В XIX в. большинство хоругвей было написано на холсте масляными красками. В частности, по описи нач. XX в., в Преображенском соборе — «на хоругви... Святая Троица, а на другой стороне святиль Филипп, преподобные Зосима, Савватий и Герман»; в ц. в честь Смоленской иконы Божией Матери в Савватееве — «хоругвь полотняная раскрашенная с образами: на одной стороне Спасителя, а на другой святиеля Николая и преподобных Зосимы и Савватия, писаны красками, хоругвь таковая же... Богородицы Смоленской, а на



*Отечество,  
с предстоящими Богоматерью  
и св. Иоанном Предтечей  
и принадлежащими преподобными  
Зосимой и Савватием.  
Хоругвь. 1562 г. (ГММК)*

другой — святиеля Филиппа и преподобных Савватия и Германа Соловецких»; в ц. во имя З. и С. на монастырском подворье в Архангельске — «хоругвь на холсте, раскрашена, на одной стороне образ Воскресения Христова,

а на другой — собор святых угодников Соловецких и над ними Знамения Божией Матери» (ГААО. Ф. 848. Оп. 1. Д. 40. Л. 206, 336, 362–363, 516 об.).

С кон. XVII в. в Соловецком мон-ре начали заказывать и печатать иконы-эстампы с изображениями местных чудотворцев (офорты, литографии, цинкографии). Отдельные изображения З. и С. в графике неизвестны, но их образы присутствуют среди предстоящих или припадающих святых на мн. гравюрах с видами Соловецкого мон-ря (*Вереш*. 1980. С. 205–229). Первые гравюры были выполнены в XVII в. в технике ксилографии, иногда с раскраской («Господь Вседержитель с Соловецкими чудотворцами», см.: Ранняя рус. гравюра: 2-я пол. XVII — нач. XVIII в.: Новые открытия: [Кат.] Л., 1979. С. 16). До 1688 г. датируется гравюра З. и С. с обителью в руках (ГРМ, см.: Рус. мон-ри. 1997. С. 144), к-рая, очевидно, использовалась иконописцами (гравюры этого извода существовали вполн. в неск. вариантах, РНБ). Позже мон-рь часто заказывал гравированные медные доски, некоторые из них, в частности гравюра круга Андреява 1686–1688 гг., стали образцами для иконописцев XVIII в., неоднократно повторявших данный извод (*Кузнецова О. Б.* «Преподобные Зосима и Савватий Соловецкие» из собр. ЯХМ: Проблема датировки и атрибуции // Наследие Соловецкого мон-ря. 2007. С. 163). Медные доски (самые ранние — нач. XVIII в.) были обнаружены Д. А. Ровинским в 1876 г. в резнице Соловецкого мон-ря, вывезены в С.-Петербург и изданы (*Ровинский*. 1884). К тому времени на первоначальные доски были внесены поправки в соответствии с изменившимся к XIX в. архитектурным обликом мон-ря (некие оригинальные доски хранятся в ГМЗК).

Рядом с мон-рем на гравюрах изображены его основатели и святые, подвизавшиеся на Соловках, — З., С., преподобные Герман, Елеазар Анзерский, Иринарх и свт. Филипп Московский. Произведения исполнены как признанными мастерами, так и малоизвестными сев. авторами. К 1-й группе принадлежат листы Л. Бунина (1705), И. Ф. и А. Ф. Зубовых, Махаева. На гравюре Махаева 1768 г. (экземпляры в ГМИИ, СГИАПМЗ) в среднике помещен вид Соловецкого мон-ря, сверху — образ Преображения с Соловецкими чудотворцами по сторонам (слева — С. и свт. Филипп, справа — З. и прп. Герман), внизу — картуш с кратким жизнеописанием святых. По сторонам средника — композиции из Жития Соловецких чудотворцев, в т. ч. «Чудо прп. Зосимы об умершей жене», «Исцеление у гроба прп. Зосимы больного Никона», «Прп. Зосима видит церковь, «простерту на воздухе и прекрасну», «Чудо преподобных Зосимы и Савватия о двух полоненных





братиях», «Чудо об исцелении монаха Макария» и др. (*Ровинский*. Народные картинки. Кн. 4. С. 492). На гравюре Зубовых 1744 г. (ГМИИ) обозначены все постройки мон-ря, наглядно передана гавань с большим количеством кораблей, включены детали реального пейзажа. На облаках — фигуры Соловецких



Видение пономарю Дионисию преподобных Зосимы и Савватия в виде огнекрылых ангелов.

Клеймо иконы «Преподобные Зосима и Савватий Соловецкие, с житием». 1-я пол. XVII в. (АМИИ)

чудотворцев, среди них — З. и С., справа внизу — подпись: «Грыдоровали в Москве Иван и Алексей Зубовы. 1744 г.» (оттиск 1884 г. в собрании СГИАПМЗ). Существует гравюра Д. Пастухова 1765 г. с сюжетами жития и чудес преподобных (ГМИИ, фрагмент доски в АМИИ, оттиск 1884 г. в СГИАПМЗ, см.: Наследие Соловецкого мон-ря. 2006. С. 90–92. Кат. 125, 127).

На гравюрах местных мастеров Л. Е. Зубкова (родом из Кеми), С. Никифорова (родом из Сумы, иконописец) и мон. А. Заливского (автор подготовительных рисунков) традиц. представления о панораме мон-ря сочетаются с натурными наблюдениями, вниманием к деталям архитектурного пейзажа (см.: *Вереш*. 1980. С. 205–229; *Кольцова Т. М.* Гравюры с изображениями Соловецкого мон-ря и его святых // *Наследие Соловецкого мон-ря*. 2006. С. 83–88). Одна из ранних гравюр — «Вид Соловецкого монастыря с преподобными Зосимой, Савватием, Германом и свт. Филиппом» 1710 г. с подписью: «Грыдоровал в Соловецком монастыре Савва Никифоров иконописец 1710». Неск. видов мон-ря с молящимися в небесах чудотворцами были награвированы Зубковым в 1772–1802 гг. (оттиски в АОКМ, СИХМ), он же является автором листа с изображением Богоматери на престоле с предстоящими З. и С., видом мон-ря и 10 житийными клеймами (1791). В 1827 г. гравюром А. М. Шелковниковым выполнен вид обители с чудотворцами (ЦАК МДА,

ГРМ, см.: *Рус. мон-ри*. 1997. С. 200) — З. в фелони с непокрытой головой, С. в схиме и куколе. Иногда З. изображался в епитрахили, С. — со сложенными крестообразно руками, как на гравюре И. Саблина 1818–1825 гг. (оттиски 1837 г. с поправками — ЦАК МДА). Изображение мон-ря и крестного хода запечатлено на гравюре А. Г. *Афанасьева* 1850 г. (оттиск 1884 г. в СГИАПМЗ). В 1850 г. на Соловках работал бывш. послушник Анзерского скита мон. Александр (о доске «Соловецкие чудотворцы», гравированной им в 1852, *Ровинскому* сообщил казначей мон-ря — *Ровинский*. Виды Соловецкого мон-ря. 1884. С. 10). По-видимому, он является автором и гравюры 1859 г. «Преподобные Зосима и Савватий Соловецкие, в молении образу Божией Матери «Знамение», на к-рой святые изображены коленопреклоненными (СГИАПМЗ).

В 60-х гг. XIX в. мон-рь наладил собственное производство лубков «для печатания священных изображений и местных видов, поступающих в раздачу и продажу богомольцам, посещающим обитель в летнее время» (РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 116. Л. 1; *Попов А. Н.* Периодическая печать в Архангельске // *Изв. Архангельского об-ва изучения Рус. Севера*. 1914. № 8. С. 225–232; № 9. С. 257–263; *Кольцова*. Первые литографии. 1985. С. 204–212). В 1892 г. архим. Мелетий обратился в Московскую синодальную контору с просьбой рассмотреть 10 литографий, к-рые предполагалось печатать в Соловецком мон-ре, в т. ч. «Вид ставропигиального первоклассного Соловецкого монастыря большого размера», «Вид ставропигиального первоклассного Соловецкого монастыря малого размера», «Преподобные Зосима и Савватий Соловецкие чудотворцы», «Раки преподобных Зосимы и Савватия» и др. Первые листы, выпущенные мон-рем, являлись литографиями с чудотворных образов (напр., копия чудотворной Запечной иконы Божией Матери с предстоящими З. и С. на хромолитографии 1892 г. из собраний АМИИ, СГИАПМЗ, см.: *Наследие Соловецкого мон-ря*. 2006. С. 100–101. Кат. 142, 143). В обители также были созданы образы святых для иллюстрации изданий Соловецкого патерика (СПб., 1895. М., 1906), хотя тираж их был отпечатан не в монастырской литографии. Все они были одобрены Московским духовно-цензурным комитетом (цензурные экземпляры: РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 121). Известны панорамы монастыря с Соловецкими чудотворцами, напечатанные в технике литографии на белом шелке, а также с медных досок на хлопчатобумажной ткани (СГИАПМЗ).

Во 2-й пол. XIX — нач. XX в. Соловецкий монастырь пользовался также услугами литографий И. И. Пашкова

и И. А. Морозова в Москве, Веферса в С.-Петербурге, Е. И. Фесенко в Одессе, к-рые выпустили неск. изображений обители и ее святынь. В 1876 г. от Пашкова поступили картины «в красках»: З. и С., Соловецкий мон-рь (РГАДА. Ф. 1201. Оп. 5. Д. 5589. Л. 100, 124). В нач. XX в. мон-рь приобретал небольшие цветные литографии у Фесенко (РГАДА. Ф. 1201. Оп. 4. Д. 920. Л. 108).

Образы З. и С. были практически в каждой северной старообрядческой молельной или часовне, гл. обр. одного иконографического извода, сложившегося в XVII в.: святые представлены в рост, в развороте к центру, в молении образу Божией Матери «Знамение» на облаках. Между ними сверху — панорама монастыря с характерным «дореформенным» видом обители с 3-шатровой звонницей (икона «Преподобные Зосима и Савватий Соловецкие, с видом монастыря» кон. XVIII — нач. XIX в. из Никольской ц. с. Нижмозера в Поморье, СГИАПМЗ). Образцами выговского иконописания являются иконы кон. XVIII — нач. XIX в. (ГЭ), нач. XIX в. (ЦМиАР, см.: *Чугреева Н. Н.* Группа поморских икон в собр. Музея им. Андрея Рублёва // *Мир старообрядчества: Сб. науч. тр. М., 1998. Вып. 4: Живые традиции: Результаты и перспективы комплексных исслед. рус. старообрядчества: Мат-лы междунар. науч. конф. / Отв. ред: И. В. Поздеева. С. 393, 395. Ил.*). Имя «Саватий», или «Саватей», писали, как правило, с одной буквой «в», что также было принято в XVII в.

У старообрядцев Поморья получил распространение и др. образ — «Седмица, с припадающими Зосимой и Савватием» (*Бусева-Давыдова И. Л.* Припадающие Соловецкие святые: Генезис и смысл иконографии // *Наследие Соловецкого мон-ря*. 2007. С. 124–137), один из ранних примеров извода — на прориси с иконы XVII в. (*Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 274–275). Известен поморский вариант Печерской иконы Божией Матери, с предстоящими З. и С. (результат поновления иконы?), XVIII в., З. слева в куколе (Древности и духовные святыни старообрядчества. 2005. С. 138. Кат. 91). Старообрядцы Выговской пуст. создали новые формы в меднолитой мелкой пластике: З. и С. были включены в состав ряда литых изделий — икон, складней, образков (ГИМ, ЦМиАР, МИИРК). В число иллюстраций к московскому варианту издания книги Семёна Денисова «История об отцах и страдальцах Соловецких» (1914) включены «Построение монастыря при. Зосимой», «Некий старец виде при. Германа, вошедша в церковь, и преподобных отец Зосимы и Саватия, вставших в раках».

В XVIII–XIX вв. по заказам обители и частных лиц холмогорские мастера создавали иконы с изображением Соло-





вешких чудотворцев из кости (ГЭ, ГИМ, ЦАК МДА, Елецкий краеведческий музей, КИАМЗ, см.: Наследие Соловецкого мон-ря. 2006. С. 69. Кат. 108, 109). В документах упоминается и более сложная икона З. и С.: «10,5 вершков, резная из перламутра, а вокруг чудеса их из белой кости» (ГААО. Ф. 878. Оп. 1. Д. 41. Л. 281 об.). З. и С. представлены в левом нижнем клейме костяного образа с 14 храмовыми праздниками Соловецкой обители 70-х гг. XVIII в., изготовленного в С.-Петербурге предположительно мастером О. Х. Дудиным (находился в Преображенском соборе у раки свт. Филиппа, затем в ризнице, ГММК, см.: Сохраненные святыни. 2001. С. 200–201. Кат. 68).

В 60–90-х гг. XIX в. обитель покупала кресты и финифтяные образки Соловец-



Чудо о просфоре.

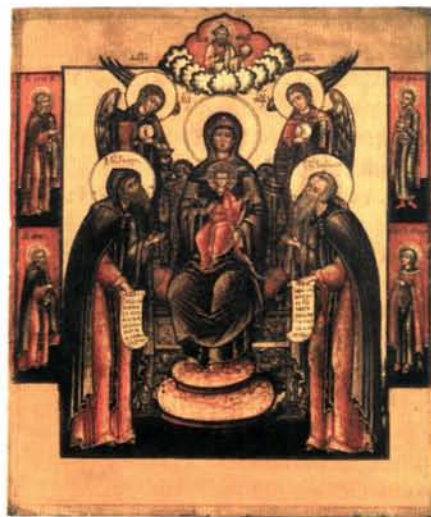
Клеймо иконы «Преподобные Зосима и Савватий Соловецкие, с житием». Кон. XVIII — нач. XIX в. (АМИИ)

ких чудотворцев в Ростове: «...размером в один вершок, одну вторую вершка, с монастырем, без монастыря, в овале, в меди, в серебряной и медной оправе» (РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 3189. Л. 32 об.; РГАДА. Ф. 1201. Оп. 5. Т. 2. Д. 5563. Л. 18; Д. 5579. Л. 19–24; Ф. 1183. Оп. 1. Д. 116. Л. 109, эмалевые иконы хранятся в собраниях ГМЗРК, ЦМиАР, СГИАИМЗ). В известном центре художественных изделий из серебра — с Красном Костромской губ. — мон-рь неоднократно приобретал образки, кресты, металлические цепи. На маленьких настенных крестах изображали поясные фигуры З. и С. Ростовские фигуры святых помещены на кожаной обложке помянника, тисненной в Соловецком мон-ре, на печатях для просфор, на колоколе (Оловянищников Н. И. История колоколов и колоколотейное искусство. М., 1912<sup>2</sup>. С. 147; Наследие Соловецкого

мон-ря. 2006. С. 118, 275–276. Кат. 176, 498–501). Рельефные изображения З. и С. на фоне мон-ря представлены на стеклянных бутылочках для св. воды и масла разных форм и размеров (АОКМ, СГИАИМЗ).

В иконописи XX в. З. и С. возглавляют группу Соловецких чудотворцев на иконах «Все святые, в земле Русской просиявшие» письма мон. *Иулиани* (Солововой) 1934 г., нач. 50-х гг., кон. 50-х гг. XX в. (ризица ТСЛ, СДМ) и на иконах этого извода кон. XX — нач. XXI в. в храме Христа Спасителя, в ц. Воскресения Христова в Сокольниках, в ц. свт. Николая Чудотворца в Клённиках в Москве. Под рук. мон. *Иулиани* в 1952–1953 гг. исполнена икона «Всея России чудотворцы в молении Божией Матери» с изображением наиболее почитаемых рус. преподобных, в т. ч. З. и С., из ц. св. Илии Пророка во 2-м Обыденском пер. Москвы. Фигуры З. и С. включены в стенопись братской трапезной Нововалаамского мон-ря в Финляндии (1992, худож. архим. *Зион* (Теодор)).

Примерами совр. иконографии преподобных являются рисунки для Миней МП работы прот. Вячеслава Савиных и Н. Д. Шелягиной (Изображения Божией Матери и святых Правосл. Церкви. М., 2001. С. 27, 215, 305), иконы 90-х гг. XX в. московского худож. В. В. Близнако и др., находящиеся в Соловецком мон-ре, иконы из ц. вмч. Георгия Победоносца в Ендове в Москве — подворья Соловецкого мон-ря (бригада иконописцев под рук. С. В. Леванского, А. В. Мас-



Печерская икона Божией Матери, с предстоящими преподобными Зосимой и Савватием Соловецкими. XVIII в. (старообрядческий Покровский собор на Рогожском кладбище, Москва)

ленникова и др.). Образы З. и С. занимают центральное место в совр. композиции «Собор Соловецких чудотворцев» (см., напр.: Соловецкий мон-рь. 2000. С. 2 — З. в епитрахили в центре 1-го



Исцеление прп. Зосимой Мелетия. Клеймо иконы «Преподобные Зосима и Савватий Соловецкие, с житием». После 1711 г. (АМИИ)

ряда, С. крайний справа), а также на иконе «Собор Карельских святых» (собор блгв. кн. Александра Невского в Петрозаводске, см.: Правосл. Карелия: Изд. посвящ. 15-летию возрождения Петрозаводской и Карельской епархии. Петрозаводск, 2005. С. 2). На иконе «Соловецкие чудотворцы» (2005, ц. вмч. Георгия Победоносца в Ендове) святые предстоят Смоленской иконе Божией Матери и поклонному кресту, на 1-м плане вид обители, З. изображен в 1-м ряду 2-м справа с игуменским железом.

Ист.: ГААО. Ф. 848. Оп. 1. Д. 40; Ф. 878. Оп. 1. Д. 40, 41.

Лит.: *Филимонов*. Иконописный подлинник; *Ровинский*. Народные картинки. Кн. 2. С. 305–307. № 621–628; Кн. 3. С. 606–608. № 1455–1460; Кн. 4. С. 491–494, 754–756. № 621–629, 1455–1559; *он же*. Виды Соловецкого мон-ря, отпечатанные с древних досок, хранящихся в тамошней ризнице. СПб., 1884; *он же*. Словарь гравюров. Т. 1. С. 352–353; *Покровский Н. В.* Сийский иконописный подлинник. М., 1895. Вып. 1; *Маясова Н. А.* Памятник с Соловецких о-вов: Икона «Богоматерь Боголюбская с житиями Зосимы и Савватия». 1575 г. [Л., 1970]; *она же*. Древнерус. лицевое шитье: Кат. / ГММК. М., 2004; *Кукушкина М. В.* Монастырские б-ки Рус. Севера. Л., 1977. С. 161–162; Архит.-худож. памятники Соловецких о-вов: [Сб.]. М., 1980; *Верещ С. В.* Эволюция облика Соловецкого монастыря по его изображениям // Там же. С. 205–229; Древнерусское шитье XV — нач. XVIII в. в собр. ГРМ: Кат. выст. / Соет., вступ. ст.: Л. Д. Лихачёва. Л., 1980. Кат. 90, 170–173; *Скопин В. В., Шенникова Л. А.* Архит.-худож. ансамбль Соловецкого мон-ря. М., 1982; *Кольцова Т. М.* Первые литографии // Патриот Севера: Ист.-краевед. сб. Архангельск, 1985. С. 204–212; *она же*. Сев. иконописцы: Опыт библиограф. словаря. Архангельск, 1998. С. 99–100; *Повесть о Зосиме и Савватии*: Факс. воспронзв. М., 1986; *Мальцев Н. В.* Центры и мастерские деревянной скульптуры Рус. Севера XVII в. // Проблемы





каталогизации произведений искусства в худож. музее: [Сб. науч. тр.]. Л., 1988. С. 69–83; *он же*. Раки Зосимы и Савватия в док-тах Соловецкого мон-ря XVI–XVIII вв. // Рус. культура на пороге 3-го тыс.: Христианство и культура. Вологда, 2001. С. 135–144; *Скопин В. В.* Иконописцы на Соловках в XVI – сер. XVIII в. // ДРИ. М., 1989. [Вып.] Худож. памятники Рус. Севера. С. 303–304; *Шенникова Л. А.* Вопр. изучения Соловецких икон XVI – XVII вв. // Там же. С. 261–275; *Соколова И. М.* О резных раках Соловецких чудотворцев // Древнерус. скульптура: Проблемы и атрибуции. Сб. ст. М., 1991. [Вып. 1]. С. 66–90; *Вешнякова О. Н.* Икона «Зосима и Савватий Соловецкие» 1711 (?) г. из собр. АМИИ // Чт. по исслед. и реставрации памятников худож. культуры Сев. Руси, посвящ. памяти худож.-реставратора Н. В. Перцева: Сб. ст. Архангельск, 1992. С. 195–207; Культура староверов Вельга: Кат. Петрозаводск, 1994. Ил. 16, 19, 30; Неизвестная Россия: К 300-летию Выговской старообр. пуст.: Кат. выст. / ГИМ; авт.-сост.: Э. П. Винокурова и др. М., 1994. С. 36–57; Рус. деревянная скульптура / Сост.: Н. Н. Померанцев, С. И. Масленицын. М., 1994. С. 118–130; *Тарасов О. Ю.* Икона и благочестие: Очерки икононого дела в имп. России. М., 1995; *Косцова А. С., Побединская А. Г.* Рус. иконы XVI – нач. XX в. с изображением мон-рей и их основателей: Кат. выст. СПб., 1996. С. 63–76, 140–158. Кат. 59–85; Рус. мон-ри: Искусство и традиции: Альбом / ГРМ. СПб., 1997; *Маркелов Святые Др. Руси*. Т. 1. С. 242–277, 398–399, 448–449, 618–619; Т. 2. С. 111–113, 209–210, 302–303, 320–321, 380–381; *Мильчик М. И.* 3 ранние иконы с изображением Соловецкого мон-ря // Изв. Вологодского об-ва изучения Сев. края. Вологда, 1999. Вып. 7. С. 52–55; *Isbnnes russes: Les saintes / Fondation P. Gianadda. Martigny (Suisse), 2000; Соловецкий мон-рь: Альбом. М., 2000; Алдошина Н. Е.* *Благословенный труд*. М., 2001. С. 224, 231–239; Сохранные святые Соловецкого мон-ря: Кат. выст. / ГИМ. М., 2001; *Хотеевская И. А.* 3 житийные иконы XVI в. прп. Зосимы и Савватия Соловецких из Соловецкого монастыря // ИХМ. 2002. Вып. 6. С. 154–169; *Описи Соловецкого мон-ря XVI в. / Сост.: З. В. Дмитриева, Е. В. Крушельницкая, М. И. Мильчик. СПб., 2003; Полякова О. А.* О Соловецких иконах в собр. музея-заповедника «Коломенское» // ИХМ. 2003. Вып. 7. С. 196–204; *она же*. Архитектура России в ее иконе: Города, мон-ри и церкви в иконописи XVI–XIX вв. из собр. музея-заповедника «Коломенское». М., 2006. С. 159–199, 247–249. Кат. 32–39; *Кондратьева В. Г.* Кресторезная мастерская в Соловецком мон-ре // Наследие Соловецкого мон-ря: Сб. ст. Архангельск, 2006. С. 193–204; *Наследие Соловецкого мон-ря в музеях Архангельской обл.: Кат. выст. / Сост.: Т. М. Кольцова. М., 2006; Бенчев И.* Иконы св. покровителей. М., 2007; Иконы Рус. Севера: Шедевры древнерус. живописи АМИИ / Авт.-сост.: О. Н. Вишнякова и др. М., 2007. Т. 2; *Наследие Соловецкого мон-ря: Всерос. конф., 2006 г.: Докл., сообщ. Архангельск, 2007.*

Т. М. Кольцова

**ЗОСИМА МЕСУКЕВИЙСКИЙ**, мч.— см. в ст. *Месукевийские мученики*.

**ЗОСИМ КУМУРДОЙСКИЙ** [Кумурдоели; Наксадзе Зебеде (Зеведей), сын Науа; груз. ზოსიმე კუმურდოელი], свт. (пам. груз. 1 мая)

Грузинской Православной Церкви (ГПЦ), архиеп. Кумурдойский (приблизительно в 1519–1528). Анализ переписанной неким Зебеде рукописи сборника молитв и гомилей позволил К. Шарашидзе на основании редкого имени отцов переписчика и З. К. считать Зебеде братом З. К. (НЦРГ. А 1737: бумага, 249 с., 14×9,5 см — Описание (Колл. А). 1955. Т. 5. С. 205). Однако более вероятной представляется т. зр. Е. Метревели, предполагающей, что Зебеде — мирское имя самого архиепископа (*Тимофей (Габашвили)*, *еп.* 1956. С. 436; *Менабде*. Очаги. 1962. Т. 1. С. 513). В рукописи содержится 2 записи Зебеде: «Переписчику сего, воспитанному Богом, излюбленным и милостивым к нищим, сыну Науа — Зебеде и родителям его да простит Господь, аминь, аминь» (Л. 137 об.); «Переписчику сего Зебеде и родителям его да простит Господь, аминь; и кто с молитвою прочтет, да простит и его Господь прегрешения, аминь» (Л. 213).

Архиерейская деятельность З. К. напрямую связана с предстоятельством католикоса-патриарха Вост. Грузии *Василия VI* (1517–1528, 1529–1531): в грамоте верности, выданной З. К. католикосу-патриарху, указано: «...грамоту сию осмелился написать... когда Вы рукоположили меня в архиерея Кумурдо и я получил из Ваших рук благословение». Завершается документ автографом З. К.: «Зосиме» (ПГП. 1970. Т. 3. С. 251–252; *Жордания*. Хроники. Т. 2. С. 345–346; *Мат-лы по истории Юж. Грузии*. 1961. С. 30–31; *Силогава*. 1994. С. 95–96).

Занимая Кумурдойскую кафедру, З. К. осуществил реставрационные работы в кафедральном соборе *Кумурдо*, о чем сообщается в строительной надписи у западного входа в церковь, где к имени Зосим добавлен также титул «Кумурдоели» (Там же. С. 76, 87, 112, Табл. XXIX).

З. К. принадлежит особая роль в решении спора между ГПЦ и католич. Церковью об обладании иерусалимскими святынями. На рубеже XV и XVI вв. обострилась борьба за право владения Голгофой, в Иерусалим был послан молодой и энергичный дипломат кн. Беена Чолокашвили. В записи от 14 сент., сделанной в Синаксаре *Крестового мон-ря* в Иерусалиме (*Метревели*. 1962. С. 81), указано, что «пришел Зосиме Кумурдоели, сын Науа, и принес пожертвования свои и патронессы Кристины, бывшей Кетаон, и дочери

ее Гулкани. В то время франги (католики.— В. С.) отобрали у нас Голгофу, и он выручил ее, уплатив 400 флурий (флоринов.— В. С.),— совершил великое дело, и за это на его имя одну вечную лампаду подвесили на Голгофе и одну — у Креста (в церкви Крестового мон-ря.— В. С.). Кто упразднит их, да стерта будет душа его Господом из Царствия Небесного» (Там же. Запись № 18). Очевидно, что денежный вклад З. К. сыграл решающую роль в исходе спора: в 1512 г. кн. Беена окончательно «волею Божией... изгнал франгов с Голгофы», в 1514 г. им же был возвращен ГПЦ храм Воскресения Христова в Иерусалиме (*Март*. 1955. С. 36–39).

З. К. упомянут также в сборнике произведений Псевдо-Макария: «Святой подвижник, непобедимый мученик Феодор, помилуй меня, нищего душою, многогрешного Зосиме Кумурдоели, и в этой жизни, и в будущей утверди, аминь» (*Hieros. Patr.* 73. Fol. 19 — *Blake*. 1924. N 73).

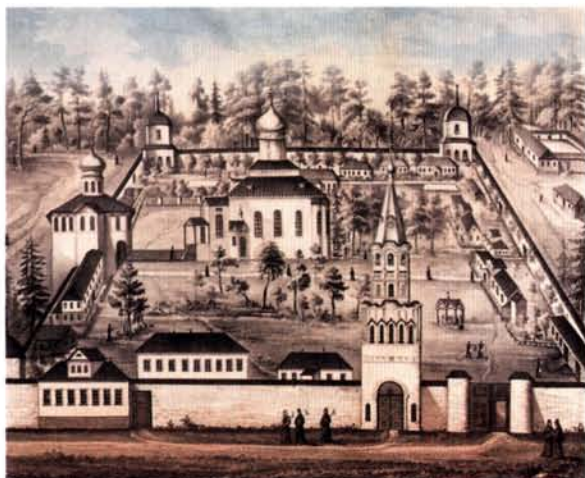
По постановлению Свящ. Синода ГПЦ от 17 окт. 2002 г. З. К. был причислен к лику святых.

Ист.: *Жордания*. Хроники. 1897. Т. 2; *Blake R.* Catalogue des manuscrits géorgiens de la Bibliothèque Patriarcale grecque à Jerusalem // *ROC*. 1924. Vol. 4. N 3. P. 387–429; *Шарашидзе К.* *Мат-лы по истории Юж. Грузии: XV–XVI вв.* // *Мат-лы по истории Грузии и Кавказа*. Тбилиси, 1954. С. 212–213 (на груз. яз.); *Март Н. Я.* Краткое описание груз. рукописей 6-ки греч. Патриархата в Иерусалиме. Тбилиси, 1955 (на груз. яз.); *Тимофей (Габашвили)*, *еп.* Путешествие / *Ред., словарь: Е. Метревели*. Тбилиси, 1956 (на груз. яз.); *Мат-лы по истории Юж. Грузии. XV–XVI вв.* / *Публ. текстов, исслед., указ.: К. Шарашидзе*. Тбилиси, 1961 (на груз. яз.); *Метревели Е.* *Мат-лы к истории груз. колонии, в Иерусалиме: XI–XVIII вв.* Тбилиси, 1962. С. 122–123; № 62 (на груз. яз.); ПГП. 1970. Т. 3. С. 251–252. Лит.: *Опись груз. рукописей Гос. музея Грузии* (Колл. А) / *Ред.: А. Барамидзе, Л. Кутателадзе*. Тбилиси, 1955. Т. 5. С. 205 (на груз. яз.); *Менабде*. Очаги. 1962. Т. 1; *Силогава В.* *Кумурдо: Эпиграфика храма*. Тбилиси, 1994 (на груз. яз.).

В. Силогава

**ЗОСИМОВА ВО ИМЯ СВЯТОЙ ТРОИЦЫ И В ЧЕСТЬ СМОЛЕНСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ «ОДИГИТРИЯ» ЖЕНСКАЯ ПУСТЫНЬ** (Московской епархии), находится близ с. Руднева Наро-Фоминского р-на Московской обл. Основана в 1826 г. по благословению митр. Московского свт. *Филарета (Дроздова)* прп. *Зосимой (Верховским)* как жен. община в имени надворной советницы М. С. Бахметевой.





Первыми насельницами стали сестры *туринского во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря*, последовавшие за своим духовником прп. Зосимой после начавшихся в сибир. обители гонений на старца. Зимой 1825/26 г., когда первые сестры прибыли из Туринской обители в Москву, Бахметева приняла их в своем доме, а летом того же года пригласила в имение Верейского у. и выделила часть земли для устройства келий и хозяйства. Совместное проживание сестер в имени Бахметевой, на совр. территории мон-ря, началось накануне праздника Введения во храм Пресв. Богородицы, поэтому 20 нояб. 1826 г. считается днем основания обители. Указ о статусе общежития был утвержден имп. Николаем I 19 июля. Соответствующий акт был издан Святейшим Синодом 8 авг. 1841 г. (ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 624. Д. 33. Л. 40).

Посетив З. п. в окт. 1855 г. «для личного усмотрения состояния об-

рами благоговейно. Прравила и чин общей трапезы также монастырские», о чем доносил в Святейший Синод в кон. дек. 1855 г. (РГИА. Ф. 796.

*Зосимова пустынь.  
Литография. 70-е гг. XIX в.  
(ЦИМ СДМ)*

Оп. 137. Д. 10). Синод определил, а император 3 марта 1856 г. утвердил переименование Одигитриевского Троицкого общежития в Троице-Одигитриевский общежительный монастырь. Обители предписывалось иметь «40 монахинь, в числе которых одну игуменню и одну казначею, с соответственным числом послушниц» (РГИА. Ф. 1341. Оп. 97. Д. 2194. Л. 1). Праздник открытия мон-ря состоялся осенью 1856 г., служил наместник Троице-Сергиевой лавры архим. прп. *Антоний (Медведев)*. По окончании часов был прочтен указ о возведении общежития на степень мон-ря, несколько сестер облечены в рясофор. С апр. 1856 г. начались монашеские постриги. С 1863 г. при обители существовала богадельня для престарелых монахинь, с 1913 г. — странноприимный дом и больница.

**Настоятельницы, насельницы, причт.** Среди первых 17 сестер, приехавших из Сибири, были племянницы старца Зосимы — инокини Вера и Маргарита. При утверждении общежития в 1841 г. резолюцией Московского митр. Филарета (Дроздова) начальницей обители стала Вера (Верховская). После утверждения статуса мон-ря З. п.

*Насельницы  
и духовенство мон-ря.  
Фотография. Нач. XX в.  
(архив Зосимовой пуст.)*



шежития», митр. Московский Филарет (Дроздов) «нашел, что по внешнему устройству общежитие имеет совершенный вид монастыря. Богослужение церковное совершается в нем с полнотою монастырскою, чтение и пение исполняется сест-

Зосимы, состоявшая в переписке со свт. Филаретом, с архиереями *Леонидом (Краснопевковым)* и *Саввой (Тихомировым)* (см.: РГБ ОР. Ф. 149. К. 12. Д. 5 и К. 2. Д. 2; Ф. 262. К. 57. Д. 26 и К. 22. Д. 71); с 1869 г. — игум. Афанасия (Качалова; 12 янв. 1818—

1881), духовная дочь прп. Антония Оптинского; с 1881 г. — игум. Магдалина (Верховская; 1835 — 27 нояб. 1901); с 1902 г. — игум. София (Быкова; 1846 — не ранее 1931); в 1920—1928 гг. — игум. Афанасия (см. исп. *Александра (Лепёшкина)*). Первым священником при утверждении общежития в 1841 г. стал Михей Павлович Богрецев, в 1857 г. — 70-летний свящ. Кирилл Стефанович Успенский. Из причта, служившего в храмах мон-ря в 80—90-х гг. XIX в., известны свящ. Петр Петрович Соловьёв и диак. М. Соколов. С 25 авг. 1906 г. служил сщмч. *Михаил Виноградов*. В июле 1910 г. упоминается 2-й свящ. Николай Васильевич Скворцов, с 1915 г. служил свящ. сщмч. Димитрий Ильич Розанов. Насельницы пользовались духовными советами свт. Филарета (Дроздова), преподобных Антония (Медведева), *Антония (Путилова)*.

В 1841 г. в обители проживали 34 сестры, в 1877—1883 гг. — до 160 чел., в 1894 г. — ок. 200, в 1899 г. — 252, в 1904 г. — 275 чел., в 1908 г. — 30 монахинь и 246 остальных насельниц, в 1913 г. — 277, в 1914 г. — 250 насельниц. В 1900 г. из положенных по штату (кроме игуменни и казначей) 39 монахинь и 39 рясофорных послушниц в З. п. проживали 27 монахинь, 36 рясофорных послушниц, в 1914 г. — 38 монахинь и 37 рясофорных послушниц.

**Особенности устава.** Со времени основания до 1841 г. сестры жили по общежительному уставу, составленному прп. Зосимой в соответствии с наставлениями *Василия Великого*: «Ни одна ничего собственного не имеет, но у всех общее и все в совершенном нестяжании. Ни от кого никаких подарков, ниже от родных, не приемлют, но все отдают на общее содержание». Практиковалось суровое ограничение в пище: «В постные дни трапеза однажды в день в третьем часу пополудни. Млечные снеди во весь год не едят, токмо на вседних неделях». Введено правило для начальницы не выделять свой стол от стола сестер: «Сама начальница с посещающими гостями не ест, ниже пьет некое усладительное одна без сестр, якобы для угощения, хотя бы и от самих гостей было нечто такое принесено» (РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 7918. Л. 98—99). При утверждении общежития в 1841 г. в обители был введен устав, написанный Московским



митр. Филаретом (см.: ЦГИАМ. Ф. 203. Оп. 746. Д. 703. Л. 11–18).

Престольные праздники отмечались в дни Св. Троицы, Смоленской иконы Божией Матери «Одигитрия» (28 июля), Рождества Иоанна Предтечи (24 июня), св. Симеона, еп. Персидского, и прп. Зосимы Соловецкого (17 апр.), прп. *Марии Египетской* (1 апр.). Почитались также дни памяти и кончины основателя мон-ря прп. Зосимы (17 апр., 24 окт.), 1-й игум. Веры (Верховской) (17 сент., 20 нояб.), схим. Маргариты (Верховской) (1 сент., 27 июля). В день памяти старца Зосимы 24 окт. все сестры причащались Св. Таин. Два раза в год в храмовые праздники вокруг мон-ря совершался крестный ход. По отзыву, составленному благочинным в 1878 г., «в трапезе есть та особенность, что поминуют благотворителей обители, молятся о здравии живых и о упокоении умерших, чего нигде не введено; это заповедано самим старцем Зосимою, и в точности исполняется более полувека» (ЦГИАМ. Ф. 1368. Оп. 1. Д. 92. Л. 5).

**Постройки.** *Собор во имя Святой Троицы* возведен по благословению митр. Филарета над гробом прп. Зосимы. Перед смертью старец заве-



*Собор во имя Св. Троицы.  
1838–1855 гг. Фотография. 2005 г.*

щал сестрам «первый престол» посвятить Св. Троице, второй — Смоленской иконе Божией Матери «Одигитрия». По благословению митр. Филарета прошение на строительство было подано от лица груз. царевны Тамары, почитавшей старца и согласившейся «быть орудием устроения» 1-го храма в 3. п. (Старец Зосима Верховский: Житие и подвиги. М., 1994<sup>р</sup>. Ч. 1. С. 195–198). Указом Синода от 4 нояб. 1837 г. разрешалось возведение храма «для слуша-

ния грузинской царевне Тамаре, по слабости ее здоровья, литургии» (ЦГИАМ. Ф. 203. Оп. 624. Д. 33. Л. 35). В июне 1838 г. состоялась закладка, а в кон. того же года — освящение каменного храма во имя Св. Троицы с колокольней. К 1855 г. на средства московского купца С. Л. Лепёшкина и др. благотворителей храм был расширен приделами во имя прп. Зосимы Соловецкого и схмч. *Симеона Персидского* (южный) и прп. *Марии Египетской* (северный), покровительницы вкладчицы М. И. Головиной. Великое освящение расширенного Троицкого собора совершил 1 окт. 1855 г. митр. Филарет, затем он прочитал «Беседу на освящение храма» (Творения. Т. 5: На Книгу Бытия. М., 1885. С. 328–332). Храм возведен в формах, отражающих влияние русско-визант. стиля К. А. Тона. К необычному, значительно вытянутому в длину основному объему, перекрытому 2-скатной кровлей и увенчанному главой на невысоком основании (восьмерик на четверике), примыкают низкие, также вытянутые в длину объемы боковых приделов. В Троицком храме похоронены игум. Вера (Верховская), схим. Маргарита (Верховская; † 27 июля 1859).

Надвратный *храм в честь Смоленской иконы Божией Матери «Одигитрия»* возведен в память одноименного чудотворного образа, хранившегося в часовне ближнего сел. Рыжкова (Кузнецова). Икону приносили в обитель для молебнов. На средства некой женщины, исцелившейся от этой иконы, был построен и 27 июля 1852 г. освящен надвратный Одигитриевский храм, в к-рый мать исцеленной, титулярная советница Е. П. Арсеньева, отдала «древнюю чудотворную икону Одигитрии Смоленской» (Троице-Одигитриевская Зосимова пуст. 1903. С. 38).

*Храм в честь Рождества св. Иоанна Предтечи* был устроен в колокольне (на средства братьев В. С. и Д. С. Лепёшкиных) и освящен 22 июля 1857 г. Храм располагается в высоком надвратном ярусе, архитектура которого близка к образцам петровского барокко, но с исключением декоративных элементов русско-визант. стиля. Над ним возвышается высокий восьмерик колокольни с шатровым ярусом звона, где находилось 7 колоколов, в т. ч. весом в 50 пудов.

Первые кельи строились с 1826 г. практически посреди леса. В 40-х гг.,

после утверждения общежития, обитель была обнесена каменной оградой с башнями. В прясла ограды встроены колокольня с юж. стороны и Одигитриевский храм с зап. стороны, проездные ворота. Внутри ограды расположены Троицкая ц., келейные корпуса и хозяйственные постройки. Настоятельские кельи и все прочие здания, кроме ограды и храмов, до 1877 г. упоминаются как деревянные. При игум. Софии (Быковой) велось каменное строительство, были возведены 2-этажный келейный корпус с рукодельными мастерскими (1906–1907), 2-этажный корпус с просфорней (1909), игуменский корпус (1915). Всего в 10-х гг. XX в. в центральной усадьбе обители насчитывалось 57 строений, в т. ч. в ограде — 3 храма, 5 каменных жилых зданий, 2-этажный и 12 одноэтажных деревянных домов, каменный ледник. За оградой мон-рю принадлежали деревянный, 4 каменных дома и много хозяйственных построек.

**Святые, ризница и книгохранилище.** После возведения Троицкой ц. захоронение прп. Зосимы оказалось «в южном предальтарии». После расширения храма приделами главный престол во имя Св. Троицы находился в середине. По свидетельству прп. Пимена Угрешского, усыпальница над могилой основателя была устроена «в промежутке между главным и правым» алтарями (ЧОИДР. 1877. Кн. 1. С. 295–300). Вероятно, в 1-й пол. 80-х гг. XIX в. были обретены нетленные мощи преподобного, о чем свидетельствовал прп. *Амвросий Оптинский* в письме от 20 июля 1886 г.: «Недавно в Зосимовой пустыни заметили, что гроб основателя обители находится в воде, потому что место сырое. Высекли из целого камня гроб и сделали новый деревянный гроб и во время переложения увидели, что все тело старца цело, а ступни ног предались тлению» (Собр. писем прп. Амвросия, старца Оптинского. Козельск, 1997. С. 97–98).

Почитался и колодец, выкопанный на месте сгоревшей кельи старца Зосимы. Сначала над ним стояла каменная часовня, а после расширения храма пришлось устроить специальный выход к колодезю под юго-зап. углом стены Троицкого храма. На месте подвигов прп. Зосимы у его лесной кельи находился т. н. Отчин колодец, вода из которого, по свидетельству 1856 г., считалась целеб-





шечков серебряных вызолоченных; 3 серебряные вызолоченные дарохранительницы чеканной работы; 2 серебряных каддила с цепочками; 7 пар-

*Отчин колодец.  
Фотография. 2006 г.*

човых и бархатных риз, 7 парчовых и бархатных епитрахилей; 8 посеребрённых медных тарелок; медный высеребрённый сосуд для благословения

ной (РГБ ОР. Ф. 213. К. 60. Д. 2. Л. 26 об.— 27). Все паломники, приезжавшие в З. п., посещали Отчин колодец и умывались водой из него.

Согласно описи церковного и ризничного имущества от 10 дек. 1857 г. (ЦГИАМ. Ф. 203. Оп. 642. Д. 66), в З. п. хранились перламутровый Иерусалимский крест, пожертвованный митр. Филаретом, и 2 «древние» иконы. В Троицком храме почиталась Казанская икона Божией Матери, украшенная серебряным вызолоченным венцом «со стразовою короною, одежда, шитая золотом и мелким жемчугом. Одежда на Превечном Младенце вся шита мелким жемчугом, корона из мелких разноцветных недорогих камней». В Одигитриевской ц. хранилась чтимая Смоленская икона Божией Матери «в серебряной вызолоченной ризе, с двумя стразовыми звездами» — возможно, тот чудотворный образ, к-рый отдала в мон-рь Е. П. Арсеньева. К сер. XIX в. в храмах и ризнице находилось еще 29 икон в серебряных вызолоченных ризах и серебряных позлащенных окладах, из них 4 «древние», 4 в серебряных позлащенных рамах, 3 в медных посеребрённых ризах, 1 писанная на финифти. В центральном алтаре Троицкого собора перед распятием находилось маленькое серебряное вызолоченное паникадило «о шести шандалах».

В ризнице хранились 6 Евангелий, в т. ч. 4 «обложенных вокруг малиновым бархатом, на верхней деке оклад серебряный вызолоченный, чеканной работы; на нем 5 финифтяных изображений, осыпанных стразами; серебряные вызолоченные две застежки»; 6 серебряных вызолоченных крестов; 6 наборов священнослужебных серебряных вызолоченных сосудов, а также потир, дискос, звезда, лжица и 2 блюда; 6 ков-

хлебов; 2 медные высеребрённые водосвятные чаши. К 1857 г. в книгохранилище насчитывалось 212 книг различного содержания, в т. ч. 69 изданных до 1833 г. (возможно, они были приобретены при жизни прп. Зосимы, в т. ч. 4 книги, изданные в XVII в., и 25 книг — в XVIII в.).

**Благотворители.** Первой благодетельницей общины стала надворная советница Бахметева. Московский купец С. Л. Лепёшкин обеспечивал сестер всем необходимым, участвовал в выкупе земли для устройства обители. В сент. 1839 г. предоставил им для сдачи в аренду 2 лавки в Москве, которые приносили доход до 1 тыс. р. серебром, положил на содержание насельниц «навечно» в Московский опекунский совет 15 тыс. р. ассигнациями (с той же целью московская купчиха вдова М. В. Пахомова положила 10 тыс. р. ассигнациями). Лепёшкин вел в монастыре каменное строительство, купил в пользу обители огорода близ Москвы, к-рые ежегодно приносили определенный доход. По его завещанию обитель получила билет Сохранной казны в 10 тыс. р. серебром в пользу сестер. Сын Лепёшкина В. С. Лепёшкин в 1861 г. завещал мон-рю 5 тыс. р. серебром, др. сын, Д. С. Лепёшкин, в 1892 г. завещал 13 тыс. р. (РГАДА. Ф. 1192. Оп. 5. Д. 295. Л. 123; то же: ЦГИАМ. Ф. 203. Оп. 676. Д. 371). Благотельствовали пустыни и московские купцы Самгины, а также груз. князя из рода Багратионов, наличие их имен в числе благотворителей ускорило оформление некоторых документов обители.

**Материальное положение.** Земля, пожертвованная Бахметевой в пользу сестер, 23 авг. 1827 г. была оформлена в виде купчей на имена «капитанских дочерей Варвары и Матро-

ны Ильиных Верховских» (9 дес. с лесом), а в июле—сент. 1839 г.— на имя груз. царевны Тамары (16 дес.). В янв. 1840 г. царевна Тамара и «из дворян девицы Варвара и Матрена Ильины Верховские» полученные ими от Бахметевой 25 дес. земли с лесом «предоставили навсегда Одигитриевской Троицкой церкви, с тем чтобы оною землею и лесом пользовались поселившиеся при Троицкой церкви лица женского пола, составляющие богоугодное общежительное заведение» (Там же. Оп. 624. Д. 33. Л. 2, 4, 1).

Земельные владения (всего 35 дес.) З. п. прошли межевание 17 авг. 1863 г. (РГАДА. Ф. 1354. Оп. 248. Д. Ш-14с). В сент. 1862 г. указом Синода мон-рю отводилось также более 151 дес. из казенной дачи Карцевой от соседней дер. Кузнецово. С севера от монастыря располагался участок леса, выкупленный в 1863 г. специально для обители коллежским асессором И. И. Верховским, — ок. 24 дес. строевого и дровяного леса. В 1867 г. владельцы сельца Голохвастова пожертвовали З. п. свыше 81 дес. земли со строениями. Почти все земли вокруг мон-ря выкупила у наследников Бахметевой и подарила мон-рю Е. Д. Бантыш-Каменская: 47 дес. — в 1883 г. (ЦГИАМ. Ф. 203. Оп. 667. Д. 152) и более 110 дес. — в 1888 г. (РГИА. Ф. 796. Оп. 169. Д. 1212). В том же году монастырь получил в дар 166 дес. земли от подольской купчихи Н. А. Ломтевой, в 1889 г. — 62 дес. от верейского купца П. В. Стрелихеева, в 1894 г. — более 38 дес., смежных с землей мон-ря, от Д. Ф. Самарина. Последний участок из наследства Бахметевой, 64 дес. леса около бывшей кельи старца Зосимы, пожертвовали в 1912 г. дочери тайного советника А. В. и Н. В. Булыгины.

В 1900 г. у З. п. было 580 дес. (пахотной 14, лесной 516, луговой 50), в 1908 г. — 618, в 1911 г. — 729 дес. К янв. 1912 г. мон-рь имел 500 дес. только леса в различных местах. В 1917 г. всех земельных угодий было 778 дес. 1043 кв. саж.; из них пашни — ок. 26 дес., леса — 577, сенокоса — ок. 162 дес.

Первое подворье З. п. в Москве было организовано на участке земли с постройками по ул. Плющихе, пожертвованном в 1888–1889 гг. почетной гражданкой В. Я. Лепёшкиной (Там же. Д. 1294). В 1913 г. подворье было расширено за счет соседнего участка, купленного мон-рем





у дворянки А. Ф. Чижевской. Общая площадь подворья на Плющихе составляла ок. 66 кв. саж. земли с 8 жилыми доходными домами. В 1914 г. З. п. получила по завещанию крестьянки вдовы Е. И. Глазовой др. подворье в Москве — на Бутырках. В 1915 г. подворье было продано, с тем чтобы «1000 руб. положить в банк на вечное поминование Евдокии Глазовой со сродники по ее завещанию, а 5571 руб. 60 коп. употребить на покупку хлеба за наличный расчет», — шли трудные военные годы (ЦГИАМ. Ф. 203. Оп. 698. Д. 451; Оп. 701. Д. 357). В 1904 г. почетный гражданин Москвы В. А. Бахрушин передал З. п. «амбар с землею под ним» в Москве, в Ст. Гостином дворе, на углу ул. Ильинки и Хрустального пер. (Там же. Оп. 689. Д. 155).

В 1888 г. капитал мон-ря на сумму 51 977 р. был обращен в гос. непрерывно-доходные 4-процентные билеты. Из этой суммы в пользу сестер было положено серебром 44 197 р., остальные 7780 р. — на священнослужителей. Кроме того, процентные бумаги были вложены на поминование вкладчиков гос. 5-процентными билетами выпуска 1860 г. — на сумму 33 950 р., 1861 г. — на сумму серебром 1750 р., 1869 и 1876 гг. — на сумму серебром 500 р., 1881 г. — на сумму серебром 6 тыс. р. Облигации Восточного займа 1876 и 1887 гг. — на сумму 2,8 тыс. р. (РГАДА. Ф. 1192. Оп. 5. Д. 260. Л. 24, 35–36). В 1910 г. страховая сумма всех строений мон-ря составляла 114,3 тыс. р., а вместе с первым московским подворьем — 141,3 тыс. р. (РГИА. Ф. 799. Оп. 33. Д. 875. Л. 64–89).

В 1870 г. общий годовой доход от процентов с билетов, положенных на вечное поминование, от сдаваемой лавки в Москве и от огородной земли составил 3713 р. (ЦГИАМ. Ф. 1368. Оп. 1. Д. 15. Л. 2). В июне 1917 г. полугодовой доход только от недвижимого имущества насчитывал 9588 р., в т. ч. доходы от огородной земли — 1,4 тыс. р., от амбара на Ильинке — 3518 р., от подворья в Москве — 4670 р. (ЦГИАМ. Ф. 203. Оп. 757. Д. 3638. Л. 66).

При З. п. был устроен «песочный завод, начало которому положили несколько песоч, вывезенных из Сибири с благословения блаженно-го старца Зосимы. Пух, собираемый дважды в год и употребляемый на вязание перчаток, козынок, шарфов и прочее, составлял для монастыря

доходную статью, принося ему ежегодно рублей 600 и более».

**1919–1995 гг.** К нач. 1919 г. в З. п. существовала «трудовая община» (ЦГАМО. Ф. 689. Д. 27. Л. 16), к-рой 31 янв. 1920 г. предлагалось «выработать устав, представив таковой со списком входящих в трудовую общину в уездный отдел на утверждение для регистрации». В списке указывалось 206 насельниц бывш. мон-ря, 18 беженок и 9 членов семейств священников (ЦГАМО. Ф. 690. Оп. 1. Д. 7. Л. 26–29). 26 окт. 1920 г. председательницей артели была выбрана игум. Афанасия (Лепёшкина), сохранившая монашеский строй жизни среди сестер — сотрудниц артели.

В описи имущества 1920 г. и в формулярном списке имущества, составленном в марте 1921 г., за артелью



*Зосимова пустынь.  
Фотография. 2004 г.*

числились все монастырские постройки (Там же. Л. 63–64; Ф. 4997. Оп. 1. Д. 717. Л. 1–15). Однако вслед топливного кризиса 1921 г. в лесах Рудневской вол. работали отряды Москвотопы (подразделения по заготовке топлива для Москвы), и все 2-этажные корпуса З. п. были заняты рабочими Москвотопы. «Утеснение членов артели лежало за пределами санитарных норм» (Там же. Д. 1367. Л. 24–27). После выезда рабочих Москвотопы кирпичные корпуса монастыря были переданы Инвалидному дому № 9. В 1920 г. артель обрабатывала 10,5 дес. земли, в 1921 г. — 22 дес. Во время кампании 1922 г. по изъятию церковных ценностей из храмов З. п. было вывезено 3 пуда 35 фунтов 47 золотников серебра, что составляло треть всего серебра, изъятого в Наро-Фоминском р-не.

Сестричество З. п. существовало не только в рамках трудовой артели. После того как 3 авг. 1922 г. ВЦИК издал постановление, разрешающее верующим организовываться в религ. об-ва, было подано заявление о регистрации религиоз-

ного об-ва при церквях З. п. Согласно этому документу, в храмах обители служили священники Михаил Виноградов и Димитрий Розанов. Договор был подписан 22 марта 1924 г. (Там же. Ф. 2457. Оп. 1. Д. 42. Л. 18–33). Инспектор Московского обл. земельного отдела отмечал: «В политическом отношении с/х артель Зосимова пустынь представляет из себя религиозную общину, состоящую почти из монашенок, выходцев из крестьянского сословия различных губерний, объединенных между собой на почве религиозных предрассудков, с самобытным укладом монастырской жизни и со строго централизованным управлением» (Там же. Ф. 719. Оп. 1. Д. 268. Л. 276). Заседание по пересмотру коллективов Московской губ. 24 марта 1925 г.

при участии представителя от ГПУ постановило артель «сохранить при условии проведения реор-

ганизации путем исключения из состава артели монашествующих лиц, не имеющих избирательных прав, и изменения уклада

жизни» (Там же. Л. 327). В 1928 г. в «трудовой земледельческой артели Зосимова пустынь» состояло 166 чел. (Там же. Ф. 718. Оп. 1. Д. 324. Л. 19).

Постановлением Президиума Московского Совета от 28 дек. 1928 г. артель была ликвидирована (Там же. Ф. 66. Оп. 19. Д. 346-А. Л. 1, 2). По свидетельству современников, в мае 1929 г. монахини были изгнаны милицией, поселились в окрестностях обители, занимались рукоделием, летом помогали крестьянам на полях. В 1931–1932 гг. 56 сестер, священники М. Виноградов и Д. Розанов были репрессированы, приговорены к ссылке в исправительно-трудовые лагеря, но большинству лагерь заменили высылкой в Казахстан. Известны имена 7 сестер, вернувшихся из лагерей, и 10 вернувшихся из казахстанской ссылки. Арестованная 25 мая 1931 г. игум. Афанасия (Лепёшкина) скончалась в ссылке в Казахстане. Уехавшая с игуменьей по собственному желанию прмц. *Евдокия (Бучинёва)* скончалась на следующий день после игуменнии. Прмц. *Мария (Портнова)* была арестована 21 мая 1931 г., сослана в Казахстан,





проживала в Павлодаре, 25 сент. 1937 г. была арестована вторично, расстреляна. Прмц. *Магдалина (Забелина)* в мае 1929 г. поселилась в дер. Новинской близ Наро-Фоминска. 22 мая того же года вместе с проживавшими с нею 3 сестрами была арестована, сослана в Казахстан, где скончалась.

Сщмч. Михаил Виноградов служил в З. п. до 1930 г., затем в Знаменской ц. дер. Лисинцево Наро-Фоминского р-на. В мае 1931 г. был арестован, сослан в Алма-Ату, скончался 31 мая 1932 г. Сщмч. Димитрий Розанов, служивший в З. п. с 1914 г. сначала как сверхштатный, а с 1915 г. как штатный священник, состоял «секретарем» религиозного об-ва, к-рое было зарегистрировано 22 марта 1924 г. при храмах бывш. мон-ря. В 1929 г., когда артель была окончательно ликвидирована, о. Димитрий служил в еще не закрытом Троицком храме. В мае 1931 г. был арестован, сослан в Казахстан, по возвращении после 1935 г. служил в Скорбященском храме с. Фёдоровского Волоколамского р-на, с февр. 1937 г. — в церкви дер. Нововасильевское Лотошинского р-на. В сент. того же года снова арестован, расстрелян 9 окт. 1939 г. на Бутовском полигоне.

С 1929 г. территорию З. п. занимал Инвалидный дом № 9. В 1933 г. в Троицком храме устроили клуб, в колокольне — водонапорную башню и склад, в 1945 г. Одигитриевский храм был окончательно разрушен. Во время Великой Отечественной войны бывш. обитель служила госпиталем для раненых летчиков с соседнего аэродрома в Сотникове, а после 1945 г. в одном из корпусов размещены инвалиды войны. С 1968 г. на территории З. п. располагался пионерский лагерь Московского метрополитена. 14 янв. 1982 г. постройки З. п. были включены в «Список памятников архитектуры, выявленных в 1982 г.» как «интересный пример небольшого провинциального монастырского комплекса сер. XIX — нач. XX в.». По инициативе общественности Управление Московского метрополитена 22 сент. 1995 г. подписало охранные обязательства (№ 42-95) перед Комитетом по культуре РФ по памятнику истории и культуры «Зосимова пустынь».

**1996–2009 гг.** По благословению митр. Крутицкого и Коломенского Ювеналия (Пояркова) с мая 1996 г. в З. п. благочинный епархиальных



Колокольня с ц. во имя св. Иоанна Предтечи. 1857 г. Фотография. 2005 г.

мон-рей прот. А. Сложеникин служил молебны, на к-рые собирались более 100 чел. из окрестных селений и Москвы. Указом митр. Ювеналия от 27 авг. 1999 г. на территории З. п. было учреждено подворье московского Новодевичьего мон-ря, настоятельницей назначена мон. Елена (Конькова).

7 марта 2000 г. решением Свящ. Синода З. п. была открыта как самостоятельный монастырь, настоятельницей стала мон. Елена (Конькова). 25 апр. того же года был подписан окончательный вариант Постановления правительства Москвы о передаче Московской епархии РПЦ комплекса монастырских зданий. Отреставрирована колокольня с Предтеченской ц., восстанавливаются Троицкий храм, кирпичная ограда. Сестры проживают в кирпичном 2-этажном корпусе. Заведено хозяйство.

25 дек. 1999 г. в З. п. были проведены предварительные работы по определению местонахождения могилы прп. Зосимы. В правой части центрального алтаря у стены под полом Троицкого храма был выявлен склеп, выложенный из белокаменных блоков, в к-ром находился белокаменный саркофаг, но мощи прп. Зосимы не обнаружены. Восстановлены склепы с захоронениями игум. Веры и схим. Маргариты под полом

юж. придела Троицкого храма. Расчищен св. колодезь под юго-зап. углом Троицкого храма. Восстановлен Отчин колодезь, к к-рому с 2006 г. 23 июля или в ближайшее воскресенье из мон-ря совершается крестный ход. Устраивается крестный ход 9 авг., в предпразднство иконы Божией Матери «Одигитрия», из Кузнецова от поклонного креста (поставленного на месте бывш. часовни) к мон-рю. В З. п. хранятся письма-автографы прп. Зосимы и его учениц, рисунки-портреты старца с натуры, сохранные схим. Игнатией (Пузик). Среди чтимых святынь — праздничные иконы обители — Св. Троицы на срезе Мамврийского дуба и Божией Матери «Одигитрия» (1834).

Арх.: РГБ ОР Ф. 213. К. 59. Д. 1. Л. 486; К. 60. Д. 1. Л. 305; Ф. 817. К. 69. Д. 40. Л. 19; ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-37123; Д. П-37222. Л. 29–30, 68; РГИА. Ф. 796. Оп. 144. Д. 1070; Оп. 169. Д. 1339; Оп. 183. Д. 329. Л. 1–2; Ф. 797. Оп. 2. Д. 7918. Л. 85; Ф. 1192. Оп. 4. Д. 4. Л. 67; Оп. 5. Д. 244. Л. 189; Д. 307. Л. 116; ЦГИАМ. Ф. 54. Оп. 160. Д. 88. 1906 г.; Оп. 163. Д. 2. Л. 70–72, 131–141. 1909 г.; Оп. 169. Д. 20. 1915 г.; Ф. 203. Оп. 543. Д. 36. Л. 47; Оп. 259. Д. 36; Оп. 624. Д. 33. Л. 2–6, 28–29, 31, 42; Оп. 639. Д. 11; Оп. 640. Д. 153; Оп. 642. Д. 66. Л. 23; Оп. 645. Д. 124; Оп. 646. Д. 139; Оп. 674. Д. 103; Оп. 678. Д. 149; Оп. 697. Д. 395. Л. 1, 12; Д. 400; Оп. 744. Д. 2123. Л. 45–47; Оп. 746. Д. 957. Л. 137–138; Оп. 757. Д. 3429. Л. 17; Д. 3096. Л. 37–50; Оп. 763. Д. 16. Л. 2, 10; Оп. 780. Д. 493. Л. 95, 102–103; ЦГАМО. Ф. 66. Оп. 18. Д. 316. Л. 4; Ф. 689. Оп. 1. Д. 86. Л. 13; Ф. 718. Оп. 1. Д. 257. Л. 13–14; Ф. 719. Оп. 1. Д. 268. Л. 48–50, 275; Ф. 4570. Оп. 1. Д. 135. Л. 146–165.

Ист.: *Пимен [Мясников], архим.* Восп. // ЧОИДР. 1877. Кн. 1. С. 295–300; *Филарет [Дроздов], митр. Московский.* Два письма к вдове майора А. Г. Головиной. М., 1878; *он же.* Творения. Т. 5: На Книгу Бытия. М., 1885. С. 328–332; Правила о составе, зависимости и устройстве Высочайше утвержденного Троицкого Одигитриевского жен. общежития // Сб., изданный ОЛДП по случаю празднования 100-летнего юбилея со дня рождения (1782–1882) Филарета, митр. Московского. М., 1883. Т. 1. Прил. 1; *Старец Зосима Верховский: Житие и подвиги.* М., 1994<sup>а</sup>; *Зосима Верховский, прп.* Творения / Т.С.Л. Серг. П., 2006. Лит.: Троице-Одигитриевская Зосимова пуст. / Сост.: кнж. Е. Горчакова. М., 1892<sup>1</sup>, 1903<sup>2</sup>; *Ефремов А.* Троице-Одигитриева Зосимова пуст. // ЖМП. 1994. № 7/8. С. 67–70; Троице-Одигитриева Зосимова пуст. // Моск. журнал. 1997. № 3. С. 39–47; 2001. № 2. С. 34–40; Доброхотно дающего любит Бог (о купцах Лепёшкиных) // Там же. 1998. № 7. С. 50–57; № 8. С. 38–45; Легенда, ставшая былью // От Москвы до Парижа: 185 лет Малоярославскому сражению. Малоярославец, 1998. С. 22–23; Обитель старца Зосимы Верховского. М., 1998, 2004<sup>а</sup>; Прмц. игум. Афанасия, последняя настоятельница Зосимовой пуст. // Рус. паломник. 2000. № 21/22. С. 42–49; *Мелентьев М. М.* Мой час и мое время. М., 2001. С. 134–137; То же // Встречи с прошлым. М., 1990.



Вып. 7. С. 204–208; Троице-Одигитриевский жен. мон-рь Зосимова пуст. в 1920-е гг. // Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX вв. М., 2002. С. 279–298; *Зосима (Верховская), мон.* Троице-Одигитриевская Зосимова пуст. и ее Троицкий храм // Троицкие чт. Сб. 2003/2004 гг. Большие Вязёмы, 2004. С. 240–252; *Глушкова В. Г.* Мон-ри Подмосковья. М., 2005. С. 274–285; ЖНИР. 2005. Янв. С. 492–497, 503–505; *Ставицкая Н. К.* 180-летию Зосимовой пуст. // Московские Ев. 2006. № 9/10. С. 132–139; О верности Богу и Его Церкви в годы гонений 1930-х гг. сестер Троице-Одигитриевского мон-ря «Зосимова пустынь» // Возрождение правосл. мон-рей и будущее России: Мат-лы III Всерос. науч.-богосл. конф. «Наследие прп. Серафима Саровского и судьбы России». Серг. П.; Саров; Дивеево, 2006 г. Н. Новг., 2007. С. 100–118; *Зосима (Верховская), мон.* Жен. Зосимова пуст. М., 2008.

*Мон. Зосима (Верховская)*

**ЗОСИМОВА В ЧЕСТЬ СМОЛЕНСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ МУЖСКАЯ ПУСТЫНЬ**, близ пос. Арсаки Александровского р-на Владимирской обл. — см. *Смоленской иконы Божией Матери Зосимова мужская пустынь*.

**ЗОСИМОВ ВОРБОЗОМСКИЙ МОНАСТЫРЬ** — см. в ст. *Зосима*, прп., Ворбозомский.

**ЗОСИМ СВЯТОГОРЕЦ** [Мтацмидели (Мтацминдели), Афонский, Недостойный; груз. ზოსიმე მთაწმინდელის], (2-я пол. XI в.) груз. гимнограф, представитель афонской литературно-просветительной школы (см. «Монастырские школы» в ст. *Грузинская Православная Церковь*). З. С. принадлежат циклы песнопений (стихиры, гимнографические каноны с акростихом), посвященные преподобным *Илариону Грузину* и *Евфимию Святогорцу* (Афонский сб.: НЦРГ. А 558, А 555). Первый цикл З. С. написал по благословению пресв. Иакова, подвизавшегося в *Иверском мон-ре* на Афоне при настоятеле *Георгии Олтисари*, для 1-й (Михаила Дагалисонели) редакции *Афонского сборника* (1072–1074); второй — по поручению «христоролюбивых честных отцов» для 2-й (Иоанна Таплаидзе) редакции сборника (до 1077).

М. Долакидзе, проведя сравнительный анализ песнопений З. С. и редакций Житий преподобных, считает, что гимнограф мог использовать как источник афонскую редакцию Жития прп. Илариона и ее метафрастическую редакцию, Житие преподобных Иоанна и Евфимия Святогорцев, принадлежащее прп. *Георгию*

*Святогорцу*, а также, возможно, анонимные духовные песнопения, созданные в кругу афонских гимнографов. Гимны З. С. не получили широкого распространения в Грузии: лишь при католикосе-патриархе Вост. Грузии *Доментии IV (Багратиони)* (1705–1741) они были внесены в Праздничную Минею. В 1901 г. песнопения опубликовал М. *Джанашвили*, в 1946 г. — С. Кубанеишвили; академические издания были подготовлены и изданы М. Долакидзе (1971, песнопения прп. Илариону) и И. Лолашвили (1978, песнопения прп. Евфимию).

З. С. известен также и как каллиграф. Он переписал 2 перевода прп. Георгия Святогорца: «Студийер» (НЦРГ. А 417) и Минею на окт. (Ath. Iver. 54, 1076 г.).

Ист.: *Хаханашвили (Хаханов) А.* Афонский Иверский мон-рь: Ркп. 1074 г. с поминальниками. Тифлис, 1901; *Кубанеишвили*. Хрестоматия. 1946. Т. 1. С. 260; Песнопения, написанные на имя св. Илариона Грузина: Сб. / Сост.: М. Долакидзе. Тбилиси, 1971. Т. 1 (на груз. яз.); Древнегруз. лит-ра / Ред., коммент., словарь И. Лолашвили. Тбилиси, 1978 (на груз. яз.).

Лит.: *Кекелидзе*. Груз. лит-ра, XI–XVIII вв. Тбилиси, 1960. Т. 1. С. 236; Груз. поэзия / Ред., предисл. С. Паишвили. Тбилиси, 1979. Т. 1 (на груз. яз.); *Метрели Е.* Очерки по истории афонских культурно-просветительских очагов. Тбилиси, 1996 (на груз. яз.); *она же*. Поминальная книга Афонского груз. мон-ря. Тбилиси, 1998 (на груз. яз.); *Сулава Н.* Зосим Мтацмидели // *Маце* (Известия) / АН Грузии. 2001. № 1–4. С. 125–133.

*Л. Джамалия, Н. Сулава*

**ЗОСИМ ТУМАНСКИЙ**, св. — см. в ст. *Синаиты сербские*.

**ЗОСКАЛ** [Зоскалес; греч. Ζωσκάλης], 1-й из известных правителей *Аксумского царства*. Единственное упоминание о З., непосредственно связанное с наиболее ранним свидетельством об *Аксуме*, сохранилось в соч. «Перипл Эритрейского моря», составленном неизвестным античным мореходом и торговцем приблизительно в 70-х гг. I в. по Р. Х. Правитель З. охарактеризован как «жадный до владений и склонный к излишествам, благородный же во всем остальном и начитанный в эллинских сочинениях». Знакомство царя с греческими текстами свидетельствует о двуязычии аксумской элиты и объясняет появление в Эфиопии (вплоть до сер. IV в.) составленных на этом языке надписей. З. владел обширными территориями вдоль берега Красного м. — «от мосхофагов до другой

Варварийской страны», т. е. от юж. части побережья совр. Судана через всю Эритрею до Сомали. В частности, его владения включали Птолемаиду Охотничью и *Адулис*, а также внутренние области на Африканском Роге со столицей Аксумом и с важным центром торговли слоновой костью г. Колоэ.

Точная геэзская форма имени З. не реконструирована. Наиболее вероятным представляется отождествление З. с За-Хакли / За-Хэкле / За-Хакле (ዘሕቅሊ / ዘሕቅሌ / ዘሕቅሌ) в списках царей Аксума. Гипотезы Г. фон Виссмана о том, что З. не имя, а титул, к-рый носил зависимый от Аксумского царства правитель прибрежных земель (Zû-Sahlê), и Ф. Вильнёва о том, что З. был царем Адулиса, а не Аксума, представляются сомнительными.

Ист.: The Periplus Maris Erythraei / Introd., transl. and comment.: L. Casson. Princeton (N. J.), 1989. P. 45, 50–53, 100–110, 113; Неизвестного автора «Перипл Эритрейского моря» (§ 1–18) / Пер. и коммент.: Г. М. Бауэр // История Африки: Хрестоматия. С. 101; *Бухарин М. Д.* Неизвестного автора «Перипл Эритрейского моря»: Текст, пер., коммент., исслед. СПб., 2007. С. 31, 49–50, 71–75. Примеч. 11–26. Лит.: *Conti Rossini C.* Les listes des rois d'Aksoum // J. Asiatique. Sér. 10. P., 1909. Vol. 14. P. 290; *Wissmann H., von.* Zur Geschichte und Landeskunde von Alt-Südarabien. W., 1964. S. 67; *Irvine A. K.* Zoscales // DEB. Vol. 1. P. 217; *Villeneuve Fr.* Farasân Latin Inscriptions and Bukharin's Ideas: No Pontifex Herculis! and Other Comments: Réponse aux propositions de M. Bukharin // Arabia: Rev. de sabéologie. P., 2005/2006. Vol. 3. P. 292.

*С. А. Французов*

**ЗОТИК**, мч. Критский (пам. 23 дек.) — см. в ст. *Критские мученики*.

**ЗОТИК**, мч. Никомидийский (пам. 18 апр.) — см. в ст. *Виктор, Зотик, Зион, Акиндин и Севериан*, мученики Никомидийские.

**ЗОТИК**, мч. Никомидийский (пам. 21 окт.) — см. в ст. *Дасий, Гаий, Зотик*, мученики Никомидийские.

**ЗОТИК**, мч. Томский (Кюстенджийский) (пам. 13 сент.) — см. в ст. *Илия, Зотик, Лукиан и Валериан*, мученики Томские (Кюстенджийские).

**ЗОТИК**, мч. Фракийский (пам. греч. 20 авг.) — см. в ст. *Сефир, Мемнон и 37 мучеников Фракийских*.

**ЗОТИК**, мч. Фракийский (пам. 22 авг.) — см. в ст. *Агафоник, Зотик*,

*Феопретий, Акиндий, Севериан, Зи-  
нон и др.*, мученики Вифинские и  
Фракийские.

**ЗОТИК** (1773, с. Дринчево, близ  
г. Харманли — 28.12.1837, с. Арбана-  
си, близ г. Тырново), игум. *Преоб-  
раженского мон-ря* близ г. Тырно-  
во (ныне Велико-Тырново), деятель  
болг. возрождения. Начальное об-  
разование получил в родном селе.  
Был послушником в *Патриаршес-  
ком мон-ре* близ Тырнова, потом  
3 года жил в Рильском монастыре,  
где принял монашество. Перешел  
в монастырь Калдэрюшани в Вала-  
хии и стал учеником иером. Сера-  
фима, последователя прп. Паисия  
(Величковского). Изучал богосло-  
вие и церковнослав. язык. После  
смерти учителя ушел на Афон. По-  
селился в скиту вмч. Димитрия при  
мон-ре св. Павла, где прославился  
постничеством. Во время греч. вос-  
стания 1821 г. турки захватили Св.  
Гору и опустошили мн. обители: З.  
с 3 учениками отправился в Тыр-  
ново, но в г. Сера (ныне Серес, Гре-  
ция) был арестован и провел в тюрь-  
ме 3 месяца. После освобождения  
оставил учеников во Фракии и в  
кон. 1821 г. пришел в Патриаршес-  
кий монастырь. Стал учителем, но  
через 2 года был вынужден поки-  
нуть его из-за интриг митр. Тыр-  
новского *Илариона* Синаита. Про-  
должил преподавательскую деятель-  
ность при метохе Патриаршеского  
мон-ря в Горна-Оряховице, полу-  
чив прозвище Народный учитель.  
В 1825 г. знатные горожане Тырно-  
ва добились разрешения поставить  
З. игуменом запустевшего Преобра-  
женского мон-ря. За 12-летнее игу-  
менство он получил берат на строи-  
тельство (началось в 1834) главной  
ц. в честь Преображения Господня,  
собрал многочисленную братию и  
укрепил монастырское хозяйство,  
построил жилые корпуса и цистер-  
ну для воды, ввел в богослужение  
церковнославянский язык. В 1833 г.  
вместе с иером. Герасимом обновил  
ц. Пресв. Богородицы в с. Арбанаси  
и устроил при ней мон-рь (см. *Ар-  
банасский во имя свт. Николая жен.  
мон-рь*). По его инициативе в 1834 г.  
было открыто уч-ще в Тырнове, для  
нужд к-рого он выделил неск. ком-  
нат в метохе мон-ря. Перевел на  
болг. язык Житие прп. Марии Еги-  
петской. По аналогии с именем упо-  
минающегося в Житии прп. Зосимы  
З. часто звали Зоситой. Умер от

чумы. Его останки перезахоронены  
в Преображенском мон-ре.

Лит.: *Каранешев Н.* История на общежител-  
ния ман-р Св. Преображение Господне при  
гр. В. Тырново. В. Тырново, 1927. С. 26–59.

*Хр. Темелски*

**ЗОТИК СИРОПИТАТЕЛЬ** [греч.  
Ζωτικός ὁ Ὀρφανότροφος] (сер. IV в.,  
К-поль), смчч. (пам. 30 дек.; пам.  
греч. 31 дек., 8 янв.), пресв. к-поль-  
ский. Наиболее раннее упоминание  
о З. С. относится к 472 или к 469 г.  
(ODB. Vol. 3. P. 1537): это распоря-



*Смчч. Зотик Сиропитатель.  
Фрагмент иконы  
«Мишея годовая».  
1-я пол. XVII в. (Музей икон,  
Реклингхаузен)*

жение визант. имп. Льва I относи-  
тельно привилегий богоугодным за-  
вещаниям К-поля, в т. ч. приютам,  
первый из к-рых основал З. С. (СЖ.  
I 3, 34). Агиографические источни-  
ки, повествующие о З. С., относятся  
к более позднему периоду: аноним-  
ное Мученичество (ВНГ, N 2479),  
в заглавии к-рого З. назван не «ор-  
фанотрофом», а «птохотрофом», т. е.  
попечителем бедных, сохранилось  
лишь в рукописи XI в.; «Похваль-  
ное слово» Константина Акрополита  
(ВНГ, N 2480) также дошло в единст-  
венной рукописи XIV в. (Ambros. N.  
81. Suppl. Fol. 1–11). По мнению из-  
дателя, «Похвальное слово» восхо-  
дит к утраченному Житию XI в., до-  
полняя его в посвященной посмерт-  
ным чудесам части оригинальными  
сведениями о жизни средневизант.  
К-поля (Miller. 1994. P. 339–340, 345).

В Элладской Православной Церкви  
З. С. почитается как преподобный.

Согласно источникам, З. С. принад-  
лежал к числу вельмож, призванных  
имп. св. равноап. Константином I  
Великим из Рима в основанный им  
К-поль. Позже, поняв, что мирская  
суэта и почести его не привлекают,  
З. С. принял сан священника. Когда  
в городе началась эпидемия про-  
казы, император, чтобы пресечь ее  
дальнейшее распространение, пове-  
лел утопить всех зараженных в море.  
З. С. решил спасти больных. Он  
явился к императору и попросил  
у того средств на приобретение дра-  
гоценных камней для гос. казны. По-  
лучив деньги, он отправился на бе-  
рег моря, выкупил у палачей боль-  
ных и переправил их на др. берег  
Золотого Рога на холм Элеонес. По-  
сле кончины Константина I на пре-  
стол взошел его сын Констанций II  
(337), он был еретиком-арианином  
и не любил З. С., однако не решал-  
ся открыто обвинить его в распро-  
странении проказы. Дочь Констан-  
ция оказалась в числе больных и  
должна была быть казнена, однако  
З. С. спас ее в числе прочих, посе-  
лив на Элеонесе. Вскоре в городе на-  
чался голод, в к-ром обвинили З. С.  
Констанций повелел схватить свято-  
го, однако З. С. сам пришел во дво-  
рец и предстал перед императором.  
Тот потребовал от З. С. отчет о по-  
траченных гос. средствах, и З. С. пред-  
ложил показать ему приобретенные  
драгоценности. Он привел Констан-  
ция туда, где собрал всех больных,  
и, выведя их из укрытий, указал на  
них со словами, что это и есть те са-  
мые драгоценности, приобретенные  
с великим трудом. В гневе импера-  
тор распорядился привязать З. С.  
к диким ослам и пустить их в поле.  
Когда мученик предал дух Господу,  
ослы человеческим голосом обличи-  
ли жестокость императора, а на мес-  
те гибели святого забил источник  
с целебной водой. Увидев эти чуде-  
са, Констанций раскаялся и прика-  
зал похоронить З. С. с почестями и  
построить на гос. средства приют  
для больных.

Память З. С. в К-поле отмечалась  
31 дек. в ц. св. апостолов Петра и  
Павла в Орфанотрофии (возве-  
дена имп. Юстином II в 571–572  
(Theoph. Chron. T. 1. P. 244; Bury J. B.  
The Imperial Administrative System in  
the 9<sup>th</sup> Century. L., 1911. P. 103–104)).  
Также известно, что в районе хол-  
ма Элеонес существовала церковь,





посвященная З. С., память мученика там отмечалась 8 янв. (*Janin. Églises et monastères*. P. 578–579). Ист.: ВHG, N 2479–2481; SynCP. P. 357–358, 359–362, 375–376; *Mateos*. Typicon. P. 191, 469; *Nikóδημος. Συνοξαριστής*. Т. 2. С. 445–450; *Aubineau M.* Zoticos de Constantinople, nourricier des pauvres et serviteur des lépreux // *AnBoll*. 1975. Vol. 93. P. 67–108 [ВHG, N 2479]; *idem*. Chrysostome, Sévérien, Proclus, Hésychius et alii: Patristique et hagiographie grecques: Inventaires de manuscrits, textes inédits, trad., études. L., 1988. N XIX. (Variorum repr.; 276); *Miller T. S.* The Legend of Saint Zoticos according to Constantine Akropolites // *AnBoll*. 1994. Vol. 112. P. 339–376; ЖСв. Дек. С. 845–847. Лит.: *Janin R.* Constantinople byzantine. P., 1964<sup>2</sup>. P. 456; *idem*. *Églises et monastères*. P. 142–143, 413–414, 581–582; *Sauget J.-M.* Zoticos // *BiblSS*. Vol. 12. P. 1505–1506; ODB. Vol. 3. P. 1537; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγυολόγιον. Σ. 165–166.

**Л. В. Луховицкий, Т. А. Артюхова**

**Гимнография.** Память З. С. отмечается в *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. (*Mateos*. Typicon. Т. 1. P. 168, 190) 30, 31 дек. и 8 янв. без богослужебного последования. В различных редакциях *Студийского устава* З. С. не упоминается. В одной из ранних редакций *Иерусалимского устава* – *Sinait.* gr. 1094, XII–XIII вв. (*Lossky*. Typicon. P. 183), 30 дек. отмечается память З. С., мц. Ансии и прп. Мелания Римлянина, память к-рой переносится на предыдущее число с 31 дек. – дня отдания праздника Рождества Христова. Согласно первопечатным греч. (Венеция, 1545) и рус. (М., 1610) Типиконам, служба З. С. совершается на повечерии; в московском издании указан кондак З. С. 2-го гласа на подобен «Твердыя» *За любовь хрстовъ*. Согласно слав. изданиям богослужебных книг, включая и современные, служба З. С. также поется 30 дек. на повечерии (в совр. греч. богослужебных книгах память З. С. не отмечается).

Последование З. С., содержащееся в совр. слав. Минее, включает: канон З. С. (греч. оригинал известен по рукописям; см.: Тацејов. Σ. 139) с именем автора (Теория) в богородичных плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, без акростиха, ирмос: Ἀσόμεν τῷ Κυρίῳ (Поимъ гдѣи); нач.: Ἀνοθεν ἐλλαμφθῆναι (Выше просвѣтити са) и седален. В Минее (МП) помещен тот же кондак З. С., что и в первопечатном московском Типиконе.

По рукописям известны и др. песнопения З. С.: канон, предположительно составленный гимнографом Феофаном, плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, без акростиха, ирмос: Ἀσόμεν τῷ Κυρίῳ (Поимъ гдѣи); нач.: Ζήσας ἀριστον βίον (Прожив доблестнейшую жизнь) (Тацејов. Σ. 138–139); анонимный канон, посвященный поспразднству Рождества Христова и З. С., плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ἀσόμεν τῷ Κυρίῳ (Поимъ гдѣи); нач.: Νῦν πεπλήρωτα πάντα (Ныне исполняются всяческие) (*Ibid.* P. 138); кондак 2-го гласа на подобен «Вышних

ища» *Израсте вѣтвы: (Амфилохий. Кондакарий. С. 96 (отд. паг.))*.

**Е. Е. Макаров**

**ЗОХАР** [ивр. זֹחַר, *zohar*], каббалистический текст. В кон. XIII – нач. XIV в., в эпоху расцвета средневек. каббалы, в Испании было создано наиболее важное произведение этой традиции – «Сэфер ха-зохар» (Книга сияния). Это обширное сочинение, бóльшая часть к-рого написана на араб. языке и построена как своеобразный комментарий к Пятикнижию, считается каббалистами одной из священных книг иудаизма наряду с Библией и Талмудом.

З. представляет собой множество объединенных общей фабулой *мидрашей*, чаще всего каббалистического характера. Герои З. – жившие в Палестине во II в. по Р. Х. раввин *Шимон бар Йохай*, один из мудрецов Талмуда, его сын Елеазар и ученики раввина, к-рые в течение 12 лет скрывались от преследований римлян. Во время вынужденных странствий они сами, а также встречающиеся на их пути люди (часто старики и дети) рассказывали притчи, основная тема к-рых связана с познанием тайн Божества. В каббале З. каждый стих несет в себе миф, каждое слово – символ, к-рый нуждается в толковании. По мнению автора З., библейское повествование нельзя понимать ни буквально, ни аллегорически, оно не что иное, как символическое описание процессов, происходящих в Божественном мире.

В З. нашло отражение большинство каббалистических теорий, в т. ч. и учение ранней каббалы об эманации Божественного света в форме 10 сфирот, однако автор З. не стремился к построению единой спекулятивной системы.

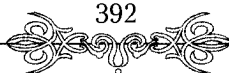
Книга З. была исключительно популярна в иудаизме: идеи, заложенные в ней, получили развитие в лурианской каббале XVI в. и в появившемся позднее религиозном течении *хасидизм*. В З. активно осмысливается не только теория, но и религиозная практика, в частности ритуал встречи субботы. Особое место занимает эта книга и в трудах европейских мистиков, начиная с XV в. все более или менее значимые «христианские каббалисты» ее читали, переводили и пытались интерпретировать. Изучение и перевод отдельных частей З. составляют основу антологии «Открытая каба-

ла» (*Kabbala Denudata*, 1677–1684) Кристиана Кноппа фон Розенрота (1636–1689) – наиболее авторитетной книги «христианской каббалы».

Впервые З. был опубликован в Италии в 1558–1560 гг., и с тех пор эта книга переиздавалась десятки раз. В 1-й пол. XX в. появляются переводы З. на франц. и англ. языки. В нач. XXI в. в Станфордском ун-те (США) был сделан 1-й научный перевод этой книги на англ. язык. Одновременно в Израиле велась работа над 1-м научно-критическим изданием оригинального араб. текста З. и его перевода на иврит.

**Происхождение.** Первоначально в иудейской традиции автором З. считался рабби Шимон бар Йохай, однако с нач. XIV в. появление З. связывают с деятельностью каббалиста *Моисея Леонского* (Моше бен Шем Тов де Леона), жившего в Испании во 2-й пол. XIII в. Рабби Моисей Леонский называл себя лишь переписчиком З., но отнюдь не автором. Эту проблему еще при жизни Моисея Леонского взялся разрешить др. каббалист – рабби Исаак из Акры. Прибыв в Испанию, он встретился со мн. людьми, знавшими рабби Моисея и рассказавшими ему о появлении З. Изначально у рабби Исаака было 2 версии: либо эта книга действительно имела древнее происхождение, была найдена в пещере в Палестине, затем отправлена в Испанию, попала в руки Моисея Леонского и была им отредактирована; либо же она была написана Моисеем Леонским, скрывшим свое имя под псевдонимом. Расспрашивая современников, рабби Исаак выяснил, что немало людей еще при жизни рабби Моисея безрезультатно пытались увидеть подлинник и выяснить авторство З., однако ни им, ни рабби Исааку это сделать не удалось.

Вопрос о происхождении З. был вновь поднят в XV–XVII вв. евр. учеными, к-рые сделали лингвистический и текстологический анализ этого сочинения. Одним из наиболее известных трудов, опровергавшим древность З., стала книга философа и талмудиста 2-й пол. XV в. Илии Дельмедига «Бхинат ха-дат» (Исследование религии). В XIX в. историк Г. Грец не сомневался, что автором З. был именно кастильский каббалист рабби Моисей Леонский. Крупнейший исследователь евр. мистики XX в. Г. Шолем после тщатель-





ного филологического анализа текста З. отверг бытовавшее мнение, согласно к-рому З. представляет собой средневек. компиляцию различных произведений более раннего периода. По его мнению, в относительно короткое время (основная часть З. написана в 1280–1286) рабби Моисей Леонский написал обширное эпическое произведение, создав не только его фабулу, но и его язык, являющийся амальгамой араб. языка Вавилонского Талмуда и Таргума *Акилы* (Онкелоса), испан. и араб. слов, а также собственных неологизмов.

Современный израильский ученый И. Либес и его ученики во многом пересмотрели и уточнили выводы, сделанные Шолемом. По их мнению, З. — уникальное произведение средневек. мистической лит-ры, обладающее исключительным разнообразием тем, богатством выражения, оригинальными идеями и образами, к-рые не были утрачены в средние века. Моисей Леонский действительно был автором основной части З., но З. несравним по творческому масштабу с дошедшими до нас собственными сочинениями этого каббалиста. По мнению Либеса, существовала целая группа авторов, десятилетиями работавших над этой книгой. Они составляли мистический кружок, члены к-рого благодаря исполнению нек-рых специальных каббалистических ритуалов как бы отождествляли себя с изображенной в З. группой учителей Талмуда, при этом каждый реальный участник этих собраний, по всей вероятности, соответствовал определенному персонажу З. Среди членов этой группы были известные каббалисты того времени: рабби Моисей Леонский, рабби Тодрос Абулафия, рабби Иосиф *Гикатилла* и др. Каждый из авторов приносил нечто свое в текст З., к-рый затем подвергался общей редактуре. Кроме того, по мнению Либеса, в распоряжении этого круга авторов находилось неск. древних мистических мидрашей, дошедших до нас только в отредактированной версии З. Либес полагает, что текст З. создавался в течение 50 лет 4 поколениями многочисленных авторов, чьи писания существенным образом различаются по стилю и идеологии.

**Структура книги.** Стандартное издание З. состоит из 5 томов. Его основной корпус — написанный на араб. языке 3-томный каббалисти-

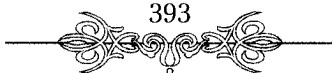
ческий комментарий к Торе (Пятикнижию), к-рый организован в соответствии с еженедельными главами (параши́йот). Помимо основного текста в состав З. входят отдельные трактаты большего или меньшего объема, среди них: «Сифра ди-пениута» (Книга сокрытия) — своего рода выборочный комментарий к части кн. Бытие, имеющий форму коротких и трудных для понимания изречений; «Идра раба» (Великое собрание) — описание встречи Шимона бен Йохая с учениками, во время которой объясняются тайны, связанные с откровением Божества в форме Адама Кадмона (Предвечного человека); «Идра зута» (Малое собрание) — обращенные к ученикам предсмертные изречения Шимона бен Йохая и описание его кончины; «Идра де-ве-машкана», где рассказывается о встрече рабби Шимона с учениками, на к-рой обсуждаются стихи Торы из раздела о скинии и празднике Суккот, а также тайны молитвы; «Хейхалот» (Чертоги) — описания 7 дворцов в небесном Эдемском саду, в к-рых пребывают души во время вознесения мистической молитвы, а также после их ухода из земного мира; «Раза де-разин» (Тайна Тайн) — анонимное сочинение по физиогномике и хиромантии, построенное как комментарий к Исх. 18 21; «Саба де-мишпатин» (Рассуждение старика) — сообщение о встрече учеников с рабби Ейвой, старцем и великим каббалистом, который предстал перед ними в жалком облике погонщика ослов и произнес пространное рассуждение на тему учения о душе; «Енука» (Дитя) — история про чудесного ребенка, к-рый дает ответ путникам на множество вопросов и истолковывает им слова благодарственной молитвы, произносимой после вкушения пищи; «Рав мэтивта» (Глава академии) — описание визионерского странствия, совершенного рабби Шимоном и его учениками в Эдемский сад, а также пространное рассуждение одного из глав Небесной академии о потустороннем мире и о тайнах души; «Кав ха-мида» (Критерий мер) — объяснение подробностей таинств божественной эманации, построенное как рассказ рабби Шимона своему сыну; «Ситрей отийот» (Тайны букв) — рассказ Шимона бен Йохая о буквах Божественных имен и таинствах эманации; «Мидраш ха-нелам» (Тайный мидраш) —

комментарий к Торе и Книге Руфь; «Раая мехемна» (Верный пастырь) — книга о каббалистическом значении заповедей и предписаний (в печатных изданиях она рассеяна по разным разделам З.).

В 4-й т. стандартного издания З. входят «Тикуней ха-зохар» (Добавления к Зохар), комментарий к разд. «В начале» (Берешит) кн. Бытие (Быт 1. 1 — 6. 8), каждая из 70 глав которого начинается с новой интерпретации слова «берешит». Пятым том, т. н. Зохар хадаш (Новый Зохар), представляет собой собрание изречений и фрагментов текста З., найденных в Цфате (В. Галилея) в кон. XVI в.

**Учение З.: сфирот и творение.** Идея о том, что материальный мир является лишь видимым аспектом незримой реальности, недоступной физическому восприятию, но частично раскрывающейся посвященным в тайны эзотерической мудрости, стала основной не только для З., но и для всей каббалы в целом. Каббала утверждает единство мира сокрытого и мира видимого: любое явление в низшем мире связано с процессами в высшем, духовном мире. Это соответствие между высшей и низшей сферами присуще всем частям Божественного творения, но центральным и самым полным символом этого соответствия является человек, в к-ром Творец соединил все тайны обоих миров. Руководством человеку служит Тора, в к-рой каббалисты усматривают как бы шифрованное описание развития Божественного замысла, лежащего в основе творения. Каббала стремится расшифровать сокровенный смысл Писания. Человеческий ум не может проникнуть в глубочайшую тайну трансцендентного Божества, но постигает лишь Его облачения (лвушим) или Его проявления в бытии, творении и откровении. Эти облачения являются эманациями Божества, проявлениями Его сокровенной сущности и одновременно каналами (цинорот), по к-рым Божественное влияние проникает во все миры и действует в них.

Божественные эманации именуется обычно термином «сфирот» (букв. — счисления), однако наряду с этим понятием употребляются термины «мидот» (качества), «мадрегот» (ступени) и др. Учение о сфирот призвано перебросить мост через пропасть, отделяющую абсолютно







трансцендентное Божество от сотворенного Им мира, объяснить сотворение мира с помощью противоположного представлению о «творении из ничего» учения об эманации. Стоящее выше всякого определения Божество (Эйн-соф) может быть описано через 10 сфирот, олицетворяющих Его различные атрибуты. Сфирот сравниваются с перевернутым деревом, корни к-рого находятся на небе, а корона — на земле. Совокупность сфирот образует космическое тело Первочеловека (Адам Кадмон), в к-ром заключены все потенции мирового бытия. Схематический порядок сфирот таков: Кетер элион (высший венец Бога); Хохма (премудрость), 1-е реальное проявление Эйн-соф, содержащее идеальный план всех миров; Бина (разум), т. е. Божественный разум, в к-ром сокровенный прообраз обретает конкретность и форму; Хесед (любовь, или милосердие, Бога); Гвура (сила), или Дин (суд), источник Божия Суда и кары; Рахамим (сострадание), или Тиферет (красота Бога), источник гармонии и согласия в мироздании; Нецах (вечность Бога); Ход (величие Бога); Йесод (основа всех действующих сил в Боге), или Цадик (праведник); Малхут (Царство Бога), воспринимающая, «женская» потенция, через к-рую Божественный поток передается низшим мирам. Эта сфера отождествляется в З. с Кнесет-Израэль, мистическим прообразом народа Израиля, или со Шхиной, Божественным присутствием в мире.

Согласно З., неведомый Бог, Эйн-соф (Бесконечное), не обладает ни качествами, ни атрибутами, мы же можем говорить только о Боге проявленном, Боге, раскрывшем Себя в творении-эманации. Процесс эманации происходит внутри Самого Божества, в результате нечто, принадлежащее Эйн-соф, нечто, для нас недоступное, как бы прорывается через оболочку божественной непостижимости. На вопрос, почему происходит этот прорыв, нет и не может быть ответа, это великая тайна, о которой нельзя даже помыслить, и вместе с тем это великая мистика Бога. Вот как говорит об этом З. (I 15a): «В начале, когда воля Царя начала действовать, Он запечатлел знаки в ауре божественной лучезарности. Темное пламя изверглось из потаенных глубин Божественного бесконечного (из Эйн-соф) подоб-

но туману, принимающему форму из бесформенного, заключенному в круг этой ауры, не белое и не черное, не красное и не зеленое, не имеющее цвета вообще. Но когда это пламя стало приобретать величину и протяженность, оно произвело сияющие цвета. Ибо в глубочайшем центре этого пламени забил источник, из которого потоки сияния излились на все — на все, что внизу, на все сокрытое дотоле в тайнах Эйн-соф. Источник прорвался, но все же прорвался не полностью, прорвался через эфирную лучезарность, которая окружала его. И был Эйн-соф полностью непознаваем до того, как в результате этого прорыва воссияла скрытая Высшая точка. Сверх же этой точки ничего не может быть познано или постигнуто, и потому она называется «Начало» (реши́т) первое слово творения, исходный пункт всего. Самый Непостижимый высек свет из Своей пустоты и заставил воссиять эту точку».

Т. о., внутри Эйн-соф происходят некие изменения, некие силы прорываются и образуют 1-ю ступень эманации, к-рая называется «Айн» (ничто). Это ничто иначе называется предвечная точка, или Хохма, божественная мудрость, в к-рой начертан план творения. В З. эта точка сравнивается с божественным семенем, брошенным в творимый мир и потенциально содержащим в себе все творение. На следующем этапе творения, к-рый называется «Дворец» или «Бина» (т. е. разум или разделение), происходит дифференциация предвечных смыслов. Уже в Бина содержатся все формы вещей. Следующие 7 этапов эманации, или сфирот, — это 7 дней творения. С этого момента начинается разделение, и мир становится потенциально доступен пониманию.

Важно отметить, что и 1-я сфера Кетер элион, и все остальные, более низкие, едины. Сфирот — это высший, божественный мир, высшее, божественное единство. В З. сфирот и их источник уподобляются пламени и углю, они именуются коронами Царя, Его одеяниями или ликами. Сфирот, к-рые одновременно едины с Эйн-соф (т. е. с Богом неизвестным, с Ничто) и отличны от Него, составляют некую как бы отдельную реальность внутри того, что мы обычно называем словом «Бог».

Мир сфирот — это также сокрытый мир языка, мир божественных

имен. Сфирот — это имена, к-рыми Бог назвал Сам Себя. Божественная речь или божественные имена лежат в основе творения: «Бог рек, и речь эта есть сила, которая в начале замысла творения была обособлена от тайн Эйн-соф». Эманация, к-рая может быть представлена через описание мыслительного процесса, происходит в неск. этапов: на 1-м этапе появляется беспредельная воля, на 2-м — мысль, на 3-м — внутреннее, неслышимое слово, на 4-м — голос и речь, к-рые можно услышать. Все сфирот, кроме первых 3, находят мистическое воплощение в библейских персонажах — патриархах, Моисее, Аароне, Иосифе и т. д. Царь Давид относится к последней сфере — Царству (Малхут).

Взаимоотношения между сфирами, их разделение и соединение представляют в глазах каббалистов тайну внутренней жизни и единства Бога, а также космической гармонии и единства между высшим и низшим мирами. Судьба низшего мира отражает динамику сфирот: мир и добро обусловлены влиянием сферы Хесед, война и голод — сферы Гвура. Но и жизнь сфирот в свою очередь испытывает влияние человеческих поступков; между сфирот и человечеством существует постоянное взаимодействие. Умножение греха ведет к изгнанию Шхины, а с ней в изгнание уходит и народ Израиля. Добрые дела — молитва и исполнение заповедей (мицвот) — приближают возвращение Шхины из изгнания и приход Мессии.

В З. появляется новая космологическая доктрина 4 основных миров, называемых «олам ха-ацилут» (мир эманации, мир 10 сфирот), «олам ха-брия» (мир творения, мир престола и колесницы), «олам ха-йецира» (мир созидания, или формирования, иногда мир ангелов) и «олам ха-асия» (мир делания, к-рый иногда включает целиком всю систему небесных сфер и физический мир, а иногда — лишь физический мир). Десять сфирот действует во всех 4 мирах, так что можно говорить о сфирот мира Брия, сфирот мира Йецира и т. д. Некое соответствие системе сфирот можно увидеть также в низшем мире. Эти миры различаются по отношению материального и духовного. В последнем мире, мире Асия, материальное естественно преобладает.





**Человек.** Чтобы достичь общения с Богом, человек должен обеспечить господство высших сфирот над низшими. Не случайно человек структурно подобен Божественному миру, органы человеческого тела соответствуют 10 сфирот. Согласно З., воплощением всех божественных форм является Небесный человек: в нем содержатся и 10 сфирот, и первообраз человека. Небесный Адам, высоко вознесшийся над первоначальной тьмой, создал земного Адама. Др. словами, земной человек есть отражение Небесного человека и Вселенной. Числовое значение произносимого 4-буквенного имени Бога (Тетраграмматон) при условии подсчета значения букв в их полном написании равно 45. Это же число имеет слово «Адам» (человек). На основании этого в З. делается вывод о том, что Бог открывается в виде некоего духовного человека, о котором говорится в 1-й гл. Книги прор. Иезекииля: «...а над подобием престола было как бы подобие человека вверху на нем» (Иез 1. 26).

Первоначальная гармония Бога, человека и мира была нарушена грехопадением Адама, к-рое принесло в мир смерть и зло. Человек до грехопадения имел непосредственную связь с Богом, он был духовным существом, и все части его тела и внутренние органы есть как бы материализовавшийся дух.

У человека есть 3 вида души: нефеш (жизнь), руах (дух) и нешама (высшая душа). Если нефеш есть у всех людей, то руах и нешама развиваются в течение жизни человека (или не развиваются). Нешама, или высшая душа, происходит от сфиры Бина и тесно связана с Божественным разумом. Нешама — это искра Бины, т. е. божественная искра в человеке. Эта душа или часть души человека не способна грешить. Поэтому, если человек грешит много и долго, нешама покидает его и ее место занимает некий злой дух, происходящий из мира зла, или «левой стороны».

Душа человека, до того как она воплощается в человеке, предсуществует в небесной обители. Перед тем как появиться в нашем мире, душа разговаривает с Богом и обещает Ему исполнять заповеди, творить добрые дела и стремиться к Божественному познанию. Из этих добрых дел душа тклет себе одеяния, к-рые будет носить в раю. Одеяния

грешников имеют некие прорехи, и их души, перед тем как попасть в рай, очищаются в огне геенны (а наиболее грешные даже сгорают в ней). Еще одним возможным способом наказания или исправления души является ее перерождение — гилгул (причем автор З. считает, что переродиться можно только в тело человека). После появления З. учение о переселении душ стало одной из основных доктрин каббалы.

Грехопадение человека понимается в З. как всеобщая катастрофа, которая влияет даже на соотношение сил внутри Самого Божества. В результате грехопадения как бы размыкается та цепочка, к-рая связывала высшие и низшие миры. Первоначально все творение имело духовную природу, и только в результате грехопадения оно обретает материальную форму, обособливается и покрывается материальной оболочкой — клипот (букв. — скорлупы, оболочки). Эти оболочки отделяют вещи друг от друга, позволяют им сохраниться обособленно, удерживают их в определенных материальных границах, знаменуя собой одновременно всеобщее разделение и утрату Божественной гармонии.

**Зло и изгнание.** Сила зла сравнивается в З. с корой (клипа) древа эманации. Др. ассоциация, указывающая на космическое значение грехопадения, связана с «тайной древа познания». Согласно З., *древо жизни* и *древо познания добра и зла* пребывали вместе в совершенной гармонии до тех пор, пока не пришел Адам и не разделил их, положив т. о. начало злу, которое содержалось внутри древа познания добра и зла и теперь материализовалось в виде «злого инстинкта» (йецер ха-ра). Т. о., именно Адам привел в действие потенциальное зло, сокрытое в древе познания, оторвав от него его плод. Это событие метафорически называется «вытаптыванием саженьцев» (кицуц ха-нэтиот) и является прообразом всех великих грехов, упомянутых в Библии, общим знаменателем для к-рых было внесение «обособления верхнего и нижнего» туда, где должно было существовать лишь единство. Любый грех является по своей сути лишь повторением 1-го греха обособления. Этот 1-й грех описывается как расторжение союза Бога и Шхины, как нарушение единства Божественного имени.

Изгнание — важнейшая концепция иудаизма, она понимается в З. как процесс, тождественный грехопадению. Уже Адам отделяет последнюю сфиру — Малхут (Шхину), полагая начало изгнанию в космическом смысле. Всякое последующее изгнание лишь повторение того 1-го, наиболее трагического события, метафизический смысл к-рого заключается в отделении сфиры Малхут (Царство) от сфиры Тиферет (Красота), т. е. Шхины от Небесного Царя. Кроме того, в момент грехопадения произошло отделение последней буквы «хей» Божественного имени «йод-хей-вав-хей» от остальных 3 его букв. Буквы Тетраграмматона, содержащие все эманированные миры, никогда не соединяются вместе в период изгнания. Уже не существует единства между Царем и Царицей, оно будет восстановлено только в будущем, когда царица (т. е. Шхина, она же сфира Малхут) вновь взойдет в горний мир, дабы воссоединиться со сфирой Тиферет. Сходным образом лишь в мессианские времена человек вернется в свое райское состояние, в к-ром он «делал только то, что было свойственно его природе, и воля его не противоречила самой себе». В нек-рых текстах З. (трактаты «Раая мехемна» и «Тикуней Зохар») мы встречаем идею о том, что в период изгнания мир находится в рабской зависимости от древа познания добра и зла, в нем сражаются друг с другом силы царств добра и зла, так что здесь одновременно присутствуют святость и нечистота, дозволенные и запрещенные поступки, сакральное и профанное; после избавления власть перейдет к древу жизни и все будет так, как было до грехопадения Адама.

**Роль человека в исправлении зла.** Согласно З., искры святости присутствуют даже в царстве зла, в мире «другой стороны» (ситра ахра), либо происходя из эманации последней сфиры, либо являясь косвенным последствием человеческого греха, ибо точно так же, как исполнение заповедей усиливает «сторону святости», греховное деяние оживляет мир ситра ахра. Царства добра и зла в некоторой степени перемешаны, и задача человека состоит в их окончательном разделении. В каббале доминирует идея о том, что сила зла будет уничтожена и исчезнет, поскольку с извлечением из него искр святости не останется более







никакого оправдания его дальнейшему существованию. Др. мнение базируется на том, что мир зла сохранится как место вечного наказания для грешников. В З. подчеркивается, что силе злых сил (клипот) будет положен конец, ситра ахра «исчезнет из мира» и свет святости воссияет «безо всяких препятствий».

**Тора и человек.** Согласно иудаизму, задача человека заключается в изучении Торы. Тора — это не просто текст, пусть даже и богодухновенный, но великое недоступное для человеческого понимания имя Бога. Именно поэтому столь важны комментарии к Торе, среди к-рых наиболее авторитетным в каббалистической традиции считается З. Помимо простого, очевидного смысла в Торе заключено все богатство смыслов вообще, она единственный «надежный» источник знаний тайн Божественного мира, к-рые нужно уметь постигать, поскольку, как утверждает З., они доступны отнюдь не всем. Однако З.— это не просто комментарий. Согласно каббале, это еще и средоточие творческой энергии, той силы, к-рой творятся миры. Эта книга совершенно не похожа на философский трактат, а потому сколько-нибудь последовательное изложение теософской системы З. всегда предполагает нек-рое упрощение. В каббалистической традиции З.— книга, к-рая прежде всего требует от читателя творческого участия.

Название книги восходит к Дан 12. З не случайно: «И разумные будут сиять, как светила (зохар) на тверди, и обратившие многих к правде — как звезды, вовеки, навсегда». Творение мира и понимание его смысла — это одно и то же. Человек создан по образу и подобию Бога, т. е. наделен способностью творить, а потому, читая З. и постигая смысл Торы, каббалисты верили, что творят новые небеса и новую землю (см.: Ис 66. 22). Изд.: Sepher ha-Zohar (Le Livre de la Splendeur): Doctrine ésotérique de Israélites / Trad. J. de Pauly. P., 1906–1911. 6 vol.; The Zohar / Transl. H. Sperling, M. Simon. L., 1931–1934. 5 vol.; Zohar: The Book of Splendor / Transl. G. Scholem. N. Y., 1949; Фрагменты из книги Зогар / Пер., примеч. и прил.: М. А. Кравцов. М., 1994; Блеск: Извлеч. из кн. «Зогар» / Пер.: А. Волохонский. [Кёльн], 1994; Из «Книги сияния» («Зогар») / Пер. и коммент.: О. О. Ладоренко // Знание за пределами науки. М., 1996. С. 396–442; The Zohar: Pritzker Ed. / Transl. D. Matt. Stanford, 2004–2007. Vol. 1–4.

Лит.: Liebes Y. Studies in the Zohar. Albany, 1993; он же [Либес Й.]. Зохар и эрос // Вестн. Еврейского ун-та. М., 2000. № 4. С. 205–270;

Tishby I., ed. The Wisdom of the Zohar: An Anthology of Texts. Oxf., 1994. 3 vol.; Шолам Г. Основные течения в еврейской мистике. М.; Иерусалим, 2004. С. 205–304.

К. Ю. Бурмистров

**ЗÓЧИШТЕ**, муж. мон-рь во имя мучеников Космы и Дамиана Рашско-Призренской епархии Сербской Православной Церкви. Находится в 5 км от Ораховаца (Косово и Метохия). Настоятель — игум. Стефан (Миленкович), 6 насельников (2008). Название мон-ря в переводе на русский язык означает «за очи», поскольку вода расположенного вблизи источника исцеляет глазные болезни. Дата основания обители неизвестна. Согласно легенде, ц. св. целителей Космы и Дамиана на «300 лет старше монастыря Дечани» (т. е. XI в.), но искусствоведы датируют ее XIV в. Возможно, церковь именно этой обители («святых врачей») упоминается в дарственной грамоте 1327 г. серб. кор. св. Стефана Дечанского мон-рю Хиландар и в грамоте 1363 г. серб. кор. св. Стефана Уроша V. В XIV в. близ источника была возведена еще церковь в честь Введения во храм Пресв. Богородицы. Во время Косовской битвы 1389 г. мон-рь пострадал и был восстановлен только во 2-й пол. XVI в. З. упоминается в записке торговца Николы Бошковица в кон. XVII в. Надпись в алтаре ц. святых Космы и Дамиана указывает, что 1 июля 1781 г. Рашско-Призренский еп. Иоанникий (Георгиевич) отслужил здесь литургию вместе со свящ. Милошем и неким диаконом. В сер. XIX в. рус. историк А. Ф. Гильфердинг в путевых заметках писал, что мон-рь сохранился хорошо, но фрески в ц. Космы и Дамиана полностью покрыты копотью. В 1860 г. в З. была проведена реконструкция. В 1871 и 1888 гг. при обители находилась серб. школа. Во время второй мировой войны З. не пострадал. При бомбардировке Белграда в апр. 1941 г. был утрачен комплект монастырских миней XV в., к-рый хранился в НБС. В 80-х гг. XX в. была проведена капитальная реставрация обители, в 1991 г. в З. возобновилась монашеская жизнь.

В июне 1999 г. албанцы сожгли братский корпус, а в сент. взорвали обе церкви. Братия успела перенести мощи святых Космы и Дамиана (история их пребывания в З. неизв.) в мон-рь Сопочани и покинуть обитель. Летом 2002 г. была предпринята попытка возрождения обители,

в разрушенном храме святых Космы и Дамиана было проведено богослужение, но местные албанцы в ответ подожгли развалины церкви. 17 окт. 2004 г. под защитой КФОР монахи вернулись в З. и начали реставрацию: к 2006 г. были восстановлены братский корпус и ц. святых Космы и Дамиана. 12 июля 2007 г. в З. из Сопочани вернули мощи мучеников Космы и Дамиана, а 14 июля, в день памяти святых покровителей обители, церковь освятил еп. Рашско-Призренский Артемий (Радославлевич).

Церковь святых Космы и Дамиана представляла собой одноступенчатое строение с полуцилиндрическим сводом и 3-гранной апсидой, с запада к нему примыкал притвор, по объему превосходящий храм. Вероятно, в XIV в. церковь была расписана, на своде находился ряд поясных изображений ветхозаветных пророков. Иконостас состоял из икон XVI–XVII и XIX вв. Помимо руин ц. Введения во храм Пресв. Богородицы на территории, занятой монастырским виноградником, находятся развалины фундамента ц. св. Иоанна (время возведения и разрушения неизв.). В 2007 г. при проведении археологических раскопок в З. были обнаружены каменная плита с нечитаемой надписью, раннехрист. надгробие и керамика III–IV вв.

Лит.: Милеуснић С. Светиње Косова и Метохије. Нови Сад, 1999. С. 172–175; он же. Манастири Србије: Велика илустрована енциклопедија. Нови Сад, 2002. Књ. 1. С. 394–396; Мартовски погром на Косову и Метохији 17–19 марта 2004 г. Београд, 2004. С. 59; Лидов А. М. Косово: Правосл. наследие и катастрофа. М., 2007. С. 167, 284–285.

**ЗÓЯ** [греч. Ζωή], мц. Атталийская (пам. 2 мая) — см. в ст. *Еспер, Зоя, Кириак и Феодул*, мученики Атталийские.

**ЗÓЯ**, мц. Римская (пам. 18 дек.) — см. в ст. *Севастиан*, мч., и др. мученики.

**ЗÓЯ** (ок. 978, К-поль — 1050, там же), визант. имп. (15 нояб. 1028 — 12 июня 1042), 2-я порфирородная дочь визант. имп. *Константина VIII*, племянница имп. *Василия II Болгаробойцы*, супруга императоров *Романа III Арира*, *Михаила IV Пафлагона*, *Константина IX Мономаха*, приемная мать имп. *Михаила V Калафата*. В 1028 г. имп. Константин VIII тяжело заболел и почувствовал приближение смерти. Не имея по-





Имп. Зоя.

Фрагмент мозаики собора Св. Софии в К-поле. 1042–1056 г.

томства муж. пола, решил выдать одну из своих З дочерей замуж. Выбор пал на среднюю дочь З. Жениться на З. должен был известный полководец Константин Далласин, однако из-за его отсутствия в К-поле и интриг против него некоего придворного евнуха Симеона супругом З. стал др. знатный вельможа — Роман Аргир, к-рому император предложил либо подвергнуться ослеплению, либо отправить свою жену в монастырь и жениться на З. На 3-й день после бракосочетания имп. Константин VIII скончался. Визант. историк *Михаил Пселл* писал, что в начале царствования Роман III относился к З. с уважением, почитая ее как императрицу. Однако вскоре он понял, что З., к-рой было 50 лет, неспособна к деторождению (Роману было больше 60), отдалился от нее, чем нанес ей оскорбление (*Mich. Psell. Chron. III 17*). В результате З. сблизилась с племянником одного из имп. евнухов, служивших еще при имп. Василии II, по имени Михаил (*Ibid. 18–23*). Через некоторое время императору стало известно о связи З. благодаря его сестре Пульхерии. Роман призвал Михаила и допросил его. Получив клятвенное уверение в отсутствии заговора, император отпустил Михаила, а Пульхерию выслал из столицы. Вскоре у Романа началась некая странная болезнь. Согласно визант. хронисту

Иоанну Скилице (*Scyl. Hist. P. 389*), имп. Роман был отравлен евнухом Иоанном, в посл. получившим прозвище Орфанотроф. Пселл сообщает, что 11 апр. 1034 г., за неск. дней до празднования Пасхи, имп. Роман отправился в бани, где был утоплен (*Mich. Psell. Chron. III 26*). После интронизации имп. Михаила IV Пафлагона З. недолго пользовалась имп. почестями. Она была изолирована на жен. половине дворца, лишена верных слуг и окружена соглядатаями императора. Полнота власти оказалась в руках Михаила IV и его дяди Иоанна Орфанотрофа. Дабы обеспечить преемственность власти внутри Пафлагонского дома (семьи Иоанна Орфанотрофа и имп. Михаила IV), было решено ввиду отсутствия детей у З. и Михаила усыновить племянника императора, сына его сестры Марии и Стефана Калафата, Михаила, которому был пожалован титул кесаря. Страдавший эпилепсией имп. Михаил IV вскоре после этого умер (10 дек. 1041). Михаил V, вступив на престол, решил вовсе избавиться от З. и, обвинив ее в том, что она собиралась его отравить, сослал на Принцезы о-ва, где З. должны были постричь в монашество. Такое отношение к порфирородной царевне, представительнице Македонской династии, вызвало возмущение среди знати и народа К-поля и привело к восстанию (19–21 апр. 1042). Испугавшись волнений, Михаил V вернул З. из ссылки, однако это не помогло: восставшие уже провозгласили императрицей не только З., но и ее младшую сестру Феодору, находившуюся в одном из мон-рей К-поля еще со времен царствования Романа III Аргира (*Scyl. Hist. P. 385*). Результатом восстания стало свержение и ослепление Михаила V Калафата. Синклит при поддержке народа провозгласил З. и Феодору единственными законными правительницами империи. Новые императрицы повысили денежные выдачи синклиту, отменили продажу должностей и обещали народу всевозможные пожалования. Самодержавное правление сестер, однако, продолжалось недолго. Отсутствие способностей к гос. делам у З. и Феодоры привело к тому, что уже 12 июня 1042 г. З. вышла замуж за Константина IX Мономаха. Патриарх *Алексий Студит* отказался венчать З. и Константина, т. к. это был уже 3-й брак для обоих, и обряд венчания

провел один из пресвитеров храма Св. Софии — Стип. После вступления на престол Константина IX З. жила во дворце, окруженная почетом и уважением. Согласно Михаилу Пселлу, характер ее в эти годы изменился, она более не пыталась участвовать в политических интригах, а посвятила все свое время изысканию новых рецептов благовоний и молитвам. После смерти З., Константин IX не только устроил ей пышные похороны, но даже пытался добиться от Церкви причисления З. к лику святых. Изображение З. вместе с Константином IX сохранилось в храме Св. Софии в К-поле.

Ист.: *Mich. Psell. Chron. II–VI; Scyl. Hist. P. 374–478; Attal. Hist. P. 10–18*.

Лит.: *Диль Ш.* Византийские портреты. М., 1914. Вып. 1. С. 267–318; *Külzer A. Zoe // LexMA. Bd. 9. S. 662; Brand C. M., Cutler A. Zoe // ODB. Vol. 3. Col. 2228; Скабаланивич Н. А.* Визант. гос-во и Церковь в XI в.: От смерти Василия II Болгаробойцы до воцарения Алексея I Комнина. СПб., 2004. Кн. 1. С. 120–191.

**Р. Б. Буганов**

**ЗОЯ И ФОТИНИЯ**, преподобные (пам. 13 февр.) — см. в ст. *Мартиниан*, прп.

**ЗРЗЕ**, муж. мон-рь в честь Преображения Господня Преспанско-Пелагонийской епархии, кафедра еп. Иераклейского Климента, секретаря Св. архиерейского собора не признанной Поместными Православными Церквами Македонской Православной Церкви. Находится близ с. Зрзе, в 25 км к северо-западу от г. Прилеп (Республика Македония).

Однонефную ц. в честь Преображения Господня построил во время правления серб. кор. *Стефана IV Душана* (1331–1355) мон. Герман, его имя упомянуто в надписи (после 1400) над юж. входом в храм. Мон. Герман мог быть выходцем из Рашки и происходил из знатной семьи, к-рой З. принадлежал до кон. XIV в. Позже с запада к храму был пристроен притвор, где был похоронен ктитор Хайко (мон. Харитон), вероятно сын Германа. В 1368/69 г. притвор был расписан по заказу вдовы Хайко Феодоры и их сыновей Прибила и Приезды. По-видимому, это мирские имена будущих художников Пелагонийского митр. Иоанна и иером. Макария, к-рые были приобщены к серб. кор. Марко Мрнявчевича (1371–1395; см. ст. *Мрнявчевичи*). После гибели кор. Марко и смерти митр. Иоанна иером. Макарий передал З. на попечение



кмета (старосты) Константина и его сыновей Якова, Калояна и Димитрия. В нач. XVI в. мон-рь находился в запустении, затем был возобновлен. В 1538 г. чума унесла жизни 7 монахов, к 1544–1545 гг. в некогда многонаселенном З. осталось 6 монахов. В 1616 г. пером. Виссарион по заказу Стояна Петкова из с. Крапа написал Минею на февр. для нужд обители. Известны имена 2 игуменов З. — Дамаскин (1625; *Стојановић*. Записи. Књ. 6. № 10128) и Петроний (1636; Там же. Књ. 4. № 6761). В это время к ц. Преображения была пристроена ц. святых апостолов Петра и Павла. Согласно преданию, на месте новой церкви албанцы убили пастуха, и поэтому она стала называться «пастушья». В 1791 г. З. захватили турки и осуществляли с его территории набеги с целью грабежа местного населения. В XIX в. к зап. стене ц. св. апостолов Петра и Павла была пристроена колокольня. В 1853 г. с целью исследования рукописей обитель посетил этнограф Стефан Веркович, а в 1899 г. — проф. Лазар Дума. После второй мировой войны русские монахини во главе со схимгум. Ириной возобновили мон-рь, восстановили пострадавшее от национализации хозяйство и создали б-ку рус. эмигрантской лит-ры. З. был жен. мон-рем до 1997 г.

В 1963–1964 гг. близ З. был обнаружен памятник раннехрист. пластики, медный крест V–VI вв. Начавшиеся в 2008 г. на территории З. археологические раскопки показали, что монастырский комплекс некогда занимал площадь 7 тыс. кв. м. Тогда же под ц. Преображения Господня были обнаружены расписанный пещерный храм XII в. и 30 вырубленных в скале испосниц.

Первоначальная роспись ц. Преображения не сохранилась. В наст. время в живописи собора выделяется 2 слоя. Фрески 1-го слоя (1368/69), частично сохранившиеся в притворе, необычны по иконографии. На зап. стене вопреки традиции помещены обычно располагаемые в алтаре композиции «Гостеприимство Авраама», «Причащение апостолов» и сюжеты нижнего регистра «Ангел, дающий устав при. Пахомию» и «Причащение при. Марии Египетской». На сев. и юж. стенах помещены ветхозаветные сюжеты («Встреча Иакова с Иосифом», «Жертвоприношение Авраама») и сцены Страстного цикла (в т. ч. редкая и никогда ра-



Свт. Григорий Богослов.  
Роспись притвора  
ц. Преображения Господня. 1368/69 г.

нее не включавшаяся в него композиция «Недреманное Око»). В нижнем регистре стен, отделенном от этих композиций рядом с поясными изображениями святых, — фигуры преподобных в рост. Уникально изображение святителей Василия Великого и Григория Богослова в одеяниях преподобных, редко встречающийся образ — мч. Варвара. Очевидно, к этому же слою живописи принадлежит композиция «Преображение Господне» в арке над входом в храм. Фрески выполнены в стиле «монашеской» живописи Македонии сер.—



Образ трехликого Христа.  
Роспись над алтарем  
ц. Преображения Господня.  
1535–1545 г.  
Мастер Онуфриј

2-й пол. XIV в. и отличаются подчеркнутой выразительностью и сосредоточенностью образов (*Джурич*. 2000. С. 246, 254). В XVII в. фрески были записаны, в 1962–1963 гг. проведены их расчистка и реставрация.

В 1535–1545 гг. основная часть храма была повторно расписана мастером Онуфрием. В нижнем регистре изображены вмч. Феодор Тирон и мч. Феодор Стратилат, в верхнем — сцены «Рождество», «Сретение» и др.

из жизни Спасителя. Над алтарем находится редкий по иконографии образ 3-ликого Христа, перекликающийся с выполненными в традиции палеологовского искусства образами Христа Софии из ц. Богородицы Перивленты в Охриде (1295), из ц. Введения во храм Пресв. Богородицы в Хиландаре (1318–1320), из ц. Преображения Господня в Зарземе (сер. XIV в.). В экзонартексе сохранились росписи 1-й пол. XVII в.: «Страшный Суд», «Житийный цикл свт. Николая Чудотворца» и «Христос Ангел Великого Совета».

В 1393/94 г. митр. Иоанн написал для иконостаса З. образ Христа Живодавца (ныне в Музее Македонии, Скопье), на к-ром Спаситель изображен монументально: Его фигура отличается «внутренним напором форм, напряженным и сияющим объемом, насыщенным глубоким колоритом» (Там же. С. 257). Икона близка к созданным митр. Иоанном фрескам ц. св. ап. Андрея Первозванного, расположенной недалеко от Скопье (1388–1389). Стиль иконы определяется местной традицией и использованием ее автором столичных приемов иконописания (Там же. С. 255–257). В 1421/22 г. иером. Макарий написал для того же иконостаса образ Пресв. Богородицы Пелагонитиссы (впосл. чудотворный; ныне в Музее Македонии), имевший прототип XIII в. Вместе с помощниками Макарий написал также 15-фигурный Деисус. Художник меньшего дарования, чем его брат, он в своем творчестве (помимо указанных икон ему принадлежат фрески ц. Богома-

тери в мон-ре Любости-  
ня (между 1402 и 1405))

стремился к точному повторению манеры последнего (Там же. С. 259, 287). Лит.: *Снегаров И.* История на Охридската архиепископия-патриаршия. София, 1932. Т. 2: От падането и под турците до нейното унищожение, 1392–1767. С. 444–445; *Радојичић С.* Мајстори старог српског сликарства. Београд, 1955. С. 42, 44; *Бурић В.* Радионица митр. Јована зографа // Зограф. Београд, 1969. № 3. С. 18–34; *оп же [Джурич В.]* Визант. фрески: Средневеке. Сербия, Далмација, слав. Македонија. М., 2000. С. 252–260; *Миљковић-Пенек П.* О сликарима митр. Јовану и јером. Макарију // Моравска школа и њена доба: Научни скуп





у Ресави, 1968. Београд, 1972. С. 239–247; *Ракоколска-Николовска З.* Манастирот Зрзе со црквите Преображение и св. Никола. Прилеп, 1981; *Корнаков Д.* Македонски манастири. Скопје, 1995. С. 235–243; *Поп-Атанасов Ѓ., Велев И., Јакимовска-Тошиќ М.* Скрипторски центри во средновеков. Македонија. Скопје, 1997. С. 81–83.

*Л. К. Масиель Санчес, В. С. Путятин*

**ЗРУГСКИЙ ХРАМ** [осет. Хозита Майрам, Зруджи Майрам], один из наиболее древних христ. храмов на территории РФ. Расположен в Алагирском р-не Республики Сев. Осетия — Алания, в высокогорном Зругском ущелье, рядом с нежилым сел. Хозитикау, недалеко от с. Нар. Труднодоступное Зругское ущелье было частью исторической обл. Туалгом (груз. Двалети), по к-рой проходил важный транскавк. торговый и стратегический путь. Область населена осетинами, ассимилировавшими местные кавк. племена. На протяжении средневековья территория окормлялась Никозской епархией Грузинской Православной Церкви (ГПЦ). Культура Грузии влияла на население этого края. О З. х. сохранились упоминания в источниках XIX в.

З. х. построен из травертина, осадочного туфа местного происхождения («ширими»), в традиц. технике бутовой кладки. Постройка представляет собой однонефную базилику (зальный храм) с полуцир-



*Фрагмент юж. стены Зругского храма. Нач. XI в. Фотография. 80-е гг. XX в.*

и входом, на юж. стене блок с плетеным орнаментом. Единое внутреннее пространство храма делилось подпружными арками и 3-ступенчатыми пилястрами на 2 компартамента-траверн и неск. меньшую по ширине апсиду. Наос был перекрыт коробовым сводом, апсида — конхой; они освещаются высоко расположенными окнами. В основании конхи и в зап. отрезке свода наоса было заложено 4 крупных сосуда-голосника (сохр. южный в алтаре). Алтарная часть имеет повышение, на к-ром была установлена преграда. По сторонам апсиды расположены 2-ярусные пастофории, соединяющиеся проходами с алтарным пространством. Нижние пастофории освещаются выходящими на восточный фасад окнами; внутри под ними расположены консоли-престолы. В верхние, не имеющие окон помещения попадали по приставной лестнице. Единственный вход в храм традиционно для этого региона сделан с юга. До недавнего времени в храме сохранялись деревянные, обитые железными листами двери. К 2009 г. сооружение сильно разрушено: сохранились юж. стена и алтарная часть. Травертиновые блоки из кладки храма использованы при строительстве ограды. Памятник сильно пострадал во время наводнения в июне 2002 г.

По датировке В. Долидзе, сооружение построено в нач. XI в. (*Долидзе. 1954*), но, вероятно, храм мог быть возведен и неск. позже. Входит в группу зальных храмов, сооруженных у перевалов, ведущих из Грузии на Сев. Кавказ (напр., Датунский храм в Дагестане, Тхаба-Ерды, Алби-Ерды и Таргимский храм в Ингушетии). В Двалети помимо З. х. суще-

ствовало еще неск. подобных построек — в Тли, Наре, В. Зарамаре, Кесатикау и др., заказчиками к-рых были представители местных богатых родов. Эти храмы, возведенные груз. строителями, имеют много аналогий в груз. зодчестве кон. X–XI в. (Эхвеви (Чала), Арбо, Дисеви и Ванати, Земо-Карабулахи, Сатхе, Жабешви).

Алтарная преграда (2-я пол. XII–XIII в.; *Хворостова. 1990*) имела один проход и по 2 плиты по сторонам; архитрав поддерживало 6 колонок. Основа преграды сложена из травертиновых блоков, покрытых слоем гипса, на к-рый нанесена резьба. Колонки собраны из отдельных гипсовых деталей и скреплены деревянной арматурой. Архитрав не сохранился, возможно, он был деревянным. Преграда примыкала к настенному покрытию, где сохранились пазы от архитрава. Техника резьбы по гипсу, примененная при сооружении преграды, встречается по всему Востоку; мотивы резьбы зругской преграды характерны для груз. культуры.

Стены были покрыты фресками, от к-рых в основном сохранился подготовительный рисунок: в апсиде — фрагменты святительского и апостольского чинов, на юж. стене читаются «Распятие», «Жены-мироносицы у Гроба Господня», «Встреча Марии и Елисаветы», отдельные фигуры святых, над входом — «Чудо св. Евстафия Плакиды». Снаружи в тимпане над входом был образ Спасителя или Богородицы с Младенцем (практически утрачен). Изображение мученицы (видимо, св. Варвары), находившееся на юж. пилястре, перенесено в музей во Владикавказе (СОГОМИАЛ). Расположение сцен подчинено распространенной в Грузии схеме, традиц. для визант. провинции. На подбор сюжетов повлияло, возможно, посвящение храма Богородице; региональные особенности проявились в выборе фигуры всадника св. Евстафия, широко почитавшегося на востоке византийского мира. Роспись датируется 2-й пол. XII в. (*Вольская. 1954*) и принадлежит к кругу фресковых комплексов XII — нач. XIII в. (Бетания, Вардзиа, Киндвиси, Тимотесубани и др.).

Очевидно, что З. х. строился как главный христианский центр Зругского ущелья. По традиции вокруг сооружения совершались погребения. В более позднее время, как и в большинстве подобных памятников Сев.



*Зругский храм. Нач. XI в. Фотография. 80-е гг. XX в.*

кульной апсидой, вписанной в общий прямоугольник плана; ее нерасчлененный объем был перекрыт двускатной кровлей. Декор скромн: наличники и архивольты над окнами





Кавказа, в почитании З. х. стали преобладать местные полужызыческие культы, вход внутрь постройки был запрещен, все ритуалы устраивались снаружи. К этому периоду относятся найденные археологами многочисленные votivные предметы (бубенчики, бляшки, бусы, свинцовые пули, наконечники стрел и т. д.), а также черепа жертвенных животных, сложенные на ограде храма. О христ. этапе напоминает лишь название «Майрам», видимо отражающее первоначальное посвящение храма Богородице. Во 2-й пол. XIX в. юго-западнее руин древнего храма Обществом восстановления правосл. христианства на Сев. Кавказе был построен новый храм Успения Пресв. Богородицы (освящен в 1860). Это зальный храм со «вписанной» апсидой и с деревянным перекрытием; стены сложены из необработанного камня и практически не имеют декора. Подобные храмы есть во мн. осет. селениях, имевших свои приходы (напр., Цми, Нар, Галиат). Храм XIX в. ныне заброшен, древняя же постройка является местом паломничества, к-рое почитается осетинами до сих пор. Празднование «Хозита Майрам» приходится на Успение, но, по всей видимости, это не связано с изначальным посвящением, а является престольным праздником храма XIX в. Скопление могильных памятников к юго-западу от храмов относится к XIX–XX вв.

Лит.: *Паф В.* Путешествие по ущельям Сев. Осетии // Сб. сведений о Кавказе. Тифлис, 1871. Т. 1. С. 150–151; *Маркович В. Б.* В верховьях Ардона и Риона // Зап. РГО по общей географии. СПб., 1906. Т. 38. № 3. С. 191–192. Рис. 35–36; *Семенов Л. П.* Археологические разыскания в Сев. Осетии // Изв. СОНИИ. Дзауджикау, 1948. Т. 12. С. 108; *Вольская А. И.* Фрагменты фресковой живописи груз. храма «Хозита-Майрам» в Сев. Осетии // Сообщ. АН ГССР. Тбилиси, 1954. Т. 15. № 6. С. 393–398; *Долидзе В. О.* Хозита-Майрам — документ культурных связей Грузии с народами Сев. Кавказа // Там же. № 2. С. 119–126; *Гамрекели В. Н.* Двалы и Двалетия в I–XV вв. н. э. Тбилиси, 1961. С. 83–84; *Кузнецов В. А.* Зодчество феодальной Алании. Орджоникидзе, 1977. С. 162–166; *он же.* Христианство на Сев. Кавказе до XV в. Владикавказ, 2002. С. 101–102; *Хворостова Е. Л.* Археологические исследования Зругского храма в Сев. Осетии // Реставрация и исследования памятников культуры. М., 1990. № 3. С. 198–200.

*Д. В. Белецкий*

**ЗУБАЧЕВСКИЙ** Сергей Иванович (1881, посад Сергиевский Дмитровского у. Московской губ. — 12.05.1969, г. Загорск), учитель пения, хормейстер, регент, композитор. В юно-

сти работал фотографом. Закончил курсы хорового пения при Московском хоровом об-ве, к-рыми заведовал проф. Московской консерватории М. М. *Ипполитов-Иванов*. З. был знаком с композиторами московской школы — П. Г. *Чесноковым*, А. Д. *Кастальским*. После завершения учебы З. жил и работал в Сергиевском посаде (с 1930 Загорск, ныне г. Сергиев Посад). С 1907 по 1937 г. преподавал пение поочередно во всех начальных и средних школах города. Одновременно З. вел кружки художественной самодеятельности на заводах, фабриках и в детских домах, руководил непрофессиональными хорами. В 1947–1959 гг. был регентом ц. св. пророка Илии — единственного храма Загорска, который не был закрыт в советский период. С 1 нояб. 1960 по 1964 г. З. был руководителем регентского кружка при МДАиС. В конце жизни ослеп. Положенные З. на музыку тропарь Пятидесятницы и молитва прп. Сергию Радонежскому «О священная главо!» вошли в репертуар всех хоров ТСЛ и московских духовных школ. Известен также концерт З. «Доколе, Господи» (партитура хранится в б-ке объединенного хора ТСЛ и МДА). Муз. соч.: Тропарь [Пятидесятницы] / Перелож. для муж. хора архим. Матфея (Мормыля) // Троица: Служба в Неделю Св. Пятидесятницы с последованием колелопреклонения. Песнопения из службы Пятидесятницы: Нотное прил. М., 2004; То же: Перелож. для малого смеш. хора // Библиотечка регента // [http://www.regentlib.orthodoxy.ru/pdf/50\\_trpz.pdf](http://www.regentlib.orthodoxy.ru/pdf/50_trpz.pdf) (Электр. ресурс); «Хвали, душе моя, Господа»: Излож. для малого смеш. хора свщц. А. Нефедова // Московская регентско-певческая семинария: Сб. мат-лов, 1998–1999. М., 2000; То же // Из нотного собр. Моск. регентско-певч. семинарии // [http://www.seminaria.ru/notes/liturgiy/iz02\\_zubachevsky.pdf](http://www.seminaria.ru/notes/liturgiy/iz02_zubachevsky.pdf) (Электр. ресурс). Дискогр.: Молитва прп. Сергию // Русская Пасха: Избр. праздничные песнопения ТСЛ. Объединенный хор ТСЛ и МДА под управлением архим. Матфея [Мормыля]: Компакт-диск. М., 1999; «Благословен еси, Христе Боже наш»: Тропарь Пятидесятницы, глас 8-й // «Нераздельней Троице поклоняемся»: Малая вечерня с акафистом Пресв. и Животворящей Троице, совершенная Свят. Патриархом Алексием II 1 июня 2006 г. в Троицком соборе ТСЛ: Компакт-диск.

*Е. Н. Садикова*

**ЗУ́БОВ** Василий Павлович (19.07.1900, г. Александров Владимирской губ. — 8.04.1963, Москва), историк науки, искусствовед, медиевист, культуролог, философ, один из самых разносторонних рус. ученых XX в. Род. в православной семье.

Его отец, П. В. Зубов (1862–1921), известный термохимик, нумизмат, музыкант и благотворитель, принадлежал к древнему купеческому роду Зубовых-Полежаевых, дед, В. П. Зубов (1835–1889), был фабрикантом, обладателем уникальной коллекции смычковых инструментов, директором (1884–1885) Московского отделения муз. об-ва. В 1918 г. З. окончил Флёровскую гимназию в Москве с золотой медалью и поступил в Московский ун-т на философское отделение историко-филологического факультета. В числе его педагогов были И. А. Ильин, Г. И. Челпанов, Г. Г. Шпет, А. В. Кубицкий, П. Ф. Каптерев, Б. А. Фохт, С. Л. Франк; на формирование З. как ученого значительное влияние оказал о. Павел Флоренский. В 1922 г. философское отделение ун-та закрыли и студенты, в числе к-рых был З., сдали экстерном выпускные экзамены за последний год обучения; тема кандидатского сочинения З.— «Предпосылки философии метафизического».

В нач. 20-х гг. З. написал оставшиеся неопубликованными историко-богословские сочинения «Происхождение Новозаветного Апокалипсиса» и «Доказательства подлинности Новозаветного Апокалипсиса», вышедшую в свет в 2001 г. кн. «Русские проповедники: Очерки по истории русской проповеди», в к-рой проанализировал средства выражения, стилистические и ритмические особенности построения проповедей свт. Дмитрия Ростовского, митр. Платона (Левшина), митр. Филарета (Дроздова) и архиеп. Иннокентия (Борисова). В предисловии З. отметил, что «подобное исследование имеет смысл только в том случае, если не теряется из виду само выражаемое — единая Истина Церкви» (С. 3). Выделив ряд филологических особенностей в проповедях XVII–XIX вв., З. рассмотрел содержание художественной формы и отметил неск. типов религ. сознания. Им было составлено также обширное историко-биографическое соч. «Семейная хроника: Полежаевы–Зубовы» (в печати). Опираясь на сохранившиеся исторические документы, переписку и устную традицию, З. на примере своего рода воссоздал картину быта, нравов и деловой жизни правосл. России XIX — нач. XX в.

С 1923 по янв. 1930 г. З. — сотрудник философского отделения Гос. академии художественных наук (ГАХН);



В. П. Zubov.  
Фотография.  
Нач. 60-х гг. XX в.

в 1930 преобразована в Гос. академию искусствознания), среди его коллег — Шпет, Челпанов, А. Г. Габричевский, А. Ф. Лосев, А. С. Ахманов; в 1925 г. — ученый секретарь Комиссии по истории эстетических учений. Также в 20-х гг. он исполнял обязанности сверхштатного сотрудника Гос. ин-та муз. науки (ГИМН). После ликвидации ГАХН (1929) и «чистки» кадров З. остался на свободе, т. к. относился к «категории молодых специалистов», но был обвинен в прессе в «буржуазно-реакционном мышлении». В 1931–1935 гг. З. — старший научный сотрудник б-ки Коммунистической академии; в 1932–1938 гг. работал по договору в Академии архитектуры над переводами трактатов эпохи Возрождения и комментариев к ним, опубликовал «Десять книг о зодчестве» Л.-Б. Альберти, «Избранные произведения» Леонардо да Винчи, «Комментарий к десяти книгам об архитектуре Витрувия» Даниэле Барбаро (1938), «Термы римлян» Ч. Камерона (1939), хрестоматию «Архитектура античного мира» (совм. с Ф. А. Петровским, 1940).

По предложению А. В. Щусева в 1938 г. привлечен к работам по реставрации Троице-Сергиевой лавры; в 1940–1950 гг. З. — ученый секретарь Ученого совета, созданного для руководства реставрационными работами в лавре и научного наблюдения за их выполнением. Обладавший редкостной работоспособностью, подлинной эрудицией в области истории и теории архитектуры, источниковедческого анализа, З. в недолгий срок сделал удивительно много. В результате архивных изысканий (прежде всего исследования архива Т.С.Л.), скрупулезного изучения жи-

тий, летописей и др. рукописных и печатных источников ему удалось обнаружить ценнейшие исторические сведения (в т. ч. дотоле неизвестные чертежи), собрать полную источниковедческую документацию к каждому памятнику архитектурного ансамбля лавры, ставшую основным материалом при составлении проектов реставрации. Специальные исследования З. посвятил текстологии Жития прп. Сергия Радонежского: сравнению редакций и списков, вопросам их авторства, хронологии («Епифаний Премудрый и Пахомий Серб: к вопросу о редакциях «Жития Сергия Радонежского»»), в этот же период были написаны статьи «К вопросу о дате Духовской церкви Троице-Сергиевой Лавры» и «Архитектура Троице-Сергиевой Лавры: Исторический очерк».

В нояб. 1944 г. Ученый совет Московского архитектурного ин-та присудил З. степень кандидата архитектуры за дис. «Даниэле Барбаро и его комментарий к Витрувию»; в янв. 1946 г. З. защитил докт. дис. «Архитектурная теория Л.-Б. Альберти» (опубл. полностью в 2001).

С 1945 г. и до конца жизни З. работал в Ин-те истории естествознания (ИИЕ АН СССР, в 1953 реорганизован в Ин-т истории естествознания и техники, ИИЕТ). Научные интересы З. сосредоточивались в основном на истории физико-математической мысли античности, средневековья, эпохи Возрождения, XVI–XVII вв. В 40-х гг. с работой в ИИЕ он совмещал работу в Ин-те истории и теории архитектуры, где написал труд, посвященный архитектуре Византии и зап. средневековья, а также преподавал в Академии архитектуры и Московском архитектурном ин-те.

Его перу принадлежат получившие европ. признание труды по истории философии и науки: «Леонардо да Винчи: 1452–1519» (1961, пер. на англ. и болг. языки), «Аристотель: Человек, наука, судьба наследия» (1963), «Развитие атомистических представлений до нач. XIX в.» (1965). З. перевел на рус. язык и прокомментировал трактаты парижских номиналистов XIV в. (Николая Орема, Жана Буридана, Томаса Брадвардина), соч. Данте Алигьери «Монахия», «Метафизические начала естествознания» И. Канта. З. исследовал труды классических авторов в эстетическом, научном и техническом планах, сочетая биографическое из-

ложение с историческим анализом концепции. По возможности он стремился проследить историю развития идей в широком диапазоне — от античных произведений до сочинений на древнерус. языке, уделял большое внимание изучению особенностей научной терминологии. Ряд работ З. посвящен истории русской книжности: изучению слав. перевода «Источника знания» Иоанна Дамаскина, рус. переводом и переработке сочинений Аристотеля в XVII в., истории влияния идей испанского мистика XIII в. Реймонда Лулли в России, древнерусским философским трактатам XV в., произведениям М. В. Ломоносова, рус. литераторов XIX в. (Д. В. Веневитинова, Н. М. Языкова, Л. Н. Толстого).

В 1960 г. З. стал действительным членом Международной академии истории наук; в 1963 г. избран в Шведскую королевскую академию истории наук и античности. В 1963 г. посмертно награжден медалью им. Дж. Сартона за вклад в развитие истории науки. Похоронен на Введенском кладбище Москвы.

В марте 1970 г. в Москве по адресу ул. Б. Коммунистическая (ныне А. И. Солженицына), д. 9, состоялось торжественное открытие мемориальной доски с надписью: «В этом доме жили и работали видные деятели русской науки и культуры Павел Васильевич и Василий Павлович Зубовы». С 2000 г. Художественным музеем г. Александрова проводятся Зубовские чтения, посвященные трудам З. по истории науки и архитектуры, а также роду Зубовых, чья жизнь и деятельность неразрывно связаны с Владимирским краем.

В 1993 г. в ИИЕТ состоялась конференция, посвященная его памяти, в 2000 г. — Международная научная конференция «Наука и искусство в культуре средних веков и эпохи Возрождения», посвященная 100-летию со дня рождения З.

Соч.: «Физика» Аристотеля в древнерус. книжности // Изв. АН СССР. Отд. обществ. наук. 1934. № 8. С. 625–652; К вопросу о характере древнерус. математики // Успехи матем. наук. 1952. Т. 7. Вып. 3. С. 83–96; Епифаний Премудрый и Пахомий Серб: к вопросу о редакциях «Жития Сергия Радонежского» // ТОДРЛ. 1953. Т. 9. С. 145–158; Кирик Новгородец и древнерус. деления часа // Ист.-матем. исслед. 1953. Вып. 6. С. 196–212; Ломоносов и Славяно-греко-латинская академия // Тр. Ин-та истории естествознания и техники АН СССР. 1954. Т. 1. С. 5–52; Историография естественных наук в России (XVIII в. — 1-я пол. XIX в.). М., 1956; Леонардо да Винчи, 1452–1519. М.; Л., 1961; Аристотель:



Человек, наука, судьба наследия. М., 1963, 2000; Развитие атомистических представлений до нач. XIX в. М., 1965; К вопросу о дате Духовской церкви Троице-Сергиевой Лавры // *Зубов В. П.* Тр. по истории и теории архитектуры. М., 2000. С. 436–443; Архитектурная теория Альберти. СПб., 2001; Рус. проповедники: Очерки по истории рус. проповеди. М., 2001; Архитектура Троице-Сергиевой Лавры: Ист. очерк // Троицкий сб. Серг. П., 2002. № 2. С. 372–408; Генезис науч. терминологии. Ч. 1: Язык логики и философии // *Ист.-философский ежегодник* 2002. М., 2003. С. 413–439; Избр. тр. по истории философии и эстетики, 1917–1930. М., 2004; Из истории мировой науки: Избр. ст., 1921–1963 гг. / Сост.: М. В. Зубова. СПб., 2006 [Библиогр. тр. В. П. Зубова: с. 569–591]; Семейная хроника: Полежаевы–Зубовы (в печати).

Пер. и коммент.: *Альберти Л.-Б.* Десять книг о зодчестве: В 2 т.: Пер. и коммент. М., 1937; *Леонардо да Винчи.* Избр. естественнонаучные произведения: Ред. пер., ст. и коммент. М., 1955; *Кант И.* Метафизические начала естествознания: Пер. // *Кант И.* Собр. соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 53–176; *Данте Алигери.* Монархия: Пер. // *Он же.* Малые произведения. М., 1968. С. 305–362.

Лит.: *Massagni C.* Vasilij Pavlovic Zubov // *Physis.* Firenze, 1963. Vol. 5. Fasc. 3. P. 333–340 (рус. пер.: *Маккавич К.* Василий Павлович Зубов // Из истории мировой науки: Избр. ст., 1921–1963 гг. / Сост.: М. В. Зубова. СПб., 2006. С. 539–550); *Юшкевич А. П., Григорьян А. Т.* Василий Павлович Зубов // *Вопр. истории естествознания и техники.* 1974. Вып. 2–3; *Гращенко В. Н.* В. П. Зубов – ученый-гуманист // *Сов. искусствознание* 19. М., 1985. С. 295–298; *Василий Павлович Зубов, ученый и христианин* // *ДанБлаг.* 2001. Вып. 12. С. 47–49; *Зубова М. В.* Василий Павлович Зубов // *Московский ж.* 1991. № 7. С. 31–39; *она же.* Василий Павлович Зубов: К 100-летию со дня рождения // *ИХМ.* 2001. Вып. 5. С. 330–336; *она же.* Предисловие // *Зубов В. П.* Избр. тр. по истории философии и эстетики, 1917–1930 гг. М., 2004. С. 6–22; *Митрович Б.* [Рец.] // *Искусствознание.* 2008. № 1. С. 326–332.

М. А. Солопова

**ЗУБОВЫ**, династия иконописцев и граверов.

**Федор Евтихиевич** (упом. в 1647, г. Соль Камская (ныне Соликамск) — 3.11.1689, Москва), происходил из семьи коренных усольских жителей, отец служил диаконом в ц. свт. Стефана Пермского (*Шишонко.* 1882. С. 148–149). Первые навыки иконописания Ф. Е., как и его брат Осип, мог приобрести в строгановских монастырских мастерских Соли Камской; возможно, обучение иконописному делу было продолжено уже ок. 1635 г. в Вел. Устюге (*Брюсова.* 1985. С. 10). В документах с нач. 50-х гг. XVII в. по 1662 г. Ф. Е. упоминается как записной устюжский иконописец. Согласно челобитной сыновей Ф. Е. от нояб. 1689 г., где говорится, что мастер был «лет сорок и больше в Оружейной палате» (РГАДА,



Ап. Андрей Первозванный.  
Икона. 1669 г. (ГММК)

Ф. 396. Оп. 1. Ч. 17. № 26980; *Успенский А. И.* Царские иконописцы. Т. 2. С. 109), вероятно, на государеву службу иконописец мог привлекаться не позднее 1645 г. как городской иконописец «Оусолья Камского» — так называет себя Ф. Е. в подписи на иконе «Спас Нерукотворный» (1651, не сохр.) для надвратной Всеградской ц. Вел. Устюга (*Попов А. М.* Спасская Всеградская ц. в г. Устюге // *Вологодские ЕВ.* 1874. № 23. С. 408–409; икона была сходна по размерам с чудотворным Нерукотворным образом Спасителя 1446/47 г. письма иером. *Серапиона* — Там же). В царской грамоте ярославскому воеводе Василию Унковскому от 10 февр. 1660 г. говорится, что «иконописец с Устюга Великого» Ф. Е. был у государевых иконописных дел до «морového поветрия» 1654 г. (*Забелин.* 1850. С. 37). Хотя имя иконописца в известных документах этого времени не встречается, можно предположить, что он вызывался в связи с работами в Архангельском соборе Московского Кремля (1652–1653), прерванными эпидемией чумы.

Ф. Е. упоминается в числе иконописцев, участвовавших в 1657 г. в возобновленной росписи Архангельского собора Московского Кремля (*Успенский А. И.* Царские иконописцы. Т. 2. С. 104). В царской грамоте от 15 янв. 1660 г. о вызове

иконописцев для завершения работ в Архангельском соборе по формулировке «Федор Евтихиев с товарищи да брат его» (*Забелин.* 1850. С. 27) Ф. Е. можно характеризовать как ведущего среди иконописцев-устюжан. Однако из грамоты Унковскому следует, что на тот период Ф. Е. жил «по городом в хоронах» и избегал вызовов в Москву, воеводе надлежало исправить положение, «тотчас» выслал иконописца из Ярославля. Это государево распоряжение от февр. вступало в противоречие с царской же грамотой от 1 марта 1660 г., в к-рой Ф. Е. по настоятельной просьбе игумена монастыря разрешалось написать иконы для Антониева Сийского мон-ря после пожара 1659 г. В итоге иконы для обители писал Богдан Зотиков. Несмотря на то что в мон-ре находилась икона «Св. Иоанн Предтеча» с дарственной надписью Ф. Е.: «Сею икону дал по себе в дом чудотворцу Антонию устюжник Федор иконник Уsoleц» (50-е гг. XVII в., Рыбинский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник), а в Сийский иконописный подлинник вошли прориси с икон его письма (см.: *Успенский А. И.* Царские иконописцы. Т. 2. С. 110; *Брюсова.* 1985. С. 27), утверждать, что иконописец работал там, нельзя. Тем не менее в Москву Ф. Е. прибыл только в авг. 1662 г.; судя по работам, выполненным в этот 2-летний период, известно только, что он был оставлен в Ярославле до окончания написания икон для ц. прор. Илии (см. оборот царской грамоты от 10 февр. 1660 — *Забелин.* 1850. С. 38–39). В Ярославль после пожара 1658 г. Ф. Е. «с женою и детьми» прибыл по приглашению Скрипиных, строителей и благотворителей ц. прор. Илии, имевшей придел в честь Покрова Пресв. Богородицы, вероятнее всего, что именно для этой церкви он писал «двери царские и местные иконы и деисусы». Ряд икон местного и праздничного рядов этого храма связывают с работой Ф. Е. (*Болотцева.* 1984. С. 125; *Брюсова.* 1985. С. 44–45).

С авг. 1662 г. Ф. Е. жил в Москве, куда, как известно из челобитной иконописца царю Алексею Михайловичу, он прибыл для исполнения царского заказа — иконы святых, соименных членам царской семьи, в молении Господу Саваофу. Однако жалованья Ф. Е. положено не было, о чем он сообщал в челобит-



ной, дабы «голодную смертью не помереть и... государева иконного дела не отбыть». В дек. того же года Ф. Е. вошел в число 5 жалованных царских иконописцев с денежным и кормовым содержанием (*Забелин*. 1850. С. 49; РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Ч. 7. № 8275. Л. 1–5). С этого времени Ф. Е. участвовал в исполнении заказов иконописцами Оружейной палаты, что по годам прослеживается в приходо-расходных документах. В июле 1668 г. Ф. Е. был отведен участок в Зарядье и выделено 30 р. для строительства своего двора, при этом указывалось, что данное пожалование «иным то не в образец для того, (а ради того.— *Ред.*) что он мастер доброй в иконописном художестве» (*Успенский А. И.* Царские иконописцы. Т. 2. С. 105). В 1675 г. двор Ф. Е., где он проживал с женой, 2 сыновьями и 2 дочерьми, находился в Белом городе за Ильинскими воротами между улицами Покровкой и Мясницкой (*Забелин*. 1894. Вып. 1. С. 122). В 1679 г. по ходатайству Ф. Е. ему было повышено годовое жалованье с 18 до 24 р. (67 р. выплатили Симону *Ушакову*), в 1687 г. его жалованье составило 46 р. 30 алтын. Несмотря на отказ в 1681 г. взять ученика по причине преклонного возраста («Федор Евтихийев сказал, что он старостию учить не может» — РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Ч. 13. № 20082), в 1682 г. он принял в обучение 4 чел. В 1689 г. «погорел и разорился без остатку», о чем известно из бумаги на выдачу ему из Оружейной палаты в февр. этого года 10 р. «на пожарное раззорение» (Там же. Ч. 16. № 26441). Последней работой Ф. Е., осуществленной в 1689 г., является роспись Спасо-Преображенского собора московского Новоспасского мон-ря, где он принял под свое руководство артель костромичан, заменив *Гурия Никитина*. Очевидно, участие Ф. Е. в этой работе состояло в подготовке «знамени» для композиций паперти.

Имя Ф. Е. внесено в синодик Сийского мон-ря.

Ф. Е. упоминается как миниатюрист, знаменщик, реставратор, регулярно привлекавшийся для оценки состояния и последующих работ по поновлению, позолотчик, организатор работ Оружейной палаты. По мнению Н. И. Комашко, острая востребованность в царских мастерских Ф. Е. как иконописца была связана с его способностью являть твор-



Свт. Николай Чудотворец.  
Икона. 1677 г. (ГМЗК)

чеством яркий пример «стилистической трансформации и гибкости... Работы его домосковского периода стилистически архаичны, но стоило художнику соприкоснуться с московской художественной жизнью, как его манера письма приходит в полное соответствие с той, что декларировалась главой иконописной мастерской Оружейной палаты (Симоном Ушаковым.— *Ред.*)» (*Корнеева (Комашко) Н. И.* Федор Евтихийев Зубов и иконописная мастерская Оружейной палаты // Мат-лы конф. к 25-летию Художественного музея в Соликамске. 2000 [Электр. ресурс: <http://skm.solkam.ru/index.>]). Ф. Е. привлекался и к работе в качестве знаменщика: «...и за всех товарищев своих всякия иконописныя и стенья дела знаменил» (РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Ч. 17. № 26980). По его знамени могли писать иконы мастера др. артели. Так, он знаменил иконы для иконостаса собора Пахомиева нерехтского Сыпанова во имя Св. Троицы мон-ря, вполн. написанные под рук. *Гурия Никитина*, миниатюры для рукописей. В 80-х гг. XVII в. имя Ф. Е. регулярно встречается в связи с организацией работ Оружейной палаты. Судя по составленным им сметам работ, он, сохраняя статус иконописца («к сей росписи (материалов.— *Ред.*) иконописец Федор Евтихийев руку приложил» — Там же. Ч. 14. № 22895), наряду с Симоном Ушаковым, возглавлявшим Оружейную палату, предает фактическим руководителем производственной деятельности мастерской.

В настоящее время Ф. Е. атрибутируются 9 сохранившихся икон

и 6 прорисей в составе Сийского иконописного подлинника. Единичность подписных памятников, обусловленная гл. обр. спецификой работы в команде — «с товарищи», тем не менее позволяет на основе изучения индивидуального почерка мастера высказывать с разной степенью достоверности предположения о принадлежности ему ряда икон (см. список: *Комашко*. 2003. С. 258–259).

Иконописные работы: в 1663 г. Ф. Е. вместе с другими жалован-



Рождество Пресв. Богородицы.  
Икона. 1688 г. (ЦМиАР)

ными иконописцами «был с рукодельем у руки государя» и подносил икону Богородицы; «чинил Большой Деисус в Благовещенском соборе»; в 1664 г. писал иконы для иконостаса в дворцовую ц. прмц. Евдокии; в 1665 г. участвовал в написании 7 икон цикла Троицы Цветной; в 1666 г. писал иконы для иконостаса в ц. вмц. Екатерины, «что у царницы на сенях»; в 1667 г. создал икону «Спас Смоленский, с припадающими Афанасием и Кириллом Александрийскими» для Николо-Коряжемского мон-ря (СИХМ); в 1669 г. для иконостаса ц. арх. Михаила Чудова монастыря написал иконы «Свт. Николай Чудотворец» (не сохр.) и «Ап. Андрей Первозванный» (ГММК); в 1672 г. написал по заказу Улиты Скрыпиной икону «Прор. Илия» для Ильинской ц. в Ярославле (ЯХМ); в 1673 г. вместе с *Никитой Павловцем* писал 2 иконы Божией Матери «Живоносный Источник» «государю в хоромы»; в 1677 г. по заказу Б. М. Хитрово писал иконы для ц. Св. Троицы в его подмосковном



владении — с. Ознобишине (сохр. икона «Свт. Николай Чудотворец» (ГМЗК)) и для Архангельского собора Московского Кремля с изображением царей Михаила Федоровича и Алексея Михайловича, предстоящих в молении Нерукотворному образу Спасителя (ГИМ, под записями XVIII и XIX вв.); в 1678–1679 гг. возглавлял работы по созданию икон протцов для дворцовой ц. прмц. Евдокии и икон для ц. прп. Иоасафа, царевича Индийского, в с. Измайлове, для местного ряда иконостаса ц. Спаса Нерукотворного в Верхоспаском соборе писал «с товарищи» раму к иконе Спаса Нерукотворного с клеймами легенды (ГММК); в 1680 г. «с товарищи» писал для ц. мч. Иоанна Белоградского, «что у Великого Государя в Верху», Деисусы, праздники и местные иконы, в числе к-рых — страсти мч. Иоанна Белоградского, для Сретенского собора Московского Кремля — иконостас, апостольские проповеди, для ц. Всех святых в с. Измайлове — местные иконы; в 1683 г. писал иконы для Новодевичьего монастыря (Страстной цикл, часть резных икон фигурного «Распятия с предстоящими» находятся в ГИМ — музей «Новодевичий монастырь»); в 1685 г. под рук. Ф. Е. осуществлялись работы по созданию иконостасов в приделы Смоленского собора Новодевичьего монастыря; в 1687 г. под рук. и при участии Ф. Е. были написаны иконы Спасителя, Богородицы и св. Иоанна Предтечи для местного ряда иконостаса ц. Нерукотворного образа Спасителя над Воскресенскими воротами; 1688 г. датирована подписная икона «Рождество Пресв. Богородицы» (ЦМиАР).

Работы Ф. Е. как знаменщика и миниатюриста: в 1667 г. — лицевое Житие св. Василия Нового (его же «расцветчивал»); в 1669 г. знаменит «по тафтам в Стрелецкий приказ» Спаса Нерукотворного и арх. Михаила; в 1673 г. — образ Покрова Пресв. Богородицы («с товарищи»); в 1677 г. — Четвероевангелие для царя Феодора Алексеевича (в т. ч. руководил работами); в 1678 г. писал лицевое Евангелие в Посольском приказе; с Иваном Филатовым для царевны Ирины Михайловны писал в Евангелии «заставицы, евангелистов и слова красныя».

Ист.: *Забелин И. Е.* Мат-лы для истории рус. иконописи // ВОИДР. 1850. Кн. 7. С. 32, 38, 52, 55, 56, 63, 67, 69, 70, 74, 89, 97, 98, 102, 104, 107, 109; *он же.* Перечень иконописных и живописных работ московских дворцовых и го-

родовых мастеров XVII столетия // Рус. худож. архив. СПб., 1894. Вып. 1; Вып. 3. С. 168, 169, 173; *Ровинский Д. А.* История рус. школ иконописания до кон. XVII в. // ЗРАО. 1856. Т. 8. С. 146–147; *он же.* Обзорные иконописания. С. 44, 54, 136–137; *Шашико В. Н.* Пермская летопись с 1263–1881. Пермь, 1882. Период 2: С 1613–1645 гг. С. 144, 160; *Успенский А. И.* Царские иконописцы. 1913. Т. 1. С. 78, 84.

Лит.: *Миева Н. Е.* Зографы Оружейной палаты и их искусство украшать книги // Гос. Оружейная палата Моск. Кремля: Сб. науч. тр. М., 1954. С. 231–234; *Брюсова В. Г.* Неизвестные произведения Ф. Зубова // ПКНО, 1979. Л. 1980. С. 256–267; *она же.* Рус. живопись XVII в. М., 1984. С. 146; *она же.* Федор Зубов. М., 1985; *Казакевич Т. Е.* Иконостас ц. Ильи Пророка в Ярославле и его мастера // Памятники рус. архитектуры и монументального искусства. М., 1980. С. 13–63; *Болотцева И. П.* Новое о творчестве живописца XVII в. Федора Евтихиева Зубова // ГММК: Мат-лы и исслед. М., 1984. Вып. 4: Произведения рус. и зарубежного искусства XVI — нач. XVIII в. С. 117–132; *Колмашко Н. И.* Зубов Федор Евтихий Устюженец // *Кочетков.* Словарь иконописцев. 2003. С. 249–259 [Библиогр.].

#### Э. П. И.

**Иван Федорович** (1675/77, Москва — 1743, там же), старший сын Ф. Е., мастер московской школы гравюры петровского времени. Вместе с братом с 1698 г. был иконописным учеником Оружейной палаты, в 1703 г. отдан на обучение в гравировальную мастерскую Оружейной палаты к Схонебеку. В окт. 1708 г. направлен вместе с мастером-гравером П. Пикартом в Московский Печатный двор, где после перевода (1714) Пикарта с учениками и печатниками в С.-Петербургскую типографию остался единственным мастером-гравером. С 1721 г. служил в Синодальной типографии, откуда уволен в связи с упразднением гравировальной мастерской (окт. 1728). Впосл. исполнял гравюры на продажу, состоял на службе в Мануфактур-коллегии, где гравировал клейма для гербовой бумаги.

И. Ф. создавал аллегорические композиции (конклюзии), портреты, архитектурные виды; темами работ этого мастера офорты и резцовый гравюры были события общественно-политической жизни петровского времени, религ. сюжеты. Среди произведений И. Ф. на светские темы наиболее известны: «Ботик Петра I» (20-е гг. XVIII в.), «Врата Синодальные» (1721), парные портреты имп. Петра I и имп. Екатерины I (1721, с оригинала Ж. М. Натъ (?)), транспаранты фейерверков 1722 и 1723 гг., портрет имп. Петра II (1728, с оригинала И. П. Люддена), «Вид Измайлова» (кон. 20-х гг. XVIII в.). Обра-

зами произведений И. Ф. на религ. темы служат «Воскресение Христова» (1703, с гравюры Ж. Лепотра), «Тезис Луки Мульганского, посвященный Рафаилу Краснопольскому» (1709), «Тезис Феофила Кролика и Василия Гоголева, посвященный Полтавской победе» (1709, совм. с М. Д. Карновским), «Тезис Михаила



Св. Иоанн Златоуст.

Фронтиспис

к кн. «Беседы на Послание ап. Павла»

Иоанна Златоуста. М., 1709.

Гравер И. Ф. Зубов

Заборовского, посвященный митр. Смоленскому и Дорогобужскому Сильвестру Крайскому» (1711) и «Тезис Лаврентия Трансильванского, посвященный переходу в русское подданство Дмитрия Кантемира» (1712, оба совм. с Г. П. Тепчегорским), «Тезис Гедона Вишневецкого, посвященный коронации Екатерины I» (1724), вид Троице-Сергиевой лавры (1725), вид Соловецкого монастыря (1744, совм. с братом), «Прп. Феофилакт (Лопатинский)» (30-е гг. XVIII в.), «Прп. Лев Катанский» и «Свт. Варсонофий» (обе после 1721).

Во время работы в Московском Печатном дворе И. Ф. исполнил большинство иллюстраций, фронтисписов и титульных листов к книгам церковнослав. шрифта (богослужбным и четьим). Среди них — «Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на 14 посланий ап. Павла» (1709, с фронтисписом с изображением свт. Иоанна Златоуста, «Камень веры» митр. Стефана (Яворского) (1728, с портретом автора), Евангелие (1717, 1722,



Вид Троице-Сергиева монастыря, с преподобными Сергием и Никоном Радонежскими. Гравюра. 1-я пол. XVIII в. Гравер И. Ф. Зубов

1724), Апостол (1713, 1719, 1726, 1733), НЗ (1715, 1725), Псалтирь (1716, 1718, 1723, 1725, 1726, 1727). Д. А. Ровинский указывает, что И. Ф. исполнен 30-листовой цельногравированный Синодик (в наст. время ни одного экз. не известно). Лит.: Ровинский. Народные картинки. 1881. Т. 4. С. 379, 380, 451, 522, 730, 749; Т. 5. С. 8–12, 17, 20, 30; *он же*. Словарь граверов. 1895. Т. 1. Стб. 353–380; *Зернова А. С., Каменева Т. Н.* Сводный каталог книги кирилловской печати XVIII в. М., 1968; *Алексеева М. А.* Братья Иван и Алексей Зубовы и гравюра петровского времени // Россия в период реформ Петра I. М., 1973. С. 337–361; *она же*. Жанр конклюдий в рус. искусстве кон. XVII – нач. XVIII в. // Рус. искусство барокко: Мат-лы и исслед. М., 1977. С. 7–30; *она же*. Гравюра петровского времени. Л., 1990. С. 64–102; *Макаров В. К.* Рус. светская гравюра 1-й четв. XVIII в.: Аннот. свод. кат. Л., 1973. С. 64–79; *Алексей Федорович Зубов, 1682–1751: Кат. выст. Л., 1988; Лебедянский М. С.* Алексей Зубов: Первый видопиисец С.-Петербурга. М., 2003. С. 171; *Ходько Ю. М.* Духовная гравюра на меди в книгах Моск. типографии 1-й трети XVIII в.: Образцы и переводы // От Средневековья к Новому времени: Сб. ст. в честь О. А. Белобровой. М., 2006. С. 462–471; *Князева С. Ю., Хромов О. Р.* Гравированный Синодик Ивана Любецкого и Ивана Зубова 1730-х гг. из собр. МГОМЗ // Коломенское: Мат-лы и исслед. М., 2008. Вып. 11. С. 163–178.

**Алексей Федорович** (1682/83, Москва — 1751, там же), младший сын Ф. Е., в 1689 г. был принят иконописным учеником в Оружейную палату, в 1699 г. отдан в гравировальную мастерскую Оружейной палаты учеником к голл. граверу А. Схонебеку. В 1704–1705 гг. служил рисовальщиком карт в «Турецкой комиссии» на юге России. В 1710–1711 гг. руководил гравировальной мастерской Оружейной палаты. В 1711 г.

переведен в С.-Петербургскую типографию, до закрытия к-рой (1727) возглавлял гравировальную мастерскую при ней. В 1728–1729 гг. работал сдельно для С.-Петербургской имп. АН. В нояб. 1729 г. переехал в Москву, где исполнял гравюры на



Сошествие Св. Духа на апостолов. Гравюра. 1701 г. Гравер А. Ф. Зубов

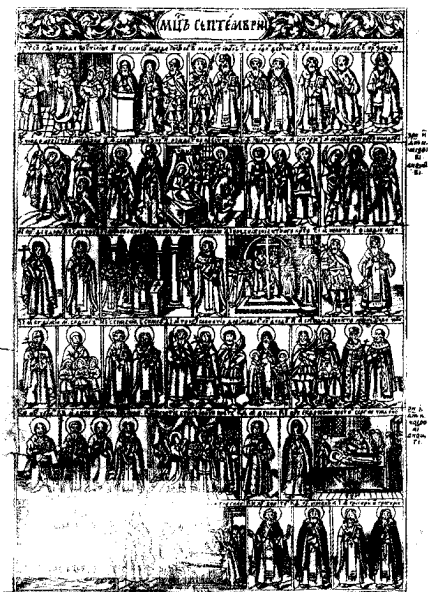
продажу, работал для Синодальной типографии, выполнил неск. гравюр вместе с братом Иваном. С 1744 г. состоял на службе в Мануфактур-коллегии, гравировал клейма для гербовой бумаги.

А. Ф. — мастер офортных и резцовых гравюр, одним из первых в России стал работать в технике черной манеры (меццо-тинто). Исполнял виды С.-Петербурга, гравюры на темы важнейших военно-политических событий: «Торжественное вступление русских войск в Москву после Полтавской победы» — 2 варианта (1710, 1711), «Свадьба Петра I и Екатерины» (1712), «Полтавская баталия» (1714), «Вид Васильевского острова» (1714), «Морское сражение у мыса Гангут» (1715), «Панорама Санкт-Петербурга» (1716) и др.; портреты И. М. Головина (1717–1720), Д. М. Меншиковой (1726, с оригинала И. Г. Таннауэра (?) и М. А. Меншиковой (1726–1727, с оригинала Таннауэра), Екатерины I с арапчонком (1726, совм. с И. Н. Адольским, с оригинала Адольского), Петра I (1728, с оригинала Л. Каравака (?)) и Петра II (1727, с оригинала Каравака); географические карты для «Атласа Всероссийской империи» И. К. Кириллова.

Изображения на религ. темы относятся ко времени ученичества и к периоду после переезда А. Ф. в Мос-

кву. Среди них — «Сошествие Св. Духа» (1701, зеркальная копия с гравюры А. Колларта), «Распятие» (1703, с гравюры Ж. Лепотра), портрет президента Святейшего Синода митр. Рязанского и Муромского Стефана (Яворского) (1729); 9 гравюр на тему отшельничества: «Св. Иоанн Предтеча», «Св. Павел Фивейский», «Св. Иларион», «Свт. Пахомий Великий», «Ап. Марк», «Святые Маррон, Антипий, Антоний, Варлаам» (1732–1733, с западноевропейских оригиналов), святцы (12 листов, 1734), «Дьявол и Иисус в пустыне» (1736), «Пророчица Анна» (1738, с посвящением А. Я. Шереметева), «Св. Прокопий Устюжский» (30-е гг. XVIII в., с посвящением П. П. Докучаеву); вид обители Тырновской митрополии (30-е гг. XVIII в.); «Богоматерь со светильником, арх. Михаил и св. Митрофан»; «Подносной лист еп. Тверскому и Кашинскому Митрофану (Слотвинскому)» (1739–1743); 6 иллюстраций к «Книге Песни Песней Соломона» (1740, с гравюр Библии Пискатора); «Прп. Сергий Радонежский» (1741, с посвящением С. Г. Строганову); вид Соловецкого монастыря (1744, совм. с братом); антиминос (1745).

А. Ф. иллюстрировал книги гражданской и церковнослав. печати, выпущенные Синодальной типографией:



Святцы. Сентябрь. Гравюра. 1734 г. Гравер А. Ф. Зубов

«Обличение неправды раскольнических» Феофилакта (Лопатинского) (1745), напрестольное Евангелие (1745).

М. Е. Ермакова



**ЗУБРИЦКИЙ** Денис Иванович (1777, с. Батятичи, ныне Львовской обл. — 4(16).01.1862, Львов), историк, один из лидеров рус. движения в Галиции. Из старинного дворян-



Д. И. Зубрицкий.  
Гравюра. 1916 г. (ГПИБ)

ского рода герба Венявы из с. Зубрицы (ныне Турковского р-на Львовской обл.), сын помещика-арендатора. Обучался в доме родителей, в 1795 г. окончил Львовскую гимназию. Не получив высшего образования, З. всю жизнь занимался самообразованием и был известен как крупный ученый.

В 4-м классе гимназии был приглашен для рассмотрения городских и земских актов и грамот в архиве львовского бернардинского монашества. В 1795 г. поступил на службу в Бжозувский (Бржозовский) магистрат Санокского окр., где дослужился до поста городского синдика. Впоследствии занимал в крае разные должности. В нач. 20-х гг. XIX в. назначен опекуном над малолетними детьми гр. Пининского. Успешно управлял их финансами, обширными именьями, в благодарность Пининские предоставили З. в пожизненное пользование одну из своих деревень, где он поселился с семьей. Болезнь жены вынудила его переехать во Львов, смерть супруги и единственного сына резко изменила жизнь З. С 1829 г. работал в Ставропигийском институте, единственном светском национальном учреждении галицких русинов в Австрии. В 1830 г. стал префектом (управляющим) типографии, архива и б-ки, к-рые существовали при институте. Деятельность типографии при нем значительно расширилась. В 1830 г. З. опубликовал оду «Бог» Г. Р. Державина в подлиннике и в польск. и нем. переводах. Это было 1-е произ-

ведение на рус. лит. языке, изданное в Галиции. Среди изданной З. лит-ры были Евангелие, правосл. богослужебные книги, к-рые могли использоваться в униат. храмах. З. занялся изучением и приведением в порядок институтского архива. Большую часть книг из собранной для своего сына богатой б-ки принес в дар институту, а остальные подарил Львовскому ун-ту. В 1834, 1835 и 1838 гг. З. избирали в вице-сеньоры Ставропигийского ин-та, но он каждый раз отказывался, отдавая все силы научной и общественной работе.

Вместе с М. С. Шашкевичем и др. «будителями» З. стоял у истоков национального возрождения русинов в Галиции, к-рое ориентировалось на сознание исторического единства с Др. Русью, самоназвания «русские» и «русины», на рус. язык и церковнослав. богослужение, сохранившееся в униат. церквях. Первыми научными трудами З. были статьи и переводы по сельскому хозяйству. Постепенно он перешел от экономической тематики к исторической. Обнаружил в городских, церковных и частных архивах большое количество документов, к-рые копировал или приобретал. Они не вызвали достаточного интереса в Галиции. В то же время в России *Общество истории и древностей российских*, С.-Петербургская Археографическая комиссия и Киевская комиссия для разбора древних актов обращались к З. как к лучшему знатоку галицко-рус. истории с просьбой о сотрудничестве. Чтобы сохранить ценные коллекции документов, З. отправлял их в Киев, Москву и С.-Петербург. Так, в 1842–1851 гг. он передал в Археографическую комиссию 270 актов по истории Юго-Зап. Руси XIII–XVIII вв., большинство из них было опубликовано на страницах «*Актов Западной России*» и *Дополнений к «Актам историческим»*. В 1842 г. избран членом-корреспондентом Археографической комиссии, в 1844 г. — почетным членом Киевской комиссии для разбора древних актов, в 1846 г. — почетным членом Об-ва истории и древностей российских, в 1855 г. — членом-корреспондентом С.-Петербургской АН. З. также был членом Краковского об-ва наук. Вел обширную переписку, среди его корреспондентов были слав. деятели В. Копитар, П. Иордан, В. Ганка, галичане Я. Ф. Головацкий, А. С. Петрушевич, в России Н. И. Надеждин,

О. М. Бодянский, М. А. Максимович и мн. др. С 8(20) авг. 1839 г. и вплоть до кончины переписывался с М. П. Погодиным, их личное знакомство состоялось в 1842 г. Они стали друзьями и единомышленниками, оба считали, что карпатороссы и русские представляют собой разные ветви единого древнерус. народа.

Большая часть публикаций З. по истории приходилась на 30–40-е гг. XIX в., написаны в основном на польском, реже на немецком языке. Первую историческую ст. «*Die griechisch-katholische Stavropigialkirche in Lemberg und mit ihr vereinigte Institut*» (Греко-католическая ставропигиальная церковь во Львове и соединенный с ней институт) издал в венском ж. «*Neues Archiv für Geschichte, Staatenkunde, Literatur und Kunst*» (1830. Bd. 21(2). S. 605–609). Она была написана на основе архивных документов: грамот, привилегий и др. Автор рассматривал историю Ставропигийского братства, в посл. преобразованного в ин-т, останавливался на борьбе братства за свое существование и права. О вынужденном переходе орг-ции в унию сообщал нейтрально («согласие братства на соединение с Римом»). Статья положила начало целому ряду фундаментальных трудов З. по истории Галиции. Во 2-й пол. 30-х гг. З. начал работу над соч. «*Rys do historyi Narodu Ruskiego w Galicyi i hierarchii cerkiewnej w temże Królestwie*» (Очерк истории русского народа в Галиции и церковной иерархии в этом королевстве). В 1837 г. вышел в свет 1-й вып., охватывающий период от введения христианства на Руси до 1340 г. Планировалось довести издание до XIX в., но продолжить публикацию не удалось. Вышедшая на польск. языке в 1844 г. «Хроника города Львова» была серьезно искажена цензурой. Нек-рые работы З. были напечатаны в России на страницах «*Журнала Министерства народного просвещения*», «*Чтений в Обществе истории и древностей российских*» (ЧОИДР) и др. в переводе на рус. язык. Бодянский перевел с польского и напечатал в 1845 г. текст «Очерка истории...» под заглавием «Критико-историческая повесть временных лет Червонной или Галицкой Руси» со своим предисловием. В ст. «Начало унии» З. обратился к болезненной для русинов теме. Сам историк тяготел к Православию, но до конца жизни оставался униатом,



т. к. правосл. Церковь в Галиции была ликвидирована, не сохранилось ни одного приходского правосл. храма. Разбирая архивные документы, делая к ним большое количество научных примечаний, З. доказывал, что с самого начала уния имела не духовные, а политические причины. Автор писал, что она «обрушила необорымый ряд бедствий не только на раздвоенный ею народ Русский, но и на самих Поляков. Ручьями лилась братняя кровь, гонениям не было конца. Уния подала знак к страшным Козацким войнам, истребившим до мильону людей, обратившим в пустыню богатые Русские области и приведшим к падению подкопанное уже безначалием здание Польского государства» (Начало унии. 1848. С. 36). Такая статья не могла быть опубликована в Галиции, она была переведена с польск. языка на русский и вышла в ЧОИДР.

Во время революции 1848–1849 гг. встал вопрос о разделении Галиции на Западную (польскую) и Восточную; последнюю предполагалось объединить с Закарпатьем и Буковиной в один национальный округ. В 1849 г. З. издал на польск. и нем. языках брошюру «Границы между русской и польской нацией в Галиции», в которой определил тогдашние границы расселения потомков древнерус. народа. План объединения земель не был претворен в жизнь, т. к. после революции Австрия уже не была в нем заинтересована. В этот период З. обратился к составлению фундаментального труда по истории Галиции, он собирался «показать галичанам одноплеменность всех руссов, познакомить кое-как (хоть немного) с древней историей и склонить их в настоящее время, когда они... стали писать на смешанном простонародном польско-русском наречии, к употреблению литературного чисто русского языка». С молодости достаточно хорошо зная русский, он впервые писал научную работу на практически чистом лит. рус. языке. К выбору языка автора отчасти подтолкнуло то, что его переводчик и помощник Бодянский в 1848–1857 гг. был отстранен от редактирования ЧОИДР. В 1852 г. вышли первые 2 тома «Истории древнего Галичско-Русского княжества», в которых повествование на фоне общей истории Руси доведено до 1199 г. Тома печатались в типографии Ставропигийского ин-та тиражом 1 тыс.

экз. В продажу книги не поступали, в Австрии на них подписались не более 400 чел., в России — ни одного. Третий том с галицко-рус. тематикой, посвященный 1200–1337 гг., З. попытался издать в Об-ве истории и древностей российских через Погодина. Однако положительное решение об-ва пришло слишком поздно, и 3-й т. был также напечатан в типографии Ставропигийского института в 1855 г. Из-за Крымской войны подписка на него была сразу же запрещена в Галиции и Венгрии, «на всех же подписавшихся на первые два тома смотрели как на врагов государства» (Аристов. 1916. С. 39). Подписчиков на 3-й т. все же набралось до 200 чел., однако они просили нигде не упоминать их фамилий. Продолжать работу было бесполезно, поэтому вместо 4-го т. З. на свои средства издал в 1855 г. тиражом 200 экз. собственные выписки из 2 важнейших источников — сочинений Анонима Гнезненского и Яна Длугоша. Книга сразу же стала редкостью.

Потратив последние средства на издание своих трудов и уплату долгов типографии, З. в преклонном возрасте остался практически нищим. За ним ухаживали 2 его незамужние дочери. Незадолго до смерти он обратился за помощью к Погодину, к-рый выслал ему через консула 150 р. серебром. Возможно, через Погодина терпящим бедствие слав. деятелям передавалась финансовая помощь от российского императора, но это делалось тайне. З. горячо поблагодарил Погодина в письме и добавил: «...в православной только России милостыня зовется святой» (Письма Д. Зубрицкого. 1880. С. 616). Похоронен на Лычаковском кладбище во Львове.

В историографии оценка творчества З. весьма противоречива. В биографических публикациях, вышедших в России до 1917 г., он изображался как историк европ. масштаба, труженик науки, патриот России и Галиции как ее части (Н. А. Попов, Ф. Ф. Аристов). После 1917 г. имя З. долгое время практически не упоминалось в лит-ре. Интерес к нему в советский период возобновился на Украине, причем местные историки оценивали его как крепостника, представлявшего интересы галицко-укр. помещиков, к-рый одновременно преклонялся перед российским самодержавием и оставался верно-поданным габсбургской монархии

(Г. Ю. Гербильский). В постсоветский период интерес к З. на Украине сохранился. И. В. Орлевич, собрав большой материал о работе ученого в Ставропигийском ин-те, поставила З. в вину, что он не обращался к историческому прошлому галицких украинцев и не обосновывал их право на политическую независимость. Соч.: О uprawie koniczyny: Rada dla pospolitego rolnika. Lwów, 1821; Uprawa lnu: rzecz dla galicyjskich gospodarzy. Lwów, 1829; Historyczne badania o drukarniach Rusko-słowiańskich w Galicyi. Lwów, 1836 (то же: Временник Ставропигийского ин-та на 1913 г. Львов, 1912. С. 1–54); Rys do historii Narodu Ruskiego w Galicyi i hierarchii cerkiewnej w temże Królestwie. Lwów, 1837. Zesz. 1: Od zaprowadzenia Chrześcijaństwa aż do opanowania Rusi Czerwonej przez Kazimierza Wielkiego od r. 988 do r. 1340; Kronika miasta Lwowa. Lwów, 1844 (то же: Хроника міста Львова. Львів, 2002); Критико-ист. повесть временных лет Червоной или Галицкой Руси / Пер. с польск.: О. М. Бодянский. М., 1845; Начало унии / Пер. с польск.: А. А. Майков // ЧОИДР. 1848. Отд. 3. Кн. 7. С. 1–36; Granice między Ruskim i Polskim Narodem w Galicyi. Lwów, 1849 (то же: Grdzen zwischen der russinischen und polnischen Nation in Galizien. Lemberg, 1849); Летопись Львовского ставропигийского братства, по древним док-там составленная. СПб., 1850; История древнего Галичско-Русского княжества. Львов, 1852–1855. 3 т.; Аноним Гнезненский и Иоанн Длугош: Лат. выписки из их соч., ст., относящихся к истории Галичско-Владимирской Руси, за период от 1337 по 1387 г., с рус. пер. и крит. исслед. и замеч. Львов, 1855; Галицкая Русь в XVI ст. / Пер. с польск.: А. А. Майков // ЧОИДР. 1862. Кн. 3. С. 1–84.

Лит.: Д. И. Зубрицкий. СПб., 1862; Головацкий Я. Ф. Д. Зубрицкий: Некролог // Вестн. Юго-Зап. и Зап. России. К., 1862. Т. 1. С. 219–229; Попов Н. А. Биография Д. И. Зубрицкого // Письма М. П. Погодину из слав. земель (1835–1861). М., 1880. Вып. 3. С. 537–545; Письма Д. Зубрицкого // Там же. С. 545–621; Д. И. Зубрицкий // Аристов Ф. Ф. Карпаторус. писатели. М., 1916. Т. 1. С. 33–48; РБС. Т. 7. С. 549–557; Гербильский Г. Ю. Передова суспільна думка в Галичині (30-і – сер. 40-х рр. XIX ст.). Львів, 1959; Пашаева Н. М. Неизданная переписка Д. И. Зубрицкого // Слав. архив. М., 1962. С. 179–186; она же. Очерки истории рус. движения в Галичине XIX–XX вв. М., 2007; Орлевич И. В. Релігійні питання в творчості Д. Зубрицького // Історія релігій в Україні: Тез. К.; Львів, 1995. С. 132–136; она же. Ставропигийский институт у Львові (кін. XVIII – 60-і рр. XIX ст.). Львів, 2000.

Н. М. Пашаева

**ЗУГДИДСКО-ЦАИШСКАЯ ЕПАРХИЯ** [груз. ზუგდიდისა და წაიშის ეპარქია] Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) (с 5 апр. 1995) с кафедрами в зугдидском в честь Влахернской иконы Божией Матери, цаишском в честь Успения Пресв. Богородицы и цаленджихском в честь Преображения Господня соборах. Охватывает Зугдидский и Цаленджихский р-ны Грузии — территорию







Дворец Дадияни,  
ныне Гос. музей г. Зугдиди

древней Цаишской епархии, расположенной в центре Эгрис-Абхазского царства (ныне Зап. Грузия). Граничит с Местийско-Земо-Сванетской (север), Сенакско-Чхороцкуской (восток и юго-восток), Потийско-Хобской (юг) и Сухумско-Абхазской (с запада и северо-запада) епархиями ГПЦ, выходит к Чёрному м.

Согласно notiiciae Патриархата (Notitiaе Episcopatuum), в VI–IX вв. в Саиснах (Саиси, Цаиши) находилась греч. епископская кафедра, входившая в юрисдикцию К-поля; на рубеже IX и X вв. на ее основе возникла груз. Цаишская епархия, позже вошедшая в состав Абхазского (Западногрузинского) Католикосата ГПЦ. В кон. XV в., после распада Грузии на 3 царства (Имерети, Картли и Кахети) и княжество Самцхе-Саатабаго, епархия оказалась на территории Имерети и включила часть Сванети. Кафедру занимали первенствующие западногруз. архиереи. Так, Цаишско-Бедийским епископом был Абхазский (Западногрузинский) католикос Иоаким (70-е гг. XV в.); в нач. XVII в. 3 епархии (Цаишская, Хонская и Джуматская) были объединены под властью епископа Цаишского, вполн. вступившего также и на первосвятительский престол как Абхазский (Западногрузинский) католикос-патриарх Малахия II (Гуриели; 1616–1639). В нач. XVII — сер. XVIII в. часть территории Цаишской епархии существовала как Цаленджихская епархия. В кон. XVIII в. мн. западногруз. епархий в связи с миграцией северокавказ. (абх.) племен и исламизацией региона были упразднены, в Цаишскую епархию вошли территории Хобской, Драндской, Моквской и Бедийской епархий.

В 1823 г. Цаишская епархия была упразднена, ее территории стали частью Чкондидской (с 23 июня 1829

Мингрельская) епархии. В 1857 г., с вхождением Сванети и Одиши в состав Российской империи, епархия перешла в юрисдикцию Грузинского Экзархата РПЦ; в 1886 г. территории Мингрельской и Гурийской епархий были объединены в Гурийско-Мингрельскую епархию. В 1917 г. территории З.-Ц. е. вошли в состав восстановленной Чкондидской епархии ГПЦ, а постановлением Синода ГПЦ от 5 апр. 1995 г. выделились как новообразованная З.-Ц. е.

Со дня образования до окт. 1998 г. временно управлялась митр. Сухумско-Абхазским Даниилом (Датушвили); 11 окт. 1998 г. на кафедру был назначен еп. Герасим (Шарапенидзе; с июня 2007 митрополит).

На территории З.-Ц. е. в разное время было возведено ок. 200 церквей. До 1998 г. в епархии было открыто 5 храмов; по состоянию на окт. 2008 г. — 19; действуют 4 мон-ря (2 мужских и 2 женских). В штате епархии насчитывается 29 священнослужителей, из к-рых 4 диакона.

Корцхельский в честь Иверской иконы Божией Матери монастырь (в 8 км к северо-востоку от г. Зугдиди, женский) был основан в XVII в. женой мегрельского кн. Левана II Дадияни (1624–1639) Нестан-Дареджан и ее сыном Александром. В 1995 г. возобновлен. Настоятельница — мон. Нана (Самелия), подвизаются 6 монахинь. Мон-рь Лиа во имя царицы св. Тамары (с. Лиа, Цаленджихский р-н, женский) был основан в 2001 г. Настоятельница — мон. Рахиль (Робакидзе), подвизаются 3 монахини. Муж. монастыри: во имя вмч. Георгия (2003) в с. Диди-Недзи, настоятель — иером. Серафим (Джикия); Преображенский (2007) в с. Скуриа, настоятель — иером. Исаия (Бечваня).

Кафедральная Влахернская ц. в Зугдиди была выстроена по указу российского имп. Александра I в 1825–1830 гг. «для хранения» Влахернской иконы Божией Матери (ГМИГ) из мон-ря Бедиа (с XVI в. — в семье Дадияни, в 1800–1806 — при имп. дворе в Москве); в 1817 г. император выделил на строительство храма 2 тыс. червонцев. В З.-Ц. е. действуют также: церкви вмч. Георгия в селах Анаклиа, Джгали, Кахати, Коки, Кулишкари, Лиа, Махариа, Мужава, Ткана, Чкадуаши; ц. Рождества Христова в с. Лешамуге; ц. Всех святых в с. Джвари; ц. «Врата Спасителя», в честь Воскресения Господня, и ц. Рожде-

ства Пресв. Богородицы в Зугдиди; ц. Успения Пресв. Богородицы в с. Корцхели; ц. Рождества Христова в с. Скуриа; ц. вмч. Георгия и ц. Благовещения в с. Читацкари. В Зугдиди открыта православная гимназия вмч. Георгия (1997), выходит богословский ж. «Сапарвели» (Покров).

В Зугдидском историко-этнографическом гос. музее Грузии, расположенном в дворцовом комплексе мегрельских владетельных князей (мтаваров) Дадияни (основан в апр. 1921 А. Чантурия; совр. экспозиция превышает 41 тыс. единиц), хранятся мн. святыни ГПЦ, изъятые в 1923–1936 гг., в период советизации, у различных груз. церквей и монастырей. Среди них — риза Пресв. Богородицы (из мон-ря Хоби), мощи и частицы мощей мн. святых, в т. ч. св. Иоанна Крестителя, вмч. Георгия, мц. Марины, мч. Квирик и др.; позолоченная нагрудная икона (XII в.) царицы Бордохан — матери царицы св. Тамары; деталь чеканной рипиды (золото, серебро) груз. царя Георгия I (1014–1027); икона-триптих вмч. Георгия с изображением ктитора Кириле Жуанидзе (XVI в.); чеканные: икона Христа Вседержителя с клеймами (золото, серебро; с. Корцхели), деталь иконы с изображением святой (золото, серебро; с. Джгали, XII в.), иконы великомучеников Димитрия Солунского и Георгия (серебро; XV–XVI вв.), Пресв. Богородицы с клеймами (золото, серебро, Цаиши XVII в.), вмч. Георгия XVII в. (золото, серебро) и 1818 г. (серебро), Распятие с предстоящими (золото; Цаиши, XVII в.) и др. 2(15) июля в Зугдиди ежегодно отмечается Влахерноба — престольный праздник в честь Влахернской церкви и в честь ризы Пресв. Богородицы. Ризу крестным ходом переносят из музея в церковь, где служителю литургия. Ист.: Ламберти Арканджело. Описание Колхиды, называемой теперь Мингрелией / Ред.: Л. Асатиани; пер.: А. Чкония. Тбилиси, 1938. Лит.: Калаидия Г. Святыни, связанные с именем Пресв. Богородицы, и Грузия, Тбилиси, 1999 (на груз. яз.); Бераия Л. Риза Пресв. Богородицы и святые мощи, хранимые в Зугдидском ист. музее. Зугдиди, 2000 (на груз. яз.); она же. Сокровища Мегрелии X–XIX вв.: Надписи на крестах и иконах. Тбилиси, 2000 (на груз. яз.); Калаидия Г., Бераия Л., Караяя И. Сокровища Дадияновского дворца: Кат. Тбилиси, 2003 (на груз. и франц. языках); Шенгелия А. Сокровища Цаишской кафедры. Зугдиди-Цаиши, 2001 (на груз. яз.).

Г. Гугушвили

ЗУ НУВАС — см. в ст. Йосеф Асар Ясар.



**ЗУРВАНИЗМ** [пехлеви, авест. зрванизм], совокупность древнеиран. религиозно-философских концепций, в основе к-рых лежит представление о главенстве бога времени и судьбы Зурвана (авест. Зервана). Возникновение учения З. традиционно связывают с осмыслением некоторыми кругами иран. жречества фрагмента *Ясны* (30. З), где *Ахура Мазда* и *Анхра-Майнью* объявляются близнецами; однако нек-рые исследователи (Х. С. Нюберг, Г. Виденгрэн) пытались обосновать историческую первичность З. по отношению к *зороастризму*. Традиционно специфику З. объясняют влияниями *вавилонской религии* и *астрологии*, в то же время наличие значительного числа инд. параллелей позволяет говорить о некоем архаическом индоиран. субстрате З. В эпоху Сасанидов (III–VII вв.) З. выступил как соперник ортодоксального зороастризма и представлял собой интеллектуальную традицию, к-рой придерживалась часть персид. аристократии. После завоевания Ирана мусульманами в VI в. З. существовал в виде сект, лишенных единого управления и системы вероучения.

Мифологическое ядро З. составляет сюжет, согласно к-рому Зурван, андрогинное божество, в течение 1 тыс. лет совершал жертвоприношения, чтобы иметь сына (ср. с инд. мифологическим циклом о Праджапати). Однако Зурваном овладели сомнения в результативности своих действий, что свидетельствует об изначальном несовершенстве верховного бога в системе З. От совершенных жертвоприношений в чреве Зурвана зародился Ахура Мазда, а по причине сомнения — Анхра-Майнью. Зурван дал клятву даровать власть над миром первенцу, которым должен был стать Ахура Мазда. Анхра-Майнью, узнав от всеведущего брата об обете отца, прорвал чрево и предстал перед Зурваном первым. Зурван был вынужден сдержать обещание и сделал Анхра-Майнью верховным правителем земного царства на 9 тыс. лет, а младшему, Ахура Мазде, отец вручил барсом (символ жреческой власти), поставив его «выше» первенца. Т. о., зурванисты считали, что материальный мир временно принадлежит Злому Духу, тогда как мир духовный находится в ведении Духа Благого. К этому сюжету примыкает группа мифов, в к-рых Зурван дарует одеяния бо-

гам: Ормазду (Ахура Мазде), Вайю, Спихру, демонам: Ахриману (Анхра-Майнью), Варану и планетам. Одежды отражают их сущностные характеристики и соответствуют земной социальной иерархии. Согласно мифу «о вооружении», Зурван, породив Ахура Мазду и Анхра-Майнью и приведя в движение их творения, дарует каждому орудие для борьбы друг с другом. Ахура Мазде он вручает «форму» огня, к-рый символизирует благое творение и является защитным и очистительным началом, а Анхра-Майнью — «форму», «орудие» или «одеяние» тьмы, сопряженной с демоном Аз, к-рая пронизывает все дьявольское творение. Т. о., в системе представлений З. онтологические различия между Анхра-Майнью и Ахура Маздой нивелируются: Ахура Мазда теряет атрибуты совершенного творца, превосходящего Анхра-Майнью, а последний выступает как равный своему противнику.

Космогония З. носит противоречивый характер: материальный мир творит либо Ахура Мазда, либо Анхра-Майнью. «Улемы ислама» сообщают о том, что Зурван также принимал участие в этом творении (напр., сотворил огонь и воду). Круг духовных сущностей, вовлеченных в сферу религиозно-философских рассуждений З., принципиально не отличается от зороастрийского, однако особое внимание уделяется богу-воину Вайю, Спихру (божеству небесного свода, в отношении которого обычным эпитетом является «тело Зурвана»), демону Варану (отождествлялся с дурным знанием и неверием) и демону вожделения и похоти по имени Аз.

Зурванисты различали Зурван Акарана (бесконечное время) — вечность — и Зурван Дарга Хвадата (время долговластвующее) — период в 9 или 12 тыс. лет, на протяжении к-рого развиваются история мироздания и борьба 2 духов. Зурван Акарана, будучи истолкован в З. как рок или судьба, выступает в качестве универсального первопринципа. З. отличает представление об абсолютной предопределенности человеческого бытия и о всецелой подчиненности благим влияниям «податей» (знаков зодиака) и дурным влияниям «разбойников» (планет), размещенных в Спихре («теле Зурвана»). Это стало причиной особого распространения в З. астрологии как прикладной дисциплины, призван-

ной выяснить судьбу человека. Идеи свободы воли и сознательного выбора между добром и злом (столь характерные для зороастризма) чужды З. Этическая проблема в З. отсутствует также в связи с представлениями о дуальности Зурвана, содержащего как благое, так и злое начало.

Научный интерес к З. как к феномену духовной культуры древнего и средневека Ирана возник в нач. XX в. Т. о., описание З. представляет собой историческое моделирование, в основе к-рого лежат фрагменты пехлевийской религ. лит-ры (Бундахишн, Визидагиха-и Затспарам, Дадестан-и меног-и Храд и др.), сообщения античных авторов (Евдем Родосский, *Плутарх* и др.), полемические сочинения арм. и сир. христ. богословов (*Езник Колбацци*, Елише Вардапет, *Феодор бар Кони* и др.), а также сведения мусульм. авторов (аш-Шахрастани, аль-Фахри и др.). В наст. время определенные оккультно-теософские круги, в т. ч. в России, пытаются трактовать учение З. как эзотерическое направление зороастризма, тесно связанного с теорией и практикой астрологии (см., напр.: *Глоба П. П. Живой огонь*. М.; СПб., 1996. С. 36).

З. оказал влияние на *манхейство* и на ряд др. гностических течений; отчасти на митраизм.

Ист.: Ulema-i Islam // *The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz and Others*. Bombay, 1932; *Авеста в рус. переводах (1861–1996)*. СПб., 1997; *Зороастрийские тексты: Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и др. тексты / Изд. подгот.: О. М. Чунакова*. М., 1997.

Лит.: *Zaehner R. C. A Zervanite Apocalypse // BSOAS*. 1940. Vol. 10. N 2. P. 377–398; *idem*. *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma*. Oxf., 1955; *idem*. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. L., 1961; *idem*. *Teachings of the Magi: A Compendium of Zoroastrian Beliefs*. N. Y., 1975 (рус. пер.: *Зенер Р. Ч. Учение магов: Компендиум зороастрийских верований / Пер.: Г. Г. Ястребов*. М., 1993); *Duchesne-Guillemin J. Notes on Zurvanism // JNES*. 1956. Vol. 15. N 2. P. 108–112; *Boyce M. Some Reflections on Zurvanism // BSOAS*. 1957. Vol. 19. N 2. P. 314–316; *Frye R. Zurvanism Again // HarvTR*. 1959. Vol. 52. N 2. P. 63–73.

И. Л. Крутник

**ЗУРОВ** Леонид Федорович (18.04.1902, г. Остров Псковской губ. — 9.09.1971, Акс-ле-Терм, Франция), прозаик, историк, археолог, этнограф. Сын торговца Ф. М. Зурова. Учился в Псковском реальном уч-ще. В нояб. 1918 г. записался вольноопределяющимся в формировавшийся в г. Остров 2-й стрелковый полк Серверной армии, в отряд светлейшего







Л. Ф. Зуров.  
Фотография. 30-е гг. XX в.  
(ГПИБ)

кн. А. П. Ливена (позже включенный в состав Северо-Западной армии ген. Н. Н. Юденича). Служил вместе с отцом, был пулеметчиком, командовал отрядом пластунов Островского полка. Участвовал в наступлении на Петроград, был дважды ранен, в результате чего остался инвалидом. При отступлении армии Юденича перешел новую границу по р. Нарве, служил санитаром в военном госпитале в Эстонии во время эпидемии тифа. Перенес тиф в тяжелой форме, был демобилизован. В февр. 1920 г. в звании старшего унтер-офицера 5-го Островского полка уволен в связи с расформированием Северо-Западной армии. Всю жизнь занимался сбором материалов по истории Северо-Западной армии, и в особенности отряда Ливена, позже переформированного в 5-ю Ливенскую дивизию. Собрал в подлинниках и копиях значительную часть приказов по армии, рапортов, донесений, частную переписку офицеров штаба и финансово-хозяйственные документы, составил «Записи рассказов участников Северо-Западной армии» (более 1200 с.).

В июне 1920 г. З. уехал в Ригу, в сент. того же года поступил в 3-й класс Рижской городской рус. средней школы, к-рую окончил в июне 1922 г., выдержав все испытания в объеме полного курса реального училища. В 1922 г. переехал в Чехословакию. Поступил в Высшую техническую школу в Праге на архитектурное отделение, посещал археологический фак-т Карлова ун-та и семинары Н. П. Кондакова. В 1925 г. оставил учебу по совету врачей и поселился в Риге. Был представителем от рус. студенчества Латвии на II съезде студентов-эмигрантов в Праге, в апр. 1924 г.— на конференции Объединения русских эмигрантских студенческих орг-ций, в марте 1926 г.— на Российском зарубежном съезде в Париже. В Риге служил такелажником в порту, маляром. В 1925 г. исполнял обязанности секретаря, помогая Ливену, одному из редакторов сб. «Белое дело», готовил материалы для «Архива гражданской борьбы с большевизмом». Был секретарем редакции ж. «Перезвоны», входил в число его постоянных сотрудников (с 1928).

Первыми выступлениями З. в печати стали рассказ «Вечерний звон» и стихотворение «Цветы на могилу» в рижской газ. «Маяк» (1922. № 7). В 1925–1929 гг. в рижской газ. «Сло-

во», ж. «Перезвоны» и др. изданиях опубликовал 38 очерков и рассказов, в т. ч. материалы о жизни крестьян Латгалии (В крестьянском доме: Из записной книжки // Слово. 1927. № 445; Ярмарка в Пыталове // Там же. № 501; Режицкий базар // Там же. № 563), о рижских старообрядцах (В Жоготах и у старообрядцев // Там же. № 396; Гребенчиковский молитвенный дом // Там же. № 524), о псковских древностях (Старинная икона с рисунком Псково-Печерской обители // Там же. 1928. № 1007; Печерские легенды // Там же. № 1009), об истории Добровольческого движения (Даниловы // Белое дело. 1927. Вып. 2. С. 158–196). Напечатанные в газ. «Слово» 7 ранних рассказов З. и повесть «Кадет», собранные автором в одноименную книгу, вызвали одобрительные отклики Ю. И. Айхенвальда, И. А. Бунина, А. И. Куприна, И. С. Шмелёва, П. М. Пильского. В 1928 г. издателями альбома «Псково-Печерский монастырь: Общий культурно-исторический очерк» З. был командирован в г. Петсери (Печоры) с целью составления описи древностей б-ки и ризницы Псково-Печерского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря. В том же году опубликовал в Риге повесть «Отчина», посвященную истории обители и Псковского края во времена Иоанна Грозного. Книга стала результатом работы в архивах Псково-Печерского мон-ря и вышла в художественном оформлении автора, использовавшего изображения древних киноварных букв XVI в., филиграней бумаги и тиснений переплетов, а также собственные зарисовки монастырских построек — ц. свт. Николая Чудотворца (Никола Вратаря) и главной звонницы.

В дек. 1928 — нояб. 1929 г. З. переписывался с Буниным, к-рый при-

гласил его приехать в гости в Грас. При содействии К. И. Зайцева (впосл. архим. *Константин*) и В. Ф. Зеелера получил въездную визу во Францию, а от Бунина — деньги на дорогу. 23 нояб. 1929 г. прибыл в Грас, где вопреки первоначальным намерениям остался надолго. З. стал секретарем Бунина и фактически членом его семьи, познакомился с Г. Н. Кузнецовой, М. А. Степун и Н. Я. Роциным. Печатался в парижских изданиях «Последние новости», «Иллюстрированная Россия», «Современные записки», в альманахе «Круг»; в эстонских ж. «Старое и новое», в сб. «Новь», в газ. «День русского просвещения». В 1930–1944 гг. в рижских газетах «Сегодня», «Для Вас», «Наша газета» вышло 13 его работ. Участвовал в подготовке рижского старообрядческого ж. «Родная старина». С 1932 г. лечился от туберкулеза.

Будучи сотрудником парфюмерной лаборатории А. Рождественского в Грасе, 3. 21 марта 1935 г. получил командировку в Эстонию, Латвию и Литву с целью налаживания деловых связей с прибалтийскими коммерсантами. По пути весной 1935 г. посетил Спасо-Преображенский Валаамский мон-рь. Принял участие в реставрации крыльца и звонницы ц. свт. Николая Чудотворца в Псково-Печерском мон-ре, что принесло З. широкую известность в рус. Прибалтике. В Печорском у. обнаружил древнеслав. городище Митковицкий «городочек», где в ходе археологических раскопок нашел неск. предметов каменного века. Осенью 1935 г. возвратился во Францию. Впосл. занимался археологическими и этнографическими исследованиями в Эстонии в сотрудничестве с Археологическим ин-том им. Кондакова в Праге, с Базельским ун-том и др. учреждениями. В 1937 г. ездил в Эстонию от музея Трокадеро (Париж) и Мин-ва просвещения Франции, результатом работы стали многочисленные рисунки, схемы, планы местности и карты Изборского края. 7 июня 1938 г. был командирован Музеем естественной истории (Музеем человека) в Прибалтику с целью изучения района Сетумаа, Чудского оз. и р. Нарвы. Экспедиция была организована при содействии П. Н. Миллюкова, собравшего часть средств. Вместе с 2 научными сотрудниками и 4 рабочими З. обследовал Изборск, Малы, Печорский у., осенью 1938 г. вернулся во Францию. По результа-

там поездок многократно выступал в Париже с докладами о древностях Петсери и Изборска (О древностях Изборского и Печерского края // Последние новости. 1935. 26 сент. С. 3), в парижском об-ве «Икона» сделал доклад «Монастырские и церковные древности Печерского края в Эстонии». Позднее составил «Записку о произведенном обследовании древностей Псковского и Изборского края и о результатах археологических разведок 1935–1938 гг.» (П., 1946) и «Записку о дохристианских пережитках и религиозных верованиях сетских чудо-эстонцев и крестьян Печерского края» (П., б. г.). В рассказе «Обитель» описал посещения Псково-Печерского мон-ря и судьбы своих соратников по экспедициям в Печорском крае (Новоселье. 1946. № 29/30. С. 35–54). Успешной экспедиционной работе способствовали умение З. устанавливать доверительные отношения с местным населением, близкое знакомство с Печерским еп. *Иоанном (Булиным)*, принадлежавшим к народности сету. По нек-рым свидетельствам, З. имел отношение к деятельности антисоветской террористической орг-ции «Братство Русской Правды» и, живя в Риге, возглавлял латв. отд-ние «Русского отряда».

В 1937–1940 гг. был председателем Объединения писателей младшего поколения в Париже. Действие романов З. «Древний путь» (П., 1934) и «Поле» (П., 1938) разворачивается на фоне событий первой мировой войны и гражданской смуты. С кон. 30-х гг. работал над романом «Зимний дворец» — 1-й частью задуманной и неосуществленной исторической трилогии-эпопеи о событиях революции в обеих столицах и в провинции. Стремившийся к исторической точности автор тщательно переделывал роман, с 1946 г. в Нью-Йорке печатались отдельные главы (Петроградская ночь // Новоселье. 1946. № 24/25; Дорога // Там же. № 29/30). Однако и «Зимний дворец», и 2 др. части трилогии — «Большое Вознесение» и «Перекасти-Поле» — остались незавершенными. Также неоконченной осталась поздняя повесть «Иван-да-Марья», действие к-рой происходит в годы первой мировой войны. В ней автор, разочарованный выходящим отдельными главами романом А. И. Солженицына «Август четырнадцатого», к-рый характеризовал как «полный срыв, провал»

известного писателя, стремился к документальной точностью вывести подлинных героев трагической эпохи, изобразить их особенный душевный мир (реконструированный текст повести был опубл. в 2005).

В 1939 г. З. записался добровольцем во франц. армию, весной 1940 г. демобилизован как больной туберкулезом. В годы второй мировой войны жил в Грасе у Буниных. Отношения З. с Буниным ухудшались. 15 дек. 1943 г. Бунин писал Рошину: «...что за сказочный мерзавец, что за чудовище сидит на моей и на Верной шее уже 14 лет!» 22 дек. 1944 г. З. обратился к советскому представителю во Франции с просьбой передать статью с результатами его исследований Печорского края «советским научным учреждениям». В конце войны принимал участие в деятельности «Союза друзей Советской Родины», сотрудничал в газ. «Советский патриот». В ст. «Синодик» (Там же. № 26. С. 85–94) преувеличил масштабы борьбы с Церковью на оккупированной нем. армией советской территории. Согласно наблюдениям Э. Хейвуда, среди сохранившихся бумаг З. нет свидетельств его намерения переехать в СССР.

После войны жил под Парижем, служил сторожем в Буживале, вновь занялся лит. деятельностью. Публиковался в парижских сборниках (Петрополис // Встреча. П., 1945. Сб. 1; Астория // Рус. сборник. П., 1946. Кн. 1. С. 70–86). С 1945 г. много печатался в США. По материалам рассказов одной из узниц лагеря З. написал ст. «Аушвиц» (Новоселье. 1945. № 21. С. 26–31). Поддержал решение Бунина выйти из Союза рус. писателей и журналистов во Франции, после того как в 1947 г. из него по настоянию Б. К. Зайцева были исключены литераторы, принимавшие советское гражданство. Постепенно отношения с Буниным наладились, З., переехав в Париж, помогал ухаживать за тяжелобольным писателем. После смерти Бунина З. поселился в его квартире, помогая В. Н. Буниной в подготовке издания последней книги Бунина «О Чехове» и в систематизации материалов для ее монографии «Жизнь Бунина». Когда Бунин скончалась, разбирал архив ее мужа, публиковал нек-рые материалы, переписывался с исследователями творчества Бунина, в т. ч. в СССР, благодаря чему впервые широкой публике стали из-

вестны мн. сведения о жизни писателя. В кон. 50-х гг. готовил новый обзор своих исследований по истории Псковского края для АН СССР, переписывался с историками Пскова, но посетить СССР отказывался. В 1958 г. в Париже вышла последняя книга З. «Марьянка» — сборник из 21 рассказа, ранее публиковавшихся, к-рый вызвал одобрение критики.

С 1953 г. З. периодически лечился от душевного расстройства. В последнее десятилетие жизни особенно сблизился с семьей Зайцева, дочь к-рого Н. Б. Зайцева-Соллогуб приняла на себя заботу о З. Был близким другом иконописца мон. *Григория (Круга)*, написал его биографию. В сер. 60-х гг. посетил Данию и Шотландию, где собирал сведения по генеалогии Лермонтовых. Собирал материалы по древней истории Бретани, где подолгу жил.

Умер в санатории в Акс-ле-Терм. Похоронен 14 сент. 1971 г. на рус. кладбище Сент-Женевьев-де-Буа. Арх.: Рус. арх. ун-та г. Лидс. Ф. Л. Ф. Зуров; Б-ка-фонд «Русское зарубежье». Ф. 3. Арх. Л. Ф. Зурова; Ф. 39. Арх. Сев.-Зап. армии; ГАРФ. Ф. Р–6054.

Соч.: Кадет. Рига, 1928; Напоминание (1918–1928) // Слово. 1928. № 967; Опись древностей // Псково-Печерский мон-рь: Общий культ.-ист. очерк / Сост.: В. Синайский. Рига, 1929. С. 57; Уездное // Старое и новое. 1931. № 1. С. 69–73; Из истории ц. Николая Ратного в Печерском мон-ре: Как был открыт древний город, носящий название Городок // Новь. 1935. № 8. С. 93–102; Дороги Эстонии // День рус. просвещения. 1936. Май–июнь. С. 3; Новый ветер // Круг. 1937. № 1; [Рец. на:] Фридрих И. Д. Фольклор рус. крестьян Яунлатгалского у. // СЗ. 1937. № 65. С. 440–441; Как они умерли // Орион. П., 1947; Дворцовая площадь // Новоселье. 1949. № 39/41; Лит. завещание И. А. Бунина // Новый журнал. 1961. № 66; Тамань Лермонтова и Л'Огсо Ж. Занд // Там же; Терб Лермонтова // Там же. 1965. № 79; Дон Аминадо // Там же. 1968. № 90; И. А. и В. Н. Бунины в канун эмиграции // Там же. 1972. № 107; Обитель: Повести, рассказы, очерки, воспоминания / Сост., авт. биогр. очерка: А. Н. Стрижев. М., 1999; Говор могил: На Покровском кладбище // От Лифляндии — к Латвии: Прибалтика глазами русских / Сост.: Ю. Абызов. Рига, 1999. Т. 2; Иван-да-Марья // Звезда. 2005. № 8. С. 61–113; № 9. С. 99–145. Лит.: *Пильский П. М.* Три молодых беллетриста // Сегодня. 1928. № 268; *Зайцев К. И. Л.* Зуров // Россия и славянство. 1929. 9 марта; *Ладьяженский В.* Дети революции // Слово. 1929. № 1015; *Л. И-в.* Ломоносовцы-литераторы // Школьные годы: Ученический журнал. 1929. № 15; *Мата д'Ор [Брешко-Брешковский].* Парижские огни // Для Вас. 1938. № 44; *Кузнецова Г. Н.* Грасский дневник. Вашингтон, 1967. М., 1995; *Ковалевский П. Е. Л.* Зуров — этнограф // РМ. 1971. 23 сент. С. 9; [Некролог] // Там же. № 2860, 2911; 1972. № 2963; 1973. № 3380; *Андреев Н. Е. Л. Ф.* Зуров // Новый журнал. 1971. № 105. С. 274–276; он же. То, что вспоминается. СПб., 2008. С. 346–349, 351–355; Письма И. А. Бунина к Л. Ф. Зурову



// Новый журнал. 1971. № 105. С. 225–231; *Brom L. Leonid Zurov. Fresno (Calif.), 1973; Бахрах А. В.* Бунин в халате: По памяти, по записям. *Bayville (N. Y.), 1979. С. 22–23; Жабба С. П.* Памяти друга // РМ. 1981. № 3386; *Pachmuss T.* Russian Literature in the Baltic between the World Wars. *Columbus (Ohio), 1988. Р. 292–293; Абызов Ю. И.* Рус. печатное слово в Латвии: 1917–1944 гг.: Био-библиогр. справ. *Stanford, 1990. Ч. 2. С. 110–113; Зуров // Абызов Ю., Флейшман Л., Раевин Б.* Рус. печать в Риге. *Stanford, 1997. Кн. 2: Сквозь кризис. С. 135–138; Письма Л. Ф. Зурова М. С. Мильбруду // Там же. Кн. 4: Между Гитлером и Сталиным. С. 105–109; Голубева Л. И. А. Бунин и Л. Ф. Зуров: История отношений // Вопросы лит.-ры. 1998. № 4. С. 372–376; *Neuwood A. J.* Catalogue of the Ivan Bunin, Vera Bunina, Leonid Zurov and Ekaterina Lopatina Collections / Ed. R. Davies, D. Riniker. *Leeds, 2000; Белобровцева И. З., Рогачевский А.* В тени Бунина: А. Амфитеатров о Л. Зурове // Вторая проза. *Таллин, 2004. С. 145–166; Переписка И. А. Бунина и Г. Н. Кузнецовой с Л. Ф. Зуровым (1928–1929) / Подгот.: Р. Дэвис, И. З. Белобровцева // И. А. Бунин: Новые мат.-лы. М., 2004. Вып. 1. С. 232–284; Белобровцева И. З.* «Видно, моя судьба, что меня оценят после смерти!» // Звезда. 2005. № 8. С. 52–60.*

**А. К. Клементьев**

**ЗЫКОВ** Иван Иванович (1837, дер. Будьково Покровского у. Владимирской губ., ныне Орехово-Зуевского р-на Московской обл. — 1913, с. Кабаново, там же), деятель старообрядческого поморского согласия, полемист. Родом из крестьянской семьи Костиных, в 16 лет женился на А. П. Зыковой, дочери П. Д. Зыкова, владельца производством хлопчатобумажных тканей в Кабанове. Кабаново и ближайшие деревни (Будьково, Ивоново (ныне Ионово), Ликино (ныне Ликино-Дулёво) и др.) входили в граничившую с Гуслицей историческую обл. Патриаршина (территория совр. Орехово-Зуевского р-на и прилегающие районы Владимирской обл., в узком значении — местность, где теперь находятся г. Орехово-Зуево и его юж. пригород); здесь жили преимущественно старообрядцы-поморцы, сохранявшие живую связь с *Выголексинским общежитием* до упразднения последнего в 1856–1857 гг. После смерти тестя З. возглавил фирму Зыковых и стал известен под этой фамилией.

З., владевший большой б-кой древних книг, участвовал в многочисленных полемических беседах с правосл. миссионерами, с единоверцами, с др. старообрядцами, на к-рых он отстаивал учение поморцев. По мнению современников, З. «в беседах был красноречив и находчив» (*Большаков*. 1913. С. 70). 3 окт. 1876 г. состоялось полемическое совеща-

ние З. с игум. *Павлом Прусским*, на к-ром старообрядец задал игум. Павлу З. вопроса, касающиеся решений *Большого Московского Собора 1666–1667 гг.*, с требованием дать оценку этим постановлениям. Впосл. эти же вопросы З. задавал др. правосл. миссионерам: свящ. Рафаилу Виноградову в Самарской губ., свящ. Василию Иванову в Нижегородской губ., членам *Петра митрополита братства* в Москве, но не был удовлетворен ответами. На замечания против старообрядцев *Пафнутия (Овчинникова)*, игум. *Гуслицкого в честь Преображения Господня мон-ря*, З. в ответ составил «Обличение великороссийских пастырей, или 58 погрешностей в господствующей Церкви», к-рое разослал мн. известным миссионерам и правосл. священникам. Беспоповское учение З. защищал в «Ответах единоверцам» (в книге З. «Меч духовный»), а также в «Духовных ответах» на письмо от 19 сент. 1891 г. Я. И. Максимова, члена братства Петра митрополита. З. составил обширный Цветник, в к-ром с беспоповских позиций рассматривается более 40 вопросов: о «Церкви Христовой», о таинствах, о перстосложении, о необходимости брака, о разделении с *федосеевцами* из-за моления о царе и различного понимания *антихриста* и др.

З. часто говорил поучения в беспоповских моленных как в родных местах, так и во время поездок по Волге, Кавказу, Оренбуржью. Помимо тем, относящихся к содержанию церковных праздников, З. в поучениях обычно затрагивал вопросы совр. положения старообрядчества, критиковал вероисповедную политику рус. властей. З. говорил поучения 9 апр. 1878 г. («В Неделю цветоносную») в дер. Ивоново, 23 июля того же года в дер. Будьково — «Слово в Неделю 7-ю по всех святых», 1 окт. 1880 г. начетчик выступил на открытии старообрядческого уч-ща в дер. Ивоново, 15 марта 1881 г. — в Зуеве при принесении присяги имп. Александру III, 23 мая того же года — в поморском храме в Бердянске, 22 окт. 1884 г. — в Зуеве на освящении молитвенного дома Рождества Пресв. Богородицы и свт. Николы при «Товариществе Зуевской мануфактуры Ивана Никитича Зимина». В 1881 г. З. подвергся кратковременному аресту.

З. был участником ряда старообрядческих соборов и съездов. На соборе о *самокрестах*, состоявшемся 6 авг. 1891 г. в Н. Новгороде, он был

практически отлучен от поморского согласия, т. к. вместе с А. А. *Надеждиным* выступил за мягкий подход к самокрестам, присоединявшимся к поморцам. Впосл. разногласия были преодолены, и в 1898 г. с участием З. в Патриаршине прошел местный собор поморцев. З. возглавил собор поморцев законобрачного согласия, проходивший в сент. 1905 г. в Самаре. На 1-м Всероссийском соборе поморцев брачного согласия, состоявшемся в Москве в мае 1909 г., З. был избран товарищем председателя собора, затем товарищем председателя Совета соборов и съездов, действовавшего в период между соборами. На соборе З. прочел доклад «Об антихристе и пророках». 7–10 мая, в ходе собора, в Большой аудитории Политехнического музея под председательством в т. ч. З. прошли беседы Л. Ф. *Пичугина* с начетчиками белокрыницкого согласия (см. *Белокрыницкая иерархия*).

Поучения и выступления З. на полемических беседах переписывались в сборники («Беседы», рукописи украшены гуслицким орнаментом). Ряд сочинений З. был размножен на гектографе. З. похоронен на кладбище в Ликино (ныне Ликино-Дулёво Московской обл.).

Арх.: Беседы. 2 т., кон. XIX в. Т. 1 — РГБ. Ф. 218. № 157; Т. 2 — Там же. № 28–30; Беседы Зыкова с архим. Павлом Прусским. Т. 1, кон. XIX — нач. XX в. — Там же. № 26; Цветник, составленный Зыковым. 3 ч., кон. XIX — нач. XX в. — Там же. № 27.

Соч.: Духовные ответы на вопросительное письмо в составе 26 вопросов // Б-ка поморских писателей. М., 2005. Вып. 11. С. 5–56.

Ист.: Беседа Зыкова с игум. Павлом Прусским, состоявшаяся в 1876 г. 3 окт. Владимирской губ. Покровского у. дер. Ликино в саду А. В. Смирнова. Б. м., 29 окт. 1880 (гектограф); Нижегородский беспоповский собор для суда над самокрестами // Братское слово. М., 1895. Т. 2. С. 512–532, 594–603; Деяния 1-го Всерос. собора христиан-поморцев, приемлющих брак. М., 1909. С. 2, 66–73.

Лит.: *Пругавин А. С.* Старообрядчество во 2-й пол. XIX в.: Очерк из новейшей истории раскола. М., 1904. С. 140; *Большаков И. Т.* Иван Иванович Зыков // Щит веры. Саратов, 1913. № 1. С. 68–71; *Хвальковский В. В.* Сказание о Патриаршине // Старообрядческий церк. календарь на 1990 г. Рига, 1990. С. 45–56; *Агеева Е. А. В. Е. Морозов и его окружение* // Тез. докл. и выступлений науч.-практ. конф. «Купцы Морозовы — российские предприниматели и меценаты». Юб. Морозовские чт. 20–22 февр. 1997 г. Орехово-Зуево, 1997. С. 109–114; *Клочкова Е. С.* Пути самоопределения нижегородской спасовщины кон. XIX–XX вв.: Самокресты // Мир старообрядчества: История и современность. М., 1999. Вып. 5. С. 235–236; *Юхменко Е. М.* Поморское староверие в Москве и храм в Токмаковом переулке. М., 2008. С. 131–132, 136–137.

**Е. А. Агеева**





**И**, буква почти всех алфавитов, основанных на кириллице. В болг. алфавите — 9-я по счету, в церковно-славянском, русском и сербском — 10-я, в украинском и македонском — 11-я (в белорусском отсутствует, вместо нее используется буква І). Рус. совр. название буквы («и») употребляется как существительное среднего рода (прописное И). В старослав. языке буква имела названия «иже» (относительное местоимение «который») и «ижеи». В церковно-слав. алфавите сохранилось название «иже».

Во мн. древнейших слав. азбучных акростихах И связано преимущественно со словом «иже» (с формами именительного падежа ед. ч., винительного падежа ед. ч. и именительного падежа мн. ч. муж. рода относительного местоимения), напр., в молитвах «Аз есть всему миру свет»: «Иже престол на небесех» (1-я редакция), «Иже есть престол Мои на небесех» (2-я редакция) (Демкова, Дробленкова. 1968. С. 55, 56); «Аз преже о Господе Бозе начинаю вещати»: «Иже от Божеских помышляют» (Там же. С. 58; в др. редакциях: «Иже от Божественных помышляют» (Кобяк. 1987. С. 148) и «Иже о Божних умышляют» (Петров. 1894. С. 18)); «Аз есмь Бог»: «Иже вы сквозе море проведох» (Демкова, Дробленкова. 1968. С. 59); «Аз есмь Бог первый»: «Иже кто сохранит» (Там же. С. 59); «Азбука об Адаме»: «Иже ми заповеда Господь» (Там же. С. 60); «Аз от начала повествую с тобою, евреянине»: «Иже, шед, сотре дела рук их» (Петров. 1894. С. 19; в др. редакции: «Иже шед сотре дело руку их» (Кобяк. 1987. С. 149)); «Аз есмь, Израиля, изведый тя из дому работнаго»: «Иже идосте на ню, тесная места непроходимая пройдосте» (Пет-

ров. 1894. С. 20; в др. редакции: «Иже идущу на ню, тесная места и не проходима пройдосте» (Кобяк. 1987. С. 151)); «Аз любяи вас»: «Иже на неи суще паки безчинная содеясте» (Петров. 1894. С. 21; Кобяк. 1987. С. 152); «Аз ти благодарю Бог»: «Иже различно питавый»; «Аз превечен в Троицы»: «Иже возлюбит мя от душа» (Кобяк. 1987. С. 153, 154); «Аще хошеши мудрости святых»: «Иже в сусловних и глумленных пребываяи» (Там же. С. 145); в азбучной молитве свт. Константина Преславского: «Иже ищет евангельска слова» (Степанов. 1997. С. 421). Значительно реже в азбучных акростихах И соотносится с др. словами: «избави» — в молитве «Аз Тебе припадаю, милостиве»: «Избави мя из глубины греховных» (Соболевский. Церковнослав. стихотворения. 1902. С. 33; в др. редакции: «Избави мя из глубины преисподняго» (Там же. С. 35; Кобяк. 1987. С. 146)); «избавитель» — в стихирах 6-го гласа на предпразднство Богоявления: «Избавителю моему «Боже». Предтеча възпи, глаголе» (Јовановић-Ступчевић. 1981. С. 109); с формами глагола «имети» — в азбучных стихирах бельческого погребения в составе Треника: «Имее область на живых и на мртвых» (Загребин. 1981. С. 77).

В церковнослав. языке И обозначает звук [и] в позиции абсолютного начала слова и после гласного: *инокъ* *наппаче*; гласный звук [и] и мягкость предшествующего согласного в позиции после мягкого согласного: *хра́мниа по́прице*; звук [ы] после ж и ш: *житіе*, *широтѧ*, а также в случае, когда приставка оканчивается на твердый согласный, а корень начинается с И: *ѿиметь*.

В рус. языке И обозначает звук [и] в позиции абсолютного начала сло-

ва и после гласного: игра, поиск; гласный звук [и] и мягкость предшествующего согласного в позиции после мягкого согласного: нитка, сила; сочетание [ји] — после «ь»: чьи; звук [ы] после «ж», «ш», «ц»: жизнь, шило, цифра, а также в начале слова, если предшествующее слово заканчивается на твердый согласный: с игрой ([сы]грою), Иван Ильич (Ива[ны]льич).

Начертание буквы И в кириллице восходит к унциальному варианту начертания греч. буквы «эта» (Η), которая представляет собой видоизменение финик. знака «хэт»: (𐤇 — ограда). В древнейших памятниках XI–XII вв., написанных уставом, И имеет горизонтальную перекладину, проходящую почти посередине буквы, т. е. начертание буквы подобно совр. начертанию печатного Н: **И**. Такое написание встречается в памятниках до XVI в. Уже в нач. XI в. горизонтальная перекладина может проходить выше середины буквы, напр. в приписке к *Остромирову Евангелию*: **И**, однако распространение такой тип получит лишь в XIII в.: **ИИ**. В XII–XIII вв. горизонтальная перекладина могла быть украшена точкой или пересечкой: **ИИ**. И с пересечкой или точкой на перекладине характерно для памятников боснийской эпиграфики кон. XIII — нач. XV в. (Томовић. 1974. С. 20). В XIII в. появляются и новые начертания — с косой перекладной в середине: **И** и с косой перекладной вверху: **ИИ**. В уставе XIV в. высокая косая перекладина господствует: **И**. В полууставе кон. XIV–XV в. косая перекладина опускается в середину и ниже: **ИИИ**. Длинное И (с горизонтальной или скошенной перекладной), иногда вдвое превосходящее по высоте остальные буквы, которое пишется в





начале слова, появляется в серб. канцелярских почерках в нач. XIV в. (грамота кор. Милутина 1302 г., письмо кор. Елены Анжуйской общине Дубровника 1304 г.). В XIV–XV вв. высота буквы еще более увеличивается. В южнослав. почерках XIV – 1-й пол. XV в. начертания И и Н нередко не различаются (И пишется с горизонтальной чертой посередине), в след. чего рус. переписчики южнослав. оригиналов допускают ошибки.

В новгородских берестяных грамотах с XI до сер. XV в. основным являлось начертание буквы И с горизонтальной перекладиной посередине: *Н Н Н*, которое было также представлено в вариантах с верхними и нижними засечками: *Н Н Н*, только с верхними засечками: *Н Н Н* и пересечкой на перекладине: *Н Н*. С нач. XIV в. грамоты дают начертания с высокой перекладиной (на  $\frac{2}{3}$  высоты буквы и выше): *Н Н Н П Н*. Единичные примеры И с наклонной перекладиной встречаются уже в нач. XII в., однако распространяется этот вариант лишь с 40-х гг. XIV в.: *И И И*. Начертания И с диагональю засвидетельствованы в грамотах сер. XIV–XV в.: *И И И И* (*Зализняк*. 2000. С. 170–171).

В скорописи XV в. написание И мало меняется по сравнению с полууставным прототипом, ср.: *и н*. В скорописи XVI в. закругляется нижняя часть буквы: *и и*, искривляются вертикальные линии: *И*, а также появляется выносное И в виде 2 наклонных разной длины или в виде 1 наклонной и неск. извитой черты: *И И*. В великорус. скорописи в XVII в. к старым графическим типам, похожим на И и Н, прибавляются новые, напоминающие лат. *h* и п: *и и h и*. В юго-западнорус. скорописи в XVII в. И может писаться в виде совр. рукописного прописного Н: *и*, строчного «ц» (с хвостом внизу): *и*, однако преобладающими являются варианты, близкие к совр. рукописному И: *и и*. Начертания совр. рукописных строчной и прописной букв *и и* восходят к начертаниям, распространенным в скорописи XVIII в.

Печатная кириллическая буква до XVIII в. воспроизводила рукописный полуустав. Совр. вариант начертания оформился на основе нового московского письма (канцелярского курсива) кон. XVII – нач. XVIII в. и ренессансного шрифта «антиква» и вошел в обиход в нач. XVIII в.,

после реформы гражданского алфавита.

Начертание глаголической буквы **Ѣ** нек-рые исследователи возводят к минускульно-скорописному варианту начертания греч. буквы «эта» (**Ϝ**). По др. версии, глаголическая буква восходит к самаритянскому знаку «айн», представляющему собой треугольник, обращенный основанием кверху: **∇**. Как полагал А. М. *Селищев*, об ориентации создателей глаголицы именно на самаритянский алфавит свидетельствует сходство глаголических букв **Ѣ** (И) и **Ѥ** (С), поскольку самаритянские «айн» и «самех» были расположены в алфавите рядом и имели похожие начертания (*Селищев*. 1951. С. 47). Прототипом глаголического начертания **Ѣ** могло служить также начертание знака груз. алфавита «дон» (**Շ**).

В древнейших памятниках представлены 2 варианта начертания верхней части глаголической буквы – в виде треугольника (*Зографское Евангелие, Синайский Евхологий, Сборник Клоца* и др.) и в виде перевернутой трапеции: **∇** (*Ассеманиево Евангелие, Маршинское Евангелие*). Нижняя часть буквы имеет, как правило, форму неправильного овала, в ряде случаев может приближаться к ромбу: **Ѣ** или треугольнику: **Ѣ** (*Синайский Евхологий, Бычковско-Синайская Псалтирь, Охридские глаголические листки*).

В глаголице, в к-рой числа обозначаются буквами в порядке их следования в азбуке, **Ѣ** имеет числовое значение 20. В кириллице же, следующей за греко-визант. цифровой системой, И обозначает число 8; по числовому значению называется «и восьмеричное». В церковнослав. письменности в числовом значении буква употребляется с дополнительными знаками – титлом и обозначениями цифровых разрядов: *ѣ* – 8, *ѣѣ* – 8000.

В числовой тайнописи, т. н. византийской, основанной на взаимозамене букв, имеющих числовое значение и составляющих в сумме предел порядка, И передается через В (числовое значение – 2) (8+2=10). В тайнописи «Лаодикийского послания» – «литореи в квадратах», смысл соотношения алфавитных рядов к-рой неясен, И 1-го ряда алфавита соотносится с Ж 2-го ряда, И 2-го ряда – с Л 1-го ряда.

В церковнослав. языке наряду с буквой И звуковое значение [и] име-

ет буква І, употреблявшаяся и в рус. языке до реформы 1918 г. Буква І входит также в состав ряда кириллических алфавитов: в белорус. алфавите – 10-я по счету, в украинском – 12-я. Старослав. название буквы – «иже» (относительное местоимение «который») или «и» (союз «и»), в церковнослав. алфавите сохранилось название «и».

Во мн. древнейших слав. азбучных акrostихах І связано преимущественно с союзом «и», напр., в молитвах «Аз есмь всему миру свет» (1-я редакция): «І око Мое на вся праведники призирает» (*Демкова, Дробленкова*. 1968. С. 55); «Аз преже о Господе Бозе начинаю вещати»: «І на всяку мудрость помысл их прострется» (*Кобяк*. 1987. С. 148); «Аз от начала повествую с тобою, евреянине»: «І неверне прииде во свет их» (*Петров*. 1894. С. 19); «Аз есмь, Израилю, изведыи тя из дому работы»: «І брани крепкия и лютыя избавих вы» (*Кобяк*. 1987. С. 151); «Аз любях вы и без числа отдаю»: «І потом Даниилом пророком вещах вы» (Там же. С. 152); «Аз ти благодарю Бог»: «І согрешившее в Сафеине»; «Аз превечен в Троицы»: «І ктому живот вечный получиши» (Там же. С. 153, 154); в азбучной молитве свт. Константина Преславского: «І просится дары твоя прияти» (*Степанов*. 1997. С. 421). Значительно реже в азбучных акrostихах І соотносится с др. словами: «інаго» – «Аз есмь всему миру свет» (2-я редакция): «Інаго несть бога разве Мене» (*Демкова, Дробленкова*. 1968. С. 57); «Іезекиины» – «Аз Тебе припадаю, милостиве»: «Іезекиины слезы даруи ми, Боже» (*Соболевский*. Церковнослав. стихотворения. 1902. С. 35; *Кобяк*. 1987. С. 146).

При этом во мн. акrostихах (в т. ч. и в др. редакциях молитв, процитированных выше) слово, соответствующее позиции І, пишется не с І, а с И, напр., в молитвах «Аз преже о Господе Бозе начинаю вещати»: «І. И всяку мудрость помысле их простирается» (*Петров*. 1894. С. 18; в др. редакции: «И на всяку мудрость помысл их простирается» (*Демкова, Дробленкова*. 1968. С. 58)); «Аз есмь, Израиля, изведыи тя из дому работнаго»: «І. И брани крепкия и лютыя избавих вас»; «Аз любях вас и без числа отдаю»: «І. И потом пророком Даниилом вещах вам» (*Петров*. 1894. С. 20, 21), «Аз есмь Бог»: «И в пустыни вы питах»; «Аз есмь Бог первый»:

«И соблюдет»; «Аз наречется Адам»: «И сниде Господь во образе Сына Божия» (Демкова, Дробленкова. 1968. С. 59, 60); в стихирах 6-го гласа на предпразднство Богоявления: «И си светодавыць, не требуе просветитисе плтью» (Јовановић-Ступчевић. 1981. С. 109); «Аз Тебе припадаю, милостиве»: «Иезекиины ми слезы даруи» (Соболевский. Церковнослав. стихотворения. 1902. С. 33); «Аще хощеши мудрости святых»: «Израиль есть ум зряи Бога» (Кобяк. 1987. С. 145); в азбучных стихирах бельческого погребения в составе Требника: «Имиже Сам владаеши, милосрде» (Загребин. 1981. С. 77).

Начертание буквы І в кириллице восходит к унциальному варианту греч. буквы «иота» (Ϛ), прототипом к-рой был финик. знак «йод» (𐤒 — «рука»).

В уставных и полууставных черках на протяжении всего периода их существования начертание буквы І отличается устойчивостью. В X—XII вв. преобладают варианты с 2 точками или черточками над мачтой: **і і̇ ї** (в древнейших памятниках эпиграфики — в надписи чергубыля Мостича 976–1001 гг., Битольской надписи 1017 г., а также в *Супрасльском сборнике*, *Этинском Апостоле*, во мн. древнерус. памятниках — *Изборнике 1076 г.*, Минее 1095–1096 гг. и др.). Встречается І без точек: **! !** (в памятниках эпиграфики, напр. в Темничской надписи, а также в *Галицком Евангелии* 1144 г. и др.). Сравнительно часто 2 варианта: е Э употребляются в *Саввиной книге*. В XIII в. появляются начертания с пересечкой в середине мачты: **† ‡**. І в форме креста (наряду с др. вариантами — без точки, с 1 или 2 точками) характерно и для памятников боснийской эпиграфики кон. XII — 2-й пол. XIV в. (Томовић. 1974. С. 20). В полууставе кон. XIV—XV вв. наряду с типами **і і̇ ї** используется также начертание с 1 точкой: **і̇**.

В берестяных грамотах буква І встречается редко. В кон. XI — 1-й пол. XIII в. преобладают начертания без точек: **! !**, с 2 точками, расположенными над мачтой: **і̇ ї і̉** или у ее верха: **† ‡**, а также с засечками: **Г Г̇ Г̈ Г̉**. С сер. XIII в. распространяются начертания с пересечкой как без засечек: **† ‡ † ‡**, так и с засечками: **† ‡ † ‡ † ‡** (Зализняк. 2000. С. 172–173).

В скорописи XV в. сохраняется написание І с 1 или 2 точками: **і̇ ї**.

В XVI в. мачта буквы удлиняется и опускается ниже уровня строки: **ı ı̇**. Долгое І, напоминающее совр. **J**: **Ј Ј̇**, распространяется в XVII в. в великорус. скорописи. В юго-западнорус. скорописи этого периода преобладают традиц. короткие варианты: **ı ı̇ ı̈ ı̉**, а долгое І с пересечкой посередине: **‡ ‡̇** встречается только в числовом значении.

Начертание печатной кириллической буквы до XVIII в. воспроизводило рукописное полууставное начертание с 2 точками: Э, пропадаящими при добавлении любого др. надстрочного знака: **і̇, ї**. Точки отсутствуют и при использовании буквы в числовом значении. В юго-западнорус. изданиях кон. XVI — нач. XVII в. встречается противопоставление І с точками в слав. словах І без точек в корнях заимствованных слов.

В раннем гражданском шрифте число точек над І не было постоянным. В первоначальном варианте рус. гражданского шрифта в пробной азбуке Михаила Ефремова 1707 г. было представлено начертание строчной и прописной І без точек. Во 2-й версии гражданского шрифта, учебной азбуке 1710 г., Петром І были утверждены 2 варианта — с точками и без. Эти начертания были оформлены на основе нового московского письма (канцелярского курсива) кон. XVII — нач. XVIII в. и ренессансного шрифта «антиква». В 1738 г. АН написание І было унифицировано: заглавная буква пишется без точки, строчная — с 1 точкой; при добавлении ударения эта точка обычно исчезает. Однако на протяжении еще довольно длительного времени буква І продолжала употребляться с 2 точками (такое написание использовалось до нач. XIX в.).

Два варианта начертания глаголической буквы: **Ѣ Ѣ̇**, согласно наиболее распространенной т. зр., восходят к минускульно-скорописному варианту греч. буквы «иота» (Ϛ). По др. версии, их прототипами могли служить знаки копт. алфавита «джанджа» (Ϩ), груз. «джон» (Ϩ), эфиоп. «ма» (ጠ), арм. «дже» (Ճ Ճ̇).

В глаголических памятниках форма двойных петель в верхней части буквы варьируется: они могут быть близки к округлости или овалу, встречаются также варианты угловатые, напоминающие четырехугольник. Как правило, петли соединены друг с другом касательной сверху: **Ѣ Ѣ̇**, в нек-рых случаях линия соедине-

ния проходит ниже: **Ѣ̈ Ѣ̉** (Зографское Евангелие, Ассеманиево Евангелие). Основное различие 2 вариантов глаголической буквы состоит в форме нижней части, к-рая в одном случае представляет собой треугольник: **Ѣ̈**, а в другом — перевернутый треугольник, обращенный основанием кверху: **Ѣ̉**. Треугольник 1-го вида соединен с верхней частью 2 косыми штрихами. Иногда треугольник расширяется и приближается по форме к трапеции: **Ѣ̈** (Мариинское Евангелие). Перевернутый треугольник 2-го вида образован 2 штрихами, которые соединяются либо в самом низу, на линии строки: **Ѣ̈**, либо наверху: **Ѣ̉**. В последнем случае из точки соединения выходит прямая линия, «ножка»: **Ѣ̉**, которая иногда опускается ниже уровня строки, что, в частности, характерно для Ассеманиева Евангелия.

Кириллическая и глаголическая буквы: **І Ѣ Ѣ̇** имеют одинаковое числовое значение — 10. По числовому значению І называется «и десятиричное». В церковнослав. письменности в числовом значении буква употребляется с дополнительными знаками — титлом и обозначениями цифровых разрядов: **і̇** — 10, **Ѣ̈** — 10 000.

В числовой тайнописи, т. н. византийской, основанной на взаимозамене букв, имеющих числовое значение и составляющих в сумме предел порядка, **і̇** передается через **Ч** (числовое значение — 90) (10+90=100). В тайнописи «Лаодикийского послания» — «литореи в квадратах», смысл соотношения алфавитных рядов к-рой неясен, **і̇** 1-го ряда алфавита соотносится с **с** 2-го ряда, а **і̇** 2-го ряда — с **М** 1-го ряда.

В пермской азбуке, созданной свт. Стефаном Пермским в посл. четв. XIV в. для обращения в христианство финно-угорских народов, для обозначения звука [и] использовалась 1 буква, к-рая напоминает зеркально отраженное **Г** или цифру 7: **Г̈ Г̉ Г̊ Г̋**, т. е. представляет собой стилизованный вариант кириллической буквы **І** — мачту (прямая или с легким наклоном вправо), дополненную сверху горизонтальным штрихом, обращенным влево.

**Особенности функционирования букв.** Глаголические буквы, обозначавшие звук [и], использовались следующим образом: **Ѣ** — в начале слова и после гласного, **Ѣ̈** — после согласного.



В кириллице изначально употреблен- ние букв И и І не было дифференци- ровано. В южнослав. памятниках до XIII в. и в древнерусских до кон. XIV в. буква І использовалась пре- имущественно как необязательное сокращение буквы И в конце стро- ки (или близко к нему) в целях эконо- мии места, при этом если в одном слове нужно было рядом употребить 2 буквы, обозначающие звук [и] (или [и] и [й]), то 1-м писалось И, затем — І. В остальных случаях, ког- да І встречается редко, прослежи- ваются 3 основные тенденции его употребления: 1) в начале заимство- ванных слов, напр.: *іс ѿснѣзъ* (Суп- расльскій сборник, Остромирово Евангелие); 2) в начале заимст- ванных и собственно слав. слов, а также после гласных (Саввина книга, *Добромирово Евангелие*, ки- риллические приписки в Ассемание- вом Евангелии, Энинский Апостол); 3) нерегулярно после согласных (Энинский Апостол, Слепченский Апостол (см. *Слепченские Триодъ и Апостол*), *Болонская Псалтирь* и др.).

В посл. десятилетие XIII в. в юж- нослав. письменности появляется, а в XIV в. становится нормативным использование І в позиции перед всеми гласными (Ватиканский спи- сок Хроники Манассии, Евангелие царя Ивана Александра 1355–1356 г., Псалтирь Томича и др.). Подобная орфография обусловлена ориента- цией на греч. модель, поскольку в греч. языке сочетания *ια, ιο, ιε, ιη* встречаются существенно чаще, чем *ηα, ηο, ηε, ηι* и т. п. Слав. И, вос- ходящее к греч. Η естественно ас- социируется с этой буквой, а слав. І происходит от греч. Ι и ассоци- руется с ним. Данное орфографи- ческое правило было сформулиро- вано в филологическом трактате *Кон- стантина Костенечского* «Сказание о письменех» (ок. 1424–1426): «І же ѣ начѣлно и свършиѣтелно, нѣ нѣ в концѣ свършиѣтелно, іако; иѣ свършиѣтелно ѣ сице: гаврѣилъ... димитрѣе... црѣе... и сицевѣа. на- чѣлно же имать сице: іуѣль... инѣкз и сице- вѣа. въ нѣже, аще не въ своѣ ествѣ ѣ, гль разарѣтсе» (*Ягич*. 1896. С. 123).

В результате 2-го южнослав. влия- ния (см. *Южнославянские влияния на древнерусскую культуру*) прави- ло, согласно к-рому І следует писать перед гласными, а И — перед соглас- ными, устанавливается и в древне- рус. письменности. Подобные напи- сания имеются уже в ряде памят- ников кон. XIV — нач. XV в., напр.,

в Диоптре Филиппа Монотропа 1388–1389 г.: *иѣцѣленіа, моуѣснѣю*, а также в Киевской Псалтири 1397 г., в Так- тиконе Никона Черногорца 1397 г., в Триоди цветной 1403 г. и Триоди постной ок. 1403 г., в тверской Лест- вице 1404 г. Соответствующее пред- писание содержится в рукописном орфографическом руководстве «На- писание языком словенским о гра- моте и о ея строении...»: «Гдѣ слѣчитсѣ в началѣ речѣни двѣ і, то в послѣднѣ мѣ- сто иже. а гдѣ прилѣчитсѣ в средѣ речѣни иже, а по нѣ і, то во иже мѣсто і, а въ і мѣсто иже» (Там же. С. 368). В трак- тате, в частности, указывается, что там, где раньше писалось сочетание *иі*, следует писать *иѣ*. Эта орфографи- ческая норма была кодифицирована в первых печатных грамматиках цер- ковнослав. языка: в грамматике Лав- рентия Зизания (см. *Зизанин*) (1596): «Въ средѣ же речѣниа, егда оубо прѣ глас- ными, вынѣ пишеѣсѣ і, іако: спѣсѣне, вѣже, ѡ спасѣни, и прочѣа. егда прѣдъ съгласными, тогда и пишеѣсѣ, іако: ходѣти, посѣтити» (Л. 86); аналогично — в грамматике *Мелетия (Смотрицкого)* (в изданиях 1619, 1648 и 1721 гг.), в рукописном грамматическом трактате Ф. П. *По- ликарпова-Орлова* (РНБ. Ф. НРСК 1921. 60. Л. 18–20). Данное правило соблюдается в старопечатных кни- гах, до наст. времени сохраняется в церковнослав. языке, оно было ус- воено и гражданской орфографией (до реформы 1918 г.).

В скорописи сохранялось древ- нейшее распределение функций И и І: И — основная буква, употребляю- щаяся во всех позициях, І — факультативное сокращение И, при этом І никогда не может стоять перед И, а только после нее.

В соответствии с принципом *антистиха*, распространившимся на Руси после 2-го южнослав. влияния, оппозиция букв И и І выступает как средство дифференциации грамма- тических и лексических омонимов. В одном из вариантов ст. «О множе- стве и о единстве», входящем в со- став грамматического трактата «Бу- ковница» (РГБ. Ф. 173.1. № 35. Л. 130–235), пара и — і используется для противопоставления форм ед. и мн. ч., при этом і закрепляется за формами ед. ч., а и — за формами мн. ч.: *проповѣдникъ* (творительный падеж ед. ч.) — *проповѣдникмъ* (да- тельный падеж мн. ч.), *пѣстникъ* (име- нительный падеж ед. ч.) — *пѣстникъ* (родительный падеж мн. ч.) (цит. по: *Живов*. 1995. С. 293). Посредством

пары и — і в грамматике Лаврентия Зизания различаются формы роди- тельного и дательного падежей ед. ч. существительных жен. рода: *иѣщи — иѣщи* (Л. 28–28 об.) и форм имени- тельного падежа ед. ч. и мн. ч. муж. рода относительного местоимения: *иже — иже* (Л. 18). В издании грамма- тики Мелетия (Смотрицкого) 1619 г. буквы и — і в окончаниях противопо- ставляют формы родительного паде- жа ед. ч. жен. рода и именительного, винительного и звательного падежей мн. ч. жен. рода формам винительного падежа мн. ч. муж. рода прилагат- ельных с исходом основы на «к», «г» или формам именительного и звательного падежей мн. ч. жен. рода прилагательных с исходом основы на шипящий и причастий: *бѣгѣа — бѣгѣа* (Л. 76 об.— 77), *вѣвшиа — вѣвшиа* (Л. 185 об.— 186); аналогично в ру- кописных грамматических тракта- тах Поликарпова-Орлова (1723–1725) (РГАДА. Ф. 201. № 6. Л. 55 об.— 56; РНБ. Ф. НРСК 1921. 60. Л. 19), в «Грамматике беседословной» Ива- на Иконника 1733 г. (ГММК. № кн. 213. Л. 25 об.). При этом написание и во флексии родительного падежа ед. ч. жен. рода является отступлени- ем от основного правила распреде- ления и — і, согласно к-рому в пози- ции перед гласными употребляется і. Это исключение особо оговарива- ется Мелетием (Смотрицким) в ор- фографическом разделе грамматики: «иѣзѣтѣ родитѣльномѣ единствѣномѣ при- лагѣтѣныхъ женскнѣ, в различіе прочіихъ па- дежей на и, пишеѣмъ іако: бѣгѣа, крѣпка, и прѣ» (Л. 10). Однако в 2 последую- щих изданиях грамматики (1648 и 1721) указанное противопоставле- ние форм реализовано не было: во всех парадигмах прилагательных в позиции родительного падежа ед. ч. жен. рода и заменено і. В совр. цер- ковнослав. языке пара и — і для раз- личения грамматических омонимов не применяется.

Дифференциация с помощью букв и — і лексических омонимов *миръ* (*εἰρήνη* — «мир, согласие, покой») — *миръ* (*κόσμος* — «мир, вселенная, чело- вечество») появляется и закрепля- ется в качестве локальной орфогра- фической нормы в юго-западнорус. традиции. Она фиксируется в «Лек- сисе...» Лаврентия Зизания 1596 г., в словаре *Памвы (Беринды)* 1627 и 1653 гг., в рукописной грамматике Гербовецкого мон-ря 1-й пол. XVII в. Это орфографическое противопоставление прослеживается в 1-й пол.

XVII в. в текстах киевского книжника *Тарасия Земки*. Между тем московским печатным изданиям ранее *книжной справы никоновской* оно неизвестно. После богослужебной реформы в сер. XVII в. это противопоставление кодифицируется и в великорус. изводе церковнослав. языка, см., напр., последовательное различение соответствующих форм в московском печатном Евангелии 1653 г. В «ковычном», т. е. правленом, экземпляре московского Апостола 1648 г. с пометами справщиков для издания 1653 г. написание *миръ* в значении «вселенная» регулярно правится на *міръ* (РГАДА. Ф. 1251. № 44. Л. 121 и др.). Редактируя Требник свт. *Петра (Могилы)* 1646 г. для московского издания 1658 г., справщики последовательно исправляют те случаи, где формы *миръ* и *міръ* употреблены неправильно, напр., прошение «*ѡ міръъ всегѡ міра*» исправляется на «*ѡ міръъ всегѡ міра*» (Там же. № 978. Ч. 1. Л. 916, 444 и др.). Московский книжник *Евфимий Чудовский* пишет в соч. «О исправлении в преждепечатных книгах *Минеах...*» 1692 г.: «Мир, пишемое через и, гречески ирини, знаменует любовь между ч[е]-л[ове]ки, согласие, покой от вражды всякия, соединение. Мір, пишемое через і, гречески космос, знаменующее красоту, чин, народ, селенную, — мір» (*Никольский*. 1896. С. 82–83). В дальнейшем это противопоставление фиксируется в «Лексиконе треязычном» Федора Поликарпова-Орлова 1704 г. (Л. 169) и в грамматиках, в частности, в грамматике Федора Максимова 1723 г. (С. 3), в рукописных грамматических трактатах Поликарпова-Орлова (1723–1725) (РГАДА. Ф. 201. № 6. Л. 58 об.— 59; РНБ. Ф. НРСК 1921. 60. Л. 18), в «Грамматике беседословной» Ивана Иконника 1733 г. (ГММК. № кн. 213. Л. 26), в грамматике *Иакова (Блонницкого)* 1754 г. (Л. 11). Вплоть до наст. времени оно является нормативным в церковнослав. языке. Из церковнослав. языка оно было усвоено рус. гражданской орфографией (до реформы 1918 г.); необходимость такого различия отмечает А. П. Сумароков в ст. «О правописании» 1768–1771 гг. (*Успенский*. 2002. С. 331–332). Различное написание слов «мир» и «мір» В. В. Маяковский обыгрывает в названии поэмы «Война и мір», противопоставляя ее роману Л. Н. Толстого «Война и мир».

Аналогичным образом складывается противопоставление посредством и — і омонимичных форм существительных *вина* (вина, причина) и *віно* (напиток). Орфографическое разграничение этих слов предлагает Евфимий Чудовский в соч. «О исправлении в преждепечатных книгах *Минеах...*»: «Вина — имя женскаго рода, пишемо чрез и... еже знаменует начало или подлоги яковаго слова или дела, бл[а]гаго или злаго. Віно — имя средняго рода, пишемо чрез юта... еже знаменует вещь пиемую, рожденную из лозы» (*Никольский*. 1896. С. 82–83). Эта орфографическая норма кодифицирована в «Лексиконе треязычном» Федора Поликарпова-Орлова 1704 г. (Л. 46 об.— 47), в грамматике Федора Максимова 1723 г. (С. 3), в рукописных грамматических трактатах Федора Поликарпова-Орлова (1723–1725) (РГАДА. Ф. 201. № 6. Л. 59 об.— 60; РНБ. Ф. НРСК 1921. 60. Л. 20), в «Грамматике беседословной» Ивана Иконника 1733 г. (ГММК. № кн. 213. Л. 26); сохраняется в совр. церковнослав. языке. Также с помощью букв и — і в церковнослав. языке различаются имена собственные: *снѣвъ* (царь аморрейский; Пс 135. 19) и *сѣвъ* (гора).

Помимо указанных случаев в церковнослав. языке буква І пишется в заимствованных словах в соответствии с греч. буквой і и диграфами *ei*, *oi*: *хѣтѡвъ* (*χιτών*), *ѣпископъ* (*ἐπίσκοπος*), *ѣдѡвъ* (*εἶδωλον*), *ѣкъсъ* (*οἶκος*), в т. ч. в именах собственных: *Дѡвѣдъ*, *Нѣколѡй*, *Мѣханѡвъ*, *Васѡлѣй* и др.

В первоначальном варианте рус. гражданского шрифта (1708) из 2 букв со звуковым значением [и] Петр I сохранил І, исключив И, что стало проявлением его латинофильской ориентации. Однако во 2-й версии гражданского шрифта, учебной азбуке 1710 г., буква И была восстановлена. Реформой 1738 г. было упорядочено применение І (во многом совпадающее с употреблением буквы в церковнослав. языке): 1) в позиции перед гласной и Ъ: история, русский, Иерусалимъ, за исключением сложных слов, 1-я часть к-рых заканчивается на «и»: пятиугольникъ, ниоткуда; 2) в слове «мір» в значении «вселенная» и в производных от него. І использовалась и для обозначения звука [j] в абсолютном начале слова перед гласной и в позиции между гласными: іодъ, маіоръ. Однако в позиции начала

слова данное звуковое значение І не проведено последовательно, ср.: *Иуда* [иу-].

В течение 2 веков после петровской азбучной реформы продолжалась полемика вокруг выбора одной из букв — І или И. В. Е. Адодуров в грамматическом очерке «*Anfangs-Gründe der Russischen Sprache*» (St.-Pb., 1731) и В. К. *Тредиаковский* в орфографическом трактате «*Разговор между чужестранным человеком и российским об орфографии, старинной и новой*» (СПб., 1748) предлагали исключить из рус. гражданской азбуки букву И и последовательно использовать вместо нее І. Тредиаковский придерживался этой орфографии на практике. Активным противником использования І вместо И был А. П. Сумароков, к-рый в ст. «О правописании» выступал, в частности, против такой замены: «В Азбуке, выданной при преображении России и, может быть, напечатанной в Амстердаме, научились мы писати тако: Приіми sa імѣніе злата: вместо: Приими за імѣніе злата. Все начертания сообразовались латинской азбуке, словом, украшением искали мы безобразия и самой нашему начертанию гнусности» (цит. по: *Живов*. 1996. С. 81). В 20–30-х гг. XIX в. на расширении употребления буквы І настаивал М. Т. Каченовский, редактор ж. «*Вестник Европы*». Е. А. Баратынский осмеял его в «*Усторической епіграмме*», наполненной написаниями с і, не соответствующими действующей орфографической норме. Вопреки норме писал имя Каченовского А. С. *Пушкин*: «*Міхаиль Трофімовичъ*».

Вопрос об исключении одной из букв — И или І — был поставлен в 1888 г. в докладе В. П. Шереметевского в Об-ве распространения технических знаний, в 1889 г. — в докладе проф. Р. Ф. Брандта в Педагогическом об-ве. Орфографическая комиссия, созданная в 1904 г. при АН, единогласно проголосовала за исключение одной из букв, однако прийти к общему мнению о том, какую именно из букв нужно устранить, не удалось. Сторонники сохранения І обосновывали свое предложение, во-первых, желательностью приближения рус. алфавита к западноевропейским; во-вторых, тем, что замена И буквой І дала бы (вслед. меньшей ширины этой часто встречающейся в русском письме буквы) экономию бумаги при письме и на



печати; в-третьих, гораздо лучшей различимостью І (И слишком похоже по форме на Н и П). Сторонники И ссылались на то, что сохранение этой чаще применявшейся буквы приведет к меньшему изменению традиц. рус. графики. В результате орфографической реформы 1918 г. буква І была упразднена и заменена при обозначении звука [и] И, а при обозначении звука [j] буквой Ё, введенной в рус. алфавит этой же реформой.

Й – буква большинства слав. кириллических алфавитов. В болг. языке – 10-я по счету, в русском и белорусском – 11-я, в украинском – 14-я. В серб. и македон. алфавитах отсутствует, вместо нее используется буква Ј. Первоначальным названием буквы Й было «и с краткой» по названию надстрочного знака «краткая». По предложению Я. К. Грота с кон. XIX в. стало использоваться название «и краткое».

В рус. языке в позиции после гласной в конце слога Й обозначает неслоговой гласный звук [i]: герой, чайник; в позиции перед гласными («е» и «о») в начале слова – звонкий согласный [j]: йога, Йемен.

В церковнослав. языке Й в состав алфавита не входит, однако последовательно используется для обозначения неслогового гласного звука [i] в позиции после гласной: *іерей, дѣйство*.

Знак Й происходит из церковнослав. письменности XV–XVI вв. и представляет собой сочетание буквы И и заимствованного из греч. языка надстрочного знака краткости («краткой»). Рукописные орфографические руководства этого времени предписывают использовать «краткую» над буквой И при обозначении неслогового гласного [i]. Ср.: «О еже како просодия достоин писати и глаголати»: «Краткая полагается в сих речех: *пойдѣ, дойдѣ, поймѣ, ай несѣтъ, айненанайни, свѣйство, пойте*, и в подобных сим, якож се: *моѣ, сѣѣ, твоѣ, тоѣ*»; «Наказание ко учителем, како им учти детей грамоте»: «Дасию, сиречь краткую, како ея выговаривати, а полагается над сими, яко: *твоѣ, моѣ, своѣ, тоѣ, сѣѣ, поѣ, стоѣ, пойте*, *стоѣте* и прочая таковая» (Ягич. 1896. С. 457, 501). Последнее правило из ст. «Наказание ко учителем...» было включено в московское издание грамматики Мелетия (Смотрицкого) 1648 г. (Л. 63).

Строгое разграничение букв И и Ё было применено в юго-западнорус.

изданиях в нач. XVII в. В ст. «О еже како просодия достоин писати и глаголати» подчеркивается, что в московских изданиях в отличие от юго-западнорусских Ё не употребляется: «Но Великия Росия московския речи не полагается краткая над таковыми писмены, но таковая писмена без просодия полагается, паче ж в выдрукованных книгах» (Ягич. 1896. С. 457). Во 2-й пол. XVII в. в ходе книжной sprawy Ё стало использоваться в московских изданиях и поныне сохраняется в церковнослав. языке. В старообрядческой книжности Ё иногда заменяется буквой И.

При введении рус. гражданского шрифта в 1707–1710 гг. были отменены все надстрочные знаки, т. о. особый символ Ё исчез. Ё было восстановлено АН при реформе в 1735 г. Часто эту дату указывают как дату возникновения буквы Ё, но формально отдельной буквой она не считалась: не включалась в перечень букв азбуки, не имела порядкового номера, в словарях объединялась с И и т. п. Официально буквой алфавита Ё стала только в результате орфографической реформы 1918 г., хотя и поныне выполняет не все функции, свойственные остальным буквам: если пункты перечисления чего-либо обозначаются рус. буквами, то Ё (как и Ъ) пропускается.

По рус. образцу буква Ё вошла в гражданские болг., укр. и белорус. шрифты. До сер. XIX в. была представлена также в серб. шрифте, но была заменена буквой Ј, унаследованной и македон. письменностью. Лит.: Петров А. К истории буквы Я // Рус. школа. 1894. № 4. С. 18–21; Никольский К. Т., прот. Материалы для истории исправления богослужебных книг: Об исправлении Устава церковного в 1682 г. и месячных Миней в 1689–1671 гг. СПб., 1896. С. 82–83; Ягич И. В. Рассуждения южнослав. и рус. старины о церковнослав. языке. СПб., 1896. С. 123, 368, 457, 501; Соболевский А. И. Славяно-русская палеография. СПб., 1902. [Т.] 2. С. 56–57; он же. Церковнославянские стихотворения IX–X вв. и их значение для изучения церковнослав. яз. // Тр. XI Археол. съезда, Киев, 1899. М., 1902. Т. 2. С. 33, 35; Карский Е. Ф. Славянская кирилловская палеография. Л., 1928. С. 192–193, 254; Сперанский М. Н. Тайнопись в юго-славянских и рус. памятниках письма. Л., 1929. С. 74–75; Селищев А. М. Старослав. язык. М., 1951. Ч. 1. С. 47, 50; Черетин Л. В. Рус. палеография. М., 1956. С. 154–156, 243–244, 248–249, 361–362, 365–366, 378–381; Истрин В. А. 1100 лет славянской азбуки. М., 1963. С. 159–176; Демкова Н. С., Дробленкова Н. Ф. К изучению славянских азбучных стихов // ТОДРЛ. 1968. Т. 23. С. 27–61; Томович Г. Морфологија ћириличких натписа на Балкану. Београд, 1974. С. 20; Загребин В. М. Заупокойные стихиры Азбуковне в сербском Треб-

нике XIII в. // АрхПр. 1981. Кн. 3. С. 65–92; Јовановић-Ститчевић Б. Текстолошка условљеност састава и броја слова старословенске азбуке према «Стихирима на Рођење и Крштење» у српском препису // Там же. С. 93–121; Кобяк Н. А., Поздеева И. В. Славяно-рус. рукописи XV–XVI вв. Науч. б-ки МГУ. М., 1981. С. 143; КМЕ. 1985. Т. 2. С. 23–25; Кобяк Н. А. Азбуки толковые в сборнике XVII в. собр. МГУ № 1356 // Из фонда редких книг и рукописей Науч. б-ки Моск. ун-та. М., 1987. С. 142–156; Лурье Я. С., Григоренко А. Ю. Курицын Федор Васильевич // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 504–510; Алитий (Гаманович), иером. Грамматика церковнослав. языка. М., 1991<sup>р</sup>. С. 18; Живов В. М. Буковница 1592 г. и ее место в истории русской 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; Плетнева А. А., Кравецкий А. Г. Церковнослав. язык. М., 1996. С. 247; Степанов Ю. С. Константы: Слов. рус. культуры: Опыт исслед. М., 1997; Успенский Б. А. Доломоновский период отеч. русистики: Алодуров и Третьяковский // Избр. тр. М., 1997. Т. 3: Общее и слав. языкознание. С. 618; он же. История рус. лит. языка (XI–XVII вв.). М., 2002<sup>3</sup>. С. 310, 330–332; Шенкин В. Н. Рус. палеография: Учеб. М., 1999<sup>р</sup>. С. 123, 127, 129, 131, 138, 143–145, 150, 156; 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 Др. Руси: Избр. работы. М., 2001. С. 366–368. (Тр. ЦМиАР; Т. 1).

Е. А. Кузьмина

И [кит. долг./справедливость, должная справедливость, а также добропорядочность, честность, правильность, принцип, значение, смысл], одна из основополагающих категорий кит. философии, в особенности *конфуцианства*. Она включает идею «правильного соответствия» (чжэн) содержания форме, субъективных потребностей объективным требованиям, внутреннего чувства справедливости внешним императивам общественного долга. Этимологически восходит к сочетанию знаков «я» (во) и «баран» (ян). Последний, входя также в состав иероглифов «добро» (шань) и «красота» (мэй), несет представление об общепринятых ценностных нормах, в семантике И определенных как «внутреннее чувство». В общем смысле И – неотъемлемое свойство «индивидуальной природы» человека, одно из «пяти постоянств» (у чан) его существования наряду с «гуманностью» (жэнь), «благопристойностью» (ли), «разумностью» (чжи) и «благонадежностью» (синь); в социально-этическом смысле И регламентирует нормы отношений внутри 5 пар: отца



и сына, старшего и младшего братьев, мужа и жены, старшего и младшего, государя и подданного («Ли цзи», гл. 9. «Ли юнь»); в более узком смысле — принцип поведения мужа и правителя. Традиционно И противопоставляют моральный долг эгоистической утилитарности — ли (польза/выгода). В древних памятниках «Шу цзин» (Канон [исторических или документальных] писаний) и «Ши цзин» (Канон стихов) И означает умение правителя и чиновников приносить благо своей стране. У Конфуция (VI–V вв. до Р. Х.) И становится ключевой характеристикой «благородного мужа» (цзюнь цзы), выражающей единство знания (чжи) и действия (син, вэй), основанное на «благодати/добродетели» (дэ), реализующееся посредством этико-ритуальной «благопристойности» и направленное на осуществление дао. Мэн-цзы (IV–III вв. до Р. Х.) универсализировал И как одно из 4 врожденных начал изначально «доброй» человеческой природы, «стыдящееся [за себя] и негодующее [на других] сердце (синь)», и решительно отверг во имя И и «гуманности», отличающих человека от животных, «пользу/выгоду». Согласно Мэн-цзы, И — «это путь человека»; совершенство его «пневмы» (ци) достигается посредством «накопления И». Главный оппонент Мэн-цзы Сюнь-цзы (кон. IV–III в. до Р. Х.), считая человеческую природу изначально «злой», определил И в качестве основного человеческого признака, к-рому должно быть подчинено неискоренимое стремление к «пользе/выгоде». Общеконфуцианское решение проблемы «И — ли» дано в «Да сюэ»: «Не польза/выгода полезна/выгодна государству, а И». Моисты (см. ст. Моизм) в отличие от конфуцианцев, трактуя ли как «приносящую радость» «общую пользу и взаимную выгоду», а не как частный интерес и эгоистическую корысть, отвергли противопоставление «И — ли», дав определение: «И есть ли». Согласно трактату «Мо-цзы», И желанно Небу (тянь) (гл. 26) и является «самым ценным в Поднебесной» (гл. 47). Но воле Неба соответствует и всенародная «польза/выгода» (гл. 26), составляющая, так же как и И, один из 3 главных гносеологических критериев — «применимость» высказываний (гл. 35). Легисты близкий к моизму тезис о том, что «люди стремятся к

пользе/выгоде, как вода — вниз» («Шань цзюнь шу», гл. 23), соединили с враждебным и моизму, и конфуцианству определением И как пути (дао) «насилия и наказаний» во имя абсолютной власти и унифицированной «законности».

Представители даосизма, отстаивая идеал естественной незаинтересованности, подвергли критике как «пользу/выгоду», так и И. Согласно «Дао дэ цзин» (§ 18, 19, 38), И — результат «упразднения Великого дао», т. е. одна из ступеней общей деградации в мире: «За утратой дао следует благодать/добродетель, за утратой благодати/добродетели следует гуманность, за утратой гуманности следует И, за утратой И следует благопристойность. Благопристойности — это истощение верности (чжун) и благонадежности, голова смуты». В отличие от «Дао дэ цзин», проводящего тонкие градации упадка, четко разграничивающего «нецеленаправленную» (у и вэй) «гуманность» и «целенаправленное» (ю и вэй) И, в «Чжуан-цзы» (гл. 2) провозглашен отказ от различия «гуманности» и И, сопровождающийся призывом «забыть И».

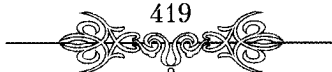
Дун Чжуншунь (II в. до Р. Х.), привнесший в конфуцианство некоторые легистские и моистские идеи, добавил к радикальной формуле — «гуманный делает правильным свое соответствие и не помышляет о своей пользе/выгоде» — признание за последней статуса регулятора телесной жизни: «И пестует сердце, польза/выгода пестует тело (ти). В теле самое ценное — сердце, поэтому в пестовании самое важное — И». Усвоение даосских идей неоконфуцианством выразилось, в частности, в признании Шао Юном «совершенномудрых» способными «отрешиться и от пользы/выгоды, и от И». Тезис «И обобщает пользу/выгоду Поднебесной» др. создателя неоконфуцианства, Чжан Цай (XI в.), указывает на сближение с моизмом. Открыто в защиту принципа общей «пользы/выгоды» выступили Ли Гоу (XI в.), Ху Хун (XII в.), Чэнь Лян (XII в.), У Ши (XII в.). Ху Хун наиболее четко провел различие между частной и общей формами «пользы/выгоды». Основоположник неоконфуцианской ортодоксии Чэн И (XI — нач. XII в.) прямо отождествил И с общественно-альтруистическим (гун), а «пользу/выгоду» с частноэгоистическим (сы) началом, допус-

тив возможность их гармонии и «польза/выгодность» соблюдения И. Ван Чуаншань (XVII в.) соотнес И с дао человека, а «пользу/выгоду» с его жизненными «функциями» (юн). Янь Юань (XVII — нач. XVIII в.), утверждавший, что «благодаря И осуществляется польза/выгода», переиначил формулу Дун Чжуншуня в призыв «делать правильным соответствие (И), помышляя о пользе/выгоде». В целом неоконфуцианство выработало широкий спектр трактовок соотношения «долга/справедливости» и «пользы/выгоды» — от абсолютного превознесения первого и умаления второго до их уравнивания, хотя неоконфуцианская ортодоксия всегда отстаивала примат И. Лит.: Cheng Chung-ying. On Yi as Universal Principle of Specific Application in Confucian Morality // Philosophy East and West. Honolulu, 1972. Vol. 23. N 3; Фельберт Р. Терминологический анализ понятия «справедливость» в Др. Китае // 3-я науч. конф. «Об-во и гос-во в Китае». М., 1982. Вып. 1. С. 75–82; Чжан Дайнянь. Чжунго чжэсюэ даган (Основные положения кит. философии). Пекин, 1982. С. 386–398; Nikkila P. Early Confucianism and Inherited Thought in the Light of Some Key Terms of Confucian Analects. Helsinki, 1982. Vol. 1. P. 144–148; Фэн Юань. Краткая история кит. философии. СПб., 1998.

А. И. Кобзев

**ИАВНЁЯ**, город — см. в ст. *Явнийский синедрон*.

**ИАДГАРИ** [груз. იადგარი], груз. название гимнографического сборника, использовавшегося в древнем иерусалимском богослужении и перешедшего в богослужебную практику Грузинской Православной Церкви VIII — нач. XI в. Переведенные с греч. языка на грузинский песнопения И. были дополнены произведениями груз. авторов. Содержание термина «И.» понятно не до конца; слово «иадгар» было заимствовано из персид. языка, где встречалось в манихейских памятниках в значении «память», «воспоминание». На этом основании Н. Я. Марр предположил, что термин «И.» означает сборник песнопений на различные памяти церковного календаря. В рукописи Sinait. iber. 11 (X в.) на л. 17v есть уточняющая приписка, выполненная тем же почерком, каким написан текст: «Иадгари — Трополджин» (Garitte. 1956. P. 44). Она указывает на вероятное название греч. оригинала И. — *Тропологий*. Среди сохранившихся греч. литургических рукописей действительно





имеется ряд гимнографических сборников, озаглавленных как Тропологий; Г. Гусман показал, что первоначально такие сборники содержали песнопения (в первую очередь тропари) всего литургического года, а со временем из них выделились сборники нового типа — Минея, Триодь и Октоих (Параклитик), к-рые и используются в правосл. Церкви до наст. времени (см.: *Husmann*. 1972. S. 27–31; *Idem*. 1975. S. X, 65).

До посл. четв. XX в. было известно 19 рукописей И., включая фрагменты; в обнаруженной в 1975 г. новой синайской коллекции насчитывается еще ок. 20 единиц. Рукописи в основном датируются X в., большинство из них переписано в Палестине и на Синае. Рукописи И. типологически делятся на 2 группы, одна из к-рых содержит раннюю редакцию, называемую «Древний Иадгари», другая — редакцию IX–X вв., обозначаемую как «Новый Иадгари». Друг от друга они отличаются самым существенным образом.

**Древний И.** состоит из переводов греч. гимнографических произведений. Соответствующий груз. сборнику греч. памятник не сохранился. Самое раннее свидетельство о бытовании в груз. традиции И. содержится в Житии прп. Григория Хандзгийского (IX в.). По составу Древний И. является универсальным гимнографическим сборником, включающим песнопения всего церковного года: неподвижных праздников, великопостные, периода Пятидесятницы, воскресные, покаянные.

**История исследований.** Древний И. стал известен с 80-х гг. XIX в. благодаря А. А. Цагарели, обратившему внимание на папирусно-пергаменную рукопись И. (в наст. время Кекел. Н 2123; см.: *Цагарели*. 1888. С. 1, 36, 126, 159–163). Эта рукопись была привезена еп. *Порфирием (Успенским)* из лавры прп. Саввы Освященного в 50-х гг. XIX в. Ее подробное описание и перевод мн. текстов на слав. и рус. языки были сделаны прот. Корнилием Кекелидзе (*Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 350–372); он же первым обратил внимание на соответствие И. груз. версии иерусалимского Лекционария (*Он же*. Канонарь. С. 27–28).

На протяжении мн. лет папирусно-пергаменная рукопись Древнего И. считалась единственным списком дошедшего до нас памятника; она была издана А. Шанидзе совместно

с А. Мартиросовым и А. Джишиашвили (*Յանծոյ, Թարգմանեաց, չօ-Յոսեփօ*. 1977). При этом еще П. Ингорюк, изучая сборники древнегруз. песнопений, писал о рукописях *Sinait. iber.* 18 и 40, что они сохранили «тексты древнейшей книги грузинских песнопений — Древнего Иадгари» (Соч. Тбилиси, 1965. Т. 3. С. 562–563), но не заметил, что эти рукописи и папирусно-пергаменный список относятся к одной редакции. В процессе составления научного описания рукописей синайской коллекции стало очевидно, что *Sinait. iber.* 18, 40 и 41 содержат ту же редакцию И., что и папирусно-пергаменная рукопись (см.: *ბეკუტიაძე*. 1978). На основе папирусно-пергаменного списка и проч. выявленных рукописей исследователи осуществили реконструкцию Древнего И. в полном виде и издание сборника (*მეტრეველი, ჭანკვეცი, ბეკუტიაძე*. 1980; см. также краткое резюме о проделанной работе: *Eidem*. 1981; можно отметить, что уже после выхода книги в новой синайской коллекции был выявлен ряд новых фрагментов Древнего И. — № 29, 36–39, 54, 74, 96). Опубликованный груз. текст не сопровождался переводом на к.-л. европ. язык, и это затруднило быстрое вхождение памятника в широкий научный оборот; лишь к нач. XXI в. его материал начал активно изучаться западноевроп. учеными — Ш. Рену (к-рый, в частности, подготовил полный комментированный франц. пер. воскресных текстов Древнего И. — *Renoux*. 2000), Габриеле Винклер, С. Фрэйсховом и др.

**Содержание сборника.** В основе структуры Древнего И. лежит структура доиконоборческого Лекционария Иерусалимской Церкви. В него входят календарь, службы, песнопения различных жанров, основанные на псалмах и поэтических монострофах (см.: *Leeb*. 1970). Выделение Тропология — И. из Лекционария, вероятно, было вызвано формированием нового типа гимнографии — многострофных *стихир* и *канона*.

Как и в Лекционарии, календарь Древнего И. открывается Рождеством Христовым (25 дек.), однако перед ним, в самом начале сборника, помещены песнопения праздника Благовещения Пресв. Богородицы (25 марта). Подобная особенность цикла неподвижных праздников, когда перед его началом выписаны

благовещенские тексты, встречается и в древних груз. рукописях Евхология и Многоглава (сборник учительных чтений); М. ван Эсбрук связывал возникновение этой особенности с окончательным отделением праздника Рождества Христова от Богоявления в VI в. (см.: *Esbroeck, van*. 1968; *Idem*. 1994). Др. особенность календаря Древнего И. — наличие предварительного поста ниневитян в пятницу мясопустную (он упом. и в календаре *Sinait. iber.* 34), широко известного у нехалкидонитов. Кроме того, в Древнем И. в отличие от Лекционария сдвинут счет великопостных воскресений: мясопустная неделя названа 1-й, а Неделя ваий — 8-й. Как и в Лекционарии, песнопения подвижных периодов Великого поста и Пятидесятницы помещены в одном ряду с текстами неподвижных памятей — между мартом и апрелем.

После праздников Обновления иерусалимского храма Воскресения и Богоявления следуют 7-дневные праздничные периоды (ср. ст. *Попразднство*). Структура церковного года сохраняет традиц. деление на 7-недельные периоды. Календарь памятника краток: он в основном включает последования Господских и др. великих церковных праздников, составляющих ядро литургического года Лекционария, и неск. памятей святых (первомч. Стефана, св. Або Тбилисского, вмч. Георгия Победоносца, вмч. Феодора Тирона, 40 Севастийских мучеников, св. Феклы). Однако краткость календаря Тропология не обязательно является свидетельством его большей древности по сравнению с Лекционарием. Последования нек-рых праздников (вмч. Феодора Тирона в 1-ю субботу Великого поста, сщмч. Афиногена в 7-е воскресенье по Пятидесятнице, св. отцов 28 янв., архангелов 14 нояб. и др.) использовались в качестве общих песнопений, относящихся к тем или иным ликам святых.

Из календаря пространной редакции Лекционария в Тропологии вошли, за небольшими исключениями, только те великие праздники, тропари к-рых уже были в Лекционарии; те песнопения, к-рые были указаны в Лекционарии в виде инципитов, в Древнем И. приведены полностью; репертуар этих же праздников в основном дополнили песнопения нового типа — стихиры и ка-

ноны. Циклы стихир и тропарей отдельных песней канонов в Древнем И. нередко состоят из неск. дополнений (2–3), что является показателем поэтапного расширения песенного материала И. и дает возможность проследить развитие их форм до кон. IX в. Песнопения Древнего И. не имеют авторских атрибуций.

Дни, к-рые в иерусалимском Лекционарии из изменяемых песнопений имели лишь литургийные или вечерние прокимны (таких дней довольно много; см.: *Leeb*. 1970. S. 65–78, 171–176), не нашли отражения в Древнем И., за исключением будних дней Пятидесятницы.

В Древнем И. содержится полный круг песнопений великопостного цикла, который открывается мясопустным воскресеньем, а со следующего, сыропустного, песнопения даются на каждый день поста; неделя Ваий открывает Страстной цикл.

Период Пятидесятницы также представлен в полном виде. Из праздников, помимо воскресений Пасхи и Пятидесятницы (7-е воскресенье по Пасхе, согласно счету недель в Древнем И.), в него включены: в воскресенье по Пасхе — Новая неделя, во 2-ю субботу по Пасхе — исцеление расслабленного, в 3-й четверг — память св. младенцев, в 5-й четверг — Вознесение Господне, в 6-ю субботу — исцеление слепого в Силоаме. Те будние дни периода Пятидесятницы, к-рые не отмечены как особые, содержат лишь литургийные прокимны и аллилуиарии.

По сравнению с Лекционарием, к-рый приводит для служб рядовых воскресений только прокимны, в Древнем И. впервые появляются комплекты воскресных песнопений 8 гласов (что в т. ч. является одним из древнейших свидетельств оформления системы осмогласия). В каждом гласе они включают: для вечерни — цикл стихир на «Господи, воззвах» (в нек-рых рукописях — также припевы к Пс 140. 2 (см. ст. «*Да исправится молитва моя*») и охитай вечерни) и песнопения на «Се ныне благословите» (Пс 133) и «Креста» (вероятно, первоначально предназначенные для шествия после вечерни в иерусалимском храме Воскресения к Кресту на Голгофе — см.: *Ibid.* S. 70–71); для утрени — 9 циклов тропарей для 9 библейских песней утрени (т. е. канонов), антифонный псалом перед Евангелием (о воскресных утренних Евангелиях

см. ст. *Воскресенье*) и песнопение после Евангелия (гардамоткумай), цикл хвалитных стихир; для литургии — прокимен, аллилуиарий, тропарь умовения рук и тропарь Св. Даров. Многие, но не все циклы стихир и тропарей заключаются *богородичном*. По мнению Рену, по крайней мере часть воскресных песнопений Древнего И. восходит ко 2-й пол. IV в., к гомилиям святителей Кирилла и Исихия Иерусалимских (*Ibid.* S. 14–85).

Каноны Древнего И. отличаются от классических форм канонов, установившихся после VIII в. Входящие в состав канона отдельные циклы тропарей (песни канона) еще не имеют сплошной нумерации, а называются по начальным словам библейских песней. В основном каноны представлены в 2 видах: полном, состоящем из 9 песней, и неполном (двупеснцы (только 8-я и 9-я песни), а на Страстной седмице также три и четверопеснцы). Двупеснцы, вероятно сохранявшие наиболее ранний вид канона, чаще всего использованы как дополнительные тропари к 2 последним песням полного канона. *Ирмосы* содержатся далеко не во всех циклах тропарей канонов. Для части ирмосов Древнего И. установлены греч. параллели (в т. ч. среди канонов, приписываемых свт. Герману К-польскому, преподобным Андрею Критскому, Иоанну Дамаскину, Косме Маюмскому), тогда как для тропарей канонов оригиналы не выявлены.

Т. о., в Древнем И. отражено развитие греч. гимнографии доиконоборческого времени, начиная с образцов IV–V вв. и до нач. VIII в. Предположительно греч. прототип И. подготовил почву для того всплеска гимнографического творчества, какой отражен в трудах знаменитых палестинских церковных песнотворцев VIII в.

**Новый И.** На рубеже IX и X вв. началось формирование новой редакции И., радикально отличавшейся по составу от древней. Вплоть до кон. 80-х гг. X в. она пополнялась новыми переводами и оригинальными песнопениями.

**История исследований.** В 80-х гг. XIX в. Цагарели, Д. Бакрадзе, Т. Жордания, М. Джаншвили обратили внимание на невмешиванный гимнографический сборник X в., составленный Михаилом Модрекили (Кекел. S 425). Эта объемная рукопись сохранилась не полностью:

дошло только 544 с. (помимо конечной части, размер к-рой неизв.) из 1264. Из минейной части сохранились лишь 2 отрывка: с 21 дек. (предпразднство Рождества Христова) по 29 янв. и с 7 окт. до кон. нояб., а также неск. праздников дек.; полностью утрачены песнопения циклов Великого поста и Пятидесятницы. Несмотря на это, рукопись содержит весьма ценные и интересные данные о структуре Нового И., о жанровом составе песнопений, о литургических и гимнографических терминах, об ирмосах и т. д. Первые оценки памятника были даны Бакрадзе, Жордания, Джаншвили; подробное описание рукописи сделал прот. К. Кекелидзе (*Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. XXV–XXVI, 372–381, 474); отдельные песнопения были изданы Ингорюк в 1913 г.).

В нач. XX в. Марром и И. А. Джавахишвили среди груз. рукописей Синая было выявлено еще неск. списков Нового И. (см.: *Март*. 1940). С 60-х гг. XX в. исследование Нового И. велось в Ин-те рукописей им. К. Кекелидзе. Кроме уже известных к тому времени его списков (сборник Микаела Модрекили, рукописи *Sinait. iber.* 1, 14, 59, 64–65, 26, 34; Цвирмский, Иельский и Эрушенские сборники из сванетской коллекции) были выявлены новые рукописи: *Sinait. iber.* 49; Кекел. А 1562; фрагмент Нового И., писанный рукой Иоанна-Зосима, в Парижской национальной б-ке. Тексты Нового И. содержат целый ряд рукописей новой синайской груз. коллекции (N 2, 5, 19, 29, 34, 36–39, 46, 54, 73, 74, 87, 95–97). Ценную информацию дало уточнение датировок рукописей, позволившее установить хронологическую последовательность этапов развития и пополнения Нового И.

**Этапы формирования.** Составление Нового И. началось, по всей видимости, с перевода новых стихир и канонов Господских и др. великих праздников, значительная часть которых атрибутируется преподобным Иоанну Дамаскину и Косме Маюмскому. Первые попытки перевода канонов и стихир упомянутых авторов сохранились в одной из рукописей Древнего И. — *Sinait. iber.* 18. В ней представлены переводы канонов прп. Космы на Великий четверг и Успение Пресв. Богородицы, а также пасхальный канон прп. Иоанна (*გებრეველი, ჭანკივეი, ხვესურიანი*. 1980.





С. 540–552). Переводы точно воспроизводят текст канонов, однако в них не сохранена ритмико-мелодическая структура песнопения, ставшая существенным признаком самогласных канонов упомянутых авторов, т. к. в этот период еще не были освоены теоретические знания, к-рые должны были лечь в основу перевода нового типа канонов и стихир; вероятно, этим и обусловлено включение гимнографии нового образца в состав сборника старого типа — Древнего И.

Первоначальный краткий состав подвижных и неподвижных праздников Нового И. сохранился в Sinait. iber. 34 и 26. На этой основе к 1-й пол. X в. оформилась более пространная редакция Нового И. (Sinait. iber. 1 и 14; Цвирмский И.), состоящая из: 1) Ирмология; 2) сравнительно полного Месяцеслова с приложением небольшого комплекта общих песнопений ликам святых; 3) весьма краткого собрания песнопений периодов Великого поста и Пятидесятницы, помещенных в мнестной части между мартом и апр. (как в иерусалимском Лекционарии и Древнем И.; для Нового И. характерно то, что для периода Пятидесятницы приводятся лишь песнопения воскресений и особых дней, тогда как входившие в Лекционарий и Древний И. прокимны и аллилуиарии будних дней Пятидесятницы опущены); 4) осмогласного комплекта воскресных песнопений; 5) осмогласного комплекта субботних песнопений (но для будних дней рядового времени года песнопений нет даже в самых полных рукописях Нового И.); 6) осмогласного комплекта «восхвалений Пресв. Богородицы» (богородичных стихир; см.: *Métrévéli, Outtier.* 1979).

В 50–60-х гг. X в. был дополнен раздел великопостных песнопений Нового И. (Иельский И.; Sinait. iber. 59 и 64) и полная редакция Нового И. получила окончательный вид (Sinait. iber. 64–65). Особый тип Нового И. представлен рукописями 70-х гг. X в. — Sinait. iber. 49 и 59 старой коллекции и 39 новой; здесь сохранились только те песнопения, к-рые были переведены после 1-й пол. X в.; эти списки не составляют отдельной редакции, и их следует рассматривать как дополнение к Новому И. типа Sinait. iber. 1.

Песнопений груз. авторов синайские рукописи Нового И. почти не

содержат, лишь в рукописях Sinait. iber. 59 и 64 выписаны груз. песнопения св. равноап. Нине и св. Або Тбилисскому. Напротив, созданные в груз. монастырских центрах редакции Нового И., сохранившиеся лишь в сборнике Микаела Модрекили и в малом фрагменте (Кекел. А 190) сходного кодекса, включают в свой состав множество песнопений груз. гимнографов: Иоанна Минчи, Иоанна Мтбвари, Микаела Модрекили, Стефанэ Сананоисдзе-Чкондидели, Эзры, Иоанна Конкосисдзе, Курдана, Василия Хандзтели. Мн. песнопения этих авторов в посл. будут включены в груз. афонские редакции литургических книг, благодаря чему уцелеют; несмотря на то что немало таких песнопений известно только по позднейшим Минеям, Триодям и Октоихам, их все равно следует считать материалом созданных в пределах Грузии редакций Нового И. X в.

**Ирмологий в составе Нового И.** Особое значение Новый И. имеет для исследования истории развития Ирмология (см.: *მეგრეველი.* 1971; см. также статьи *Ирмологий, Ирмос, Канон*). Оно состоит в том, что сборники ирмосов, вошедшие в списки Нового И. X в., древнее сохранившихся греческих и славянских списков Ирмология.

Формирование груз. Ирмология началось с малых сборников Ирмология типа КаО (англ. *Canones Order* — ирмосы сгруппированы по своим канонам). Малые сборники данного типа сохранились в рукописях Sinait. iber. 1 (фрагментарно) и Sinait. iber. 14 (полностью).

Каждый ирмос Ирмологиев сопровождается богородичном — посвященным Пресв. Богородице тропарем, к-рый имеет тот же ритмико-мелодический размер, что и ирмос (отсюда самоназвание Ирмология в составе Нового И.: «Ирмосы и богородичны»). Подобное явление не наблюдается ни в греч., ни в слав. Ирмологиях.

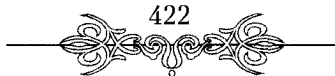
В груз. Ирмологиях типа OdO каждый глас начинается «ирмосами стихир», представляющими собой монострофы. Они служат ритмико-мелодическими образцами для многострофных циклов стихир; к сти-

хирным ирмосам также прилагаются парные богородичны (богородичны как канонов, так и стихир груз. Ирмологиев еще не изучены, и их греч. оригинал не установлен).

К каждому ирмосу в Ирмологиях синайских списков Нового И. приписаны начальные слова греч. оригинала в груз. транслитерации. Исследователи усматривают в этом указание на греч. мелодию, к-рую груз. певец знал и к-рую приспособивал к груз. тексту. Кроме того, в списках Ирмология типа OdO использована невмированная нотация; по мнению Метревели, в Новом И. отражен весьма ранний этап ее развития.

**Состав и план великопостного цикла** Нового И. довольно своеобразны. В 1-й пол. X в., на 1-м этапе формирования, он начинался с пятницы мясопуста песнопениями «ниневийцев»; отсчет великопостных недель открывался мясопустом; при таком счете Вербное воскресенье является 8-м. В И. содержалось 8 канонов утрени авторства патриарха Иерусалимского Или: канон 1-го гласа приходился на день мясопуста, а канон 8-го включен в установленную на вербную пятницу службу памяти святителей. Из особых дней великопостного периода в календаре указаны лишь: в пятницу сыропуста — праздник архангелов, в субботу после сыропуста — память вмч. Феодора Тирона, в вербную пятницу — память святителей, в вербную субботу — воскресение Лазаря. Основой последований служб Страстной седмицы служат гимны прп. Космы Маюмского: трипеснцы — в понедельник, среду и пятницу, двупеснец — во вторник (пополнен 2-й песнью анонимного автора), полный канон (дописан гимнографом Феофаном) — в четверг и четверопеснец — в субботу. Иоанну Дамаскину принадлежит пасхальный канон. Sinait. iber. 1 и 14 также содержат канон Великой пятницы авторства Иосифа Сладкопелца.

В 50–60-х гг. X в. состав великопостного цикла Нового И. меняется. Важнейшим изменением стало пополнение текста песнопениями триодного цикла авторства прп. Феодора Студита. Свообразие этого пополнения состоит в том, что трипеснцами прп. Феодора Студита были укомплектованы службы на будние дни с 1-й по 5-ю среду включительно, тогда как начиная с 5-го четвер-





га в сборник были включены песнопения Октоиха: на 5-й четверг — св. Иоанну Крестителю, на 5-ю пятницу — Кресту, на 5-ю субботу — св. пророкам и мученикам, на 6-й понедельник — покаянные, на 6-ю среду — Пресв. Богородице, на 6-й четверг — св. апостолам, на 6-ю пятницу — свт. Кириллу Иерусалимскому, на 6-ю субботу — архангелам. Эти песнопения повторяют стихиры и каноны из *Sinait. iber.* 26. Fol. 186–222 и *Sinait. iber.* 34. Fol. 34–48, где они предназначены для седмичных дней всего года. Помимо пополнения великопостного цикла студийской гимнографией и песнопениями Октоиха появились памяти в сырную субботу — всех св. отцов и в 5-ю среду — Преполовления поста («В среду Преполовления — изнесение животворящего древа [Креста] в Константинополе»). Введение студийских песнопений и праздника Преполовления поста явно указывает на то, что в этой части Новый И. претерпел большое влияние к-польской традиции, к-рая в сочетании с древней иерусалимской образовала весьма своеобразный тип Постной Триоди.

Помимо переводной Новый И. должен был содержать и оригинальную груз. гимнографию великопостного цикла. Иоанну Минчхи, одному из главных авторов Нового И., принадлежит полный комплект многострофных стихир утрени и вечерни на весь Великий пост, начиная с мясопуста и до Вербного воскресенья, а также полные каноны для праздника воскресения Лазаря и Вербного воскресенья, нек-рые песнопения на отдельные дни Страстной седмицы. Иоанн Минчхи является автором и 2 песней, к-рыми пополнены груз. переводы 8 канонов великопостных недель патриарха Иерусалимского Илии, канонов прп. Космы Маюмского на Вербное воскресенье и Великий четверг, канона на Великую пятницу Иосифа Сладкопевца и канона на Великую субботу Феофана. По неизвестным причинам в палестино-синайских списках Нового И. песнопения Иоанна Минчхи не содержатся. Они сохранились в составленных груз. Триодах XI в. (*Sinait. iber.* 5 и 75) и в списках Постной Триоди прп. Георгия Мтацминдели (*Paris. georg.* 5 и др.), соответствующих уже новой к-польской традиции. Но поскольку эти песнопения фактически были созданы в

1-й пол. X в., они должны были быть написаны специально для Нового И. и потому могут рассматриваться как его часть (подробнее см.: *vsbodj.* 1983; *Eadem.* 1987).

**Период Пятидесятницы**, открывающийся праздником *Пасхи* (автором канона на этот день является прп. Иоанн Дамаскин), в Новом И. представлен только песнопениями воскресений и праздников. По сравнению с пространной редакцией древнего иерусалимского Лекционария порядок праздников периода Пятидесятницы в Новом И. таков: *Антипасха* (Новая неделя); во 2-й вторник — память *жен-мироносиц*; во 2-й четверг — память прор. Илии; во 2-ю субботу — память расслабленного; в воскресенье после Новой недели — память прав. Иосифа Аримафейского; в 4-ю среду — Преполовления Пятидесятницы и память «Адама и святых, воскресших из мертвых и вшедших в святой град Иерусалим»; в 5-й четверг — Вознесение Господне; в 7-е воскресенье после Новой недели — Пятидесятница; в среду после Пятидесятницы — праздник честного Креста Мцхетского. Такой состав цикла Пятидесятницы был разработан на раннем этапе формирования И. и помещен в списки типа *Sinait. iber.* 1, а затем был включен без изменений в рукописи поздней редакции. Процесс пополнения И., в ходе к-рого службы будних дней великопостного цикла получили новые песнопения, цикла Пятидесятницы не коснулся. Кроме того, в отличие от иерусалимского Лекционария и Древнего И. в Новом И. отсутствуют прокимны и аллилурии периода Пятидесятницы.

**Песнопения седмичного круга.** Ядро седмичного цикла Нового И. образует осмогласный комплект воскресных песнопений, заменивших воскресные песнопения Древнего И. (причем практически полностью — из Древнего И. в них вошло лишь неск. монострофных песнопений).

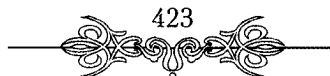
Первоначальный малый сборник этих песнопений содержится в рукописях *Sinait. iber.* 34 (Fol. 48v — 56v), 26 (Fol. 226–261) и 20 (Fol. 50v — 89v); в каждом гласе он включает по одному циклу стихир на «Господи, воззвах» и на хвалитех и канон. Установить авторов большей части воскресных канонов не представляется возможным; нек-рые принадлежат прп. Иоанну Дамаскину или прп. Косме Маюмскому, но для

большей части греч. оригиналы не выявлены.

Расширенная редакция воскресных песнопений в полном виде сохранилась в И. Микаела Модрекили. Она включает все воскресные каноны и стихиры, представленные в палестино-синайских списках и пополненные многочисленными стихирами, которые Микаел собрал из рукописей разных скрипториев Грузии. Эти стихиры в основном переведены с греч. языка, но в состав сборника вошли и оригинальные произведения груз. песнописцев. В сравнении с сиайскими списками Нового И. сборник Микаела характеризуется нек-рыми особенностями: 1) стихиры на «Господи, воззвах» и на хвалитех образуют по неск. циклов с песнопениями груз. авторов в конце; 2) каждый глас пополнен тропарями вечерни и литургии; 3) воскресные каноны, переведенные с греческого, пополнены 2-ми песнями, вероятно авторства Иоанна Минчхи.

Авторами оригинальных груз. воскресных песнопений, чье имя указано в рукописи Микаела, являются Иоанн Минчхи, Иоанн Мтбевари, Микаел Модрекили и Курдана. В рукописи также содержится группа анонимных песнопений с указанием: «Грузинские». Песнопения отличаются многообразием форм. Здесь представлены ямбические каноны, акростишные стихиры и каноны, порой акростих охватывает все песнопения последования, с вечерни (со стихир на «Господи, воззвах») и до литургии (до тронаря Св. Даров).

Нек-рые списки Нового И. также содержат осмогласный комплект субботних песнопений. Это рукописи *Sinait. iber.* 1 (Fol. 356–358; нек-рые фрагменты новой сиайской коллекции заполняют имеющиеся здесь лакуны), 26 (Fol. 261v — 287) и 34 (Fol. 204–210), фрагмент Цвирмского И. (Кекел. Fr. 149) и сборник Микаела Модрекили. Изначально — как можно судить по древнейшему из этих списков, *Sinait. iber.* 34 (и отдельным листам из этой ркп., хранящимся в Лейпциге и С.-Петербурге), — комплект включал 8 четверопеснцев. Составитель рукописи Иоанн-Зосим выписал начальные песни этих четверопеснцев, дополнив их осмогласным комплектом субботних стихир на «Господи, воззвах». В *Sinait. iber.* 26, переписанной тем же Иоанном-Зосимом, субботние каноны даны







уже в полном виде, однако рукопись не содержит субботних стихир. В наиболее полном виде комплект субботних песнопений представлен в сборнике Микаела Модрекили. Песнопения, несомненно, переведены с греческого, но греч. оригиналы до сих пор не выявлены.

В отличие от воскресений и суббот др. дни недели в Новом И. не сопровождаются особой гимнографией. Но в составленных Иоанном-Зосимом рукописях Sinait. iber. 34 и 26 содержится группа «песнопений каждодневных новых, кипрских» (Fol. 34–46v и 186–222 соответственно). Впосл., при создании в 1-й пол. XI в. груз. Параклитика (Октоиха), как воскресная и субботняя гимнография Нового И., так и «кипрские песнопения» Sinait. iber. 34 и 26 вошли в него.

**С XI в.**, когда Грузинская Церковь перешла на к-польскую традицию, И. как литургическая книга вышла из употребления; тем не менее значительная часть собранных в Новом И. песнопений перешла в состав сборников нового типа — Минею, Постную и Цветную Триоди, Октоих (где песнопения различных богослужебных кругов — годового неподвижного, годового подвижного и седмичного соответственно — разделены) — и в них продолжила свое существование. Так, формирование груз. Минеи началось с того, что материал Нового И. был расставлен согласно к-польскому (а не иерусалимскому) календарю; аналогично начали свое развитие и Триоди. Но уже при Евфимием Мтацминдели был осуществлен перевод значительного по объему материала из Минеи и Постной Триоди, пополнившего и отчасти вытеснившего материал И. (*Tarchnischvili*. 1955. S. 150); с течением времени материал И., не имеющий соответствия в к-польских книгах, в основном вышел из практики.

Лит.: Цагарели А. А. Памятники груз. старины в Св. Земле и на Синае. СПб., 1888. (ППС; Т. 4. Вып. 1); Кекелидзе. Литургические груз. памятники; *он же*. Канонарь; *Март Н. Я.* Описание груз. рукописей Синайского мон-ря / Предисл.: И. В. Мергелидзе. М.; Л., 1940; *он же*. Краткое описание груз. рукописей 6-ки греч. патриархата в Иерусалиме. Тбилиси, 1955 (на груз. яз.); *ჯავახიშვილი ა.* სინაის მთის ქართულ ხელნაწერთა აღწერისათვის. თბილისი, 1947; *Tarchnischvili M.* Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur: Auf Grund der ersten Bandes der georgischen Literaturgeschichte von K. Kekelidze. Vat., 1955. (ST; 185); *idem*. Die geistliche Dichtung Georgiens und ihr Verhältnis zum Byzantinischen // Oriens

Chr. 1957. Bd. 41. S. 76–96; *idem*. Grand Lictionnaire; *Garitte G.* Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinai. Louvain, 1956. (CSCO; 165. Subs.; 9); *Esbroeck M., van*. La lettre de l'empereur Justinien sur l'Annonciation et la Noël en 561 // AnBoll. 1968. Vol. 86. P. 351–371; *idem*. Le ms. Sinait. Georg. 34 et les publications recents de la liturgie palestinienne // OCP. 1980. Vol. 46. P. 125–141; *idem*. L'Hymnaire de Michel Modrekili et son sanctoral // Bedi Kartlisa. 1980. T. 38. P. 113–130; *idem*. Les mss. de Jean Zosime Sinait. 34 et Tsagareli 81 // Ibid. 1981. T. 39. P. 63–75; *idem*. La lettre de Justinien pour la fête de l'Hypapante en 562 // AnBoll. 1994. Vol. 112. P. 65–84; *Leeb H.* Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem (vom 5. bis 8. Jh.). W., 1970; *მეტრეველი ე.* ძლიერობის და ღმრთისმშობლისათვის. თბილისი, 1971; *eadem [Mütrüvili H.]*. Les manuscrits liturgiques Géorgiens des IX<sup>e</sup>–X<sup>e</sup> siècles et leur importance par l'étude de l'hymnographie byzantine // Bedi Kartlisa. 1978. T. 36. P. 43–48; *она же*. О груз. литургической терминологии // ППС. 1998. Вып. 98(35). С. 105–114; *Husmann H.* Hymnus und Troparion: Stud. zur Geschichte der musikalischen Gattungen von Horologie und Tropologion // Jb. des Staatlichen Inst. f. Musikforschung, Preußischer Kulturbesitz, 1971. B., 1972. S. 7–86; *idem*. (Hrsg.). Ein syro-melkitisches Tropologion mit althbyzantinischer Notation: Sinait Syr. 261 (Tl. 1: Einleitung). Wiesbaden, 1975; *Métréveli H., Outtier B.* Contribution à l'histoire de l'Hirmologie: Anciens hirmologia géorgiens // Le Muséon. Louvain-la-Neuve, 1975. Vol. 88. P. 331–359; *idem*. La compréhension des termes hymnographiques Paraptoni et Mosartavi // Bedi Kartlisa. 1979. T. 37. P. 68–85; *შახიძე ა.*, *მარტოშვილი ა.*, *ჯიშიაშვილი ა.* ჰაღლე-ტრატის იადგარი. თბილისი, 1977. (ПДП; 15); *გვახარია ვ. (პედ.)* მიქაელ მოდრეკელის პიშველი. თბილისი, 1978. Т. 1–3; *ხევსურიალი ლ.* Sin. 34-ის შედგენილობის საკითხისათვის // მრავალთავი. თბილისი, 1978. Т. 6. С. 88–122; *eadem*. იოანე-ზოსიმეს ერთი ხელნაწერის შესახებ // Ibid. 1980. Т. 7. С. 50–63; *она же [Хевсуриани Л. М.]*. Структура древнейшего Тропология: Дис. Тбилиси, 1985; *მეტრეველი ე.* ჰანკიევი ც. ხევსურიალი ლ. უპველესი იადგარი. თბილისი, 1980; *idem*. Le plus ancien Tropologion géorgien // Bedi Kartlisa. 1981. T. 39. P. 54–62; *კვიციანიშვილი ლ.* პიშვორაფიული კანონის კომპოზიცია. თბილისი, 1982; *ჯღამბია დ.* მეორე გალობას საკითხი X საუკუნის ქართულ პიშვორაფიულ კანონში // მრავალთავი. თბილისი, 1983. Т. 10. С. 114–121; *eadem*. გიორგი მთაწმიდელის «ოუენის» ერთი პერმანული წყარო // Ibid. 1985. Т. 11. С. 104–109; *eadem*. XI საუკუნის ქართული პიშვორაფიის ისტორიიდან // Ibid. 1986. Т. 12. С. 83–100; *ხაჩიძე ლ.* იოანე მინჩხის უცნობა საგალობელი // Ibid. 1983. Т. 10. С. 122–128; *eadem*. იოანე მინჩხის პოეზია. თბილისი, 1987; *eadem*. ეგრემ მცირის პიშვორაფიული მრავალთავი. თბილისი, 1995; *Jeffery P.* The Sunday Office of 7<sup>th</sup> Cent. Jerusalem in the Georgian Chantbook (Iadgari): A Prelim. Rep. // Studia Liturgica. Rotterdam, 1991. Vol. 21. P. 52–75; *idem*. The Earliest Christian Chant Repertory Recovered: The Georgian Witnesses to Jerusalem Chant // JAMS. 1994. Vol. 47. P. 1–38; *Géhin P., Frayshov S.* Nouvelles découvertes sinaitiques: A propos de la parution de l'inventaire des manuscrits grecs // REB. 2000. T. 58. P. 167–184; *Renoux Ch.* Les hymnes de la Résurrection. 1: Hymnographie liturgique Géorgienne: Textes du Sinait 18. P., 2000; *idem*. L'hymne des Saints dans l'Octoéchos Géor-

gien ancien // Qus...a a,nšewj: Mélanges liturgiques offerts à la mémoire de l'archevêque Georges Wagner (1930–1993). P., 2005. P. 293–313.

*Л. Хевсуриани*

**ИА́ДОР** († 249–251), мч. (пам. 4 февр.). Пострадал в правление имп. Деция. Этот святой не упоминается в греч. календарях. По всей видимости, его имя появилось в Киевском месяцеслове 1672 г. в результате искажения имени пострадавшего при Деции мч. Диодора, память к-рого отмечается 3 и 4 февр. (см. в ст. *Паний, Диодор и Клавдиан*, мученики Памфилийские).  
Ист.: ЖСв. Февр. С. 64.  
Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 33.

**ИАДОР** (Ткаченко Иларion Афанасьевич) (6.06.1865, с. Боярка Киевской губ.— после 1938), архим., регент, композитор, автор гармонизаций церковных напевов. Род. в крестьянской семье. По словам И., у него «с малых лет были способности к пению» (см.: *Рылкова*. 2008. С. 126). Более 11 лет (с 1 мая 1878 по 28 окт. 1889) был певчим в хоре киевского Выдубицкого Свято-Михайловского мон-ря, где приобрел навыки хорового пения и управления хором под рук. опытного наставника — иером. Авдия (Там же; *В. П.* 1903. Стб. 641). С 31 окт. 1889 г. был на клиросном послушании в Киево-Печерской лавре. С 1892 г. служил в конторе странноприимницы, одновременно исполнял обязанности регента в Скорбященской ц. Никольского Больничного мон-ря. Впосл. руководил хорами в разных храмах лавры. 22 нояб. 1897 г. принял монашеский постриг. С 21 янв. 1898 г. и. о. регента митрополичьего хора, через 2,5 года утвержден в должности регента (*Рылкова*. 2008. С. 127). Одновременно работал учителем пения в лаврской 2-классной школе (в то время называлась «пещерским училищем»). 9 мая 1900 г. рукоположен во диакона, 15 июня 1902 г.— во иерея.

Как руководитель митрополичьего хора И. был хорошо известен в церковных и светских кругах Киева. Хор митрополита пел преимущественно в Крестовоздвиженской ц., в Великой (Успенской) ц.— чаще на архиерейских литургиях в воскресные и праздничные дни наряду с клиросными хорами (*В. П.* 1903. Стб. 638). В отличие от последних, состоявших только из монашествующих и послушников, митрополичий хор





включал группу певцов, набираемых извне (в частности, мальчиков), из-за чего назывался смешанным (свящ. Михаил *Лисицын* усматривал нарушение монастырского устава в таком смешанном, по его выражению «партесном», хоре — РМГ. 1903. Стб. 835). Кроме участия в лаврских службах часть хора сопровождала Киевского митрополита во время его поездок в С.-Петербург и пела на службах в церкви Киевского подворья (по данным В. И. Петра, в 1903 эта группа состояла из 5 мальчиков и 4 взрослых — В. П. 1903. Стб. 1122). Эти поездки способствовали профессиональному росту И. как регента: в нояб. 1901 г. по благословению митр. Киевского и Галицкого *Феогност II (Лебедева)* И. специально отправился в С.-Петербург «для более тонкого ознакомления с церковным пением», «хорами и придворной капеллой» (*Рылкова*. 2008. С. 127).

Деятельность И. неотрывна от истории лаврского пения на рубеже XIX и XX вв. и связана с дискуссией о возможных направлениях его развития, о его достоинствах и недостатках. В прессе, в частности, обсуждался вопрос о певч. репертуаре митрополичьего хора. Свящ. Михаил *Лисицын* выразил сомнения, возможно ли в принципе в Киево-Печерской лавре, сохраняющей древнейшие уставные традиции, исполнение нелаврского распева. Певч. практика лавры стала ответом на этот вопрос: митрополичий хор под упр. И. исполнял помимо традиц. лаврских напевов произведения композиторов нач. XIX в. (*Д. С. Бортьянского*, *А. Ф. Львова*, прот. Петра *Турчанинова* и др.), современников И. (*П. И. Чайковского*, *А. А. Архангельского*, *А. Д. Кастальского* и др.), «старинные произведения неизвестных авторов», а также обработки древних распевов *М. А. Балакирева*, *С. В. Смоленского*, *Д. М. Яичкова*, *Н. А. Римского-Корсакова* и сочинения И. (*В. П.* 1903. Стб. 639, 1122). Работа над обновлением репертуара велась постоянно, песнопения разучивались специально к определенным богослужебным дням. Митр. *Феогност* высоко ценил свой хор, всегда предпочитал его соборному хору, а иногда даже требовал, чтобы хор пел и при его служениях в Софийском соборе (Там же. Стб. 641). Значительная часть репертуара митрополичьего хора др. киевскими хорами не исполнялась.

Звучание смешанного хора, судя по отзывам в прессе, поначалу вызвало различные впечатления и суждения. Так, *Лисицын* считал «исполнение и нюансировку... грубой, не художественной и не религиозно-выразительной, т. е. не возбуждающей и не отражающей религиозное настроение поющих, а так себе, изрядный рев и вой с примесью крика альтов» (*Лисицын*. Еще о пении. 1903. Стб. 837). Другие воспринимали такое пение как звучащее «стройно, умирительно и строго ритмично, с осмысленными и умеренными оттенками, но без претензий на изысканные эффекты, утонченность нюансировки и т. п.» (*В. П.* 1903. Стб. 641), т. е. как традиц. монастырский стиль исполнения.

Несовершенство звучания хора объясняли отсутствием у И. необходимого образования (*Лисицын*. Упадок Киево-Печерского распева. 1903). Критика возымела воздействие, и в 1904 г. И. поступил в муз. уч-ще киевского отделения РМО, а через 3 года получил его аттестат (*Рылкова*. 2008. С. 127). В 1908 г. И. был участником I Всероссийского съезда регентов, на котором обсуждались проблемы работы церковных хоров, а также обменялись опытом регенты из разных епархий.

Со временем мастерство И. и руководимого им хора усовершенствовалось настолько, что в прессе появлялись исключительно положительные и даже восторженные отзывы. В 1909 г. митрополичий хор дал благотворительный духовный концерт в зале Религиозно-просветительского об-ва в пользу *Фрѣбелевского* об-ва (названного в честь немецкого теоретика дошкольного воспитания *Ф. Фрѣбеля*). В программу вошли произведения *А. Т. Гречанинова*, *М. М. Ипполитова-Иванова*, *К. Н. Шведова*, обработка крьюкового напева *Н. И. Компанейского*. «Концерт был проведен с большой художественностью и исполнение каждого № отличалось законченностью и тонкой передачей» (*Н.* 1909).

В 1900-х гг. И. участвовал в работе комиссии по подготовке и изданию лаврского Обихода. В 1907 г. И. опубликовал статью по истории *Киево-Печерского напева* в связи с готовившейся в это время новой, 4-голосной редакцией Обихода. И. уделил особое внимание многоголосию XIX в., упомянув основные лаврские *Ирмологионы* и особо отметив существо-

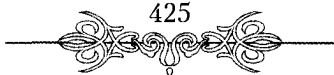
вавшие ранее 4-голосные переложения. По замечанию редакции «Русской музыкальной газеты» (вероятно, главного редактора *Н. Ф. Финдейзена*), т. зр. И. отличалась от др. мнений о лаврском распеве, высказанных ранее на страницах этого издания.

И. был регентом митрополичьего хора до 1914 или нач. 1915 г. Вероятно, он создал большую часть духовных и светских произведений именно в этот период, т. к. имел возможность сразу исполнить их на службах и в духовных концертах. В публикациях названы концерт «Не ревнуй лукавующим» (до 1904) (*Балабан*. 1907), кантата «1914 год» (изд. в 1915; *Рылкова*. 2008. С. 127). Муз. произведения И. также издавались в качестве приложения к «Руководству для сельских пастырей» (*К.*, 1908), а в хоре могли распространяться в рукописном виде.

С авг. 1915 по февр. 1918 г. И. был священником при госпитале в действующей армии. Награжден орденами св. Анны 3-й и 2-й степени с мечами, св. Владимира 4-й степени с мечами. С 28 нояб. 1918 г. И. — смотритель лаврской странноприимницы. В эти годы его здоровье ухудшилось (*Рылкова*. 2008. С. 127). В 1921 г. И. был возведен в сан игумена, в 1922 г. — архимандрита. С 5 сент. 1922 г. начальник Больничного монастыря. В 1922–1930 гг. член Духовного Собора (Совета).

20 дек. 1924 г. был арестован вместе с большой группой лаврских монахов по делу о сокрытии церковных ценностей; освобожден 13 апр. 1925 г. под подписку о невыезде. С 1926 г. наместник Киево-Печерского монастыря. В 1922–1930 гг. член Духовного Собора (Совета). 20 дек. 1924 г. был арестован вместе с большой группой лаврских монахов по делу о сокрытии церковных ценностей; освобожден 13 апр. 1925 г. под подписку о невыезде. С 1926 г. наместник Киево-Печерского монастыря. В 1922–1930 гг. член Духовного Собора (Совета). С Совки (ныне в черте Киева), а после ее закрытия в 1929 г. — в ц. арх. Михаила в с. Будаевка близ Киева. В 1-й пол. 1933 г. был снова арестован; во время обыска в его комнате были изъяты рукописные материалы — переписка и, возможно муз. сочинения и записи церковных песнопений. 20 мая 1933 г. был освобожден под подписку о невыезде.

Во 2-й пол. 30-х гг. И. — священник без прихода. В 3-й раз был арестован 13 июля 1938 г. по делу о контрреволюционной агитации; против него были составлены показания «бывших прихожан» и «свидетелей» с заверениями в призывах И. «быть твердыми в вере», «выступать против закрытия церквей и требовать





открытия ранее закрытых церквей и охранять христианскую веру». 7 сент. 1938 г. И. признал себя виновным, 29 окт. ему был вынесен приговор: ссылка в Казахстан сроком на 5 лет, считая с момента заключения под стражу. Далее сведения об И. отсутствуют. Биографические данные об И., хранящиеся в ЦГИАК и в ЦДАГОУ, были найдены и впервые опубликованы Л. П. Рылковой.

Муз. соч.: Ектеня мирная, «С нами Бог», «Отче наш»; Для смеш. хора. М.; Лип.: [П. Юргенсон, б. г.].

Соч.: История Киево-печерского лаврского роспева // РМГ. 1907. № 3. Стб. 99–102; Чинопоследование «Пасхи»: Ист. очерк и порядок ее. К., 1909, 1911<sup>2</sup>.

Лит.: Лисицын М., свящ. Упадок Киево-Печерского роспева // Совр. театр и музыка. 1903. № 13; *он же*. Еще о пении в Киево-Печерской Лавре: (Письмо в редакцию) // РМГ. 1903. № 37. Стб. 834–839; *он же*. Имеющему уши...: (Ответ г. В. П.) // Там же. 1904. № 8. Стб. 208–209; № 9. Стб. 235–237; В. П. [Петр В. И.]. О современном состоянии церк. пения в Киево-Печерской лавре // Там же. 1903. № 27/28. Стб. 631–642 [ответ на ст. свящ. М. Лисицына «Упадок Киево-Печерского роспева»]; № 45. Стб. 1087–1092; № 46. Стб. 1119–1124 [возражение Лисицыну]; Комтанейский Н. И. Церк. пение в Киеве // Там же. 1904. № 40. Стб. 877–878; Балабан М. Киев (корреспонденция): [Рец.] // Там же 1907. № 7. Стб. 207–208 [И. как регент митрополичьего хора]; М. Нам пишут из Киева: [Рец. на концерт хора под управлением И.] // Там же. 1909. № 12. Стб. 345; Рылкова Л. П. Биографические сведения о братии Киево-Печерской лавры, пострадавшей за Православную веру в XX ст. К., 2008. С. 126–128.

Е. Ю. Шевчук

**ИАКИНФ** [румын. Iachim] (ок. 1300–1372, Куртя-де-Арджеш, Валахия), свт. (пам. 28 окт.), митр. Унгро-Влахийский, 1-й предстоятель правосл. Церкви в Валахском княжестве. Имеется документальное упоминание 1348 г. о пребывании И. во главе митрополии Вицина (обл. Добруджа). Ранее 1359 г. И. был приглашен валахским господаем Николае Александру Басарабом (1352–1364) на кафедру Унгро-Влахийской митрополии в Куртя-де-Арджеш (первоначально находилась, вероятно, в Кымпулунге). В мае 1359 г. К-польский патриарх Каллист I (1350–1353, 1355–1363) официально признал Унгро-Влахийскую митрополию. Годы предстоятельства И. отмечены установлением тесных связей с К-польской Патриархией, активным храмовым и монастырским строительством. В окт. 1370 г. учреждена Северинская митрополия на землях правобережья р. Олт.

На заседании 8 июля 2008 г. Свящ. Синод Румынской Православной Церкви принял решение о канонизации И.

Лит.: Dobrescu N. Întemeierea Mitropoliilor și a celor dintâi mănăstiri din Țară. Bucur., 1906. P. 35–56; Marinescu C. Înființarea Mitropoliilor din Țara Românească și Moldova // Analele Acad. Rom. Memoriile Secțiunii Istorice. 1924. T. 2. P. 247–269; Giurescu C. C. Întemeierea Mitropoliei Ungrovlahiei // BOR. 1959. N 7–10. P. 673–697; Păcurariu. IBOR. Vol. 1. P. 239–251.

Свящ. Мирча Пэкурариу

**ИАКИНФ**, прмч. Римский (пам. 24 дек.; пам. зап. 11 сент.) — см. в ст. *Евгения*, прмч. Римская.

**ИАКИНФ** (Питателев Илья Иванович; 1882, пос. Усть-Актайский Верхотурского у. Пермской губ.—30.10.1918, близ ст. Карелино Богословской (ныне Свердловской) железной дороги, прмч. (пам. 17 окт. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), мон. Род. в семье крестьянина, предки которого были первыми поселенцами и строителями г. Верхотурье. С детства у него было слабое здоровье. Недалеко от поселка, где жил И. Питателев, находилось место отшельнического подвига схим. прп. *Илии (Чеботарёва)*. Под влиянием преподобного 12 окт. 1912 г. Питателев поступил в *верхотурский во имя свт. Николая Чудотворца муж. мон-рь*. 25 июня 1917 г. принял постриг с именем Иакинф. Направлен на послушание в Малоактайский скит, где был поваром, чтецом и псаломщиком. После 1917 г. монастырь был занят и разграблен красноармейцами. В окт. 1918 г. в Верхотурье вошли военные части адмирала А. В. Колчака. Красные войска ушли по р. Актай и оставились недалеко от Малоактайского скита. И. и прмч. *Каллист (Опарин)* остались на послушании, когда иеросхим. исп. *Иоанн (Кевролетин)* и мон. Аарон, взяв антиминс и запасные Дары, уехали в Верхотурский монастырь. 25 окт. 1918 г. пришли красноармейцы и произвели обыск в обители, И. и прмч. Каллист были арестованы и по Богословской железной дороге доставлены на ст. Карелино. По свидетельству очевидцев, монахов обвиняли в контрреволюционной деятельности, предлагали в обмен на свободу публично, перед пассажирами, отречься от Христа. Преподобномученики отказались и были расстреляны близ ст. Карелино. Убитых иноков красно-



Прмч. Иакинф (Питателев). Икона. Нач. XXI в. (Верхотурский мон-рь свт. Николая Чудотворца)

армейцы отвезли к находившемуся недалеко болоту и забросали землей. Тела мучеников были найдены после отступления красных войск. 23 нояб. 1918 г. их перевезли в монастырь. 25 нояб. архим. Ксенофонт (Медведев) возглавил торжественное отпевание мучеников, которые были похоронены на братском кладбище рядом с ц. во имя св. Неофита. В 30-х гг. храм и кладбище были уничтожены. В 1990 г. во время раскопок останки преподобномучеников найти не удалось. Определением Свящ. Синода от 17 июля 2002 г. имя И. включено в Собор новомучеников и исповедников Российских.

Арх.: ГА Свердловской обл. Ф. 603. Оп. 1. Д. 606. Л. 84; Д. 688. Л. 100; Д. 719. Л. 130; Д. 731. Л. 99 об., 100, 120; Д. 737. Л. 44–44 об., 70 об.; Упр. ГА адм. органов Свердловской обл. Ф. 1. Оп. 2. Д. 41750. Т. 4. Л. 52.

Лит.: Список расстрелянных и замученных священнослужителей епархии // Изв. Екатеринбургской Церкви. 1919. № 1. Прил.; Нецаева М. Ю. Верхотурские монастыри в XX в. // Верхотурская старина. 2000. № 7/8. С. 12–13; Житие Иакинфа прмч. Верхотурского / Св.-Николаевский Верхотурский мон-рь. Верхотурье, 2002; То же // Правосл. газ. 2002. № 33; Прмч. Каллист (Опарин) и Иакинф (Питателев) // Там же. 2008. № 38. С. 4–5.

Иером. Виссарион (Кукушкин), игум. Дамаскин (Орловский)

**ИАКИНФ** [греч. Ἰακίνθος], мч. Амастридский (пам. 18 июля; пам. зап. 17 июля). В кратких сказаниях визант. синаксарей (напр., SynCP. Col. 827–828) сообщается, что И. род. в Амастриде (ныне Амасра, Турция) в семье благочестивых родителей



Феоклита и Феониллы (в Минологии имп. Василия II – Неонилла), к-рым явился ангел и указал имя мальчика. В 3 года именем Христа он воскресил ребенка. И. подвизался в добродетели и совершал мн. чудеса. Согласно Патмосскому списку Типикона Великой ц. IX–X вв. (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 93–94), он исцелил жену некоего философа, прогнал бесов, мешавших отправлению корабля, и воскресил захлебнувшегося в купальне ребенка.

Подробный рассказ о кончине И. содержится в его Мученичестве, составленном не позднее 900 г. и впервые опубликованном в 1989 г. Будучи уже в преклонных годах, И. однажды увидел, как язычники поклонялись дереву. Он уговаривал их оставить это занятие и обратиться к истинной вере, но его не послушали. Выбрав время, когда поблизости никого не было, И. срубил дерево. Узнав о происшедшем, жрецы избили И. и привели к правителю Кастрисию (Καστρίσιος) (в Синаксаре К-польской ц.— Кастрикий (Καστρίκιος)), к-рый приказал растянуть мученика между деревьями и беспощадно бить, а затем вырвать ему зубы. После этого за городскими стенами, у горного склона, мученика побили камнями и оставили на растерзание диким зверям. Ночью благодатью Божией И. очнулся и, не чувствуя боли, стал молиться и просить Господа о том, чтобы его останки были похоронены поблизости от этого места и чтобы люди, к-рые будут приходить к нему, получали помощь и возрастали духовно. Кроме того, И. просил, чтобы Господь не вменил людям в вину, если его «страдания изобразят с помощью чернил и красок» (это косвенное указание на то, что данный текст мог быть создан в период иконоборческих споров). Окончив молитву, мученик почил. До рассвета христиане похоронили его недалеко от этого места.

Ежегодно в день памяти И. на его гробнице происходило чудо: во время молебна из нее поднимался столп приносящего исцеления праха (пыли), к-рый собирал епископ. Никита Давид Пафлагон (IX–X вв.) в Похвальном слове И. добавляет, что однажды среди праха видели большой палец руки, совершенно не поврежденный временем.

Точно датировать мученичество И. не представляется возможным. В Синаксаре К-польской ц. указывается,

что И. род. при Амастридском еп. Ираклии, но время жизни последнего неизвестно. В Типиконе Великой ц. упоминается о проповеди И. с мч. Фокой. Известны 2 святых с таким именем из расположенного недалеко от Амастриды г. Синопа, память к-рых приходится на 22 сент.: сщмч. епископ и мч. садовник. Время их кончины архиеп. Сергий (Спасский) датирует соответственно 117 и ок. 320 г. В совр. календаре РПЦ мученичество И. отнесено к IV в.

Ист.: BHG, N 757; ActaSS. Iul. T. 4. P. 221–231; PG. 105. Col. 417–440; 117. Col. 457–458 [Минологий Василия II]; Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 93–94; SynCP. Col. 827–828; MartRom. P. 292; Halkin F. Hagiographica identia decem. Turnhout; Louvain, 1989. P. 55–62. (CCSG; 21); ЖСв. Июль. С. 404; Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 6. Σ. 80–81.

Лит.: Le Quien. OC. T. 1. Col. 561; Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 217; Т. 3. С. 276; Delehaye. Origines. P. 155–156; Sauget J.-M. Giacinto // BiblSS. Vol. 6. Col. 324–325; Fedalto. Hierarchia. Vol. 1. P. 86; Noret J. Hyacinthe // DHGE. T. 25. Col. 501–502; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 455.

А. М. Газинский

**ИАКИНФ** († кон. I или нач. II в.), мч. Римский (пам. 3 июля). Род. в Кесарии Каппадокийской в благо-



Мч. Иакинф Римский.

Фрагмент иконы «Минья на июль». XVIII в. (Галерея Бренске, Мюнхен)

честивой христ. семье. До 20 лет (согласно сказанию в Императорском Минологии 1034–1041 гг., до 18) И. служил кувикуларием (постельничим) и стольником у рим. имп. Траяна (98–117). На одном из праздни-

ков император с приближенными приносил жертвы богам, а И. в уединении молился Христу. Это заметил служитель императора по имени Сурвикий (Урвикий) и донес на святого. За отказ вкусить идоложертвенную пищу И. был избит и посажен в темницу. На следующий день святой вновь предстал перед императором и был подвергнут еще большим испытаниям: его били плетьюми, раздирали бока железными крюками, но мученик оставался непреклонен. Видя упорство И., имп. Траян приказал отвести его в тюрьму и не давать никакой пищи, кроме идоложертвенной. Святой смотрел на эту пищу как на нечистоты и не прикасался к ней, пребывая в молитве. Когда на 38-й день стражники по обыкновению принесли И. идоложертвенную пищу, то увидели 2 ангелов: один покрывал тело святого, другой возлагал на голову мученика венец. Спустя 2 дня император приказал привести И., но, войдя в темницу, стражники нашли мученика уже почившим. Император повелел отнести тело святого на гору, где обитало множество диких зверей, и приставил охрану, чтобы христиане не похитили его.

Однажды ночью родственнику И. пресв. Тимофею явился ангел и беспретятственно провел его до места, где лежали мощи святого. Пресвитер забрал их и с почестями положил в ковчег. Перед смертью Тимофей передал мощи некой благочестивой вдове, к-рая втайне хранила их у себя дома. Позднее И. явился слепому сенатору и сказал, что тот прозреет, если помажет глаза маслом из лампы, к-рая горит над мощами И., а затем доставит эти мощи в Кесарию Каппадокийскую. Сенатор нашел дом вдовы, помазал глаза и прозрел, однако мощи оставил на месте. Поэтому спустя нек-рое время сенатор снова лишился зрения. Он взмолился И. и услышал в ответ, что обретет зрение, если исполнит то, о чем святой просил его. Помазав глаза маслом, сенатор вновь прозрел. Тогда он взял мощи И. и с верными людьми отправил в Кесарию, приказав оставить их у Севестианских ворот. Животные, к-рые везли возку с мощами, ведомые благодатью, доставили ее к дому, в к-ром жил мученик. Мощи И. положили в мраморный ковчег в саду возле дома.

По мнению В. В. Латышева, в основе сохранившегося текста Жития



И. могла лежать запись современника, поскольку автор указывает, что был очевидцем описанных событий, однако позднее текст подвергся правке (*Латышев*. 1915. С. 221–222).

В К-поле, в портике Троиадисия, находилась ц. во имя И., где совершалась служба этому святому (*Janin. Églises et monastères*. P. 491).

Совр. зап. исследователи считают, что И. умер в 108 г., как указано в Матрирологе кард. Цезаря *Барония* (*ActaSS*. P. 634), однако отмечают, что дата выбрана произвольно. Согласно «Синаксаристу» прп. *Никодима Святогорца*, И. пострадал в 98 г., но такая датировка также ничем не обоснована.

Ист.: ВHG, N 758; *ActaSS*. Iul. T. 1. P. 633–634; PG. 117. Col. 521–522 [Минологий Василия II]; *SynCP*. Col. 793–795; *Latyšev. Menol*. T. 2. P. 132–135; *Латышев В. В.* Византийская «Царская» Миней. Пг., 1915. С. 303–308; *MartRom. Comment*. P. 267–268; *Νικόδημος, Συναξαριστής*. T. 6. Σ. 18–19; ЖСв. Июль. С. 41–47. Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 198; Т. 3. С. 251; *Латышев В. В.* Византийская «Царская» Миней. Пг., 1915. С. 220–223; *Lucchesi G. Giacinto // BiblSS*. Vol. 6. Col. 325–326; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀρχαιολόγιον. Σ. 455; *Aubert. R. Hyacinthe // DHGE*. T. 25. Col. 501.

**А. М. Газинский**

**Гимнография.** В *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. и *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г. И. не упоминается. В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 468) память И. отмечается 3 июля; указаны посвященные И. канон авторства Феофана плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, цикл стихир, седален. Согласно *Мессинскому Типикону* 1131 г. (*Arranz. Turicon*. P. 165), И. назначается служба с пением «Бог Господь»; указан отпустительный тропарь 4-го гласа Ὁ μάρτυς σου Κύριε: (Мчѣкъ твоѣй, гди:).

Согласно одной из ранних редакций *Иерусалимского устава* – *Sinait. gr.* 1094 (*Lossky. Turicon*. P. 223), в день памяти И. совершается служба с пением «Аллилуия» на утрене. В первопечатном греч. Типиконе (Венеция, 1545) 3 июля отмечаются памяти И. и свт. Анатолия, патриарха К-польского; указан посвященный И. отпустительный тропарь Ὁ μάρτυς σου Κύριε: (Мчѣкъ твоѣй, гди:). В первопечатном московском Типиконе 1610 г. И. назначается служба с пением «Аллилуия» на утрене; указан кондак И. 4-го гласа **Камень честенъ**: В исправленном издании московского Типикона 1682 г. были помещены отпустительный тропарь И. Мчѣкъ твоѣй, гди: и иной кондак 6-го гласа **Древо жизни**.

Последование И., содержащееся в совр. богослужебных книгах, включает: отпустительный тропарь 4-го гласа Ὁ μάρτυς σου Κύριε: (Мчѣкъ твоѣй, гди:); кондак

Υακίνθος σήμερον (Иакинфу днесь) – в греч. Минее, кондак 6-го гласа **Древо жизни**: – в синодальном издании Миней и 4-го гласа **Камень честенъ**: – в Минее (МП); канон (указан уже в Евергетидском Типиконе), составленный гимнографом Феофаном (имя автора упом. только в греч. Минее), плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа с акростихом Σὲ τὸν διαλυτῆ, Μάρτυς, αἰνέσω λίθον (Тл свѣтлын, мчѣннчѣ, хвалю камень), прмос: Ὑψῶν διοδεύσας: (Водѣ прошедъ); нач.: Σὲ τὸν διαλυτῆα (Тл сдѣнѣма); цикл стихир-подобнов (разные в греч. и слав. Минее); седален.

**Е. Е. Макаров**

**ИАКѢНФ** (Бичурин (Пичуринский) Никита Яковлевич; 29.08.1777, с. Акулево Цивильского (позднее Чебоксарского) у. Казанской губ., ныне дер. Типинеры Чебоксарского р-на Чувашии – 11.05.1853, С.-Петербург), бывш. архим., востоковед, синолог, глава *Пекинской духовной миссии* в 1807–1821 гг. Род. в семье диака. Иакова Данилова, который в 1779 г. был рукоположен во иерея к Воскресенской ц. с. Бичурина (Пичурина) Свяяжского (позднее Чебоксарского) у. Казанской губ. От названия села И. вносл. получил фамилию. В 1794 и 1795 гг. из-за болезни отца был временно определен на священнический доход в с. Бичурине. Обучался в школе нотного пения в *свяяжском в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ре*. В 1787 г. поступил в КазДС, где занимался грамматикой, арифметикой, поэзией, риторикой, богословием, греч., лат., франц. языками и др. Был среди лучших учеников, писал стихи на рус. и греч. языках. В 1799 г. окончил учебное заведение, ставшее к тому времени ДА, и по рекомендации Казанского архиеп. *Амвросия (Подобедова)* был оставлен при нем учителем информатории (подготовительного класса). С 1800 г. преподавал в КазДА грамматику, затем риторикку. Позже передал б-ке академии значительную часть книг, рукописей и карт из своей б-ки.

29 мая 1800 г. Бичурин подал на имя Казанского архиеп. *Серрапиона (Александровского)* прошение о пострижении в монашество. 18 июля 1800 г. в *казанском в честь Преображения Господня мон-ре* принял постриг. 22 июля того же года рукоположен во диакона, 25 авг. 1801 г. – во иерея. В нояб. 1801 г. ему было поручено управление *казанским во имя св. Иоанна Предтечи мон-рем*. Бла-



Портрет архим. Иакинфа (Бичурина). 1888 г. Худож. П. Яш с литографии В. Терехенева

годаря покровительству Новгородского и С.-Петербургского митр. Амвросия (Подобедова) 20 июня 1802 г. И. был возведен в сан архимандрита и назначен настоятелем *иркутского в честь Вознесения Господня мон-ря*, ректором Иркутской ДС, членом духовной консистории. Приехал в Иркутск в авг. 1802 г. Под контролем И. в Вознесенском мон-ре развернулось строительство новых адм. и хозяйственных помещений. В семинарии учредил богословский класс, ввел в учебные планы преподавание светских дисциплин (географии, истории, нем. и франц. языков), начал подготовку семинаристов к миссионерской деятельности. Добросовестно исполнял обязанности преподавателя богословия без соответствующего вознаграждения. Вскоре И. был обвинен в том, что в Вознесенском мон-ре под видом послушника находилась женщина (Наталья Иванова), приехавшая с ним из Казани. По свидетельским показаниям семинаристов И. был признан виновным в нарушении монастырского устава, по решению Синода в марте 1806 г. отстранен от занимаемых должностей и отправлен в Тобольск под наблюдение архиеп. *Антония (Знаменского)* с запрещением священнослужения (вскоре запрещение было снято). В Тобольске занялся изучением историко-этнографического материала о Китае и народах Сибири, с июня 1806 г. преподавал риторикку в местной семинарии.





По рекомендации гр. Ю. А. Головкина, отправленного с посольством в Китай в 1805 г., И. 5 марта 1807 г. был назначен начальником 9-й Пекинской духовной миссии и настоятелем пекинского Сретенского монастыря. 17 сент. того же года выехал из Кяхты через Монголию в Пекин, куда прибыл 10 янв. 1808 г. В первые месяцы пребывания в Китае И. занимался устройством миссии. В течение 1808–1809 гг. изучал кит., маньчжурский, монг. языки, занимался переводом краткого катехизиса, изложения греко-российского правосл. учения, краткой Свящ. истории на кит. язык. Из-за тяжелых условий существования, недостаточного денежного обеспечения миссионерская деятельность в Китае не получила развития. Тогда И. сосредоточился на изучении истории народов Центр. и Ср. Азии на основе широкого круга источников на вост. языках. Его переводческая деятельность была продуманна и научно обоснована. Прежде всего он занимался переводами кит. исторических и географических сочинений, затем юридических, медицинских, экономических, нумизматических, религ. и др. трудов. Одновременно готовил многотомные оригинальные китайско-рус. и маньчжурско-рус. словари, перевел на рус. язык маньчжурско-кит. словарь (сохр. в рукописях), с предельной точностью составлял карты Пекина, Монголии, Тибета. Эти занятия настолько увлекли И., что он просил (через иркутского губернатора Н. И. Трескина) оставить его в Пекине на 2-е десятилетие для завершения научных трудов. Уехал из Пекина 15 мая 1821 г. После прибытия в Иркутск отправил в С.-Петербург 14 ящиков с книгами на кит. и маньчжурском языках. Приехал в С.-Петербург в янв. 1822 г. В одном из писем И. подводил итоги деятельности: «...целые тринадцать лет занимаясь познанием Китая, я один сделал в пять крат более, нежели все прошедшие миссии в течение ста лет» (Письма Бичурина из Валаамской монастырской тюрьмы // Народы Азии и Африки. 1962. № 1. С. 102).

За нерадивое исполнение обязанностей в духовной миссии (в т. ч. за продажу церковной утвари для уплаты долгов) решением консисторского суда от 24 авг. 1823 г. И. был лишен сана архимандрита и в качестве простого монаха отправлен на вечное жительство в *Спасо-Преоб-*

*раженский Валаамский монастырь*. В 1826 г. по ходатайству его друзей Е. Ф. Тимковского и П. Л. Шиллинга, служивших в Мин-ве иностранных дел, И. было разрешено вернуться в С.-Петербург. 1 нояб. того же года поселился в *Александро-Невской лауре*. В соответствии с решением имп. Николая I (по докладу министра иностранных дел К. В. Несельроде) причислен к Азиатскому департаменту Мин-ва иностранных дел в качестве переводчика.

В 1830 г. в связи с командировкой Шиллинга в Вост. Сибирь для ознакомления с процессом русско-кит. торговли И. отправился в Кяхту, где наряду с выполнением поручений по научной части организовал обучение 12 детей кяхтинских купцов и мещан кит. языку. На экзамене в присутствии членов Пекинской духовной миссии, вернувшихся в Россию, дети показали хорошие результаты. В 1831 г. из-за болезни Шиллинга уехал из Кяхты, отправился через Томск и Змеиногорск в Семипалатинск для сбора сведений о рус.



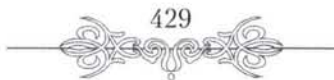
Архим. Иакинф (Бичурин).  
1828 г. Литография А. Орловского

торговле с цинским Китаем. Следуя затем через Оренбург, Казань, Москву, И. вернулся в С.-Петербург. После решения правительства создать в Кяхте 4-летнее уч-ще кит. языка в целях улучшения кяхтинской торговли при помощи квалифицированных переводчиков И. вновь отправился в Кяхту. 16 мая 1835 г. он принял участие в торжественном открытии кяхтинского уч-ща, ставшего 1-м в России учебным заведением, программа к-рого предусматривала обучение кит. языку. Передал б-ке уч-ща полный комплект своих из-

данных трудов, а по возвращении в С.-Петербург позаботился об издании кит. грамматики, к-рая была опубликована в 1838 г. Эта грамматика стала незаменимым учебником для уч-ща и для буд. синологов и принесла автору Демидовскую премию (1839). Обучал кит. языку буд. членов Пекинской духовной миссии.

И. стал основоположником научного китаеведения в России, изучал не только историю страны, но и совр. ему Китай. Он пользовался огромным авторитетом как в России, так и за границей, где его считали 1-м знатоком Китая, несмотря на некоторые критические замечания в его адрес отечественных и зарубежных ориенталистов (напр., Ю. Клапрота и др.). И. критиковал упрощенные западнические взгляды на вост. культуру, защищая ее древность и самодостаточность. Называл китайцев единственным в мире народом, «у которого философия, к необыкновенному удивлению Европы, связана с религией самыми тесными узами» (Китай, его жители, нравы, обычаи, просвещение. 1840. С. 5). Выполняя различные поручения по службе, И. все свободное время посвящал научным занятиям, к-рые не прекращал и во время пребывания в ссылке. Пользовался не только оригинальными сочинениями на кит. языке, но и архивными материалами на рус. языке, в т. ч. поступавшими в Азиатский департамент. Оставил немало фундаментальных трудов по истории, географии и этнографии народов Китая, Центр. и Ср. Азии, Юж. Сибири и Дальн. Востока. Среди основных направлений его исследований важное место занимало изучение истории народов, населявших сопредельные с Китаем регионы в эпоху древности и средневековья (преимущественно в X–XIII вв.). В этой связи И. писал: «Цель всех изданных мною разных переводов и сочинений в том состояла, чтоб предварительно сообщить некоторые сведения о тех странах, чрез которые лежат пути во внутренность Китая» (Скачков. 1977. С. 99). Было опубликовано более 10 книг И. (не считая переводов), к-рые издавались не только на русском, но и на западноевроп. языках. Вместе с большим числом опубликованных статей и рукописей они составляют исключительно важное и ценное по проблематике научное наследие.

И. перевел свод конфуцианских текстов «Сы шу» (Четверокнижие)





и сборник классических текстов «Сань-цзы-цзинь, или Троеслобие», к-рые использовались в Китае в качестве школьных учебников. В 1828–1829 гг. опубликовал ряд крупных работ, в частности переводы с собственными комментариями «Описания Тибета в нынешнем его состоянии», «Описания Чжунгарии и Восточного Туркестана в древнем и нынешнем состоянии» и «Описания Пекина, с положениями плана сей столицы, снятого в 1817 г.». Тогда же вышли его сочинения «История первых четырех ханов из дома Чингисова» и «Записки о Монголии», в к-рых излагались история Монголии по кит. источникам, опровергающим мн. идеи зап. ориенталистов, совр. положение, законодательство, культура, религия, география страны. В 1834 г. за кн. «Историческое обозрение ойратов или калмыков с XV столетия до настоящего времени» И. получил Демидовскую премию. Работа удостоилась похвалы А. С. Пушкина, который писал об авторе, что его «глубокие познания и добросовестные труды разлили столь яркий свет на сношения наши с Востоком» (Пушкин А. С. ПСС. М.; Л., 1950. Т. 9. Ч. 1. С. 95). Поэт использовал книги И. в исторических работах, прежде всего в «Истории Пугачева».

После перевода «Да Цин хуэй-дянь» (Свода законов династии Цин), составленного в 1818 г. и изданного на кит. языке в 1821 г., И. опубликовал статьи по материалам из указанного источника. В кон. 1840 г. издал кн. «Китай, его жители, нравы, обычаи, просвещение», а в авг.—сент. 1841 г. закончил работу над «Статистическим описанием Китайской империи», за к-рую получил еще одну Демидовскую премию. Последующее обращение к материалам того же свода законов позволило ученому в 1848 г. издать очередную кн. «Китай в гражданском и нравственном состоянии» о гос. устройстве, об уголовном законодательстве, о системе образования, общественной и частной жизни, об обычаях и обрядах китайцев. На сочинение откликнулись 6 рецензентов, в т. ч. В. Г. Белинский. Критик, усмотрев в труде идеализацию политической системы, существовавшей в цинском Китае, тем не менее признал: «Книга почтенного отца Иакинфа — истинное сокровище для ученых по богатству важных фактов». Не исключено, что И. был

знаком рукописный перевод «Да Цин хуэй-дянь», выполненный Е. И. Сычевским, членом Пекинской духовной миссии в 30-х гг. XIX в. Конфуцианству и его обрядности И. посвятил кн. «Описание религии ученых», опубликованную посмертно.

Последним фундаментальным трудом И. стало «Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена», снабженное картами. На его подготовку ушло более 3 лет, причем автор тяжело, с осложнениями переболел холерой в мае—июле 1849 г. Этот труд был опубликован в 1851 г. и удостоен Демидовской премии. И. продолжал писать мелкие заметки и статьи. К концу жизни ученый почти утратил зрение: даже в очках не мог читать журналы, приходившие к нему по подписке.

И. был известной фигурой в литературно-общественной жизни России. Десятки его статей были опубликованы в популярных журналах: «Москвитянин», «Журнале Министерства народного просвещения», «Московском телеграфе», «Отечественных записках», «Русском вестнике», «Северном архиве», «Сыне Отечества» и др. Современники называли публикации И. «украшением российской журналистики». Помимо трудов по востоковедению он переводил поэму Вольтера «Генриада». Общался с Пушкиным, И. А. Крыловым, В. Ф. Одоевским, М. П. Погодиным, декабристами братьями Н. А. и М. А. Бестужевыми, И. И. Пущиным и др. Имел репутацию религ. вольнодумца. Тяготился монашеским образом жизни, дважды (в авг. 1831 и чуть позднее) просил о снятии с него монашеского звания, мотивировал это тем, что, исполняя свои должностные обязанности, он не может соблюдать все обеты. Прошения И. не были удовлетворены. Его последнее письмо Погодину, написанное, видимо, с его слов, было подписано чужой рукой («архимандрит Иакинф»).

И. был избран членом-корреспондентом С.-Петербургской АН (1828), членом Азиатского об-ва в Париже (1831).

Скончался в монастырской келье Александро-Невской лавры. Похоронен 13 мая 1853 г. на Лазаревском кладбище лавры. Впосл. на могиле на средства, собранные сослуживцами И. по Азиатскому департаменту, был поставлен памятник с эпита-

фией на кит. языке: «Постоянно прилежно трудился над увековечившими (его) славу историческими трудами». В 2001 г. в пос. Кугеси Чебоксарского р-на был основан музей «Бичурин и современность». Именем Бичурина названа улица в Чебоксарах.

Арх.: РНБ ОР. Ф. 1. Оп. 1. 1828. № 17; 1829. № 6; 1830. № 39; ИВ РАН. Ф. 7; Гос. ист. архив Чувашской Респ. Ф. 225.

Соч.: Ответы на вопросы, к-рые г. Вирст предложил г. Крузенштерну относительно Китая. СПб., 1827; Записки о Монголии. СПб., 1828. 2 т.; История первых 4 ханов из дома Чингисова. СПб., 1829; Ист. обзор. ойратов или калмыков с XV ст. до наст. вр. СПб., 1834. Элиста, 1991; Стат. сведения о Китае. СПб., 1837; Взгляд на просвещение в Китае. СПб., 1838; Кит. грамматика. СПб., 1838. Пекин, 1908; О шаманстве // Отеч. зап. 1839. Т. 6. Отд. 2. С. 73–81; Китай, его жители, нравы, обычаи, просвещение. СПб., 1840; Стат. описание Кит. империи. СПб., 1842. 2 ч. М., 2002; О стат. описании Кит. империи // ЖМНП. 1842. № 5. Отд. 2. С. 31–48; Земледелие в Китае. СПб., 1844; Замечания по поводу спора о монгольской надписи времен Мункэ-хана. СПб., 1846; Китай в гражданском и нравственном состоянии. СПб., 1848. 4 ч. М., 2002; О. Иакинф: [Автобиограф.] // Москвитянин. 1849. № 8–9; То же // Совр. рус. писатели. М., 1849; Кит. известия о Мангутской пещере в Вост. Сибири. СПб., 1851; Собр. сведений о народах, обитавших в Ср. Азии в древние времена. СПб., 1851. М.; Л., 1950–1953. 3 т.; Автобиограф. записка // УЗ имп. АН по 1-му и 3-му отд-ниям. 1855. Т. 3. С. 665–672; Описание религии ученых. Пекин, 1906; Письма Н. Я. Бичурина к Погодину / Публ., вступ. ст. и примеч.: П. Е. Скачков // Сов. китаеведение. 1958. № 3. С. 141–154; Собр. сведений по ист. географии Вост. и Средней Азии / Сост.: Л. Н. Гумилев, М. Ф. Хван. Чебоксары, 1960; Ради вечной памяти: Поэзия. Ст., очерки, заметки. Письма. Чебоксары, 1991.

Пер.: Лу Хуа-чжу. Описание Тибета в нынешнем его состоянии. СПб., 1828; Ван Бо-Хуа. Сань-цзы-цзинь, или Троеслобие, с литографированным кит. текстом. СПб., 1829. Пекин, 1908; Описание Пекина, с приложениями плана сей столицы, снятого в 1817 г. СПб., 1829. Пекин, 1906; Описание Чжунгарии и Вост. Туркестана в древнем и нынешнем состоянии. СПб., 1829; История Тибета и Хухунора: С. 2282 г. до Р. Х. до 1227 г. по Р. Х. СПб., 1833.

Лит.: Шукин Н. С. Иакинф Бичурин // ЖМНП. 1857. Ч. 95. № 9. С. 111–126; Погодин М. П. Биограф. о. Иакинфа Бичурина // Беседы в Об-ве любителей рос. словесности при Моск. ун-те. 1871. Вып. 3. С. 62–68; Николай (Адоратский), иером. О. Иакинф Бичурин: (Ист. этюд) // ПС. 1886. Ч. 1. С. 164–180, 245–278; Ч. 2. С. 53–80, 271–316; Миротворец В. К. биограф. Бичурина // Там же. 1888. № 8. С. 410–426; Моллер Н. С. Иакинф Бичурин в далеких воспоминаниях его внуки // РС. 1888. № 8. С. 281–300; № 9. С. 525–560; Козин С. А. О неизд. работах Иакинфа Бичурина // Изв. АН. Отд-ние гуманитар. наук. Сер. 7. 1929. № 5. С. 399–412; Симоновская Л. В. Бичурин как историк Китая // Доклады и сообщ. ист. фак-та МГУ. 1948. Вып. 7. С. 46–61; Малькевич Б. А. Мат-лы к библиографии трудов Н. Я. Бичурина // Бичурин Н. Я. Собр. сведений о народах, обитавших в Ср. Азии в

древние времена. М., 1953. Т. 3. С. 87–101; Григорьев П. Г. Н. Я. Бичурин. Чебоксары, 1954 (на чуваш. яз.); *он же*. Н. Я. Бичурин. Чебоксары, 1960; Тихонов Д. И. Рус. Китаевед 1-й пол. XIX в. Иакинф Бичурин // УЗ ЛГУ. 1954: Сер. востоковед. наук. № 179. Вып. 4. С. 281–303; Горбачева З. И. Рукописное наследие Иакинфа Бичурина // Там же. С. 304–316; Шастина Н. П. Значение трудов Н. Я. Бичурина для рус. монголоведения // Очерки по истории рус. востоковедения. М., 1956. Сб. 2. С. 181–197; Чулуевский Л. И. Бичуринский фонд в архиве Ин-та востоковедения // Пробл. востоковедения. 1959. № 5. С. 136–147; Мурзаев И. Д. Новые док-ты об Иакинфе Бичурине, выявленные в архивах Ленинграда // УЗ НИИ при Совете министров Чувашской АССР. Чебоксары, 1960. Вып. 19. С. 303–319; Боннер А. Г. Иакинф Бичурин в Иркутске: (К биограф. ученого-востоковеда XIX в.) // Из редких фондов Науч. б-ки Иркутского гос. ун-та. 1974. Вып. 1. С. 56–64; Федоренко Н. Т. Иакинф Бичурин, основатель рус. Китаеведения // Изв. АН СССР. Сер. языка и лит-ры. 1974. Т. 33. № 4. С. 341–351; Н. Я. Бичурин и его вклад в рус. востоковедение: (К 200-летию со дня рождения): Мат-лы конф. / Сост.: А. Н. Хохлов. М., 1977. 2 ч.; Деицисов П. В. Н. Я. Бичурин: Очерк жизни и творческой деятельности ученого-востоковеда: К 200-летию со дня рождения. Чебоксары, 1977; *он же*. Жизнь мон. Иакинфа Бичурина. Чебоксары, 1997; *он же*. Слово о мон. Иакинфе Бичурине. Чебоксары, 2007; Скачков П. Е. Очерки истории рус. Китаеведения. М., 1977; Белкин Д. И. Рус. литераторы 20-х – 40-х гг. XIX в. и Китаевед Н. Я. Бичурин // Формирование гуманистических традиций отеч. востоковедения (до 1917 г.). М., 1984. С. 53–99; Мясников В. С. Валаамская ссылка Н. Я. Бичурина // Пробл. Дальнего Востока. 1986. № 1. С. 115–121; № 2. С. 131–138; *он же*. Избрание о. Иакинфа (Бичурина) в АН // История Рос. духовной миссии в Китае: Сб. ст. М., 1997. С. 197–213; Черейский Л. А. Пушкин и его современники. Л., 1988<sup>2</sup>; История отеч. востоковедения до сер. XIX в. Л., 1990; Яхонтов К. С. Кит. рукописи и ксилографы Публичной б-ки: Кат. СПб., 1993; Тихвинский С. Л., Пескова Г. Н. Выдающийся рус. Китаевед о. Иакинф (Бичурин) // История Рос. духовной миссии в Китае. М., 1997. С. 165–196; Мороз И. Т. 9-я Рос. духовная миссия: (К истории ее отправления в Пекин) // Там же. С. 214–252; Ли Цзян Чжу. Иакинф Бичурин — публицист. Иркутск, 2000; Дымитриев В. Д. Востоковед Н. Я. Бичурин и Чувашия. Чебоксары, 2002; Хохлов А. Н. Свод законов маньчжурской династии Цин — документальная основа публикаций Н. Я. Бичурина о совр. ему Китае // Бичурин Н. Я. Китай в гражданском и нравственном состоянии. М., 2002. С. 5–28; Золотов В. А. Н. Бичурин — востоковед, литератор, историк и педагог (1777–1853). Чебоксары; СПб., 2003; Макаровский А. И. Архим. Иакинф Бичурин — правосл. миссионер и рус. синолог // ЦВ. 2003. № 5–6.

А. Н. Хохлов

**ИАКИНФ** Одровондж — см. *Гиакинф*.

**ИАКИНФ, АЛЕКСАНДР И ТИВУРТИЙ** [лат. Hyacinthus, Alexander, Tiburtius], мученики Сабинские (пам. зап. 9 сент.). В *Мартирологе* блж. Иеронима (1-я пол. V в.) память

мучеников отмечена 9 сент. с топографическим указанием: в Сабинской обл., на 30-м миллиарии от Рима. Эта заметка перешла в *Мартирологи IX в.* (Флора, Адона, Узуарда). В *Liber Pontificalis* содержится упоминание, что папа Лев III (795–816) передал драгоценные одеяния в дар базилике Иакинфа, где покоились мощи святого. Невозможно точно сказать, имеются ли в виду мощи И. или др. рим. мученика с таким же именем, поскольку 11 сент. в *Мартирологе* Иеронима упомяну-



Церковь  
Успения Пресв. Богородицы  
мон-ря Иакинфа. VII в.  
Фотография. Нач. XX в.

ты мученики Прот и Иакинф в катакомбах на старой Соляной дороге (MartHieron. Comment. P. 502), а 3 авг. значится мч. Иакинф на Лабиканской дороге (Ibid. P. 417). Вполне возможно, что в Сабинскую обл. были перенесены мощи или частицы мощей одного из этих 2 мучеников. Кроме того, сообщается о мч. Иакинфе в Римском порту (пам. зап. 25 июля), к-рый в *Мартирологе* Рабана Мавра (сер. IX в.; PL. 110. Col. 1167) отождествлен с И. (впрочем, для этого *Мартиролога* характерны необоснованные отождествления).

А. упоминается только в *Мартирологе* блж. Иеронима. И. *Делез*, опираясь на указания ряда рукописей, предпочитает в данном месте читать «в Александрии» вместо «Александра», что вполне обоснованно, поскольку в *Мартирологе* топонимы нередко путаются с именами. Что касается Т., то речь идет о римском мученике с Лабиканской дороги (MartHieron. Comment. P. 434–435; пам. зап. 11 авг.). Однако возможно и др. толкование этого места: за именем Т. скрывается искаженное название г. Тибур (ныне Тиволи, Италия), где, по данным эпиграфики, в VI в. существовала ц. (ораторий) Александра, но какого именно — неизвестно (CIL, N 3898).

Ист.: ActaSS. Sept. T. 3. P. 364–365; MartRom. P. 387; MartHieron. Comment. P. 497–498; PL. 110. Col. 1167; CIL, N 3898; LP. Vol. 2. P. 13, 42. Лит.: Lanzoni. Diocesi. P. 354–355; Delchaye. Origines. P. 314; Gordini G. D. Giacinto, Alessandro e Tiburzio // BiblSS. Vol. 6. Col. 331–332.

Д. В. Зайцев

**ИАКИНФА МОНАСТЫРЬ**, в честь Успения Пресв. Богородицы, находился в Никее (ныне Изник, Турция). Условно назван по имени основателя мон. Иакинфа (ок. VI–VII вв.). Точное время основания и закрытия монастыря неизвестно. Кафоликон И. м. в честь Успения Пресв. Богородицы — памятник визант. архитектуры и храмовой декорации, утраченный в

20-х гг. XX в. На алтарной плите и колоннах кафоликона присутствовала надпись: «ΘΕΟΤΟΚΕ ΒΟΝΘΕΙ ΤΩ ΔΟΥΛΩ ΣΟΥ ΙΑΚΙΝΘΩ ΜΟΝΑΧΩ ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΩ ΝΓΟΥΜΕΝΩ» (Богородица, помоги рабу Твоему, монаху Иакинфу, пресвитеру и игумену; Weigand. 1931. P. 411–420; Peschlowe. 2003. P. 205).

Первым датированным письменным свидетельством об И. м. является упоминание об игум. Григории, присутствовавшем на *Вселенском VII Соборе* в Никее в 787 г. (Mansi. T. 12. P. 111; T. 13. P. 152, 189). К IX в. относится рассказ о странствующем мон. св. Константине, из иудеев (пам. 26 дек.), к-рый привез с Кипра в И. м. руку св. Паламона, обретенную чудесным образом (Житие прп. о. нашего Константина. 2001. С. 37–38). Автор Жития называет основателем обители «благочестивого мужа Иакинфа» и прославляет ее брата. При визант. имп. *Константине X Дуке* (1059–1067) И. м. находился на попечении патриархия Никифора, препозита и вел. этериярха, к-рый восстановил и благоустроил монастырский храм Успения Пресв. Богородицы после землетрясения 1065 г. (Mango. 1959).

В июне 1209 г. в храме И. м. проходил Собор под председательством К-польского патриарха *Михаила IV Авториана*, о чем свидетельствует синодальная грамота (RegPatr, N 1210). Предположительно при патриархе



Михаиле IV и его ближайших преемниках (1-я четв. XIII в.) в И. м. располагалась резиденция К-польских патриархов в изгнании. В июне 1211 г., после победы войск Никейской империи в битве при Антиохии-на-Меандре над иконийским султаном Гийяс ад-Дином Кай-Хосровом I, провозглашенный в Никее визант. имп. *Феодор I Ласкарь* захватил своего тестя, свергнутого в 1203 г., имп. *Алексея III Ангела*, заключившего союз с тюрками. Алексей был отправлен на поселение в И. м., где позднее умер и был похоронен. Там же позже были погребены сам Феодор I (*Георгий Акрополит*. 2005. С. 54) и его 1-я супруга Анна, дочь Алексея III (Там же. С. 61). В 1240 г. игум. Мефодий был избран патриархом, однако не прошло и 3 месяцев, как он скончался и был похоронен в своей обители (*Niceph. Callist. Enarratio. // PG. 147. Col. 465*). В 1241 г. калабрийские монахи, сопровождавшие дочь герм. имп. Фридриха II Гогенштауфена Констанцу (Анну), невесту никейского имп. *Иоанна III Дуки Ватаца*, решили не возвращаться в Италию и обосновались в И. м. (RegPatr, N 1308).

Во 2-й пол. XIII в. в И. м. был сослан *Мануил Оловол* за неприятие унии, политики визант. имп. *Михаила VIII Палеолога* (*Georg. Pachut. Hist. V 20*). В XIV в. мон-рь оказался на территории, подвластной тюркскому султану Орхану, захватившему в 1331 г. Никею, однако продолжал действовать, как об этом свидетельствует в одном из писем свт. *Григорий Палама*, посетивший И. м. в 1354 г. (*Διοβουρνιώτης*. 1922. S. 14). Позднейшая судьба И. м. малоизвестна. Тем не менее мон-рь долгое время оставался одним из центров греч. правосл. общины в Никее. Он существовал по крайней мере до 30-х гг. XIX в.; Успенский храм ремонтировался в 1804–1807 гг. настоятелем Хрисанфом и в 1833–1834 гг. Храм Успения Богородицы был уничтожен турками к 1924 г., после поражения Греции в греко-тур. войне (1922) и депортации греч. общины из Никей (*Baynes, Alpatov, Brunov*. 1925).

**Р. Б. Буганов**

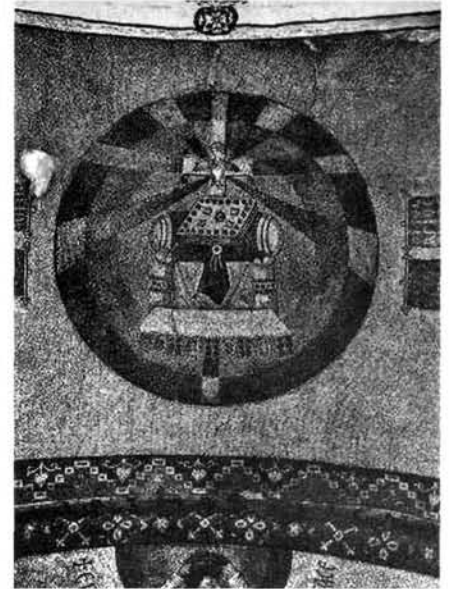
**Архитектура.** Церковь Успения Пресв. Богородицы в Никее относилась к типу крестово-купольных храмов в узком значении этого термина, предлагаемом Р. Краутхаймером («genuine cross-domed church» —

*Krautheimer*. 1986. P. 292). В ее основе лежал кубический объем, перекрытый куполом, к-рый опирался на массивные квадратные в плане опоры, стоящие в углах объема. Рукава креста были перекрыты равными по глубине цилиндрическими сводами. Переход к куполу, заключенному снаружи в граненый барабан и освещенному 4 окнами, осуществлялся через паруса. С востока к основному объему примыкала апсида (полуциркулярная внутри, граненая снаружи) с вимой. Неширокий проход в зап. стене вел в нартекс, перекрытый крестовыми сводами. Последний входил в состав 3-стороннего обхода храма, боковые части к-рого были перекрыты цилиндрическими сводами и открывались в храм 3-пролетными аркадами на прямоугольных столбах. Верхний ярус обхода занимали хоры, также открывавшиеся в храм широкими аркадами. Угловые компартименты обхода были пространственно выделены и имели купольные перекрытия, восточные были снабжены апсидами. Архитектура Успенской ц. напоминает архитектуру храма Св. Софии в Фессалонике (между 780 и 787) и к-польских Календерхане-джами (XII в.: *Ibid*. P. 295) и Голь-джами (XI–XII вв.: *Ibidem*). Они отличаются от традиционно называемых крестово-купольными храмов типа «вписанного креста» (в т. ч. храмов «на 4 колоннах») тем, что подкупольный крест выявлен не только на уровне сводов, но и в плане. Ранее храмы этого типа рассматривались в перспективе «сложения» крестово-купольного храма из купольной базилики (см.: *Комеч*. 1987. С. 9–33), но в наст. время более убедительной представляется гипотеза об одновременном существовании разных типов храмов уже в VI в. (*Krautheimer*. 1986. P. 295–296). Успенская ц. была построена до 726 г.; с началом икоборчества образ Богородицы в апсиде церкви был заменен крестом; строительная техника (тонкий кирпич в сочетании с толстыми слоями раствора, тонкая мраморная резьба) позволяет отнести ее возведение «к счастливым строительным временам, может быть даже к кон. VI в.» (*Mango*. 1976. P. 172), но скорее к кон. VII в. (*Krautheimer*. 1986. P. 295). После землетрясения 1065 г. были перестроены нартекс и основание купола, разобраны боковые галереи, пристроен экзонартекс. Существо-

вавший до нач. XX в. купол относился к 1807 г. Сохранились нижние части стен и столбов.

**Л. К. Масиель Санчес**

**Мозаики.** Созданные в разные периоды (VII, VIII и XI вв.) мозаики ц. Успения Пресв. Богородицы дают



*Этимасия.*

Мозаика свода вимы ц. Успения Пресв. Богородицы. VII в.

представление о художественно-стилистических процессах в ранне- и средневизант. искусстве.

До нач. 20-х гг. XX в. в кафоликоне И. м. сохранялись мозаики в апсиде, на сводах вимы, на зап. гранях предалтарных столпов и в нартексе (свод с парусами над центральным входом в кафоликон; мозаика над входом в юж. неф погибла к кон. XIX в.). К самому раннему периоду декорации И. м. относятся мозаики алтарной части — на своде вимы и в конхе апсиды. Из-за разрушения храма источниками для их изучения, в т. ч. анализа стиля, являются зарисовка 1834 г. мозаики в нартексе с образом Богородицы с Младенцем на руках и предстоящими, фотографии 1898 г., сделанные Ф. И. Успенским, фотографии и подробные описания Ф. И. Шмита, акварели (по фотографиям) худож. Н. К. Клюге, сделанные в 1912 г. для Рус. археологического ин-та в К-поле. Отсутствие др. мозаичных ансамблей VII–VIII вв. затрудняет стилистический анализ мозаик.

На своде вимы в центре, возможно сразу после строительства церкви, была изображена *Этимасия* с лежащим на ней закрытым Евангели-



Небесные силы.  
Мозаика ц. Успения Пресв.  
Богородицы. VII в.

ем, с расположенным за престолом крестом, возвышающимся над кодексом, и с парящим в виде голубя Св. Духом с крещатым нимбом. Тогда же, по одной из гипотез, по сторонам Этимасии на подъемах свода были помещены небесные силы («ΚΥΡΙΟΤΗΤΕΣ» — господства, «ΕΞΟΥΣΙΕ», ἐξουσία — власти, «ΑΡΧΕ», ἀρχή — начала и «ΔΥΝΑΜΙΣ», δυνάμεις — силы) в облике ангелов, одетых в хитоны и далматикки, с красными лорами, с лабарумами (надписанным текстом «Трисвятого») и державами в руках. Между сводом вимы и конхой апсиды помещена ктиторская надпись с монограммами основателя мон-ря мон. Иакинфа: «Дому Твоему, Господи, принадлежит святость на долгие дни» (Пс 92. 5). Ниже уровня ног ангелов располагалась надпись: «ΚΑΙ ΠΡΟΣΚΥΝΗΣΑΤΩΣΑΝ ΑΥΤΩ ΠΑΝΤΕΣ ΑΓΓΕΛΟΙ Θ[ΕΟΥ]» («И да поклонятся Ему все Ангелы Божии» — Евр 1. 6). В верхней части конхи был изображен сегмент неба, выложенного концентрическими полукругами, из к-рого исходят 3 луча. Согласно П. Андервуду и В. Н. Лазареву, первоначально в апсиде была представлена фигура Богородицы с Младенцем и средний луч спускался на Ее главу. Только так может быть объяснено использование в надписи, дугой проходящей через лучи, текста: «ΕΓ ΓΑΣΤΡΟΣ ΠΡΟ ΕΩΣΦΟΡΟΥ ΕΓΕΓΕΝΗΚΑ ΣΕ» («Из чрева прежде денницы подобно росе рождение Твое» — Пс 109. 3). Иконографическая программа апсиды храма уникальна: образы небесных сил по сторонам Эти-

масии, символизирующей Господа, сопоставлены с образом Богородицы с Младенцем в апсиде.

В период иконоборчества, видимо ок. 730, в декорации апсиды были произведены существенные изменения — образ Богородицы с Младенцем был заменен характерным для искусства периода иконоборчества мозаичным изображением креста (напр., крест в апсиде ц. Св. Ирины в К-поле, ок. 40-х гг. VIII в., см.: Underwood. 1959. P. 238). По мнению Андервуда (к-рый в подтверждение своей т. зр. приводил в пример линии швов правки, видимые по фотографиям), все мозаики в апсиде были сбиты, от первоначальной росписи сохранились линия зеленого позема, лабарумы и надписи. Лазарев считал, что фигуры небесных сил могли быть сохранены как не противоречащие иконоборческой концепции неизобразимости Бога: они не были



Богоматерь с Младенцем.  
Мозаика апсиды ц. Успения  
Пресв. Богородицы. Между 787 и 813 гг.

моленными, представляли собой персонификации (Лазарев. 1986. С. 203).

Следующий этап переделки декорации относится, вероятнее всего, ко времени 1-й победы иконопочитания — между 787 и 813 гг. (по мнению А. Грабара, после Торжества Православия в 843), сопровождавшейся восстановлением уничтоженных иконоборцами росписей (напр., образ Богородицы с Младенцем в апсиде ц. Богородицы Халкопратийской в К-поле, при имп. Константине V, в сер. VIII в., замененный крестом и восстановленный при пат-

риархе Тарасии, до 806; не сохр.). Декор И. м. был восстановлен при участии Навкратия (возможно, игумен Студийского мон-ря в К-поле († 848), об этом см.: Лунин. 1964; Cormack R. The Mother of God in Arse Mosaics // The Mother of God: Representations of the Virgin in Byzant. Art / Ed. M. Vassilaki. Mil., 2000. P. 97), о чем сообщает надпись: «ΣΤΗΛΟΙ ΝΑΥΚΡΑΤΙΟΣ ΤΑΣ ΘΕΙΑΣ ΕΙΚΟΝΑΣ» (Навкратий воздвигает божественные иконы). Крест в апсиде был заменен изображением Богоматери, принимающей в Свое лоно Христа (на фотографии заметны следы креста на новом фоне рядом с фигурой Богоматери). По оси конхи между небесным сегментом и фигурой Богоматери на фоне среднего луча была выложена десница Господа. Восстановление старой иконографии и нек-рые дополнения к ней соответствуют спорам между иконоборцами и иконопочитателями. Апсида церкви, как считает Ф. де Маффеи, представляет пещеру Рождества и гробницу Христа. Троицкая природа и единство Лиц Св. Троицы переданы 3 лучами, исходящими от десницы, образ Богородицы с Младенцем иллюстрирует догмат Боговоплощения Второго Лица Троицы.

Видимо, в IX–X вв. на зап. гранях предалтарных столпов были помещены мозаичные иконы: на северном — Богоматерь, держащая на левой руке Младенца, с надписью: «ΕΛΕΟΥΣΑ» (Милующая), на южном — Христос Антифонит (Mango. 1959. P. 252). По мнению Лазарева, они принадлежат к к-польской школе (Лазарев. 1986. С. 82; Schmit. 1927. S. 43–47; Wulff. 1903. S. 600). К моменту фотофиксации мозаики находились в разрушенном состоянии. В IX в. в юж. нефе был устроен аркосолий — видимо, над погребением одного из устроителей И. м. Тимпан аркосолия был украшен, возможно, мозаикой, позже заменен фреской.

В 3-й четв. XI в. мозаиками был украшен нартекс храма. Судя по фотографиям, в центре свода размещался медальон с хризмой на золотом фоне, по сторонам — погрудные изображения Христа Пантократора и Иоанна Предтечи, Иоакима и Анны в медальонах на голубом фоне, символизирующем небо, по углам свода — фигуры 4 евангелистов. В люнете над главным входом в кафоликон — поясная фигура Богоматери Оранты на золотом фоне; напротив



Нее — надпись с молитвой Никифора и перечислением его титулов: «ΚΥΡΙΕ ΒΟΗΘΗ ΤΩ ΣΩ ΔΟΥΛΩ ΝΙΚΗΦΩΡΩ ΠΑΤΡΙΚΩ ΠΡΑΠΟΣΙΤΩ ΒΕΣΤΗ ΚΑΙ ΜΕΓΑΛΩ ΕΤΑΙΡΙΑΡΧΗ» (Господи, помоги рабу Твоему Никифору, патрикию, препозиту, весту и великому этериарху). Находившаяся над дверью в юж. неф мозаика



*Богоматерь Оранта.  
Мозаика ц. Успения  
Пресв. Богородицы.  
3-я четв. XI в.*

(согласно описаниям и зарисовке 1834 г.) представляла Богоматерь с Младенцем на руках и предстоящих имп. Константина X Дуку и вел. этериарха Никифора, к-рому был дарован мон-рь. К. Манго датировал мозаику 1065–1067 гг., т. к. нартекс был перестроен после землетрясения 1065 г. По предположению Лазарева, новая роспись И. м. дополнила характерный для XI в. ансамбль: в куполе кафоликона было изображено «Вознесение», в парусах — херувимы; система росписи нартекса была сходна с системой росписи подкупольного и алтарного пространства, в апсиде было принято помещать фигуру Богоматери Оранты.

Датировки мозаик, предложенные исследователями, существенно расходятся. Ф. И. Шмитг и вслед за ним Лазарев считали, что небесные силы и та фигура Богоматери с Младенцем в апсиде, что была заменена крестом, самые ранние и исполнены в одно и то же время, при игум. Иакинфе. По предположению Андервуда, образы небесных сил были выполнены при Навкратии, как и Богоматерь с Младенцем на сев.-вост. столпе, их новые фигуры были вложены в VIII в., а к раннему этапу относятся только сегмент неба, Этимасия, часть надписей и лабарумы. Исследователи 1-й пол. XX в. относили мозаики вимы и первоначальное изображение Богоматери с Младенцем Христом в апсиде к VI в. (А. Грегуар, А. Гейзенберг, Г. Де Франкович — к 1-й пол., Шмитг — ко все-

му столетию), Р. Дельбрюк и Лазарев — к кон. VII в., Э. Вейганд — к сер. VIII в., О. Вульф, А. Грабар, А. Фролов — ко времени ок. 843 г.

Мозаики с образами небесных сил, несомненно, принадлежат к классической линии ранневизант. искусства. Несмотря на небольшое число памятников и их плохую сохранность, она прослеживается от VI до IX в. и преобладает в период Македонского возрождения

(арх. Михаил в церкви в Афродисиаде, ок. сер. VI в.; фрески в ц. Санта-Мария Антиква в Риме, слой VII в.; мозаичный

фрагмент с полуфигурой ангела из ц. свт. Николая в р-не Фанар, К-поль, VII в.; фрески в ц. Санта-Мария в Кастельсеприо, близ Милана, VII в. или 1-я четв. IX в.). Сходство манеры личного письма, пластичность, близкая к приемам античной живописи, тончайшая эмоциональность, чуть уловимая в движении глаз и мимике, выбившиеся пряди волос, «размытый» рисунок губ с затенениями в уголках являются общим признаком классического стиля. В контексте искусства VII в. самой близкой аналогией с мозаиками И. м., возможно, является фреска с образом вим. Варвары в ц. Санта-Мария Антиква в Риме (слой кон. VII — нач. VIII в.). Лазарев предлагал датировать мозаику кон. VII в. и видел ряд стилистических параллелей с мозаиками церкви Сант-Аполлинаре ин Классе в Равенне (671–677, сцена «Передача привилегий Константином IV еп. Репарату») и Сан-Пьетро ин Винколи в Риме (ок. 780, образ св. Себастьяна).

Мозаики с образами небесных сил можно датировать также посл. четв. VIII — нач. IX в. или временем после 843 г., поскольку остается открытым вопрос об их одновременном появлении с образом Богоматери с Младенцем на столпе. Если верна идентификация личности Навкратия с монахом Студийского мон-ря, умершим в 848 г., то можно предположить создание мозаик в сер. IX в. Аргументом в пользу этой датировки служит сходство ликов Богоро-

дицы и небесных сил, к-рое объясняется единством классического стиля в до- и послеиконоборческое время. Имеются стилистические сходства, напр. в приемах рисунка с памятниками круга Каролингского возрождения (мозаики оратория Теодульфа в Жерминьи-де-Пре, 806, позднейшие реставрации; фрески в ц. Санта-Мария в Кастельсеприо, если они выполнены до нач. IX в.; миниатюры рукописей из придворного скриптория Карла Великого, в частности «Коронационного Евангелия», кон. VIII в. (Музей истории искусства, Вена); Евангелия (Codex Aureus) из Лорша, между 778 и 820 гг.; его разные части в б-ке Баттjани, Алба-Юлия (Румыния), в Ватиканской б-ке, в Музее церковного искусства (Museo Sacro, Рим), в Британском музее). При всей упрощенности письма их создатели основывались на тех же стилистических принципах: подвижном силуэте фигуры, «светотеневой» лепке лица, эскизности живописной манеры, использовании сложных градаций цвета.

Мозаики И. м., судя даже по фотографиям и акварелям, отличались исключительным качеством и редкой художественной свободой. Постановка фигур, почти незаметное и потому более естественное движение всех структурных элементов, гибкий рисунок со светотенью, качество почти эллинистической живописи (прежде всего в написании ликов) свидетельствуют о знании классического искусства. Цветовая гамма сложная, с использованием множества оттенков, с переливами цвета. Тессеры смальты при воспроизведении поверхности мастер кладет без линейной схемы, следуя объему; тени, румянец не имеют жестких очертаний. Мастер свободно владеет приемами иллюзионизма: сквозь державы просвечивают ладони и драпировки одежд ангелов, блестящие глаза увлажнены, в уголках губ написаны прозрачные тени. По манере письма и типу лика образы ангелов различаются, что свидетельствует, по-видимому, о работе не менее 2 мозаичистов. Возможно, фигуры Господств и Властей были переделаны при Навкратии: их классический облик неск. утрирован (Лазарев. 1986. С. 203).

Образ Девы Марии с Младенцем в апсиде — редчайший пример искусства, создававшегося сразу после победы над иконоборчеством (или



в период иконоборческого кризиса 787–813 гг.). Линия становится жестче, рисунок — тверже, пропорции вытягиваются. Образ сохраняет классические черты: легкий румянец не имеет четких границ и подобен живописному пятну, линии глаз и бровей тонкие, губы переданы мазками нечеткого рисунка, лик обведен неск. «лепящими» пластику контурами, в кладке смальты нет повторяющейся организованности четкими линиями, дугами, к-рая станет обязательной вносл.; в кладке присутствует элемент живописности и эскизности. Развитие искусства такого типа представляет собой мозаика с образами Богоматери с Младенцем на троне (в конхе апсиды) и с предстоящим арх. Гавриилом (на своде вимы) в соборе Св. Софии в К-поле (867).

Мозаики нартекса, видимо, самый ранний пример того, как визант. искусство отходит от монументальности и тяжеловесности форм, собственных произведениям «аскетического направления» 2-й четв. XI в. В росписях сохраняется много от искусства предшествующего периода. Так, лик Богоматери Оранты имеет сходство с образами из ц. Неа-Мони на Хиосе (кон. 40-х — 50-е гг. XI в.); свет выкладывается широкими, твердого декоративного рисунка полосами, пластическая лепка личного достаточны схематична, сохраняются элементы статичности и жесткости. Линии, описывающие силуэты, становятся мягче, пропорции и рисунок движения (в фигурах евангелистов) — правильное и естественное. В образах очевидны «сбалансированный характер их внутреннего строя, спокойствие, возвышенная одухотворенность, они стали более приближены к человеческой мере, конкретнее, лица — более «портретны», в них раскрываются психологические, эмоциональные возможности, подчеркивается благородство» (см.: *Попова О. С.* Аскетическое направление в византийском искусстве 2-й четв. XI в. и его дальнейшая судьба // *Она же.* Проблемы визант. искусства: Мозаики, фрески, иконы. М., 2006. С. 149–211). К этому же стилистическому кругу примыкает ряд иллюминированных рукописей: Евангелие, 1061 г. (РНБ. Греч. № 72); Евангельские чтения, написанные для имп. Екатерины Комнины, ок. 1063 г. (?) (Музей искусств, Кливленд. Асс. 42. 511–512). Близость,

указывающая на истоки стиля, имеется с мозаиками ц. Успения Пресв. Богородицы в Дафнии (ок. 1100) и мозаиками в апсиде собора арх. Михаила Михайловского Златоверхого мон-ря в Киеве (между 1108 и 1113), особенно в экспрессивном рисунке драпировок, в усложненном, перенасыщенном ритме, в рисунке контрастных светов, где также есть почти букв. совпадения с миниатюрами рукописей 70–80-х гг. XI в., происходящими из скрипториев К-поля (см.: *Попова.* 2002).

**В. Е. Сусленков**

Ист.: *Διοβρονιάτης Κ. Γρηγορίου Παλαμά Ἐπιστολὴ πρὸς Θεσσαλονικεῖς // Νέος Ἑλληνομνημίων.* 1922. Т. 16. Σ. 6–21; Житие при. о. нашего Константина, что из иудеев. Житие св. исп. Никиты, игум. Мидийского / Пер.: Д. Е. Афиногенов. М., 2001; *Γεωργίου Ακροπόλιτ.* История / Пер.: П. И. Жаворонков. СПб., 2005. Лит.: *Diehl Ch.* Mosaïques byzantines de Nicée // *BZ.* 1892. Bd. 1. S. 74–85, 525–526; *Strzygowski J.* Mosaïques byzantines de Nicée // *Ibid.* P. 340–341; *Вулф О.* Архитектура и мозаики храма Успения Богородицы в Никее // *ВВ.* 1900. Т. 7. Отд. 1. Ч. 1. С. 315–327; *idem (Wulff).* Die Koimesiskirche in Nicäa und ihre Mosaiken nebst den verwandten kirchlichen Baudenkmalern. Strassburg, 1903; *Grégoire H.* Le véritable nom de l'église de la Κοιμήσις à Nicée // *Revue de l'Instruction Publique en Belgique.* Brux., 1908. Vol. 51. P. 293; *idem.* Le véritable nom et la date de l'église de la Dormition à Nicée: Un texte nouveau et décisif // *Mélanges d'histoire offerts à H. Pirenne.* Brux., 1926. P. 171–174; *idem.* Encore le monastère d'Hyacinthe à Nicée // *Byz.* 1930. Vol. 5. P. 288–293; *Baynes N., Alpatov M., Brunov N.* Die Koimesiskirche in Nikaia // *BZ.* 1925. Bd. 25. S. 267–269; *Schmit Th.* Die Koimesis-Kirche von Nikaia: Das Bauwerk und die Mosaiken. B.; Lpz., 1927; *Weigand E.* Zur Monogrammschrift der Theotokos (Koimesis)-Kirche von Nicaea // *Byz.* 1931. Vol. 6. P. 411–420; *Frolow A.* La mosaïque murale byzantine // *Bsl.* 1951. Vol. 12. P. 190; *De Francovich G.* I mosaici del bema della Chiesa della Dormizione di Nicaea: Considerazioni sul problema: Costantinopoli, Ravenna, Roma // *Scritti di storia dell'arte in onore di L. Venturi.* R., 1956. P. 3–27; *Kitzinger E.* Byzantine Art in the Period between Iustinian and Iconoclasm // *Berichte zum XI. Intern. Byzant.-Kongress.* Münch., 1958. S. 12–16; *Mango C. A.* The Date of the Narthex Mosaics of the Church of the Dormition at Nicaea // *DOP.* 1959. Vol. 13. P. 245–252; *idem.* Byzantine architecture. N. Y., 1976. P. 165–172; *idem.* Notes d'épigraphie et d'archéologie: Constantinople, Nicée // *TM.* 1994. Vol. 12. P. 343–358; *Underwood P.* The Evidence of Restorations in the Sanctuary Mosaics of the Church of the Dormition at Nicaea // *DOP.* 1959. Vol. 13. P. 235–244; *Литвинц Е. Э.* Навкратий и никейские мозаики // *ЗРВИ.* 1964. Т. 8. Ч. 2. С. 241–246; *Peschlow U.* Neue Beobachtungen zur Architektur und Ausstattung der Koimesiskirche in Iznik // *Istanbuler Mitteilungen.* 1972. Bd. 22. S. 145–187; *idem.* The Churches of Nicaea/Iznik // *Iznik throughout History / Ed. I. Akbaygil et al.* Istanbul, 2003. P. 201–208; *Janin.* Grands centres. P. 121–124; *Maffei de F.* L'Unigenito consustanziale al Padre nel programma trinitario dei perduti mosaici del bema della Dormizione di Nicaea a il Cristo trasfigurato del Sinai: Pt. 1

// *Storia dell' arte.* R., 1982. Vol. 45. P. 91–116; *Barsanti C.* Una nota sulle sculture del Tempio di Giacinto nella Chiesa della Dormitione (Koimesis) a Iznik-Nicaea // *Ibid.* Vol. 46. P. 201–208; *Dietsch J. L., van.* Manuel Prinkips: Welcher Manuel in welcher Kirche zu Nikaia? // *BZ.* 1985. Bd. 78. S. 63–91; *Лазарев В. И.* История визант. живописи. М., 1986. С. 37–39, 57–58, 81–82, 92, 94, 95, 203. Табл. 22–26, 81–83, 183, 264–272; *Krautheimer R.* Early Christian and Byzantine Architecture. New Haven, 1986<sup>1</sup>. P. 289–296; *Кочев А. И.* Древнерусское зодчество кон. X — нач. XII в. М., 1987. С. 9–33; *Barber C.* The Koimesis Church, Nicaea: The Limits of Representation on the Eve of Iconoclasm // *JÖB.* 1991. Bd. 41. S. 43–60; *Foss C., Tulchin J.* Nicaea: A Byzantine Capital and Its Praises. Brookline (Mass.), 1996; *Попова О. С.* Визант. духовность и стиль визант. живописи VI и XI вв.: (Равенна и Киев) // *ВВ.* 1998. Т. 55(80). С. 216–221; *она же.* Мозаики Михайловского Златоверхого мон-ря в Киеве и визант. искусство кон. XI — нач. XII вв. // *ДРИ.* 2002. [Вып.:] Русь и страны визант. мира XII в. С. 344–364.

**ИАКИСХОЛ**, мч. Керкирский (пам. 28 апр.) — см. в ст. *Саторний* и др. мученики Керкирские.

**ИАКОВ** [Израиль; евр. יַעֲקֹב, *ya'āqōb*; греч. Ἰακώβ; лат. Iacob; сир. ܝܥܩܘܒ], один из патриархов ветхозаветных, родоначальник 12 колен



Праотец Иаков.  
Икона. 2-я пол. XV в. (ГРМ)

Израилевых (пам. в Неделю св. отец и в Неделю св. праотец). И.—младший из близнецов, рожденных у Исаака и Ревекки. От Бога И. получил др. имя — Израиль (יִשְׂרָאֵל, *yisrā'el* — Быт 32. 29), ставшее эпонимом для его потомков, которые также именовались «сыновья Израиля» (*banē yisrā'el* — 1 Пар 2. 1; Иер 49. 1; 50. 33) или «дом Иакова» (*bēt ya'āqōb* — Пс 113. 1; Ис 2. 5; Иер 5. 20).



Имя Иаков, по всей вероятности, усеченная форма теофорного имени (напр., עֲקֹבָה — Бог защитил). Др. формами этого имени в Библии являются עֲקֹבָה (1 Пар 4. 36), עֲקִיב (Иер 30. 18), в Мишне и Талмуде встречаются имена עֲקִיבָה (или עֲקִיבָה), עֲקִיבָה (или עֲקִיבָה), עֲקִיבָה (или עֲקִיבָה), последнее написание зафиксировано также в рукописях из Александрии, датируемых IV в. по Р. Х. Имена, содержащие корень עֲקִיב, обнаруживаются и во внебиблейских источниках: напр., на табличках нач. XVIII в. до Р. Х., открытых в Сев. Месопотамии, встречается имя Ya-akh-qu-ub-il (um).

Повествование об И. содержится в Быт 25–50 (главы 25–35 — повествование об И.; главы 36–50 — об Иосифе, где сообщается и об И.). Указания на определенные события жизни И., где он представлен одним из патриархов, имевших божественные обетования, содержатся также во Втор 26. 5; в Нав 24. 5, 32; в Пс 105. 23; в Ос 12. 4–5, 13; в Мал 1. 2 и др.

**Библиейское повествование об И.** Композиция библиейского повествования об И. в кн. Бытие имеет хиастическую структуру, к-рая была проанализирована в работах М. Фишбона, Дж. Фоккельмана, Р. Генделя (подробнее см.: Walters. P. 599). Все повествование делится на 2 равные части (25. 19–30. 24 и 30. 25–35. 29), каждая состоит из 7 взаимосвязанных, тематически расположенных в обратном порядке разделов. Цикл рассказов об И. обрамляют 2 родословия — Измаила (25. 12–18) и Исава (36), к-рые не связаны с основной темой повествования, чем дополнительно оттеняется роль И. как преемника божественных благословений и обетований, данных Аврааму и Исааку.

Часть I, разделы 1–7. 1. Начало. Рождение И. как предзнаменование конфликта между И. и Исавом (25. 19–34). 2. Отношение с коренным населением (26. 1–22). 3. Получение благословения (27. 1–40). 4. И. бежит от Исава (27. 41 — 28. 5). 5. Видение ангелов и Господа (28. 10–22). 6. Прибытие в Харран: Рахиль, Лаван (29. 1–30). 7. И. приобретает детей (30. 1–24).

Поворотный момент: сразу после рождения Иосифа И. намеревается вернуться в Харран.

Часть II, разделы 8–14. 8. И. приобретает имущество (30. 25–43). 9. Возвращение из Харрана: Рахиль,

Лаван (31. 1–55). 10. Встреча с ангелами Божиими (32. 2–3). 11. И. идет навстречу Исаву (32. 3–32). 12. Возвращение благословения (33. 1–20). 13. Отношение с коренным населением (34). 14. Завершение: И. и Исав погребают своего отца Исаака (35).

Разд. 1. Подобно Сарре и Рахили, Ревекка долгое время оставалась бесплодной. По молитве Исаака Ревекка зачала 2 сыновей, которые борлись в ее утробе. От Господа Ревекке возвещается, что от нее произойдет 2 народа, причем больший будет служить меньшему. Первым рождается Исав, а затем, держась за его пяту ('*aqēb*), появляется И. (*ya 'aqōb* — однокоренное со словом «пята», в этом стихе содержится основание для народной этимологии его имени). В кратком описании братьев заметно их буд. противостояние: Исав был искусным охотником, И. — «человеком кротким, живущим в шатрах» (25. 27); Исав — любимец отца, И. — матери. Заканчивается этот раздел рассказом о том, как голодный Исав пренебрегает своим первородством и продает его И. за хлеб и чечевичную похлебку.

Разд. 2. Основные события этого раздела (переселение Исаака в Герар;

к-рую Господь дал его отцу Аврааму: «Умножу потомство твое, как звезды небесные, и дам потомству твоему все земли сии; благословятся в семени твоём все народы земные» (ст. 4). Именно И., младший из сыновей, станет наследником этих обетований.

Разд. 3. И., наученный своей матерью, маскируется под Исава, пользуясь слепотой отца, и вместо брата получает обещанное Исааком благословение. В этом фрагменте приводится еще одна библиейская этимология имени Иаков — возмущенный Исав восклицает: «Не потому ли дано ему имя: Иаков (*ya 'aqōb*), что он зашул меня (*ya 'qābēnī* — перехитрил) уже два раза? Он взял первородство мое, и вот, теперь взял благословение мое» (27. 36). В ответ Исаак говорит Исаву: «Вот, я поставил его господином над тобою и всех братьев его отдал ему в рабы...» (27. 37).

Разд. 4. Ненависть Исава и его угрозы убить своего брата вынуждают И. спастись бегством. Сославшись на свое нежелание, чтобы И. взял себе жену из дочерей Хеттейских, Ревекка убеждает Исаака послать И. к своему брату Лавану в Харран. Перед расставанием Иса-

ак еще раз благословляет И. и просит, чтобы Бог дал ему благословение Авраама (28. 4). Т. о.,

*Исаак благословляет Иакова. Мозаика собора Санта-Мария Нуова в Монреале, Сицилия. Между 1183 и 1189 гг.*



обетования о будущем умножении рода и наследии земли, «которую Бог дал Аврааму» (28. 4),

окончательно связываются с И. и его потомками.

Разд. 5. Эти обетования подтверждаются Самим Господом: во время одной из почных стоянок по пути из Вирсавии в Харран И. видит во сне лестницу между землей и небом и ангелов Божиих, к-рые восходят и нисходят по ней. С вершины лестницы Господь, обращаясь к И., обещает вернуть его в землю, на к-рой он лежит, и дать ее в наследие ему и его потомству, к-рое будет «как песок земной», а также во всем сохранять его. Проснувшись, И. называет это место Вефиль (*bêt-'ēl* — дом Божий) и приносит обет, что в случае благополучного возвращения в отчий



дом камень, на к-ром он спал и который он, помазав, поставил памятником, станет домом Божиим, а также что он принесет Богу десятую часть от всего, что Тот дарует ему.

Разд. 6 начинается рассказом о прибытии И. в Харран, «в землю сынов востока», о встрече у колодца с Рахилью, к-рая пасла мелкий скот своего отца, и о том, как И. поселяется в доме Лавана, брата своей матери. Месяц спустя И. и Лаван договариваются о том, что И. будет служить Лавану в течение 7 лет за то, чтобы взять в жены младшую дочь Лавана Рахиль; «они показались ему за несколько дней, потому что он любил ее» (ст. 20). По прошествии этого срока Лаван сделал праздничный пир, но, повинувшись местному обычаю, к-рый запрещал выдавать младшую дочь прежде старшей, Лаван вечером вводит к И. свою старшую дочь Лию, к-рую И. принял за Рахиль. Утром, когда выяснился обман, Лаван обещает, что через неделю он даст И. также и Рахиль, за к-рую тот должен отработать Лавану еще 7 лет.

Разд. 7 (29. 31 — 30. 24) начинается словами: «Господь узрел, что Лия была нелюбима, и отверз утробу ее, а Рахиль была неплодна». Потом рассказывается о рождении 4 сыновей у Лии — Рувима, Симеона, Левия, Иуды, после чего она «перестала рождать». Рахиль, видя свое бесплодие, отдает И. свою служанку Валлу, «чтобы и я имела детей от нее». Валла рождает 2 сыновей — Дана и Неффалима. Лия также перестала рожать и дала И. свою служанку Зелфу, от к-рой появились на свет Гад и Асир. Выменяв за мандраговые яблоки у Рахили ночь с И., Лия зачала и родила 5-го сына — Иссахара, а затем 6-го — Завулону и дочь Дину. В завершение говорится, что «вспомнил Бог о Рахили, и услышал ее Бог, и отверз утробу ее». Рахиль родила Иосифа.

Разд. 8. 30. 25 — центральный стих с кульминацией в повествовании об И.: «После того, как Рахиль родила Иосифа, Иаков сказал Лавану: отпусти меня, и пойду я в свое место и в свою землю». Однако Лаван упрямится и предлагает, чтобы тот назначил себе вознаграждение. И. соглашается при условии, что всякий скот с крапинами и пятнами, а также овцы черного цвета будут составлять его имущество. Используя прутья



*Иаков и Лия с сыновьями.  
Фрагмент миниатюры из Миналогия.  
XI в. (Ath. Esph. 14. Fol. 411v)*

с вырезанными на них белыми полосками, к-рые И. клал в корыта, «куда скот приходил пить, и где... зачинал перед прутьями» (30. 38), И. удается сделать так, что в стаде Лавана стал рождаться скот пестрой окраски.

Разд. 9 (31. 1—55; МТ: 31. 1 — 32. 1). И. вновь решает вернуться домой. Несмотря на то что его мать обещала послать за ним (27. 45), в повествовании об этом не говорится. Вместо этого приводится 3 причины, повлиявшие на решение И.: враждебность сыновей Лавана, «которые говорили: Иаков завладел всем, что было у отца нашего...» (31. 1), ухудшение отношения к нему Лавана, а также непосредственное повеление от Господа (31. 1—3, 11—13). Призвав в поле своих жен — Рахиль и Лию, И. тайно обсуждает с ними свое решение. Получив их согласие и поддержку, И. вместе с семейством и со всем имуществом, к-рое он приобрел в Месопотамии, тайно покидает Лавана и отправляется к своему отцу Исааку в Ханаан. При этом Рахиль «похитила идолов, которые были у отца ее. Иаков же похитил сердце у Лавана Арамеянина, потому что не известил его, что удаляется» (31. 19б—20). На 3-й день Лаван узнает об уходе И. и, взяв родственников, пускается в погоню. После 7 дней преследования Лаван нагоняет И. на горе Галаад, но Бог, явившись в ночном сне Лавану, предупреждает, чтобы тот остерегался и не говорил И. «ни доброго, ни худого» (31. 24). Вразумленный этим видением, Лаван готов отпустить И., однако ставит ему в вину похищение

идолов. Ничего не зная о краже, И. предлагает Лавану осмотреть его имущество: «у кого найдешь богов твоих, тот не будет жив...» (31. 32). Когда Лаван дошел до шатра Рахили, то она спрятала идолов под верблюжье седло, села на него и отказалась встать перед Лаваном, сославшись на «обыкновенное женское» (31. 35). Заканчивается встреча заключением союза между Лаваном и И., в знак чего был поставлен



*Сон Иакова. Иаков совершает возлияние на камень в Вефиле.  
Мозаика Палатинской капеллы в Палермо,  
Сицилия. 1143—1150 гг.*

памятный камень и сделан каменный холм. Примирившись, И. заколол жертву и устроил пир для своих родственников, а на следующее утро Лаван, благословив дочерей и внуков, возвратился назад.

Разд. 10 (32. 1—2; МТ: 32. 2—3). Подобно тому как во время бегства от Исава И. был ободрен видением ангелов и Господа в Вефиле, так теперь, возвращаясь и идя навстречу Исаву, И. видит ангелов Божних, которых называет станом Божиим. Место, где было ему видение, И. называет Маханаим (т. е. 2 стана — стан Божий и стан И.).

Разд. 11 (32. 3—32; МТ: 32. 4—33) повествует о событиях, предшествующих встрече И. и Исава, о котором в последний раз упоминалось в разд. 4. Исава, узнав о приближении И., выдвигается навстречу ему в сопровождении 400 чел. Опасаясь нападения, И. разделяет людей, бывших с ним, и весь скот на 2 стана (32. 8) и, обратившись с молитвой к Господу, чтобы Тот избавил его от руки брата (32. 9—13), высылает вперед стада мелкого и крупного скота, а также верблюдов и ослов с целью умиловить подарками Исава, прежде чем произойдет их



встреча (32. 14–22). Подготовившись, И. с семьей и имуществом перебрался на юж. берег потока Иавок. Здесь ночью «боролся Некто ( *יְשׁוּעַ* ) с ним до появления зари; и, увидев, что не одолевает его» (32. 24б – 25а), повредил И. сустав бедра. И. просит благословить его и получает новое имя: «...отныне имя тебе будет не Иаков, а Израиль, ибо ты боролся с Богом, и человеков одолевать будешь [букв. с евр.: «...ибо ты боролся с Богом и людьми, и одолел»]» (32. 28). «И нарек Иаков имя месту тому: Пенуэл; ибо, говорил он, я видел Бога лицом к лицу...» (32. 30).

Разд. 12. Далее повествуется о встрече 2 братьев. Увидев Исава, И. идет навстречу брату первым, за ним служанки с детьми, потом Лия с детьми, позади Рахиль и Иосиф. И. «поклонился до земли семь раз, подходя к брату своему». «И обнял Исава к нему навстречу, и обнял его, и пал на шею его, и целовал его, и плакали» (33. 3–4). И. упрощивает Исава принять в подарок стада: «прими благословение (*birka'ati*) мое, которое я принес тебе» (33. 11). Это выражение соотносится со словами параллельного, 3-го разд., где Исава негодует, что И. «взял благословение мое» (27. 36). Исава принимает дар и предлагает И. сопровождать его, но И. отказывается и, приобретя у сыновей Еммора часть поля, поселяется недалеко от Сихема, где устанавливает жертвенник, к-рый он называет «Бог Всесильный Израилев» (33. 20 по МТ).

Разд. 13. Сихем – сын Еммора, правителя Сихема, обесчестил Дину, дочь И. и Лии, но, желая взять ее в жены, просит своего отца вступить в переговоры с И. Сыновья И., возмущенные тем, что Сихем обесчестил их сестру, хотят отомстить, требуя, чтобы условием совершения брака было обрезание всего мужского населения Сихема: «...и обрезан был весь мужеский пол... На третий день, когда они были в болезни, два сына Иакова, Симеон и Левий, братья Динины, взяли каждый свой меч, и смело напали на город, и умертвили весь мужеский пол» (34. 24б – 25). Вслед за тем сыновья И. разграбили город. И., который оставался в стороне, укоряет сыновей: «вы возмутили меня, сделав меня ненавистным для жителей сей земли» (34. 30). На что в заключение рассказа о Дине сыновья отвечают И.: «...разве можно посту-

пать с сестрою нашею, как с блудницею!» (34. 31).

Разд. 14, заключительный в цикле рассказов об И., состоит из неск. частей, причем нек-рые из них повторяют уже известное, акцентируя внимание на наиболее важных событиях (наречение И. Израилем, наименование Луза Вефилом). Бог повелевает И. отправиться в Вефиль. И. призывает домочадцев очиститься и выбросить «богов чужих», к-рых И. закапывает под дубом близ Сихема. Переселившись со своими людьми в Вефиль, И. устраивает там жертвенник (35. 1–7). Далее упоминается о погребении Деворы, кормилицы Ревекки (35. 8). Затем Бог является и благословляет И. в Вефиле, на-



Сцена из жизни Иакова.  
Миниатюра из Венского  
Генезиса. VI в.  
(Vindob. Theol. gr. 31. Fol. 17)

рекает его Израилем и вновь подтверждает Свои обетования относительно многочисленного потомства и наследования земли (35. 9–13). На месте, где Бог «говорил ему», И. ставит памятный камень и возливает на него елей. По дороге из Вефиля в Ефрафу (Вифлеем) Рахиль умирает при родах Вениамина (12-го и последнего сына И.), к-рого она называет Бенони (сын скорби), но И. дает ему имя Вениамин (сын правой руки). Похоронив Рахиль и воздвигнув надгробие при дороге в Ефрафу, И. отправился дальше «и раскинул шатер свой за башнею Гадер» (35. 16–21). Далее следует краткое сообщение о том, что Рувим, первенец И., «пошел и переспал с Валлою, наложницею отца своего» (35. 22а). В начале повествования об И. (разд. 1) говорилось, что от Ревекки произойдет 2 народа, поэтому в завершение приводятся 2 родословия – И. с указанием всех сыновей, родоначальников колен Израилевых (35. 22б – 26), и Исава (35. 36). После этого повествуется о приходе И. в Харран, в место странствия

Авраама и Исаака. Исаак умирает, и рассказ, к-рый начинался описанием конфликта между братьями, заканчивается описанием совместных действий И. и Исава: они хоронят отца, к-рый молился об их рождении.

Дальнейшие сведения об И. известны из рассказов об Иосифе. Сообщается, что Израиль любил его больше др. сыновей (37. 3); он на протяжении мн. дней оплакивает Иосифа (37. 33–35). И. посылает в Египет за хлебом своих сыновей, но хочет оставить при себе Вениамина (42. 1–4), к-рого только после долгих уговоров он соглашается отпустить с братьями во 2-й поход в Египет (42. 29 – 43. 14). После того как братья приносят весть о том, что Иосиф жив (45. 26–28), И. отправляется в Вирсавию, где приносит жертвы Богу (46. 1). В ночном видении Бог направляет

И. в Египет, обещает произвести от него великий народ и вернуть его обратно (46. 2–4). Из Вирсавии И. «со всем родом его», скотом и имуществом переселяется в Египет (46. 5–7). Иосиф встречает И. в Гессеме (46. 29–30), представляет его фараону (47. 7–10) и поселяет вместе с братьями «в лучшей части земли, в земле Раамсее» (47. 11). В возрасте 147 лет, после 17-летнего пребывания в Египте, «пришло время Израилю умереть». И. берет клятву с Иосифа, что он вынесет его останки из Египта и похоронит в родовой гробнице (47. 28–31). Перед смертью И. благословляет детей Иосифа – Манассию и Ефрема (48. 5–6), а также, собрав всех сыновей, пророчесствует, что ждет их в грядущие дни (49. 1–27). Благословив 12 сыновей, И. еще раз обращается к ним с просьбой похоронить его в пещере на поле Махпела, к-рую купил Авраам для погребения (49. 28–32). «И окончил Иаков завещание сыновьям своим, и положил ноги свои на постель, и скончался, и приложился к народу своему» (49. 33). Иосиф приказал врачам бальзамировать тело И. и по прошествии 70 дней плача испрашивает у фараона разрешение похоро-



нить своего отца в земле Ханаанской. В сопровождении слуг фараона, егип. старейшин и всего дома И. сыновья переносят И. в Ханаан и погребают в пещере на поле Махпела (50. 1–13).

*Прот. Леонид Грилихес*

**Образ И. в межзаветной литературе.** В ветхозаветном апокрифе «Книга Юбилеев» И. отводится центральная роль: он получает больше благословений и откровений по сравнению с тем, как указано в библейском тексте, ему приписано установление мн. заповедей и повелений. И. успешно защищает своих родственников от нападения аморрейских царей (гл. XXXIV), а также случайно убивает Исава (гл. XXXVIII). В *Двенадцати патриархов заветных*, в основе к-рого лежит благословение, данное И. 12 коленам Израилевым (Быт 41–50), И. усердно молится за своих сыновей (Test. XII Patr. I 7; XIX 2). В т. н. кумран. текстах сохранился во фрагментах «Апокриф Иакова» (4Q537) (ок. 100 г. до Р. Х.), представляющий собой пересказ от 1-го лица текста из «Книги Юбилеев» (гл. XXXII), в к-ром соотносится последующее строительство храма с видением И. в Вефиле, где ангел также приносит ему скрижаль с записью событий его жизни (4Q372 З. 9; ср. т. н. Храмовый свиток — 11Q19).

**Образ И. в Новом Завете.** И. упомянут в родословии Иисуса Христа (Мф 1. 2; Лк 3. 34). В НЗ имя И. чаще всего встречается в известной из ВЗ (Исх 2. 24; 3. 6, 15; Втор 1. 8; 6. 10; 9. 27; Иер 33. 26; 2 Макк 1. 2; Иф 8. 26) формуле «Бог Авраама, Исаака и Иакова». Имена 3 патриархов, с к-рыми Бог как с представителями Израиля заключил Свой завет, являются символом веры и преданности Израиля. Эта формула часто встречается в раввинистической лит-ре, где показывает, что отношение Бога к Аврааму, Исааку и И. является гарантией Его верности народу завета (см., напр.: Мидраш Шэмот 12. 1). В НЗ это выражение фарисеи использовали в основном применительно к себе, поскольку они т. о. подчеркивали свою связь с Богом. Это словосочетание можно рассматривать как эквивалент выражения «сыновья царства». Те, кто почитали Авраама, Исаака и И. как своих отцов, являлись сыновьями царства. Поэтому слова Спасителя из Мф 8. 11–12 (Лк 13. 29): «Говорю

же вам, что многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном; а сыны царства извержены будут во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов» — могли восприниматься фарисеями как неслыханная дерзость, подрывающая основы их веры, поскольку включали



манию образа И. в ВЗ как всего избранного народа (Пс 113. 1; Ис 2. 3; Ам 3. 13).

**Образ И. в христианской экзегезе.** В христ. традиции фигура И. рассматривалась в 2 аспектах: в качестве предка избранного народа, из к-рого произошел по плоти Господь Иисус Христос, и в контексте символического истолкования его личности. Свт. Климент Римский, описывая величие даров Бо-

*Сон Иакова.  
Борьба Иакова с ангелом.  
Роспись нартекса  
ц. Богоматери Перивлепты  
в Охриде, Македония.  
1294–1295 гг.*

в понятие «сыны царства» тех нечестивых, к-рые, по их мнению, не принадлежали к народу завета. Эта же идея содержится в словах Спасителя о воскресении мертвых: «А о мертвых, что они воскреснут, разве не читали вы в книге Моисея, как Бог при купине сказал ему: «Я Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова?»» (Мк 12. 26; Мф 22. 32; Лк 20. 37; ср.: Исх 3. 2, 6). Вера в воскресение Авраама, Исаака и И. должна допускать также и воскресение их преемников (ср.: 4 Макк 7. 19; 16. 25), к-рыми в НЗ становятся все верующие во Христа. Согласно Деян 3. 13 след., отвержение иудеями Христа, Которого Бог воскресил из мертвых, означает для них отречение от Бога Израиля — Бога Авраама, Исаака и И. По мнению ап. Павла, истинными детьми Авраама и наследниками данных И. обетований являются христиане (как из евреев, так и из язычников), при этом он использует имя И. для обозначения всего еврейского народа (Рим 11. 26). Также ап. Павел обращается к библейской истории возвышения И. и отвержения Исава, чтобы показать, что избрание как иудеев (Рим 9. 6–23), так и язычников (Рим 9. 24–26) является исключительно свободным действием милости Божией, которая не зависит от человеческих предпочтений и условностей (Рим 9. 13). Выражение «дом Иакова» (Лк 1. 33; Деян 7. 46) отсылает к собирательному пони-

жних, данных патриархам, сообщает, что «от Иакова происходили все священники и левиты, служащие при жертвеннике Божиим. От него Господь Иисус по плоти... цари, начальники, вожди... и князья в Иудее» (Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 32). Т. о., для свт. Климента И. является образом ветхозаветного Израиля, к к-рому также принадлежит и Иисус Христос как по плоти, так и в качестве первосвященника. Подобным образом и свт. Игнатий Антиохийский утверждает, что Христос «есть дверь ко Отцу, которую входят Авраам, Исаак и Иаков, пророки и апостолы и Церковь» (Ign. Ep. ad Philad. V 9). Это посредническое значение фигуры И. для христ. богословия наиболее ярко раскрывается у Оригена, к-рый говорит, что все, кто приобщаются к Свету мира (т. е. ко Христу), становятся И. и Израилем (Orig. In Ioan. comm. I 35).

Наибольшее внимание в святоотеческой экзегезе уделялось 2 событиям жизни И.: видению во время сна в Вефиле и таинственной борьбе с небесным созданием близ р. Иавок. В основе христ. интерпретации сказания о видении И. небесной лестницы (Быт 28. 12) лежали слова Спасителя из Ин 1. 51: «...истинно, истинно говорю вам: отныне будете видеть небо открытым и Ангелов Божиих восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому» (см., напр.: Ambros. Mediol. De Iacob. II 4. 16). Камень, на котором И. уснул во время этого видения, символизирует Иисуса Христа (Hieron. In Ps. 41; 46), а лестница — Крест Христов,





находящийся между 2 заветов, посредством к-рого верующие достигают небес (*Chromatius Aquileiensis. Sermo. I 6 // Chromace d'Aquilée. Sermons. P., 1969. T. 1. P. 132. (SC; 154)*). Сюжет о видении И. небесной лестницы становится в христ. аскетической лит-ре символом духовного восхождения к Богу посредством стяжания добродетелей и совершенствования. С этим библейским сюжетом связано известное произведение христ. аскетической лит-ры — «Лествица» прп. Иоанна Лествичника (кон. XII в.), к-рый именует И. «запинателем страстей» и добавляет, что все христ. «добродетели подобны лестнице Иакова» (*Ioan. Climacus. Scala paradisi. Praef.; 9. 1*).

Уже Филон Александрийский (20 г. до Р. Х. — 40 г. по Р. Х.) на основании рассказа о таинственной ночной борьбе И. при переходе р. Иавок (Быт 32. 21 след.) интерпретировал значение нового имени И. — Израиль как «видящий Бога» (*ὄρων θεόν*) (*Philo. De confus. ling. 56. 2; 147. 1; Idem. De cong. erud. 51. 4*), а самого И. именовал ἄθλητής (*Idem. De sobr. 65. 5*) или ἄσκητής (*Idem. De confus. ling. 80. 1*). Это истолкование оказало значительное влияние на христ. традицию (см., напр.: *Ioan. Chrysost. In Gen. LVIII 2*), а сюжет библейской истории лег в основу святоотеческого учения о необходимости духовной брани или подвига для достижения созерцания Бога: «Что значит бороться с Богом, как не начать состязание в добродетели, сойтись с более сильным и стать более лучшим подражателем Бога, чем прочие» (*Ambros. Mediol. De Iacob. 7. 30*). Т. о., в христ. экзегезе эта сцена стала примером, демонстрирующим смысл духовной жизни. Борьба И. указывает на это подражание Христу (Мф 11. 12): «...Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (*Ibidem; Aug. Serm. 5. 6*). В христ. экзегезе в основном уделялось внимание символическому истолкованию таинственной борьбы И., относительно же личности боровшегося с И. высказывались различные мнения. Ориген, очевидно под влиянием иудейских комментаторов, считал, что И. с помощью Божией под видом ангела «боролся против какой-нибудь из тех сил, которые... враждуют и воздвигают брани против человеческого рода, преимущественно против святых» (*Orig. De princip. III 2. 5*). Блж. Иеро-

ним Стридонский, интерпретируя его имя, считал, что И. боролся с ангелом (*Hieron. Quaest. hebr. in Gen. 32. 28–29*). Мч. Иустин Философ, истолковывая имя Израиль как «побеждающий силу», полагал, что борьба И. прообразовательно указывает на подвиг Христа, победившего силу диавола (*Iust. Martyr. Dial. 125*). Мн. христ. комментаторы усматривали как в И., так и в том, с кем он боролся, образ Христа. Согласно Клименту Александрийскому, с И. боролся Логос — Сын Человеческий (именно поэтому И. и мог Его созерцать), Который научал его в борьбе со злом (ср.: Ин 14. 9) (*Clem. Alex. Paed. I 7*). Таинственный противник, побежденный И., был ангел, предобразующий собой при этом Христа, Который был также во время Своей земной жизни взят в плен (*Caes. Arel. Serm. 88. 5; Aug. Serm. 229; Idem. De civ. Dei. XVI 39*). Поврежденное во время борьбы бедро патриарха означает как плохих христиан, так и неверующих во Христа иудеев (*Ambros. Mediol. De Iacob. 7. 30; Aug. Serm. V 8*). Новое именование Израиль дает представление, что о том, с кем боролся И., таинственно приоткрывается Бог. Т. о., И. боролся как с человеком, так и с Богом, что указывает на богочеловеческую природу Спасителя (*Novat. De Trinit. 14. 30; 19. 80; Hilar. Pict. De Trinit. V 19. 1*).

**Образ И. в раввинистической литературе.** Поскольку И. получил новое имя Израиль, ставшее эпонимом евр. народа (Быт 32. 38), ставшего прародителем 12 колен Израилевых, в раввинистической традиции события его жизни интерпретировались как символические указания на эпизоды позднейшей истории евр. народа. Также его основные противники, такие как Исав (а также Едом; Быт 25. 30; 36. 1) и Лаван (Быт 32. 24 след.), были прообразами противостоящего евр. народу греко-рим. мира. Борьба И. и Исава во чреве их матери Ревекки интерпретировалась как противостояние между Израилем и Римом: всякий раз, когда их мать проходила мимо синагоги (или «дома праведников»), внутри ее начинал двигаться И., а когда мимо языческого святилища — Исав (Берешит Рабба 63. 6; ср.: Быт 25. 22). Описание внешнего вида родившихся от Ревекки младенцев: Исава — «красного (цвета крови) и косматого», а И. — гладкого (Быт 25. 25) — подчеркивает контраст между ду-

ховной красотой и чистотой Израеля и уродством языческого мира, к-рое особым образом проявилось в его кровопролитных войнах (Берешит Рабба 63. 7–8; Таргум Псевдо-Ионатана на Быт 25. 25). Кроме того, это противопоставление имело историческое основание, поскольку царь Ирод Великий, приверженец эллинистической культуры, был иудеем.

И. рассматривался как величайший из ветхозаветных патриархов (Берешит Рабба 76. 1), так что даже праотец евр. народа Авраам был рожден и сбережен от огня печи Нимрода (их противостояние носит легендарный характер) только ради того, что от него в дальнейшем родится И. (Берешит Рабба 63. 2; Вайикра Рабба 36. 4; Санхедрин 196). Словосочетанию «Бог Иакова» евр. комментаторы придавали большую ценность по сравнению со словосочетаниями «Бог Авраама» и «Бог Исаака» (Вавилонский Талмуд. Берехот 64а; ср.: Пс 20. 1). Даже после смерти И. страдает вместе со своим народом в бедах и радуется при его освобождении (Мидраш Тэхеллим 14. 7; Пэсикта Раббати 41. 5). Последующие успехи евр. народа также мистически увязываются с заслугами И. (Шир Хаширим Рабба 3. 6), более того, говорится, что весь мир был создан только ради И. (Вайикра Рабба 36. 4). Бог прославил И., возвысив почти до сонма ангелов (Там же); образ И. получил один из ангелов с человеческого лицом в колеснице Божией (Танхума Левит 72–73). В таргуме на Быт 28. 12 сообщается, что во время видения небесной лестницы ангелы сошли посмотреть на И. именно потому, что его образ был на божественном престоле (Берешит Рабба 62. 23; 69. 3). Особо подчеркиваются терпение и мудрость И. в отношении с Лаваном (представленным в Талмуде нечестным человеком), к-рого ему удавалось усмирять, не доводя конфликта до насилия (Берешит Рабба 74. 10). И. был тем, кто вкусил сладости рая в жизни и даже не был подвластен ангелу смерти (Бава Батра 17а); подобное представление о личности И. носит символический характер и подчеркивает бессмертие народа Израеля. В самарянских источниках отмечена его праведность (Мемар Марка II 11; V 2; ср. свидетельство Ин 4. 7–12 о том, что самаряне почитали И. отцом). На основании библейского Предания, нашедшего от-



ражение в пророческой литературе (Ос 12. 4), большинство иудейских комментаторов считали, что в Пенуэле И. боролся с ангелом (напр., с арх. Михаилом — Таргум Псевдо-Ионафана на Быт 32. 25). Высказывались предположения, что это мог быть падший ангел или ангел-покровитель Исава, не пускавший И. на его территорию (Берешит Рабба 77–78; 82).

Тем не менее ряд неблагоприятных поступков И. (особенно способ получения им первородства и благословения от Исаака) был подвергнут в иудаизме критике (см. также: Ос 12. 3–4), при этом существовали попытки дать символическое осмысление этих действий. Так, напр., желание получить первородство объяснялось не эгоистическими мотивами, а намерением И. обрести право приносить жертвы Богу по праву первенца (Берешит Рабба 63. 13; Бэмидбар Рабба 4. 8), а вся вина за совершенное возлагалась на его мать Ревекку, к-рую И. не мог слушаться. Получение благословения от Исаака с помощью хитрости (Быт 27. 35) означает, что И., облеченный «мудростью», получил ему причитающееся (Таргум Онкелоса на Быт 27. 35). Серьезное нарушение усматривалось в супружеских отношениях И. сразу с 2 сестрами — Лией и Рахилью (Песахим 119б; ср.: Лев 18. 18). Отношение И. с любимым сыном Иосифом (особое расположение к нему — Быт 37. 3), приведшее к тяжким последствиям и конфликту с остальными сыновьями, получает строгое осуждение (Шаббат 10б; Мегилла 16б; Берешит Рабба 84. 8). Также порицается неспособность И. спасти свое потомство от егип. рабства (Шаббат 89б; ср.: Ис 63. 16).

**В Коране** нет точного свидетельства происхождения И. (араб. *ya' qūb*): был ли он сыном Исаака или его братом (Коран VI 84; XI 71). Возможно, только во время пребывания Мухаммада в Медине ему было указано, что предками И. были «Ибрахим, Исмаил и Исхак» (Коран II 133, 136). Подобно своим предшественникам, И. именуется пророком (Коран XIX 49). В основном о жизни И. повествуется в связи с историей Иосифа (Коран XII); рассказывается, как И. ослеп из-за печали по пропавшему без вести сыну и вновь прозрел, когда Иосиф нашелся (Коран XII 84, 93, 96). Накануне смерти И. заповедовал сыновьям быть стойкими в вере и они обещали ему покло-

ниться Единому Богу «твоих отцов» (Коран II 132–133). Один раз Мухаммад упоминает 2-е имя И. — Израиль (*'isrā'il*) (Коран III 93) в рассказе об установлении для потомков И. пищевых запретов (возможная отсылка к Быт 32. 33). В др. местах имя И. употребляется в качестве обозначения народа Израиля (*banū 'isrā'il* — «сыны Израиля» — Коран II 40; V 70). История взаимоотношений И. и Исава подробно рассматривается в более поздней исламской лит-ре — т. н. историях о пророках (*qiṣaṣ al-anbiyā'*).

**А. Е. Петров**

**Почитание И.** В правосл. Церквах И. имеет общую память с др. праотцами. В визант. синаксарях сказание о праотцах помещалось также после сказаний о святых между 16 и 20 дек. (SynCP. Col. 315 sq.). 18 дек. встречается отдельное празднование в честь 3 первых патриархов — Авраама, Исаака и И. иногда к патриархам присоединяется также прор. Давид (SynCP. Col. 321 sq.).

Выделение Авраама, Исаака и И. в особую группу, имеющую основание в тексте Библии (Исх 3. 6; Мф 22. 32 и др.), характерно для Римско-католической и древних Вост. Церквей. В зап. традиции их память приходится на 3-е воскресенье адвента. В XIV–XVI вв. на Западе отмечена тенденция закрепить определенную дату (5 февр.) для празднества в честь патриархов от Авраама до сыновей Иосифа (напр., в «Перечне святых» Петра Наталика (ActaSS. Febr. T. 1. P. 594)), однако в дальнейшем эта дата не закрепилась.

В Коптской Церкви память Авраама, Исаака и И. отмечается 28 месоре (21 авг.), вероятно, потому, что раньше, как видно из копто-араб. Александрийского синаксаря, на этот день приходился канун копт. Рождества (29 месоре) (PO. T. 10. Fasc. 2. N 47. P. 208). В эфиоп. версии Александрийского синаксаря память 3 патриархов дана под 28 хамле (22 июля) (PO. T. 7. Fasc. 3. P. 438). В Маронитской Церкви она зафиксирована под 20 авг. в календаре из рукописи XVII в. (PO. T. 10. Fasc. 4. N 49. P. 353), а также 29 дек. вместе с памятью прор. Давида и прав. Иосифа Обручника (Mariani. Col. 339). В Минологиях Сирийской яковитской Церкви память Авраама, Исаака и И. встречается 21 или 22 авг. (с памятьми прор. Давида и прав. Иосифа), прор. Даниила, Исаака и И. — 17 дек.

(PO. T. 10. Fasc. 1. P. 44, 84, 106, 116). В Армянской Церкви память И. включена в общее празднество в честь праотцов (начиная с Адама) в четверг перед 2-м воскресеньем после Преображения.

**Д. В. Зайцев, С. А. Мусеева**

Лит.: Odeberg H. L. *Ἰακώβ* // TDOT. Vol. 3. P. 191–192; Mariani B. Giacobbe, patriarca // BiblSS. Vol. 6. Col. 332–340; Walters S. D. Jacob Narrative // ABD. Vol. 3. P. 599–608; Good R. Jacob // EncDSS. Vol. 1. P. 395–396; Gen. 12–50 / Ed. M. Sheridan. Downers Grove (Ill.). 2002. P. 187–191, 219–222, 382–383. (Ancient Christian Comment. on Scripture. OT. 2); Rippin A. Jacob // Encycl. of Qur'an. Leiden. 2003. Vol. 3. P. 1–2; Haywood C. T. R. Interpretations of the Name Israel in Ancient Judaism and Some Early Christian Writings. Oxf.; N. Y., 2005; Sama N. M., Aberbach M., Hirschberg H. Z. Jacob // EncJud. Vol. 11. P. 17–25.

**Иконография.** В произведениях раннехрист. и ранневизант. времени возрастные характеристики И. колеблются. С визант. времени и в поздних циклах, как прави-



Сон Иакова.

Роспись катакомб на Виа Латина в Риме. Ок. 320/50 гг.

ло, он изображается безбородым в ранних сценах жизни и бородатым в поздний период. Наиболее раннее известное изображение И. находится в росписях синагоги в Дура-Европус (246–256), где он изображен бородатым мужем в гиматии и тунике. Безбородым И. представлен на мозаиках Санта-Мария Маджоре, 352/66, Рим (в сцене «Исаак благословляет Иакова»). В «Венском Гenezисе» (Vindob. Theol. gr. 31, VI v.) в 1-й сцене он бородат. В раннехрист. памятниках в сценах до изгнания из дома Лавана И. одет в короткую тунику. В последующих циклах И. изображали в знак почтения к его сану облаченным в длинную тунику и белой гиматий (Ferrua A. Le pitture della nuova catacomba di Via Latina. Vat., 1960. Tf. 12, 27).

Цикл из 3 сцен, связанный с И., находился в ц. Сан-Паоло фуори ле Мура (440–461, известен по копиям XVII в., см.: Waetzoldt S. Die Kopien des 17. Jh. nach Mosaiken u. Wandmalereien in Rom. W., 1964. Add. 344), из 5 — в Санта-Мария



Нуова в Монреале, Сицилия (между 1183 и 1189), из 14 — в Санта-Мария Маджоре, из 16 — в «Венском Генезисе», из 9 — в Пятикнижии Ашбернема (Paris. lat. Nouv. acq. 2334, VII в.). Более поздние циклы обширнее по составу (напр., в визант. Октатевхе Vat. lat. 747, XI в., — 25 сцен). В средневек. искусстве И. воспринимался как прообраз Спасителя, а его 12 сыновей — как прообразы апостолов. На миниатюре из Минология (Ath. Esph. 14, Fol. 411v, XI в.), иллюстрирующей Слово Иоанна Дамаскина о родословии Христа, И. представлен со всем домом: рядом с ним — Лия со своими сыновьями, ниже — Рахиль и Зелфа со своими сыновьями. И., седой старец с длинными волосами и бородой, облачен в голубой хитон и коричневый гиматий. Мн. сцены из цикла И. трактовались так же, как прообразы или повторения событий, упоминаемых в деяниях ветхозаветных пророков, напр. Моисея.

«Благословение Иакова» представлено дважды в росписи катакомб на Виа Латина (ок. 320/50): И. стоит перед лежащим на ложе Исааком, за спиной у него Ревекка, справа — Исав; И. слева у постели Исаака полагает к его ногам козленка. В ансамбле росписей ц. Санта-Мария Маджоре композиция отличается лишь тем, что Исаак благословляет И. возложением руки на голову. В ц. Сан-Паоло фуори ле Мура Исаак поднимает руку в жесте благословения, рука И. — в жесте принятия благодати. Нередко встречаются изображения, когда ослепший Исаак держит И. за руку: на миниатюре в Пятикнижии Ашбернема, на мозаиках Палатинской капеллы в Палермо (1143–1150) и кафедрального собора Санта-Мария Нуова в Монреале. В средневизант. период на иллюстрациях визант. рукописей И. в этой сцене изображен зрелым, бородатым мужем в рубахе с длинными рукавами (напр., миниатюры из Гомилий Иакова Коккиновафского — Vat. gr. 1162, Fol. 22r, 2-я четв. XII в.).

«Сон Иакова». С раннехрист. времени в этой сцене И. представляли лежащим на земле, голова — на камне, рядом диагонально поставлена лестница, по к-рой восходят 2 или 3 ангела (фрагментарно сохр. в синагоге в Дура-Европос и в катакомбах на Виа Латина). На разрушенной фреске в ц. Сан-Паоло фуори ле Мура представлено, как И. воздвигает камень, наподобие алтаря, и впервые изображен крылатый ангел. История И., включающая его битву с ангелом, сон, изображение стоящей у алтаря лестницы, по к-рой ангелы восходят на небо, присутствует на миниатюрах из Слов Григория Назианзина (Paris. gr. 510, Fol. 2r, 880–883 гг.; см.: Лазарев. 1986. Ил. 94), где И. представлен молодым, безбородым мужем в белых одеждах. В средневизант. период, напр. в книжной иллю-

минации, И. в этой сцене изображен бородатым средовеком, лежащим у подножия лестницы, по к-рой от Христа и навстречу Ему движутся ангелы (Гомилии Иакова Коккиновафского — Vat. gr. 1162, Fol. 22r). Сцена «Сон Иакова» рядом с фигурой И., седобородого старца в античных одеждах (темный хитон с клавом на плече и светлый гиматий), со свитком в левой руке, правой указующего на Богоматерь с Младенцем, представлена в среднике на иконе «Богоматерь с Младенцем, со святыми на полях» (1-я пол. XII в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае),



Праотец Иаков. Видение лестницы.  
Клеймо иконы «Богоматерь с Младенцем,  
со святыми на полях».  
1-я пол. XII в.  
(мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

причем в сцене сна И. изображен в тех же одеждах, но молодым, с темными длинными волосами. Уже со времен прп. Иоанна Лествичника лестница И. ассоциировалась с лестницей добродетелей, по к-рой благочестивые монахи поднимаются к небесам. В визант. искусстве композиция «Сон Иакова» получила значение как прообразовательная, предугадывающая рождение Девы Марии (миниатюры в Гомилиях Иакова Коккиновафского, XII в.; фрески пареклисиона мон-ря Хора (Кахрие-джами) в К-поле, ок. 1316–1321). Лестница И. могла трактоваться и как прообраз Крестной смерти Спасителя, особенно если появлялась в декорации служебной утвари, напр. на серебряном кресте из ц. Сан-Джованни ин Латерано (XIII в.). В искусстве Др. Руси эта сцена включается в цикл деяний арх. Михаила (напр., икона из Архангельского собора Московского Кремля, 1399, ГММК), изображение лестницы И. входит в иконографическую схему иконы Божией Матери «Неопалимая купина». Образ И. с лестницей в руке как со своим атрибутом и со свитком с пояснительным текстом входит в состав композиции «Похвала Пресвятой Богородицы», в т. ч. со сценами акафиста. «Иаков и Ревекка у источника». Эта сцена встречается в памятниках ранне-



Богоматерь с Младенцем, с пророками.  
Икона. 1651 г. (?). Иконописец Эммануил  
Цанес (мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

христ. искусства, гл. обр. на резных саркофагах (напр., фрагмент саркофага из рим. катакомб Сан-Каллисто, IV в.) или на миниатюрах из визант. Октатевхов. Позднее воспринималась как сцена, прообразующая встречу Христа и самарянки.

«Борьба Иакова с ангелом». В раннехрист. памятниках обе стоящие фигуры изображались в профиль, обхватившими друг друга за плечи, воспроизводили т. о. античные композиции борьбы (липанотека (реликварий из слоновой кости), 360–370, музей Санта-Джулия, Брешиа; «Венский Генезис» (Vindob. Theol. gr. 31, Fol. 12)). Иногда тела могли перекрещиваться. В памятниках визант. времени ангел может изображаться гораздо более крупным, нежели И. (Гомилии Григория Назианзина — Paris. gr. 510, Fol. 2r), чем подчеркивалось Божественное покровительство И. Эта композиция воспроизведена на бронзовых вратах (1076) в ц. арх. Михаила в Монте-Сант-Анджело, Апулия, Италия. На мозаиках Сицилии был использован др. вариант, когда И. приподнимает ангела над собой (мозаики Палатинской капеллы и собора в Монреале).

«Благословение Ефрема и Манассии». Древнейший пример — в росписи синагоги в Дура-Европос, где эта сцена также сооставлена со сценой «Иаков благословляет своих детей» (фигура И. не сохр.). К основным признакам этой композиции относится изображение И. со скрещенными на груди руками (росписи катакомб на Виа Латина, IV в., фрагмент саркофага из рим. катакомб Сан-Каллисто, IV в.). На миниатюре из «Венского Генезиса» (Vindob. Theol. gr. 31, Fol. 23) И. сидит прямо, перед ним — Ефрем и Манассия, слева — Иосиф. В визант. памятниках встречаются оба варианта — лежащий или сидящий И. — рельеф слоновой кости (Британский музей).





Особый тип изображения И. представлен в композиции «Страшный Суд»: И. в облике седого старца в белых одеждах сидит рядом с праотцами Авраамом и Исааком в сцене «Лонно Авраамово» — с XV в. на рус., румын. и серб. фресках (напр., на фресках работы прп. Андрея Рублёва во владимирском Успенском соборе, 1408). С XVI–XVII вв. — на рус. иконах Вознесения Христова с клеймами в числе праотцов и пророков. Известны примеры включения иконы с образом И. в праотеческий ряд рус. высокого иконостаза с кон. XVI — нач. XVII в., напр. икона «Праотец Иаков» из Троицкой ц. Троице-Сергиева мон-ря в Свияжске (нач. XVII в., ГМИИ РТ, Казань).

Лит.: *Gebhardt O., von, ed.* The Miniatures of the Ashburnham Pentateuch. L., 1883. Pl. 9; *Kutna G.* Der Patriarch Jacobus in der bildenden Kunst // Ost und West: Illustrierte Monatsschr. f. d. gesamte Judentum. B., 1908. Bd. 5. N 8/9. S. 429–438; *Wilpert.* Mosaiken. Bd. 1. Add. 434s, 526, 607s, 705; *Goldschmidt A., Weitzmann K.* Die byzant. Elfenbeinskulpturen des 10.–13. Jh. B., 1930. Bd. 1. Pl. 96; *Gerstinger H., hrsg.* Die Wiener Genesis: Farbenlichtdruckfaksimile der griechischen Bilderbibel aus dem 6. Jh., Cod. Vindob. Theol. gr. 31. W., 1931. Bd. 2; *Cecchelli C.* I mosaici della Basilica di S. Maria Maggiore. Torino, 1956. P. 101, 110. Fig. 43; *Buchthal H.* Miniature Painting of the Latin Kingdom of Jerusalem. Oxf., 1957. P. 71, 74; *Лазарев В. Н.* История визант. живописи. М., 1986. Ил. 253, 328; LCI. Bd. 2. Sp. 370–383.

М. А. М.

**ИАКОВ** [греч. Ἰακώβος, ὁ ὀνομασθεὶς δίκαιος] († 62/63), ап. от 70, сцмч. (пам. 23 окт., 4 янв. — в Соборе 70 апостолов, в Неделю по Рождестве Христовом; пам. зап. 1 мая), брат Господень (ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου), 1-й еп. Иерусалима, возглавлявший христ. общину после Вознесения Господня в течение 30 лет (*Hieron.* De vir. illustr. 2); вероятный автор *Иакова Послания*.

**Свидетельства о жизни и служении И.** содержатся в источниках I–IV вв. самого разного достоинства и происхождения — в канонических книгах НЗ, у Иосифа Флавия, в христ. апокрифах, в гностических трактатах, в сочинениях раннехрист. писателей и в святоотеческих творениях. Канонические тексты, как более древние, и свидетельство Флавия, несомненно, носят исторический характер, тогда как памятники более позднего времени передают большей частью легендарные истории. Все источники, несмотря на различие в деталях, отмечают высокий авторитет И. в ранней Церкви.

**Канонические Евангелия** содержат целый ряд упоминаний о братьях Иисуса Христа и об апостолах

с именем Иаков. Вопрос о том, кто из них в посл. стал именоваться Праведным и в какой именно степени родства состоял И. со Спасителем, обсуждался уже в древности.

Известны 4 основные т. зр. В вост. правосл. традиции принято считать, что И. не входил в число 12 апостолов, а потому упоминается в Евангелиях только среди *братьев Господних*. При этом признается, что упоминаемые в Мф 13. 55 и др. местах



Ап. Иаков, брат Господень.  
Фреска собора Рождества  
Пресв. Богородицы Ферапонтова мон-ря.  
1502 г. Мастер Дионисий

братья Иисуса Христа являются детьми прав. Иосифа от 1-го брака. Наиболее четко эта т. зр. была выражена свт. *Епифанием* Кипрским, а потому в совр. науке носит его имя (хотя впервые встречается в апокрифическом «Протоевангелии Иакова»). В критической библеистике такую же позицию отстаивали Дж. Лайтфут (*Lightfoot.* 1865), Т. Цан (*Zahn.* 1900), а из более совр. авторов — Р. Бокем (*Bauckham.* 1994). Одним из аргументов в пользу этой теории является наименование Иисуса Христа «сыном Марии» в Мк 6. 3. Поскольку в эту эпоху матрилинейный счет среди евреев только начинал распространяться, подобное именование имело смысл в том случае, если отец ребенка не был известен или нужно было различать детей, имеющих разных матерей, но одного отца.

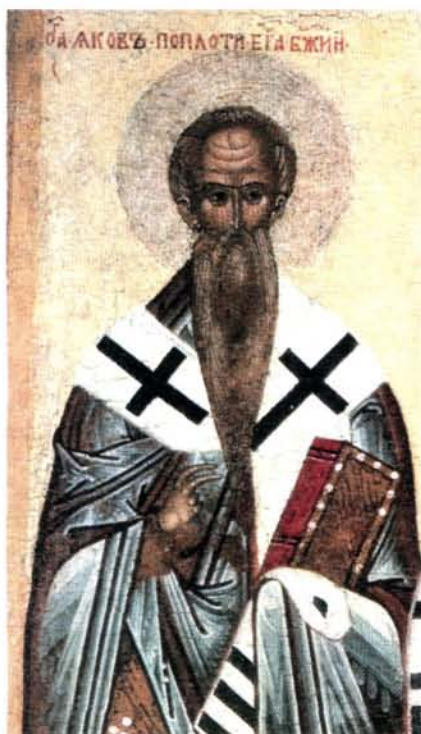
И. не входит в число 12 апостолов, а потому возникает вопрос: веровал ли он в Иисуса Христа до Его Воскресения или уверовал позже? Как евангелист Иоанн, так и евангелисты-синоптики отмечают, что родственники Спасителя на начальном этапе Его общественного служения если не противились Его проповеди, то по крайней мере встретили ее непониманием.

В Мк 3. 20–21 приводится высказывание о «ближних» Христа, считавших, что «Он вышел из себя», и желавших увести Его от народа. В Мк 6. 4 Сам Христос, вероятно намекая на отношение к Нему близких, образно говорит, что «не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем и у сродников и в доме своем». Однако в ряде параллельных мест упоминание родственников отсутствует (ср.: Лк 4. 24; Ин 4. 44; Ев. Thom. 31; Р. Оху. 1. 5). Делались даже предположения о том, что евангелист Марк намеренно выставляет братьев Спасителя в негативном свете ввиду полемики, к-рая имела место в момент составления этого Евангелия между сторонниками И. и ап. Павла (*Crossan.* 1973). Однако «неверие» братьев отмечает и евангелист Иоанн (Ин 7. 5). В то же время он сообщает, что братья сопровождали Христа в Капернаум (Ин 2. 12), возможно, присутствовали на брачном пиру в Кане (ср.: Ер. apost. 5), а позже предлагали Ему совершить чудеса на празднике Кушней (Ин 7. 2–5). Т. е. скорее следует говорить о неверном понимании или недопонимании братьями целей служения Христа, а не о полном отвержении Его. Тем не менее в Ин 19. 26–27 Спаситель поручает Пресв. Богородицу заботам ап. Иоанна, а не Своих братьев.

В Зап. Церкви получила распространение иная т. зр., впервые сформулированная блж. Иеронимом в полемике с Гельвидием. Гельвидий (сочинение к-рого сохр. лишь в цитатах у блж. Иеронима), отрицая приснодевство Марии, настаивал на том, что братья Господни являются Его кровными, родными, братьями, т. е. детьми Девы Марии и Иосифа. В качестве доказательства он обратил внимание на то, что Христос назван первенцем Девы Марии в Мф 1. 24–25 и Лк 2. 7, что подразумевает вероятность рождения др. детей, а также на возможность толкования Мф 1. 18, 25 как указания







Ап. Иаков, брат Господень.  
Фрагмент иконы «Святители Иаков,  
брат Господень, Николай Чудотворец  
и Илиятий Богопосец». Коп. XV в. (ГРМ)

на последовавшие за Рождеством супружеские отношения Иосифа и Пресв. Девы (*Hieron. Adv. Helvid. 3, 9, 11, 17, 18*). Гельвидий также ссылаясь на предшествующую традицию толкования, в частности на сочинения Тертуллиана, мнение которого, хотя и нечетко выраженное, было похоже на позицию Гельвидия (ср.: *Tertull. Adv. Marcion. 4, 19; Idem. De carn. Chr. 7; Idem. De monog. 8*). В Новое время теория Гельвидия была возрождена протестант. экзегетами, к-рые настаивали на том, что греч. слово *ἀδελφός* может обозначать только родных братьев, имеющих одних и тех же отца и мать.

Чтобы защитить учение о приснодевстве Пресв. Богородицы, блж. Иероним провел детальный анализ всех евангельских мест, связанных с братьями Господними, и пришел к выводу, что И. — это *Иаков Алфеев*, ап. от 12 (Мф 10. 3; Мк 3. 18; Лк 6. 15), прозванный Младшим (Меньшим), чтобы отличить его от Иакова Старшего, брата ап. Иоанна Зеведеева, к-рый был убит по приказу Агриппы I Ирода в 44 г. Из такого отождествления следует, что Мария, мать Иакова Меньшего и Иосии, упомянутая в Мк 15. 40, является не Пресв. Девой, а иной Марией, к-рая в др. местах Писания именуется Ма-

рией Иаковлевой (Мк 16. 1; Мф 27. 56; Лк 24. 10 — «мать Иакова»). Поскольку в Ин 19. 25 отдельно упоминаются Мать Божия и Ее сестра, некая Мария Клеопова, то блж. Иероним сделал вывод, что Алфей и Клеопа (Клопа) — имена одного и того же человека, отца И., а значит, братья Господни являются двоюродными Ему, а не родными.

Теорию Епифания, к-рая также подтверждает приснодевство Марии, но др. путем, блж. Иероним отверг по той причине, что она основана на апокрифах. Хотя в др. произведениях блж. Иероним не был столь категоричен в выводах, именно такое решение проблемы было принято католич. Церковью и официально закреплено на Тридентском Соборе (*Canones et Decreta Sacrosancti Oecumenici Concilii Tridentini. R., 1834. Sessio XIV: De extrema unctioe, can. 1, 3. P. 80; см.: Denzinger. Enchiridion. N 926–928*).

Существовала и 4-я т. зр., в древности принятая сектой эбионитов, к-рые отрицали непорочное зачатие Иисуса Христа (*Iren. Adv. haer. I 26. 2; Orig. Contr. Cels. 2. 1; Idem. De princip. 4. 3. 8; Epiph. Adv. haer. 30. 16. 7–9*) и соответственно полагали, что И. является сыном Девы Марии и родным старшим братом Спасителя.

**Деяния святых апостолов и Послания ап. Павла** тесно связаны между собой, поскольку содержат информацию об одних и тех же событиях, в к-рых принимал участие И., названный в этих историях пока только братом Господним.

В Деян 1. 13–14 братья Господни упоминаются наряду с 11 апостолами, но не называются по именам. Однако в Деян 1. 13 упоминается ап. Иуда Иаковлев (ср.: Лк 6. 16), прозвище к-рого, как в Иуд 1. 1, иногда толкуют как указание на его брата — И. (в этом случае упомянутый чуть раньше в этом же стихе Иаков Алфеев — это и есть И.). Но мн. экзегеты отвергают такую интерпретацию, считая, что «Иаковлев» — это указание на имя отца ап. Иуды.

Несомненно, И. имеется в виду, когда повествуется о том, как ап. Петр, освобожденный ангелом из темницы, первым делом просит уведомить об этом «Иакова и братьев» (Деян 12. 17). В Деян 15 говорится о роли И. на Апостольском Соборе в Иерусалиме, а в Деян 21 — о его отношениях с ап. Павлом во время его последнего визита в Иерусалим пе-

ред арестом. Возникает вопрос: как И. мог стать столь влиятельной фигурой в ранней Церкви, если он не принадлежал к числу 12 апостолов?

Нек-рый свет на это проливают свидетельства ап. Павла, который в 1 Кор 15. 7 особо выделяет И. среди тех, кому Господь являлся после Воскресения. Хотя делались предположения, что данное место есть интерполяция или соединяет 2 альтернативных предания о явлениях Христа и отражает рост влияния И. в общине после ухода ап. Петра из Иерусалима (*Harnack. 1922*). В наст. время признано, что этот пассаж не лит. композиция, а вероисповедная формула, полученная ап. Павлом из церковного Предания (косвенное подтверждение раннего бытования рассказа о явлении Христа И. содержится в апокрифическом «Евангелии евреев»). Вероятно, явление Воскресшего Господа стало одним из решающих факторов в выдвижении И. в лидеры иерусалимской общины, тем более что 12 апостолов постепенно разошлись по сторонам света, проповедуя Евангелие.

В Гал 1. 19 ап. Павел рассказывает о том, что виделся с И. в Иерусалиме через 3 года после своего обращения, отмечая, что не застал там др. апостолов, кроме ап. Петра, с к-рым пробыл 15 дней. В связи с этим в критической библистике рассматривается вопрос о том, был ли И. апостолом в узком смысле этого слова (или считал ли ап. Павел его истинным апостолом). Выражение ап. Павла двусмысленно. И. всегда упоминается наряду с апостолами, но, поскольку он не покидал Иерусалим ради благовествования и занимал в Иерусалимской Церкви исключительное положение, ап. Павел и Деесписатель не прилагают к нему титула апостол (вероятно, по этой же причине последующая традиция называет его преимущественно епископом).

В Гал 2. 9 сообщается, что И. наряду с апостолами Петром (Кифой) и Иоанном именуется «столпом» (т. е. опорой Церкви). Ап. Павел также отмечает, что иерусалимские «столпы» приняли его вместе с *Варнавой* в общение и предложили разделить миссионерские усилия — Павлу и Варнаве проповедовать среди язычников, а им — среди евреев.

Дальнейшие взаимоотношения ап. Павла и И. являются одной из самых сложных и обсуждаемых проблем



в библейской науке. Конфликт, описанный в Гал 2 и Деян 15, породил множество теорий о его истинных причинах и значении решения *Иерусалимского Собора апостолов* (подробнее см. в статьях *Галатам Послание* и *Деяния святых апостолов*). Принятие той или иной т. зр. во многом зависит от оценки исторической достоверности сообщений ап. Павла и Деяписателя и от разрешения противоречий между ними.

Главной проблемой в связи с личностью И. является вопрос о том, в каком отношении к нему находились «лжебратья» из Гал 2. 4–5 и те, кто «прибыл от Иакова» в Гал 2. 12, и насколько верно они отражали его т. зр. Если конфликт в Антиохии имел место после принятия решения о язычниках Апостольским Собором, выяснение причин конфликта и истинного значения Соборного решения может пролить свет на позицию И.

Если отбросить теории «хронологической путаницы» и поздних интерполяций, или искажений, новозаветных текстов, то возникшую в христианстве в сер. I в. ситуацию можно кратко изложить следующим образом. Иерусалимская община, которую возглавлял И., состояла преимущественно из евреев и прозелитов, которые, уверовав во Христа, продолжали посещать Иерусалимский храм, соблюдать закон Моисеев и внешне не отличались еще от проч. иудеев. Иудейские власти в свою очередь, несмотря на вспыхивавшие конфликты, в целом допускали возможность существования в среде народа тех, кто уверовали в Пришедшего Мессию. К проповеди среди язычников И. относился положительно (о чем говорит ап. Павел в Гал 2. 3, 6–9) и соглашался, что язычники не обязаны для спасения соблюдать закон Моисеев, за исключением тех заповедей, которые были перечислены в Соборном решении (Деян 15. 20, 29; 21. 25).

Однако, с т. зр. ап. Павла, такая позиция была противоречива, поскольку придерживавшиеся закона Моисеева не могли находиться в полном общении с христианами из язычников, в частности участвовать в совместных трапезах (ср.: *Ritschl*. 1857; *Holmberg*. 1998; *Zetterholm*. 2003). Вероятно, по этой причине ап. Павел не ссылается на Соборное решение в Послании к Галатам, поскольку оно допускало возможность для

язычников стать христианами и войти в эсхатологический народ Божий (ср.: пророчество Ам 9. 11–12), не принимая закона Моисеева, но закрепляло разделение Церкви на 2 не общавшиеся друг с другом общины. Ситуация осложнялась тем, что христиане, жившие в Иерусалиме, были «нищими» не только по имени, а потому нуждались в помощи от диаспоры, но не могли принимать дары от тех, кто не соблюдали закон Моисеев (ср.: Рим 15. 31). Кроме того, в этот период обострились отношения между иудеями и рим. властями в Палестине. Среди *зилотов* появилось множество сторонников вооруженной борьбы с язычниками и теми, кто с ними сотрудничали. По этой причине деятельность ап. Павла компрометировала христиан из евреев в глазах зилотов. Когда ап. Павел прибыл в Иерусалим и слухи о его контактах с язычниками стали распространяться по городу, И. предложил ап. Павлу пройти обряд очищения, чтобы отвести от местных христиан подозрения в отказе от закона Моисеева и защитить апостола от иудейской толпы, не меняя при этом решения относительно христиан из язычников (Деян 21. 18–25). Но это не помогло, и ап. Павел был спасен от смерти рим. властями и арестован. Вероятно, нараставший антагонизм между христианами из евреев и иудеями, отвергнувшими Христа, привел в скором времени к гибели И., хотя новозаветные тексты об этом умалчивают (если Послание Иакова написано И., то обличение зилотов можно усмотреть в Иак 1. 20–21 и 2. 13). Начавшаяся в 66 г. война с Римом и последовавшее разрушение храма положили конец существованию той общины, которую возглавлял И.

*Иосиф Флавий* сообщает, что И. был убит в тот период, когда рим. прокуратора Феста сменил Альбин, на основании чего можно датировать его мученичество 62/63 г. Согласно Флавию, главную роль в убийстве сыграл первосвященник-садукей Анан II (Младший). И. («брат Иисуса, называемого Христом») и нек-рые др. с ним были обвинены перед синедрионом в нарушении закона и приговорены к побитию камнями. Однако иерусалимские знатоки закона не согласились с этим решением и обратились с протестом к царю Агриппе II Ироду и новому прокуратору Альбину. Царь сместил перво-

свящ. Анана, а на его место поставил Иисуса, сына Дамнея (*Ios. Flav. Antiq.* XX 9. 1).

Указание на родство со Христом связывает это место с т. н. *Testimonium Flavianum* (*Ibid.* XVIII 3. 3), где говорится об Иисусе Христе. Хотя в критической библеистике XIX — нач. XX в. делались попытки доказать неподлинность этих свидетельств, большинство исследователей 2-й пол. XX в. принимают свидетельство, касающееся И. как подлинное (сомневаясь лишь в том, что Флавий мог назвать Иисуса Христом). Рассказ Флавия был известен Оригену (*Orig. Comm. in Matth.* 10. 17; *Idem. Contr. Cels.* 1. 47; 2. 13) и Евсевию (*Euseb. Hist. eccl.* II 23. 21–24a) и в нек-рых ключевых моментах отличается от повествования Егесиппа (подобно тому как рассказ Флавия об Иоанне Предтече отличается в деталях от повествований евангелистов). В этом рассказе врагами И. оказываются саддукеи, тогда как «знатоки закона» (вероятно, фарисеи) встают на его защиту. Ввиду краткости сообщения Флавия остается неясным, за какое именно преступление синедрион осудил И. Хотя наиболее простым и вероятным ответом является указание на веру И. в Иисуса Христа, совр. исследователи предлагают и иные объяснения, в частности личную неприязнь первосвящ. Анана (*Lüdemann*. 1989), возможно вызванную протестом И. против эксплуатации саддукейской аристократией бедных священников (ср.: *Ios. Flav. Antiq.* XX 99. 2) (*Painter*. 1997), или даже самопровозглашение И. первосвященником и то, что он возглавил движения зилотов (*Eisenman*. 1983; *Idem*. 1986; *Idem*. 1996; согласно гипотезе Р. Айзенмана, И. является «Учителем праведности» из кумран. текстов; споры вокруг работ Айзенмана не утихают; хотя большинство кумранологов отвергли такую интерпретацию, на сторону Айзенмана встал Э. Ноде — *Nodet*. 2001). В отличие от христ. авторов Иосиф Флавий в дошедшей до нас версии текста не связывает напрямую убийство И. с последовавшим через неск. лет разрушением Иерусалима и храма войсками Тита (хотя Ориген и Евсевий приписывают Флавию такое мнение, приводя соответствующие цитаты).

«*Евангелие Фомы*», представляющее собой собрание почти не связанных между собой логий, содержит







речение Иисуса Христа об И.: «Ученики сказали Иисусу: «Мы знаем, что Ты уйдешь от нас. Кто тот, который будет ббльшим над нами?» Христос сказал им: «В том месте, куда вы пришли, вы пойдете к Иакову Праведному, из-за которого возникли небо и земля»» (Ev. Thom. 12).

Рассказ, вероятно, призван обосновать лидерство И. в общине, причем в отличие от Климента Александрийского и Евсевия Кесарийского источником власти И. выступает Сам Господь, а не др. апостолы. Кроме того, рассказ явно противостоит Мк 10. 35–45, где спор учеников о первенстве получает иное разрешение.

«Протоевангелие Иакова», несмотря на апокрифический характер, является одним из важных свидетельств развития представлений ранней Церкви об И. Вероятно, именно он называется автором этого сочинения (Protev. Jac. 25. 1; в Декрете Геласия в соответствии с зап. традицией автор отождествляется с Иаковом Младшим). И. и др. братья Иисуса Христа, согласно «Протоевангелию Иакова», являются детьми Иосифа от 1-го брака (Ibid. 9. 2; 19. 120. 3). О прав. Иосифе сообщается, что он овдовел и был уже в почтенном возрасте (согласно Елифанию Кипрскому, ему было ок. 80 лет), когда по жребию был избран охранять Пресв. Деву. Возможно, его сын И. вел под уздцы ослицу, на к-рой ехала Дева Мария (Ibid. 17. 2) (см. *Бегство в Египет*). Кроме того, в «Протоевангелии...» отмечается, что после Рождения Иисуса Христа Мария сохранила девство (Ibid. 19. 1 – 20. 4).

«Евангелие евреев», известное лишь во фрагментах, также дополняет образ И. новыми подробностями. В одном из фрагментов (в 6-м по совр. изданиям), который приводит блж. Иероним, говорится, что И., после того как испил чашу Господню, поклялся, что не будет вкушать хлеба, пока не увидит Воскресшего Господа. Тогда Господь явился ему, принес хлеб, благословил его, преломил и подал И. со словами: «Мой брат, съешь свой хлеб, так как Сын Человеческий восстал от спящих» (Hieron. De vir. illustr. 2). Очевидно, что данный рассказ зависит от целого ряда евангельских сюжетов (помимо синоптических повествований о Тайной вечере автор знал Мф 27. 59 и 26. 51, а также, возможно, Мк 2. 20; при этом весь рассказ противоречит Ин 20. 24–29).

В отличие от канонических Евангелий в «Евангелии евреев» утверждается присутствие И. на Тайной вечере, последовательность явлений Воскресшего Христа не совпадает с текстом 1 Кор 15. 7, где И. фигурирует в конце списка. Указание на преломление хлеба может являться аллюзией на практику совершения Евхаристии без вина, известную в ряде еретических общин II–III вв.

*Egecunn*, чье сочинение также сохранилось фрагментарно, одним из первых приводит подробный рассказ о мученической кончине И. (Euseb. Hist. eccl. II 23. 8–19). Он также сообщает о его исключительной святости, признаваемой даже иудеями (Ibid. 4–7), приводит предание о его преемниках на Иерусалимской кафедре (Ibid. IV 22. 4–5) (ср.: *Eriph. Adv. haer.* 29. 4; 78. 7–8, 13–14). Согласно Егесиппу, ему было дано прозвище Праведный, во-первых, чтобы отличать от др. Иаковок, к-рых было много, во-вторых, по той причине, что он «был свят от чрева матери», не пил вина и не ел мяса, бритва не касалась его головы, он носил одежду только из льна, не пользовался масла и не мылся в банях. Ему было позволено входить в Святое Святых Иерусалимского храма, где он молился, преклонив колени и прося Бога о прощении избранного народа. Его также называли «Овлиевым» (ὄβλιος), что, по мнению Егесиппа, означает «ограда народа» и «праведность» (περιοχή τοῦ λαοῦ, καὶ δικαιοσύνη) (Euseb. Hist. eccl. II 23. 7). Однако, какое именно семит. слово так исказилось в греч. передаче, исследователи спорят. Наиболее признанным считается, что слово ΩΒΛΙΑΣ может быть поврежденным именем ΩΒΔΙΑΣ, т. е. Авдий, именем пророка, означавшим буквально «раб Бога» (ср.: Иак 1. 1) (Balzer, Koester. 1955). Кроме того, вместо евр. «посол» в греч. переводе Авд 1 стоит περιοχή.

Обряды назорейства, к-рым следовал И., соответствуют Числ 6. 1–21 и уподобляют его Самсону (Суд 13. 4–5, 7, 14), прор. Самуилу (1 Цар 1. 11, 15) и Иоанну Крестителю (Лк 1. 15, 35). Ношение льняных одежд указывает на степень ритуальной чистоты, к-рая требовалась от первосвященника и священников при служении в храме (Лев 6. 10; 16. 4, 23, 32; ср.: воздержание от вина при входе в скинию в Лев 10. 9). Т. о., И. в изображении Егесиппа предстает не прос-

то аскетом, но тем, кто является истинным первосвященником (Hartin. 2004). При таком истолковании отказ И. от масла и бань может не только рассматриваться как противостояние эллинизации или следование египетскому обычаю (ср.: *Ios. Flav. De bell.* II 8. 3; CD 12. 15–17), но и подразумевать первосвященническое освящение елеем и сохранение ритуальной чистоты для богослужения (ср.: Лев 21. 10–12). По мнению Бокема, пролить свет на рассказ Егесиппа может текст Иез 44. 15–21 (Bauckham. 1999). Здесь И. выступает как потомок Садока. Видимо, не случайно Егесипп приводит диалог между И. и членами «сект», которые не верили в воскресение Мессии (Euseb. Hist. eccl. II 23. 9). Вопрос, к-рый они задают И., — «что такое «дверь Иисуса»?» — подразумевает, вероятно, толкование Пс 117. 19–20 в христ. ключе. Поэтому Егесипп говорит, что И. претерпел мученическую кончину за веру в Иисуса Христа.

Тем не менее его убийцами он называет не первосвященника и его саддукейское окружение, а фарисеев и книжников, к-рые попросили И. убедить народ, что Иисус Христос не был Мессией. Рассказ Егесиппа таков: «Упомянутые книжники и фарисеи поставили Иакова на крыло храма и закричали: «Праведный! Мы все обязаны тебе доверять. Народ в заблуждении об Иисусе Христе распятом; объяви нам, что это за «дверь Иисуса». И ответил он громким голосом: «Что спрашиваете меня о Сыне Человеческом? Он восседает на небе одесную Великой Силы и придет на облаках небесных». Многие вполне убедились и прославили свидетельство Иакова, говоря: «Осанна Сыну Давидову». Тогда книжники и фарисеи стали говорить друг другу: «Худо мы сделали, позволив дать такое свидетельство об Иисусе. Поднимемся и сбросим его, чтобы устрашили и не поверили ему». И они закричали: «О! И праведный в заблуждении!» Они исполнили написанное у Исаии: «Уберем праведного, он для нас вреден; они вкусят плоды дел своих». Они поднялись и сбросили праведника. И говорили друг другу: «Побьем камнями Иакова Праведного», и стали бросать в него камни, т. к., сброшенный вниз, он не умер, но, повернувшись, встал на колени, говоря: «Господи Боже, Отче! Молю





Тебя, отпусти им, ибо не знают, что делают». Когда в него так бросали камнями, один из священников и сыновей Рехавы, сына Рехавима, о ком свидетельствовал прор. Иеремия, закричал: «Остановитесь! Что вы делаете? Молитесь за вас праведник!» Кто-то из них, какой-то суконщик, ударил праведника по голове скалкой, употребляемой в его деле. Иаков мученически скончался» (Euseb. Hist. eccl. II 23. 12–18). Историчность рассказа трудно доказать или опровергнуть. Ряд элементов очень похож на повествование об убиении архидиака Стефана в кн. Деяния св. апостолов.

**Климент Александрийский** сообщает об И. в сохранившихся лишь в отрывках «Очерках» (Hypotyposesis): «Петр, Иаков и Иоанн, хотя и были особо Спасителем почтены, однако после Вознесения Спасителя не оспаривали друг у друга эту честь, но избрали епископом Иерусалима Иакова Праведного»; и далее: «Иакову Праведному, Иоанну и Петру Господь после Воскресения передал знание, они же передали его остальным апостолам, остальные же апостолы семидесяти, одним из которых был Варнава» (Ibid. II 1. 3–4). Т. о., Климент одним из первых говорит о епископском служении И., на к-рое он был избран апостолами (ср.: Ibid. II 23. 1; III 5. 2; *Idem*. Chron. 2).

Хотя использование этого титула по отношению к И. в критической библеистике обычно признается анахронизмом, наличие в кумран. общине схожего служения свидетельствует о возможности использования таких титулов в иудеохрист. среде (подробнее см. в ст. *Епископ*). Рассказ Климента, вероятно, направлен против гностиков и призван свидетельствовать о том, что апостольское преемство гарантирует сохранение истинного знания в Церкви епископами как преемниками апостолов.

«**Псевдо-Климентины**» представляют собой очень сложную композицию, сформировавшуюся в III — нач. IV в., установить точное происхождение к-рой и первоначальный состав невозможно. И. упоминается в этом сборнике множество раз. В частности, говорится о том, что повествования, называемые «*Recognitiones*» (Узнавания), написаны сцмч. Климентом Римским для И. (*Ps.-Clem. Recogn. I 14. 1*). Разд. *Recogn. I 27–72* совр. исследователи отождествляют с соч. «Восхождения Иакова»

(Ἀναβωθμοῖς Ἰακώβου), к-рое упоминает свт. Елифаний (*Eriph. Adv. haer. XXX 16. 6–9*). В нем приводится рассказ ап. Петра Клименту, охватывающий события от Сотворения мира до 7 г. после Пятидесятницы. Этот рассказ завершается выступлением И. перед иудейскими лидерами, нападением на него некоего врага (в к-ром узнается ап. Павел) и гонениями на Церковь (*Ps.-Clem. Recogn. I 66–71*). И. называется архиепископом Иерусалима. Мученичество И. не описывается.

К основному тексту «Псевдо-Климентин» прилагается «Послание Петра», адресованное И., в к-ром Петр называет И. епископом и просит сохранить книги его (Петра) проповедей и передать их 72 братьям и др. верным ученикам. Учение должно сохраняться тайно из-за тех, кто отвергли закон Моисеев вслед за человеком, к-рый был врагом при жизни (вероятно, имеется в виду ап. Павел) (*Idem. Ep. Petr. ad Jac. 2. 3–4*). В др. приложении (*Contestatio*) говорится, что И. исполнил волю Петра и передал книги пресвитерам (*Idem. Contest. 1–5*). Среди др. обширного раздела «Псевдо-Климентин» — Гомилий — сохранилось «Послание Климента Иакову», в к-ром Климент сообщает о мученичестве Петра и своем епископстве.

Т. о., самым примечательным аспектом образа И. в «Псевдо-Климентинах» являются его взаимоотношения с апостолами Петром и Павлом. Очевидная идеологизированность повествования заставляет искать его авторов среди поздних иудействующих сект.

В гностическом **апокрифе И. из кодекса Юнга**, составленном в форме послания, утверждается, что И. вместе с ап. Петром получил особое откровение, к-рого не имели др. апостолы (ННС. *Ep. Jac. 2. 33–39*). Тайное знание Господь передавал им в течение 550 дней прежде Своего Вознесения. В разд. 16. 5–11 говорится о том, что И. отправил др. апостолов в иные места, а сам пошел в Иерусалим.

**Первый и второй Апокалипсисы И.**, найденные среди гностических текстов из Наг-Хаммади, представляют итог развития образа И. в еретической среде. Он предстает здесь как Искупитель и Открыватель тайн (ННС. 1 *Apos. Jac. 24. 13, 18*; ННС. 2 *Apos. Jac. 55. 15–56. 14; 58. 22–25*). В 1-м Апокалипсисе приводят-

ся 2 диалога между Иисусом Христом и И. — во вторник, до Страстей (ННС. 1 *Apos. Jac. 24. 10–30. 13*), и через неск. дней после Воскресения (Ibid. 30. 13–42. 19), а также рассказ о мученичестве И. (Ibid. 42. 20–44. 6). И. называется братом Господа по духу, а не по плоти (Ibid. 24. 13–16) и Праведным (Ibid. 31. 30–32. 8). Согласно этому сочинению, Господь явился И. на той горе, где ученики обычно слушали Его проповеди, и поручил наставить 12 апостолов. В финале предсказывается мученическая кончина И., но из-за поврежденности текста дальнейший рассказ неясен. С именем И. связывается отказ от жертвоприношений.

Во 2-м Апокалипсисе также приводятся рассказ о мученичестве И. (ННС. 2 *Apos. Jac. 44. 11–45. 27; 61. 1–63. 32*) и диалог со Спасителем (Ibid. 46. 1–60. 24), причем И. выступает в Иерусалиме против храма и культа (Ibid. 60. 15) и пророчествует о разрушении храма, за что его предадут смерти. Отцом И. называется Февда, а матерью — Мария. Некий Марейм (священник) убеждает их утихомирить И., к-рый возбудил против себя толпу в храме (Ibid. 44. 21–45. 17), но позже становится свидетелем убийства И., о к-ром говорится как о возлюбленном и вскормленном «одним и тем же молоком» с Иисусом Христом (Ibid. 50. 18–19). Степень их родства уточняется в отрывке 50. 23, но текст сильно поврежден и не подлежит реконструкции.

А. А. Ткаченко

**Оссуарий с надписью: «Иаков, сын Иосифа, брат Иисуса».** В 2002 г. стало известно о находке оссуария (ящика из известняка для вторичного захоронения костей, обычно использовавшегося при погребении в каменных гробницах), на котором по-арамейски выгравированы слова: יעקוב בר יוסף אחי יישוע (Иаков, сын Иосифа, брат Иисуса). Практика вторичного захоронения возникает в Иерусалиме в I в. до Р. Х. и исчезает после 70 г. по Р. Х. (в Галилее встречается до нач. III в. по Р. Х.).

Оссуарий имеет трапециевидную форму, у основания его длина составляет ок. 50 см, в верхней части — до 56 см. Одна из коротких сторон перпендикулярна основанию, другая наклонена. Ширина ящика ок. 26 см, высота — ок. 30 см. Крышка плоская и располагается на внутреннем выступе. На дне обнаружены мельчайшие костные фрагменты (Evans.





2005. P. 224). Сильно пострадавший от эрозии оссуарий сохранил нечеткие следы бедного украшения (розетки).

Форма оссуария соответствует тому, что известно о практике изготовления оссуариев в 20 г. до Р. Х.—70 г. по Р. Х. (Lemaire. 2002), и не вызывает споров. Иначе дело обстоит с надписью. Значительная группа библеистов и эпиграфистов отказалась признать ее подлинной. Дискуссия о ее аутентичности или поддельности не имеет завершения, т. к. исследователи не могут опираться на археологические данные: оссуарий был обнаружен случайно франц. палеографом А. Лемером в частной коллекции антиквара О. Голана (что во многом повредило введению надписи в научный оборот — Беляев. 2009; Vaughn A. G., Rollston Ch. A. The Antiquities Market, Sensationalized Textual Data, and Modern Forgeries // NEA. 2005. Vol. 68. N 1/2. P. 61), а не найден археологами in situ (непосредственно на месте раскопок). В лит-ре приводятся палеографические и статистические аргументы, а также данные изотопных исследований артефакта.

Исследователи, считающие надпись поздней подделкой, указывают на ошибочный, по их мнению, вариант написания арамейского слова  $\text{ܘܒܪܐܝܘܬܐ}$  и на то, что арамейский язык надписи (формы имен), по крайней мере последних 2 слов («брат Иисуса»), принадлежит к более позднему времени (ср.: Puech. 2002); они также отмечают в пределах надписи чередование курсивного и стандартного письма. Кроме того, по их мнению, надпись неподлинна, т. к. очевидно ее появление в более позднее время.

Сторонники подлинности считают, что надпись по палеографическим признакам (надпись 19,5 см длиной и ок. 0,9 см высотой, между буквами нет пробелов, использовано курсивное письмо, существовавшее в период между 10 и 70 гг. по Р. Х.) вполне можно датировать последними 2 десятилетиями перед разрушением Иерусалима в 70 г. (что дает основание связать ее непосредственно с И., братом Господним) (Lemaire. 2002; Idem. 2003; Дж. Фицмайер — The Storm over the Bone Box. 2003). Отмечается, что спорная арамейская форма имени  $\text{ܘܒܪܐܝܘܬܐ}$  встречается в targumim (Targum Neofiti. Быт 10. 21; 28. 5; 43. 29; Evans. 2005. P. 225), синагогальной эпиграфике (Fitzmyer J. A.,

Harrington D. J. A Manual of Palestinian Aramaic Texts: (Second Century B. C.—Second Century A. D.). R., 1978. P. 268–269, 298). Надпись типа «X, сын Y, брат Z» встречается и на др. оссуарии этого времени (Rahmani. 1994. N 570; Evans. 2005. P. 225), а такие же формы имен — на остраконах из Масады (Rahmani. 1994. N 104, 396, 678. P. 293; Evans. 2005. P. 225). Факт чередования курсивного и стандартного письма в надписи, по мнению Лемера, не противоречит реалиям того времени (Lemaire. 2003).

Статистические расчеты дают относительно небольшую вероятность того, что подобное сочетание могло быть широко распространено, хотя имена надписи относятся к наиболее распространенным в этот период (в каталоге израильских оссуариев, содержащем 233 надписи, имя Иосиф встречается 19 раз, Иисус — 10, Иаков — 5 раз (Rahmani. 1994)). Так, Лемер считает, что в Иерусалиме в течение 2 поколений до 70 г. могло жить ок. 20 чел., носивших имя Иаков, сын Иосифа, брат Иисуса (Lemaire. 2002). Позднее он, однако, согласился с расчетами специалиста в области математической статистики К. Фукса из Тель-Авивского ун-та, согласно которым в Иерусалиме I в. по Р. Х. могли жить 2 чел. по имени Иаков, сын Иосифа, к-рые имели брата по имени Иисус (Idem. 2003).

В июне 2003 г. израильское Управление по делам древностей на основании геохимических исследований (экспертами выступили Э. Горен, Тель-Авивский ун-т, и А. Айлон, Израильский геолого-разведочный ин-т) сделало офиц. заключение о том, что оссуарий является древним, а надпись на нем, по всей вероятности, совр. подделка. Окаменевший известковый налет коричневатого цвета, присутствующий на всех частях оссуария, подтверждает его древность, но в надписи и вокруг нее обнаружен мягкий сероватый налет, изотопный анализ к-рого показал, что этот налет не мог сформироваться в данном месте в течение 2 тыс. лет.

Последняя экспертиза, проведенная в Израильском геолого-разведочном ин-те, показала, что спорный известковый налет вполне мог образоваться за 2 тыс. лет. Если он не относится к этому времени, то это можно объяснить попыткой очистить надпись с помощью раститель-

ных или химических средств. Эксперты Королевского музея Онтарио пришли к выводу, что перед продажей оссуария надпись была очищена с использованием неизвестного растворителя и острого инструмента, что повлияло на состояние налета в этом месте (Keall. 2003). Вопрос по-прежнему остается дискуссионным, ожидается проведение дальнейших экспертиз.

**К. В. Неклюдов**

Лит.: Ritschl A. Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Bonn, 1857; Lightfoot J. B. The Brethren of the Lord // The Epistle of St. Paul to the Galatians // Introd., not. and diss. J. B. Lightfoot. L., 1865. P. 252–291; Zahn Th. Brüder und Vettern Jesu // Idem. Forschungen. 1900. Bd. 6. S. 225–364; Patrick W. James, the Lord's Brother. Edinb., 1906; Harnack A. von. Die Verklärungsgeschichte Jesu, der Bericht des Paulus (1 Kor. 15, 3 ff.) und die beiden Christusvisionen des Petrus. B., 1922; Barrett C. K. Paul and the Pillar Apostles // Studia Paulina: In Honorem J. de Zwaan Septuagenarii. Haarlem, 1953. P. 119 ff.; Baltzer K., Koester H. Die Bezeichnung des Jakobus als OBLIAS // ZNW. 1955. Bd. 46. S. 141–142; Schmithals W. Paul and James / Transl. D. M. Barton. L., 1965; Blinzler J. Die Brüder und Schwestern Jesu. Stuttg., 1967; Brown K. S. James: A Religio-Historical Study of the Relations between Jewish, Gnostic, and Catholic Christianity in the Early Period: Diss. / Brown Univ. Providence (Rhod Island), 1972; Crossan J. D. Mark and the Relatives of Jesus // NTIQ. 1973. Vol. 15. P. 81–113; Catchpole D. R. Paul, James and the Apostolic Decree // NTS. 1976/1977. Vol. 23. P. 428–444; Bruce F. F. James and the Church of Jerusalem // Idem. Men and Movements in the Primitive Church. Exeter, 1977. P. 86–119; Howard G. Was James an Apostle?: A Reflection on a New Proposal for Gal 1. 19 // NTIQ. 1977. Vol. 19. Fasc. 1. P. 63–64; Murphy-O'Connor J. Tradition and Redaction in 1 Cor 15. 3–7 // CBQ. 1981. Vol. 43. P. 582–589; idem. Where was James Buried? // Bible Review. 2003. Vol. 19. N 3. P. 34–42; Scott J. J. James the Relative of Jesus and the Expectation of an Eschatological Priest // JETS. 1982. Vol. 25. P. 323–332; Eisenman R. H. Maccabees, Zadokites, Christians and Qumran. Leiden, 1983; idem. James the Just in the Habakkuk Peshet. Leiden, 1986; idem. James, the Brother of Jesus: The Key to Unlocking the Secrets of Early Christianity and the Dead Sea Scrolls. N. Y., 1996; Hachlili R. Names and Nicknames of Jews in Second Temple Time // Eretz-Israel. 1984. Vol. 17. P. 188–211 (на ивр.); Pratscher W. Der Herrenbruder Jakobus und sein Kreis // EvTh. 1987. Bd. 47. S. 228–244; Lüdemann G. Opposition to Paul in Jewish Christianity / Transl. M. E. Boring. Minneapolis, 1989; Bauckham R. J. The Brothers and Sisters of Jesus: An Epiphany Response to J. P. Meier // CBQ. 1994. Vol. 56. N 4. P. 686–700; idem. For what Offence Was James Put to Death? // James the Just and Christian Origins / Ed. B. Chilton, C. A. Evans. Leiden; Boston; Köln, 1999. P. 199–232; Rahmani L. Y. A Catalogue of Jewish Ossuaries in the Collections of the State of Israel. Jerusalem, 1994; Painter J. Just James. Columbia, 1997; idem. Who Was James? // The Brother of Jesus / Ed. B. Chilton, J. Neusner. Louisville; L., 2001. P. 10–65; Holmberg B. Jewish Versus Christian Identity in the Early Church? // RB.

1998. Vol. 105. N 3. P. 397–425; *Smith D. E.* Was There a Jerusalem Church? // *Forum*. N. S. Bonner (Mont.), 2000. Vol. 3. N 1. P. 57–74; *Broshi M.* Estimating the Population of Ancient Jerusalem // *Idem.* Bread, Wine, Walls, and Scrolls. L., 2001. P. 110–120; *Nodet E.* James, the Brother of Jesus, was Never Christian // *Le judéo-christianisme dans tous ses états: Actes du colloque de Jérusalem*, 1998 / Ed. S. C. Mimouni, F. S. Jones. P., 2001. P. 75–85; *Lemaire A.* Burial Box of James the Brother of Jesus // *BAR*. 2002. Vol. 28. N 6. P. 24–33, 70; *idem.* Ossuary Update: Israel Antiquities Authority's Report on the James Ossuary Deeply Flawed // *Ibid.* 2003. Vol. 29. N 6. P. 50–59, 67, 70; *idem.* Critical Evaluation of the IAA Committee Reports Regarding the Ossuary Inscription // *The Polish Journal of Biblical Research*. Kraków, 2003. Vol. 2. N 2. P. 29–59; *idem.* L'ossuaire de Jacques fils de Joseph, le frère de Jésus // *Ibid.* P. 81–86; *Puech E.* A propos de l'ossuaire de Jacques, le frère de Jésus // *Ibid.* 2002. Vol. 2. N 1. P. 7–23; *The Storm Over the Bone Box* // *BAR*. 2003. Vol. 29. N 5. P. 26–39, 83; *Evans C. A.* Jesus and the Ossuaries. Waco (Tex.), 2003; *idem.* A Fishing Boat, a House, and an Ossuary: What Can We Learn from the Artifacts? // *The Missions of James, Peter, and Paul: Tensions in Early Christianity* / Ed. B. Chilton, C. Evans. Leiden, 2005. P. 211–231; *Keall E. J.* Brother of Jesus Ossuary: New Tests Bolster Case for Authenticity // *BAR*. 2003. Vol. 29. N 4. P. 52–55, 70; *The Ossuary of Jacob, not yet a Final Report* / Ed. Z. J. Kapera. Kraków, 2003; *Shanks H.* Cracks in James Bone Box Repaired // *BAR*. 2003. Vol. 29. N 1. P. 20–25; *Shanks H., Witherington B.* The Brother of Jesus: the Dramatic Story and Meaning of the First Archaeological Link to Jesus and His Family. L., 2003; *Zetterholm M.* The Formation of Christianity in Antioch. L.; N. Y., 2003; *Harrell J. A.* Final Blow to IAA Report: Flawed Geochemistry Used to Condemn James Inscription // *BAR*. 2004. Vol. 30. N 1. P. 38–41; *Hartin P. J.* James of Jerusalem: Heir to Jesus of Nazareth. Collegeville (Minn.), 2004; *Crossan J. D., Reed J. L.* Excavating Jesus: Beneath the Stones. Behind the Stones. San Francisco, 2004; *Юревич Д., свец.* Археологические открытия последних 50 лет, важные для изучения Свящ. Писания // *ХЧ*. 2005. Т. 25. С. 119–138; *Magness J.* Ossuaries and the Burials of Jesus and James // *JBL*. 2005. Vol. 124. N 2. P. 121–154; *Беляев Л. А., Мерперт Н. Я.* От библейских древностей к христианским: Очерки археологии эпохи формирования иудаизма и христианства. М., 2007; *Беляев Л. А.* Заметки о фальсификатах в археологии // *Фальсификации источников и национальной истории* (в печати).

**Почитание И. в Иерусалиме.** Егесипп и авторы IV в. сообщают о том, что И. был похоронен возле Иерусалимского храма (*Euseb. Hist. eccl.* II 23. 18). По словам блж. Иеронима, «его надгробный камень с надписью был широко известен вплоть до правления Тита и конца правления Адриана. Некоторые авторы полагают, что Иаков похоронен на Елеонской горе, но это ошибка» (*Hieron. De vir. illustr.* 2). Тем не менее описания св. мест (итинерарии) свидетельствуют о том, что паломники поклонялись мощам И. у подножия *Елеонской горы*. Напр., в итинерарии

Феодосия (ок. 530) говорится, что И., Захария, отец Иоанна Предтечи, и Симеон Богоприимец похоронены в одной гробнице, заранее устроенной И. на Елеоне (*Theodos. De situ*



Ап. Иаков, брат Господень.  
Фрагмент миниатюры из Евангелия.  
XVI в. (РГБ. Ф. 98. № 1051. Л. 10 об.)

*Tetrae Sanctae*. 19). Традиция закрепила имя И. за одной из гробниц в долине Иосафата рядом с т. н. мавзолеем Авессалома и гробницей Иосафата, хотя надпись на ней гласит, что она является семейной усыпальницей упоминаемого в Библии Хезира (1 Пар 24. 15). С «гробницей Иакова» в Иосафатовой долине связаны и др., хотя и не столь древние предания: по одной версии, в этой пещере укрылись апостолы по вятии Христа в Гефсиманском саду, по другой — И., давший обет не вкушать пищи и не видеть дневного света, пока не сбудется обещанное Спасителем Воскресение. Здесь явился ему Воскресший Христос (*Муравьев*. 2007. С. 174; *Хитрово В. Н.* К Живоворящему Гробу Господню: Рассказ старого паломника. М., 2006. С. 115; *Леонид (Кавелин), архим.* Старый Иерусалим и его окрестности. М., 2008. С. 209).

Евсевий также сообщает, что «кресло Иакова, первым принявшего от Спасителя и апостолов епископство в Иерусалимской Церкви и неизменно называемого в Свящ. Писании братом Господним, сохранилось до сих пор. Тамашние братья от поколения к поколению оберегают его, воочию показывая всем, какое почтение к святым мужам за их боголюбие хранят наши современники» (*Euseb. Hist. eccl.* VII 19. 1). В наст. время каменный «трон св. Иакова» хранится в Иерусалиме, в кафедральном соборе *Иаковок святых армянском мон-ре в Иерусалиме*, ос-

нованном, по преданию, в нач. IV в. свт. Григорием, Просветителем Армении. Эта реликвия находится в юж. части солен рядом с тронем арм. Иерусалимских патриархов, к-рые считают себя преемниками И. Существующее здание кафедрального собора было построено в XII в. на месте, где находился дом И. В главном алтаре почитают мощи И. (часть главы) и ап. Иакова Зеведеева. Согласно соч. Анастаса Вардапета (VII — нач. VIII в.) «Об армянских монастырях в Иерусалиме», близ Силоама, на месте, где был убит И., был основан арм. мон-рь Сахаруян (*Тер-Мкртчян Л. X.* Армянские источники о Палестине V–XVIII вв. М., 1991. С. 95).

Во имя И. освящен главный храм араб. православной общины Иерусалима, расположенный слева от входа в храм Гроба Господня, с юж. стороны ц. равноап. Марии Магдалины. В 1830 г., по свидетельству А. Н. Муравьева, стояла «деревянная кафедра его в сей церкви, где только недавно перестали служить 23-го Октября, в день памяти его, первую древнейшую литургию, им установленную» (*Муравьев*. 2007. С. 216).

Частица мощей И. находится в сиро-яковитском храме ап. Марка, построенном на месте дома Марии, матери ап. Иоанна Марка (совр. здание возведено крестоносцами на визант. фундаменте). В этой церкви до сих пор совершается литургия И., брата Господня.

Древнейший Иерусалимский Святотробский Типикон, сохранившийся в арм. и груз. версиях, отмечал память И. вместе с памятью царя Давида 25 или 26 дек. соответственно (*Renoux*. *Lectonnaire arménien*. P. 367; *Tarchnischvili*. *Grand Lctionnaire*. T. 1. P. 14), 1 дек. — обретение мощей И. свт. Кириллом, еп. Иерусалимским, а 25 мая — «положение» мощей И., Захарии, отца Иоанна Предтечи, и Симеона Богоприимца в церкви, построенной знатным жителем Элевтерополя по имени Павел (*Garitte*. *Calendrier Palestino-Georgien*. P. 68, 107). В Иерусалимском Патриархате 23 окт. с особой торжественностью отмечается память И. как 1-го епископа Иерусалимского.

*Н. Н. Лисовой*

**Почитание И. в Константинопольском Патриархате и в Греции.** В К-польском Патриархате память И. первоначально совершалась 30 апр. (впосл. в этот день утвердилось празд.



памяти ап. Иакова Зеведеева), а 23 окт. отмечалось освящение ц. во имя И., к-рая являлась приделом ц. Пресв. Богородицы в Халкопратии, построенным, вероятно, при имп. Юстине II (565–578). В ряде визант. календарей память И. праздновалась также в субботу перед Неделей жен-мироносиц. В Синаксаре К-польской ц. кон. X в. (SynCP. Col. 155, 240, 640, 782) помимо 23 окт. память И. отмечается также 19 нояб. (вместе с памятью апостолов Петра и Павла и первом. Стефана), 30 апр. и 30 июня (в Соборе св. апостолов).

Часть мощей И. хранилась в крипте ц. Пресв. Богородицы в Халкопратии, глава, по одним сведениям, — в ц. св. Апостолов (Книга Паломник. С. 21), по другим — в Большом дворце (*Riant P. E. Exuviae sacrae Constantinopolitanae. Ginevra, 1877. T. 2. P. 212, 217.*)

В наст. время часть главы И. находится в мон-ре Эсфигмен (Афон), частицы мощей — в афонских монастырях Ксиропотам, прп. Дионисия, рус. Пантелеимоновом, в скитах вмч. Пантелеимона, Фиваидском и ап. Андрея, в мон-рях Киккском (Кипр), первомч. Стефана (Метеоры), Пресв. Богородицы Пруссиотиссы (Эвритания), ап. Иоанна Богослова (Патмос), свт. Николая Чудотворца (Андрос), Живоносного Источника (Андрос), вмч. Варвары (подворье мон-ря Ставровуни, Кипр), в богословской школе на о-ве Халки (Стамбул) и др. (*Meinardus O. F. A. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Bd. 54. S. 195.*)

Сохранились 3 анонимные версии Мученичества И. (ВНГ, N 766d, 763z), на последнюю имеется комментарий прп. Симеона Метафраста (ВНГ, 764). И. посвящены также агиографические произведения: анонимный Диалог И. с ап. Иоанном Богословом об исходе души (ВНГ, N 765–765b), Похвальное слово свт. Андрея Критского (ВНГ, N 766), Похвальное слово Никиты Пафлагона (ВНГ, N 766a), анонимное краткое Житие (ВНГ, N 766e), комментарий Ипполита Фиванского (ВНГ, N 766f – 766i).

**Почитание И. на Западе.** Из К-поля глава И. была перенесена в Хальберштадт (Германия) (1205), сустав руки — в Намюр (Бельгия) (1218), одна рука — в Эльзас (Германия) (1380), а другая — в Труа (Франция). Части мощей И. хра-

нятся также в Риме, в ц. Двенадцати апостолов и в соборе ап. Павла на Остийской дороге (Краткое описание нек-рых свящ. мест Рима и находящихся в них вселенских святых // Житие св. вмч. Екатерины. Акафист. В помощь правосл. паломнику. М., 2004. С. 58, 59), в базилике свт. Николая Чудотворца в Бари.

В лат. мартироLOGах и литургических текстах память И., отождествляемого Зап. Церковью с ап. Иаковом Алфеевым, отмечалась 1 мая, в 1956 г. перенесена на 11 мая.

**Почитание И. в России.** Частицы мощей и ризы И. хранились в соборе Св. Софии в Новгороде (Описи новгородского Софийского собора. Новгород, 1993. Вып. 2. С. 47–48). В XII в. в Новгороде были построены 2 церкви во имя этого святого — в Неревском конце и в Людине конце (на Добрыне улице). Новгородский посадник Мирослав Гюратич (1126–1128, 1135–1136) носил в крещении имя Иаков, о чем свидетельствуют его печати с изображением И. (*Янин В. Л., Гайдуков П. Г. Актовые печати Древней Руси XI–XV вв. М., 1998. С. 128.*) На Руси имя Иаков часто встречалось как у мирян, так и в среде духовенства, однако оставалось редким у князей (напр., И. был небесным покровителем сына Юрия Долгорукого Ростислава (Там же. С. 135–136)).

О частице мощей И. говорится в описи Образной палаты в Кремле (1669) (Христианские реликвии. С. 115). В Россию святые привозились греч. посольствами. Так, напр., в 1637 г. частица мощей И. была подарена царю Михаилу Феодоровичу архим. Дионисием из мон-ря Пресв. Богородицы «Одигитрии» близ Янины (*Муравьев А. Н. Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1860. Ч. 2. С. 198.*)

Сохранились кресты и мощевики с частицами мощей этого святого (напр., воздвизальный крест, изготовленный в Смоленске (1494/95), и складень-мощевик (1561/62) новгородского боярина Семена Трусова, подаренный им свт. Филиппу, митр. Московскому (ГММК. МР–4946 и инв. ДК–641) (Там же. С. 59, 61–62, 177–180).

В 1853 г. Муравьев с разрешения свт. Филарета Московского пожертвовал московской ц. ап. Филиппа (Иерусалимское подворье) частицу мощей И., подаренную ему Александрийским патриархом *Иерофеем I*

в 1830 г. (*Филарет (Дроздов), митр. Письма к А. Н. М[уравьеву]: 1832–1867 / Публ. и коммент.: А. Н. Муравьев. К., 1869. С. 448–449; Лисовой Н. Н. Рус. духовное и полит. присутствие в Св. Земле и на Ближ. Востоке в XIX — нач. XX в. М., 2006. С. 84.*)

Лит.: *Сераий (Спаский). Месяцеслов. Т. 2. С. 328; Т. 3. С. 438–439; Plotino R., Cardinali A. Giacomo il Minore // BiblSS. Vol. 6. Col. 401–411; Janin. Églises et monastères. P. 253–254; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 206; Jaque (3) // DHGE. T. 26. Col. 604–607; *Муравьев А. Н. Путешествие ко св. местам в 1830 г. М., 2007.**

**О. В. Л., О. Н. А.**

**Иконография.** В греч. иконописном подлиннике 1-й пол. XVIII в. — Ерминии *Дионисия Фуриографита* И. описывается дважды, в числе апостолов от 70 как «старец с длинною бородою» (Ч. 3. § XII. № 1) и в разд. «Святые иерархи»: «...старец кудрявый, с длинною бородою, говорит: благословляй, благословящие Тя» (Ч. 3. § XIII. № 8). В рус. сводных иконописных подлинниках (XVIII в.) описание И. помещено под 23 окт.: «...подобием сед, брада доле Власьева, на конец космочки, риза святительская, белая, пробелена лазорью, испод дичь, во омофоре, рукою благословляет, а в другой



Ап. Иаков.  
Эмалевый образ (XI–XII вв.)  
в составе иконы XIV в. (ГЭ)

Евангелие, на теле власяницу всегда име. Сей святыи апостол Иаков, сын Иосифа Обручника Пречистия Богородицы, первый епископ во Иерусалиме быв, Самим Христом освящен, и той первее литургию написа и изложи, Сам Господь наш





Иисус Христос научи его. А когда Господь наш Иисус Христос воплотился, и Пречистая Богородица беже с Ним в Египет со Иосифом Обручником, тогда Иаков с ними бежа; пишется Иаков тогда млад» (*Филмонов*. Иконописный подлинник. С. 177–178). В Строгановском иконописном подлиннике (XVIII в.) под 23 окт. его предписывалось изображать как старца с длинной бородой.

Основным признаком для атрибуции изображения И. является надпись: «Иаков, брат Господень» (Ἰάκωβος ὁ ἀδελφός θεός). Древнейшим, вероятно, был тот извод, где И. изображен как апостол (в хитоне и гиматии) и с омофором на плечах. Таким он представлен на пластинке, исполненной в технике перегородчатой эмали, в составе иконы из собрания Г. С. Строганова (ГЭ) с визант. эмалевыми образами XI–XII вв. («Распятие», «Христос во гробе» и «Свт. Григорий Богослов») и чеканными изображениями XIV в. (вселенские святители и Успение Пресв. Богородицы); на миниатюре в Евангелии из мон-ря Ватопед (Ath. Vatop. 762. Fol. 330a, кон. XI в.) — И. в омофоре, облаченный в синий хитон и розовый гиматий, с Евангелием в руках, стоит рядом с ап. Петром, ниже — апостолы Иоанн Богослов и Иуда. Этот вариант изображения И. воспроизводился и позднее, напр. в росписях ц. Пресв. Богородицы мон-ря Ахтала (нач. XIII в.) — в хитоне и гиматии, на плечах омофор, на руках поручи (виден только правый), на покровенной левой руке — Евангелие.

Достаточно рано появился вариант изображения И. в одеждах святителя (фелонь, омофор): на мозаике на крестовом своде сев. рукава транспта в кафоликоне мон-ря Осиев Лукас (30-е гг. XI в.) — погрудно в медальоне, в белых одеждах (фелонь?), с омофором с крупными черными крестами, на покровенной левой руке — Евангелие, правая поднесена к груди; на фреске в юж. приделе на сев. своде в ц. Св. Софии в Охриде (1060) — с подписью на греческом, читаемой как «Иаков брат, епископ Иерусалимский».

В ранних произведениях И. может быть изображен средовеком, как, напр., на миниатюре из Евангелия (Ath. Vatop. 762), или старцем с длинными седыми локонами и короткой седой бородой, как на мозаике в Осиев Лукас или на эмалевой пластинке иконы (ГЭ). Как средовек со светлыми недлинными волосами, с короткой бородой, облаченный в фелонь и омофор, И. выглядит на фреске в мон-ре Аркаж (1189; в нижней части сохр. фрагменты кодекса на левой руке и пальцы десницы).

Поскольку в письменной традиции апостольских Посланий существовали разные версии, кто из апостолов, носивших имя Иаков, являлся автором Послания Иакова, при иллюстрировании

этого текста в составе кн. Апостол в визант. и древнерус. иллюминации также были возможны разные варианты.

Фигура седовласого святителя в светлой фелони и синем подризнике с золотым кодексом на левой руке включена в состав инициала, к-рый украшает начало Послания Иакова в миниатюрной рукописи НЗ (Деяния апостолов, Послания и Апокалипсис. МГУ НБ. Греч. 2. Л. 100, 1072) имп. Михаила VII Дуки. В фелони, омофоре и с Евангелием в руках И. представлен в иллюминации кн. Апостол (Hieros. Patr. 47. Fol. 146). Для иконографического извода отдельных миниатюр были использованы схемы, традиц. для изображений евангелистов:



Ап. Иаков.  
Инициал из рукописи  
«Деяния и послания апостолов». 1072 г.  
(НБ МГУ. Греч. 2. Л. 100)

писатель, сидящий за попитром, размышляющий, пишущий или стоящий оратор. Как сидящий седовласый старец с недлинной раздвоенной бородой, в античных одеждах, с омофором на плечах, с развернутым свитком в руках («Иаковъ / Бгоу / и / Гоу / Ю / Хо(с)у / Ра / бъ. // Обе / ма / на / десять / коле»), с подписью: «Иако(в) бра(т) Господень» — на миниатюре новгородской рукописи кн. Апостол из собрания А. Д. Черткова (ГИМ. Чертк. 167. Л. 93 об., 80-е гг. XV в.). Стоящая фигура средовека с короткой, раздвоенной на конце темной бородой, в античных одеждах, в красном гиматии и зеленом хитоне, с омофором на плечах, со свитком в левой руке и с правой в жесте благословения — на миниатюре кн. Апостол XV в. (ИРЛИ (ПД). Древл. Новгородско-Псковское собр. № 21. Л. 41).

В качестве автора Послания Иакова мог быть представлен ап. Иаков Зеведеев, средовек с темными короткими воло-

сами и бородой, в хитоне и гиматии, как правило синих, часто со свитком в руке (миниатюра из ркп. Праксапостол, Vat. gr. 1208. Fol. 3v, ок. 1280–1303), с подписью, в к-рой не упоминаются ни родство со Христом, ни святительский сан. На миниатюре из рукописи НЗ и Псалтири XIV в. (ГИМ. Син. № 407. Л. 256 об.) изображен сидящий средовек с темными короткими волосами и бородой, пишущий текст. В таком же варианте в кн. Апостол из Кирилло-Белозерского монастыря (ГРМ. Др. Гр. 20. Лист б/н между с. 63 и 64, 10-е гг. XV в.) изображен сидящий апостол у попитра, с коричневым коловом на правом рукаве хитона. Стоящая фигура с подписью: «агиос Иаков» — в античных одеждах, с закрытым кодексом в руках помещена на нераскрашенной миниатюре из кн. Апостол 90-х гг. XV — нач. XVI в. из собрания Н. П. Лихачёва (СПбФИРИ РАН. Архив. колл. 238. Оп. 1. № 274. Л. 82 об.). Встречаются варианты, когда средовек с короткими темными волосами и бородой, в хитоне и гиматии, к-рая соответствует по



Проповедь ап. Иакова.  
Миниатюра из Апостола. 40-е гг. XVI в.  
(РНБ. F.160. Л. 204 об.)

облику ап. Иакову Зеведееву, сопровождается греч. подписью: «Иаков, брат Господень», как на миниатюре из рукописи НЗ (Hieros. Patr. 37. Fol. 234v, XIII в.). Была возможна и обратная замена: на эмалевой пластинке Пала д'Оро (1105, ц. Сан-Марко в Венеции) среди апостолов по сторонам Христа, сидящего на престоле, справа представлен седой священник, в синих ризах и белом омофоре, с Евангелием в левой руке; изображение не имеет подписи, по иконографическому облику это И., по месту среди апостолов — Иаков Зеведеев. В рус. традиции оформления священных книг







Ап. Иаков.  
Роспись придела Богоматери  
кафоликона мон-ря ап. Иоанна Богослова  
на Патмосе. Кон. XII в.

возникли сложные композиции с участием И. В лицевом Апостоле 40-х гг. XVI в., происходящем, вероятно, из владычной б-ки повгородского Софийского собора (ныне в ОР РНБ. Ф. I. 60), на миниатюре (Л. 204 об.), предваряющей Послание к Галатам ап. Павла, в нижнем ряду на фоне 3-ярусной одноглавой церкви представлен амвон со стоящим И. в святительских одеждах — саккосе и омофоре — с раскрытой книгой в руках. Он упоминается в длинной подписи к этому изображению.

В монументальных росписях средне-визант. периода изображение И., как правило, помещалось в алтаре. Этим подчеркивалось не только значение И. в общей иерархии вселенских святителей, но и его родство «по плоти» со Спасителем. И. изображали в традиц. для нижнего регистра апсиды ряду святителей, служащих литургию, напр. в приделе Пресв. Богородицы кафоликона мон-ря ап. Иоанна Богослова на Патмосе (кон. XII в.); вместе с др. святителями он обращен к центру, в руках развернутый свиток. Фронтальная фигура И. могла находиться на арке прохода из алтаря в жертвенник, как, напр., плохо сохранившееся изображение святителя с короткой бородой, с омофором на плечах, в коричневой фелони на зап. склоне (фрагмент надписи «...день» реконструируется как «Брат Господень») в ц. Благовещения на Мячине близ Вел. Новгорода (1189). На мозаиках к-польской ц. Богородицы Паммакариссос (Фетхне-джаме) (ок. 1315) И. изображен в сев. апси-

де. Образ И. как патронального святого представителей визант. клира известен на фресках ц. вмч. Пантелеимона в Фессалонике (кон. XIII — нач. XIV в.): в нише алтаря располагается полуфигура старца с седыми волосами и бородой. Этот образ исследователи связывают с ктитором, основателем церкви свт. Иаковом, митр. Фессалоникийским.

Образ И. как 1-го епископа Иерусалима в росписях средневеков. восточнохрист. храмов являлся символом апостольского преемства, идущего от Иерусалимской Церкви — Матери всех Церквей. Образ И. присутствует, напр., в росписях кафедрального храма Охрида, Софийского собора (сер. XI в.). В приделе Пресв. Богородицы кафоликона мон-ря во имя ап. Иоанна Богослова на Патмосе во фресковых росписях (кон. XII в.) И. изображен в чине служащих святителей в апсиде и на сев. стене — фронтально, рядом с др. святыми. В апсиде придела за спиной склонившегося И. находится вмч. Стефан с кадиллом в руках. Соседство с др. святителями подчеркивало, что И. также принял сан от Самого Господа. В росписях апсиды ц. Спаса на Нередице (1199) И. находился рядом со свт. Лазарем Четверодневным над горним местом, к-рое украшено образом Христа Священника в медальоне (Пивоварова, 2002. С. 42). В росписях Ахталы (нач. XIII в.) фигура стоящего И. помещена на юж. склоне центрального окна, напротив — фигура свт. Сильвестра, папы Римского. На фресках алтаря ц. свт. Николая Мирликийского в Мелнике (кон. XII — нач. XIII в., ныне в Археологическом музее, София), к северу от центрального окна апсиды, была размещена уникальная композиция: ап. Петр благословляет, возлагая руку на голову, святителя в крещатой фелони, склонившегося перед Христом, Который также благословляет его. Исследователи (А. Ксингопулос, Л. Мавродинова, К. Уолтер) атрибутировали эту сцену как хиротонию И. во епископа Иерусалима Спасителем и ап. Петром. О том, что эта композиция была основной в росписи, свидетельствует изображение в юж. части апсиды традиц. чина вселенских святителей, к-рые представлены не со свитками, а с поднятыми в молении руками. Тема преемственности первыми Иерусалимскими епископами священства от Христа и родства с Ним «по плоти», начиная с И., сохранила актуальность и позднее: возникали своеобразные портретные галереи, напр. в росписях мон-ря Матейче (ок. 1355), где с развернутыми свитками в руках в подлистниках представлены И. и его преемники Симеон и Иуда с подписями: «Ο ΣΥΓΓΕΝΗΣ ΤΟΥ Κ(ΥΡΙΟΥ)Υ» (Сродники Господни).

В составе минейных изображений И. известен по фрагменту на иконе на сент., окт. и нояб. (XII в., мон-рь вмч. Екатерины на Синае). Он представлен повер-

женным, обернувшимся к палачу, на И. розовая фелонь, синий подризник, белый омофор. Его единоличные изображения или сцена мученичества были включены в росписи ряда храмов средневеков. Сербии, напр. ц. Вознесения Господня в Дечанах (ок. 1348) — на юж. стороне центрального нефа, в зап. травее (3-й ярус). Фигура И. в рост, облаченного в полиставрий, благословляющего обеими руками, представлена на фоне стены с башнями, символизирующими Иерусалим, и имеет подпись: «сты иаков брат гнь епспъ». В ц. вмч. Димитрия Маркова мон-ря (1376–1381) находятся погрудные изображения И. и свт. Арсения Иерапольского; в росписях ц. Богоматери в Пече (1561) композицию мученичества И., представленного коленопреклоненным, сопровождает подпись: «стыи свщенно мученик Иаков брат гнь».

На Руси чрезвычайную популярность образ И. имел в искусстве Вел. Новгорода. Два посвященных ему храма возникли еще в XII в., в соборе Св. Софии хранились крест с частицей мощей И. и др. мощевики. Помимо росписей в монастырских храмах 2-й пол. XII в. сохранились иконы XV–XVI вв. избранных святых, где И. изображен со святыми др. чина, прежде всего с целителями: напр., с мучениками Флором и Лавром (2-я пол. XV в., ГРМ — И. в центре, с удлиненной бородой, в коричневой фелони и светлом подризнике, с подписью: «брат г(осподе)нь»), со святыми врачами Космой и Дамианом (1-я пол. XVI в., ЦМиАР), с подписью: «аггюс Иаков брат г(осподе)нь по плоти»; на нем подлиставрий, синий подризник, золотые палица и спитрахиль. Особое явление представляют ико-



Святые Флор, Иаков, брат Господень,  
и Лавр. Икона. 2-я пол. XV в. (ГРМ)

ны, на к-рых И. изображен с избранными святителями, напр. со святителями Николаем, архиеп. Мирликийским, и Игнатием Богоносцем (на иконе кон. XV в. из Муромского мон-ря на Онеге, ныне



в ГРМ). Возможно, такое объединение связано с памятью о первых святителях Церквей христ. Востока: Иерусалима, Антиохии и М. Азии. И. (с подписью: «по плоти брат божий») стоит слева, в синей фелони и розовом подризнике. И. в полиставрии, со свитком в руках (с подписью: «бр(ат) божи(й)») был изображен в составе святительского чина на фресках апсиды ц. свт. Николая Чудотворца Гостиньпольского мон-ря (ок. 1475?, кон. XV в., не сохр.). В Иаковлевском соборе Новгорода храмовым образом была житийная икона И. (по выражению архим. Макария (Миролюбова), «с деяниями» — *Макарий (Миролюбов)*, архим. Археологическое описание церк. древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. Ч. 2. С. 105).

Образ И. известен в рус. росписях. На фресках Рождественского собора Феропонтова мон-ря работы Дионисия (1502) И. помещен на юж. грани сев.-вост. столпа, т. е. обращен лицом в центральный неф. Напротив него располагается свт. Петр, митр. Московский, оба с широко разведенными в стороны руками. И. облачен в белые одежды: полиставрий, подризник и омофор, с шитыми золотом епитрахилью и палицей и с Евангелием на покровенной левой руке.

В искусстве позднего времени изображения И., как и др. святителей, приобрели черты особой торжественности и монументальности: трон, роскошные одежды с детально выписанными частями облачения. Обращение к его образу часто связано с прославлением небесного покровителя донатора. На иконе письма святи. Еммануила Цанеса (1683, мон-рь Сан-Джорджо деи Греци, Венеция) И. изображен как седовласый благообразный святитель в крещатых ризах, сидящий на престоле, его правая рука поднята в жесте благословения, левой он придерживает открытый кодекс, поставленный на колени (текст: «ου(σ)τός εστιν ο προ Εωζφορον...»). И. облачен в полиставрий, с лицевыми изображениями на палице (Христос во гробе) и епитрахили (фигуры апостолов). На извод этой иконы повлияла иконография свт. Николая Мирликийского, прежде всего Никейского чуда. В верхнем левом углу помещено поясное изображение Богородицы со свитком, на к-ром текст («*Τεράρχην πρὸ τὸν σε τῆς ἐκκλησίας σε προχειρίζω...*»), напротив — прав. Иосиф Обручник. В правом нижнем углу, у ног И., — маленькая фигурка коленопреклоненного заказчика иконы Иакова Дзантириса в европ. одеждах. Изображение И. как патронального святого известно на рус. иконе «Богоматерь Казанская, с избранными святыми на полях» (1721, мастер Тихон Семёнов, ГВСМЗ), написанной по заказу Я. А. Буева: его небесный покровитель представлен в медальоне на правом поле.

В поствизант. произведениях образ И. по-прежнему встречается среди роспи-

сей пространства алтаря, особенно иконостаса, алтарной преграды. И. изображен в числе отцов Церкви на царских вратах (1660, НИМ(С)): от подписи сохранилась часть: «*πρωτοεπισκοπος του...*».



*Ап. Иаков, брат Господень. Царские врата. Левая створка. 1688 г. Иконописец С. Дзагкаралас (Музей Бенаки, Афины)*

И. представлен как старец с клиновидной белой бородой, в крещатом саккосе, в белом подризнике и красной епитрахили, с красным кодексом на левой руке. Фигура И. в рост написана на алтарной двери иеродиака. с о-ва Керкира (Корфу) Стефаносом Дзагкараласом (1688, Музей Бенаки, Афины). И. представлен под аркой цвета киновари, на золотом фоне и розовом поземе. Он развернут вправо, смотрит вниз, держит в правой руке свиток, левая в жесте благословения. У него темные, с проседью волосы локонами, борода до груди, с раздвоением на кон-



*Бегство в Египет. Роспись Токалы-килисе в Гёреме, Каппадокия. 1-я пол. X в.*

це. Одежды И. с многочисленными узорами, разноцветные кресты на фелони и омофоре имеют сложные формы, ризы светлого шелка, расшитые цветами; в традициях эпохи торжественность момента подчеркнута наличием у И. палицы с лицевыми изображениями («Положение во гроб» в западноевроп. иконографии) и епитрахили с фигурами святых в рост.

Изображения И. в рус. иконописи XVI–XVII вв. известны по 2-сторонней табличке «Святые Иоани Милостивый, Петр митрополит, Иаков, Брат Божий» (на обороте: «Святые Ефрем Сирий, Феодосий Печерский, Пахомий Великий», сер. XVI в., ГТГ), а также по иконе «Св. Иаков Брат Господень» (сер. XVI в., частное собрание, Вел. Новгород).

Полуфигура И. в медальоне широко использовалась в лицевом шитье, особенно на каймах плащаниц. Напр., на плащанице, вложенной царем Алексеем Михайловичем в Преображенский собор Новоспасского монастыря (царицына мастерская, 1645–1647, ГММК), И. с подписью: «Брат Божий» — представлен на левом поле; на правом ему соответствует изображение свт. Лазаря с подписью: «Друг Божий»; также в начале ряда святителей И. помещен на левом поле плащаницы, шитой в мастерской Анны Ивановны Строгановой (70-е гг. XVII в., Кировский гос. объединенный историко-архитектурный и лит. музей).

Без подписи изображения И. входили в состав неск. сцен из НЗ: в композиции «Бегство в Египет» юный И. с нимбом идет впереди ослицы, к-рый везет Богоматерь и Младенца, — на иконе в составе серии 12 праздников («Рождество и детство Христово», XI в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае) или следом за ним — на миниатюре из Слов Григория Назианзина 3-й четв. XI в. (РНБ. Греч. № 334. Л. 1). Подобная схема сохраняется, напр., на ростовской иконе «Рождество Христово» 2-й пол. XVII в. (ГМЗРК); в правом нижнем углу в эпизоде бегства в Египет И. (без нимба, с посошком на плечах) идет следом за ослицей.

И. изображали в развернутом варианте композиции «Успение Пресв. Богородицы», получившем распространение в иконописи и монументальной живописи к нач. XIII в., — он единственный святитель в ко-

ричевой фелони, в омофоре, с седой бородой, с жестом обращения ко Христу на фрагменте эпистилия с 12 праздниками (кон. XII —





нач. XIII в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае); один из 3 епископов в правой группе апостолов, средовек с гуменцом, в фелони и омофоре — на иконе из новгородского Десятинного мон-ря (нач. XIII в., ГТГ); в полиставрии, с кодексом в руках — в композиции «Успение Пресв. Богородицы» на обороте 2-сторонней чудотворной Донской иконы Божией Матери, приписываемой Феофану Греку (80–90-е гг. XIV в., ГТГ), на иконе из праздничного ряда в соборе афонского мон-ря Ставроникита (ок. 1546, работа мастера Феофана Критского). Подписывание имен святителей в этой композиции начинается не позже рубежа XVI и XVII вв., напр. на иконах «Успение Пресв. Богородицы» кон. XVI в. (частное собрание) или ок. 1661 из Соловецкого мон-ря (ГМЗРК). Среди избранных святых И. представлен на иконе «Достойно есть» (1602, ГТГ).

Лит.: Ерминия ДФ. С. 156, 159; *Chatzedakes M. Icônes de St. George des Grecs. Venise, 1962. Nr. 114. Tf. 60; Антонова, Мнева. Каталог. 1963. Т. 2. С. 80, 259. Кат. 692; Treasure of Icons: VI to XVII Cent. N. Y., 1966. Pl. 23, 35; *Mijović. Менолог. С. 324, 347, 365. Сл. 232, 262; Novgorod Icons 12<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> Cent. / Ed. V. Laurina, V. Pushkarev. Leningrad, 1980. Pl. 95, 126; LCI. Bd. 7. Sp. 40–41; *Радючий С. Прилози за историју најстаријег охридског сликарства // Idem. Одабрани чланци и студије: 1933–1978. Београд, 1982. С. 119; Смирнова Э. С., Лаурина В. К., Гордиенко Э. А. Живопись Вел. Новгорода: XV в. М., 1982. Кат. 50, 53. С. 280–282, 286–287; Лазарев В. Н. История визант. живописи. М., 1986. С. 133, 144. Ил. 202, 215; *Лифшиц Л. И.* Монументальная живопись Новгорода XIV–XV вв. М., 1987. Ил. 436; *Пуцко В. Г.* Раннепалеологовская иллюминированная рукопись в Москве [ГИМ. Муз. 3648] // ПКНО, 1988. М., 1989. С. 308–330. Ил. с. 310–311; *Lidov A.* The Mural Painting of Akhtala. М., 1991. Ill. 10. P. 36–38; *Смирнова Э. С.* Лицевые рукописи Вел. Новгорода: XV в. М., 1994. Кат. 12, 16. С. 343, 346, 394; *она же.* Источники Премудрости: Новгородская миниатюра XV в. Милан, 1997. С. 56, 91. Ил. 51, 83; *Тодич Б.* Тема Сионской церкви в храмовой декорации XIII–XIV вв. // Иерусалим в рус. культуре / Сост.: А. Л. Баталов, А. М. Лидов. М., 1994. С. 36–37; *La Pala d'Oro: Il Tesoro di San Marco / A cura di H. R. Hahnloser e R. Polacco. Venezia, 1994. Tav. 34; ГТГ: Кат. собр. М., 1995. Т. 1. Кат. 10, 61; *Kourkoutidou-Nikolaidou E., Tourta A.* Wandering in Byzantine Thessaloniki. Athens, 1997. P. 47. Ill. 46; *Οι Θρησκαροί του 'Αγίου Όρους: Εικόνογραφική χειρόγραφα. Θεσσαλονίκη, 1997<sup>2</sup>. 2.72. С. 141; Царевская Т. Ю.* Фрески ц. Благовещения на Мячине («в Аркажах»). Новгород, 1999. С. 83. Ил. 24; *Гордиенко Э. А.* Новгород в XVI в. и его духовная жизнь. СПб., 2001. Табл. XXXIV. С. 217, 317; *Демус О.* Мозаики визант. храмов: Принципы монументального искусства Византии / Пер. с англ.: Э. С. Смирнова. М., 2001. С. 91; *Димитрова Е.* Манастир Матејче. Скопье, 2002. Ил. 21; *Пивоварова Н. В.* Фрески ц. Спаса на Нередице в Новгороде: иконогр. программа росписи. СПб., 2002. С. 40, 42. Ил. 26; *Христ. искусство Болгарии: Кат. выст. 1 окт. — 8 дек. 2003 г. М., 2003. № 41. С. 44; Деянция и Послания апостолов: Греч. иллум. ркп. 1072 г. из собр. НБ МГУ: Сб. ст. / Ред.-сост.:*****

Э. Н. Добрынина. М., 2004. Ил. 4, 42, 81. С. 23, 71, 120; *Маслова Н. А.* Древнерус. лицевое шитье: Кат. М., 2004. Кат. 98. С. 296–299; *Vocotopoulos P. L.* Iconografia e stile nel bacino mediterraneo e nei Balcani // *Le icone: Il viaggio da Bisanzio al' 900 / A cura di T. Velmans. Mil., 2005. P. 91. Tav. 58; Иконы Владимира и Суздаля. М., 2006. Кат. 106. С. 472–473; Шесть веков рус. иконы: Новые открытия: Выст. из частных собр. к 60-летию ЦМиАР: Кат. М., 2006. Кат. 13. С. 29.*

М. А. Маханько

**ИАКОВ**, свт. (пам. копт. 8 окт.), патриарх Антиохийский. В истории *Антиохийской Православной Церкви* неизвестен. Упомянут лишь однажды в копто-араб. Александрийском синаксаре (XIII–XIV вв.) как епископ, живший в IV в. Он был лишен престола за исповедание Православия и прожил в ссылке неск. лет. По просьбе жителей города он вернулся, но ариане его изгнали вновь. Спустя 7 дней И. скончался.

Происхождение рассказа об И. неясно. Сходные ситуации имели место во мн. городах христ. Востока в IV–VI вв., когда епископские кафедры часто оспаривались православными и еретиками.

Ист.: *SynAlex. Vol. 1. P. 329; Сергей (Снацкий). Месяцеслов. Т. 1. С. 687.*

**ИАКОВ** († 338), свт., исп. (пам. 13 янв.), еп. Нисибинский (Низибийский). Его имя фигурирует во всех известных списках отцов I Вселенского Собора в Никее (325), что определяет нижнюю границу датировки его рукоположения во епископа. Фрагменты Житий И. сохранились в сир., арм. и груз. языках, и большинство из них опубликовано.

**Сирийская традиция.** В сир. «Истории Нисибинских митрополитов» (сохр. в цитатах у хронографа Или бар Шинайя) под 308–309 гг. сообщается, что «в этот год скончался Бабовай, епископ Нисибина, и поставлен Мар Иаков, который обитал в горах с Мар Авгеном»; здесь заметно пересечение досье И. с досье Мар Авгена, имеющим легендарный характер, под 312–313 гг. отмечено, что И. начал строить в городе большой кафедральный собор. К наиболее аутентичным ранним сир. источникам относят «Нисибинские мадраши» (*Carmina Nisibina*) прп. *Ефрема Сирина*. В этом сочинении упомянуто, что Нисибин (ныне Нусайбин, Турция) называли «дщерью Иаковлевою», после того как И. организовал его оборону во время 1-й осады персид. войсками Шапура. И.

был похоронен внутри городских стен, и его могилу почитали как святыню. Подлинные сочинения И. на сир. языке неизвестны.

**Греко-сирийская традиция** Жития И. отражена прежде всего в 1-й гл. «Истории боголюбцев» блж. Феодорита Кирского. Об исторической ценности этого текста нет единого мнения. Болландист П. Петерс считал, что сведения общего характера, заимствованные Феодоритом из легендарного Жития прп. Ефрема Сирина, не имеют большой исторической ценности. Впосл. т. зр. Петерса была подвергнута критике, и было высказано предположение, что именно Житие Ефрема Сирина создавалось на основе материалов 1-й гл. «Истории боголюбцев». Однако наиболее вероятно, что Феодорит для своего текста использовал сведения, изложенные в «Нисибинских мадрашах». В частности, Феодорит и Ефрем Сирийский сообщают, что И. участвовал во Вселенском Соборе и боролся с арианами (*Theodoret. Hist. rel. 10*), описывают кончину визант. имп. Константина I Великого (*Ibid. 11; Carm. Nisib. XXI 21*), подробности осады города (*Theodoret. Hist. rel. 12; Carm. Nisib. II 15*), приводят тексты молитв И. о спасении города (*Carm. Nisib. II 15, 18–19*). Сведения Феодорита, безусловно, подверглись нек-рому обобщению, однако объем биографических данных остается достаточно большим. Интерес для исследователей представляет связь досье И. с досье Мар Авгена и Мар Милета. По всей вероятности, монофизитский агиограф, автор Жития Мар Авгена, использовал житийную традицию И. Согласно Житию Мар Авгена, И. посылает его к горе Арарат на поиски Ноева ковчега. Контаминация текстов Феодорита и Мар Авгена произошла в монофизитской среде, предположительно в одном из мон-рей обл. Тур-Абдин. Сир. Житие И. (ВНО, N 405–406), опубликованное П. Беджаном (*Bedjan. Acta. T. 4. P. 262–273*), представляет собой список версии «Истории боголюбцев». Согласно сир. источникам (Илия Нисибинский, Дионисий Телль-Махрский), И. скончался в 338 г.

В греко-сир. традиции Житие И. представлено следующим образом. Святитель род. в Нисибине. Когда И. достиг почтенного возраста, он удалился от мира, проводя весну, лето и осень в лесах под открытым







и в Житии святителя, о том, что он был назначен на Ростовскую епархию после кончины еп. Матфея Гречина, управлявшего епархией с ок. 1381 до зимы 1384/85 г. (см. ниже). Вероятно, И. был поставлен митр. *Пименом* в период между поездками в К-поль, т. е. между июлем 1388 и нач. 1389 г. Когда митр. св. *Киприан* в 1390 г. приехал в Москву, Ростовскую кафедру уже занимал свт. *Феодор*. Важно отметить, что в перечне Ростовских епископов в Новгородской IV летописи (составлен в 1-й пол. XV в.) за Матфеем Гречином следует свт. Феодор, тот же перечень читается в Типографской летописи — ростовском владычном своде 2-й пол. XV в. В печатных Святцах 1646 г. в качестве даты кончины И. впервые был указан 6900 (1391/92) г. (Л. 89 об.), что повлияло на последующую церковную историографию. Очевидно, что составителям Святцев дата смерти святого была неизвестна (по-видимому, она недописана). В созданном в нач. XVIII в. «Летописце о Ростовских архиереях» сообщается, что И. был хиротонисан во епископа Ростовского в 1386 г., через 3 года изгнан и скончался 27 нояб. 1392 г. в основанной им обители (очевидно, в *ростовском Спасо-Иаковлевском Димитриевом мон-ре*), где его мощи покоятся под спудом.

Житие И., по аргументированному предположению Е. В. Ухановой, было создано в 1762 г. (А. И. *Клибанов*, не приводя доказательств, предположил, что первоначальное несохранившееся Житие святого было написано к его канонизации в 1547.) Житие известно в одной редакции, представленной 4 полными и 2 неполными списками 60-х гг. XVIII — нач. XX в. Составитель Жития в качестве своих источников указывает службу И. под 27 нояб. в Минее месячной, где сообщается, что И. был поставлен на Ростовскую кафедру из «иеромонахов монастырей ростовских» при вел. кн. Василии I Димитриевиче (к-рый именуется Донским) и митр. св. Киприане «по Матфее Греченине». Согласно Житию, И. одержал победу в публичном споре с неким явившимся в Ростове еретиком-«армяновером» Маркианом, взгляды к-рого на основании Жития можно охарактеризовать как иконоборческие, а на основании службы И. — как антитринитарные. Еретик привлёк к лжеучению мн. жителей



Свт. Иаков Ростовский.  
Роспись Троицкого собора  
Ипатьевского мон-ря. 1685 г.  
Артель Гурья Никитина

города, однако после спора с И. он был изгнан из Ростова. Прот. Иоанн Троицкий и архиеп. *Филарет (Гумилевский)* рассматривали ересь Маркиана как смесь христианства с магометанством, Клибанов считал ее наиболее ранним антитринитарным выступлением на Руси. Однако Ф. Г. *Спасский*, анализируя службу И., показал, что она имеет комплиментный характер (*Спасский Ф. Г. Рус. литургическое творчество. М., 2008<sup>2</sup>. С. 168–169*); к этому выводу присоединилась Уханова, исследовавшая службу по спискам XVI — нач. XVII в. (в рукописях служба помещается под 27 нояб. и 7 февр.) и датировавшая ее временем не позднее 1-й четв. XVI в. Почти все стихиры службы И. заимствованы из служб общей Минее, из служб святителям Петру Московскому, Игнатию, Леонтию, Исаии Ростовским, Савве Сербскому (8 февр.), Стефану Сурожскому, Кириллу Александрийскому, Афанасию Великому, Николаю Чудотворцу, Григорию Паламе, Вуколу Смирнскому, прп. Иоанну Дамаскину, ап. Иакову, брату Господню, ап. Иакову Алфееву и мч. Иакову Персиянину. Тропарь и кондак И. взяты из службы *Пахомия Логофета* свт. Евфимию Новгородскому (*Уханова. 1993. С. 244*). Основным источником службы И. стал канон свт. Ву-

колу, еп. Смирнскому († ок. 100 или 105), боровшемуся с антитринитариями. В каноне свт. Вуколу в качестве ересиарха упоминается Маркион, имя к-рого, очевидно, перешло с небольшим изменением в Житие И. Последователи Маркиана названы в Житии И. «двуперстниками» и «раскольщиками проклятыми». В связи с этими названиями данный памятник можно рассматривать в контексте антистарообрядческой полемики XVIII в. По др. источникам, в т. ч. по синодикам с анафематствованием рус. еретиков, еретик с таким именем неизвестен.

В Житии повествуется, что через 7 лет после вступления на кафедру И. был изгнан ростовцами за то, что он помиловал грешницу, осужденную князем и горожанами на казнь. И. положил свою мантию на воду оз. Неро и поплыл на ней, как на плоту. Отплыв на нек-рое расстояние, он вышел на берег. Здесь И. основал обитель в честь Зачатия прав. Анной Пресв. Богородицы (*Спасо-Иаковлевский мон-рь*), где провел остаток жизни, отказавшись, несмотря на мольбы раскаявшихся ростовцев, вернуться на кафедру. Умер «в старости мастите» и был погребен в монастырской деревянной Зачатиевской ц., «за левым крылосом» (*Она же. 1998. С. 58*).

Спустя много лет, согласно Житию, были обретены нетленные мощи И., от к-рых начали происходить чудотворения, продолжающиеся и «ныне», т. е. во время составления Жития. В *Смутное время* Зачатиевский монастырь был razoren, митр. *Иона (Сысоевич; 1652–1690)* приписал его к архиерейскому дому. В 1686/87 г. в обители вместо деревянной Зачатиевской ц. был построен собор, освященный митр. Ионой во имя Св. Троицы, в 1725 г. к собору с севера был пристроен Зачатиевский придел. Согласно описи Свято-Троицкого собора 1738 г. (старейшей из сохранившихся), мощи И. покоились под спудом, гробница (деревянная) находилась перед иконостасом, к северу от царских врат, над ней имела каменная сень. В 1754 г. по указу митр. *Арсения (Мацевича)* Свято-Троицкий собор был пересвящен в Зачатиевский, Зачатиевский придел собора был посвящен И. В 1779 г. каменную сень над гробницей И. разобрали; новая деревянная резная сень в 1780 г. была покрыта червонным золотом.

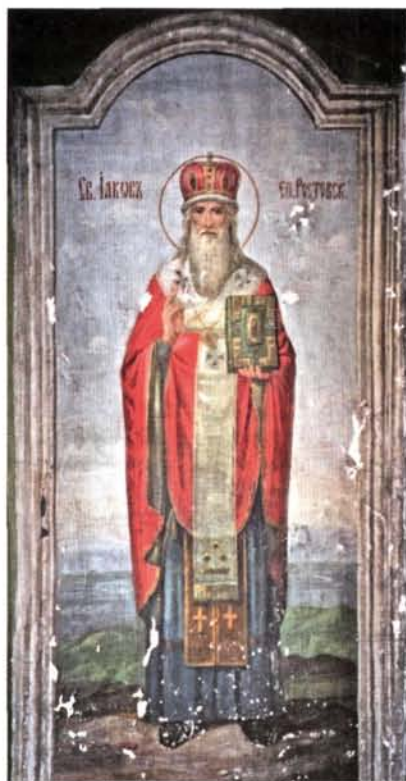


В 1824–1827 гг. к Зачатьевскому собору вместо придела во имя И. вплотную был пристроен посвященный И. храм, архитектурный облик которого был определен имп. Александром I в 1823 г., во время поездки к святыням Ростова. Построенный на средства гр. А. А. Орловой-Чесменской храм был освящен в 1836 г. Московским митр. св. *Филаретом (Дроздовым)*. В 1845 г. над могилой И., в сквозной нише у сев. стены Зачатьевского собора (устроенной из оконного проема XVII в.), была установлена кованая серебряная рака, созданная на средства гр. Орловой-Чесменской (раку поместили так, что поклониться мощам И. было возможно как в Зачатьевском соборе, так и у юж. стены Иаковлевской ц.), сень была разобрана. Поверх 4-угольной раки, стоявшей на белокаменном постаменте, лежала кипарисовая доска с изображением суда И. над грешницей. По сторонам раки были представлены чудеса святителя и начертаны сведения о его жизни. В 1912 г. еп. *Иосиф (Петровых)* под Иаковлевской ц. устроил Воскресенский храм с Гробом Господним наподобие иерусалимского храма (здесь также есть повторения Вифлеемской пещеры, Голгофы и темницы Спасителя). В Воскресенском храме справа, над погребением И., в нише фундамента, было устроено мраморное надгробие, над к-рым помещалось изображение И., почивающего в гробу, написанное маслом на цинке.

Могила И. не вскрывалась, однако в 20-х гг. XX в. рака была изъята из Зачатьевского собора. После возрождения обители в 1991 г. надгробный комплекс И. был восстановлен в Иаковлевской ц.: там устроена деревянная рака с изображением святителя на крышке, в 2000 г. раку украсили резной деревянной сенью.

Почитание И. известно с кон. XV в. Его имя встречается среди имен др. рус. святых в месяцеслове 1487 г. (*Голубинский*. Канонизация святых. С. 85). Общерусская канонизация И. состоялась на Соборе в 1549 г. (*Ключевский*. Древнерусские жития. С. 462). В 1563 г. царь Иоанн IV Васильевич писал, что рус. войска взяли Полоцк молитвами всех рус. святых, в т. ч. 7 Ростовских, среди к-рых назван И. (АИ. Т. 1. № 168. С. 320). В святцах Псалтири с воследованием (М., 1658) память И. отсутствует. Однако в Псалтири с воссле-

дованием, изданной в 1681 г., память И. указана (Л. 292), что, вероятно, связано с деятельностью Ростовского митр. Ионы (Сысоевича). Во 2-й пол. XVIII в. почитание И. стало более активным в связи с канонизацией в 1757 г. свт. *Димитрия (Савича (Пуптало))*, митр. Ростовского, гробница к-рого также находится в Зачатьевском соборе Спасо-Иаковлевского мон-ря. Очевидно,



Свт. Иаков Ростовский.  
Ростись ц. во имя  
прп. Сергия Радонежского  
в с. Мосейцево Ростовского р-на  
Ярославской обл. 1-я пол. XIX в.,  
поновления 1886, 1951 гг.

составление Жития И. в 1762 г. связано с канонизацией свт. Димитрия. В ростовских святцах в качестве дней памяти И. названы 6, 7, 12 февр. и 22, 27 нояб. (*Ярославский*. 1887. Стб. 357). Арх.: Книга ист. записок Ростовского ставропигиального первоклассного Спасо-Яковлевского Димитриева мон-ря // Ростовский фил. ГАЯО. Ф. 145. Оп. 1. Д. 11. Ист.: ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 381; Т. 8. С. 69; Т. 15. С. 482; Т. 18. С. 22–23; Т. 23. С. 135; Т. 24. С. 165; Т. 25. С. 226; Т. 27. С. 296; Т. 29. С. 314, 315; Т. 31. С. 92; Т. 42. С. 165; Описание о российских святых. № 223. С. 93–94; Летописец о ростовских архiereях / Примеч.: А. А. Титов. СПб., 1890. С. VI, 7; Синодики XVII и XVIII вв. Ростовского Успенского собора. Ростов, 1903; Ростовский летописец кон. XVII в. / Публ.: А. П. Богданов // СА. 1981. № 6. С. 35; *Уханова Е. В.* «Житие» св. Иакова, еп. Ростовского, в контексте источников по рус. истории XIV–XIX вв. // Рус. книжность:

Вопр. источниковедения и палеографии. М., 1998. С. 56–58. (Тр. ГИМ; 95). Лит.: ИРИ. М., 1807. Ч. 1. С. 117–119, 297; М., 1810. Ч. 2. С. 507–523; *Толстой М. [В.]* Древние святыни Ростова Великого. М., 1847. С. 35, 39, 71–72; *он же*. Жизнеописание угодников Божиих, живших в пределах нынешней Ярославской епархии. Ярославль, 1905. С. 13–15; Описание ростовского ставропигиального 1-кл. Спасо-Яковлевского Димитриева мон-ря и приписного к нему Спасского, что на Песках. СПб., 1849. С. 3–6; СИСПРЦ. С. 109–110; Иерархи Ростовско-Ярославской паствы в преемственном порядке: с 992 г. до наст. времени. Ярославль, 1864. С. 68–71; *Троицкий И.* Ереси, расколы и отступления от устава Церкви, бывшие и существующие в Ярославской епархии // Ярославские Ев. 1864. № 11. С. 104–105; *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 238–239; *Ярославский К., свящ.* Список угодников Божиих и других лиц, подвизавшихся в пределах Ярославской епархии // Ярославские Ев. 1887. № 22. Ч. неофид. Стб. 357; *Васильев В.* История канонизации святых Рус. Церкви. М., 1893. С. 103–105; *Титов А. А.* Св. Иаков, еп. Ростовский, и основанный им мон-рь в Ростове Великом Ярославской губ. Ростов Великий, 1898; *Димитрий (Самбикин)*. Месяцеслов. Ноябрь. С. 174–175; *Никодим (Кононов), архим.* Рус. святые и подвижники, подвизавшиеся и чтимые в пределах нынешней Ярославской епархии // Ярославские Ев. Ч. неофид. 1902. № 48. С. 747; *Голубинский*. Канонизация святых. 1903. С. 85, 103; Спасо-Яковлевский Димитриев мон-рь в г. Ростове, Ярославской губ. Ростов, 1913; *Клибанов А. И.* Реформационные движения в России в XIV – 1-й пол. XVI в. М., 1960. С. 157–166; *Сазонов С. В.* О времени служения Иакова Ростовского // «Минувшее, сливаясь с настоящим...»: Тихомировские чт. Ярославль, 1993. С. 33–35; *Уханова Е. В.* Житие св. Иакова, еп. Ростовского: Источники и лит-ра // ТОДРЛ. 1993. Т. 47. С. 241–249; *Яковская Л. Я.* Неизвестная молитва святителю Иакову, епископу Ростовскому // ИКРЗ. 1993. Ростов, 1994. С. 172–176; *Виденеева А. Е.* Серебряная гробница св. Иакова Ростовского Спасо-Яковлевского монастыря // «Минувших дней связующая нить...»: 5-е Тихомировские чт. Ярославль, 1995. С. 22–25; *она же*. Новые материалы о ц. св. Иакова Ростовского Спасо-Яковлевского мон-ря // Памятники истории, культуры и природы Европ. России: Тез. докл. Н. Новг., 1995. С. 185–186; *Вахрина В. И.* Спасо-Иаковлевский Димитриев мон-рь. М., 2002; *Мельник А. Г.* Первоначальный интерьер Троицкого собора Ростовского Яковлевского мон-ря // ИКРЗ. 2002. Ростов, 2003. С. 60–80; *он же*. Надгробные комплексы ростовских святых в XVII – нач. XX в.: Осн. тенденции формирования // Там же. 2005. Ростов, 2006. С. 443–475; *он же*. Ростовский митр. Иона (1652–1690) как творец сакральных пространств // Перотония: Создание сакральных пространств в Византии и Др. Руси / Сост.: А. М. Лидов. М., 2006. С. 740–747; *он же*. «Ростовские патерики» кон. XV–XVI в. // ДРВМ. 2007. № 3(29). С. 70–71; *он же*. История интерьера Троицкого (Зачатьевского) собора Ростовского Яковлевского мон-ря // СРМ. Ростов, 2008. Вып. 17. С. 57–98; *он же*. Социальные функции ростовских святых в XII–XVII вв. // ИЗ. 2008. Вып. 11(129). С. 75–93; *Стрельников С. В.* Житие Иакова Ростовского // СККДР. Ч. 4. Доп. С. 384–385; *Филарет (Гумилевский)*. РСв. М., 2008. С. 672–674.

**В. И. Вахрина, Э. П. Р.**



**Иконография.** В иконописных подлинниках XVII–XIX вв. под 27 нояб. указаны особенности образа И.: «Сед, власы кудреват, на главе шанка» (2-я четв. XVII в.; РНБ. Соф. № 1523. Л. 55 об. — описание дополнено оплечным рисунком пером); «сед, брада Богословля, в митре, риза святительска» (посл. четв. XVII в.; ИРЛИ (ПД). Бобк. № 4. Л. 38 об.); «в шанке, брада Богословля, седа, ризы святительские, амфор [омофор], Евангелие» (30-е гт. XIX в.; ИРЛИ (ПД). Петрец. № 524. Л. 92 об.; см. также: *Филимонов. Иконописный подлинник. С. 202; Большаков. Подлинник иконописный.*



*Святители Иаков и Димитрий Ростовские. Малеяевская икона. 80-е гг. XIX в. (ГМЗРК)*

С. 53 — см. под 28 нояб.). Встречаются и др. варианты: «Сед, брада аки у Андрея Стратилата, в шанке, ризы святительския» (под 6 янв.); «сед, брада поменьши Иоанна Богослова, на главе клобук бел, ризы святительския, амфор и Евангелие» (20-е гт. XIX в.; РНБ. Погод. № 1931. Л. 70 об., 107). Основной особенностью иконографии И. является головной убор — архиерейская шанка (митра), украшенная шитьем и иконами, отороченная мехом, похожая на княжеские шанки; она встречается гораздо реже, чем клобук в изображениях архиереев. В позднее время существовали изображения святого и в шанке, и в белом клобуке (так были представлены Ростовские святители Леонтий, Игнатий и Исаия), и в высокой митре, характерной для XVIII–XIX вв. В пособии для иконописцев В. Д. *Фартусова* 1910 г. описан внешний вид И.: «... типа русского, лицо худощавое с большой седой бородой, волосы простые, в фелони и омофоре» (Руководство к писанию икон. С. 87).

Ранние известные изображения И. на его иконах и в настенных росписях сер. — 2-й пол. XVI в. были созданы после канонизации святителя. На таблетке сер. XVI в. (ГТГ; см.: *Антонова, Миева. Ката-*

*лог. Т. 2. С. 51. № 397)* И. представлен среди избранных святых — святителей Николая и Стефана, прп. Саввы Освященного. На иконе «Ростовские святители и свт. Петр Московский» сер. XVI в. (РГИАХМЗ) представлены в рост И. (в традиц. головном уборе), святители Леонтий, Исаия и Игнатий, на раме — полуфигура свт. Петра (*Николаева Т. В. Мелкая пластика, скульптура, декоративная резьба // Очерки рус. культуры XVI в. М., 1977. С. 364*). На 3-рядной иконе «Воздвижение Креста. Покров Богородицы. Избранные святые» 1565 г. работы Д. И. Усова, иконописца кн. Юрия Ивановича Тёмкина-Ростовского (ГТГ; см.: *Антонова, Миева. Т. 2. С. 52–53. № 399. Ил. 14*), И. — в фелони, омофоре и митре, с благословляющей десницей и Евангелием в левой руке, шанка волос и раздвоенная борода средней величины — включен в число избранных святых, рядом с др. Ростовскими святителями. И. изображен на выносной иконе Божией Матери «Знамение» в композиции «Зачатие св. Иоанна Предтечи» на обороте (2-я пол. XVI в., ГТГ; см.: *Антонова, Миева. Т. 2. С. 29. № 371*) — на верхнем поле в группе избранных святых. Икона создана в новгородских землях, следов. уже в ранний период расширились границы распространения изображений Ростовского святителя.

В 1563–1564 гг. выполнены росписи в соборе Преображенского монастыря Ярославля, где на сев.-вост. столпе И. показан в рост, с разведенными в стороны руками, пальцы десницы сложены в 2-перстном благословении, на левой руке — Евангелие (*Анкудинова Е. А., Мельник А. Г. Спасо-Преображенский собор в Ярославле. М., 2002. С. 95, 100. Табл. 9*). Если в иконографии святителей Николая Чудотворца, Иоанна Златоуста, рус. святителей Петра, Алексия и Ионы Московских, Леонтия Ростовского такой извод был широко распространен, то среди изображений И. др. подобные примеры неизвестны. Существует мнение, что И. представлен в росписи алтаря Благовещенского собора Московского Кремля, сер. XVI в. (*Мельник А. Г. Иконография св. Иакова Ростовского // ИКРЗ. 2008 (в печати)*).

Широкое распространение изображения И. получили во 2-й пол. XVII в., во время управления Ростовской епархией митр. Ионой (Сысоевичем). Образ И., как правило, дополняет изображения Ростовских святителей Леонтия, Исаии и Игнатия, к-рых с XV в. писали вместе. В росписях 1680 г., исполненных артелью костромских и ярославских иконописцев под рук. Гурия *Никитина* в ярославской ц. во имя прор. Или, И. помещен в центральной апсиде вост. стены алтаря в ряду святителей Петра, Алексия, Ионы, Филиппа Московских и святителей Леонтия, Исаии, Игнатия Рос-



*Свт. Иаков Ростовский. Фрагмент иконы «Собор Ростовских святых». 1838 г. (ц. Толгской иконы Божией Матери, Ростов)*

товских (*Бусева-Давыдова И. Л., Рутман Т. А. Ц. Ильи пророка в Ярославле. М., 2002. С. 49, 89, 95*), что свидетельствует о высокой степени почитания И. в епархии. В каждом храме Ростовского архиерейского дома (кремля) имеется образ И. Так, в ц. Воскресения (ок. 1670) поясное изображение святителя представлено на откосе окна верхнего яруса, в ц. Спаса на Сенях (1675) — ростовой образ на склоне арки солен, в ц. ап. Иоанна Богослова (1683) — на оконном откосе верхнего яруса (И. с кудрявыми волосами и волнистой клинообразной бородой). В росписях этих храмов участвовали костромские, ярославские и ростовские мастера.

В 1686 г. митр. Иона в Спасо-Иаковлевском мон-ре над мощами И. построил вместо деревянного каменный Троицкий собор (в наст. время освящен в честь Зачатия прав. Анной Пресв. Богородицы). Росписи в соборе, выполненные в 1689 г., включают неск. изображений И.: ростовос в местном ряду каменного иконостаса и в составе двух композиций «на северной стене по сторонам портала — «Рождество св. Иакова» и «Погребение св. Иакова» (от обеих композиций сохранились лишь небольшие фрагменты), составляющие житийный цикл в предельно кратком варианте» (*Никитина. 2006. С. 336*). На алтарной преграде И. изображен прямолично в рост, с благословляющей десницей, в левой руке перед грудью Евангелие. Сохранилась единичная икона И. 2-й пол. XIX в. (ц. Толгской иконы Божией Матери в Ростове),





написанная маслом, к-рая, очевидно, происходит из местного ряда иконостаса Иаковлевского храма. Святитель представлен в рост, вполоборота влево, с пышной седой бородой, в высокой митре. В Воскресенском храме мон-ря над погребением И. в нише фундамента было устроено в 1912 г. мраморное надгробие, над к-рым помещалось изображение почивающего в гробу И., написанное маслом на цинке (не сохр.— *Виденеева А. Е.* Воскресенский храм ростовского Спасо-Яковлевского мон-ря // Тр. Ростовского музея. Ростов, 1991. С. 94).

В иконописи образ И. встречается в основном среди Ростовских святых. На Боголюбской иконе Божией Матери кон. XVI — нач. XVII в., приписываемой строгановскому иконописцу Семену Бороздину (ГРМ), в молении перед Богородицей представлены коленапреклоненные святители Леонтий, Исаия, Игнатий и стоящие за ними И., прп. Петр, царевич Ордынский, блж. Исидор Твердислов, прп. Авраамий Ростовский («Пречистому образу Твоему поклоняемся...»: Образ Богоматери в произведениях из собр. Рус. музея / ГРМ. СПб., 1995. С. 177. Кат. 103). На иконе «Спас Нерукотворный, с предстоящими святыми» 1645 г. (ГМЗРК, см.: *Вахрина*. 2006. С. 250–253. Кат. 70), первоначально находившейся над городскими воротами Ростова, ок. сер. XVIII в. были приписаны во 2-м ряду оплечные изображения Ростовских святых, в т. ч. И. На иконе избранных Ростовских чудотворцев XVII в. из иконостаса ц. прор. Или в Ярославле (ЯИАМЗ) фигура И. помещена в центре, по сторонам — образы прп. Авраамия и блж. Исидора. Образ 1686 г. из ц. Толгской иконы Божией Матери в Ростове представляет Ростовских святых в 2 ряда, И. в 1-м ряду крайний слева, на нижнем поле надпись: «Образу Ростовских чудотворцев моляша Феодор Стефанов с сыном своим Афанасием...» (*Титов А. А.* Ростов Великий в его церк.-археол. памятниках. М., 1911. С. 67). Подобная икона Московских и Ростовских святых с изображением в центре свт. Николая Чудотворца (2-я пол. XVII в., происходит из церкви с. Демьяны Ростовского р-на Ярославской обл., СПГИАХМЗ — Иконы Сергиево-Посадского музея-заповедника: Новые поступления и открытия реставрации: Альбом-кат. Серг. П., 1996. Кат. 21) включает полуфигуру И. (с волнистой, раздвоенной на конце бородой с проседью) в центре 2-го ряда вместе со свт. Филиппом Московским. Сохранились икона И. XVII в. из ростового деисусного чина (ЯХМ), хоругвь с фигурами свт. Ионы Московского и И. в молении перед образом Спаса Нерукотворного XVIII в. (на обороте — мц. Параскева, ГМЗРК), икона «Избранные святые» 1-й пол. XIX в. (ГМЗРК), где И. представлен справа.

С XVII в. были распространены изводы «Богоматерь с Младенцем и молящимися Ростовскими святыми» (напр., прописи с икон XVII в., ГРМ — *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 444–447), «Избранные святые перед Ростовской чудотворной Владимирской иконой Божией Матери», где среди избранных святых преобладали Ростовские чудотворцы, в т. ч. И. (как правило, в 1-м ряду), — иконы 2-й пол., кон. XVII в., 1-й четв. XIX в. (ГМЗРК; см.: *Вахрина*. 2006. С. 352–357, 416–417. Кат. 106–108, 124), 2-й пол. XVIII в. (ГРМ; см.: «Пречистому образу Твоему поклоняемся...». СПб., 1995. С. 230. Кат. 145). В верхней части образа «Воскресение Христово — Сошествие во ад, с избранными святыми» 1729 г. (ГМЗРК, см.: *Вахрина*. 1998. С. 100), в группе молящихся Св. Троице Новозаветной, написаны преимущественно Ростовские



*Свт. Иаков Ростовский.*  
Фрагмент иконы «Собор Ростовских святых». Кон. XIX — нач. XX в.  
(ц. Толгской иконы Божией Матери, Ростов)

чудотворцы, в их числе И. Святой изображен на одном из клейм на левом поле Владимирской иконы Божией Матери 1855 г. письма А. Ф. Крылова (происходит из Успенского собора Ростова, ГМЗРК; см.: *Вахрина*. 1998. С. 105–106).

Изображение И. встречается в произведениях лицевого шитья 2-й пол. XVII в. из строгановских мастерских (вотчина Строгановых Соль Вычегодская (ныне Сольвычегодск) в XVII в. относилась к Ростовской епархии). Фигура И. в молении рядом со свт. Игнатием (с др. стороны — образы святителей Ле-

онтия и Исаии) помещена на воскрылях клобука митр. Ионы, расшитом в строгановских мастерских в 1665 г. (ГМЗРК; см.: *Сидкин*. 2002. С. 285–289. Кат. 89). Г. Д. Строганов вложил пелену «Ростовские святители Леонтий, Исаия, Игнатий, Иаков и Стефан Великопермский» (кон. 50-х — 60-е гг. XVII в.) в нижегородский Преображенский собор (НИАМЗ; см.: Там же. С. 324, 326–327. Кат. 128) — И. с Евангелием в руках, борода средней длины, немного сужается книзу. На саккосе митр. Казанского и Свяязжского Лаврентия, исполненном в 60-х гг. XVII в. в мастерской А. И. Строгановой (вклад в Благовещенский собор Казани, ГОМРТ; см.: Там же. С. 294–297. Кат. 95), И. наряду с др. Ростовскими святыми представлен на вставной полосе, пришитой к подольнику в XVIII в.

Новый этап развития иконографии И. связан с обретением в 1752 г. в основанной им обители мощей свт. Димитрия, митр. Ростовского, и с его канонизацией. В XIX — нач. XX в. получили распространение иконы с изображением 2 святителей, нередко на фоне монастыря (1-я пол. XIX в., ЯХМ). В алтаре храма во имя И. изображено Распятие с предстоящими (сер. XIX в.), возле к-рого находятся коленапреклоненные свт. Димитрий (справа) и И. (слева) — старец в митре, с худым, изможденным лицом, длинными седыми волосами и небольшой бородой, облаченный в крещатую фелонь и светло-зеленый омофор, левая рука прижата к груди, правая с раскрытой ладонью опущена вниз. В местном ряду иконостаса ц. во имя свт. Димитрия Ростовского (1802, построена и украшена на средства гр. Н. П. Шереметева) Спасо-Иаковлевской обители изображены И. (слева) и свт. Димитрий (справа), оба в высоких митрах. Ростовской образ И. на фоне архитектурных кулис (нач. XIX в.) расположен на скосе сев.-вост. пилона; в трапезной части храма на вост. стороне левого столпа находилась икона «Преставление свт. Иакова» нач. XIX в., на правом столпе — «Обретение мощей свт. Димитрия» (*Буцких Е. В.* Об интерьере Димитриевского храма ростовского Спасо-Яковлевского монастыря // СРМ. Ростов, 1991. Вып. 2. С. 33–34). Симметрично расположены фигуры И. и свт. Димитрия на иконе «Ростовские святые», написанной в 1902 г. иконописцем В. П. *Гурьяновым* и поднесенной в дар А. А. Титову (ГМЗРК; см.: *Вахрина*. 1998. С. 110).

С XVIII в. в Ростове писали для паломников много икон в технике живописи по эмали (ростовская финифть) с изображением свт. Димитрия и И. (образ 80-х гг. XIX в. из Димитриевского ДУ, ГМЗРК). Существуют также иконы с видами Ростовского кремля, Спасо-Иаковлевского мон-ря в нижней части композиции, вверху в облаках в молитвенном предстоянии,







в рост или коленопреклоненные Ростовские святые, среди к-рых всегда присутствует И. На иконах с изображением Ростовских чудотворцев И. и свт. Димитрий выделялись не только сходством митр, но и особым местоположением. Так, на эмалевой иконе «Образ всех Ростовских чудотворцев» сер. XIX в. (ГМЗРК) в 1-м ряду в центре представлены святители Леонтий, Исаия, Игнатий, рядом слева – И., справа – свт. Димитрий.

На серебряном позолоченном окладе нижней крышки Евангелия 1776 г. (московский мастер Я. Фролов; происходит из ц. Толгской иконы Божией Матери в Ростове, ГМЗРК) в 15 овальных медальонах вычеканены поколенные изображения рус. святых, среди к-рых преобладают Ростовские. Над центральной композицией «Явление Толгской иконы Божией Матери Ростовскому еп. Трифону» слева изображен вполоборота к центру И. в высокой митре, с Евангелием в руке, справа – свт. Димитрий Ростовский.

В соборе Рождества Пресв. Богородицы ростовского Рождественского мон-ря, расписанном в 1715 г., образ И. находится в алтаре (Алитова, Никитина. 2008. С. 57). В стенописи 60-х гг. XVIII в. Вознесенской ц. Ростова святители Леонтий, Исаия, Игнатий и И. изображены на откосах дверного проема (Там же. С. 78). В росписях XVIII – нач. XX в. храмов Ростова и Ростовского у. часто встречаются изображения И. (см.: Там же. 2008. С. 574 – указано 18 церквей с изображениями И. в стенописи). Образ И. (рядом со свт. Дионисием Суздальским) был включен в программу росписи алтарной арки придела во имя блгв. кн. Александра Невского храма Христа Спасителя (худож. В. Д. Фартусов; см.: *Мостовский М. С. Храм Христа Спасителя* / [Сост. заключ. ч. Б. Споров]. М., 1996. С. 76).

Редким является изображение сцен из жизни И. Ряд житийных композиций иллюстрирует Житие И. в рукописи Ростовского патерика 60-х гг. XVIII в. (РНБ. Тип. № 43 (Ф. 775); см.: Уханова Е. В. «Житие» св. Иакова, еп. Ростовского, в контексте источников по рус. истории XIV–XIX вв. // Рус. книжность: Вопр. источниковедения и палеографии. М., 1998. С. 52. (Тр. ГИМ; 95)); святитель на фоне обители; рождение святого; грешница перед И.; чудо святителя, плывущего на мантии; погребение И. и обретение мощей святого. На иконе, выполненной в технике гризайли во 2-й пол. XVIII в. ростовским художником-эмальером А. И. Всесвятским, написан сюжет «Суд свт. Иакова над грешницей» (ГМЗРК). В храме во имя И. на стенах и сводах в 1836 г. были написаны худож. Тимофеем Медведьвым композиции из Жития И. На юж. стене при входе в храм святитель изображен плывущим на мантии по озеру (роспись закра-

шена в 2001). Живопись со сценами из Жития И. и Жития свт. Димитрия сохранилась на сев. и юж. сторонах сводов ризницы, расположенной над Иаковлевским храмом. В композиции «Оправдание грешницы свт. Иаковом» действие происходит на ступенях новопостроенного Иаковлевского храма, на фоне др. зданий монастыря (Алитова, Никитина. 2008. С. 69).

Образ И. вводился в минейные циклы – напр., в Минею на нояб. 1-й пол. XIX в. (частное собрание; см.: Бенцев И. Иконы св. покровителей. М., 2007. С. 350–351) – редкое изображение И. в белом клобуке. Расширенный вариант Собора Ростовских святых, включающий местночтимых, представляют иконы 1838 г. и кон. XIX – нач. XX в. из ц. Толгской иконы Божией Матери в Ростове (фигура И. в 1-м ряду). В составе Собора русских святых ростовские изображения И. имеются на поморских иконах кон. XVIII – нач. XIX в. (МИИРК), 1814 г. письма П. Тимофеева из собрания ЦАМ СПбДА (ГРМ; прорись – Маркелов. Святыя Др. Руси. Т. 1. С. 460–461), 1-й пол. XIX в. из дер. Чаженъга Каргопольского р-на Архангельской обл. (ГТГ; *Icons russes*. 2000. P. 142–143. Cat. 52) – И. в архиерейской шапке между святителями Исаией и Игнатием. Он написан также на иконе рус. чудотворцев нач. XIX в. из Черновицкой обл. (НКПИКЗ). В группе подвижников XIV в. в стенописи галереи, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (живопись в акад. манере кон. 60-х – 70-х гг. XIX в. работы иеродиаконов Паисия и Анатолия, поновлена в 70-х гг. XX в.), имеется необычное изображение И. в архиерейской мантии.

В иконописи XX в. образ И. встречается на иконах мон. *Иулиании (Соколовои)*: «Собор святителей, в земле Росийстей просиявших» сер. XX в. (митрополиты палаты ТСЛ – И. первый в ряду 6 Ростовских святителей в правой части ряда) и «Все святые, в земле Русской просиявшие» 1934 г., 50-х гг. XX в. (ризица ТСЛ, СДМ – И. слева в 1-м ряду группы Ростовских чудотворцев), а также на совр. списках этой композиции. Святой представлен с Евангелием на покровенных руках под 27 нояб. на лицевых святцах рус. святых, созданных мон. Иулианией после 1959 г. в виде прорисей (частное собрание; *Juliania (Sokolova), min. Russian Saints = Святыя Руси* / Ed. N. Aldošina. [Jyväskylä], 2000. S. 43). Существует рис. для Минеи МП работы прот. Вячеслава Савиных и Н. Д. Шелягиной (Изображения Божией Матери и святых Правосл. Церкви. М., 2001. С. 71).

После возвращения Спасо-Иаковлевского мон-ря РПЦ в 1992 г. была написана икона, предназначенная для места захоронения И. около юж. стены Иаковлевского храма (иконописец З. И. Боров-

ских) – святитель в архиерейской шапке, с благословляющей десницей и Евангелием в левой руке. В обители находится икона «Собор Ростовских святых» (1993, иконописец Боровских), единичная икона И. в молении (вполоборота влево, на фоне холмистой местности и храмов мон-ря) в местном ряду иконостаса Иаковлевского храма (2007, иконописец А. Федотов, иконописная мастерская г. Пушкин). Сень над местом погребения И. вырезана худож. А. Ю. Пигарёвым (1998). Образы И. в иконописи нач. XXI в. продолжают традиции его иконографии.

Лит.: Антонова, Миева. Каталог. Т. 2. С. 29, 51–53. № 371, 397, 399; Виденева А. Е. Серебряная гробница св. Иакова Ростовского Спасо-Яковлевского мон-ря // «Минувших дней связующая нить...»: 5-е Тихомировские краевед. чт.: Тез. Ярославль, 1995. С. 22–24; Вахрина В. И. Иконы с датами, подписями, надписями из собр. Ростовского музея // СРМ. 1998. Вып. 9. С. 100, 110; она же. Икона ростовских святителей Леонтия, Исаии, Игнатия: К истории иконографии ростовских святых // ИХМ. 2001. Вып. 5. С. 111–126; она же. Спасо-Иаковлевский Димитриев мон-рь. М., 2002<sup>2</sup>; она же. Иконы Ростова Великого. М., 2003, 2006<sup>2</sup>. С. 250–253, 352–357, 416–417; Иконография ростовских святых: Кат. выст. / Сост.: А. Г. Мельник. Ростов, 1998. С. 35, 49, 51, 53, 59; Маркелов. Святыя Др. Руси. Т. 1. С. 444–447, 460–461; Т. 2. С. 115, 390–391; *Icons russes: Les saintes* / Fondation P. Gianadda. Martigny (Suisse); Lausanne, 2000; *Алдошина Н. Е. Благословенный труд*. М., 2001. С. 230–239; *Никитина Т. Л. Ц. Воскресения в Ростове Великом*. М., 2002. С. 71, 74; она же. Церковь Спаса на Сенях в Ростове Великом. М., 2002. С. 72, 77; она же. Ц. Иоанна Богослова в Ростове Великом. М., 2002. С. 67, 70; она же. Система росписи Троицкого (Зачатия св. Анны) собора ростовского Спасо-Яковлевского мон-ря // СРМ. 2003. Вып. 14. С. 224–244; она же. Надгробный комплекс свт. Иакова Ростовского // СРМ. 2006. Вып. 16. С. 335–344; *Силкин А. В. Строгановское лицевое шитье*. М., 2002. С. 285–287, 294–297, 324, 326–327; Алитова Р. Ф., Никитина Т. Л. Церк. стеновые росписи Ростова Великого и Ростовского уезда: XVIII – нач. XX в.: Кат. М., 2008. С. 574.

В. И. Вахрина

**И́АКОВ** [греч. *Ἰάκωβος*], прп. (пам. греч. 13 июня). В греч. стишных синаксарях (напр., Paris. Coislin. 223, 1301 г.) содержится сказание об И., удалившемся от мирской жизни и решившем, что не нуждается в наставнике. Впав в грех гордости, он говорил: «Кто лучше меня может устроить мое спасение?» По этой причине, хотя И. усердно предавался аскетическим подвигам, он был прельщен диаволом. Однажды ему явился бес в виде ангела и повелел приготовиться к приходу Христа, который хочет наградить И. за праведную жизнь. Ночью к нему в келью явился диавол с блеском и сиянием,



и И. поклонился ему. Тогда сатана ударил И. в лоб за то, что он почтил его как Бога, и исчез. На следующий день И. отправился к некоему старцу, но тот, прежде чем выслушать пришедшего, попросил его удалиться, назвав «насмешкой дьявола». Однако, видя скорбь и раскаяние И., старец дал ему наставления и направил в мон-рь. Там И. в течение 7 лет с великим смирением работал на кухне, затем еще 7 лет провел в келье, занимаясь рукоделием и строго выполняя монашеское правило. Т. о., познав путь к Богу, И. удостоился дара чудотворения и отошел ко Господу.

При переводе греч. стихших синаксарей юж. славянами в XIV в. сведения об И. были внесены в стихшюй Пролог (напр., ГИМ. Хлуд. № 188, 1370 г.); в ВМЧ и совр. календаре РПЦ память И. не указывается. Ист.: ActaSS. Iun. T. 2. P. 686; SynCP. Col. 747–748; Νικόδημος. Συναξαριστής. T. 5. Σ. 221–222. Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. T. 2. С. 179; *Ίάκωβος* // ΟΝΕ. T. 6. Σ. 634; *Janin R. Giacomo* // BiblSS. Vol. 6. Col. 347; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 208.

А. Н. Крокова

**ИА́КОВ** (X в.), прп. (пам. визант. 21 окт.). Краткие сведения об И. содержатся в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.), где говорится, что этот святой происходил из Каппадокии и был экономом Глубокореченского мон-ря во имя Христа Спасителя, основанного в X в. прп. *Василием*. Память И. отмечена также в Парижском списке Типикона Великой ц. Paris. gr. 1590, 1063 г., и в Синаксаре Laurent. San Marco. N 787, 1050 г., однако не вошла в греч. стихшие синаксари, печатные Миннеи, «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца и совр. календари греч. Церквей. Ист.: SynCP. Col. 154; *Mateos*. Turicon. T. 1. P. 73. Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. T. 2. С. 326; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 206.

**ИА́КОВ** († сер.— 2-я пол. XV в., Троицкая Брылеева пуст.), прп. (пам. 11 апр. и 23 янв.— в Соборе Костромских святых), Брылеевский, Железнодорожский, основатель Троицкой Брылеевой пуст. Сведения об И. содержатся в пересказах краеведов нач. XX в. пространный редакции Жития прп. Иакова Железнодорожского (Житие было составлено в 1598 игум. *Железнодорожского во имя св. Иоанна Предтечи муж. мон-ря* Иосифом, известно в единственном списке кон. XVIII — нач. XIX в.: РНБ. Тит. № 3800. Л. 50–55, в дан-

ном тексте сведения об И. отсутствуют; др. списки, содержавшие дополнительную информацию, в частности о чудесах прп. Иакова Железнодорожского и об И., утрачены). Согласно пересказам Жития, И. был учеником прп. *Иакова* Железнодорожского († 11 апр. 1442). Архим. *Леонид (Кавелин)* писал о том, что И. жил в Железнодорожском мон-ре (ныне в с. Борок Буйского р-на Костромской обл.) в качестве трудника. По прошествии нек-рого времени И. уединился в глухом лесу, в 5 км к юго-востоку от монастыря, и основал Троицкую Брылееву пустынь, где и был погребен после кончины.

В 1612 г. польск. отряды разорили Брылееву пуст. В 1648 г. здесь стояла деревянная Свято-Троицкая ц. с приделом во имя прп. Иакова (возможно, прп. Иакова Железнодорожского, канонизированного ранее 1628). Впосл. эта церковь, видимо, сгорела, поскольку более не упоми-



Прп. Иаков Брылеевский.  
Фрагмент иконы «Преподобные  
Иаков Брылеевский, Сергей Радонежский  
и Иаков Железнодорожский». Нач. XX в.  
(ц. Рождества Христова,  
с. Борок Буйского р-на  
Костромской обл.)

нается в документах. В 1731 г. игум. Феодосий перенес в пустынь из Железнодорожского мон-ря деревянную Рождество-Богородицкую ц., к-рую в 1734 г. переосвятили в честь



Прп. Иаков Брылеевский.  
Фрагмент иконы «Собор Костромских  
святых». 2001 г. Иконописец Е. П. Тисов  
(Богоявленский собор Богоявленско-  
Анастасиина мон-ря в Костроме)

Введения во храм Пресв. Богородицы. В описи Железнодорожского мон-ря 1743 г. в Брылеевой пуст. отмечены помимо Введенской ц. 2 братские кельи (*Флеров В. Н.* Буйская земля. Ч. 1. Кострома, 2002. С. 43).

К нач. XX в. И. считался канонизированным святым. В «Верном месяцеслове всех русских святых» (М., 1903), составленном по донесениям, присланным в Святейший Синод из епархий в 1901–1902 гг., он указан как «преподобный Иаков Железнодорожский 2-й», сподвижник прп. Иакова Железнодорожского 1-го. Память И. праздновалась в день Сошествия Св. Духа на апостолов (С. 13). В нач. XX в. Брылеева пуст., известная среди местных жителей под названием «Пустынька», являлась скитом Железнодорожского мон-ря. Главной святыней пустыни была широко почитавшаяся могила И. близ Введенской ц. Совр. память И. (11 апр.), очевидно, приурочена ко дню памяти прп. Иакова Железнодорожского.

Во Введенской ц. Брылеевой пуст. находился старинный образ И. Судя по описаниям краеведов XIX–XX вв., видевших икону, святой был изображен в схимнических одеждах с развернутым свитком в руках. В «Иконописном подлиннике» XVII–XVIII вв. (РНБ. ОЛДП. О 21. Л. 181 об.— 182) под 21 марта помещена память «преподобнаго Иякова, игумена на Костроме Троицкаго монастыря» (ИРЛИ. Электр. каталог «Источники русской агиографии»); возможно, имеется в виду И.



Железнодорожский мон-рь закрыта в 1929 г., вскоре была закрыта и разрушена Введенская ц. в Брылевской пустош. В наст. время на местоположение храма указывает неск. камней фундамента. Мощи И., вероятно, покоятся под спудом. В 1981 г. канонизация И. была подтверждена включением его имени в Собор Костромских святых, празднование к-рому было установлено по инициативе архиеп. Костромского и Галичского *Кассиана (Ярославского)*.

Ист.: *Холмогоров В. И., Холмогоров Г. И.* Мат-лы для истории Костромской епархии. Кострома, 1912. Вып. 5; Мат-лы для истории сел, церквей и владельцев Костромской губернии. Отд. 3: Костромская и Плесская десятины. С. 155.

Лит.: *Самарин В. А.* Памятная книга для Костромской еп. Кострома, 1868. С. 114; *Покровский С.* Прп. Иаков, игум. Предтеченского Железнодорожского мон-ря Костромской епархии Буйского у. Каз., 1899. С. 33; *Строев.* Списки иерархов. С. 884; *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 190; *Звертский.* Т. 3. С. 72. № 1639; *Димитрий (Самбикин).* Месяцеслов. Апр. С. 59; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 560; *Голубицкий.* Канонизация святых. С. 327; ПБЭ. Т. 6. Стб. 113; *Воскресенский А.* Прп. Иаков, Железнодорожский чудотворец, и основанный им Иоанно-Предтеченский мон-рь Костромской епархии // Костромские ЕВ. Отд. неофит. 1912. № 18. С. 527; 1913. № 6. С. 176–177.

Н. А. Зонтиков

**ИАКОВ** († 2-я пол. XV в., Староторжеский монастырь (ныне в г. Галиче Костромской обл.)), прп. (пам. 23 янв. — в Соборе Костромских святых), Галичский, основатель *Староторжеского во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря*. Основным источником сведений об И. является Житие прп. Пансия Галичского («Сказание вкратце о преподобном отце нашем архимандрите Пансее, Галичском чудотворце, и о обители его, в нейже он бе архимандритом, и о образе Пресвятыя Богородицы, иже принесоша два ангела, и чесо ради образ той и обитель прозвася Овиновская»), созданное между 1642 и 1681/82 гг. (старший список: РГБ. Тихонр. № 57, 1697 г.). Одна из частей Жития озаглавлена «О черном священнике Иякове, како во время пожару икону Божию Матере из церкви сквозе пламень изнесе и не врежден бысть от огня силою Богородичною».

И. был пострижен в монашество в *Пансеевом Галичском в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ре* при *Пансеем* Галичским, к-рый ок. 1434–1440 гг. стал игуменом обители. Как следует из хранящейся в монастыр-



Прп. Иаков Галичский.

Икона. Кон. XIX в.

(ц. Введения во храм Богородицы, Галич)

ском архиве до 20-х гг. XX в. и в посл. утраченной службы И. XVIII в. (известна в цитатах в трудах историков XIX — нач. XX в.), прп. Пансий был родственником И. Через неск. лет после пострига И. был рукоположен во иерея. В Житии прп. Пансия рассказывается о том, как во время пожара в мон-ре И. спас главную святыню обители — *Овиновскую икону Божией Матери*: загоревшийся Успенский храм был заперт, и тогда «священник же обители Иаков... взем бревно и разбив двери церковныя, сквозе пламени вниде в церковь, и чудотворную... Пречистыя Богородицы икону взем, изнесе из церкви сквозе пламень». Огонь в храме был настолько сильным, что «серебро и злато, иже бе у чудотворного образа, — венец, и цапа, и гривны, от нестерпимого пламени все разляшася в малые части», однако И. «изыде... из пламени ничем же неврежден, ниже влас главы его опален бяше» (Житие прп. Пансия Галичского. 1898. С. 17–18). По сведениям, содержащимся в службе И., святой, прожив какое-то время в Успенском мон-ре, по благословению прп. Пансия отправился искать место для основания собственной обители. Близ «Староторжья» (на месте старого торгового рынка), рядом с древним урочищем Столбище, или Старое городище) И. основал Староторжеский мон-рь (впервые упом. в писцовых книгах 1635 г. кн. Н. Мещерского, в этом источнике обитель не связывается с И., не сообщается ни о могиле, ни об изображениях святого). Из службы И. известно, что преподобный был погребен на кладбище для странников близ мон-ря, у его гроба больные исцелялись «от лютых трясавиц». В посл. над местом погребения святого была построена деревянная ц. во имя св. князей Бориса и Глеба. Отождествление основателя Староторжеского мон-ря с иером. Иаковом, рассказ о к-ром содержится в Житии прп. Пансия Галичского, по-видимому, имело место в XVIII в. и отразилось в составленной в этом столетии службе святому.

Вероятно, И. был прославлен как местночтимый святой после общерус. канонизации прп. Пансия Галичского, состоявшейся ок. 1682 г. «Описание о российских святых» (по списку Саввантова, XVIII в.) называет И. «новым чудотворцем»: «На посаде на Староторжи, под церковию Бориса и Глеба, под олтарем. Подобием аки Зосима Соловецкий. Положен на правой стране, на гробе его образ, а в церкви другой. Схима на плечах» (*Барсуков*. Источники агнографии. Стб. 236). И. изображен вместе с прп. Пансеем Галичским на вост. вратах ограды Пансиева мон-ря (кон. XVIII в.). Описание образа святого помещено под 4 апр. в Строгановском иконописном подлиннике (БАН. Строг. № 66. Л. 94, кон. XVIII в.) и в «Сводном иконописном подлиннике» XVIII в., изданном Г. Д. Филимоновым (*Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 50). В сб. РНБ. Колоб. № 578. Л. 137–143 об., XVIII в., включены посвященные И. канон («Канон Иякову праведному») и тропарь («Отечество и род оставил еси...») (см.: ИРЛИ. Электр. каталог «Источники русской агнографии»).

В 1668 г. Староторжеский мон-рь был преобразован в женский. По штатам 1764 г. он был отнесен к числу третьеклассных. В 1766 г. Костромской и Галичский еп. Дамаскин (Аскаронский) сообщил в Святейший Синод, что при Староторжеском жен. мон-ре существует ветхая деревянная Борисоглебская ц., в к-рой под алтарем «от давних лет» устроена гробница с написанным на ней образом И. Еп. Дамаскин выразил мнение, что церковь следует сломать, а образ хранить в приличном месте. Синод согласился с этим предложением, и в 1770 г. Борисоглебскую ц. разобрали. В 1824–1833 гг. над местом погребения И. на территории Староторжеского мон-ря был возведен небольшой 2-этажный камен-



ный храм. В 1833 г. верхний храм освятили в честь иконы Божией Матери «Живородный Источник», нижний храм, где была устроена гробница И., в 1858 г. был освящен во имя первомч. Стефана. В 1857 г., незадолго до освящения нижнего храма, жители Галича обратились к Костромскому и Галичскому еп. Платону (Фивейскому) с ходатайством о разрешении церковного чествования И. В прошении говорилось, что ранее над ракой святого служили молебны и 30 мая (память прп. Паисия Галичского) праздновалась память И. Еп. Платон наложил на прошение резолюцию: «Не вижу в настоящее время возможности заняться исследованием по сему прошению... Может быть, некогда Сам Господь укажет время сему делу» (цит. по: Орлов, 1913. С. 9). До закрытия Староторжского мон-ря у гробницы И. служились панихиды. В 1884 г. в нижнем храме был освящен еще один престол — во имя прп. Исаакия Далматского, память которого празднуется



Прп. Иаков Галичский.  
Фрагмент дверей. XIX в. (?),  
кон. XX — нач. XXI в.  
(Паисиев Галичский мон-рь)

30 мая. К нач. XX в. в Староторжском мон-ре имелись 2 почитаемые иконы И.: одна находилась на гробнице святого, а вторая — в медно-посеребрянной ризе с серебряным венчиком — в Никольском приделе Троицкого собора.

В нач. XX в. И. считался канонизированным святым. В «Верном месяцеслове всех русских святых» (М., 1903), составленном по донесениям, присланным в Святейший Синод из епархий в 1901–1902 гг., память И. указана под 30 мая и 4 апр.

Староторжский мон-рь был закрыт в 1925 г. По воспоминаниям старожилов, в нач. 30-х гг. могила И. была вскрыта, мощи извлечены, их дальнейшая судьба неизвестна. Вскоре храм в честь иконы Божией Матери «Живородный Источник» был разрушен. В наст. время в уцелевших зданиях обители размещается Галичское педагогическое уч-ще. Канонизация И. подтверждена включением его имени в Собор Костром-



Преподобные Иаков Галичский  
и Аркадий Новоторжский.  
Фрагмент иконы  
«Собор русских святых».  
1-я пол. XIX в. (ГМИР)

ских святых, празднование к-рому установлено в 1981 г.

Ист.: Житие прп. Паисия Галичского по списку 1-й пол. XVIII в. // ПС. 1898. Ч. 2. Прил. С. 1–40 (отд. изд.: Житие прп. Паисия Галичского по списку 1-й пол. XVIII в. / Публ. М. Петровского. Каз., 1891).

Лит.: ИРИ. Т. 6. С. 319–320; Муравьев. ЖСвРЦ. Май. 1858. С. 371–382; Крживоблоцкий Я. Материалы для географии и статистики России, собр. офицерами Ген. штаба по Костромской губ. СПб., 1861. С. 475; Памятная кн. Костромской губ. на 1862 г. Кострома, 1862. С. 330–331; Самарянов В. Памятная кн. Костромской еп. Кострома, 1868. Отд. 1. С. 66; Мухом В. Восп. об обители прп. Паисия, близ города Галича (Костромской губ.), о самом Галиче и о находящихся в нем и близ него святых храмах и обителях. М., 1884. С. 8; Зверинский. Т. 2. С. 235–236. № 1005; Ключевский. Древнерус. жития. С. 357; Сергей (Спаский). Месяцеслов. Т. 3. С. 560; Голубинский. Канонизация святых. С. 327; ПБЭ. Т. 6. Стб. 111; Сырцов И. Две недели с чудотв. Феодоровской иконой Божией Матери в Галиче в 1904 г. // Костромские Ев. 1905. № 20. Ч. неофиц. С. 606; Орлов В. Галичский Староторжский Николаевский жен. мон-рь. М., 1913. С. 8–9, 12, 25; Маркелов. Святые Др. Руси. 1998. Т. 1. С. 113–114; Т. 2. № 227; Аудеев А. Г. Галичский Успенский Паисиев мон-рь по документам XV–XVII вв. // РД. 2001. Вып. 7. С. 314–336;

Аудеев А. Г., Семьяко А. С. Житие Паисия Галичского // СККДР. Вып. 3. Ч. 4: Доп. С. 399–405.

Н. А. Зонтиков

**Иконография.** В иконописных подлинниках под 4 апр. внешность И. уподобляется облику прп. Зосимы Соловецкого: «...надсед, брада Зосимы Соловецкого, схима на плечах» (кон. XVIII в.— БАН. Строг. № 66. Л. 94 об.); «аки Зосима, схима, ризы преподобнические» (30-е гт. XIX в.— ИРЛИ (ПД). Перетц. № 524. Л. 143 об.). В подлиннике XVIII в. представлено описание И., «иже на посаде на Сторожье, Галичского нового чудотворца; положен у церкви Бориса и Глеба под алтарем на правой стране; образом и подобием по всему аки Зосима Соловецкий, и ризами; схима на плечах» (Филимонов. Иконописный подлинник. С. 50). Подобное описание И. с добавлением: «...на гробе его образ, а в церкви другой» — приводится в «Описи предметов старины Галичского Николаевского Староторжского женского монастыря» (ГА Костромской обл. Ф. 130. Оп. 4.

Преподобные Иаков Галичский  
и Аркадий Новоторжский.  
Фрагмент иконы  
«Собор русских святых».  
1-я пол. XIX в. (ГМИР)

Д. 2486. Л. 80 об.— 81), составленной в 1904 г. настоятельницей мон-ря игум. Ангелиной, к-рая указала, что при создании описи использовалась рукопись XVII в., принадлежащая ОИДР. В описи сообщается, что в 1770 г. деревянный храм во имя блгв. князей Бориса и Глеба и деревянная гробница И. были разобраны по указу Костромской духовной консистории, а образ с гробницы отправлен на хранение в архиерейскую ризницу. Среди монастырских икон игуменья особенно выделяет икону И. «древняго письма, выш. в один аршин и пять вершков, шир. в 15 вершков. Риза на иконе из медной фольги. Венец серебряный 84-й пробы, весом в 52 золотника. Икона находится в притворе соборного храма, записана в главной описи под № 185–5» (Там же. Л. 82, 102 об., указанные иконы не сохр.). В уникальном рукописном сб. «О живописцах и о честных иконах» 1-й пол. XIX в. дважды представлено миниатюрное изображение И. (Там же. Ф. 558. Оп. 2. Д. 538. Л. 9, 23).

Наиболее ранние сохранившиеся изображения И. в иконописи встречаются в композициях Собора русских святых. Так, на иконе 1-й пол. XIX в. из староорядческой моленной на Волковом кладбище в С.-Петербурге (ГМИР) иконография И. не соответствует описанию иконописных подлинников: он изображен



в темно-зеленом куколе с красными крестами, с окладистой бородой, в правой группе преподобных (в 3-м ряду 3-й от центра), на нимбе надпись: «п̄ ІАКОВЪ ГАЛИЧСКИИ» (в отличие от прип. Иакова «Костромского» в верхнем ряду справа). По мнению Г. В. Маркелова (*Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 114*), И. в куколе (по надписи «Костромский») представлен в верхнем ряду правой группы преподобных на иконе 1814 г. письма старообрядческого мастера Петра Тимофеева (ГРМ, прорись см.: Там же. Т. 1. С. 460–461), но скорее всего это прип. Иаков Железнодорожный, к-рый традиционно изображался «в схиме» (аналогичные иконы поморского извода: кон. XVIII – нач. XIX в. в МИИРК, 1-й пол. XIX в. из дер. Чаженьга Каргопольского р-на Архангельской обл. в ГТГ, см.: *Icons russes: Les saintes / Fondation P. Gianadda. Martigny (Suisse), 2000. P. 142–143. Cat. 52*).

В ц. Введения Богородицы во храм г. Галича Костромской обл. хранится небольшой образ И., выполненный в кон. XIX в. в технике хромофотографии (наклеена на доску), извод к-рого, возможно, восходит к ранним изображениям. Преподобный представлен прямолично, но поясе, в золотисто-охристой рясе, темно-коричневой мантии, темно-синем парамане с Голгофскими крестами и с куколем на плечах, десницей именовсловно благословляет, в левой руке четки и развернутый вверх свиток с текстом: «Братіе терпит жа». Нимб очерчен белой тонкой линией, на фоне надпись: «СВ: ПРЕПОД: ІАКОВЪ». В Успенском соборе Пансинова Галичского жен. мон-ря находятся двери с образом И. на правой створе (на левой – прип. Пансий Галичский), к-рые являлись входными на сев. фасаде собора (расписаны с внутренней стороны). Авторская живопись сохранилась фрагментарно (И. идентифицируется предположительно как местнотимый святой), двери полностью поновлены совр. художником. И. представлен в рост, влоборота влево, в облачении схимника, с непокрытой головой. Образ И. был написан на столпах св. ворот в вост. части монастырской ограды (*Авдеев А. Г. Исследования в Пансиновом Галичском мон-ре в 1996 г. М., 1997. С. 35. Ркп.*). Изображение И. (в 4-м ряду левой группы, без куколя, с острой на конце бородой) включено в Собор Костромских чудотворцев на иконе 2001 г. работы Е. П. Тисова (Богоявленский собор Анастасиина мон-ря в Костроме).

Лит.: *Самарятов А. В. Памятная книга для Костромской епархии. Кострома, 1868. С. 72; Филимонов. Иконописный подлинник. С. 350; Св. угодники Божии и подвижники костромские, их жизнь, подвиги, кончина и чудеса. Кострома, 1879. С. 124; Орлов В. Галичский Староторжеский Николаевский жен. мон-рь. М., 1913; *Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 454–455; Т. 2. С. 113–114; Святцы и свя-**

тые земли Галичской / Сост.: Г. Н. Островская. Галич, 2008. С. 55–60.

*О. С. Куколевская*

**ИАКОВ** († 11.04.1442, Железнодорожный Иоанно-Предтеченский мон-рь), прип. (пам. 11 апр., 5 мая, 23 янв. — в Соборе Костромских свя-



*Прип. Иаков Железнодорожный. Икона. Кон. XIX – нач. XX в. (ц. Рождества Христова, с. Борок Буйского р-на Костромской обл.)*

тых, 6 июля — в Соборе Радонежских святых), Железнодорожный, основатель Железнодорожного во имя св. Иоанна Предтечи муж. мон-ря. Основные сведения о святом содержатся в его Житии, составленном

в 1598 г. игум. Железнодорожного мон-ря Иосифом. В наст. время Житие известно в единственном списке (в составе конволюта из разновременных тетрадей кон. XVIII — нач. XIX в.: РНБ. Тит. № 3800. Л. 50–55) и в пересказах историков и краеведов XIX — нач. XX в., в чьих работах отразилась разновидность Жития, отличающаяся от списка РНБ. Тит. № 3800. В XIX — нач. XX в. была известна более подробная редакция текста, нежели та, что отразилась в сохранившемся списке; утраченная редакция Жития содержала сведения о чудесах, совершившихся по молитвам к И., об учениках И., в частности о прип. *Иакове* Брылевском, и др. Согласно Житию, И. происходил из рода галичских служилых людей Аносовых. После кончины родителей он поселился в *Троице-Сергиевом* мон-ре, где принял постриг от прип. *Сергия* Радонежского. Прожив в мон-ре нек-рое время, И. по благословию прип. *Сергия* отправился в Галичское княжество. На берегу р. Тёбзы (левый приток Костромы), у с. Железнодорожный (ныне с. Борок Буйского р-на Костромской обл.), И. остановился для отдыха и в толком сне увидел чудесный свет. Приняв видение за знамение свыше, преподобный основал на этом месте мон-рь во имя св. Иоанна Предтечи. Согласно пересказам Жития, в 1390 г. И. получил от митр. Киевского и всея Руси св. *Киприана* благословенную грамоту на строительство деревянного храма в честь Рождества св. Иоанна Предтечи (*Румянцев. 1873. С. 12–15*). Житие связывает с заступничеством И. чудо благополучного разрешения от бремени вел. кнг. Софии Витовтовны в 1415 г., известное по летописям (ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. Стб. 40–41; Т. 11. С. 225–226). Вел. кнг. Ва-



*Прип. Иаков Железнодорожный получает благословение прип. Сергия Радонежского. Икона. 2008 г. Иконописец мон. Иаков (Руссков) (ц. Рождества Пресв. Богородицы Железнодорожного мон-ря)*

*сий И Димитриевич* просил некоего старца (в летописях его имя не названо) из «монастыря святого Иоанна Предтечи



под бором за рекою», к которому имел большую любовь и доверие, молиться о здравии своей тяжко страдавшей в родах жены. Старец предсказал благополучное рождение наследника. 10 марта 1415 г. в великокняжеской семье родился сын — буд. вел. кн. Московский *Василий II Васильевич*. Железноборовский монастырь пользовался покровительством московского великокняжеского дома. Василий I Дмитриевич пожаловал обители землю и средства на строительные работы. В 1450 г., во время междоусобной войны с кн. *Дмитрием Георгиевичем* Шемякой, вел. кн. Василий II разместил в монастыре свою ставку и за взятие Галича «молебная совершал во церкви Ивана Предтечи», благодаря «Бога, и Пречистую Его Матерь, и великих чудотворец» (ПСРЛ. Т. 6. Стб. 123–124).

В 1420 г., когда Галичский край постигли голод и эпидемия, И. помогал всем приходившим в его обитель. В 1429 г. мон-рь был разорен казанскими татарами. Спасаясь от нашествия, преподобный с учениками укрывались в лесу. Считается, что незадолго до смерти И. был возведен в сан игумена свт. *Ионой*, митр. Киевским и всея Руси. В большинстве рукописных святцев кончина И. отнесена к 6950 (1442) г. (см.: *Филарет (Гумилевский)*. 2008. С. 191), однако встречаются и др. даты (6959 (1451) и др.).

Перед смертью И. назначил игуменом мон-ря Досифея. Святой был погребен неподалеку от ц. Рождества Пресв. Богородицы, над его могилой поставили часовню. В *Смутное время* часовня вместе с др. постройками обители была сожжена. 5 мая 1613 г., во время восстановительных работ в мон-ре, совершилось обретение мощей И., вероятно оставленных тогда под спудом. В 1667 г. в Железноборовском монастыре был возведен новый деревянный храм в честь Рождества Пресв. Богородицы взамен сгоревшего в 1647 г.; в храме имелся придел во имя И., где под спудом почивали мощи святого. 1 марта 1675 г. по благословению игум. Досифея над погребением И. была поставлена деревянная резная гробница. В 1728–1731 гг. построили новую деревянную 5-главую соборную ц. в честь Рождества Богородицы с приделом во имя И. В 1743–1757 гг. на месте деревянной церкви был воздвигнут каменный 5-главый



*Вериги, по преданию принадлежавшие прп. Иакову Железноборовскому (Буйский краеведческий музей им. Т. В. Ольховик)*

Рождество-Богородицкий храм с сев. приделом, посвященным И. В 1837 г. над погребением святого установили чеканную медно-посеребренную раку и деревянную вызолоченную сень, в 1912 г. обновили посеребренное покрытие раки и установили над ней стеклянный футляр. Рядом с ракой до 1929 г. хранились двое железных вериг И., каменный крест, обложенный медью (по преданию, принадлежавший И.), и кольчуга, оставленная в мон-ре вел. кн. Василием II. 4–6 мая 1913 г. в связи с 300-летием обретения мощей И. в Железноборовском мон-ре, в г. Буй и в Буйском у. прошли празднования, к-рые возглавил vicарий Костромской епархии Кинешемский еп. Арсений (Тимофеев).

В 1919 г. Железноборовский монастырь был преобразован в сельскохозяйственную артель. 16 июня 1929 г., в ходе суда над игум. мон-ря Серафимом (Гусевым) и др. насельниками, были вскрыты надгробие и склеп-захоронение И. в ц. Рождества Богородицы. Мощей в гробнице не оказалось. Вероятно, монахи накануне тайно извлекли их и, возможно, перезахоронили на территории мон-ря. В окт. 1929 г. мон-рь был закрыт, в 30-х гг. его храмы использовались для хранения зерна, в 1947 г. в обители разместилась машинно-тракторная станция, в 60–90-х гг. строения мон-ря стояли заброшенными. 1 мая 1995 г. указом Костромского и Галичского архиеп. *Александра (Могилёва)* в мон-ре было организовано подворье *Ипатиевского во имя Св. Троицы мон-ря*, в 2004 г. подворье преобразовано в мон-рь. Вериги преподобного ныне находятся

в Буйском краеведческом музее, куда они поступили от жительницы с. Борок, хранившей их с 1929 г.

**Почитание.** В надписях в рукописных Минеях 1536 и 1541 гг. (ГА Костромской обл. Ф. 558. Оп. 2. № 430), а также в Евангелии 1570 г. И. назван «преподобным», «преподобным... чудотворцем» (*Берединов Я.* О нек-рых рукописях, хранящихся в монастырских и др. б-ках // ЖМНП. 1853. Ч. 48. Июнь. Отд. 2. С. 86–87, 90). Основываясь на том, что в 1628 г. в костромской ц. Успения, что на Волге, имелся придел во имя «Якова, Боровского чудотворца», Е. Е. *Голубинский* считал, что установление местной памяти И. совершалось до 1628 г. Посвященный И. придел существовал в 1635 г. в Борисоглебской ц. в Галиче. Память И. под 21 марта и под 6 мая (2-й день указан как день преставления святого) приведена в месяцеслове РНБ. Погод. № 1962, XVII в.; проложная



*Прп. Иаков Железноборовский. Икона. 3-я четв. XVIII в. (Богооявленско-Анастасийин мон-рь в Костроме)*

память имеется в святцах РНБ. Погод. № 650. Л. 147 об., XVII в. Святой упоминается в «Описании о российских святых» (сочинение известно в списках XVIII–XIX вв.) и в «Повести о российских святых угодниках» (РНБ. Q1.382. Л. 48, XVIII в.). Видимо, в нач. XVII в.





Рака прп. Иакова Железоборовского.  
Фотография. 2009 г.

была составлена служба преподобному, наиболее ранний список к-рой представлен в составе Трефоля рус. святым РГБ. Ф. 304/1. № 625. Л. 90–104, XVII в. Отдельный список службы: РНБ. Колоб. № 160, XIX в. Тропарь и кондак И. приведены в месяцесловах XVII в. РНБ. Солов. 553/572. Л. 155; РНБ. Погод. № 650. Л. 147 об.

В разное время было записано ок. 50 случаев чудесных исцелений от мощей И. (о них известно из пересказов Жития И., в списке Жития РНБ. Тит. № 3800 эти сведения отсутствуют). У гроба святого исцелился бесноватый Нифонт; инок Феодосий, пролежавший расслабленным 3 года, выздоровел, после того как дал обещание И. не покидать Железоборовский монастырь. О множестве совершавшихся в XVI–XVII вв. по молитвам к И. чудотворений сообщалось в надписи на иконе преподобного с 15 клеймами чудес (икона была написана «по благословию всечестнейшаго господина и отца архимандрита Антония (Одиновича) в вотчинном Железоборовском монастыре» на средства наместника мон-ря иером. Зорова-веля в 1700 г., в XIX в. находилась в часовне близ мон-ря, судьба иконы после закрытия обители неизв.): «Благодатию Божиею источник от гроба искине дарованием чудес: слепым прозрение, хромым хождение, бесным освобождение, глухим слышание, и от всех скорбей немедленное бысть исцеление во дни скипт-

родержавных Российского царства царей Иоанна Васильевича, Федора Ивановича, Михаила Федоровича и Алексия Михайловича, всея России, и многих царств, и православных государств, и западных повелителей и обладателей». В надписи также сообщалось о праздновании памяти И. в Железоборовском мон-ре 1 дек. в память обновления его чудотворных икон: «А празднество преподобному отцу Иакову игумену, Железоборовскому чудотворцу, в память обновления чудотворных наместной, и надгробной, и новонаписанной икон сотворят декабря 1 дня по вся годы неотменно» (цит. по: *Воскресенский*. Прп. Иаков игумен. 1913. С. 21).

Последние чудотворения по молитвам к И. известны в Железоборовском мон-ре (существовавшем к тому времени под видом сельскохозяйственной артели) в нач. 20-х гг. XX в. В эти годы благочинным обители являлся широко почитавшийся иером. Иоасаф (Сазанов), духовный наставник окрестного населения. По молитвам иером. Иоасафа у раки И. совершились исцеления: П. Морозова, с 11 лет не владевшая ногами, после причастия и елеопомазания смогла ходить; исцелился также крестьянин, не владевший рукой. Эти события стали одной из причин ареста в 1924 г. иером. Иоасафа, обвиненного в совершении «обманных действий, используя религиозные предрассудки верующих масс» (*Сизинцева Л. Голоса // Губернский дом*. 1994. № 3. С. 53–54).

Канонизация И. подтверждена включением его имени в Соборы Костромских и Радонежских святых, празднование к-рым было установлено в 1981 г.

Ист.: Памятная кн. Костромской губ. на 1862 г. Кострома, 1862. С. 346–347; *Воскресенский А.* Светлое торжество Иаково-Железоборовского монастыря Костромской епархии // Костромские Ев. 1913. № 11. Отд. неофиц. С. 358–361; *Е. И.* Вместо мощей... 1,5 копейки // *Безбожник у станка*. М., 1929. № 16. С. 16; *Всеволод Т.* Суд над руководителями Железоборовского мон-ря // *Борона: Газ. Кострома*, 1929. 23 июня; *Кудрявцев И.* Конец Железоборовского мон-ря // *Буйская правда: Газ.* 1987. 11 июля; Писцовая книга г. Костромы 1627/28–1629/30 гг. Кострома, 2004. С. 281. Лит.: *Островский П. Ф., прот.* Ист. записки о Костроме и ее святине. Кострома, 1864. С. 80; *Самарянов В. А.* Памятная кн. для Костромской епархии. Кострома, 1868. С. 61; *он же.* Город Галич Костромской губ. в нач. XVII в. Кострома, 1877. С. 7 [отд. отд.]; *Румянцева П., святица.* Описание Железоборовского мон-ря Костромской губ. Буйского у. Кострома, 1873; *Св. угодники Божии и подвижники Костромские, их жизнь, подвиги, кончина и чудеса.*

Кострома, 1879. С. 34–42; *Барсуков.* Источники агиографии. С. 236–238; *Покровский С.* Прп. Иаков, игум. Предтеченского Железоборовского мон-ря Костромской епархии, Буйского у. Каз., 1899; *Голубинский.* Канонизация святых. С. 148; *Церкви Костромской епархии: По данным архива Имп. Археол. комиссии.* СПб., 1909. С. 70, 71; *Воскресенский А.* Прп. Иаков игум., Железоборовский чудотворец, и основанный им Иоанно-Предтеченский Железоборовский мон-рь Костромской епархии. Кострома, 1913; *Будовиц И. У.* Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI в. М., 1966. С. 150; *Ферапонт (Кашин), иером.* Свято-Предтеченский Иаково-Железоборовский мон-рь. Кострома, 2005. С. 8, 14, 20–22, 33, 40–43; *Филарет (Гумилевский).* РСв. СПб., 2008. С. 190–192.

*Н. А. Зонтиков*

**Иконография.** Первая икона И. предположительно была написана после обретения его св. мощей в 1613 г. Большинство икон с изображением святого, упоминаемых в архивных источниках и лит-ре XIX — нач. XX в., не сохранились, поэтому представить развитие иконографии И. можно только по отдельным произведениям, в основном костромского происхождения. В иконописных подлинниках облик И. под 5 мая или 23 окт. (в день памяти ап. Иакова, брата Господня) уподобляется, как правило, облику



Прп. Иаков Железоборовский.  
Фрагмент иконы  
«Прп. Ефрем Сирий,  
с избранными святыми».  
20-е гг. XVII в. (КГОИАМЗ)

сщмч. Власия Севастийского: «Подобием сед, брада аки Власиева, в схиме, кудерцы знать, на главе схима, риза преподобническая» (кон. XVIII в. — БАН. Строг. № 66. Л. 46 об.); «...подобием сед,



брада аки Власиева, в схиме; из под схимы кудерцы знать» (XVIII в. — *Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 53–54). Согласно др. варианту описания, И. сравнивается с рус. преподобным: «Сед аки Евфимий Суздальский, на главе кудерцы знать, в схиме, риза преподобническа» (20-е гг. XIX в. — РНБ. Погод. № 1931. Л. 53; см. также: ИРЛИ (ПД). Перетц. № 524. Л. 71 об., 77, 155; *Большаков*. Подлинник иконописный. С. 37 (9 окт.), 41, 95).

Наиболее ранним единоличным образом святого является икона-пядинца 1-й пол. XVII в. (ГИМ — Прп. Сергей Радонежский / Сост.: Н. Н. Чугреева. М., 1992. С. 188–189, 269. Ил. 102): И. представлен в правой части средника, в рост, в молении образу Спасителя в облачном сегменте, одет в охристую рясу, коричневую мантию, синий параман, на голове куколь, правая рука поднята для крестного знамения, в левой развернутый свиток (текст: «Терните, братие лютые скорби и обрячете покой д[у]шам своим»), борода со значительной проседью. Очевидно, такой иконографический извод был распространен в костромских землях, он встречается, в частности, на храмовой иконе прп. Ефрема Сирина (в молении Св. Троице, без свитка) 20-х гг. XVII в. из ц. во имя этого святого с. Ефремье Парфеньевского р-на Костромской обл. (КГОИАМЗ). На правом поле иконы изображен И. в такой же позе, с поднятой рукой и с развернутым свитком с текстом: «Терните братия лютые скорби и обря...» (на левом поле — прп. Макарий Унженский и Желтоводский), на голове остроконечный куколь, борода прямая, на конце округлая. В это же время была написана икона «Преподобные Макарий Унженский и Иаков Железнодорожский в молении образу Св. Троицы» из ц. Успения Пресв. Богородицы в Костроме (20-е гг. XVII в., ЦИАМ Костромской епархии), где находилась в иконостасе посвященного этим святым придела. И. представлен справа вполорота к центру, в аналогичном одеянии (ряса тоже охристого цвета), с густой, острой на конце бородой, правой рукой поддерживает икону Св. Троицы; надпись: «ПРПБНЫИ ИАКОВЪ Боровицкн чд».

Сведения о ранних иконах И. сохранились в архивных источниках и публикациях XIX — нач. XX в. В рукописи «Опись имущества Железнодорожского монастыря» кон. XVII–XVIII в. (ГА Костромской обл. Ф. 130. Оп. 6 (доп.). Д. 212) в части, где перечисляются монастырские иконы и предметы шитья, указан «Образ преподобнаго Якова Железнодорожскаго оклад басенной ветх. Два венчика. Все серебряныя» (Л. 1). Далее в описи убранства теплой ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы представлено описание иконостаса придела во имя И.: «...в том иконостасе местные

образа по правую сторону царских дверей образ Спасителя на нем венец и поля серебряны и на тех ангелах два венчика серебряные и вызолочены. Еще внизу в молении предстоящих четыре. Образ Якова Чудотворца Железнодорожского оклад чеканной венец и цата серебряныя гладкия тринацать камешков разных цветов...» (Л. 4).

В нач. XX в. в числе святынь и достопримечательностей Железнодорожского мон-ря указаны 3 иконы И. (*Воскресенский*. 1913. С. 72): чудотворный образ преподобного «надгробный, греческого



Прп. Иаков Железнодорожский.  
Фрагмент иконы «Преподобные Макарий  
Унженский и Иаков Железнодорожский».  
20-е гг. XVII в.  
(ЦИАМ Костромской епархии)

письма, — дар благочестивого усердия царя Михаила Феодоровича, по нижним краям своим имеющий серебряно-чеканный древний басенный тонкий оклад древней искусной работы; венец, риза и цата серебро-чеканная... Преподобный изображен старцем, в схимомонашеских одеяниях» (близкий по размерам образ хранился возле надгробия ученика И. прп. Иакова Брылеевского — Там же. С. 82). Вторая икона находилась в ц. св. Иоанна Предтечи «в киоте, за левым клиросом; также древней греческой иконописи, в ризе медно-посеребряной, с таковым же медно-позлащенным венцом», на окладе имелась надпись вкладчика: «Лета 7140 году (1632. — *Авт.*) украшен си чудотворный образ многогрешным Князем Ондреем, а прежнее мое имя Алексей Голицын». Обе иконы были поновлены в 1699 г. («этому событию иеромонах Зоровавель придавал такое великое значение, что в память его установлено было 1 декабря нарочитное празднование Преподобному» — Там же. С. 72). Третья икона — «большой образ Преподобного с чудесами», копия иконы 1700 г., написанной пером. Зоровавелем, о чем сообщает вкладная надпись: «По благословению Всечестнейшаго Господина

отца Архимандрита Антония Одиновича (с 1698 настоятель московского Донского монастыря, с 1705 архиепископ Коломенский. — *Авт.*) в вотчинном Железнодорожском монастыре наместник иеромонах Зоровавель от келейнаго своего имени построил сий образ...» (Там же. С. 83–84; ГА Костромской обл. Ф. 130. Оп. 11. Д. 1969. Л. 20 об., 1904 г.). Сведения о местонахождении первоначально образа и его списка противоречивы. Очевидно, к 1913 г. подлинник хранился в одном из 2 храмов с. Контеева, а в деревянной часовне близ монастыря был поставлен список (*Воскресенский*. 1913. С. 179–180; *Румянцев*. 1873. С. 20–21). На иконе вокруг средника с образом И., представленного «глубоким старцем в молитвенном положении», было изображено 15 чудес, «на образе видны три древних храма древнерусского зодчества» (*Воскресенский*. 1913. С. 179–180). По краям иконы шла надпись: «Вся красная мира всего оставив в юности лет в пусто место вселися един, зной, вар и мраз понесе и вся претерпе, смиреннем и нищетою Христа приобрете: тем же противу трудов благодатию Божиею источник от гроба искиме дарованием чудес: слепым прозрение, хромым хождение, бесным освобождение, глухим слышание и от всех скорбей немедленное бысть исцеление — во дни скиптродержавных Российского царства благочестивых царей Иоанна Васильевича, Феодора Иоанновича, Михаила Феодоровича и Алексия Михайловича всен Руси и многих царств и православных государств восточных и западных повелителей и обладателей» (*Румянцев*. 1873. С. 20–21; реконструкцию иконографической программы иконы см.: *Ферапонт (Кашин), игумен*. Иаково-Железнодорожский мон-рь: Опыт церк.-археол. исслед.: (История, архитектура, святыни): Диплом. работа / МДА. Серг. П., 2007. С. 58–59. Ркп.).

Сохранилось упоминание еще об одной иконе И.: «...длиною 2 аршина, шириною 5 четвертей. Преподобный в благословляющем виде, в схиме, писанный на доске, на нем оклад, венец и подвес медные чеканные; в левой руке сего угодника изображен свиток, в развертывании коего надпись: «Терните, братие, лютые скорби и обрячете покой душам вашим». В венце и подвесе десять разноцветных камней, другая сторона образа обложена синєю холщевую крапивою. На левой стороне этого образа, на прибитой серебряной доске в 1 вершка надпись: «Лета 6143 украшен сей чудотворный образ многогрешным князем Андреем Агremoглия»» (*Жуков*. 1842. № 33. С. 102–105). Н. В. *Покровский*, обследовав церковные древности Костромской губ. в 1910 г., оставил описания неск. икон И.: «Икона преподобнаго Иакова Железнодорожскаго Чудотворца. На ней, — на особой серебряной пластинке, начеканено:



лета 7140 году украшен сий чудотворный образ многогрешным князем Андреем, а прямое имя Алексей Голицын... икона преп. Иакова и Евангелие 1605 г., по преданию подарены Государем Михаилом Феодоровичем» (Отчет об археол. экскурсии в июне 1910 г. проф. Н. В. Покровского — ГА Костромской обл. Ф. 179. Оп. 3. Д. 22. Л. 12). Еще один образ святого Покровский отметил среди икон



Прп. Иаков Железоборовский.  
Икона. Кон. XVII — нач. XVIII в.  
(ц. Рождества Христова, с. Борок  
Буйского р-на Костромской обл.)

XVI—XVII вв. в ц. вмц. Параскевы Пятницы в Галиче (Там же. Л. 13).

Наиболее распространенный иконографический извод И.—прямоличное поясное изображение в куколе с поднятой вверх благословляющей десницей, в левой развернутой свиток с текстом: «Не скорбите убо братие...» На иконе кон. XVII — нач. XVIII в. (поновлена в кон. XX в.; в окладе) из ц. Рождества Христова с. Борок Буйского р-на Костромской обл. преподобный держит правую руку перед грудью в жесте адорации, что свидетельствует о более раннем образце для этого списка, свиток развернут вверх (на окладе на свитке текст: «Молю убо вы братие именем Господа нашего Иисуса Христа именте страх Божий и любовь нелицемерью»). Образ 3-й четв. XVIII в. (происходит из с. Борок, в наст. время хранится в Богоявленско-Анастасиинском мон-ре Костромы) представляет Железоборовского чудотворца в рост, в куколе округлой формы, благословляющим именовсловно, на свитке надпись: «Не скорбите убо братие но посемь обра(зу) развмкните аще уго(д)на дѣла мо(пре)д) Спстел(м) бѣдѣть».

Единоличные иконы И. кон. XIX — нач. XX в. имеются также в соборании

ЦИАМ Костромской епархии (с поновлениями XX в.), в ц. арх. Михаила в Ярославле (в левой руке святого свиток с текстом: «Бе что добро что красно но еже житии братии вкупе яко миро на главе сходящее на брану хорошо, сходящее на ометы одежды его яко роса ермоинская сходящая на горы сионские»). Позднюю традицию изображения святого иллюстрируют 2 иконы кон. XIX — нач. XX в. на золотом гравированном фоне, с видом церкви на заднем плане: И. показан в рост, старцем в схиме, накладывающим на себя крестное знамение и с раскрытой книгой в левой руке (икона из ц. Рождества Христова с. Борок), или с поднятой правой рукой и с четками в левой (Железоборовский мон-рь). В подобных произведениях наблюдается возвращение к ранней традиции изображения святого (жест правой руки), хотя личное трактовано в академической манере. Образ преподобного (правая рука на груди, в левой развернутый свиток) включен в роспись сев. стены четверика этого храма (кон. XIX в.). Примерами трактовки образа И. в академической стенописи являются его изображение на стене лестницы в сев.-зап. части храма Христа Спасителя (70-е гг. XIX в. — Мостовский М. С. Храм Христа Спасителя



Прп. Иаков Железоборовский.  
Роспись ц. Рождества Христова  
в с. Борок Буйского р-на  
Костромской обл. Кон. XIX в.

/ [Сост. заключ. ч. Б. Споров]. М., 1996". С. 86) и образ в одной из композиций галереи, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (живопись кон. 60-х — 70-х гг. XIX в.



Прп. Иаков Железоборовский.  
Роспись зап. галереи Троицкого собора  
Ипатьевского мон-ря в Костроме.  
1912—1913 гг. Артель Н. М. Сафонова

работы перодиаконов Паисия и Анатолия, поновлена в 70-х гг. XX в.).

Существует неск. икон, где И. представлен вместе с Костромскими или избранными святыми, напр. «Преподобные Иаков Железоборовский и Ферапонт Монзенский» 2-й пол. XIX в. (ц. Воскресения Христова г. Буй Костромской обл.); «Прп. Иаков Железоборовский и вмч. Феодор Тирон» (в чеканном окладе) 1-й пол. XIX в. из главного иконостаса и «Прп. Иаков Железоборовский и вмч. Пантелеимон» кон. XIX в. из придела Покрова Пресв. Богородицы ц. Рождества Христова с. Борок. Вместе с прп. Сергием Радонежским и прп. Иаковом Брылеевским он изображен на иконе нач. XX в. (написана на металле, возможно, находилась на фасаде) в притворе того же храма. Среди наиболее почитаемых Костромских чудотворцев И. (крайний справа во 2-м ряду) написан на иконе 1886 г. из ц. свт. Николая Чудотворца в с. Верховье Солигаличского р-на Костромской обл. (Нерехтский филиал КГОИИМЗ) в нехарактерной для него иконографии — с непокрытой головой. Вероятно, такие варианты изображения И. существовали, на что указывает его погрудный образ в круглом сегменте в ряду Костромских преподобных, с куколем на плечах и округлой бородой средней величины (надпись: «Преп. Иакв(ъ) Жел») на юж. стене зап. галереи Троицкого собора Ипатьевского мон-ря в Костроме (1912—1913, артель Н. М. Сафонова; см.: Куколевская. 2008. С. 366—367). Как образ И. предположительно идентифицируется прорись с иконы XVI в., края не находит аналогий в традиции изображения святого (голова не покрыта, в руке свернутый свиток, см.: Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 278—279).

И. широко почитался в Костромском крае, и особенно в близлежащих к Железоборовскому мон-рю уездах, городах, селах. Иконы с его образом хранились практически в каждом храме Буй-



ского у., Костромы, Галича, Солигалича, где находились подворья обители. Как следует из прихода-расходной книги Железнодорожного мон-ря за 1908 г., в модельные на вокзале железнодорожной ст. Буй был установлен иконостас работы местного иконописца С. А. Мельникова с иконой И. в медной посеребренной ризе, изготовленной В. А. Егоровым (ГА Костромской обл. Ф. 130. Оп. 9. Д. 332. Л. 11); рядом с иконой И. находилась кружка для сбора средств в пользу мон-ря. Существовали небольшого размера т. н. раздаточные образки И. для продажи в мон-ре (Там же. Оп. 13. Д. 149. Л. 11–11 об.) и на его подворьях, а также во время Предтеченской ярмарки, однако неизвестно, писали их в Железнодорожской обители или по монастырскому заказу в др. художественных центрах.

Важным памятником в иконографии И. является рака 1837 г. над местом его погребения (уничтожена в 20-х гг. XX в.; известна по фотографиям и описаниям нач. XX в.). Очевидно, она заменила надгробие с надписью: «Лета 6183 (1675. — *Авт.*) году марта 1-го дня построена сия гробница по благословлению игумена Досифея да келаря великаго старца Мелетия еже о Христе с братиею по общаению» (*Воскресенский*. 1913. С. 35). Дата создания новой медной посеребренной чеканной раки была зафиксирована в надписи на ней. Рака «с четырьмя медно-позлащенными столпцами... под деревянную благолепную сенью, местами вызолоченной и имеющею эмалевые украшения» находилась в сквозной арке, соединяющей основное пространство храма Рождества Богородицы с приделом во имя И. Согласно описаниям раки, «с трех сторон ея вычеканены события из земной и загробной жизни Преподобнаго, а с восточной — осмиконечный крест» (Там же. С. 82); «на верхней доске образ Преподобнаго длиною 2,5 аршина, а шириною 3 четверти, на образе венец серебряный, чеканный позолоченный. В венце, в шести местах стразы, оклад серебряный, риза также серебряная чеканная, весу во оной 7 фунтов 45 золотников: (рака. — *Авт.*) под балдахинном, который раскрашен и местами вызолочен. Вокруг раки слова, с юга: «Первое пророчество Преподобнаго Иакова Князю Василию Дмитриевичу, что он скорбяше и посла к Преподобному Иакову да молит Бога о Княгине его и о разрешении и о рождении Василия, и да будет ей живот»; с запада: «как исцелил села Молвитина крестьянина Кондрата Иванова»; с севера: «Третье чудо, как исцелил Вологодской округи крестьянскую девку именем Ефросинью. Не видела света от рождения своего и привезена к Преподобному и абие прозреть» (*Жуков*. 1842. С. 105). В 60-х гг. XIX в. рака И. и верхняя серебряная риза были «вызолочены червонным золотом через

огонь, а вокруг нея, на все пространстве верхней доски, вновь сделаны оклады апплике; картины событий из жизни Преподобного прочищены и сделаны над ними соответствующие надписи» (*Румянцева*. 1873. С. 32–33). В 1912 г., при игум. Мелхиседеке, рака была заново посеребрена и покрыта стекляннным футляром (*Воскресенский*. 1913. С. 82). В наст. время новая деревянная резная рака святого установлена в ц. Рождества Богородицы Железнодорожского мон-ря под деревянной резной сенью (воспроизводит формы старой), украшенной в 2008 г. 3 иконами с житийными сюжетами работы мон. Иакова (Русскова). На живописной крышке раки — ростовое изображение И. с развернутым свитком (текст: Гал 5. 22–23) в левой руке и с молитвенно приложенной к груди правой (работа и вклад худож. А. Константинова, 2002).

В иконописи образ И. представлен также в композиции «Собор русских святых». На иконе 1-й пол. XIX в. из старообрядческой молельной на Волковом кладбище в С.-Петербурге (ГМИР) И.



Прп. Иаков Железнодорожский.  
Икона. Кон. XX — нач. XXI в.  
(Богоявленский собор Богоявленско-  
Анастасиинна мон-ря в Костроме)

изображен в правой группе преподобных (крайний в 4-м ряду), голова не покрыта, куколь с красными крестами лежит на плечах, борода окладистая, на нимбе надпись: «п Иаковъ Костромск[и]» (вероятно, мастер перепутал указания подлинников или сделал ошибку в надписях соименных святых И. и Иакова Галичского, показанного в куколе с клиновидной бородой). Образ И. в куколе с надписью: «Костромский» — представлен в верхнем ряду правой группы преподобных на иконе 1814 г. письма старообрядческого мастера Петра Тимофеева (ГРМ, прорись см.: *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 460–461; атрибуция Г. В. Маркелова И. как прип. Иакова Га-

личского, по-видимому, ошибочна, см.: Там же. Т. 2. С. 114). Изображение И. имеется на аналогичных поморских иконах: кон. XVIII — нач. XIX в. (МИИРК), 1-й пол. XIX в. из дер. Чаженга Каргопольского р-на Архангельской обл. (ГТГ, см.: *Icons russes: Les saintes / Fondation P. Gianadda, Martigny (Suisse), 2000. P. 142–143. Cat. 52*).

В иконописи XX в. образ И. был введен в группу Костромских чудотворцев (в 1-м ряду 2-й справа) в композиции «Все святые, в земле Русской просиявшие» мон. *Иулиании (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). Эта композиция неоднократно воспроизводилась в кон. XX — нач. XXI в. Образ И. с непокрытой головой (в правой группе святых, во 2-м ряду, 2-й от центра) включен в Собор Костромских чудотворцев на иконе 2001 г. работы костромского мастера Е. П. Тисова (Богоявленский собор Анастасиинна мон-ря в Костроме). Примером совр. иконографии И. является единоличная икона святого из Богоявленского собора Анастасиинна мон-ря — И. изображен на фоне Железнодорожского мон-ря, в молении в рост, с развернутым свитком в левой руке, правая в молитвенном жесте обращена к благословляющей деснице Господней в небесном сегменте. В традициях визант. стилистики исполнена фреска с поясным изображением И. (с благословляющей десницей и со свитком в левой руке, в медальоне) в Троицком соборе Пахомиева Нерехтского Сыпанова монастыря (2004, иконописец А. В. Алёшин). Лит.: *Жуков Д.* Древности церквей и мон-рей Костромской губ. // Костромские ГВ. 1842. № 33; *Румянцева П.* Описание Железнодорожского мон-ря Костромской губ. Буйского у. Кострома, 1873; *Воскресенский А.* Прип. Иаков игумен, Железнодорожский чудотворец и основанный им Иоанно-Предтеченский Железнодорожский мон-рь Костромской епархии. Кострома, 1913; Костромские ЕВ. 1913. № 6. С. 179–180; *Баженов И.* Вклады царя Михаила Федоровича, сохранившиеся доныне в церквях и мон-рях Костромской епархии // Юбил. сб. Костромского церк.-ист. об-ва в память 300-летия царствования Дома Романовых. Кострома, 1913. С. 91; Костромской обл. музей изобразительных искусств: Кат. Л., 1980. Вып. 1: Рус. дореволюционное искусство. С. 16; *Тарасенко Л. П.* Пять икон костромских святых // Глаголы жизни: Правосл. журнал. 1992. № 1(2). С. 31–34; *Куколевская О. С.* «Свет от Света»: Образы костромских святых в памятниках культуры и искусства XVII — нач. XIX в. // Губернский дом. 1994. № 1. С. 53; *она же.* Стенопись Троицкого собора Ипатьевского мон-ря. М., 2008. Т. 2. С. 366–367; *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 278–279. 454–455; Т. 2. С. 114; *Каткова С. С.* Ист. деятели Костромской земли и культ Богородичных икон // *Она же.* Века и судьбы: Сб. ст. Кострома, 2001. С. 190–201; *Рогов И. В., Уткин С. А.* Ипатьевский мон-рь: Ист. очерк. М., 2003; Костромская икона XIII–XIX вв. / Сост.: Н. И. Команко, С. С. Каткова. М., 2004.





С. 496, 603, 621. Кат. 58, 59, 248, 283. Ил. 78, 79, 375, 442; Святые и святые земли Галичской / Сост.: Г. Н. Островская. Галич, 2008. С. 85–88.

*Игум. Ферапонт (Кашин)*

**ИАКОВ** (VI в.), прп. Кармильский (Палестинский), отшельник (пам. 4 марта; пам. греч. 28 янв.). Основным источником, повествующим об И., является анонимное Житие, сохранившееся в греч., слав. и лат. версиях. Лат. версия была воспроизведена в 1643 г. в Acta Sanctorum (впервые опубли. в сер. XVI в.). В «Patrologia Graeca» Ж. П. Миня в числе произведений прп. Симеона Метафраста опубликовано греч. Житие И. (BHG, N 770). Издание основано на дефектной рукописи Paris. gr. 1217 (ошибочно указана ркп. Paris. gr. 1708 (*Sauget.* Col. 415)). Слав. версия, сохранившаяся в составе Супрасльской Четвей-Минеи (XI в.), была издана в 1851 г. Ф. Миклошичем. Полный текст греч. Жития был опубликован Р. Траутманом и Р. Клостерманом в 1935 г. по рукописи Vat. gr. 1660.

Согласно Житию, И. в течение 15 лет подвизался в окрестностях городов Порфиреон и Кармель (на севере совр. Израиля), обратил в христианство множество язычников и удостоился от Бога дара чудотворения. Однажды самаритяне подослали к И. женщину, чтобы та, выдав себя за монахиню, проникла в пещеру святого и соблазнила его. Этой женщине удалось обмануть подвижника, и он вынужден был впустить ее в свою пещеру. Затем, когда та стала жаловаться на сердечную боль, святой натер ее грудь маслом; при этом, борясь с искушением, др. свою руку он сунул в огонь и держал так в течение неск. часов, пока кисть не сгорела. Видя такую твердость, женщина припала к ногам святого, призналась в обмане и открыла замысел самаритян. После этого И. отправил женщину к еп. Александру, тот исповедал ее и отослал в мон-рь, а затем изгнал из города и окрестных мест всех пребывавших там самаритян.

К И., получившему дар изгонять бесов, приходило все больше жителей окрестных сел, и вскоре слава стала тяготить святого. Он поселился в пещере на берегу р. Петра, но и там к нему стекались миряне и монахи из десятков окрестных мон-рей. Однажды богатые родители привели к нему одержимую бесом дочь. Помолвившись, святой изгнал беса, одна-

ко родители упростили его оставить девушку еще на неск. дней, чтобы она совершенно избавилась от недуга. Когда они остались в пещере одни, бес распалил похоть И. и тот согрешил с девушкой. Придя в себя, И. устранился содеянного и решил убить девушку, чтобы скрыть свое падение. Он бросил ее тело в реку и покинул пещеру.

Вскоре святой пришел в некий мон-рь, игумен к-рого принял его и попросил рассказать, куда он направляется. И. исповедался, игумен просил его остаться в мон-ре, однако И. продолжил путь. Через нек-рое время ему повстречался некий благочестивый муж, к-рому он также рассказал свою историю. Затем И. пошел еще дальше в глубь пустыни, нашел там погребальную пещеру и поселился в ней среди истлевших костей. В течение 10 лет он пребывал в ней, не говоря ни с кем из путников и питаясь лишь травами.

Через 10 лет в местности, где жил подвижник, началась засуха, и епископу было видение, что он должен идти к скрывающемуся в погребальной пещере отшельнику и просить его молить Бога об избавлении от засухи. Однако епископ со всем клиром не смогли уговорить И. выйти из пещеры и поговорить с ними. Засуха продолжалась, последовало 2-е видение, после к-рого епископ вновь отправился к И. и насильно вывел его из пещеры. Подвижник стал молиться против своей воли, и сразу же начался сильный дождь. Так И. понял, что получил прощение. Вскоре он вновь обрел дар исцеления и совершил множество чудес. На 75-м году жизни, предвидя скорую кончину, И. призвал епископа и попросил похоронить его в той самой пещере, где он жил последние годы. Когда святой отдал Богу душу, его с почестями похоронили в пещере, а нек-рое время спустя возвели поблизости церковь и перенесли туда его мощи.

Вероятно, почитание И. было распространено в К-поле, на это указывают заметки в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.). Житие И. помещено под 10 окт., в нек-рых греч. календарях — под 28 и 29 янв., в некоторых визант. житийных сборниках указана также память И. под 2 марта и 15 апр.

Время составления Жития и его автор неизвестны. Предположительно в памятнике нашли отражение

события сер. VI в., когда имп. Юстиниан I (527–565) существенно ограничил в правах самаритян в Палестине (СЖ. I 5. 17). Это распоряжение, запрещающее самаритянам строить синагоги, датируется 528 г., и, т. о., нельзя сказать с уверенностью, были ли эти меры связаны с восстанием самаритян в 529 г. Более точно датировать события Жития не позволяет то обстоятельство, что упоминаемый в тексте еп. Александр, по всей видимости занимавший кафедру в Кесарии Палестинской, в иных источниках не фигурирует.

Ист.: BHG, N 770–770c; ActaSS. Ian. Vol. 2. Col. 868–873; Vita et Conversatio s. Jacobi Monachi // PG. 114. Col. 1213–1230; Monumenta linguae palaeoslovenicae e Codice suprasliensi / Ed. F. Miklosich. Vindobonae, 1851. P. 396–414; SynCP. P. 128–130, 429; Trautmann R., Klostermann R. Drei griechische Texte zum Codex Suprasliensis III: Das Leben Jakobs des Mönches // ZSP. 1935. Bd. 12. S. 278–292; *Νικόδημος, Συναξαριστής*. Т. 3. Σ. 175–177; ЖСв. Марг. С. 104–116.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 93; *Ίακωβος* // ОНЕ. Т. 6. Σ. 634; *Sauget J.-M.* Giacomo, eremita in Palestina, santo // BiblSS. Vol. 6. Col. 414–418; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἱερολογία. Σ. 207.

*Л. В. Луховицкий, Т. А. Артюхова*

**ИАКОВ**, прп., Омучский — см. ст. *Феофил и Иаков*, преподобные, Омучские.

**ИАКОВ** (XIV в.), прп. (пам. 6 июля — в Соборе Радонежских святых), Радонежский, один из первых насельников *Троице-Сергиева* мон-ря. Основным источником сведений об И. является Житие прп. Сергия Радонежского, написанное прп. *Епифанием Премудрым* ок. 1418–1419 гг. В нем сообщается, что за год до смерти 1-го троицкого игум. прп. *Митрофана* в обители вместе с прп. Сергием жили 12 монахов, среди них И., «рекомый Якута» (видимо, уменьшительное от Иаков). Игум. Митрофан скончался ранее 1353–1354 гг., поскольку ок. этого времени настоятелем мон-ря стал прп. Сергей (см. различные датировки поставления прп. Сергия игуменом: 1354 г.— *Клосс Б. М.* Избр. труды. М., 1998. Т. 1. С. 33; лето—осень 1353 г.— *Кучкин В. А.* Сергей Радонежский // ВИ. 1992. № 10. С. 78). Возможно, И. пришел в обитель в сер.— 2-й пол. 40-х гг. XIV в. Он скончался, по-видимому, до нач. 80-х гг. XIV в., т. к. при описании событий этого и более позднего времени его имя не упоминают ни Епифаний, ни *Пахомий Логофет*, создав-



ший новую редакцию Жития прп. Сергия.

Елифангий Премудрый писал, что И. исполнял в Троице-Сергиевом мон-ре важную должность «посолника»: по разным вопросам братия его из обители «отсылаху на службу, яко зело на нужную потребу, без неяже не мощно обрестися» (*Клосс*. Т. 1. С. 321). Помощь Троице-Серги-



Прп. Иаков Радонежский.  
Фрагмент иконы  
«Прп. Сергий Радонежский  
с учениками в молении  
Св. Троице». Коп. XVII в.  
(СПГИАХМЗ)

ев мон-рь мог получить в то время прежде всего от вел. кнг. Ульяны, вдовы вел. кн. Иоанна I Даниловича Калиты, владевшей землями, на которых стоял мон-рь. Поэтому можно предположить, что, исполняя свои обязанности, И. посещал не только ближайший к монастырю удельный г. Радонеж, но и Москву.

В «Описании о российских святых» (сочинение известно в списках XVIII–XIX вв.) И. наряду с Анисимом и его сыном прп. Елисеем назван учеником прп. Сергия (С. 79). В данном сочинении отразилась поздняя агиографическая традиция, сложившаяся в Троице-Сергиевом мон-ре в кон. XVI–XVII в. Имя И. не встречается в списке учеников прп. Сергия, ранняя редакция к-рого содержится в пергаменном синодике *киржачского в честь Благовещения*

*Пресв. Богородицы муж. мон-ря* (РГБ. Ф. 304/1. Т.СЛ. № 43. Л. 12, нач. XVII в.). Описание облика И. не встречается в иконописных подлинниках XVIII в. По сообщению архим. *Леонида (Кавелина)*, в кон. XIX в. И. почитался местно (*Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 142). Канонизация И. подтверждена включением его имени в Собор Радонежских святых, празднование к-рому установлено 10 июля 1981 г. по благословению Патриарха Московского и всея Руси *Пимена*.

Ист.: *Минея* (МП). Май. Ч. 3. С. 367; *Клосс Б. М.* Избр. труды. М., 1998. Т. 1. С. 321; БЛДР. 1999. Т. 6. С. 312.

Лит.: *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 238; Троицкий патерик, или Сказания о св. угодниках Божних под благодатным водительством прп. Сергия. Серг. II., 1896, 1992<sup>р</sup>. С. 4, 365; *Голубицкий Е. Е.* Преподобный Сергий Радонежский и основанная им Троицкая лавра. СПб., 2007<sup>р</sup>. С. 93.

**А. В. Кузьмин**

**Иконография.** И. описан в тексте иконописного подлинника 20-х гг. XIX в. под 14 мая, где сравнивается со своим учителем: «Сед, брада на конце поуже Сергиевы, власы с ушей, риза преподобническая» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 155; см.: *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 115). На миниатюрах троицкого списка Жития прп. Сергия Радонежского



Преподобные Анисим  
и Иаков Радонежские. Роспись трапезной  
части ц. прп. Сергия Радонежского  
в Т.СЛ. 1883 г.

80-х – нач. 90-х гг. XVI в. (РГБ. Ф. 304/III. № 21) в группе учеников святого фигура И. не обозначена, даже если он упоминается в тексте (напр., л. 93–93 об.).

В составе композиции Собора Радонежских святых И. представлен в нижнем ряду 4-м справа (между преподоб-

ными Павлом Обнорским и Михеем Радонежским) на иконе «Прп. Сергий Радонежский с учениками в молении Св. Троице» кон. XVII в., написанной в мастерской Троице-Сергиева мон-ря (СПГИАХМЗ; см.: Прп. Сергий Радонежский в произведениях рус. искусства XV–XIX вв.: Кат. выст. [М.], 1992. С. 97. Кат. 14. Ил. 18). Он изображен вполоборота влево, в монашеском одеянии, с куколем на плечах, у него волнистые волосы и округлая борода средней величины с проседью, правая рука на груди, левая в молении; на окладе гравированная надпись: «Прибный Иаковъ». Образ И. как средовека с непокрытой головой написан в верхнем ряду 2-м справа на 2 иконах «Собор св. учеников прп. Сергия» 2-й пол. XIX в. из Успенского собора Т.СЛ (на зап. грани юго-зап. столпа и на вост. грани сев.-вост. столпа).

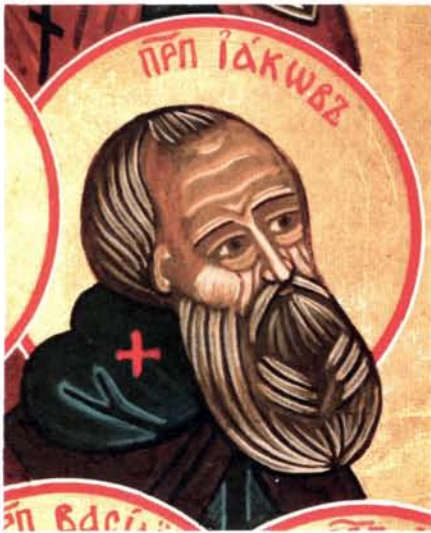
В храмах Троице-Сергиевой лавры образ И. введен также в монументальный ряд изображений Радонежских чудотворцев. Его полуфигура вполоборота влево, в мантии и голубой епитрахили, с поднятыми в молении руками (на левой – четки), с широкой, раздвоенной на конце седой бородой и ниспадающими на плечи прядями волос, разделенных на прямой подбор, помещена в росписи алтарной части ц. Явления Божией Матери прп. Сергию Радонежскому (Михеевской) (1842?, поновления 1871, 1947 гг.). В живописной светотеневой манере трактована фигура И. (руки возле груди, борода небольшая) вместе с прп. *Онисимом* Радонежским на одном из оконных откосов сев. стены трапезной части ц. прп. Сергия Радонежского (1883, поновления 2-й пол. XX в.).

**Э. П. И.**

**ИА́КОВ**, прп. Сирийский (пам. греч. 25, 27 февр.) – см. в ст. *Асклиний и Иаков*, преподобные.

**ИА́КОВ** († после 1607, Соловецкий мон-рь), прп. (пам. в 3-ю Неделю по Пятидесятнице – в Соборе Новгородских святых, 9 авг. – в Соборе Соловецких святых), Соловецкий, Костромской. Важнейшим источником сведений о жизни и деятельности И. служит Соловецкий летописец кон. XVI в. По мнению исследователей (*Дмитриева Р. П.* О раннем периоде истории Соловецкого мон-ря в Житиях Зосимы и Савватия и в списках Соловецкого летописца // ТОДРЛ. 1996. Т. 49. С. 92; *Солодкин Я. Г.* История позднего рус. летописания. М., 1997. С. 31), этот памятник, общерус. по своему содержанию и одновременно включающий ценные сведения о *Соловецком в честь Преображения Господня*





Прп. Иаков Соловецкий.  
Фрагмент иконы «Собор  
Соловецких святых», 2005 г.  
(ц. амч. Георгия Победоносца в Ендове,  
Москва)

мон-ре, был составлен в Соловецкой обители в период игуменства И. (текст пополнялся и перерабатывался до XVIII в.). Кроме того, важная информация о трудах И. на посту настоятеля Соловецкого мон-ря содержится в «Сказании о Филиппове строении, иже в Соловецком монастыре» (составлено не ранее нач. XVII в.), в «Сказании вкратце» об игуменах Соловецкого мон-ря (сер. XVII в.), в ряде документов, связанных с Соловецким мон-рем.

И. был учеником свт. *Филитта (Кольчева)*, митр. Московского и всея Руси, в период настоятельства последнего в Соловецком мон-ре (не позже 1547–1566). Согласно Соловецкому летописцу, в 1563/64 (7072) г. «Ияков, приехав на Соловки при Филиппе игумене Кольчеве, постригся» (*Корецкий*. 1981. С. 236; *Новикова*. 2001. С. 247). В 1572/73 (7081) г. И. был назначен игуменом *Корнильева Палеостровского в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря*. В 1573/74 (7082) и 1576/77 (7085) гг. он сопровождал соловецкого игум. Пансия, затем соловецкого старца Геронтия в их поездках в Новгород, где был принят Новгородскими архиепископами *Леонидом* и *Александром*. В 1578/79 (7087) г. «игумен Ияков отказал игуменство в Пальеострове да приехал на Соловки» (*Корецкий*. 1981. С. 239; *Новикова*. 2001. С. 251–252).

После того как весной 1581 г. Варлаам оставил настоятельство в Соловецком мон-ре, «братья послали

бити челом ко государю, а просити игумена Иякова в Соловки на игуменство, и государь игумена Иякова на Соловки дал». И. был поставлен игуменом в Москве митр. *Дионисием* (занимал кафедру с февр. 1581), вернулся на Соловки в 1581/82 (7090) г. (*Корецкий*. 1981. С. 240; *Новикова*. 2001. С. 252–253). Согласно «Сказанию вкратце», «в лето 7079-го (1570/71) били челом соловьяне государю о игумене в Соловецкой монастырь. И государь указал игумена выбрать из братии, и выбрали бывшего Палеостровскаго игумена Иякова, ученика Филиппова» (*Лобакова*. 2004. С. 173). Эта дата неверна, т. к. о времени фактического вступления И. в должность настоятеля свидетельствует отводная книга передачи имущества от Варлаама к И., датированная 5 мая 1582 г. (СПБИН РАН. Колл. 2. Оп. 1. № 124).

Начало игуменства И. пришлось на последние годы Ливонской войны, период активного натиска шведов на севернорус. земли. Как говорится в Соловецком летописце кон. XVI в., сразу после приезда И. «от государя с Москвы» на Соловках «начят делати... город каменной, а в Сумьской волости поставили острог» (*Корецкий*. 1981. С. 240; *Новикова*. 2001. С. 253). Масштабные строительные работы продолжались до 1594 г. Взамен деревянного острога, окружавшего мон-рь с 1578/79 г., были возведены мощные каменные стены и башни. В 1590 г. в крепости впервые был размещен постоянный гарнизон во главе с присланным из Москвы воеводой И. М. Яхонтовым — «100 человек московских стрельцов» и «500 человек каргопольских ратных людей», к-рые поздней осенью с Соловков отправились в Шую (*Корецкий*. 1981. С. 242; *Новикова*. 2001. С. 254). В том же году на Соловки были присланы из Москвы неск. пленных поляков или литовцев («пан Савастьян Кобельской, а с ним 5 человек литвы» — Там же). После того как Сумской острог успешно выдержал в 1592 г. осаду шведов, правительство выделило средства на возведение острога в Кемь.

И. обращался к царям *Иоанну IV Васильевичу* и *Феодору Иоанновичу* с просьбами о предоставлении монастырю льгот и средств на содержание острогов и гарнизона. Царь Иоанн IV грамотой от 17 дек. 1583 г. освободил керетских, умбских, порьегубских и кандалакшских кресть-

ян Соловецкого мон-ря от поставки людей к острожному делу и в стрельцы. Царь Феодор Иоаннович подтвердил жалованные грамоты своего отца мон-рю и выдал новые грамоты на Сумскую, Кемскую, Пудожемскую волости, Пезозеро и Маслозеро с землями, соляными варницами, угодьями и правом таможенных и десятинных сборов (РНБ. Солов. № 20/1479; ГММК. ОПГМ. Ф. Соловецкого мон-ря. № 16, 17, 25, 35, 44, 45), освободил монастырские волости от ямских сборов (11 авг. 1584), даровал мон-рю право беспошлинной покупки хлеба и др. запасов на монастырский обиход в Вел. Устюге и в Вологде и уезде (1 и 8 авг. 1589), право беспошлинного провоза 73 тыс. пудов соли (2 июня 1590), право беспошлинных покупок в Нов. Холмогорском городе (совр. Архангельск) и провоза по Двине соловецкими старцами меди, олова и др. товаров (30 авг. 1594) и др. (Перечень актов, в т. ч. указных грамот, касающихся Соловецкого мон-ря времени настоятельства И., см.: *Крушельницкая Е. В.* Филиграния на бумаге документов и рукописных книг, созданных в Соловецком мон-ре в XVI в. // КИЦДР: Книжники и рукописи Соловецкого мон-ря. СПб., 2004. С. 148–150; перечень хозяйственных документов, относящихся к периоду игуменства И., см.: *Крушельницкая Е. В., Тутова Т. А.* Старцы Соловецкого монастыря XVI в. по упоминаниям в грамотах ризничной коллекции и др. док-там: Указ. имен // КИЦДР: Соловецкий мон-рь. СПб., 2001. С. 52–68.) 24 сент. 1594 г., после переписи Сумской вол., И. дал уставную грамоту об управлении монастырскими крестьянами и землями (ГММК. ОПГМ. Ф. Соловецкого монастыря. Д. 1212; *Иванов В. И.* Монастыри и монастырские крестьяне Поморья в XVI–XVII вв. СПб., 2007. С. 230).

Прямые контакты И. с Москвой не прерывались. Уже на следующий год после поставления, в 1582/83 г. он «ездил к Москве с образы к государю и з святою водою» (*Корецкий*. 1981. С. 240; *Новикова*. 2001. С. 253). В июле 1584 г. И. присутствовал на Соборе в Москве, подтвердившем соборный приговор от 15 янв. 1580 г. о запрещении завещать, закладывать и продавать вотчины мон-рям, а также отменившим тарханские (льготные) грамоты (Законодательные акты Рус. гос-ва 2-й пол. XVI — 1-й пол. XVII в.: Тексты. Л., 1986. № 43. С. 61;



в Соловецком летописце кон. XVI в. говорится, что в 7092 (1583/84) г. «игумен Ияков ездил к Москве ко государю» (*Корецкий*. 1981. С. 240; *Новикова*. 2001. С. 253)). Примерно с 1584 по 1588 г. «под началом» на Соловках содержался бывш. Ростовский архиеп. Давид, лишенный в 1583 г. сана, вероятно, за сочувствие идее унии (*Корецкий В. И.* История рус. летописания 2-й пол. XVI — нач. XVII в. М., 1986. С. 119). В «Сказании о Филиппове строении...» сообщается, что И. в мон-ре «поставил храм каменной у переходов Николы Чюдотворца» (*Буров, Охотина-Линд*. 2004. С. 154). Однако в Соловецком летописце указано, что Никольская ц. была заложена до игуменства И., в 1576/77 г. (*Новикова*. 2001. С. 251); возможно, при нем было завершено строительство, начатое предшественниками. По «Сказанию вкратце», И. освятил Никольскую ц. 11 сент. 1583 г. (*Лобакова*. 2004. С. 173).

В 1591 г. И. обратился к царю Феодору Иоанновичу с просьбой о перенесении мощей свт. Филиппа из тверского *Отроча в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ря* в Соловецкую обитель. По указу царя Тверской еп. *Захария* благословил обречение мощей свт. Филиппа, к-рые затем были доставлены И. в Соловецкий мон-рь. 8 авг. 1591 г. мощи были положены под папертью Преображенского собора, где свт. Филипп при жизни указал место своего погребения. По мнению А. Е. Смирновой, И. является автором службы на преставление свт. Филиппа, помещаемой в рукописных Минеях под 9 янв. (*Смирнова А. Е.* Первоначальная редакция Службы митр. Филиппу: Докл. // Книжное наследие Соловецкого монастыря XV–XVII вв.: Конф. Соловки, 2005). В игуменство И. на Соловках началась работа по сбору материалов для Жития митр. Филиппа. Роль И. в переносе мощей святителя из Твери в Соловецкий мон-рь отмечена почти во всех редакциях Жития (кроме Хронографической, где не сообщается о переносе мощей), но наиболее ярко и развернуто — в Тулуповской редакции, где в уста И. вложена торжественная речь. Не исключено, что к И. восходит традиция осуждения ученика свт. Филиппа и его преемника по управлению Соловецким мон-рем игум. Паисия. В Житии свт. Филиппа, начиная с Краткой редакции, сообщается, что Паисий, по-

льстившись на обещание епископского сана, оговорил своего наставника в ходе суда над святителем, состоявшегося в нач. нояб. 1568 г. в Москве. Однако за свое предательство Паисий не получил желаемого и вскоре после суда был сослан вместе с неск. соловецкими старцами. В. А. Колобков, исследовавший этот сюжет, пришел к выводу о противоречивости и недостоверности обвинения против Паисия (см.: *Колобков*. 2004. С. 90–100). В момент отправки с Соловков в Москву Паисия и др. старцев И., вероятно, находился в мон-ре, на суде над свт. Филиппом не был и мог опираться лишь на слухи. Паисия, являвшегося учеником свт. Филиппа, власти могли покарать как человека, близкого к митрополиту.

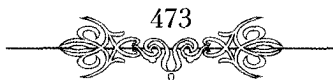
За годы игуменства И. соловецкая монастырская б-ка пополнилась 94 книгами, написанными в обители, пожалованными царем Феодором Иоанновичем, подаренными богомольцами и приобретенными игуменом. На нек-рых кодексах есть записи о том, что они изготовлены «по повелению игумена Иакова». И. составил келейное собрание книг. 27 рукописей XV–XVI вв., принадлежавших И., поступили в монастырскую б-ку, многие из них имеют экслибрис И. — один из первых русских книжных знаков (вложенные И. 27 книг перечислены отдельной статьей в описи Соловецкого мон-ря 1597 г. — см.: *Описи Соловецкого мон-ря XVI в.* СПб., 2003. С. 164, 237–240). В частности, соловецкий игумен был владельцем древнейшего списка Холмогорской летописи (ГИМ. Собр. Чертковых. № 173, кон. XVI в.), по-видимому переписанной по его заказу. Летопись содержит ряд уникальных сообщений за кон. XV — сер. XVI в., указанный список имеет экслибрис И.

Весной 1597 г. И. был переведен в костромской *Ипатиевский во имя Св. Троицы мон-рь*, став 1-м в истории этой обители настоятелем в сане архимандрита (отводная книга передачи имущества Соловецкого мон-ря от И. к игум. Исидору датирована маем 1597 — СПбИИ РАН. Колл. 2. Оп. 1. № 127). Назначение состоялось по благословию патриарха св. *Иова* и при содействии фактического правителя страны *Бориса Феодоровича Годунова*. При И. Ипатиевский монастырь получал от Годуновых дары, в т. ч. богато украшенные храмовые

врата (*Антылко М. И.* Врата с золотой наводкой из Троицкого собора Ипатьева мон-ря и древнерус. традиция оформления храмовых врат // Иконографические новации и традиция в рус. иск-ве XVI в. М., 2008. С. 251–266). В издании соборного определения 1598 г. об избрании на царство Бориса Годунова архимандрит Ипатиевского мон-ря не назван в числе участников собора, а в списке подписавшихся фигурирует ипатиевский игум. Иоаким (ААЭ. Т. 2. № 6. С. 41–42, 46). Р. Г. *Скрынников* выявил 2 списка избранной грамоты и соборного определения 1598 г.: РНБ. О.IV.17. Л. 87–210 (1-я четв. XVII в.) и РНБ. Солов. № 852/962. Л. 128–227 (рубеж XVI и XVII вв.) (*Скрынников Р. Г.* Россия накануне «Смутного времени». М., 1980. С. 122). Их сопоставление позволяет установить, что подписался под документом именно И., а «Иоаким» появился в историографической традиции в XIX в. по ошибке. За время настоятельства И. в Ипатиевском мон-ре были проведены значительные строительные работы: укреплен и обновлен крепостная стена, начатая при предшественнике И., возведена колокольня и проч. (см.: *Рогов И. В., Уткин С. А.* Ипатьевский мон-рь: Ист. очерк. М., 2003).

После восшествия 1 июня 1606 г. на престол царя *Василия Иоанновича Шуйского* И., очевидно, попал в немилость из-за близости к Годуновым. Имя И. как настоятеля Ипатиевского мон-ря в последний раз встречается в монастырских документах под 20 июня 1606 г., 26 авг. того же года грамота мон-рю была выдана уже на имя «Ипатцкого монастыря келаря старца Селиверста з братьею, или кто по нем в том монастыре иный архимарит будет» (*Антонов*. 2001. С. 104, 107, 153). В 1607 г. по указу Василия Шуйского И. был отправлен «на покой» на свое «обещание», т. е. в Соловецкий мон-рь (грамота 1607 г. Новгородского митр. *Исидора* в Соловецкий мон-рь о принятии на покой «ипатцкого» настоятеля, соловецкого постриженника И. — РНБ. Солов. № 20/1479. С. 76).

Согласно «Сказанию вкратце», на Соловках «по совершении города Иаков игумен с миром скончался и погребен бысть под чудотворною папертию в подножии учителя своего святителя Филиппа. И по сем бысть игуменом честный и духовный муж Исидор» (*Лобакова*. 2004.







С. 173). Постройка Соловецкой крепости была завершена в 1594 г.; составитель «Сказания вкратце», живший в сер. XVII в., из смены игуменов сделал вывод о кончине И., по-видимому не зная о его настоятельстве в Ипатьевском мон-ре. На надгробной плите И. (погребен под папертью Преображенского собора, «в подножии» могилы свт. Филиппа), изготовленной, вероятно, в XIX в., указана неправильная дата смерти — 1597 г., т. е. время перехода И. в Кострому. В лит-ре встречается др. год кончины И. — 1614-й (*Сергий (Спасский)*). Месяцеслов. Т. 2. С. 560), но источник этой информации неизвестен.

К нач. XIX в. в Соловецком мон-ре существовало почитание И. Он назван преподобным в «Верном и кратком исчислении преподобных отец Соловецких, в посте и добродетельных подвигах просиявших», входящем в рукопись Соловецкого патерика нач. XIX в. РНБ. Солов. № 1195/1366. «Верное и краткое исчисление...» было использовано сщмч. *Никодимом (Кононовым)* при подготовке к изданию Соловецкого патерика (*Никодим (Кононов)*. 1900). Тот же автор включил имя И. в опубликованный в следующем году Архангельский патерик (*Никодим (Кононов)*. 1901). Канонизацией И. можно считать включение его имени в Собор Новгородских святых, празднование к-рому было восстановлено в 1981 г. (Собор известен с 1831), и в Собор Соловецких святых, учрежденный в 1993 г. по благословению Патриарха Московского и всея Руси *Александра II*.

Ист.: Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в б-ке КазДА. Каз., 1881. Ч. 1. С. 73, 253, 330, 358; 1885. Ч. 2. С. 67; *Никодим (Кононов)*, иером. Верное и краткое исчисление, сколь можно было собрать, преподобных отец Соловецких: Агиологические очерки. СПб., 1900. С. 17, 66, 102; *он же*. Архангельский патерик. СПб., 1901. С. 24–32, 170–171; *Корецкий В. И.* Соловецкий летописец кон. XVI в. // Летописи и хроники. 1980 г. М., 1981. С. 236, 239–240; *Антонов А. В.* Костромские мон-ри в док-тах XVI — нач. XVII в. // РД. 2001. Вып. 7. С. 52–218; *Новикова О. Л.* О 2-й редакции т. II. Соловецкого летописца // КЦДР: Соловецкий мон-рь. СПб., 2001. С. 251–253; *Сапожникова О. С.* Слово на перенесение мощей митр. Филиппа (Колычева) // Там же. С. 422–426; Описи Соловецкого монастыря XVI в. / Сост.: З. В. Дмитриева, Е. В. Крушельницкая, М. И. Мильчик. СПб., 2003. С. 86–169; *Буров В. А., Охотина-Линд Н. А.* Три произведения кон. XVI — нач. XVII в. о Соловецком мон-ре // КЦДР: Книжники и рукописи Соловецкого мон-ря. СПб., 2004. С. 154–170; *Лобакова И. А.* «Сказание

вкратце» о соловецких игуменах // КЦДР: Книжники и рукописи Соловецкого мон-ря. СПб., 2004. С. 170–175; *она же*. Житие митр. Филиппа: Исслед. и тексты. СПб., 2006. С. 162–163, 199–201, 224–225, 237–239, 273, 280. Лит.: ИРИ. Ч. 2. С. 632–658; Ч. 5. С. 450–454; *Досифей (Немчинов)*, архим. Георг., ист. и стат. описание ставропигиального 1-кл. Соловецкого мон-ря. М., 1836. Ч. 2. С. 84–95; Ч. 3. С. 36–64, 194–198, 212–213; *Островский П. Ф., прот.* Ист.-стат. описание Костромского 1-кл. кафедрального Ипатьевского мон-ря. Кострома, 1870. С. 111; *Зверинский*. Т. 2. № 834. С. 148–150; № 1035. С. 259–260; *Иоанникий (Юсов)*, архим. История 1-кл. ставропигиального Соловецкого мон-ря. СПб., 1899. С. 56–62; *Розов Н. Н.* Когда появился в России книжный знак? // АЕ за 1962 г. М., 1963. С. 88–91; *он же*. Соловецкая б-ка // Архитектурно-худож. памятники Соловецких о-вов. Л., 1980. С. 318; *Латышева Г. Г.* Публицистический источник по истории опричнины: К вопр. о датировании // Вопросы историографии и источниковедения отеч. истории: Сб. тр. М., 1974. С. 38–41; *Щапов Я. Н.* К истории рус. книжного знака кон. XV–XVII вв. // Рукописная и печатная книга. М., 1975. С. 86–87; *Кукушкина М. В.* Монастырские б-ки Рус. Севера: Очерки по истории книжной культуры XVI–XVII вв. Л., 1977. С. 79, 86–87; *Лаврентьев А. В.* Ранний список Холмогорской летописи из собр. А. И. Мусина-Пушкина // ТОДРЛ. 1985. Т. 39. С. 323–334; *Дмитриева Р. П.* Иаков // СКДР. 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 368–369 [Библиогр.]; *она же*. Летописец Соловецкий // Там же. С. 23–26 [Библиогр.]; *Шульман Ю. М.* История посада Неноксы. М., 1997. С. 49–55; *Крушельницкая Е. В.* Описи строений и имущества Соловецкого мон-ря XVI в.: Кодикол. и текстол. особенности, датировка, структура текста // КЦДР: Соловецкий мон-рь. СПб., 2001. С. 266, 276, 279; *Куколевская О. С., Трехсвятская Т. П., Чугунов Е. А.* Ипатьевский мон-рь. М., 2003. С. 11; *Колобков В. А.* Митр. Филипп и становление моск. самодержавия. СПб., 2004. С. 16, 35, 60, 90–100, 498; *Морозов Б. Н.* Соловецкий след в рукописях Ионы Соловецкого // КЦДР: Книжники и рукописи Соловецкого мон-ря. СПб., 2004. С. 178–179; *Панченко О. В.* Книгохранитель и уставщик черный дьякон Иеремия: Из истории соловецкой книжности XVII в. // Там же. С. 341, 358–359.

**О. В. Чуричева**

**ИАКОВ** (кон. XIV — нач. XVII в.), прп. (пам. 6 июля — в Соборе Радонежских святых), Стромьинский. И. назван в Белозерских святцах (РНБ. Кир.-Бел. № 516/773. Л. 15 об., 1626 г.) под 21 марта: «В той ж день преподобных отец Иякова, иже на Костроме, и другаго Иякова, иже на Стромьини, новых чудотворцев». Очевидно, что память И. (вместе с ним упом., видимо, прп. *Иаков Железоборовский* († 11 апр. 1442), канонизированный во 2-й пол. XVI — 1-й четв. XVII в.) помещена под 21 марта не потому, что это был день кончины святых, но в связи с празднуемой в этот день памятью св. исп. *Иакова Нового*, еп. Катанского. В святцах РНБ. Кир.-Бел. № 493/

750. Л. 54, сер. XVII в., память И. помещена под 21 марта без определения его как «нового чудотворца», но с указанием на то, что он был игуменом «Живоначальныя Троица, иже на Стромьини». И. не упоминается в «Описании о российских святых» (сочинение известно в рукописях XVIII–XIX вв.), в старообрядческих святцах, аккумулировавших данные о рус. святых до сер. XVII в.

По источникам известен один мон-рь «на Стромьини» — *Стромьинский в честь Успения Пресв. Богородицы*, основанный прп. *Сергием Радонежским* по повелению вел. кн. св. *Димитрия Иоанновича* на р. Дубенке (приток Клязьмы), в 37 км к юго-востоку от Троице-Сергиева мон-ря. 1 дек. 1379 г. в мон-ре была освящена ц. Успения Пресв. Богородицы, 1-м настоятелем обители стал прп. *Леонтий Стромьинский*, ученик прп. *Сергия* (ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 137–138; см.: *Кучкин В. А.* *Сергий Радонежский* // ВИ. 1992. № 10. С. 86–87). В 1616 г. Стромьинский Дубенский мон-рь был приписан к Троице-Сергиеву мон-рю (*Зверинский*. Кн. 2. № 1212. С. 348). Этим обстоятельством, вероятно, объясняется сообщение в святцах об игуменстве И. в мон-ре «Живоначальныя Троица, иже на Стромьини», к-рое, т. о., должно датироваться не ранее 1616 г.

Архим. *Леонид (Кавелин)* писал об ученичестве И. у прп. *Сергия*, по всей видимости отождествляя его с прп. *Иаковом Радонежским*. С этим мнением не были согласны Е. Е. *Голубинский* и еп. *Никон (Рождественский)* (*Голубинский*. Канонизация святых. С. 357; *Никон (Рождественский)*, еп. Житие и подвиги прп. и богоносного отца нашего *Сергия*, игум. Радонежского и всея России чудотворца. М., 1989<sup>р</sup>. С. 232–233). По позднему церковному Преданию, мощи И. почивали в соборе Успенского Стромьинского мон-ря (*Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 144). В 1764 г. мон-рь был упразднен, в 1785 г. Успенский собор был разобран и перевезен в с. Капотня Московского у. Канонизация И. подтверждена включением его имени в Собор Радонежских святых, празднование к-рому установлено в 1981 г. по благословению Патриарха Московского и всея Руси *Пимена (Извекова)*.

Лит.: *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 239; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 560.

**Иконография.** Описания облика И. встречаются под 22 марта в текстах





иконописных подлинников посл. четв. XVII в.: «Аки Сергий сед» (ИРЛИ (ПД). Бобк. № 4. Л. 90), кон. XVIII в. (в перечне учеников прп. Сергия): «Сед, брада шире Николы, ризы преподобническия» (БАН. Стр. № 66. Л. 156; см.: *Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 116*). Оглавное изображение И. (с непокрытой головой, волнистыми волосами и короткой бородой, надпись на нимбе: «пр іаковъ») помещено справа среди Московских чудотворцев на прориси (ок. 1902) иконописца В. П. *Гурьянова* с иконы «Спас Смоленский, с Московскими святыми» 2-й пол. XVII в. (из непокрытого дома Преображенского старообрядческого кладбища в Москве (местонахождение неизв. — Там же. Т. 1. С. 340–341, 616–617).

*А. А. Бульчѣв, А. А. Романова*

**ИА́КОВ** [греч. *Ἰάκωβος*] († между 821 и 826), прп. Студийский, исп. (пам. 24 марта). Основные сведения об И. содержатся в послании прп. *Феодора Студита* к мон. Ипатию, повествующем о кончине И. Изд. Г. Фатурос отнес послание к периоду между 821 и 826 гг., а кончину И. датировал предположительно 824 г. И. является адресатом 2 посланий прп. *Феодора*, упомянут в его Житии, в ряде писем и «Малом катехизисе», а также в Житии исп. *Фаддея Студийского*, сохранившемся лишь в составе слав. Четых-Миней.

И. был незнатного происхождения, в юном возрасте удалился в *Студийский мон-рь*, где принял монашеский постриг и вел суровую жизнь в трудах, посте и молитвах. Его наставником был вестиарий *Лукиан*, прп. *Феодор Студит* хорошо знал И. лично. В кон. весны или нач. лета 816 г. И. вместе с 7 студийскими монахами (исп. *Фаддеем*, *Еводием*, *Титом*, *Филоном*, *Вассианом*, *Дорофеем* и *Виссарионом*) был заключен в тюрьму. К ним были присоединены наставник И. *Лукиан* и мон. *Ипатий*; за этой группой закрепилось название «десять студитов». Зимой 816 или 817 г. по приказу имп. *Льва V Армянина* 9 из них (за исключением *Вассиана*) были приведены из темницы к причастию у клириков-иконоборцев. После отказа И., *Виссарион* и *Дорофей* были подвергнуты бичеванию. Они получили соответственно 200, 110 и 108 ударов, после чего полуживыми были возвращены в темницу. И. в мучениях скончался от полученных ран, заранее предсказав свою смерть.

Свт. *Димитрий Ростовский* в составленных им *Минейх-Четых* по-

местил под 24 марта сведения об И. (в т. ч. перевод послания прп. *Феодора Студита* к *Ипатию*), хотя в визант. рукописях под этим числом указывалась память прп. *Иакова Нового*. Благодаря авторитету этого издания празднование памяти И. 24 марта утвердилось в совр. календаре РПЦ.

Отождествление болландистами И. с прп. *Иаковом Новым* является малоубедительным, т. к. прп. *Феодор Студит*, подробно повествуя об И., ни разу не называет его епископом. Ист.: *ActaSS. Mart. T. 3. P. 357–359; Vita sancti Theodori praepositi Studitarum // PG. 99. Col. 205, 301; Theod. Stud. Sermon. catech. 115, 133; ЖСв. Март. С. 453–456; Theodori Studitae Epistulae / Ed. G. Fatouros. B.; N. Y., 1991. Bd. 1. Ep. 186, 189, 190, 195, 199, 328, 441; S. 217\*. Anm. 446; S. 413\*. Anm. 814. (СФНБ; 31).*

Лит.: *Добротворский А. П.* Прп. *Феодор*, исповедник и игумен Студийский. Од., 1913. Ч. 1. С. LXXIV; 1914. Ч. 2. С. 295–296, 375; *Παπαδόπουλος Σ. Γ. Ἰάκωβος // ΟΗΕ. Т. 6. Σ. 638; Συφρόνιος (Εὐδοκράτης). Ἀγιολόγιον. Σ. 207–208; PMBZ, N 2632; *Afinogenov D.* The Church Slavonic Life of St. Thaddaios the Martyr of the Second Iconoclasm // *AnBoll.* 2001. Vol. 119. P. 313–338.*

*С. А. Моисеева*

**ИА́КОВ** (Поспелов *Василий Иванович*; 1818, с. *Кадное Ефремовское у. Тульской губ.* — 16.01.1896, г. *Кириллов Новгородской губ.*), прп. (пам. 22 сент. — в *Соборе Тульских святых*), архим. *Кириллова Белозерского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*. Род. в многодетной семье приходского свящ. *Иоанна Михайловича Поспелова*. Один из братьев И. — еп. *Муромский*, викарий *Владимирской епархии*, *Андрей* (Поспелов). В 1834–1838 гг. В. Поспелов учился в *Тульской ДС*. Поскольку семья жила бедно, семинарист не имел денег на книги и переписывал от руки все учебные курсы, на каникулы в родное село обыкновенно отправлялся пешком. Невзирая на стесненные обстоятельства, успешно окончил семинарию и в 1838 г. поступил в *МДА*. Его преподавателями были архим. *Филарет (Гумилевский)*, иером. *Филофей (Успенский)*, иером. *Платон (Фивейский)*, протоиереи *Ф. А. Голубинский* и *А. В. Горский*. В *МДА* Поспелов увлекался рус. историей, получил необходимые навыки архивной работы.

На последнем курсе 6 апр. 1842 г. И. был пострижен в монашество *Московским митр. свт. Филаретом (Дроздовым)*, 12 апр. рукоположен во диакона, 29 июня того же года — во иерея. По окончании академии

с 1842 г. преподавал в *Орловской ДС* библейскую историю, с 1845 г. был инспектором *Харьковской ДС*. За труды на «учебно-воспитательном поприще» И. был награжден набедренником (17 дек. 1843), палицей (6 янв. 1846), наперсным золотым крестом (22 мая 1847) и денежной премией от Святейшего Синода; «за ревностную проповедь Евангелия» И. была объявлена признательность архиеп. *Херсонского свт. Иннокентия (Борисова)*. 30 июля 1849 г. И. был возведен в сан архимандрита и в 1850 г. назначен благочинным мон-рей *Харьковской епархии*. Архиеп. *Филарет (Гумилевский)* рекомендовал И. как «человека строго монашеской жизни, очень исправного и благонадежного»; в 1852 г. И. был назначен настоятелем церкви при рус. посольстве в *Риме*; накануне отъезда он испросил разрешение Святейшего Синода на постоянное ношение монашеской одежды в *Риме*. Он не только строго исполнял устав и предписания Церкви, но требовал того же от других. Следствием возникающих по этому поводу конфликтов стало поданное И. прошение об увольнении. Перед возвращением в *Россию* посетил *Бари*, поклонился мощам свт. *Николая Чудотворца*. Эту поездку И. описал в отдельной книге. За «отлично усердную службу» в *Риме* был награжден орденом св. *Анны* 2-й степени (20 авг. 1855).

С 1855 г. нек-рое время жил в *Новоспаском московском в честь Преображения Господня мон-ре*, затем был назначен настоятелем *Зеленецкого во имя Св. Троицы мон-ря*. Получил благодарность императора за пожертвование в пользу морских чинов, потерявших имущество в Севастополе во время *Крымской войны* 1853–1856 гг., и памятный бронзовый крест на *владимирской ленте*.

С 19 марта 1857 г. настоятель *Кириллова Новозерского в честь Воскресения Господня мон-ря* на *Красном о-ве* в *Белозерском у.* Здесь И. организовал больницу, в к-рой на излечение находилось 10 монахов, а также получали необходимую помощь все приходившие богомольцы. С присущей ему принципиальностью новый настоятель взялся за установление монастырского порядка в жизни братии, основной недостаток к-рой видел в злоупотреблениях вином. И. запретил *белозерскому земскому исправнику* и управляющему





белозерской акцизно-откупной компанией размещать на Красном о-ве т. н. выставки, где торговали вином во время местных ярмарок, чем нажил себе немало недоброжелателей. Тогдашний благочинный белозерских мон-рей кирилловский архим. Феофан вступился за «древний» обычай проводить ярмарки около обителей, он писал И.: «Вы отказом своим učinяете урон и казне и вверенному Вам монастырю». И. удалось только отодвинуть размещение «выставок» на 5 верст от стен монастыря (перениску по поводу этих событий см.: РГАДА. Ф. 1441. Оп. 3. Ед. хр. 1853. Л. 150–157 об.). И. стал настоятелем Кириллова Белозерского мон-ря 10 янв. 1866 г. В преддверии 500-летнего юбилея древней обители под рук. И. начались ремонтные и реставрационные работы, перестраивались иконостасы, были систематизированы старый монастырский архив и б-ка. Но главное, к чему стремился И., — это восстановить в обители дух истинного монашества. В первые дни 1-й и Страстной седмиц Великого поста ворота мон-ря закрывались для мирян, настоятель вкушал лишь 1 просфору в день. На протяжении мн. лет И. добывался вывода с территории мон-ря ДУ и уездной тюрьмы, находившихся здесь с XVIII в. На строительство нового здания для уч-ща он пожертвовал кирпичи и большую сумму денег. И. вел дневник, в к-ром записывал все нарушения устава, допущенные братией, а по ночам посещал кельи иноков, как это делали древние игумены. Неодобрительно относился к хождениям братии по кельям. «Не вернется монах в келью таким, каким он вышел из нее», — говорил он инокам. Сам никогда не употреблявший вина, И. строго запретил приносить его в обитель. При нем прекратились праздничные угощения с вином в кельях настоятеля, в трапезной — «водочные порции братии», за монастырские стены был выведен винный склад, сдававшийся в аренду (ранее размещался в башнях обители).

Много времени и внимания И. уделял мон-ря, входившим в его благочиние, — Моденскому, *Ниловой Сорской пуст.* и др. Изучив состояние обителей, он решил, что для духовного возрождения рус. мон-рей необходимо организовать их внутреннюю жизнь в соответствии с уставами прп. Кирилла Белозерского



В быту И. придерживался строгой нестяжательности. Иногда архимандриту, отдавшему все до

*Братия Кириллова  
Белозерского мон-ря на могиле  
прп. Иакова (Поспелова).  
Фотография. Ок. 1898 г.*

последней копейки просителям, не на что было купить чаю, и он занимал его у своего келейника. После его кончины оста-

лись клобук, 2 рясы и шуба, «лишние» подрясник и рясу он сохранил как подарок еп. Можайского епископа *Тихона (Никанорова)*. Пастырская и просветительная деятельность И. была отмечена наградами: он получил благодарность вел. князя Марии Александровны за поднесение ей своих сочинений (10 февр. 1862), орден св. Анны 2-й степени, украшенный имп. короной (10 марта 1866), орден св. Владимира 3-й степени (16 апр. 1872), знак Красного Креста (13 марта 1879), золотой наперсный крест с драгоценными камнями (17 апр. 1882).

И. заботился о просвещении окрестного населения и занимался благотворительностью. В предисловии к кн. «Пастырь по отношению к себе и пастве» И. писал: «Поднятие нравственного и умственного уровня народа — вот та громадная задача, в решении которой наше духовенство по званию своему должно принять самое деятельное участие». В 1880 г. он был избран почетным попечителем Кирилловского ДУ. На собственные средства содержал неск. учеников уч-ща, в разное время снабжал деньгами тех, кто отправлялись учиться в ДС. Богомольцам в обители бесплатно раздавали книги.

12 янв. 1893 г. в монастыре была торжественно открыта церковноприходская школа. Благословляя детей иконой прп. Кирилла Белозерского, И. говорил: «Веру имейте, какую имел преподобный». За свой счет И. приобретал для школы учебники и письменные принадлежности. Первое время ученикам выдавали бесплатно хлеб на завтрак, а в праздники — булочки, вносил для учеников в городе устроили бесплатную столовую, на покушку провизии для к-рой настоятель тратил ок. 300 р. из личных сбережений. Ученики обеспечивались также обувью и одеждой. Следуя примеру настоятеля, братия мон-ря приняла решение выделять из братских сумм 30–40 р. в месяц для раздачи нищим. Кирилловский архимандрит оплачивал лекарства, к-рые раздавали немущим в монастырской аптеке.

И. был талантливым церковным писателем, живо интересовался рус. историей. В 1875 г. архимандрит впервые опубликовал *Житие прп. Кирилла Белозерского*, в 1880 г. — «Извлечения из архивных книг и дел Кирилло-Белозерского монастыря». По благословению И. преподаватель Кирилловского ДУ Н. П. Успенский составил обобщающий труд по истории Белозерского монастыря — «Летопись событий Кирилло-Белозерского Успенского монастыря 1397–1893 гг.» (КБМЗ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 40); ранее высказывавшиеся в литературе предположение об авторстве И. ошибочно: сохранился рапорт И. от 15 февр. 1894 г. в Новгородскую духовную консисторию о составлении «Летописи...» Успенским (РГАДА. Ф. 1441. Оп. 4. Ед. хр. 41). Поводом для составления «Летописи...» послужили указы консистории о возобновлении летописания в церквах и мон-рях (1893). При составлении «Летописи...» была использована не только историческая лит-ра, но и документы монастырского архива. И. отредактировал сочинение Успенского, в тексте сохранилась его правка. По благословению И. на горе Мауре в окрестностях Кириллова была построена часовня в память



о приходе прп. Кирилла в белозерские пределы. Также И. составил службу на обретение мощей прп. Кирилла Новоезерского и акафист святому. По просьбе кирилловского архимандрита А. Ф. Ковалевский написал акафисты прп. Кириллу Белозерскому и Смоленской иконе Божией Матери. В архивах сохранились переписка И. с Ковалевским и обращение И. в Новгородскую консисторию за разрешением на чтение в мон-ре сочиненного Ковалевским акафиста (Там же. Оп. 3. Ед. хр. 2114, 2266; КБМЗ. ОПИ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 22. Л. 15). Большой популярностью пользовались проповеди И., до революции они выдержали неск. изданий.

В 1892 г. при учреждении Кирилловского викариата Новгородской епархии И. отказался от предложенного ему епископского сана и остался настоятелем мон-ря. В том же году И. был избран почетным членом МДА «во уважение его 50-летнего ревностного служения церкви и духовному просвещению, совершаемому в духе древнего православия и строгого подвижничества». За 30 лет настоятельства в Кирилловом-Белозерском мон-ре И. приобрел глубокое уважение и любовь местного населения, к-рое почитало его как подвижника благочестия. Еще в 90-х гг. XX в. старожилы г. Кириллова рассказывали семейные предания о доброте и щедрости давно почившего архимандрита. Он погребен в обители у алтаря Успенского собора (сохр. надгробный памятник). При погребении И. присутствовало ок. 6 тыс. чел., притом что общая численность населения г. Кириллова составляла 4 тыс. Как прощальное напутствие всем богомольцам раздавалось отпечатанное «Слово на Рождество Христово», сочиненное кирилловским архимандритом. В 1987 г. И. был канонизирован (см.: Письмо из канцелярии управляющего Тульской епархией за № 158 от 10 февр. 2009 г. // Арх. ЦНЦ), его имя включено в Собор Тульских святых, установленный по благословению Святейшего Патриарха Пимена (Извекова) на основании рапорта архиеп. Тульского и Белёвского Максима (Крохи).

Арх.: РГАДА. Ф. 1441. Оп. 3. Ед. хр. 1755. О службе в Риме настоятеля церкви при Русском посольстве. 1853 г.; Там же. Ед. хр. 1830. Формулярный список настоятеля Кирилло-Новоезерского мон-ря Иакова 1858; Об определении настоятелем Кирилло-Белозерского мон-ря Иакова // Там же. Ед. хр. 1928; 1 февр. — 17 июля 1866; Формулярная ведомость на-

стоятеля Кирилло-Белозерского мон-ря архим. Иакова // Там же. Ед. хр. 2083, 1879 г.; Ед. хр. 2072, 1878 г.; Ед. хр. 1982, 1870 г.; Ед. хр. 2059, 1877 г.; Ед. хр. 2094, 1880 г.; Переписка благочинного Иакова с Новгородской духовной консисторией и настоятелями мон-рей // Ед. хр. 2069, 1878 г.

Соч.: Путешествие в Бар-град на поклонение мощам свт. Христова и чудотворца Николая (в 1855 г.). СПб., 1859; Краткие заметки о Римской Церкви. СПб., 1859; Пастырь по отношению к себе и пастве. СПб., 1880; Смирением ищи благодать: Наставления. Письма игум. Арсения (Корчагиной). М., 2002.

Публ.: Житие прп. отца нашего Кирилла, Белозерского чудотворца. СПб., 1875, 1896<sup>2</sup>; Извлечения из архивных книг и дел Кирилло-Белозерского мон-ря // Древности: Тр. МАО. 1880. Т. 8. С. 135–154; Иванова Г. О., Смирнова А. В. Летопись событий Кирилло-Белозерского Успенского мон-ря, 1397–1893 гг. // Кириллов: Краевед. альм. Вологда, 1997. Вып. 2. С. 273–347.

Лит.: Смирнов С. К. История МДА до ее преобразования: (1814–1870). М., 1879. С. 520–521; Измайлов А. Памяти отца архим. Иакова, бывш. настоятеля Кирилло-Белозерского мон-ря // Новгородские Ев. 1896. № 6. С. 383–390; Томенев И. Ф. 500-летие Кирилло-Белозерского мон-ря // ИВ. 1897. Авг. С. 465–466; Б-овъ И. Иаков (Поспелов) // ПБЭ. 1905. Т. 6. Стб. 154–156; Смирнова А. В. Об авторе «Летописи событий Кирилло-Белозерского монастыря» // К свету. М., 1997. № 15: Край Кирилла Белозерского. С. 20–21.

**Е. В. Романенко**

**ИАКОВ**, сщмч. Персидский (пам. 1 нояб.) — см. в ст. *Нурса*, сщмч., и др. мученики Персидские.

**ИАКОВ** Иванович Алфёров (1878, с. Шламка Самарского у. и губ. — 8.02.1938, Куйбышев, ныне Самара), сщмч. (пам. 26 янв. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), свящ. Из крестьянской семьи. Преподавал в школе; после 1917 г. рукоположен во иерея и служил в храмах Самарской епархии. В 1930 г. арестован, приговорен к 3 годам заключения, отбывал наказание в Беломоро-Балтийском ИТЛ. В 1933 г. по освобождении вернулся домой. В 1937 г. арестован по обвинению в «участии в подпольной контрреволюционной церковно-сектантской организации» по делу архиеп. сщмч. Александра (Трапизина) вместе с группой верующих (23 священника и 2 мирянина). Виновым себя не признал. Расстрелян вместе со священномучениками Василием Витевским и Вячеславом Инфантовым по постановлению Особой тройки УНКВД по Куйбышевской обл. от 21 дек. 1937 г. Погребен в неизвестной общей могиле. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив УФСБ РФ по Самарской обл. Д. П–6620. Т. 5.

Лит.: *Дамаскин*. Кн. 5. С. 18–19; ЖНИР. Янв. С. 40–41.

**Игум. Дамаскин (Орловский)**

**ИАКОВ** Иванович Архипов (14.10.1888, с. Беяницыно Юрьев-Польского у. Владимирской губ. — 26.08.1937, Ярославль), сщмч. (пам. 13 авг., в Соборе Ростово-Ярославских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), свящ. Из крестьянской семьи. Окончил 3-летнюю земскую школу. Был певчим в разных храмах. С 1918 г. служил псаломщиком и преподавателем пения в одном из храмов в Пошехонском у. Ярославской губ., затем в храме с. Ермакова Даниловского у. Ярославской губ. В 1919 г. призван в Красную Армию, служил руководителем хоровой секции. После демобилизации был рукоположен во иерея. В 1921 г. определен к Преображенскому собору уже закрытого к тому времени *Геннадиева в честь Преображения Господня муж. мон-ря* в Любимском у. Ярославской губ. Совершал совместные богослужения с монахами закрытой обители. В 1930 г. назначен настоятелем Воскресенской ц. с. Рунова Тутаевского р-на Ивановской промышленной обл. (ныне дер. Руновское Ярославской обл.). Служил в храме по монастырскому уставу, совершая богослужения с большим чувством и духовным подъемом. Число прихожан храма заметно возросло, что обратило на себя внимание ОГПУ.

1 дек. 1930 г. И. был арестован. 25 янв. 1931 г. приговорен как «участник повстанческой церковной кулацкой контрреволюционной группы» к 3 годам ИТЛ. У семьи конфисковали земельный участок. Жена И., Анна Николаевна, и 5 детей лишились средств к существованию. И. отбывал срок заключения в Казахстане, работая помощником лекаря в исследовательской экспедиции. После окончания срока заключения вернулся к родным. Поскольку место настоятеля Воскресенской ц. было занято, служил в храме с. Верхне-Никульского. После кончины прежнего настоятеля вернулся в с. Руново. 5 авг. 1937 г. был повторно арестован. Содержался в тюрьме г. Ярославля. Обвинялся в том, что был членом «повстанческой кулацкой контрреволюционной группы». Виновым себя не признал, отказался оговаривать других. Казнен по





приговору Особой тройки УНКВД по Ярославской обл. Место захоронения неизвестно. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором 2000 г.

Арх.: ГАЯО. Ф. Р-3698. Д. С-1380; Архив УФСБ по Ярославской обл. Д. С-11870.

Лит.: Не предать забвению: Кн. памяти репрессированных в 30–40-е и нач. 50-х гг., связанных судьбами с Ярославской обл. Ярославль, 1993. Т. 1. С. 40; *Марченко В., свящ.* Вечная память // Ярославские ЕВ. 1996. № 8/9, авг./сент.; Новомученики и исповедники Ярославской епархии / Ред.: прот. Н. Лихоманов. Романов-Борисоглебск (Тутаев), 2000. Ч. 3. С. 87–89.

*Архим. Вениамин (Лихоманов)*

**ИАКОВ** Иванович Бобырёв (25.11.1883, дер. Букреевка Курского у. и губ.— 17.10.1937, г. Кашин Калининской (ныне Тверской) обл.), сцмч. (пам. 4 окт. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), свящ. Из крестьянской семьи. Окончил церковноприходскую школу и 2-классное уч-ще. С 1901 г. служил учителем церковноприходской школы дер. Щетинка Курского у. В 1903 г. поступил псаломщиком в храм дер. Плаксино Курского у. В 1916–1917 гг.



*Сцмч. Иаков Бобырёв.  
Фотография. Тверская тюрьма.  
1932 г.*

служил рядовым в пехоте. С нояб. 1918 по март 1919 г. рядовой батальона связи в Красной Армии. В 1919 г. вернулся в дер. Плаксино, служил псаломщиком. В 1920 г. был рукоположен во диакона, продолжал исполнять обязанности псаломщика. В кон. 20-х гг. за невыполнение натурального налога по завышенному плану хлебозаготовок был приговорен к 3 годам высылки за пределы области. И. выехал в дер. Высоково (ныне Кашинского р-на Тверской обл.), где неподалеку, в дер. Нику-

лино, жил его дядя, мон. Алексий, бывш. насельник закрытого Калязинского мон-ря. И. находился под надзором ОГПУ (обязан был 2 раза в месяц являться на отметку). В февр. 1930 г. рукоположен во иерея к храму дер. Высоково. Пользовался уважением и любовью прихожан. 13 дек. 1931 г. арестован по обвинению в «антисоветской агитации». Церковный совет обратился к властям с прошением о его освобождении. 13 марта 1932 г. приговорен к 5 годам ИТЛ. Отбывал наказание в Свирском ИТЛ вблизи ст. Лодейное Поле Мурманской железной дороги. В кон. 1933 г. И. подал ходатайство о пересмотре дела; оно было отклонено. В кон. 1936 г. И. вернулся в дер. Высоково, служил в том же храме. 27 сент. 1937 г. арестован, заключен в тюрьму г. Кашина. Был обвинен в том, что «проводил активную контрреволюционную агитацию, извращал Конституцию СССР в контрреволюционном духе, высказывал террористические настроения». Виновным себя не признал. 15 окт. Особой тройкой УНКВД по Калининской обл. приговорен к расстрелу. Погребен в безвестной общей могиле. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив УФСБ РФ по Тверской обл. Д. 21561–С; 20748–С.

Лит.: За Христа пострадавшие. С. 166; *Дамаскин*. Кн. 3. С. 256–274, 595.

*Игумен Дамаскин (Орловский)*

**ИАКОВ** Яковлевич Бойков (8.06.1896, г. Бежецк Тверской губ.— 19.04.1943, Северо-Уральский ИТЛ), сцмч. (пам. 6 апр. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), свящ. Из семьи священника. Брат сцмч. *Иоанна Бойкова*. Окончил Бежецкое ДУ (авг. 1911), Тверскую ДС (1917, по 1-му разряду). 4 июля 1917 г. поступил в МДА. В 1918 г. из-за материальных трудностей взял в академии отпуск до осенней сессии и переводных экзаменов. Вернулся в Бежецк, где преподавал в реальном уч-ще. Уволен из-за социального происхождения. В 1923 г. рукоположен во иерея. Служил в ц. вмц. Екатерины дер. Закрупье (совр. Бежецкий р-н Тверской обл.). В 1930 г. переехал в Бежецк, но там вакантных священнических мест не было. Служил 2 года в с. Кирилловском Максатихинского р-на Московской обл. (ныне территория Тверской обл.), позднее — в с. Княжеве близ Бежецка. В 1935 г. был привлечен к ответственности



*Сцмч. Иаков Бойков.  
Фотография. 1937 г.*

«за незаконную регистрацию актов гражданского состояния», дело было прекращено. 9 февр. 1938 г. арестован по обвинению в том, что «вел антисоветскую агитацию, направленную на срыв проводимых советским правительством мероприятий, высказывал недовольство существующим строем и восхвалял жизнь при царе», заключен в тюрьму г. Бежецка. Виновным себя не признал. 13 февр. 1938 г. Особой тройкой УНКВД по Калининской обл. приговорен к 10 годам заключения, к-рое отбывал в Северо-Уральском ИТЛ Свердловской обл. В 1938 г. и в апр. 1939 г. подавал ходатайства о пересмотре дела; все они были отклонены. Умер в лагере от голода. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: ЦГИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 423; Архив УФСБ РФ по Тверской обл. Д. 25454–С.

Лит.: *Дамаскин*. Кн. 3. С. 103–119, 123–127, 589; ЖНИР. Агр. С. 48–77.

*Игумен Дамаскин (Орловский)*

**ИАКОВ** Иванович Бриллиантов (7.03.1871, с. Никулино Бронницкого у. Московской губ.— 2.12.1937, полигон Бутово Московской обл., ныне в черте Москвы), сцмч. (пам. 19 нояб., в Соборе новомучеников и исповедников Российских и в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших), свящ. Из семьи священнослужителя. В 1893 г. окончил Московскую ДС. Был рукоположен во иерея. Служил во Владычном жен. мон-ре г. Серпухова. Сотрудничал с об-вом трезвости, писал статьи для выпускаемых об-вом листов. В 1912 г. им было написано «Сказание о явлении чудотворной иконы Божией Матери «Неупиваемая

Чаша» и предположительно акафист этой иконе. После закрытия обители в 1927 г. переведен в Троицкую ц. с. Лужки Серпуховского у., в 1929 г. — в Богоявленский храм г. Коломны. С 1 июля по 1 сент. 1931 г. исполнял обязанности благочинного.

В апр. 1930 г. вызывался в Коломенский отдел ОГПУ, был вы-



Сщмч. Иаков Бриллиантов.  
Фотография. Тюрьма НКВД.  
Коломна. 1937 г.

нужден 5 июня подписать документ о сотрудничестве. Как оказалось в посл., под сотрудничеством И. понимал обязанность «сообщать в ОГПУ об организации заговоров против советской власти», в то время как об «отдельных недовольствах мероприятиями советской власти и партии среди верующих» сообщать «считал не нужным».

12 дек. 1931 г. был арестован. Во время допроса заявил следователю, что «работа в органах ОГПУ связана с провокаторством и шпионством» и заниматься ею он отказывается. 3 янв. 1932 г. И. отпустили, полагая, что он «исправится».

29 марта 1932 г. арестован по обвинению в «антисоветской агитации», в отказе от сотрудничества с ОГПУ и помещен в коломенский дом заключения. Вызванный на допрос И. заявил, что шпионом и провокатором работать не будет, т. к. считает «это дело для священника безразветненным».

8 мая 1932 г. Особой тройкой ОГПУ приговорен к ссылке в Казахстан сроком на 3 года. После отбытия наказания вернулся в Московскую обл. Служил в храме во имя прп. Сергия Радонежского с. Горы Озёрского р-на.

21 (по др. данным, 20) нояб. 1937 г. арестован по обвинению в «контрре-

волюционной агитации», заключен в коломенскую тюрьму. Виновным в антисоветской деятельности себя не признал, заявив, что для него «каждая власть от Бога». 23 нояб. Особой тройкой УНКВД по Московской обл. приговорен к расстрелу. Приговор был приведен в исполнение на Бутовском полигоне. Погребен в безвестной общей могиле. Имя И. включено в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Свящ. Синода от 26 дек. 2003 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. 20886.

Лит.: Матриолог «Бутово». С. 50, 409; Бутовский полигон. Вып. 1. С. 84; ЖНИР. Моск. Доп. Т. 3. С. 185–189.

*Игумен Дамаскин (Орловский)*

**ИАКОВ** Иванович Гусев (19.10.1887, с. Дивеево Ардатовского у. Нижегородской губ. — 26.12.1937, Горький), сщмч. (пам. 13 дек. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), свящ. Из семьи священника. Брат сщмч. *Михаила (Гусева)*. В 1910 г. окончил Нижегородскую ДС. 30 янв. 1911 г. еп. Нижегородским и Арзамасским сщмч. *Иоакимом (Левицким)* рукоположен во иерея к церкви с. Худошина Ардатовского у. Преподával в худошинской и кадышевской земских школах Закон Божий. 30 мая 1914 г. назначен священником к Свято-Никольской ц. с. Елизарьева Ардатовского у. Был законоучителем земской школы этого же села.

В 1927 г. при ликвидации *Серафимова Дивеевского во имя Св. Троицы жен. мон-ря* был арестован брат И. Михаил. После его освобождения семья брата жила у И., нек-рое время у него же проживали дивеевские сестры, затем И. нашел им квартиру и помогал материально. Он постоянно терпел притеснения со стороны властей. Его обвиняли в противодействии установке радио в селе, в «антисоветской агитации среди отсталой части населения» и в организации развала колхоза. В 1930 г. И. был арестован и заключен в тюрьму г. Горького. Дом был конфискован. В 1931 г. И. был вновь арестован и «раскулачен». В 1935 г., когда власти хотели закрыть церковь, прихожане стали собирать подписи против закрытия храма. И. был арестован по обвинению в организации среди колхозников подписки «за отдачу церкви под зернохранилище», но вскоре отпущен (видимо, потому, что прихожане отрицали его причастность к сбору подписей). 20 нояб.

1937 г. арестован в храме по обвинению в «антисоветской деятельности»; заключен в тюрьму г. Арзамаса Горьковской обл. Виновным себя не признал. 2 дек. 1937 г. Особой тройкой УНКВД по Горьковской обл. приговорен к расстрелу. После казни погребен в безвестной могиле. Имя И. включено в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Свящ. Синода РПЦ от 30 июля 2003 г.

Лит.: Крестный ход: Новомученики и исповедники Российские Дивеевской земли / Св.-Троицкий Серафимо-Дивеевский мон-рь. [Дивеево], 2004. Кн. 2. С. 3–24.

*Игумен Дамаскин (Орловский)*

**ИАКОВ** Алексеевич Зяблицкий (21.04.1878, с. Дмитриевский Погост Ковровского у. Владимирской губ. — 4.02.1938, Иваново), сщмч. (пам. 22 янв., в Соборе новомучеников и исповедников Российских и в Соборе Ивановских святых), свящ. Из семьи священнослужителя. Брат священника сщмч. *Петра Зяблицкого*. Окончил одноклассное ДУ. В 1914 г. был рукоположен во иерея к церкви с. Эдемского Ковровского у. С 1925 г. служил в церкви с. Крапивье близ Суздаля. В 1929 г., когда на Пасху из-за запрета колокольного звона в селе произошло выступление прихожан, подвергся кратковременному аресту «за направление темной массы на общественную». 29 янв. 1930 г. был определен Яневским сельсоветом к раскулачиванию и выселению за пределы Суздальского р-на. Жил в Ковровском р-не Ивановской промышленной обл. 5 февр. 1930 г. арестован вместе с группой священников и мирян по обвинению в участии в «группе кулачества» и «антисоветской агитации на срыв колхозного строительства». 2 марта по решению Особой тройки при Полномочном представительстве ОГПУ по Ивановской промышленной обл. был освобожден. Служил в с. Дмитриевский Погост и с. Талицы Южского р-на Ивановской промышленной обл. 16 окт. 1937 г. арестован в с. Дмитриевский Погост как участник «церковной контрреволюционной группировки». Проходил по групповому делу вместе с братом Петром Зяблицким и свящ. Сергием Смирновым; заключен в тюрьму г. Коврова. 3 дек. 1937 г. приговорен Особой тройкой УНКВД по Ивановской промышленной обл. к 10 годам ИТЛ. Переведен в тюрьму г. Иваново. 25 янв. 1938 г. И. было



предъявлено новое обвинение в «контрреволюционной агитации среди заключенных». Проходил по гришповому делу вместе с 6 священниками, в т. ч. с братом Петром и со священномучениками прот. *Иоанном Доброхотовым*, священниками *Иоанном Розановым*, *Иоанном Коржавиным*, *Иоанном Успенским* и прот. *Николаем Бухаритым*. Виновным себя не признал. 3 февр. Особой тройкой УНКВД по Ивановской обл. приговорен к расстрелу и казнен на следующий день. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив УФСБ по Владимирской обл. Д. П-8249; Д. П-9010.

Лит.: *Дамаскин*. Кн. 2. С. 256–259; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 468; ЖНИР Янв. С. 506.

*Игум. Дамаскин (Орловский)*

**ИАКОВ** Тимофеевич Леонович (23.10.1876, с. Неелово Дорогобужского у. Смоленской губ. — 28.09.1937, Смоленск), сцмч. (пам. 15 сент. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), свящ. Из семьи церковнослужителя. Окончил ДС. Был рукоположен во иерея, служил в с. Николо-Кремьяном Дорогобужского у. В нач. 30-х гг. арестован по обвинению в том, что получал за требы мелкие деньги и «способствовал недостатку разменной монеты, препятствуя экономическому развитию Советского государства». 27 июля 1931 г. приговорен к 2 годам ИТЛ. Вернувшись, служил с 1935 г. в с. Егорье Бельского р-на Западной обл. 3 сент. 1937 г. арестован по обвинению в «организации контрреволюционной группы церковников», в «антисоветских выпадах», в частности в том, что, «читая газеты, истолковывал их по-своему». Был заключен в тюрьму г. Смоленска. Отказался признать себя виновным в контрреволюционной деятельности. 20 сент. приговорен Особой тройкой УНКВД по Западной обл. к расстрелу. Был казнен и погребен в неизвестной могиле. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив УФСБ РФ по Тверской обл. Д. 24125–С.

Лит.: *Дамаскин*. Кн. 3. С. 256–259; Тверской мучениковед. Т. 1. С. 261.

*Игум. Дамаскин (Орловский)*

**ИАКОВ** Ильич Мартыненко (4.01.1878, с. Коротич (Коротыч) Харьковского у. и губ. — 16.12.1937, Харьков), сцмч. (пам. 19 мая — в Соборе Харьковских святых), свящ. Служил в Архангело-Михайловской ц.

с. Малиновка близ Чугуева. После закрытия храма остался жить в селе. 20 окт. 1937 г. арестован. Казнен по приговору Особой тройки УНКВД по Харьковской обл. Имя И. включено в Собор Харьковских святых как местночтимого святого определением Свящ. Синода УПЦ от 22 июня 1993 г.

Лит.: *Никодим (Руснак), митр.* Сб. служб и акафистов. Х., 1996. С. 117; За Христа пострадавшие. С. 473–474; *Басин И.* Канонизация святых в УПЦ Моск. Патриархата: 1993–1996 гг. // Вестн. РХД. 1997. № 176. С. 217.

**ИАКОВ** (Маскаев Яков Иванович; 13.10.1879, Уральск — 29.07.1937, Барнаул), сцмч. (пам. 16 июля и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), архиеп. Барнаульский. Из крестьянской семьи. По окончании в 1901 г. Оренбургской ДС рукоположен во иерея к церкви с. Зобова Оренбургского у. и губ. Его



*Сцмч. Иаков (Маскаев), архиеп. Барнаульский. Фотография. Сер. 30-х гг. XX в.*

трусами в селе было построено новое здание храма, в соседней дер. Воронино открыта церковноприходская школа. С 1913 г. состоял членом епархиального комитета правосл. миссионерского об-ва. Был возведен в сан протоиерея. Вошел в состав Оренбургского ЕУ. Стал известен как один из самых щедрых жертвователей в епархии на благотворительные нужды. Награждался набедренником (1905) и камилавкой (1915). В 1918 г. овдовел. В 1919 г. спас неск. жителей с. Зобова от расстрела белыми войсками.

В янв. 1923 г. на состоявшемся в Оренбурге собрании духовенства и мирян избран кандидатом на замещение новообразованной Орской ви-

карной епископской кафедры. В связи с тем что в это время высшая церковная власть была захвачена обновленцами, назначение прот. И. Маскаева викарием Оренбургской епархии было утверждено обновленческим *Высшим церковным управлением*. 19 марта по пострижении в монашество он был хиротонисан в Москве во епископа Орского. Хиротонию возглавил один из лидеров обновленчества, еп. бывш. Владикавказский и Моздокский *Антоний (Грановский)*; в расколе «митрополит Московский». Впосл. И. воспринимал свою хиротонию от обновленческих архиереев (хотя и канонического поставления) как следствие своей «малоопытности и недоразумения» и сохранял верность Патриарху.

10 мая того же года Оренбургский еп. Аристарх (Николаевский) в связи с отбытием в Москву поручил И. временное управление епархией. Вскоре, однако, обновленческий Высший церковный совет назначил на Оренбургскую кафедру «архиепископа» Андрея Соседова. И. отказался от общения с ним и переехал в Орск. Вернувшийся в Оренбург еп. Аристарх был арестован и отправлен в ссылку, а затем перешел в обновленчество. Духовенство и прихожане Орска, не признавая обновленческого Высшего церковного совета и «архиепископа» Андрея Соседова (в кон. 1923 выдворен из епархии), высказывали сомнения и относительно законности хиротонии И.

22 июля 1923 г. на собрании священнослужителей и представителей приходских советов Орска И. было вменено в обязанность получить от Патриарха Московского и всея России св. *Тихона* или его заместителя подтверждение своей хиротонии и благословение на архиерейское служение как «народного избранника и весьма ревностного деятеля на ниве Христовой». И. обратился к прежде знакомому ему по миссионерской деятельности бывш. викарию Оренбургской епархии Тверскому архиеп. *Серафиму (Александрову)* с письмом, в к-ром излагал обстоятельства дела. Получив ответ архиеп. Серафима о спорности в каноническом отношении его хиротонии, И. немедленно прекратил совершение богослужений. В кон. июля дважды пытался выехать в Москву для встречи с Патриархом Тихоном, но задерживался в поезде сотрудами ОГПУ и после кратковременных арестов воз-



вращался в Орск. 5 авг. новое собрание священнослужителей Орска приняло решение войти с И. в церковно-евхаристическое общение. 3 сент. И. отправил Патриарху Тихону письмо с принесением покаяния и просьбой о принятии в общение. Свт. Тихон в ответном послании сообщил о принятии И. в молитвенное общение при условии письменного заявления о разрыве с обновленцами. И. составил заявление о выходе из подчинения обновленческому синоду, после чего его хиротония была признана действительной как совершенная архиереями канонического поставления, не находившимися в тот момент под запрещением. В кон. 1923 г. И. сумел выехать в Москву, где встретился с Патриархом Тихоном и получил от него ставленническую грамоту.

31 июля 1924 г. И. был назначен епископом Оренбургским. Активно противодействовал в епархии обновленческому расколу. Авторитет И. среди верующих беспокоил представителей советской власти. Неоднократно его вызывали на допросы в ОГПУ. И. решительно отказался от предложений негласного сотрудничества с властями, не согласился с требованием примириться с обновленцами и ограничить число проповедей. Он заявил, что проповедь — уставная часть богослужения, а отменять устав он не может. 13 янв. 1925 г. И. был запрещен обновленческим синодом в священнослужении. Прибывший в Оренбург обновленческий «архиепископ» Андрей Соседов при поддержке властей захватил здание епархиального управления, кафедральный собор и неск. др. храмов. В том же году И. был арестован вместе с группой священнослужителей и мирян — членов епархиального совета и, несмотря на ходатайства прихожан, приговорен в июле 1925 г. Коллегией ОГПУ к высылке из Оренбурга на 2 года. Проживал под надзором властей в Самаре.

2 янв. 1928 г., по окончании срока высылки, И. был назначен епископом Курганским, викарием Тобольской епархии, но к месту назначения, видимо, не выехал. В том же году назначен епископом Осташковским, викарием Тверской епархии. С 6 февр. 1929 г. епископ Балашовский, викарий Саратовской епархии. И. оказывал верующим помощь в составлении ходатайств в органы со-

ветской власти о сохранении действующих или об открытии уже закрытых храмов. Своей твердой позицией в защите веры убедил прихожан в ложности обвинений в обновленчестве, к-рые выдвигали против него как сторонники *григорианского раскола*, так и *бугеицы*, сохранил паству в верности Московской Патриархии.

13 февр. 1930 г. арестован в Балашове, содержался в местной тюрьме. Вместе с И. по делу о «контрреволюционной церковной организации» была арестована большая группа проживавших в Балашове священнослужителей, монашествующих и мирян. На допросах И. отказался давать показания против арестованных вместе с ним людей (благодаря чему многие из обвиняемых были освобождены), не признал себя виновным в «антисоветской деятельности». 9 июня 1930 г. приговорен особым совещанием при Коллегии ОГПУ к 3 годам ИТЛ. Отбывал срок заключения на Соловецких о-вах, в Кеми и Вишерских лагерях. 16 дек. 1932 г. приговорен особым совещанием при Коллегии ОГПУ по отбытии срока к 3 годам ссылки в Уральскую обл., однако из-за несогласованности действий местных органов ОГПУ при освобождении из лагеря не был отправлен по этапу, в связи с чем объявлен в розыск.

Не зная, что находится в розыске, И. посетил в Москве Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)*; вполсл. Патриарх Московский и всея Руси). 4 апр. 1933 г. был назначен епископом Барнаульским с поручением временного управления Бийской епархией. В 1935 г. возведен в сан архиепископа. Несмотря на хронические болезни, почти ежедневно проводил службы в кафедральном Знаменском соборе, на к-рые собирались прихожане не только из Барнаула, но и из окрестных сел. Завел в церквах всенародное пение для сознательного восприятия прихожанами богослужения. Всегда ходил по городу в священническом одеянии, несмотря на хулу и насмешки.

29 окт. 1936 г. был арестован в Барнауле, этапирован в Бийск, где помещен в тюремную больницу, а 19 нояб. заключен в тюрьму. Вместе с группой священнослужителей и мирян, в т. ч. со священниками священномучениками *Петром Гавриловым* и *Иоанном Можириным* и с мон. прмч. *Феодором (Никитиным)*, проходил

по делу о «контрреволюционной повстанческой организации» в ряде районов Алтая. На допросах И. отказался признать себя виновным в «антисоветской деятельности», доказал на следствии ложность обвинений, возводимых на него лжесвидетелями. 9 апр. 1937 г. выездная сессия Специальной коллегии Западносибирского краевого суда, не найдя достаточных доказательств по предъявленным обвинениям, постановила отложить слушание дела и отправить его на доследование. После издания распоряжения Политбюро ЦК ВКП(б) от 2 июля 1937 г. «Об антисоветских элементах» дело И. было направлено на рассмотрение во внесудебном порядке. 25 июля Особая тройка УНКВД Западносибирского края приговорила И. в числе др. обвиняемых к расстрелу. Был казнен, вероятно, на территории барнаульской тюрьмы НКВД, размещавшейся в бывш. барнаульском Богородице-Казанском жен. мон-ре. Погребен в безвестной могиле. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив УФСБ по Саратовской обл. Д. ОФ-26172; Архив УФСБ по Нижегородской обл. Д. ОФ-26172; Архив УФСБ по Новосибирской обл. Д. П-7818.

Лит.: *Манил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 3. С. 176–177; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 474; *Дамаскин.* Кн. 5. С. 131–168; Ходатайство приходских общин г. Оренбурга об освобождении арестованных священнослужителей // ЦИВ. 1999. № 2/3. С. 16–19; «Обновленческий» раскол. С. 753–754.

*Игумен Дамаскин (Орловский),  
Д. Н. Никитин*

**ИАКОВ** Андреевич Передий (Передерий) (23.10.1871, дер. Млины Гадячского у. Полтавской губ.— 2.12.1937, Семипалатинск, ныне Семей, Казахстан), сщмч. (пам. 19 нояб. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), прот. Получил начальное образование. Прошел испытания как кандидат в священнический сан. Время рукоположения во иерея неизвестно. В 1934 г. возведен в протоиереи. Служил в церкви с. Вельбовка Гидячского р-на Харьковской обл. 28 авг. 1936 г. арестован по обвинению в участии в «контрреволюционной группе церковников». 27 марта 1937 г. приговорен особым совещанием при НКВД СССР к 5 годам ссылки в Казахстан. Работал сторожем Дорстроя в с. Бородулиха Бель-Агачского р-на Восточно-Казахстанской обл. 21 нояб. арестован по обвинению в «антисоветской





агитации против колхозного строя». Был помещен в камеру предварительного заключения Бель-Агачского райотдела НКВД, затем в семипалатинскую тюрьму. Виновным себя не признал. 27 нояб. Особой тройкой УНКВД по Восточно-Казахстанской обл. приговорен к расстрелу. И. был погребен в безвестной могиле. Его имя включено в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Свящ. Синода от 27 дек. 2000 г.

Арх.: Архив ДКНБ по Вост.-Казахстанской обл. Д. № 2990.

*В. В. Королёва*

**ИАКОВ** Иванович Редозубов (1871, г. Чугуев Змиёвского у. Харьковской губ. — 19.01.1938, Харьков), сщмч. (пам. 19 мая — в Соборе Харьковских святых), прот. Служил в с. Осиновка близ г. Чугуева. Арестован 28 дек. 1937 г. Казнен по приговору Особой тройки УНКВД по Харьковской обл. Имя И. включено в Собор Харьковских святых как местноточимого святого определением Свящ. Синода УПЦ от 22 июня 1993 г.

Лит.: *Никодим (Руснак), митр.* Сб. служб и акафистов. Х., 1996. С. 118, 174; За Христа пострадавшие. С. 475; *Басин И.* Канонизация святых в УПЦ Моск. Патриархата: 1993–1996 гг. // Вестн. РХД. 1997. № 176. С. 219.

**ИАКОВ** Васильевич Шестаков (28.04.1858, с. Камасино Пермского у. и губ., ныне г. Чусовой Пермского края — 23.12.1918, близ с. Хохловка Оханского у. Пермской губ.), сщмч. (пам. 10 дек. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), свящ., краевед, писатель, издатель. Из семьи священника. В 1873 г. окончил ДУ, в 1879 г. — Пермскую ДС по 1-му разряду. Его однокурсниками были изобретатель радио А. С. Попов, писатель-путешественник К. Д. Носилов, проф. медицины В. Парышев, врач-окулист Н. И. Неуймин. С 1879 г. Шестаков был учителем и законоучителем в Редикорском земском уч-ще Чердынского у. Пермской губ., с 1881 г. — в Юкеевском пермяцком (инородческом) уч-ще того же уезда.

В 1887 г. рукоположен во иерея к церкви с. Новотурино (Токовая) Верхотурского у. Пермской губ., был законоучителем в местной школе. В 1888 г. переведен в церковь с. Хохловка, преподавал в Хохловском ДУ. С 29 авг. 1889 г. служил в ц. Успения Пресв. Богородицы г. Чердынь, пре-

подавал в приходском уч-ще. 24 мая 1891 г. переведен старшим священником в ц. во имя свт. Николая Чудотворца в с. Кудымкорском Соликамского у. (ныне г. Кудымкар Пермского края), назначен благочинным 3-го Соликамского окр. Од-



*Сщмч. Иаков Шестаков.  
Рис. неизв. художника.  
20-е гг. XX в.*

новременно с 4 окт. 1891 г. был законоучителем Кудымкорского 2-классного муж. уч-ща. В 1891–1894 гг. состоял наблюдателем коми-пермяцких церковноприходских школ и миссионером по Соликамскому у. В 1894–1898 гг. был членом Пермской комиссии Уральского общества любителей естествознания (ныне Пермский краевой музей). В 1898 г. уволен от обязанностей благочинного, 27 сент. 1899 г. вышел за штат. С 1899 г. жил в Перми, преподавал в Пермской ДС, состоял членом Пермской ученой архивной комиссии. И. собирал средства на создание церквей и мон-рей, странноприимных домов, приютов. С его именем связано строительство церкви при Кутимском заводе Чердынского у., в дер. Милухиной Соликамского у. и др., основание странноприимного дома в дер. Токовой, создание 2 жен. мон-рей в Пермской епархии.

И. организовал комиссию по переводу книг на коми-пермяцкий язык, ходатайствовал об открытии в селах Юкеевском и Кудымкорском складов для книг. Переводил богослужебную, учебную и художественную лит-ру. В нач. 1900-х гг. организовал изд-во «Кама» сначала в Сарапуле, затем в Москве. Издавал книги по истории и краеведению Пермской, Екатеринбургской, Вятской епархий, публиковал материалы по истории местных церквей и мон-рей в виде путеводителей, справочников и адрес-календарей. Издал на коми-

пермяцком языке азбуку, Литургию Иоанна Златоуста, Закон Божий, а также брошюры, листовки, плакаты на религ., краеведческие, санитарно-гигиенические темы. Писал статьи для журналов «Пермские епархиальные ведомости», «Исторический вестник», «Записки общества изучения Севера», «Труды Пермской губернской ученой архивной комиссии», «Уральская жизнь». И. собирал фольклор Прикамья, под псевдонимом Яков Камасинский опубликовал этнографические очерки «Около Камы» (1905). Во время одной из поездок по епархии нашел в верховьях р. Камы племя, «не просвещенное христианской верой».

В нач. XX в. И. впервые обратил внимание общественности на проблему сохранения культурного наследия Прикамья и памятников церковной старины. Для этой цели предложил создать Пермский епархиальный церковно-археологический комитет, в 1909 г. издал проект его устава. Пермское церковно-археологическое об-во было организовано 17 окт. 1912 г., но в это время И. уже постоянно жил в С.-Петербурге (с 1909), формально оставаясь заштатным священником церкви с. Кудымкорского. В 1909–1913 гг. он работал в цензурном комитете Святейшего Синода.

И. много путешествовал по рус. городам, встречался с известными людьми, собирал факты и описывал события, очевидцем к-рых был. Эти записи и впечатления стали материалом для воспоминаний И. «Летопись отца Иакова Компинского». И. был прототипом героя романов М. А. Осоргина «Свидетель истории», «Книга о концах» и очерка «Отец Яков». У писателя, вероятно, было неск. тетрадей, в к-рых И. записывал воспоминания и к-рые оставлял на хранение у друзей. При создании лит. портрета И. Осоргин скорее всего использовал эти тексты.

И. неоднократно посещал Соликамск, дружил с настоятелем Боголюбленской ц. прот. В. Боголюбовым, проживавшим в этом городе. Сотрудничал с краеведческим отделом Педагогического музея (ныне его фонды находятся в Соликамском краеведческом музее), по заказу отдела написал «Исторический путеводитель по Соликамску» (1917). В дек. 1918 г. в Соликамске И. был арестован красноармейцами вместе с прот. В. Боголюбовым. По сви-



детельствам современников, прот. Боголюбова отпустили по просьбе красноармейцев, уроженцев дер. Твритиновой Соликамского у., входившей в приход Богоявленской ц. И. вывезли за 10 верст от с. Хохловка Оханского у., расстреляли и добили штыками. Сохранились свидетельства, что он был похоронен на Хохловском кладбище. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором 2000 г.

Арх.: Пермская краевая б-ка им. А. М. Горького. Отдел краеведения. Фонд Я. В. Шестакова. Соч.: Кутимский завод: Путевые заметки // Пермские Ев. 1893. № 11. С. 223–228; Адрес-календарь Пермской епархии на 1894 г. и справ. кн. для духовенства. Пермь, 1894; Объяснение молитв, десяти заповедей Закона Божия и заповедей блаженства. Пермь, 1896; Объяснение устройства христ. храма, принадлежностей его, литургии и семи таинств. Пермь, 1896; Памятная книжка для духовенства, изд. по случаю 500-летия блаженной кончины свт. Стефана, еп. Великопермского; С прил. Адрес-календаря Пермск. епархии на 1896 г., с гравюрами. Пермь, 1896; Рассказы из Свящ. ист. Ветхого и Нового Завета. Пермь, 1896; Современное положение духовенства иньвенских инородческих приходов Соликамского у. Пермской губ. Пермь, 1898; Инородческая жен. община в Пермской губ. // Правосл. благовестник. 1899. № 9. С. 34–39; Краткий ист. очерк столетия Пермской епархии (1799–1899). Пермь, 1899; Юбилейная памятная кн. для духовенства, изд. по случаю 100-летия (1799–16 окт. 1899 г.) Пермской епархии; С прил. адресов духовенства Пермской и Екатеринбургской епархий. Пермь, 1899; Справочная кн. всех окончивших курс Пермской ДС: В память исполнившегося в 1900 г. 100-летия Пермской ДС. Пермь, 1900; Пермская епархия на рубеже двух столетий. [Б. м.], 1900; Подлинницы наших дней. [Б. м.], 1901; Торжество открытия св. мощей при. Серафима Саровского чудотворца, 19 июля 1903 г.: Рассказ очевидца // Прил. к Вятским ГВ. 1903. № 102. С. 2–3; Пермский патерик. М., 1904; В память 200-летия перенесения мощей св. Симона из места их обретения с. Меркушинского в Верхотурский мон-рь. М., 1904; История постройки каменного трехпрядельного храма во имя «Грузинской Божией Матери» на Красногорском подворье, что на Большой Охте в С.-Петербурге. СПб., 1905; Около Камы: Этногр. очерки и рассказы. М., 1905; Преев. Иоанн, еп. Пермский и Соликамский. СПб., 1905; История Камско-Березовского Богородицкого миссионерского черемисского муж. общежит. мон-ря Уфимской епархии. СПб., 1906, 1910<sup>3</sup>; Эволюция печати в Перми. Сарапул, 1906; Описание мон-рей Пермской епархии. Вятка, 1907; От С.-Петербурга до Байкала: Путев. СПб., 1907; Преев. Мелетий Леонтович, еп. Пермский и Екатеринбургский. СПб., 1907; Трудник Христов: Прот. г. Перми Е. А. Попов; Очерк жизни и трудов: (По поводу 20-летия со дня его кончины 1888–1908 г. 17 мая). М., 1908; Жен. инородческая обитель, вновь открываемая в Чердынском у. Пермской губ. // Монастырь. 1909. № 11/12. С. 720–724; Проект устава Пермского епарх. церк.-археол. комитета. М., 1909; Краткая история возникновения Св.-Николаевского миссионерского

муж. общежит. мон-ря на Белой Горе Осинского у. Пермской губ. Пермь, 1910; Несколько слов по поводу открытия приюта для детей-эпилептиков в гор. Кунгуре Пермской губ. Н. Новг., 1910; Верхнекамские инородцы: Опыт обозрения мероприятий земств Соликамского, Чердынского и Глазовского в целях культурного подъема камских инородцев. Архангельск, 1912; Древние мон-ри Прикамского края: Ист. справка. СПб., 1912; История Сарапульского Старцева-Горского Иоанно-Предтеченского общежит. муж. мон-ря Вятской епархии. СПб., 1912; Об улучшении в бассейне В. Камы. [Б. м.], 1912; Трифоновский монастырский миссионерский жен. хутор в Глазовском у. Вятской губ. СПб., 1912; История вновь строящегося Благодатного Св.-Троицкого монастырского общежития, Пермской губ. и у: Светлая страничка из совр. монастырской жизни. М., 1913; Начало Екатеринбургской епархии. СПб., 1914; Указатель статей по истории, археологии и этнографии, помещенных в «Пермских Ев» со времени их выхода по авг. 1905 г. Сарапул, 1915; Верхнекамский край. Ярославль, 1916; Исторический путев. по Соликамску. Соликамск, 1917. Пермь, 2006<sup>9</sup>.

Лит.: *Игнатъев А. А.* Свящ. И. В. Шестаков: Очерк жизни и трудов. Сарапул, 1918; В мире духовства: [Об убийстве в Перми в дек. 1918 г. Я. В. Шестакова] // Свободная Пермь. 1919. 18 янв.; То же // Освобождение. 1919. 23 янв.; *Осоргин М. А.* Отец Яков // *Он же.* Мемуарная проза. Пермь, 1992. С. 194–208; *Коровин А.* Исследователь в рясе // Вечерняя Пермь. 1991. 24 окт.; *Кашихин Л. С.* Просветитель Я. В. Шестаков // Местное время. 1992. 29 окт.; *Бачев Г. Т.* Страницы истории Коми-Пермяцкого авт. округа: Учеб. пособие. Пермь, 1995. С. 45; *Дамаскин*. Кн. 2. С. 114; *Город на Иньве: Кудымкар: Годы и люди* / Авт.-сост.: Ю. П. Зубов. Пермь, 1997. С. 112–114; *Нечаев М. Г.* Просветительская деятельность свящ. Иакова // Интеллигент в провинции: Тез. докл. Екатеринбург, 1997. Вып. 2; *Аверина Н. Ф.* Шестаков Я. В. // Уральская историческая энциклопедия. Екатеринбург, 1998. С. 598; *Коровин А. П.* Старейшая нить краеведения: (К истории церк. краеведения на Урале) // Уральский родовед. 1998. № 3. С. 94–106 (электр. ресурс: <http://www.uuro.narod.ru/rodoved3/03-09.htm>); Краеведы и краеведческие организации Перми: Библиоглос. справ. / Сост.: Т. И. Быстрых, А. В. Шилов. Пермь, 2000. [Т. 1.] С. 22, 294–295, 357; Определения Свящ. Синода: [Прославление] // ЖМП. 2000. № 2. С. 10; *Шушилов Е. Н.* Нек-рые данные к биограф. Я. В. Шестакова, характеристика его произведений и личности современниками // Пермское Прикамье в истории Урала и России. Березники, 2000. С. 179–180; *он же.* Государственные, полит., обществ. деятели Пермской губ. (1905–1919 гг.). Пермь, 2004; *он же.* Шестаков Яков (Иаков) Васильевич // Пермский край (электр. ресурс: <http://enc.permkultura.ru>); Мат-лы к «Рус. провинциальному некрополю вел. кн. Николая Михайловича»: По док-там РГИА / Публ.: Д. Н. Шилов. 2003. Вып. 1. С. 22.

И. А. Маякова

**ИА́КОВ** [греч. Ἰάκωβος] († 1519 или 1520), прмч. (пам. греч. 1 нояб., во 2-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Афонских преподобных), диак., ученик прмч. *Иакова* из Кас-

тории, принявший вместе с ним мученическую кончину в Адрианополе (ныне Эдирне, Турция). Султан Селим I, видя красоту и благообразие И., особо мучил его, стараясь заставить отречься от Христа. Во время пыток в Дидимотихоне, когда святым стягивали бинтами головы, у И. вытек глаз. И. и прмч. *Дионисий* были повешены рядом с мертвым телом своего наставника.

Ист. и лит. см. в ст. *Иаков*, прмч.

**ИА́КОВ**, прмч. Зографский (пам. греч. 22 сент., 10 окт.) — см. в ст. *Зографские преподобномученики*.

**ИА́КОВ**, прмч. Зографский (второй) (пам. греч. 22 сент., 10 окт.) — см. в ст. *Зографские преподобномученики*.

**ИА́КОВ** [Иаков Новый; греч. Ἰάκωβος] († 1519 или 1520), прмч. (пам. греч. 1 нояб., во 2-ю Неделю



Свт. Феона Фессалоникийский, прмч. Иаков, влц. Анастасия Узорешительница. Икона. 1840 г. (мон-рь влц. Анастасии Узорешительницы близ Фессалоники)

по Пятидесятнице — в Соборе Афонских преподобных), мон. В миру Иоанн, род. в одном из селений близ Кастории (Греция) в бедной благочестивой семье. Его родителей звали Мартин и Параскева. В юности Иоанн пас стада и постепенно приобрел собственных овец. Его брат позавидовал преуспеванию Иоанна и донес местным тур. властям, что



тот нашел клад. Иоанн был вынужден покинуть родные места, чтобы избежать преследований турок. Он поселился в К-поле, занялся поставкой баранины ко двору султана и постепенно разбогател. Однажды, находясь в гостях у знатного турка, он услышал рассказ о том, как К-польский патриарх *Нифонт II* (1486–1489, 1497–1498) исцелил бесноватую жену турка, при этом турок видел, как во время чтения Евангелия разверзся купол храма и божественный свет наполнил церковь. После этого Иоанн решил отправиться к патриарху для духовной беседы. Под влиянием патриарха Нифонта он роздал свое имение (300 тыс. гроссов) нищим, удалился на Афон и принял постриг в мон-ре *Дохиар*. Спустя 3 года он восстановил запустевший скит св. Иоанна Предтечи, принадлежавший *Иверскому мон-рю*, и подвизался в нем 6 лет под рук. старца Игнатия. После смерти Игнатия И., подобно древним подвижникам, подвергся искушениям и бесовским нападениям, от которых его избавила Пресв. Богородица. Ведя строгую аскетическую жизнь, И. достиг совершенства в монашеских добродетелях. Он сподобился дара прозорливости и чудотворения. Кроме того, ему по божественному откровению были явлены видения райских обителей и адских мучений. Постепенно вокруг И. начала собираться братия. Первым его учеником стал инок Маркиан из мон-ря *Vatoned*. По молитвам И. в скиту св. Иоанна Предтечи забил источник, к-рый получил название Агиасма св. Иакова, пустой сосуд дважды наполнялся елеем, во время засухи пошел дождь. В мон-ре Вагопед он исцелил одержимого бесом послушника. Однажды И. и его спутник были застигнуты в пути туманом и темнотой, так что подвергались опасности сорваться в пропасть. После того как И. помолился, туман расступился, образуя проход на то время, пока они не дошли до кельи.

В поисках большего уединения И. удалился с 6 учениками во внутреннюю часть Афонского п-ова, по всей видимости в ц. Пресв. Богородицы (т. н. кафизма Панагии), выстроенной на пути к вершине Афона, где проводил в безмолвии все дни недели, кроме субботы и воскресенья. Однажды в откровении И. было явлено, чтобы он шел в Этолию (область в Центр. Греции). По пути он



*Преподобномученики диак. Иаков, Иаков Новый, Дионисий. Икона. 1836 г. (мон-рь аги. Анастасии Узорешительницы близ Фессалоники)*

останавливался со своими учениками в Петре (где предсказал, что через 3 дня в городе вспыхнет пожар) и в *Метеорских мон-рях*. Оттуда он отправился в Нафпактос и поселился в мон-ре св. Иоанна Предтечи близ дер. Тревекиста (ныне Аналипси). Множество народа из окрестных селений стало стекаться к старцу за благословением и наставлениями, больные и бесноватые получали исцеление. Слава о чудесах И. возбудила зависть у Акакия, митр. Навпактского и Артского, к-рый донес тур. бею — правителю г. Трикала, что И. собирает вокруг себя множество христиан для мятежа. Тот отдал распоряжение схватить старца и привести к нему. И. заранее были открыты предстоящие мучения, и он убеждал учеников принять страдания за Христа. В день ареста И. велел отслужить литургию ранее обычного времени и, когда турки окружили храм, безбоязненно вышел им навстречу с 2 учениками — преподобномучениками диак. *Иаковом* и мон. *Дионисием*. После долгих допросов трикальский бей, не найдя подтверждения обвинению, отправил донесение султану Селиму I (1512–1520). В течение 40 дней он держал святых в темнице, ожидая ответа. Из заключения И. отправил письмо ученикам, назначив своим преемни-

ком свт. *Феоны* (пам. греч. 4 апр.) (впосл. игумен *Анастасии св. Узорешительницы муж. ставропигиального мон-ря* и митрополит Фессалоникийский). Тем временем от султана, находившегося в Дидимотихоне (Фракия), пришло повеление доставить к нему узников в оковах. Селим подверг их пыткам, стараясь выведать, с какой целью И. собирал вокруг себя множество христиан. Когда султан переехал в Адрианополь (ныне Эдирне, Турция), туда перевезли и И. с учениками. Султан передал их 2 пашам для дальнейшего расследования. Те сообщили султану, что не смогли найти подтверждение обвинению, но узнали, что И. обладает даром предвидения. Селим призвал к себе И. и спросил, сколько лет ему предстоит править. Когда И. ответил, что тому осталось жить 9 месяцев, султан пришел в ярость и предал святых жесточайшим мучениям. Желая найти благовидный предлог для их казни, Селим послал к И. одного пашу, чтобы узнать его мнение об исламе. И. обличил мусульман, говоря, что никто из людей так не прогневал Бога, как Мухаммад. После этого султан приказал янычарам сделать все, чтобы заставить святых отречься от Христа. Янычары мучили их в течение 17 дней: бичевали, посыпая раны солью и растирая грубыми полотнами, вырезали из кожи ремни, терзали ноги железными крюками, а бока опаляли огнем. Видя непреклонность святых, Селим приговорил их к повешению. На место казни И. пришел сам, хотя от пыток на ногах обнажились кости, а его учеников принесло совершенно изнеможенных. И. воздал хвалу Господу и мирно почил прежде, чем палачи приступили к казни. Турки повесили его учеников и мертвое тело И.

Мон. *Герасим (Микраянтин)* и И. М. Перандонис относят казнь преподобномучеников к 1519, а не к 1520 г.

Христиане выкупили тела святых и унесли их в сел. Арванитохорион (по др. источникам, Алвани, или Алванитохорион) близ Адрианополя и погребли их в 3 отдельных гробницах. Каждое воскресенье и по праздникам от гробов преподобномучеников исходил свет. Вскоре после мученической кончины святых свящ. Николай из Арты отправился навестить брата, жившего на Дунае. По пути, в Адрианополе, заболел



конь священника. Свящ. Николай, слышавший о мученическом подвиге И., обратился к нему с молитвой, и конь исцелился. Священник отправился к месту захоронения И. и рассказал жителям Арванитохориона о происшедшем. По его настоянию гробницы были открыты. От мощей И. исходило дивное благоухание. Свящ. Николай взял честную главу И. и часть его мощей и отвез их ученикам преподобномученика, подвизавшимся в афонском мон-ре *Симонопетра*. От мощей И. получили исцеление эконоом Неофит и свящ. Каллист. Ученики послали со свящ. Николаем в Адрианополь одного из монахов, по имени Феофил, и перенесли в Симонопетру оставшиеся мощи И., Иакова и Дионисия. Впосл. ученики И. переселились в сел. Галатиста на п-ове Халкидики и возобновили пребывавший в запустении мон-рь вмц. Анастасии Узорешительницы. Чудеса от мощей И. привлекли туда большое число братии — до 150 чел. По молитве к И. фессалоникиец Филипп был избавлен от потопления во время бури. Исцеления происходили не только от мощей И., но и от его одежд (они облегчали тяжелые роды). В наст. время часть мощей И. хранится также в мон-ре Дохиар.

Житие И. и служба ему были написаны современным святого Феофаном Фессалоникийцем из монастыря вмц. Анастасии Узорешительницы и изданы Д. Лукопулосом (Афины, 1894). В сокращенном виде Житие И. было включено в «Новый Мартирологион» прп. *Никодима Святоторца*. Кроме того, в рукописи XVII в. Ath. Dsch. 229 сохранился неопубликованный канон в честь И., составленный неким Нифонтом. Ист.: *Πορφύριος (Успенский), архим.* Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты в 1845 г. К., 1877. С. 320–325; *ΝΜ. Σ.* 38–44; *Δουκάκης.* ΜΣ. Т. 11. Σ. 21–25; *Ματθαίος.* ΜΣ. Т. 11. Σ. 28–67; Афонский патерик. Ч. 2. С. 323–333; *Νικόδημος. Συναξαριστής.* Т. 2. Σ. 541–549.

Лит.: *Ζερλέντης Π. Γ.* Θεσσαλονικέων μητροπολίται ἀπὸ Θεωνᾶ τοῦ ἀπὸ ἡγουμένων μέχρι Ἰωάσαφ Ἀργυροπούλου (1520–1578) // *BZ.* 1903. Bd. 12. S. 131–152; *Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος).* Νεομάρτυρες. Σ. 19; *Γεράσιμος (Μικραγιαννανίτης), μον.* Ἰάκωβος // *ΟΗΕ.* Т. 6. Σ. 639–640; *Γλαβίνας Ἀ.* Ὁ ἐκ Καστορίας Νεομάρτυς Ἰάκωβος. Θεσσαλονίκη, 1974; *Περαιτώνης.* Λεξικόν. Т. 2. Σ. 210–215; *Σαφρόνιος (Εὐδοκίμης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 208–209; *Θεόκτιστος (Δοχειαρίτης), μον.* Ἅγιοι, Ὅσιοι καὶ Νεομάρτυρες Δοχειαρίτες // *Παρουσία Ἱερῶς Μονῆς Δοχειαρίου.* Ἅγιον Ὄρος, 2001. Σ. 138–140.

**О. В. Л.**

**ИАКОВ** (Данилов; 1892, Екатеринбургский у. Пермской губ.— 23.10.1918, Осинский у. Пермской губ.), прмч. (пам. 12 авг. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), инок *Белогорского во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря*. Из крестьянской семьи. В марте 1918 г. поступил в Белогорский мон-рь. Нес послушание в пекарне. В авг. 1918 г. мон-рь был разорен красноармейцами. За отказ участвовать в организации праздника в день годовщины Октябрьской революции и сражаться в рядах красноармейцев против А. В. Колчака И. был расстрелян вместе с братией мон-ря. Место захоронения неизвестно.

2 июля 1998 г. Пермским и Соликамским архиеп. *Афанасием (Кудюком)* И. прославлен вместе с Белогорскими преподобномучениками с общим днем памяти как местночтимый святой Пермской епархии. Прославлен к общецерковному почитанию Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г. 18 янв. 2002 г. на подворье Белогорского мон-ря в Перми была открыта часовня во имя настоятеля Белогорского мон-ря архим. прмч. *Варлаама (Коноплева)* и иже с ним пострадавшей братии.

Арх.: ГА Пермской обл. Ф. 37. Оп. 7. Д. 3.  
Лит.: Пермские Ев. 1919. № 1. С. 18; *Дамаскин.* Кн. 2. С. 116; К прославлению сщмч. Феофана, еп. Пермского и Соликамского, и прмч. Варлаама с братией Белогорского мон-ря. Пермь, 1998.

*Игумен Дамаскин (Орловский)*

**ИАКОВ** (Старцев; 1888, с. Ординское Осинского у. Пермской губ.— 23.10.1918, Осинский у. Пермской губ.), прмч. (пам. 12 авг. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), инок *Белогорского во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря*. Поступил в монастырь в 1905 г. Нес послушание в книжно-иконной лавке. В авг. 1918 г. при разорении мон-ря был расстрелян. Место захоронения неизвестно. Прославлен как местночтимый святой Пермской епархии вместе с Белогорскими преподобномучениками 2 июля 1998 г., к общецерковному почитанию — Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: ГА Пермской обл. Ф. 37. Оп. 7. Д. 3.  
Лит.: Пермские Ев. 1919. № 1. С. 18; *Дамаскин.* Кн. 2. С. 116; К прославлению сщмч. Феофана, еп. Пермского и Соликамского, и прмч. Варлаама с братией Белогорского мон-ря. Пермь, 1998.

*Игумен Дамаскин (Орловский)*

**ИАКОВ**, мч. Иерусалимский (пам. визант. 21 окт.) — см. в ст. *Иерусалимские мученики*.

**ИАКОВ**, мч. Константинопольский (пам. 9 авг.) — см. в ст. *Иулиан, Маркиан, Иоанн* и др. мученики Константинопольские.

**ИАКОВ**, мч. Самосатский (пам. 29 янв.) — см. в ст. *Роман, Иаков* и др. мученики Самосатские.

**ИАКОВ** Евстафьевич Андреев († март 1553, близ совр. г. Цивильска в Чувашии), мч. (пам. 4 окт.— в Соборе Казанских святых), Казанский. В Тысячной книге 1550 г. Яков Астафьевич Андреев записан как дворовый сын боярский 3-й статьи по Коломне, в Дворовой тетради 50-х гг. XVI в.— как дворовый сын боярский с пометой «Яковец умре» (ТКиДТ. С. 319). Имя И. внесено в синодик *казанского Зилантова в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря* вместе с именами др. рус. людей, погибших при взятии Казани и во время «Казанской войны» 1552–1557 гг. (Синодик Успенского Зилантова мон-ря. Каз., 1840); И. упоминается и в др. синодиках. По контексту синодика Зилантова мон-ря можно сделать вывод, что И. воевал в отряде Б. И. Салтыкова (см. *Борис Казанский*). В марте 1553 г. отряд был направлен против восставших «горных людей» — татар и чувашей и потерпел поражение близ чуваш. селения, на месте к-рого в 1589 г. была основана крепость Цивильск. И. попал в плен и был убит вместе с др. мучениками, чьи имена записаны в том же синодике.

Канонизацией И. можно считать включение имени святого в сер. 80-х гг. XX в. в Собор всех святых, в земле Российской просиявших (Миняя (МП). Май. Ч. 3. С. 376), и в Собор Казанских святых (празднование установлено в 1984).

**Е. В. Лунаков**

**ИАКОВ** Степанович Блатов (1880, с. Старое Коломенское у. Московской губ.— 13.11.1937, полигон Бутово Московской обл., ныне в черте Москвы), мч. (пам. 31 окт., в Соборе новомучеников и исповедников Российских и в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших). Из крестьянской семьи. Окончил церковно-приходскую школу. Служил в армии рядовым. Вместе с отцом держал





портновскую мастерскую в Москве. В 1925 г., оставив мастерскую детям, вернулся в родное село. Был активным прихожанином, помогал в устроении храмовых праздников, молебнов и крестных ходов, в покупке свечей и выпечке просфор. Был членом, а с 1934 г. — председателем церковного совета и казначеем ц. Рождества Пресв. Богородицы. 15 сент. 1937 г. арестован по обвинению в «контрреволюционной деятельности среди колхозников», заключен в тюрьму г. Каширы, переведен в Москву. Виновным себя не признал. 11 нояб. Особой тройкой УНКВД по Московской обл. приговорен к расстрелу. Был казнен на Бутовском по-



Мч. Иаков Блатов.  
Фотография. Тюрьма НКВД.  
Москва. 1937 г.

лигоне, погребен в безвестной общей могиле. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.  
Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. У-19237.  
Лит.: Матриолог «Бутово». С. 41; Бутовский полигон. Вып. 2. С. 93; ЖНИР: Моск. Сент.— окт. С. 233–235.

*Игум. Дамаскин (Орловский)*

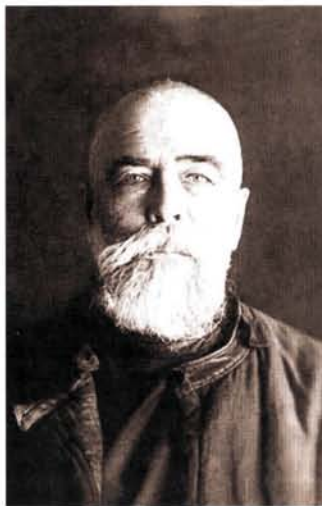
**ИАКОВ** Иванович Гортинский (1899 — 29.08.1937, Горьковская обл.), мч. (пам. 16 авг., в Соборе новомучеников и исповедников Российских и в Соборе Нижегородских святых). Жил в пос. Гнилицы Автозаводского р-на г. Горького, работал механиком при больнице. В авг. 1937 г. вместе с прмц. *Анной (Ежовой)* арестован по обвинению в «участии в церковной контрреволюционной группе». Виновным себя не признал. 21 авг. 1937 г. Особой тройкой УНКВД по Горьковской обл. приговорен к расстрелу. Казнен, погребен в безвестной могиле. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: ГА Нижегородской обл. Ф. 2209. Оп. 3. Д. 8184.

Лит.: *Дамаскин*. Кн. 1. С. 189; За Христа пострадавшие. С. 331–332.

*Игум. Дамаскин (Орловский)*

**ИАКОВ** Иванович Соколов (1874, с. Тимоново Дмитровского у. Московской губ.— 4.12.1937, полигон Бу-



Сщмч. Иаков Соколов.  
Фотография. Таганская тюрьма.  
1937 г.

тово Московской обл., ныне в черте Москвы), сщмч. (пам. 22 нояб., в Соборе новомучеников и исповедников Российских и в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших), свящ. Из семьи псаломщика. Окончил 2 класса ДУ. В 1893 г. был назначен псаломщиком во Введенскую ц. погоста Чёрная Грязь. В 1914 г. Московским митр. свт. *Макарием (Невским)* рукоположен во диакона, а в 1921 г. Дмитровским еп. сщмч. *Серафимом (Звездинским)* — во иерея к той же церкви. В 1930 г. за невыполнение повышенного задания по хлебозаготовкам арестован, приговорен к 5 годам ИТЛ. И. удалось доказать свою невиновность, и после 11 месяцев заключения по решению Московского обл. суда он был освобожден. И. пользовался уважением и авторитетом у прихожан и священнослужителей; это послужило поводом для обвинения в проведении «конспиративных ночных собраний церковников». 27 нояб. 1937 г. арестован по обвинению в активной антисоветской деятельности; заключен в Таганскую тюрьму. Виновным в антисоветской деятельности себя не признал, объяснив, что к нему домой приходили певчие для репетиций; фамилий приходивших не назвал. 1 дек. 1937 г. Особой тройкой

УНКВД по Московской обл. приговорен к расстрелу. Был казнен на Бутовском полигоне, погребен в безвестной общей могиле. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. У-19485.

Лит.: Матриолог «Бутово». С. 324; Бутовский полигон. Вып. 2. С. 253; *Дамаскин*. Кн. 6. С. 376–377; ЖНИР: Моск. Ноябрь. С. 196–198.

*Игум. Дамаскин (Орловский)*

**ИАКОВ** (XV в.?), прав. (пам. 22 мая, 23 окт., в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Новгородских святых), Боровичский, Новгородский.

**Источники.** Краткие сведения о святом и о начале его почитания содержатся в Сказании о чудесах от мощей И., представленном 3 редакциями: начальной, возникшей не ранее 1561 г. (РГБ. Троиц. Ф. 304/1. № 654), 1-й дополненной, составленной не ранее 1582 г. (ГИМ. Син. № 447-4°), 2-й дополненной, возникшей не ранее 1599 г. (ГИМ. Увар. № 395; РНБ. Погод. № 1619). Сказание о чудесах от мощей И. основано на акте об освидетельствовании мощей святого от 2 июля 1544 г. (фрагменты акта опубл. по ркп. ГИМ. Син. № 447-4° — *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 2. Ч. 3.



Прав. Иаков Боровичский.  
Икона. XIX в. (СГХМ)

№ 234. С. 131–132; *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 234–235), на грамоте о перенесении мощей И. от 6 окт. 1544 г. и на акте о перенесении мощей от 23 окт. 1544 г., а также на записях о чудесных исцелениях от мощей святого, к-рые



происходили ранее, в ходе и после освидетельствования мощей.

В рукописной традиции получила распространение «Повесть словеси...» о явлении мощей И. («Месяца октября в 23 день. Повесть словеси явления честных и многоцелебных мощей преподобнаго телеси святого Иякова, иже в пределех Великого Новаграда, Боровитцкого чудотворца, како прииде Мстою рекою вопреки струям к месту Боровитцку, идеже лежаше, или кою славою прослави его Бог»; нач.: «Зачало премудрости — страх Господень»). Ранний список памятника был создан в 1600 г. в *Чудовом в честь Чуда арх. Михаила в Хонех мон-ре* (ГИМ. Чуд. № 308), до XIX в. включительно с него делались копии (напр., ГИМ. Увар. № 633, XIX в.). Автор «Повести словеси...» ориентировался на службу И. (создана ок. 1572) и на Сказание о чудесах от мощей И. «Повесть словеси...» вошла в Четьи-Миней на окт.: Тулуповские (РГБ. Троиц. Ф. 304/1. № 668, 1629 г.), Милютинские (ГИМ. Син. № 798, сер. XVII в.) и в Четьи-Миней кон. XVII в. РГБ. Троиц. Ф. 304/1. № 667. Произведение включалось в сборники вместе с др. сочинениями, посвященными И. (напр., ГИМ. Увар. № 395; Син. № 234; РНБ. Погод. № 1619).

Описанию перенесения мощей святого в 1657 г. в *валдайский Святоозерский в честь Иверской иконы Божией Матери мон-рь* посвящено Слово о перенесении мощей И. («Слово благополезно о создании монастыря Пресвятыя Богородицы Иверския и святого новаго исповедника и священномученика Филиппа, митрополита Московскаго и всея Русии, чудотворца, иже на Святеезере, и о перенесении мощей святого праведнаго Иакова, иже прежде Боровекск (так! — *Е. Р.*) именовася»), изданное 28 окт. 1658 г. в типографии Иверского мон-ря и соединенное в сб. «Рай мысленный» со Сказаниями об Иверских монастырях и с Похвальным словом Пресв. Богородице (Л. 49–73 1-го счета). Произведение атрибутируется патриарху *Никону*, т. к. в печатном издании есть помета: «Списано смиренным Никоном патриархом, в той же обители будучи» (Л. 49 1-го счета). Экземпляр издания «Рай мысленный» был сразу после выхода из типографии отослан патриарху.

3 авг. 1659 г. сб. «Рай мысленный» был дополнен еще одним произве-



дением, посвященным И., — Слово о явлении мощей святого («Слово о явлении честных и многоцелебных мощей святого и праведнаго Иакова, Боровицкаго чудотворца, и о чудесах его»; нач.: «Прежде век непостижимым мановением Божиим») (Л. 1–30 2-го счета). К печатному оригиналу Слова о явлении мощей И. восходят более поздние списки из б-к *Троице-Сергиева* (РНБ. Мих. Q. 515, кон. XVII — нач. XVIII в.) и *Соловецкого в честь Преображения Господня* (РНБ. Солов. № 990/1099, XVIII в.) мон-рей. В Слове о явлении мощей, написанном в жанре торжественного красноречия, есть текстуальные совпадения со службой И. Нек-рые исследователи приписывают Слово о явлении мощей И. патриарху *Никону* по аналогии со словом о перенесении мощей святого (*Белоненко В. С.* «Рай мысленный» и создание Иверского Валдайского монастыря // *Рай мысленный*. 1999. С. 20; *Севастьянова*. 2003. С. 185). Более традиц. и надежной является атрибуция памятника иером. *Епифанию (Славинецкому)*, ближайшему сподвижнику патриарха *Никона (Ключевский)*. Древнерусские жития. С. 425–426; *Барсуков*. Источники агнографии. Стб. 235; *Филарет (Гумилевский)*. Обзор. Кн. 1. С. 236). В лит-ре иногда отождествляются 2 произведения, приуроченные к памяти И. 23 окт.: «Повесть словеси...» о явлении мощей И. (нач.: «Зачало премудрости — страх Господень») и Слово о явлении мощей святого (нач.: «Прежде век непостижимым мановением Божиим»). Епифанию (Славинецкому) следует атрибутировать 2-й текст. В перечне трудов Епифания, составленном его учеником чудовским мон. *Евфимием*, значится «Слово похвальное Иакову Боровицкому» с нач. «Прежде век непостижимым...» («Каталог на словеса» Епифания (Славинецкого) чудовского инока Евфимия / Опубл.: В. Ун-

дольский // *ЧОИДР*. 1846. Кн. 4. С. 69). В произведении встречается спе-

*Прав. Иаков Боровицкий.*  
*Травюра из сб.*  
*«Рай мысленный».*  
*Иверский мон-рь.*  
28 окт. 1658 — 3 авг. 1659.  
Л. 1 об. — 2 (2-го счета) (РГБ)

цифический для художественной системы Епифания (Славинецкого)

образ «мира лестного» (*Елеонская*. 1990. С. 71). Сокращенный текст Слова о явлении мощей И. был внесен в 3-е издание Пролога (М., 1659–1660), в том на сент.—нояб., под 23 окт. (Л. 602–609), в подготовке к-рого активное участие принимал Евфимий Чудовский. Известны также рукописные варианты проложного текста (напр., РНБ. ОЛДП. Q. 455, XVIII в.).

В 1687 г. было создано еще одно произведение о явлении мощей И. — «Слово о принесении честных мощей святого праведнаго Иякова Боровицкаго, Новгородскаго чудотворца, и о чудесах его» (нач.: «Сей святой великий чудотворец Ияков дарова нам Божественное си имя ведети»). Его автором является новгородский подьячий Борис Козынин, создавший т. н. Косинский сборник (рпк. из собрания Ф. И. Буслаева, ранее принадлежавшая Косинскому мон-рю — РНБ. F.1.729), — «энциклопедию» житий Новгородских святых со службами и Похвальными словами. Козынин опирался на все известные к тому времени тексты об И. Предания об И., бытовавшие на Новгородской земле, получили отражение в агнографических произведениях и в трудах церковных историков XIX в.

**Почитание.** В Сказании о чудесах от мощей И. сообщается, что летом 1544 г. жители Боровичей (ныне город в Новгородской обл.) обратились к Новгородскому и Псковскому архиеп. *Феодосию* с просьбой об освидетельствовании явленных чудотворных мощей неизвестного святого, погребенных в часовне на правом берегу р. Мсты. Архиеп. *Феодосий* послал в Боровичи клириков новгородского Софийского собора: свящ. Иоанна и диакона. Освидетельствование сопровождалось распросами местных жителей о святом. Новгородским клирикам было рассказано местное предание,





передававшееся «из рода в род», о явлении во вторник Светлой седмицы мощей, пльвших в обгорелой колоде (гробе) без верха на большой льдине к Боровичам во время весеннего разлива Мсты (в севернорус. агнографии часто встречаются сообщения о вымывании мощей из земли во время весеннего половодья — см., в частности, Сказание о явлении мощей преподобных Вассиана и Ионы Пертоминских, Сказание о чудесах прп. Кирилла Вельского, Житие прп. Варлаама Важского). Мощи были погребены на правом берегу Мсты в том месте, куда их принесло водой. Следственная комиссия не выяснила, когда произошло это событие. В источниках приводятся разные даты: вторник Светлой седмицы 1452 г., пришедший в том году на 11 апр. (РНБ. Погод. № 629. Л. 172, XVII в.), 23 окт. 1542 г. (см.: *Сергий*. Т. 1. С. 610) или 23 окт. 1544 г. (РНБ. Археол. об-во. № 31. Л. 16 об., нач. XVIII в.). Преставление И. связывают с 1452 г. (Там же) или с 1540 г. (*Барсуков*. Стб. 233). Длительная традиция передачи предания об И. старожилками-«памятухами», существовавшая к сер. XVI в. в Боровичах, позволяет отнести явление мощей святого к XV в. В «Повести словеси...» сообщается, что мощи И. плыли против течения, жители Боровичей отталкивали их от берега, однако гроб трижды приставал к одному и тому же месту. Устойчивость предания о первоначальном пренебрежении мощами И. привела к тому, что коренных жителей Боровичей еще в XX в. звали «невежами» (*Панченко*. 1998. С. 134). После погребения мощей святой явился в сонном видении «старым людям» в Боровичах и сообщил: «Меня зовут Иаковом, ангил мой Иаков, брат Божий по плоти». Согласно более позднему местному преданию, И. был отроком. В посвященных святому виршах, созданных не ранее 1657 г., он описан как юродивый отрок: «Кому подобен Иаков преблагий / Боровический, иже телом нагий. / Облече душу в добрый бисер драгий, / Днесь украшает Иверские праги. / Что луна небу, то Иаков младый» (цит. по: *Некрасов И. С.* Зарождение нац. лит-ры в Сев. Руси. Од., 1870. Ч. 1. С. 173; ср.: С. 54). Под влиянием сб. «Рай мысленный», в к-ром Слово о явлении мощей И. соседствует с сочинениями об *Иверской иконе Божией Матери*, а также того обсто-

ательства, что мощи И. и список Иверской иконы были главными святынями валдайского Иверского мон-ря, к XIX в. сложилось предание об И. как об отроке — герое Сказания об Иверской иконе Божией Матери, вместе с вдовицей прятавшем икону в Никее во времена иконоборчества (день празднования Иверской иконы — вторник Светлой седмицы — совпадает с днем явления мощей И.). Прославленный в церковной службе как блаженный (Минея (МП). Окт. С. 589–592), И. в старших посвященных ему памятниках называется праведным и преподобным, возможно, потому, что



Прав. Иаков Боровичский.  
Фрагмент иконы  
«Собор русских святых».  
Кон. XVIII — нач. XIX в. (МИИРК)

его чудотворные мощи почивали в боровичском в честь Сошествия Св. Духа на апостолов и в валдайском Иверском мон-рях. В преданиях И. предстает также крестьянином, судовщиком (бурлаком), к-рый «принял Христа ради юродство и был убит громом» (*Голубинский*. С. 88; *Секретарь*. 1998. С. 272–275).

Свящ. Иоанн и диакон в «обыске чудес» 2 июля 1544 г. писали: «Смотрели умершаго Иакова, а он лежит в мощах: глава вся цела, и плоть его присохла к костем, око левое полно, а правое половина впало, губы обе целы, а ухо левое полно, а правое поизлежало, на обеих странах плоть личная от щек оттянулась и ис(со)хла, и на лице плоть костям прис(о)хла; рука левая по локоть с костью по запястье с телом зас(о)хла, и ногти и персты — все цело... а правая рука по локоть с ко-

стью, два перста у ней, а иные потпали, а на перстех плоть и нохти есть; а по левой стране ребра засохли с плотью; а правыя страны ребра распалися, две ребренных кости держатца с теми грудми, а прочие уды все развалилися — лежат кости обнаженны» (ГИМ. Син. № 447. Л. 349–349 об.). В Сказании о чудесах от мощей И. сообщается, как, получив «обыск чудес», архиеп. Феодосий обратился к Московскому митр. св. *Макарию*. Тот прислал грамоту, в к-рой предписывал создать комиссию для перенесения мощей И. в новопостроенную ц. Сошествия Св. Духа в боровичском Свято-Духовом мон-ре. Второй частью Сказания о чудесах от мощей И. является грамота архиеп. Феодосия от 6 окт. 1544 г., составленная дьяком Третьяком Федоровым, согласно которой игум. новгородского *Антония Римлянина мон-ря* Константину и свящ. Иоанну вместе с др. клириками и жителями Боровичей предписывалось перенести мощи И. из часовни на берегу Мсты в Боровичский мон-рь, положить их в раку у юж. дверей Свято-Духовской ц. и устроить над мощами гробницу. Благословлялось впредь ежегодно отмечать день перенесения мощей панихидой и обедней. Как свидетельствует 3-й документ, перенесение мощей произошло 23 окт. 1544 г., тогда же была освящена Свято-Духовская ц. К сер. XVII в. мощи И. почивали в Свято-Духовской ц. в деревянной раке.

У гроба святого начали совершаться чудеса, к-рые кратко фиксировались. Первая дополненная редакция Сказания содержит сведения о 169 чудесах, причем запись их в 1561–1582 гг. (начиная с 44-го чуда) велась погодно. Во 2-й дополненной редакции Сказания представлены за 1561–1599 гг. 42 записи, в 39 из них сообщается об исцелении от «очной» болезни, чудотворения также связаны с исцелением от болезни головы, от «сердечной» и «огненной» болезни, от «бесного» недуга, паралича и др. Чудеса происходили с жителями Боровичей, со священнослужителями близлежащих мон-рей, с приписанными к новгородскому Антониеву мон-рю крестьянами. В 125-м чуде 1-й дополненной редакции сообщается о разорении Боровичского монастыря и об ограблении раки И. 18 и 20 февр. 1570 г. при возвращении опричного войска в Москву после похода на Новгород: «Василей





Пивов грабил Боровичи и монастырь, у чудотворца Иякова казну взял, да в третии день после Василия иные опришные с чудотворца покров взяли, отгласен черлен, а крест серебром шит, и книг грабили много, да Евангелие взяли» (ГИМ. Син. № 447. Л. 369 об.). Ровно через год в тот же день покров на раку был возвращен. В «Повести словеси...» говорится о многочисленных чудесах от мощей И. — «осмьдесят и осмь седмиц» (616), правда, без указания на конкретные обстоятельства событий, поэтому можно считать, что это число носит условно-символический характер. Автор «Повести словеси...» неоднократно обращается к объяснению почитания И., к-рый неизвестно откуда прибыл и неизвестно чем был прославлен при жизни, считая подтверждением святости многочисленные чудеса, происходящие от его мощей.

Несмотря на свидетельства о чудотворениях, Московский митр. Макарий не позволил установить общецерковное празднование И. из-за отсутствия сведений о святом. В февр. 1572 г. Новгородский архиеп. Леонид послал в Боровичи свящ. новгородского Розважского монастыря Трифона, свящ. Софийского собора Посника и диак. Дмитриевской ц. Симеона с поручением проверить рассказы о чудесах от мощей И. После 2-го освидетельствования И. был, вероятно, канонизирован как местночтимый святой. Служба «на принесение мощей» И. встречается в списках кон. XVI в.: ГИМ. Увар. № 681; РНБ. ЕЛ.176; БАН. Арх. Д. 140. В службе читается канон И. с азбучным акростихом, точно соответствующим акростику 1-го канона свт. Никите Новгородскому (*Смирнова (Косицкая)*). 2008. С. 185–186). Начальные буквы тропарей 9-й песни канона в ряде списков образуют акростих, по-видимому содержащий имя автора, — «канон Ив́анов». Поскольку о жизни И. ничего не известно, святой в каноне прославляется в самых общих выражениях. Текстуально близки к канону И. азбучные каноны на обретение мощей блж. Максима Московского, Христа ради юродивого, на перенесение мощей блжв. вел. кнг. *Апты Кашинской* и канон прав. *Прокопию* Устьянскому, Христа ради юродивому. Тропарь и кондак из службы И. бытовали отдельно и переписывались в составе святцев (БАН. 34.8.34. Л. 36,



Прав. Иаков Боровичский.  
Фрагмент святцев  
на окт. Гравюра  
Г. П. Тепчегорского.  
1722 г. (ГЛМ)

сер. XVII в.) и часословов (БАН. 33.5.11. Л. 93 об., XVII–XVIII вв.).

К кон. XVI — 1-й трети XVII в. относятся первые сведения о частицах мощей И., помещенных в напестольные кресты, которые предназначались для крупнейших храмов Новгорода: частицы мощей И. были помещены в золотой крест 1599/1600 г., вложенный митр. *Варлаамом* в Софийский собор (?), и в серебряный крест 1629 г. — вклад архим. Феодорита в *Варлаамиев Хутынский в честь Преображения Господня монастырь* (НГОМЗ; см.: Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода: Худож. металл XVI–XVII вв. / Ред.-сост.: И. А. Стерлигова. М., 2008. Кат. 15, 28). В 1656 г. частица мощей И. была помещена в созданный по повелению патриарха Никона *Кийский крест*. В 1621 г., вероятно по инициативе патриарха Филарета, память И. была включена в число торжественно празднуемых в московском Успенском соборе, но до 1634 г. это празднование (по-видимому, после смерти патриарха в 1633) было отменено. Память И. отмечена под 23 окт.

в Уставе, опубликованном в Москве в 1610 г., в «Палинодии» архим. *Захарии (Копыстенского)* 1621 г. (РИБ. Т. 4. Стб. 850), в Святцах с летописью (М., 1646. Л. 54 об.), в «Описании о российских святых» (сочинение известно в списках XVIII–XIX вв.). В рукописи «Описания о российских святых», принадлежавшей П. И. Саввантову, содержатся сведения о праздновании памяти И. в Боровичском мон-ре до переноса мощей святого в валдайский Иверский монастырь: «В Бежецкой пятине, в Спаском погосте, за два девяносто попришь от Великаго Новаграда, в Боровичком монастыри в церкви Сошествия Святаго Духа мощи чудотворца Иякова Боровичкаго лежат наверх земли, в раце древяне. Поют службу с полиелеосом» (*Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 233–234). В 1885 г. А. Ф. Ковалевский написал акафист И.

В 1654 г. Боровичский мон-рь был приписан к валдайскому Иверскому мон-рю. В 1657 г. по указу патриарха Никона мощи И. были перенесены в Иверский мон-рь. В Слове о перенесении мощей И. в Иверский мон-рь необходимость перемещения святых объясняется тем, что «обаче ово от скудости монастырю, ово за нестроение настоятелей, никимже брегомы ест честные те мощи» (Рай мысленный. Л. 54 об. — 55 об. 1-го счета). Патриарх отправил в Боровичи архим. Иверского мон-ря Дионисия, архим. *Вяжицкого монастыря* Евфимия и игум. Спаского мон-ря в Ст. Русе Феодосия. Патриаршие посланцы стали свидетелями чудесного исцеления некоего иерея, на протяжении 3 лет страдавшего от головной боли и глухоты. И. явился болящему в тонком сне и прикоснулся к больному уху, после чего священник исцелился. За 20 верст до Иверского мон-ря, у Едрова яма, мощи И. встретили сначала Новгородский митр. *Макарий*, затем патриарх Никон. Патриарх стал участником 2 чудесных событий, совершившихся по молитвам к И. Во время остановки у Едрова яма некая Мария исцелилась от слепоты. Патриарх Никон ее «испытывал», показывая источники на своей мантии и спрашивая об их цвете, на все вопросы она отвечала удовлетворительно. Второе чудо произошло 25 февр. 1657 г., во время переложения мощей И. в новую, серебряную раку. Ночью накануне того дня





патриарх во сне видел яркий свет на месте Иверского мон-ря и на возвышении лежащее тело И.: «нага», прикрытого «рубамы». Патриарх приблизился, чтобы прикрыть останки, и руки святого сложились для благословения. Когда приступили к переложению мощей в новую раку, патриарх увидел, что руки святого сложены для благословения так, как ему было явлено во сне.

В Иверском мон-ре мощи И. открыто почивали в Успенском соборе за левым клиросом в серебряной раке под балдахином. Во время пожара в Успенском соборе 11 мая 1704 г. Иверская икона Божией Матери и мощи И. были вынесены в ц. арх. Михаила и находились там до восстановления собора в 1710 г. В 1858 г. для мощей И. была изготовлена новая рака. В 1670–1671 гг. в Иверском монастыре была построена деревянная ц. во имя И., которая в 1700 г. сгорела. На ее месте в сев.-вост. углу мон-ря к 1708 г. была возведена каменная церковь с таким же посвящением и рядом — 2-этажный корпус больничных келий. К 30-м гг. XVIII в. посвященные святому церкви действовали на московском и новгородском подворьях Иверского мон-ря. Память И. праздновалась в Иверском мон-ре 22 мая и 23 окт., когда совершался крестный ход.

В Боровичском мон-ре хранилось ребро И., для к-рого устроили деревянную золоченую раку. На 8 клеймах раки были изображены явление, погребение, открытие и перенесение мощей И. В мон-ре над св. воротами была поставлена деревянная ц. во имя И. (упом. в описи 1658). Ок. 1664 г. храм был перенесен в основанный патриархом Никоном на левом берегу Мсты Ново-духов мон-рь. В сер. 70-х гг., после прекращения строительных работ в Ново-духовом мон-ре, Иаковлевский храм был возвращен в Боровичскую обитель. После пожара 1732 г. и наводнения 1743 г. в Боровичском монастыре были построены новая деревянная ограда с башнями, к востоку от Свято-Духовского собора — деревянные св. ворота с ц. во имя И. В 1778 г. Иаковлевский храм сгорел и вскоре был отстроен в камне. В 1865–1872 гг. к северу от Свято-Духовского собора был сооружен теплый трапезный храм, освященный в 1872 г. во имя И., в том же году надвратный храм переосветили

в честь Иверской иконы Божией Матери. В Боровичском мон-ре память явления мощей И. праздновалась во вторник Светлой седмицы, 23 окт. совершался крестный ход из городского собора в мон-рь.

На месте первоначального погребения святого на берегу Мсты существовал колодец с целебной водой, над которым была устроена деревянная ц. в честь иконы Божией Матери «Умиление». В 1806 г. церковь сгорела. В 1832 г. над колодцем возвели деревянную часовню, перестроенную в камне в 1871 г. 10 лет спустя на месте часовни воздвигли ц. в честь иконы Божией Матери «Умиление», в храме хранилась часть гробовой колоды И. Чудотворения, связанные с И., продолжались на Новгородской земле и в XIX в. Автор «Описания боровичского Свято-Духова монастыря с его окрестностями» (СПб., 1865) записал 2 чуда, связанные с обнаружением кладов по молитвам к И. В нояб. 1863 г. боровичскому крестьянину явился «светловидный юноша» и указал на зарытый в земле клад — бочку с серебром и золотом, которую крестьянин привез затем в Боровичскую обитель. В том же году бедняк Тимофей Семёнов из дер. Новоселицы обнаружил кувшин со старинными серебряными монетами и слитками, что спасло его от разорения.

В 1919 г. Иверский монастырь был преобразован в трудовую артель, в 1927 г. закрыт. 1 февр. (или 30 марта) 1919 г. мощи И. были вскрыты (обнаружены «кости, соединенные высохшими связками» — см.: *Семеновский*. Данные науки о мумификации трупов // *Революция и церковь*. 1919/1920. № 9/12. С. 42; Отчет VIII (ликвидационного) отдела народного комиссариата юстиции VIII Всероссийскому съезду советов (Сводка вскрытий «мощей», произведенных по почину трудящихся в пределах Советской России в 1918, 1919 и 1920 гг.) // Там же. С. 78). В 1947 г. была отклонена просьба Московской Патриархии о возвращении Церкви в числе др. святынь мощей И. В «Деле о мощах Иакова» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. № 608) записано, что 10 июля 1947 г. получены сведения об отсутствии мощей в музеях Валдая уже перед Великой Отечественной войной, «но когда и куда они изъяты, неизвестно». По др. версии, после вскрытия мощи И. были возвращены в Иверский мо-

настырь, исчезли после упразднения обители (возможно, были скрыты насельниками). После ликвидации в 1918 г. Боровичского мон-ря ковчег с ребром И. был передан в Успенский храм в Боровичах, в 1960 г. — в храм мц. Параскевы Пятницы, который до 1917 г. был приписным к Боровичскому мон-рю. В 1937 г. была закрыта боровичская ц. в честь иконы Божией Матери «Умиление», св. источник залили бетоном, тогда же, вероятно, погибла и хранившаяся в храме святыня — фрагмент гробовой колоды И. Существовала легенда, по к-рой во время Великой Отечественной войны И., явившись в сонном видении одному из жителей города, обещал уберечь Боровичи от оккупации, если жители трижды обойдут город с его иконой. Три ночи подряд правосл. боровичане обходили городские окраины с образом святого и частицей его мощей. Фронт остановился в 70 км от города. Частица мощей И. находилась в мощевике иконы XIX в. с изображением И. из Иверского мон-ря. После закрытия мон-ря икону передали в ц. св. апостолов Петра и Павла г. Валдая, она была похищена в 2006 г., но вскоре возвращена в храм.

В 1993 г. храм в честь иконы Божией Матери «Умиление» вернули Церкви, 23 окт. 1995 г. в нем была совершена первая литургия, летом 1997 г. восстановлен св. источник. Возобновлена традиция совершать крестный ход к храму во вторник Светлой седмицы. В сент. 2000 г. начали совершаться богослужения в трапезном храме во имя И. в боровичском Свято-Духовом мон-ре, в храм в честь Сошествия Св. Духа был возвращен ковчег с ребром И. Частицы мощей святого хранятся в ковчеггах-мощевиках в Троицком соборе *Алекса́ндро-Невской лавры*, в псковском храме во имя блгв. кн. Александра Невского, в *екатеринбургском Новотихвинском жен. мон-ре*. Имя И. включено в Собор Новгородских святых, празднование к-рому было возобновлено в 1981 г. (учреждено ок. 1831).

Ист.: Акты Иверского Святоозерского мон-ря (1582–1706), собр. архим. Леонидом // РИБ. 1878. Т. 5. Стб. 50. С. 1, 2; *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 2. Ч. 3. С. 131–133; Рай мысленный / Сост.: В. С. Белоненко. СПб., 1999.

Лит.: ИРИ. Ч. 3. С. 431–432; Описание боровичского Св.-Духова мон-ря с его окрестностями. СПб., 1865, 1889; *Зверинский*. Т. 2.



С. 129–130; *Ковалевский И. А., свящ.* Юродство о Христе и Христа ради юродивые Вост. и Рус. церкви: Ист. очерк и жития сих подвижников благочестия. М., 1895. С. 197–202; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 1. С. 610; *Голубинский*. Канонизация святых. С. 87–89, 412–413; *Спасский Ф. Г.* Рус. литургическое творчество: По совр. Миннеям. П., 1951. С. 212; *Белоненко В. С.* Из истории книжности Иверского Успенского мон-ря на Валдайском оз. в XVII в. // Лит-ра Др. Руси: Источниковедение. Л., 1988. С. 197–206; *он же*. Из истории книгопечатания Иверского Валдайского мон-ря // Исследования памятников письма, культуры в собр. и архивах отд. рукописей и редких книг / СПб. Л., 1988. С. 67–76; *Черторицкая Т. В.* Рай мысленный // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 309; *Елеонская А. С.* Русская ораторская проза в лит. процессе XVII в. М., 1990. С. 55–86; *Пащенко А. А.* Исследования в области народного православия: Деревенские святые Сев.-Зап. России. СПб., 1998. С. 134–135; *Секретарь Л. А.* Св. Иаков, Боровичский чудотворец // Где святая София, там и Новгород. СПб., 1998. С. 272–275; *Максимова Д. Б.* К вопросу об авторе, месте и обстоятельствах создания т. н. Косинской рукописи // ТОДРЛ. 2003. Т. 53. С. 596–601; *Севастьянова С. К.* Материалы к «Летописи жизни и лит. деятельности патр. Николая». СПб., 2003. С. 185; *Семенов-Басин И. В.* Возвращение мощей святых РПЦ в 1940-х гг. // Страницы: Богословие, культура, образование. М., 2004. Т. 9. Вып. 1. С. 74–88; *Смирнова (Косицкая) А. Е.* Азбучные каноны рус. святым // ТОДРЛ. 2008. Т. 58. С. 174–253; *Рыжова Е. А.* Жития праведников в агиографической традиции Рус. Севера // Там же. С. 390–442; *она же*. Архитектоника рус. агиографии: Композиционный эпизод «выбор места основания мон-ря или храма». Ч. 1: Мотив «плавание святого» в контексте устной традиции // Там же. Т. 60 (в печати); *Филарет (Гумилевский)*. РСв. 2008. С. 585–586.

**Е. А. Рыжова**

**Иконография И.** отражает его принадлежность к особой категории рус. святых — прав. мирянам (часто отрокам) из простого сословия, получившим известность не столько благодаря событиям своей жизни, сведения о к-рых были скудны или отсутствовали, сколько благодаря необычным обстоятельствам кончины (убийству или «внезапной смерти»: гибели от молнии, при кораблекрушении и т. д.), неожиданному явлению св. мощей, опознаваемых по видению или смутным воспоминаниям, и последующим чудесам. Почитание таких святых (к их числу относятся праведные Артемий Веркольский, Иоанн и Иаков Менюжские, Иоанн и Лонгин Яренские, Прокопий Устьянский, Параскева Пириминская, Василий Мангазейский, Иоанн Челюсов Удличский, Симеон Верхотурский, Гликерия Новгородская) развивалось преимущественно в сев., сев.-зап., уральских и сибир. землях (см., напр.: *Ромодановская Е. К.* «Святой из гробницы»: О нек-рых особенностях сибирской и среднерус. агиографии // Рус. агиография: Исслед. Публ. Полемка. СПб., 2005. С. 143–159). Его результатом стало создание характерного иконогра-



Прав. Иаков Боровичский.  
Фрагмент иконы  
«Собор Новгородских святых».  
Кон. XVII в. (СПИИАХМЗ)

фического типа, близкого к облику юродивых, к-рые, как правило, изображались обнаженными, полубнаженными или одетыми в рубище, а также к облику прп. *Алексия, человека Божия*, по-видимому послужившему одним из источников рус. иконографии «нищенствующих» святых — блж. и прав. мирян (об этой традиции см.: *Преображенский А. С.* Инок и юродивый: сопоставление 2 типов святости в рус. иконографии Позднего Средневековья // Иконы Рус. Севера: Двинская земля, Онега, Каргополье, Поморье: Статьи и мат-лы / Ред.-сост.: Э. С. Смирнова. М., 2005. С. 184–185, 189–196; *он же*. Иконография Василия Блаженного: нек-рые проблемы (в печати)).

Описания внешности И. помещены в иконописных подлинниках под 23 окт., когда отмечается день памяти ап. Иакова, брата Господня, еп. Иерусалимского, — тезоименитого святого Боровичского чудотворца: «И святого блаженнаго Иякова, иже Христа ради юродиваго Боровичкаго чудотворца. Ияков млад и наг, препоясан платом» (*Большаков*. Подлинник иконописный. С. 41); «наг, препоясан платом» (30-е гг. XIX в. — ИРЛИ (ПД). Перетц. № 524. Л. 76 об.; *Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 178); «подобием млад, в портках, аки Иоанн Устюжский» (посл. четв. XVII в. — БАН. Арханг. № 205. Л. 89 об.; в подлиннике 20-х гг. XIX в. добавлено: «риза киноварь» — РНБ. Погод. № 1931. Л. 52 об.); «млад, наг, около пояса плат бел, руки обе у сердца» (кон. XVII в. — ИРЛИ (ПД). Колл. И. Н. Заволоко. № 242. Л. 19); «млад аки Иоанн Устюжский, в портках, а инде пишут Иаков млад, наг, препоясан платом» (кон. XVIII в. — БАН. Дружин. № 998. Л. 114 об.). В «Руководстве к писанию икон» В. Д. *Фартусова* (1910) И. упоминается как юродивый «типа русского, молод, очень худ телом и лицом, обросший волосами (замечание о волосах не подтверждается сложившейся иконографической традици-

ей. — А. П.), ходил нагой, по так как на иконе неудобно писать нагим, то следует надевать на него бедное рубище» (С. 55). На свитке в руке святого рекомендуется писать слова, сказанные И. при 1-м явлении жителям Боровичей: «Вскую, о правовернии христианства рачитилие, христианина мя суца, и во Христа благочестно веровавша не приементе, еда за неведение имене моего. Оубо, аще сие оуведати требуете, аз нарицаюся Иаков, приемник тезоименитству Иакова, брата Божия». Т. о., постоянными признаками облика И. (очевидно, судя по внешнему виду мощей, описание к-рых 1544 г. см.: *Голубинский*. Канонизация святых. С. 87–88. Примеч. 4) служат его юность и бедные одежды. Основные варианты иконографии отличаются тем, что святой мог изображаться как в плате-препоясании, напоминающем аналогичные атрибуты московских блаженных Василия и Максима, так и в ризе (рубаше) и портах (иногда только в ризе). На прориси с иконы XVII в. (возможно, с Миней на октябрь), где И. представлен рядом с ап. Иаковом, братом Господним (БАН. Собор. произведений. № 751. Л. 11 — см.: *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 278–279), на нем рубаха и порты, он держит в деснице крест, что нехарактерно для его иконографии.

Поскольку первые изображения И. появились во 2-й пол. XVI в., можно предположить, что на них оказали влияние распространенные к тому времени иконы московских, ростовских и устюжских юродивых, о чем свидетельствуют тексты иконописных подлинников, в которых И. именуется юродивым и уподобляется блж. Иоанну Устюжскому (существенно отличается иконография И., сформировавшаяся в новгородских землях, от образов новгородских же юродивых Николая Кочанова и Феодора в боярских одеждах — *Преображенский*. 2005. С. 196, 198. Примеч. 75). Вероятно, вариант с изображением ризы и портов возник сравнительно поздно вне основных центров почитания И., в русле общей эволюции рус. иконографии юродивых и под влиянием изображений прав. Артемия Веркольского (нельзя исключить и обратную зависимость, а также влияние изображений И. и прав. Артемия на иконографию др. прав. мирян, прославленных позднее). Однако выводы о развитии иконографии И. во многом остаются гипотетическими из-за утраты большинства его ранних изображений.

Наличие достоверных сведений о раннем этапе почитания И. позволяет датировать сложение его иконографии временем после 1544 г., когда по повелению Новгородского архиеп. Феодосия мощи И. были освидетельствованы и перенесены в боровичский Свято-Духов монастырь.





В грамоте архиеп. Феодосия содержится предписание об изготовлении раки для мощей и надгробного покрова, однако на них скорее всего еще не было изображений святого. Древнейшим известием об иконах И. является выпис из писцовых книг об имуществе и угодьях боровичского Свято-Духова мон-ря, относящаяся к 1582 г. (РИБ. Т. 4. Стб. 1, 2). Согласно этому источнику, «над чудотворцом над Яковом», т. е. над гробом святого, находился «образ местный в окладе апостол Христов Яков, и чудотворец Яков, да Никола Чудотворец». Он принадлежал к числу характерных для позднего средневековья надгробных композиций, где фигуру местночтимого рус. святого сопровождал образ его небесного покровителя (иногда, как и в данном случае, их память совершалась в один день); дополнительный образ свт. Николая Чудотворца, очевидно, отражал его почитание как ходатая за умерших. Создание подобных произведений с фигурами святых в молении, восходивших к иконографии надгробных портретов, обычно соответствовало начальному этапу почитания рус. чудотворцев. Однако в 1582 г. в мон-ре существовало еще одно изображение И. — «образ Якова чудотворца в деянье, на золоте», т. е. самостоятельная житийная икона святого (судя по определению «чудотворец», это был образ И., а не ап. Иакова, брата Господня, названного в том же тексте «апостолом Христовым»). Из-за отсутствия более поздних аналогий с этим уникальным памятником состав житийного цикла остается неизвестным. Возможно, житийный образ был написан после того, как в 1572 г. неск. новгородских клириков, посланных архиеп. Леонидом в Боровичи для сбора сведений о чудесах от мощей И., констатировали, что «много от него исцеление» (*Голубинский*. Канонизация святых. С. 113–114).

В кон. XVI — 1-й трети XVII в. частицы мощей И. помещались в напрестольные кресты, следов. Новгородские архиереи могли заказывать и его изображения. На это указывают и данные Чиновника новгородского Софийского собора XVII в. о совершавшейся 23 окт. службе «вкупе» ап. Иакову, брату Господню, и И., с «полиелеосом», канонем и чтением последнему (*Голубцов А. П.* Чиновник Новгородского Софийского собора // *ЧОИДР*. 1899. Кн. 2. С. 44–45), что предполагает наличие праздничной иконы.

В XVII в. иконы И., вероятно, создавались прежде всего для церкви Боровичского мон-ря — на это косвенно указывают данные о деревянном надвратном храме во имя святого, существовавшем в 1658 г. (*ПЭ*. Т. 6. С. 80), но еще не упомянутом в 1582 г. Важным свидетельством существования в 1-й пол. XVII в. единоличных изображений И. (воз-

можно, писавшихся для Боровичского мон-ря раздаточных икон) служит опись Хутынского мон-ря 1642 г., согласно которой в ц. в честь иконы Божией Матери «Одигитрия» на новгородском подворье обители находился образ И. со Спасом «во облаце» (*Макарий (Мирослобов), архим.* Опись Новгородского Спасо-Хутынского мон-ря, 1642 г. // *ЗОРСА*. 1857. Т. 9. Вып. 2. С. 551), т. е., очевидно, типичная для своей эпохи композиция с фигурой святого в молении. Следует отметить, что в опубликованных описях храмов и мон-рей Новгородской епархии кон. XVI–XIX в. изображения И. почти не упоминаются.

По-видимому, почитание И. долгое время ограничивалось Боровичским мон-рем. Однако к кон. XVI — нач. XVII в. оно получило относительную известность и за пределами новгородских земель, в среде заказчиков, проявлявших особое внимание к новоявленным рус. чудотворцам. Уже в 1603 г. И. был изображен на складне, вложенном Н. Г. Строгановым в ц. Похвалы Богородицы Орла-городка — центра пермских владений Строгановых (ныне с. Орёл Усольского р-на Пермской обл.; ПГХГ — Иконы строгановских вотчин XVI–XVII вв.: По материалам реставрационных работ ВХНРЦ; Кат.-альбом. М., 2003. С. 77–78, 198–201. Кат. 75). Наиболее раннее известное изображение Боровичского чудотворца включено в иконографическую программу типичного строгановского складня: средником служит Владимирский образ Божией Матери в окружении праздников, на створках представлены святые, распределенные по лицам святости (среди них заметное место занимают рус. чудотворцы). И. изображен на правой створке в составе лика блаженных вместе с пустынноиками и юродивыми, в верхнем ряду, непосредственно за блж. Иоанном Устюжским, с к-рым он часто сравнивался в подлинниках. Подобно проч. святым, И. представлен в повороте к центральному образу с воздетыми в молении руками. Поскольку он показан в виде обнаженного отрока в набедренной повязке, складень служит важным свидетельством того, что уже в нач. XVII в. иконография святого приобрела окончательный вид и способствовала восприятию И. как одного из рус. юродивых или близкого к юродивым подвижника.

Изображения И. с теми же иконографическими признаками присутствуют и на нек-рых других складнях такого типа, связанных с семейством Строгановых, напр. на складне 1-й четв. XVII в. письма Никифора Истомина Савина из собрания Рахмановых (на правой створке в 3-м клейме сверху, в верхнем ряду, среди московских юродивых) и на 3-створчатом складне («Походном иконостасе») сер. (?) XVII в. (оба в ризнице старооб-



Ап. Иаков, брат Господень, прав. Иаков Боровичский. Фрагмент Минеи на окт. Нач. XVII в. (старообрядческий Покровский собор на Рогожском кладбище, Москва)

рядческого Покровского собора на Рогожском кладбище в Москве) — на левой створке в нижнем ряду, позади прип. Феодора Трихины, симметрично фигурам рус. юродивых на правой створке (Древности и духовные святые старообрядчества: Иконы, книги, облачения, предметы церк. убранства Архиерейской ризницы и Покровского собора при Рогожском кладбище в Москве. М., 2005. С. 82–84, 104–107. Кат. 47, 64), а также предположительно на 2 складнях 1-й четв. XVII в. (ПГГ) с изображением Владимирской иконы Божией Матери, праздников и святых (Богоматерь Владимирская: К 600-летию Сретения иконы Богородицы Владимирской в Москве 26 авг. (8 сент.) 1395 г.: Кат. выст. М., 1995. Кат. 19, 21). Поздним вариантом той же традиции является складень XVIII в. с композицией «Покров Пресв. Богородицы, с избранными святыми» (ГИМ): И. в рубахе, со скрещенными на груди руками представлен в нижнем клейме левой створки вместе с юродивыми Василием Московским и Прокопием Устюжским (на правой створке напротив — образы 3 пустынноиков).

Есть основания полагать, что далеко не все иконописцы обладали информацией об иконографии Боровичского чудотворца. Так, на 2-сторонней минейной иконе на окт. из собрания Покровского собора на Рогожском кладбище, относящейся к нач. XVII в. и связываемой со строгановскими мастерами (Древ-





ности и духовные святыни старообрядчества. 2005. С. 85. Кат. 48. Ил. 48. 1), под 23-м числом вместе с ап. Иаковом, братом Господним, изображен длиннородый преподобный, названный в надписи Иаковом Новгородским. Очевидно, И. принимали за Костромского святого прп. *Иакова Железоборовского*, к-рый подвизался в месте со сходным названием (иногда именовался Яковом Боровским; см., напр.: Писцовые книги Костромы 1627/28 — 1629/30 гг. (выдержки) // Костромская икона XIII–XIX вв. / Авт.-сост.: Н. И. Комашко, С. С. Каткова. М., 2004. С. 648). Подтверждением этой гипотезы являются особенности иконографии прп. Иакова Железоборовского, сложившейся к 1-й пол. XVII в., а также подлинник XVIII в., принадлежавший С. Т. Большакову, где описание внешности Костромского преподобного ошибочно помещено под 23 окт., т. е. в день памяти ап. Иакова и И. Изображение на минейной иконе не является уникальным: как преподобный с длинной бородой И. (с соответствующим наименованием) представлен среди других Новгородских святых на обороте поклонного креста 1687 г. (АМИИ, см.: Северные письма: Собр. АМИИ: Кат. / Авт.-сост.: О. Н. Вешнякова, Т. М. Кольцова. Архангельск, 1999. С. 84. Кат. 143).

Новый этап развития иконографии И. приходится на эпоху патриарха Никона, по инициативе к-рого в 1657 г. мощи святого были перенесены в основанный незадолго до этого валдайский Иверский мон-рь и положены в серебряную раку (очевидно, на ее крышке, согласно традиции, находился образ святого; в описи Иверского мон-ря 1764 г. отмечено, что на крышке «написан образ чудотворца Иакова на полотне» — *Никон. Труды*. 2004. С. 573). В 1658–1659 гг. в типографии обители был издан сб. «Рай мысленный», к к-рому присоединено «Слово об обретении мощей Иакова», включающее гравюру с изображением святого и подписью мастера Паисия, очевидно принадлежавшего к числу переселенных на Валдай монахов Кутейнского мон-ря в Белоруссии (*Сидоров*. 1951. С. 205–206. Ил. 78). Святой (обнаженный, в препоясании) представлен на фоне пейзажа в молении Богоматери с Младенцем, от уст исходит молитва: «Благословенна Ты в женах и благословен плод чрева Твоего» (Лк 1. 42; буквы в надписи перевернуты). Хотя изображение Богоматери не вполне совпадает с иконографией Иверской иконы Божией Матери (Младенец обращается не к Ней, а к святому и благословляет его), оно все же напоминает о посвящении Валдайского монастыря и его главной святыне. Поэтому гравюру Паисия можно считать прототипом более поздних изображений И. в молении Иверской иконе Божией Матери.

Перенесению мощей И. в Иверский мон-рь сопутствовало отделение их частиц для к-рых делались реликварии с образом святого (возможно, икона украсила и ковчег с ребром И., оставленный в Боровичском мон-ре); в XIX в. там, по-видимому, сохранялся старый деревянный ковчег с изображением И. на пелене (Описание Боровичского Свято-Духова мон-ря с его окрестностями. СПб., 1889. С. 44–45. Примеч.). Одна из реликвий вместе с частицами мощей мн. др. святых была вложена в устроенный патриархом Никоном в 1656 г. Кийский крест (находился в Кий-Ост-



Прав. Иаков Боровичский.  
Фрагмент креста-мощевика.  
Кон. XVIII в. (Богоявленский собор  
Богоявленско-Анастасиина мон-ря  
в Костроме)

ровском Крестном мон-ре, затем в ГИМ, ныне в московском храме прп. Сергия Радонежского в Крапивниках). Мощи И. прикрыты серебряной вызолоченной пластиной с его гравированным изображением (см.: Патриарх Никон: Облечения, личные вещи, автографы, вклады, портреты: [Кат. выст.]. М., 2002. С. 72–75. Кат. 29. С. 74. Ил.). Как и др. святые, чьи мощи вложены в крест, И. представлен по пояс, прямолично, его руки скрещены на груди (ср. описание внешности в подлиннике из коллекции Заволоко, ИРЛИ (ПД)). Последняя особенность могла быть продиктована выбором фронтальной позы, что потребовало обращения к более ранним изображениям рус. блаженных такой иконографии (ср. шитые покровы блж. Исидора Ростовского (1571–1585, ГМЗРК) и св. Василия Блаженного (1589, ГИМ)). Однако есть основания связывать эту особенность иконографии с видением патриарха Никона, описанным в «Слове о создании монастыря Пресвятые Богородицы Иверския...» (включено в сб.

«Рай мысленный»): перед переложением мощей в новую раку патриарх во сне увидел мощи И. с благословляющими руками; затем святой «опрятовашеся яко жив, и руки своя складоваше на перси своя по чину». При переложении мощей патриарх Никон действительно «видех святые руки Иаковли, якоже видех во сне благословлящими» и «положив тако, якоже видех во сне по чину на святые его перси» (*Никон. Труды*. 2004. С. 82).

К 1749 г. в новгородском Софийском соборе находился ковчег с частицами мощей свт. Евфимия Новгородского, свт. Моисея Новгородского, мч. Христофора и И.; на крышке ковчеха были чеканные образы этих святых (Описи имущества новгородского Софийского собора XVIII — нач. XIX в. / Сост.: Э. А. Гордиенко, Г. К. Маркина. Новгород, 1993. Вып. 2. С. 43; Вып. 3. С. 60 — в последнем случае И. ошибочно назван Иоанном; Описи имущества Софийского собора 1833 г. / Публ. Э. А. Гордиенко и Г. К. Маркиной // НИС. 2003. Вып. 9(19). С. 591). Частицы мощей И. вложены в на престольные кресты 1697 г. (без изображений) из новгородского Знаменского собора и кон. XVII в. (НГОМЗ; Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода: Худож. металл XVI–XVII вв. / Ред.-сост.: И. А. Стерлигова. М., 2008. Кат. 46. 49).

Расширение почитания И. в Патриаршество Никона и царствование Алексея Михайловича выразилось в появлении отдельного образа святого в ризнице любимого царем Саввина Сторожевского мон-ря — образ зафиксирован в описи 1667 г. среди полагавшихся на аналой в дни памяти икон святых (Описи Саввина Сторожевского мон-ря XVII в. М., 1994. С. 31). Иконы святого могли быть и в московской Патриаршей резиденции, и в Успенском соборе Кремля, где, согласно Чиновнику и «Книге записной облачением и действу... святейшего Никона», праздновалась память И. с полюдием и величанием (*Голубцов А. П.* Чиновники Московского Успенского собора и выходы патриарха Никона // ЧОИДР. 1907. Кн. 4. С. 17, 285). Тем не менее сведения об изображениях И. отсутствуют, напр., в описи Образной палаты царя Алексея Михайловича, где хранилось огромное количество присылавшихся государю из разных епархий и монастырей подносных икон рус. святых (Церк.-археол. хранилище при Московском дворце в XVII в. / Предисл. А. И. Успенского // ЧОИДР. 1902. Кн. 3. С. 1–92). Доступные источники не содержат сведений о том, что иконы И. находились в других монастырях, основанных патриархом Никоном, — Кий-Островском Крестном и Новонерусалимском Воскресенском, а также в патриарших палатах Московского Кремля (нельзя исключить, что И. изображался среди



избранных святых, к-рые не всегда учитывались в описях).

В дальнейшем изображении И. создавались прежде всего для 2 мон-рей Новгородской епархии, где особо чтится его память. В Боровичской обители написание новых и поновление старых икон могли происходить в 60–70-х гг. XVII в. в связи со строительством каменного Свято-Духовского собора; после пожара 1732 г. и наводнения 1743 г., когда возвели новый деревянный надвратный храм во имя И.; в 1792 г., когда вместо него построили каменную церковь (позднее освящена в честь Иверской иконы Божией Матери), и в 1870–1872 гг., при возведении трапезной церкви с тем же посвящением (ПЭ. Т. 6. С. 80; *Секретарь*. 1998. С. 269–271). В валдайском Иверском мон-ре И. первоначально был посвящен один из 3 престолов каменного Успенского собора (видимо, вполн. упразднен), в 1671–1672 гг. — деревянный больничный храм, замененный каменным в 1708 г. (ПЭ. Т. 6. С. 516, 518). Если в описи монастырского собора 1656 г. не упомянуто ни одного изображения святого (РИБ. Т. 4. Стб. 224–240), то описью обители 1764 г. зафиксирован уже целый ряд его икон (*Никон*. Труды. 2004. С. 572, 573, 575–577), среди к-рых, вероятно, были созданные во 2-й пол. XVII в. В местном ряду соборного иконостаса стояла икона ап. Иакова, брата Господня, и И. с образом Спасителя сверху (скорее всего святые были изображены в молении; икона сохр. в нач. XX в.: *Силин*. 1912. С. 24). Подобная икона находилась у изголовья раки (эти произведения продолжали традицию, известную к 80-м гг. XVI в. в Боровичском мон-ре; возможно, нек-рые иконы происходили именно оттуда и попали в Иверскую обитель после перенесения мощей И. и подчинения Боровичского мон-ря Иверскому). Единичные образы святого входили в состав иконостасов трапезной Богоявленской и больничной Иаковлевской церквей; в ц. Сошествия Св. Духа, расположенной над трапезной, имелась икона, где И. был представлен с др. святым — свт. Филиппом, митр. Московским, к-рый особо чтится в Валдайском мон-ре со времени его основания.

Сохранились относящиеся к 1725 г. сведения о храмовом образе И. в посвященной ему церкви московского подворья Иверского мон-ря (Описи Новгородского архиерейского дома, разных его подворий, Новгородского Софийского собора и Александро-Невского мон-ря // ОДДС. 1897. Т. 5 (1725 г.). Прил. X. Стб. ССV). Храм с таким посвящением и соответственно иконой святого был и на новгородском подворье обители (*Никон*. Труды. 2004. С. 557). Еще в нач. XX в. в Иверском мон-ре находились старинные архимандритские шапки (митры) с изображениями И.; традиционно

они были украшены сценами храмовых праздников и фигурами местных святых: шапка 1692 г., сделанная при архим. Иосифе (Ноздровском), на к-рой были вышиты Иверский образ Божией Матери, Деисус, евангелисты, серафимы и сзади И. (лики написаны красками); серебряная кованая шапка с эмалевыми Деисусом, Распятием, образами Богоматери, И., святителей Иоанна Златоуста, Иоанна Новгородского и Филиппа Московского; шапка новой работы, на к-рую были перенесены древние чеканные дробницы с изображениями Св. Троицы, Богоявления, Иверской иконы Божией Матери, Страстей Господних, свт. Филиппа и И. (*Франц*. 1920. С. 16, 23, 24. № 66, 101, 104).

Наиболее ранние сведения о подносных и раздаточных иконах Иверской обители с образом И. относятся к 1680 г., когда валдайский архимандрит послал в благословение боярину М. Лихачёву «образ Пресвятыя Богородицы (Иверской? — А. П.), писан на полотне, в рамках, а на полях святыи апостол Филимон да праведный Ияков Боровицкий, новгородский чудотворец» (РИБ. Т. 4. Стб. 847). Несмотря на необычность техники, это был традиц. Богородичный образ с местными святыми на полях (неясно, почему вместе с И. был представлен ап. Филимон, а не свт. Филипп). В основном подносными были Иверские иконы Божией Матери (чтимые в мон-ре святые могли изображаться на полях): в записной тетради расходов на иконные оклады, червонцы и ефимки 1700–1702 гг. упоминаются лишь такие произведения, но сообщается о венцах для икон И. (РИБ. Т. 4. Стб. 988–992). Дополнительным свидетельством существования его икон служит челобитная мон. Исани ок. 1705 г., где упомянут принадлежавший ему образ И. в резном кюте (Там же. Стб. 1005).

Среди поздних образцов иконографии И. в Валдайском мон-ре выделяются 2 настенные композиции при входе в собор симметрично сцене принесения в мон-рь Иверской иконы (входят в состав росписи 1836–1838; о росписи см.: *Трифонов* А. Н. Живопись Успенского собора Иверского мон-ря в Валдае по письменным источникам XVII–XX вв. // Новгородский арх. вестн. Новгород. 1999. Т. 1. С. 138–170): явление мощей святого во время ледохода на Мсте и явление И. больному священнику (*Силин*. 1912. С. 22) — по-видимому, исцеление глухого иерея, описанное патриархом Никоном (*Никон*. Труды. 2004. С. 83). Перенесение мощей И. в Иверский мон-рь (?) было изображено над проездной аркой надвратной ц. арх. Михаила (*Истомин* Э. Г., *Красноречев* Л. Е. Иверское чудо. Л., 1982. С. 32).

Житийные сюжеты украшали серебряную раку И., выполненную в 1858 г.



Прав. Иаков Боровицкий.  
Икона. Кон. XVIII — нач. XIX в. (ГИМ)

Ф. А. Верховцевым: на ней были представлены обретение мощей святого, их перенесение в Свято-Духов мон-рь и явление И., открывшего свое имя жителям Боровичей (*Силин*. 1912. С. 30–31). Более ранняя серебряная крышка, пожертвованная графиней А. А. Орловой-Чесменской к раке времени патриарха Никона (предыдущая крышка сохр. в ц. арх. Михаила), не вполне соответствовала общепринятому способу украшения рак рус. святых: в ее изголовье находилось оконце, закрывавшееся дверцей на петлях; на внутренней стороне дверцы было изображено Распятие Христово, а на внешней — поясная фигура усопшего И. со сложенными на груди руками (как в видении, бывшем патриарху Никону); ниже были вычеканены тропарь святому и вид Иверского мон-ря (*Франц*. 1920. С. 3. № 5). Вместе с Иверской иконой Божией Матери, со свт. Филиппом Московским и с прп. Арсением Великим И. был изображен на большом монастырском колоколе, отлитом в 1883 г. на колокольном заводе Смирновых в Валдае (*Силин*. 1912. С. 41). Очевидно, в XVIII — нач. XX в. разнообразные изображения святого имелись в городских храмах Валдая, в т. ч. в часовне И. 1826 г. (сохр. икона кон. XIX — нач. XX в. в валдайской Петропавловской ц.), и Боровичей (напр., в иконостасе Тихвинской ц., преобразованной из часовни в 1907; в домовою ц. во имя И. при Боровичском ДУ (1897); в часовнях И. и Спаса Нерукотворного; на фасаде деревянной ц. во имя вмц. Параскевы Пятницы в Боровичах — изображение И. и чтимого в городе свт. Модеста Иерусалимского на фоне Свято-Духова мон-ря), а также в приходских церквях соответствующих уездов.

Сохранившиеся иконы И. относятся преимущественно к Новому времени. Выполненные по заказу Валдайского мон-ря или основанные на возникшей там иконографической традиции, они принадлежат к распространенному ва-



рианту с фигурой молящегося святого на фоне обители; взор И. направлен вверх, к Иверскому образу Божией Матери (иногда несомому ангелами), внизу панорама Иверского мон-ря, окруженного озером. К этому типу, который мог использоваться уже в кон. XVII — нач. XVIII в., относятся: икона кон. XVIII—XIX в. (ГИМ — Москва православная: Церк. календарь: История города в его святых. Окт. М., 2004. С. 463. Ил.), прорись с иконы того же времени (МПИ), икона ок. 1836 г. (датируется по окладу, исполненному в Москве) с надписью о ее привозе в 1837 г. из Валдая и с необычным изображением мон-ря, показанного не с запада, а с севера (частное собрание в США — *Orthodox Icons from a Modernizing Age: From the Coll. of L. M. Burgess and S. Jastak Burgess. March 11 — April 15, 1994. Newark, 1994. P. 58, 60. Ill.*), икона ок. 1871 г. (датируется по окладу саратовской работы) из Саратовского гос. художественного музея им. А. Н. Радищева («Азь есмь путь...»: Святые путевые и паломнические: Кат. выст. Саратов, 2005. Кат. 38), 2 иконы XIX в. (НГОМЗ) и образ кон. XIX — нач. XX в. из частного собрания (*Lebendige Zeugen: Datierete und signierte Ikonen in Russland um 1900: Kat. / Hrsg. R. Zacharuk. Tüb., 2005. Kat. 30; Бенцев И. Иконы св. покровителей. М., 2007. С. 185*). Эти памятники отличаются точным воспроизведением установившейся иконографии — И. в соответствии с традицией, восходящей к эпохе патриарха Никона, почти всегда изображается со скрещенными на груди руками и в набедренной повязке (на саратовской иконе одет в рубаху). По-видимому, букв. восприятие этой иконографии привело к тому, что в народной среде И. иногда отождествлялся с тем отроком, которому принадлежал афонский чудотворный Иверский образ Божией Матери (Описание Боровичского Свято-Духова мон-ря. СПб., 1889. С. 45).

Известны примеры дальнейшего развития этого извода: в одном случае вместо Валдайского мон-ря изображается Боровичская обитель (?), хотя сохраняется Иверский образ Божией Матери (икона кон. XIX в. из приписанной к Свято-Духову мон-рю ц. в честь иконы Божией Матери «Умиление» в Боровичах; ныне в НГОМЗ — ПЭ. Т. 6. С. 80); в другом — к фигуре И. с Иверским мон-рем добавляется образ свт. Филиппа (икона 2-й пол. XIX в. с этими святыми в молении Казанской иконе Божией Матери, празднуемой 22 окт., т. е. накануне дня памяти И., находится в Боровичском мон-ре?). Переработанным вариантом этой иконографии является панорама Валдайского монастыря, гравированная в 1824 г. А. Степановым по рис. архит. А. Макушева (Царь Алексей Михайлович и патриарх Никон: «Премудрая двои-



Прав. Иаков Боровичский.  
Фрагмент иконы  
«Прав. Иаков Боровичский  
и свт. Тихон Задонский».  
После 1861 г.  
(валдайский Иверский мон-рь)

ца»: [Кат. выст.], М., 2005. Кат. 129. С. 106–107); свт. Филипп и И. представлены в облаках над обителью коленопреклоненными, в молении Иверскому образу Божией Матери, который поддерживают 2 ангела (И. одет в рубаху до пят). По мнению Г. М. Зеленской, И. (в молении) и свт. Филипп изображены в нижней части списка Иверской Валдайской иконы Божией Матери, исполненного в 1853 г. в Москве В. К. Мазеевым (ИАХМНИ «Н. Иерусалим» — *Зеленская Г. М. Святые Нового Иерусалима. М., 2002. С. 209–211*). Вывод остается гипотетичным из-за отсутствия надписей и несоответствия предполагаемого изображения И. (старец с короткой бородой в апостольских одеждах) его традиц. иконографии (последнее можно объяснить тем, что московский иконописец не знал достоверных изображений святого и текстов иконописных подлинников). После канонизации в 1861 г. свт. Тихона Задонского, родившегося в с. Короцке близ Валдая, была написана икона И. и свт. Тихона в молении Иверской иконе Божией Матери на фоне пейзажа с озером и Иверским монастырем (Валдайский мон-рь? — Рус. мон-ри: Север и Северо-Запад России. М., 2001. С. 167. Ил.).

Ряд изображений И. кон. XVII—XVIII в., не связанных с Боровичским и Валдайским мон-рями, свидетельству-

ет о развитии его почитания как одного из местных святых Новгородской епархии. На ее территории изредка появлялись посвященные ему престолы и, следов., писались иконы (известно, что в нач. XVIII в. придел во имя И. был освящен в соборе Николо-Теребенской пуст.). Нередко образ И. помещался на особенно распространенных в кон. XVII—XVIII в. иконах Новгородских чудотворцев. Наиболее ранняя икона с 18 святыми и изображениями новгородских чудотворных икон, происходящая из дер. Слотина близ Сергиева Посада (СПГИАХМЗ — Иконы Сергиево-Посадского музея-заповедника: Новые поступления и открытия реставрации: Альб.-кат. Серг. П., 1996. Кат. 26; *Смирнова Э. С. «Смотря на образ древних живописцев...»: Тема почитания икон в искусстве средневеков. Руси. М., 2007. С. 314–315*), представляет И. в верхней части правой группы (в основном включающей фигуры преподобных) в молении, с препоясанием; его облик контрастирует с внешностью симметрично изображенного блж. Николая Кочанова, одетого в шубу.

В традиц. иконографии, с воздетыми или со скрещенными руками, И. представлен на 2 иконах Новгородских чудотворцев письма свящ. Георгия Алексеева, к-рый использовал в качестве образца изображения древа Киево-Печерских святых и образ Симона Ушакова «Древо государства Московского» 1666 г. На миниатюрной иконе с 28 святыми 1726 г. (из собрания П. И. Щукина, ГИМ) И. (ранее неверно определялся как прав. Иаков Менюжский — *Кочетков. Словарь иконописцев. С. 38*) представлен в правом нижнем ряду между блгв. кн. Мстиславом Храбрым и прав. Артемием Веркольским. На иконе 1728 г. (ГТГ — *Бекенева Н. Г. Об иконе «Образ новгородских святых» из собр. ГТГ // Худож. наследие: Хранение, исслед., реставрация. М., 1984. № 9(39). С. 91–95; Комашко Н. И. Рус. икона XVIII в. М., 2006. С. 189, 329. Кат. 160*) с более сложной композицией и 75 образами святых И. изображен слева в 3-м ряду сверху среди преподобных, симметрично ему представлен прав. Артемий (в разных частях композиции присутствуют фигуры др. блж. и прав. мирян, в т. ч. св. братьев Иоанна и Иакова Менюжских).

Сопоставление И. и прав. Артемия Веркольского в таких композициях образовало особую традицию, отразившуюся на иконе кон. XVIII в. с изображением 28 Новгородских святых в молении образу Софии Премудрости Божией (из собрания Н. Н. Померанцева, НГОМЗ), где И. показан в левой группе, в центре 2-го ряда сверху. Если на иконах такого типа И. представлен одним из мн. Новгородских святых (прорись с иконы XVIII в. — *Маркелов. Святые Др. Руси.*



Т. 1. С. 398–399; икона кон. XIX в. из ц. ап. Филиппа в Вел. Новгороде), то на нек-рых иконах избранных Новгородских чудотворцев (в т. ч. входивших в большие иконные ансамбли) его образ занимал одно из главных мест. Так, согласно описи 1749 г., в новгородском Софийском соборе находилась настольная икона с изображением И. вместе с преподобными Антонием Римлянином, Александром Свирским, Саввой Вишерским, Варлаамом Хутынским, Никандром Пустынником (Псковским?), Николой (юродивым Николаем Кочановым?) и с образом Божией Матери



Прав. Иаков Боровичский.  
Фрагмент иконы  
«Собор русских святых». Нач. XIX в.  
(НКПИКЗ)

«Знамение» сверху (Описи имущества новгородского Софийского собора. 1993. Вып. 2. С. 78; Описи имущества Софийского собора 1833 г. // НИС. 2003. Вып. 9(19). С. 528). И. в рост, в рубахе, со сложенными на груди руками показан в правом нижнем клейме на иконе кон. XIX в. с врезным крестом-мощевиком нач. XVIII в. (частное собрание), в других клеймах — Новгородские святители Моисей, Иоанн, Иона и Евфимий. В числе многих избранных святых И. (в нижнем ряду в отдельном клейме, одет в рубаху; рядом — блж. Максим Московский и прав. Артемий Веркольский) изображен на кресте с частицами мощей 278 святых в Богоявленском соборе костромского Анастасина монастыря (кон. XVIII в., происходит из Богородицко-Игрицкого мон-ря). Редким примером парного изображения И. и прав. Артемия является икона 1846 г. (НГОМЗ): вместе с 2 св. отроками в белых рубахах представлен арх. Рафаил (вероятно, под воздействием поздней иконографии арх. Рафаила с отроком Товней, к-рому здесь уподобляются рус. святые).

Образ И. включался в композицию «Собор русских святых»: на поморских иконах кон. XVIII — нач. XIX в. (МИИРК), 1814 г. письма мастера-старообрядца П. Тимофеева (ГРМ) и на прориси с нее (Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 460–461), 1-й пол. XIX в. из дер. Чаженга Каргопольского р-на Архангельской обл. (ГТГ — *Icones russes: Les saintes / Fondation P. Gianadda. Martigny (Suisse), 2000. P. 142–143. Cat. 52*) — среди праведных и юродивых (на границе этих групп). Подобно изображенным в том же ряду праведным Артемию Веркольскому и Прокопию Устьянскому, И. одет в рубаху с отложным воротником. На иконе сер.— 2-й пол. XIX в. (ГТГ — *Ibid. P. 144–147. Cat. 53*) И.— отрок со скрещенными на груди руками, на иконе нач. XIX в. из Черновицкой обл. (НКПИКЗ) — средовек, надпись на нимбе: «Стый иаковъ Ново».

Как один из рус. святых И. был представлен в росписи юж. части нижнего коридора (в ряду событий войны 1812–1814 гг., 23 нояб.— освобождение Германии от войск Наполеона) и сев. рукава храма Христа Спасителя в Москве (70-е гг. XIX в., худож. Я. С. Башпилов — *Мостовский М. С. Храм Христа Спасителя / [Сост. заключ. ч. Б. Споров]. М., 1996. С. 68, 81; воспроизведение воссозданной в 1998–1999 росписи: Храм Христа Спасителя: Воссозданное скульптурное и живописное убранство: Альбом. М., б. г. С. 64. Ил.*), во 2-м случае в виде отрока (меньшего роста, чем изображенные рядом святые), в подпоясанной рубахе, с разделенными прямым пробором волосами, в левой руке держит 8-конечный крест, правой совершает крестное знамение.

В XVIII–XIX вв. общерусское распространение получили изображения И. на минейных иконах на окт.— под 23-м числом вместе с ап. Иаковом, братом Господним. Один из наиболее ранних примеров — в составе календарного цикла росписи ц. св. Иоанна Предтечи в Толчкове в Ярославле (1694–1695). И. представлен фронтально, со скрещенными руками, в рубахе и портах. Судя по др. памятникам — листам гравированных святцев Г. П. Тепчегорского 1722 г. и И. К. Любецкого 1730 г., иконе на сент.— февр. 2-й четв. XVIII в. в Галерее Академии во Флоренции, иконе «Воскресение Христово со Страстями, минеей и чудотворными иконами Богоматери» кон. XVIII в. (ЯХМ), — изображение И. в рубахе было характерно для календарных циклов, хотя встречаются примеры изображений в препоясании (палехская икона 1-й пол. XIX в., Музей икон во Франкфурте-на-Майне — *Ikonen / Ikonen-Museum Frankfurt a. M.; Hrsg. R. Zacharuk. Tüb., 2005. N 103; миниатюра из лицевых святцев, ГИМ — Москва православная. 2004. С. 461. Ил.*) или с открытым



Свт. Игнатий,  
патриарх Константинопольский,  
прав. Иаков Боровичский,  
ап. Иаков, брат Господень.  
Миниатюра из Лицевых святцев.  
XIX в. (ГИМ)

плечом, как у блж. Иоанна Устюжского, к-рому И. уподоблен в ряде подлинников (икона из палехского минейного комплекта 1-й пол. XIX в. в собрании И. В. Тарноградского — Св. образы: Рус. иконы XV–XX вв. из частных собр. / Авт.-сост.: И. В. Тарноградский, авт. ст.: И. Л. Бусева-Давыдова. М., 2006. Кат. 106). Гораздо более редки сцены перенесения мощей святого: в виде процессии — на иконе из комплекта эмалевых святцев 2-й пол. XVIII в. (?) из ц. Воскресения Лазаря в Ростове (ГМЗРК — Рус. искусство из собр. музеев Центр. России: Кат. М., 2000. Кат. 72. Ил. 67), в поклонении спеленутому телу И. в храме — на иконе из минейного комплекта 1-й трети XIX в. в собрании М. Е. Елизаветина (Возвращенное достояние: Рус. иконы в частных собр.: Кат. / Авт. выставочного проекта: Н. В. Задорожный; науч. ред. и сост.: И. А. Шалина. М., 2008. Кат. 76).

В иконописи XX в. образ И. встречается в группе Новгородских чудотворцев в композиции «Все святые, в земле Русской просиявшие» мон. *Иулиании (Соколовой)* (иконы 1934 г., нач. 50-х гг., кон. 50-х гг. XX в., ризница ТСЖ, СДМ — *Лидошина Н. Е. Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239*), на лицевых святцах рус. святых 1959–1962 гг. того же автора (частное собрание), на иконе «Собор Новгородских святых» 60-х гг. XX в. (местный ряд нижнего иконостаса ц. ап. Филиппа в Вел. Новгороде). Неск. совр. икон И. создано для Валдайского и Боровичского мон-рей. Над ракой с частицей мощей святого в Боровичской оби-



тели размещен его образ в молении Иверской иконе Божией Матери на фоне Свято-Духова мон-ря (вероятно, восходит к иконе, хранящейся в НГОМЗ). В иконостасе монастырского собора находится фронтальный образ И. на фоне пейзажа с р. Мстой, со Свято-Духовым мон-рем и стоящей за его стенами ц. иконы Божией Матери «Умиление». И. представлен в рубахе и с развернутым свитком в левой руке, т. е. в соответствии с указаниями «Руководства...» Фаргусова. На воротах Валдайского монастыря помещены живописные композиции с историей Иверской иконы Божией Матери, в наверху в правой группе избранных святых — оглавный образ И. В препоясании, со сложенными крестообразно руками святой представлен на рис. для Миней МП работы прот. Вячеслава Савиных и Н. Д. Шелягиной (Изображения Божией Матери и святых Правосл. Церкви. М., 2001. С. 49).

Лит.: *Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 178; Акты Иверского Святоозерского монастыря (1582–1706), собр. архим. Леонидом // РИБ. СПб., 1878. Т. 4; *Барсуков*. Источники агнографии. Стб. 233–236; *Фартусов*. Руководство к писанию икон. С. 55; *Силин П. М.* Ист. описание Валдайского Иверского Святоозерского Богородицкого 1-кл. монастыря. Боровичи, 1912; *Франц Д. Д.* Кат. Никоновского музея в Иверском мон-ре близ г. Валдая. Новгород, 1920; *Сидоров А. А.* Древнерус. книжная гравюра. М., 1951. С. 205–206. Ил. 78; *Большаков*. Подлинник иконописный. С. 41; *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 278–279, 398–399, 460–461; Т. 2. С. 113; *Секретарь Л. А.* Боровичская святыня // Где Святая София, там и Новгород: Сб. мат-лов. СПб., 1998. С. 268–272; *Никон, патриарх*. Труды / Науч. исслед., подгот. док-тов к изд., сост. и общ. ред.: В. В. Шмидт. М., 2004. С. 543–580.

*А. С. Преображенский*

**ИА́КОВ** [греч. Ἰάκωβος] († 1769), еп. г. Каристос (на юж. берегу о-ва Эвбея, Греция), этномартир (дословно «пострадавший за нацию»). Был рукоположен во епископа Каристского 24 сент. 1766 г. К-польским патриархом Самуилом I (1763–1768). В 1768 г. И. переехал в К-поль и там был избран патриархом Мелетием II (1768–1769) на должность великого эконома Патриархии. Во время русско-тур. войны (1768–1774) и национально-освободительного восстания 1769 г. в Греции И. вместе с Мелетием II и рядом церковных иерархов был арестован. Признанный виновным в заговорщической деятельности, направленной против Османской империи, и в сотрудничестве с повстанцами И. был помещен в тюрьму Мудзурага и после множества допросов и пыток в том же году скончался.

Лит.: *Κωνσταντινίδου Κ. Υ. Ἰάκωβος* // ΘΝΕ. 1965. Т. 6. Σ. 645; *Νικολάου Ν. Β. Ἐθνογράφος*

*Ἱεράρχης στὴν Τουρκοκρατούμενη Ἑλλάδα: Ἀγλαΐσμος καὶ κλέος τῆς ἐλευθερίας. Ἀθήνα, 1999. Σ. 55.*

*Ю. А. К.*

**ИА́КОВ** [лат. Iacobus; англ. James] (VII–VIII вв.), св. (пам. зап. 18 окт. или 17 авг.), диакон свт. *Павлина*, 1-го архиеп. г. Эборак (ныне Йорк, Англия). Единственным источником сведений об И. является «Церковная история народа англос» прп. *Беда Достопочтенного*. По свидетельству Беда, И. прибыл в Нортумбрию в 625 г. вместе со свт. *Павлином*, сопровождавшим *Этельбургу*, сестру кентского кор. *Эадбальда* и невесту кор. Нортумбрии *Эдвина* (ок. 616–633). В 627 г. Эдвин, приняв крещение, начал покровительствовать миссии свт. *Павлина*. Деятельность миссии была прервана битвой при *Хатфелте* (близ совр. г. *Донкастер*, графство *Уэст-Йоркшир*) между нортумбрийцами и коалицией кор. бриттов *Кедваллы* и кор. *Мерсий Пенды* (12 окт. 633). После поражения и гибели *Эдвина*, когда победители начали разорять страну, свт. *Павлин* бежал в *Кент* вместе с кор. *Этельбургой* и ее детьми. «Он оставил в своей *Эборакской* Церкви диакона *Иакова*, мужа святого и церковного, который, на протяжении долгого времени пребывая в церкви, отобрал великую добычу у древнего врага» (*Baeda. Hist. eccl. II 20*). Далее *Беда* уточняет, что большую часть времени И. проводил в некоем селении близ старой рим. крепости *Катарактоний* (ныне *Каттерик*, графство *Норт-Йоркшир*).

В 635 г. при поддержке кор. *Освальда* в Нортумбрии начала действовать ирл. миссия во главе со свт. *Аэданом*, к-рый сформировал новые церковные структуры. Отношения между ирландцами и англосакс. духовенством были напряженными, в т. ч. из-за использования разных *пасхалий*. По сведениям Беда, И. «вместе с теми, кого он сумел наставить в более правильных обычаях» (quos ad correctiorem uiam erudire poterat — *Ibid. III 25*) придерживался принятой в *Кентербери* рим. пасхалии. После прибытия ирл. миссионеров И., вероятно, чтобы избежать общения с ними, покинул *Эборак* и обосновался в селении близ *Катарактония*, собрав вокруг себя христиан, следовавших кентским церковным обычаям. Однако скорее всего он не принадлежал к тем церковным кругам в Нортумбрии, к-рые

обвиняли ирл. епископов в ереси и отпадении от Римской Церкви (пресв. *Ронан*, св. *Вильфрид* и др.). В 664 г. И. присутствовал на Соборе в *Стренескальке* (ныне *Уитби*), осудившем ирл. пасхалию. После Собора между непримиримым противником ирл. наследия св. *Вильфридом*, поставленным на *Эборакскую* кафедру, и др. епископами возникли серьезные разногласия. Об отношении И. к этому конфликту *Беда* умалчивает.

По свидетельству историка, И. был «во Христе и в Церкви мужем ревностным и благородным» (*Ibid. II 16*). Когда в Нортумбрии воцарился мир и увеличилось количество верующих, он, знаток рим. церковного пения, начал обучать их этому искусству. По словам Беда, И. «дожил до наших дней» (ad nostra usque tempora permansit — *Ibidem*), однако ко времени написания «Церковной истории...» (окончена в 731) он уже скончался, «будучи стар и насыщен днями» (*Ibid. II 20*).

По мнению ряда исследователей, рассказ об И., несмотря на скудость сообщаемых сведений, занимает важное место в созданном *Бедой* повествовании о распространении христианства в англосакс. Англии. После бегства свт. *Павлина* И. остался единственным представителем римско-кентской миссии в Нортумбрии. Несмотря на это, он не пошел на компромисс с ирл. духовенством, оставшись в умеренной оппозиции. По замечанию *Г. Мейр-Хартинга*, описание трагедии англосакс. Церкви уравнивается подвигом И., добровольно оставшегося в Нортумбрии (*Mayr-Harting. 1972. P. 42*). *Дж. Уоллес-Хадрилл* считал, что *Беда* преувеличил результаты деятельности И. в противовес ирл. миссии (*Wallace-Hadrill. 1993. P. 86*). Предположение *Ч. Джонса* о том, что *Павлин* и И. привели в порядок списки королей Нортумбрии и создали на их основе первую в англосакс. Англии летопись, не было поддержано исследователями (*Ibid. P. 74, 86*). Бытовавшее в историографии мнение о том, что прп. *Беда* получил сведения о миссии свт. *Павлина* от И., также не соответствует действительности: о крещении кор. *Эдвина* *Бедой* рассказывал аббат *Деда* из мон-ря *Пеартанеу* (ныне *Партни*, графство *Линкольншир*), в свою очередь слышавший об этом от некоего старца (*Baeda. Hist. eccl. II 16*). Скорее всего





И. скончался до того, как Беда начал сбор материалов для составления «Церковной истории...».

В глоссе к одной из рукописей «Церковной истории...» (London, Univ. College. G. Dunn Library. Ms. Coll. Phillipps, 9428; см.: *Baedae Opera*. 1896. P. 118) переписчик, вероятно знавший о местном предании, привел английское название селения, где жил И., — Сейнт-Джеместрет. Издатель сочинения Беды, Дж. Смит (1722), отождествил это место с сел. Эйкбар близ г. Ричмонд (графство Норт-Йоркшир). В ц. св. Освальда в сел. Ист-Хоксуэлл, недалеко от Эйкбара, сохранился фрагмент резного англосакс. креста с надписью: «Это крест св. Иакова» (NAEC EST CRUX SC GACOB) (см.: *Browne*. 1896. P. 214–222; *Bright*. 1897. P. 150). Однако Ч. Пламмер критически относился к локализации общины И. в совр. Эйкбаре или Ист-Хоксуэлле (*Baedae Opera*. 1896. P. 118).

Память И. впервые фиксируется в мартирологах ордена бенедиктинцев в XVI в., вероятно, под произвольными датами. Это можно объяснить существовавшей в средние века тенденцией включать в списки членов миссии свт. Августина Кентерберийского и их преемников в число монахов-бенедиктинцев.

Ист.: *Baeda*. Hist. eccl. II 16, 20; III 25; IV 2; ActaSS. Oct. T. 8. P. 277.

Лит.: *Browne G. F.* The Conversion of the Hierarchy: Seven Lectures Given at St. Paul's. L., 1896; *Venerabilis Baedae Opera historica* / Ed. C. Plummer. Oxonii, 1896. Vol. 2. P. 109, 117–119; *Bright W.* Chapters of Early English Church History. Oxf., 1897<sup>3</sup>. P. 128–141, 145–150; *Van Doren R.* Giacomo // *BiblSS*. Vol. 6. Col. 346–347; *Mayr-Harting H.* The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England. L., 1972, 1991<sup>3</sup>. P. 68, 108; *Caldwell J.* The Oxford History of English Music. Oxf., 1991. Vol. 1. P. 6; *Wallace-Hadrill J. M.* Bede's Ecclesiastical History of the English People: A Historical Comment. Oxf., 1993. P. 88, 125.

Э. П. К.

**ИАКОВ** [лат. Iacobus] († до 765), св. (пам. зап. 23 июня, в наст. время 2 марта), еп. г. Тулл (ныне Туль, Франция). В хронике аббатства Сен-Бенинь в Дижоне (сер. XI в.) приводится рассказ о кончине И. Согласно этим сведениям, святой совершил паломничество в Рим и, привлеченный славой чудес св. *Бенигна*, на обратном пути посетил мон-рь. Здесь И. скончался и был погребен рядом со св. Бенигном. В хронике указывается, что в качестве платы за захоронение И. в мон-ре его сестра Лилиоза даровала аббатуству имение, нахо-

дившееся на границе округов Тулл и Лингоны (ныне Лангр), где в XI в. существовал приорат мон-ря св. Бенигна. Подпись «грешного епископа Иакова» стоит под привилегией, выданной мон-рю Горце свт. *Хродегангом*, еп. Меттиса (ныне Мец, Франция), и одобренной в 757 г. на Соборе в Компендии (ныне Компьень). Между 760 и 762 гг. в актах Собора в Аттиниаке (ныне Аттиньи) также значится имя И. — епископа, пребывавшего в мон-ре Гамундий (ныне Хорнбах, Германия).

Вслед за болландистами исследователь Э. Мартен предположил, что ок. 760 г. И. оставил кафедру в г. Тулл и удалился на покой в мон-рь Гамундий. Однако об И., аббате Гамундия, говорится в одной из дарственных грамот мон-рю под 754 г., тогда как преемник И. на кафедре в г. Тулл впервые упомянут лишь под 765 г. в связи с перенесением мощей мч. Горгония (см. ст. *Горгоний и Доротея*) в аббатство Горце. Скорее всего И. одновременно был епископом в Тулле и аббатом в Гамундии. Предположение о том, что речь идет о 2 разных людях, представляется менее вероятным.

Почитание И. сложилось поздно. Впервые его память появляется в бревиарии еп-ства Туль, изданном в 1628 г. В наст. время поминовение И. совершается в архиеп-стве Нанси 2 марта.

Ист.: ActaSS. Iun. T. 4. P. 583–585; Concilium Compendiense // MGH. Leg. Concilia. T. 2. Pt. 1: Concilia Aevi Karolini (742–817) / Ed. A. Werninghoff. Hannover, 1906. P. 59–63; Concilium Attiniacense // Ibid. P. 72–73; Chronica S. Benigni Venerandorum Abbatum // PL. 162. Col. 828.

Лит.: *Martin E.* Histoire des diocèses de Toul, de Nancy et de Saint-Dié. Nancy, 1900. T. 1. P. 91; *Schütte A.* Handbuch der deutschen Heiligen. Köln, 1941. S. 185; *Hauck A.* Kirchengeschichte Deutschlands. B., 1954<sup>3</sup>. Tl. 2. S. 53; *Doren R., van.* Giacomo di Toul // *BiblSS*. Vol. 6. Col. 422.

Д. В. Зайцев

**ИАКОВ** Нецветов (1802, о-в Атка (Атха), Алеутские о-ва — 26.07.1864, Новоархангельск (ныне Ситка, шт. Аляска, США), прав. (пам. 26 июля), 1-й священник из коренных жителей Аляски, миссионер. В окт. 1994 г. Свящ. Синод Православной Церкви в Америке (ПЦА) причислил И. к лику святых как «просветителя народов Аляски». Отец И., Георгий Васильевич, — русский, родом из Тобольска, мать, Мария Алексеевна, — алеутка с о-ва Атка. И. был первенцем в многодетной семье. В 1823 г.



Прав. Иаков Нецветов.  
Икона. Коп. XX в.

семья переехала в Иркутск, где И. поступил в ДС. 1 окт. 1825 г. был поставлен в иподиаконы. В 1826 г. И. окончил Иркутскую ДС. 31 окт. 1826 г. был рукоположен во диакона к иркутскому храму Св. Троицы, 4 марта 1828 г. — во священника. Рукоположивший И. архиеп. Иркутский, Нерчинский и Якутский *Мишаил* (*Бурдуков*) вручил ему 2 антиминса: для храма свт. Николая Чудотворца на о-ве Атка и для будущего миссионерского храма. 1 мая 1828 г. И. выехал из Иркутска вместе с супругой Анной Семеновной и отцом (поставленным в чтецы) на Атку для миссионерского служения среди алеутов.

15 июня 1829 г. И. прибыл на свой приход, занимавший обширную территорию. Кроме Атки в него входили о-ва Амчитка, Атту, Беринга, Курильские и др. На Атке И. построил храм (вначале он служил в палатке) и приходскую школу. И. проявил себя опытным педагогом и воспитателем. Много проповедовал, переводил священные тексты на местные наречия алеутского языка. Состоял в переписке со свящ. Иоанном Вениаминовым (впосл. митрополит Московский и Коломенский *Инокентий*), помогал ему в трудах по переводу Евангелия от Матфея и Катехизиса с русского на «алеутско-лишевский» язык. После 15 лет ревностного служения И. имел церковные награды: набедренник, камлавку и золотой наперсный крест; был также награжден орденом св. Анны. Возведен в сан протоиерея. В марте 1836 г. от тяжелой болезни скончалась его жена, в 1837 г. умер



отец. И. подал прошение правящему архиерею о разрешении ему вернуться в Иркутск и принять монашеский постриг. Разрешение было получено, однако, вслед того что новый священник на приход не прибыл, И. продолжил временное служение на Атке. В 1844 г. еп. Камчатский Иннокентий (Вениаминов) поставил И. во главе вновь организованной Квихпакской правосл. миссии (материковая часть Аляски) с центром в эскимосском сел. Икогмиут (ныне Рашен-Мишен) на р. Квихпак (Куикпак, Юкон). Отсюда И. совершал миссионерские поездки по землям миссии, простиравшимся до побережья Сев. Ледовитого океана, вплоть до рек Кускокуим и Инноко, проповедовал, крестил местных жителей — эскимосов-юпиков и индейцев-атабасков. В сент. 1862 г. И. по болезни уволился из миссии. Последний год жизни тяжелобольной И. проживал в Новоархангельске и служил в часовне, окормляя прихожан-тлинкитов. Сохранились дневники И., которые были в посл. опубликованы. Соч.: Выписка из донесения от 22 марта 1848 года // ПрТСО. 1848. Ч. 7. С. 290–292; Выписка из журнала Квихпакского миссионера прот. Иакова Нецветова // Там же. 1855. Ч. 14. С. 74–88; Извлечения из журнала Квихпакского миссионера... с 1856 по июль 1857 г. // Там же. 1860. Ч. 19. С. 95–105; The Journals of Iakov Netsvetov. Kingston (Ontario), 1980. Vol. 1: The Atkha Years, 1828–1844; Vol. 2: The Yukon Years, 1845–1863.

**Пер.: на алеутский (унаган) яз.:** Евангелие от Матфея. [Иркутск], 1840, 1896 (совм. со свт. Иннокентием (Вениаминовым)); Евангелие, чтимое в первый день Святыя Пасхи. [Иркутск], 1840, 1896 (совм. со свт. Иннокентием (Вениаминовым)); Начатки христианского учения: В 3 ч. [Иркутск], 1840, 1893. Ч. 1: Введение. Букварь. Молитвы; Ч. 2: Священная история; Ч. 3: Катихизис. Заключение (совм. со свт. Иннокентием (Вениаминовым)); Две притчи с Аткинского острова. 1842. Ркп. [Православная ДС на Аляске]; **на англомятско-куксовимское наречие:** Сборник церковных песнопений и молитвословий. [Иркутск], 1896 (совм. со священниками Захарией Бельковым и Иоанном Орловым); **на квихпакско-куксовимское наречие:** Молитвы и песнопения. [Иркутск], 1896 (совм. со свещ. З. Бельковым).

Лит.: Корчинский И., свящ. Квихпакская Престовоздвиженская миссия на р. Юконе // Амер. правосл. вестн. 1899. № 13. С. 359–362; Gregory (Afonsky), Bish. History of the Orthodox Church in Alaska, 1774–1914. Kodiak, 1977; Pierre R. The Russian Orthodox Religious Mission in America, 1794–1837. Kingston, 1978; Alaskan Missionary Spirituality / Ed. by M. Oleksa. N. Y., 1986; Oleksa M. Alaskan Missionary Spirituality. Mahwah (N. J.), 1987; *idem*. Orthodox Alaska. N. Y., 1992; *он же* [Олекса М., прот.]. Принципы православного миссионерства: Из опыта Церкви на Аляске

// ЕжБК. 1992–1996. М., 1996. С. 261–264; Nicolai E. P. Iakov Georgevich Netsvetov: First Aleut-Russian Creole Priest and Missionary to the Native Peoples of the Yukon and Kuskokwim Regions: Diss. / St. Vladimir's Seminary. Crestwood (N. Y.), 1992; Consecration of Holy Altar Table and Cathedral of St. Innocent, Canonization of St. Yakov of Alaska. Anchorage (Alaska), 1994; Saint Yakov of Alaska, the Enlightener and Baptizer of the Native Peoples of Alaska: His Life and Liturgical Service. [Anchorage (Alaska)], 1994 [Материалы к канонизации]; Stokoe M., Kishkovsky L. Orthodox Christians in North America, 1794–1994. S. I., 1995. P. 13–15.

**ИА́КОВ** († ок. 1700, Молдавия), патриарх К-польский (10 авг. 1679 — 30 июля 1682, 20 марта 1685 — март 1686, 12 окт. 1687 — 3 марта 1688). Род. на о-ве Хиос. До вступления на Патриарший престол был митрополитом Ларисским. 10 авг. 1679 г. избран патриархом, наречение состоялось 14 или 15 авг. В период его 1-го Патриаршества в апр. 1680 г. был издан праксис об избрании и хиротонии в митрополита Филадельфийского и проэдра Венеции Герасима (Влахоса). В том же году И. присоединил к митрополии Неокесарии Патриаршую экзархию Ионополь (ныне Инеболу, Турция). В 1682 г. объединил митрополии Визии (ныне Визе, Турция) и Мидии (ныне Кыйыкёй, Турция). Тогда же И. утвердил постановление, принятое еще его предшественником Дионисием IV, о присоединении к Дерской митрополии округа ц. св. Стефана, с которой гражданские чиновники Патриархии получали годовой доход в 25 грошей.

30 июля 1682 г. И. был вынужден уступить Патриаршество Дионисию IV, в 3-й раз взшедшему на Патриарший престол. «На содержание» И. получил место митрополита Хиосского. Скорее всего он предпочел остаться в К-поле, добываясь своего восстановления на Патриаршем престоле. Во 2-й раз И. был избран патриархом 20 марта 1685 г., наречен 18 апр. того же года. В февр. 1686 г. он издал грамоту, подтверждавшую юрисдикцию Иерусалимской Церкви над мон-рем вмц. Екатерины на Синае и осуждавшую архиеп. Аналию Синайского за ношение во время богослужения митры и патриаршнего облачения. И. снял с правосл. жителей Афин епитимию, наложенную на них Патриархией за восстание против турок в 1686 г. (см. в ст. *Иаков I*, митр. Афинский). 2-е Патриаршество И. было недолгим из-за интриг низложенного патриарха Дио-

нисия IV и его сторонников. После оставления престола И., опасаясь нападения противников, укрылся на нек-рое время в доме франц. посла в К-поле. Поздней осенью 1678 г. он встретился в Филиппополе (ныне Пловдив, Болгария) с великим везиром и упросил его помочь вернуться на престол. 12 окт. 1687 г. он опять стал патриархом, однако уже 3 марта 1688 г., «устав от дел», удалился на покой в Молдавию, где и скончался. Он успел издать сигиллий о даровании ставропигии мон-рю св. Иоанна Предтечи на о-ве Китнос.

И. был похоронен в мон-ре Голия в Яссах. Свои облачения, священные сосуды и 500 грошей на изготовление св. мира он завещал патриаршему храму св. Георгия в К-поле.

Лит.: Γεδεών. Πίνακες. Σ. 603–606; Πατρινέλης Χ. Γ. Ἰάκωβος πατρ. Κωνσταντινουπόλεως // ΟΗΕ. τ. 6. Σ. 642.

**ИА́КОВ** [груз. იაკობი], еп. Картли (Мцхетский) (60–70-е гг. IV в.), преемник первого после Крещения Грузии (326 г.) груз. первоиерарха — еп. *Иоанна I* (20–60-е гг. IV в.). Будучи священником, И. вместе с еп. Иоанном I и неким диаконом был прислан в 20-е гг. IV в. в Картли визант. имп. св. *Константином I Великим* по просьбе обратившегося в христианство в результате проповеди св. *Нины* груз. царя св. *Мириана* (20–50-е гг. IV в.); они должны были крестить царя, его семью, царский двор и страну. Перед кончиной св. *Нина* ходатайствовала за И. перед еп. Иоанном I (Шатбердский сб. 1979. С. 322) и царем св. *Мирианом (Леонтий Мровели. 1955. С. 127).*

Епископство И. знаменательно тем, что при нем «начали грузины доставать частицы из Столпа Животворящего» — ствола 300-летнего кедра, выросшего над погребением св. *Сидонии* и *Хитона Господня*. Во время строительства 1-го груз. храма — мцхетского кафедрального собора *Светицховели* — кедр был срублен, но Столп чудесным образом вставал над местом, где росло дерево; Столп окружили деревянной оградой и выстроили церковь вокруг него. Подле Столпа стали происходить чудеса и исцеления. Дабы святыня не была разобрана на части, царь Мирдат (Тиридат) V (60-е гг. IV в.) с благословения И. позволил «извлекать частицы из Столпа Животворящего, так как и еп. Иаков сказал: так и должно быть, и благословил на







то Господь; и во всех уголках Грузии появились частицы Животворящего Столпа»; затем Столп был закрыт извнутри, а поверх был установлен вырезанный из его части чудотворный крест — Животворящее древо.

Скончался И. во время царствования царя Мирдата, его преемником стал еп. *Иов* (70–90-е гг. IV в.) (Там же. С. 131–132).

Ист.: Шатбердский сб. X в. Тбилиси, 1979. С. 322, 324 (на груз. яз.); *Леонтий Мровели*. Жизнеописание груз. царей // КЦ. 1955. Т. 1. С. 127, 131–132.

Лит.: *Абашидзе З. Иакоби* // Католикосы-патриархи Грузии. Тбилиси, 2000. С. 11–12 (на груз. яз.).

### З. Абашидзе

**ИА́КОВ** [Ваванасос Георгиос; греч. *Ἰάκωβος*] (22.06.1895, Галаксион, совр. ном Фокида, Греция — 25.10.1984, о-в Саламин, Греция), архиеп. Афинский и всей Эллады (13.01.1962–25.01.1962). Род. в семье моряка Константиноса Ваванасоса. Благодаря дяде иерею Николаю Скутеракусу с раннего возраста приобщился к церковной жизни. Закончив с отличием 1-ю гимназию Пирея, поступил на Богословский фак-т Афинского ун-та (1922), а по его окончании — на Юридический факультет. В 1918 г. принял монашеский постриг и был рукоположен во диакона. Служил в ц. прор. Или в Пирее. В 1923 г., после избрания архиеп. Афинским и всей Эллады *Хризостома I* (Пападопулоса), получил должность великого архидиакона. В 1926 г. был рукоположен во иерея, возведен в сан архимандрита и назначен секретарем Афинской архиепископии, митрополичьего совета и епископского суда. В 1931 г. занял должность протосинкелла, в 1932 г. — вел. протосинкелла Афинской архиепископии.

10 янв. 1935 г. И. избран епископом Христупольским, викарием Афинского архиепископа (хиротония 11 янв. 1935), продолжая одновременно исполнять обязанности протосинкелла. За годы административной деятельности в архиепископии проявил себя талантливым организатором, заботящимся о церковной дисциплине и благочестии, уровне образования иереев, оживлении приходской жизни и единообразии в совершении богослужений. В 1932 г. им был создан 1-й съезд приходских священников (впосл. ежегодный), учрежден Дисциплинарный совет пресвитеров, приоб-

рели большее значение собрания духовенства.

30 сент. 1936 г. избран митрополитом новообразованной Аттикийской и Мегарской митрополии, выделенной из обширной Афинской епархии, к-рой управлял архиепископ (см. подробнее в ст. *Аттикийская митрополия*). После смерти архиеп. Хризостома (23 окт. 1938) поддерживал кандидатуру Коринфского митр. *Дамаскина* (Папандреу). После возведения под давлением правительства И. Метаксаса на Афинскую кафедру Трапезундского митр. *Хрисанфа* (Филиппидиса), вопреки победе на архиепископских выборах митр. Дамаскина, территория Аттикийской и Мегарской митрополии была существенно урезана и кафедра перенесена из Кифисьи в Мегару. Эта мера, в частности, была вызвана желанием исключить из пределов управляемой И. епархии о-в Саламин, где находился в изгнании митр. Дамаскин. Границы митрополии были восстановлены в 1941 г., после низложения Хрисанфа и восшествия на архиепископский престол Дамаскина.

Во время второй мировой войны И. организовал материальную помощь нуждающимся, приюты для бездомных детей, ходатайствовал об освобождении арестованных немцами, укрывал участников антифашистского сопротивления, благодаря его усилиям удалось предотвратить обстрел городов Мегары, Вилии, Маркопулона, Марафона и казни их жителей. В течение гражданской войны занимал нейтральную позицию, принципиально оставаясь вне политики. Приобретя т. о. значительный авторитет, неоднократно выступал посредником между противоборствующими сторонами.

В 1958 г. И. возглавлял делегацию Элладской Православной Церкви (ЭПЦ), направленную в Москву на юбилейные торжества по случаю 40-летия восстановления Патриаршества в России.

Во время управления И. Аттикийской и Мегарской митрополией она служила для др. епархий образцом адм. устройства и духовно-просветительской деятельности. И. была открыта школа повышения образовательного уровня духовенства, возрождены мн. мон-ри (в особенности женские). Для активизации христ. молодежного движения И. органи-

зовал общества и церковные лагеря в Элефсисе (ныне Элефсина). В 1953 г. им была издана кн. «Пастырские указания» (*Ποιμαντικά Ὑποδείξεις*).

После смерти Афинского архиеп. *Феоклита II* (8 янв. 1962) И. стал основным претендентом на замещение вакантной кафедры на архиепископских выборах. С целью дискредитации его кандидатуры было инспирировано появление в прессе порочащих иерарха клеветнических статей, касающихся его личной жизни. На выборах, состоявшихся 13 янв. 1962 г., И. был избран архиепископом, получив 33 голоса из 57.

Общественность была недовольна итогами выборов, начались акции протеста против нового архиепископа. Архим. Дамаскин (Георгакопулос) и ген.-майор в отставке Бени Псалтис подали судебные иски на И.

18 янв. 1962 г. состоялась интронизация И., К-польский Патриарх *Афинагор I* направил новому Афинскому архиепископу поздравления и делегацию иерархов, демонстрируя свою поддержку. 24 янв. 1962 г. совещание правительства заявило о намерении утвердить новый устав («Уставную хартию») ЭПЦ с внесением параграфа об отстранении архиепископа в случае протеста общественности против его личности. Одной из причин негативного отношения к И. премьер-министра К. Караманлиса считается разработанный И. проект учреждения церковного банка, создание к-рого нанесло бы значительный урон Национальному банку, где хранились капиталы ЭПЦ. В придворных кругах в свою очередь добивались избрания архиепископом духовника королевской семьи архим. Иеронима (Коцониса) (впосл. архиепископ Афинский *Иероним I*).

25 янв. 1962 г. И. заявил о своей отставке, несмотря на советы Иерусалимского Патриарха *Венедикта I* и некоторых греческих иерархов не поддаваться давлению. И. возвратился к управлению Аттикийской и Мегарской митрополией. Синодальный суд, рассмотрев иски против И. и допросив 70 свидетелей, отклонил обвинения в адрес И.

После установления в Греции военной диктатуры (21 апр. 1967) ген.-лейтенант Г. Спандидакис предложил И. оставить митрополию, на что тот ответил категорическим отка-





зом. С этого момента он был взят под надзор, а затем заключен в один из мон-рей.

В 1973 г., после свержения правительства Г. Пападопулоса и ухода в отставку Афинского архиеп. Иеронима I, И. посетил находившийся с ним в дружеских отношениях *Серафим* (Тикас), митр. Янинский, прося его поддержать выдвижение своей кандидатуры на архиепископских выборах. И. дал ему наставления по выходу из церковного кризиса. Избрание Серафима архиепископом дало И. надежду на возвращение к управлению митрополией, однако этому воспрепятствовали военные, которые еще сохраняли власть в стране. После свержения хунты И. апеллировал к Свящ. Синоду, однако, несмотря на признание противозаконности смещения его с поста митрополита, он не был возвращен к управлению епархией. Последние годы жизни И. провел в мон-ре Пресв. Богородицы Фанеромени на о-ве Саламин, где и был похоронен.

Лит.: *Ίάκωβος* // *ΟΗΕ*. Т. 6. Σ. 650–651; *Ἀναδρομή: Τιμητικὸν ἀνέροισι εἰς τὸν Ἀρχιεπίσκοπον πρ. Ἀθηνῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος, κυρὸν Ἰάκωβον Βαβανάτσου. Μέγαρα, 1991; Скурат. ИППЦ. 1994. Т. 2. С. 79, 109; *Κούκουνας Δ. Η Εκκλησία της Ελλάδος από τον Δαμοσκηνό στον Χριστόδουλο, 1941–2007. Αθήνα, 2007.**

Э. П. А.

**ИАКОВ**, архиеп. Силимврийский (сер. XI в.). Биографические сведения о нем отсутствуют. Известен как автор Жития Константина и Елены, изданного в 1884 г. в Венеции как анонимное произведение. В Национальном нумизматическом музее в Афинах в собрании визант. печатей и моливдулов (грамот, скрепленных свинцовыми печатями) сохранилась печать И., имеющая на лицевой стороне крест с испорченной надписью: «Пресвятая Богородица, помоги», на оборотной стороне: «Иаков, архиепископ Силимврии».

Лит.: *Κωνσταντινόπουλος Κ. Ἰάκωβος Ἀρχιεπίσκοπος Σηλυβρίας // Θρακικά. 1928. Т. 1; Ἰάκωβος Ἀρχιεπίσκοπος Σηλυβρίας // ΟΗΕ. Т. 6. Σ. 638–639.*

**ИАКОВ**, имя неск. южнослав. книжников XIV–XV вв., работавших на Афоне.

1. Серб. монах, книгописец (сер. – посл. треть XIV в.), представитель хиландарской каллиграфической школы, т. к. особенности его почерка близки к письму таких хиландарцев того же периода, как

Роман, «таха монах» Марк, «Михо грешный», Феодосий и др. Выполнял как литургические, так и четьи книги. Хотя почти все кодексы были написаны им на бумаге, однако его каллиграфические приемы восходят к почеркам пергаменных рукописей. Книги, в переписке к-рых участвовал И., украшены заставками и инициалами балканского и неовизант. стиля хорошей работы, однако вопрос о нем как об иллюминаторе остается открытым. Сохранилась лишь одна подписная работа И. – Торжественник триодный 60-х гг. XIV в. (Бухарест. БАН Румынии. Слав. № 299). Ему также атрибутируются (полностью или частично) пергаменное Евангелие-тетр 1372 г. (Vindob. slav. N 52), Повесть о Варлааме и Иоасафе (Ath. Chil. N 422), 2 Псалтири (Ibid. N 80, 612), Сборник слов и житий со сказанием о Римской иконе Божией Матери (Ibid. N 471), Сборник смешанного типа (БАН. Тек. пост. № 13; т. н. Сборник М. П. Петровского, в т. ч. содержащий один из древнейших серб. списков «Послания к брату столпнику» Илариона, митр. Киевского; см.: *Петровский М. П.* Поучение, приписываемое Илариону, митр. Киевскому // УЗ Казанского ун-та. Каз., 1865. Т. 1. С. 57–79; *Сергеев А. Г.* Наблюдения над сборником гомилий РНБ, собр. Кирилло-Белозерского монастыря, № 116/241 // *Опыты по источниковедению: Древнерус. книжность: Археография, палеография, кодикология. СПб., 1999. С. 117).*

Лит.: *Мано-Зиси К.* Писар мон. Яков и његови сарадници у Хиландарском скрипторијуму (3-а четв. XIV в.) // *Хиландарски зб. Београд, 2004. Књ. 11. С. 227–243; Турилов А. А.* Сербские отрывки XIII–XVI вв. в собр. Рус. Пантелеймонова мон-ря на Афоне // *АрхПр. 2006. Бр. 28. С. 64–65, 75; Сергеев А. Г.* Атрибуция нек-рых серб. рукописей XIV в. из собр. БАН // *Палеография и кодикология: 300 лет после Монфокона: Мат-лы междунар. науч. конф. М., 2008. С. 167–168.*

2. Монах, книгописец и переводчик (1-я треть XV в.), хотя, возможно, это разные люди. В 1418 г. «монах» И. переписал в афонском монастыре св. Павла для «господина» Гюрга Бранковича (см. ст. *Бранковичи*) сборник Слов Григория Богослова (*Стојановић*. Записи. Књ. 1. С. 70–71. № 223). В 1424/25 г. «кир» И. по прозвищу Добросицец сделал по заказу *Евсевия-Ефрема* новый перевод «Слова постнического по вопросу и ответу» прп. Максима Исповедника «от греческа языка на русийскыи», сохранившийся в списках

начиная с 1431 г. (*Вздорнов. 1968*). В 1426 г. И. перевел и переписал по заказу священноинока Венедикта 1-й т. Бесед Иоанна Златоуста на кн. Бытие (т. н. Шестоднев – ГИМ. Син. № 36; 2-й т. (Там же. № 37) перевел и переписал сам заказчик), вероятно, в связи с работой над новым переводом (редактированием) библейских ветхозаветных книг, принятой по инициативе серб. деспота *Стефана Лазаревича* (*Гагова. 2006*). Список ресавский по орфографии, по мнению первых исследователей памятника, «перевод вообще хорош» (*Горский, Невоструев. Описание. Отд. 2. Ч. 1. С. 50*).

В лит-ре, начиная с А. В. Горского и К. И. Невоструева (Там же. С. 45–46; *Вздорнов. 1968. С. 178–179*), принято отождествлять вышеупомянутых книгописца и авторов 2 переводов. Этому отчасти противоречит последовательная среднеболгарская орфография старшего датированного списка «Слова...» Максима Исповедника 1431 г. (РГБ. МДА. Фунд. № 175. Л. 402–420 об.), поэтому вопрос нуждается в специальном исследовании. Язык двух переводов в сравнительном отношении остается неисследованным.

Лит.: *Вздорнов Г. И.* Роль слав. мастерских письма К-поля и Афона в развитии книгописания и худож. оформления рус. рукописей на рубеже XIV–XV вв. // *ТОДРЛ. 1968. Т. 23. С. 195–196. Кат. 12; Гагова Н.* Деспот Стефан Лазаревич, Птолемей Филадельф и карьерата на придворния философ Константин Костенечки // *Старобългарска лит-ра. София, 2006. Кн. 35/36. С. 112–118.*

А. А. Турилов

**ИАКОВ** (2-я пол. XV в.), иером., книгописец-каллиграф, духовник мон-ря Путна в Молдавском княжестве. В юности принял постриг в Нямецком мон-ре, был среди учеников каллиграфа *Гавриила Урика*. В 1470 г. перешел в мон-рь Путна. И. был создателем монастырского скриптория и одним из его руководителей. Из книг, переписанных И., известен Торжественник минейный на апр.-июнь, над к-рым он работал, согласно выходной записи на обороте л. 307, в 1474 г. по велению молдав. господаря Стефана Великого для мон-ря Путна (Румыния. Мон-рь Путна. Слав. № 31/44, прежний № 571/551). Рукопись, по всей вероятности, представляет собой список несохранившегося более раннего аналогичного по составу календарного сборника Гавриила Урика (на это указывает, в частности, помещение







Жития мч. Иоанна Нового не под соответствующим числом, а в конце кодекса). Сохранившаяся надпись на обороте л. 307 сообщает, что «Сборник» был написан «при архимандрите Иоасафе, игумене, рукою многогрешного иеромонаха Иакова в 6982 году [1474] 20 мая». По составу «Сборник» И. представляет т. н. новоизводный Торжественник, к-рый содержит Жития святых и Похвальные слова им в переводах, выполненных болг. книжниками в посл. трети XIV в., а также 5 сочинений болг. авторов, принадлежащих к тырновской книжно-лит. школе: 2 Похвальных слова вмч. Георгию Победоносцу митр. Киевского Григория Цамблака; Похвальное слово равноапостольным Константину и Елене св. Евфимия, патриарха Тырновского; Житие мч. Филофея того же автора, в дополнениях помещено Житие мч. Иоанна Нового (Сучавского) митр. Киевского Григория Цамблака. До находки Мальцевского списка нач. XV в. (РГАДА. Ф. 187. № 60 — Каталог славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в Российском Государственном архиве древних актов. М., 2000. С. 257–259, № 91; *Иванова*. 2008. С. 121–122, № 119; С. 127–128, № 127) список Похвального слова равноапостольным Константину и Елене св. Евфимия, патриарха Тырновского, в составе «Сборника» И. был древнейшим в рукописной традиции памятником (*Михэила*. 1974). Предположительно И. атрибутируется (*Popescu*. 1962. Р. 698–699; *Михэила*. 1974. С. 352–353) минейный Торжественник 2-й пол. XV в. на дек. (Румыния. Мон-рь Путна. Слав. № 65/52; прежний № 571/585), представляющий остаток более объемного кодекса, включавшего также статьи на сент. — нояб. (*Иванова*. 2008. С. 112, № 103). В то же время не подтверждается предположение о тождестве И. с соименным ему диаконом (*Popescu*. 1962. Р. 109; *Михэила*. 1974. С. 352–353), участвовавшим в переписке слав. перевода трактата Евфимия Зигабена «Догматическая паноплия», поскольку эта рукопись (Бухарест. БАН Румынии. Слав. № 296) датируется 1-й четв. XV в. и написана по ресавской орфографии, к-рой И. не пользовался. Как каллиграф И. продолжает традиции Гавриила Урика и является (наряду с другими его последователями) одним из создателей молдав. литургического полуус-

тава в его классическом виде; в орфографии он устойчиво следует среднеболг. (тырновским) правописным нормам. Остается открытым вопрос, был ли И. также и иллюминатором, украсившим рукопись 1474 г. полихромной плетеной заставкой балканского стиля, инициалами неовизант. стиля; весьма вероятно, что им выполнено декоративное письмо заголовков.

Лит.: Repertoriul monumentelor și obiectelor de arta din timpul lui Ștefan Cel Mare. Bucur., 1958. Р. 390–391; *Păcurariu*. IBOR. Vol. 1. Р. 397–398; *Popescu P.* Manuscrise slave din manastirea Putna // BOR. 1962. N 1/2. Р. 109; N 7/8. Р. 696–698; *Михэила Г.* Найстарият препис на «Похвалното слово за Константин и Елена» от Евтимий Тырновски (Сборник на Яков от Путна, 1474) в славяно-румънската традиция // Тырновска книжовна школа, 1371–1971. София, 1974. [Кн. 1.] С. 349–365 (То же // *Langue et culture roumaines dans l'espace Sud-Est Européen* = Румынский язык и культура в Юго-Вост. Европе. Bucur., 2001. С. 349–365); *Тодоров И.* Из ръкописната сбирка на манастира Путна // Старобългарска лит-ра. София, 1981. Кн. 10. С. 76–78; *Paradis C.* Comori ale spiritualității românești la Putna. Iași, 1988. Р. 436–438; *Иванова К.* Bibliotheca hagiografica balcano-slavica. София, 2008. С. 111. N 102.

А. А. Турилов

**ИАКОВ** [серб. Јаков], митр. Серпский Сербской Православной Церкви (40–60-е гг. XIV в.). Впервые упоминается в 1343 г., когда серб. кор. *Стефан IV Душан* (с 1345 г. — царь) поставил его строителем и игуменом мон-ря св. Архангелов близ Призрена; во время строительства мон-ря жил в метохе во имя прп. Петра Коришского. Возможно, ранее он был монахом на Синае. После завоевания Стефаном Душаном г. Серры (ныне Серес) И. был поставлен митрополитом Серпским. Благодаря знанию греч. языка, сохранил часть визант. клира в митрополии. Поддержал возведение Сербской Церкви в ранг Патриархии, не признанное К-польским патриархом *Каллистом I*, поэтому после смерти Душана положение митрополита в Серрах было неустойчивым. Принимал активное участие в гос. делах: заседал в гос. Соборе, в 1346 г. участвовал в коронации Стефана IV Душана, в мае 1349 г. — в утверждении и дополнении его Законника. В нояб. 1354 г. был на Соборе в Серрах, на к-ром патриархом Сербским был избран *Савва IV*. Состоял советником у царицы Елены (*Евгении*, прп.), к-рая после смерти мужа, Стефана IV Душана (1355), управляла выделенным ей княжеством с центром в г. Серры.

Последний раз И. упоминается в нояб. 1360 г.; его преемник Савва занял кафедру ранее авг. 1365 г. В 1352/53 г. И. получил в дар ц. свт. Николая Чудотворца на р. Пчиня с земельными угодьями (после его смерти передана мон-рю св. Архангелов). Сохранилась грамота, данная И. в 1355 г. афонскому мон-рю Филофея с подтверждением границ одного из его метохов (*Кораћ*. 1992. С. 66–67).

И. известен как книголюб. В сент. 1354 г. по его указанию в ц. святых Феодора Тирона и Феодора Стратилата в г. Серры было переписано роскошное Евангелие на пергамене (найдено в 1857 в мон-ре св. Павла на Афоне англ. путешественником Р. Керзоном и позднее подарено Британскому музею; в нем сохр. изображение И., молящегося Спасителю (*Максимовић Ј.* Српске средњовеков. минијатуре. Београд, 1983. С. 43, 51, 102–103, 119), и пространное лит. послесловие (*Стојановић*. Записи. Књ. 1. N 103)). В сент. 1359 г. отправил неск. книг в мон-рь вмц. Екатерины на Синае («Пресвятой Богородице Синайской») для слав. насельников этой обители, в т. ч. заказанные им монахам афонского мон-ря *Зограф* списки нового перевода постной и цветной Триоди, выполненного незадолго до этого болг. книжниками (хранятся и ныне в монастырской б-ке). Оба списка Триоди сопровождаются кратким стихотворением И. о Синае (Там же. N 116; *Трифуновић Ђ.* Стара књижевност. Београд, 1972<sup>2</sup>. С. 562). С именем И. известен также канон на греч. языке, предназначенный для чтения ночью. На церковных и светских документах, написанных на греч. языке, И. подписался по-славянски (1357, 1359). Лит.: *Стојановић С.* Серпскиј митр. Јаков // SK. Београд, 1938. Т. 10. С. 95–105; *Радојичић Ђ.* Јаков Серски, књигољубац и песник српски XIV в. // ЛетМС. 1960. Књ. 390. С. 327–332; *Острогорски Г.* Серска област после Душанове смрти. Београд, 1965. С. 4, 104–105, 107, 110; *Кашанин М.* Српска књижевност у средњом веку. Београд, 1975. С. 274–275; *Бодановић Д.* Шест писаца XIV в.: Григорије Рашки, Јаков Серски, Силуан, непознати Светогорац, мон. Јефрем, Марко Пећки. Београд, 1986; Српски јерарси. С. 212–213. *Кораћ Д.* Света Гора под српском влашћу (1345–1371). Београд, 1992 (по указ.); *Михаљковић Р.* Сабрана дела. Београд, 2001. Књ. 1: Крај српског царства. С. 28, 74, 76, 126.

В. С. Путьятин, А. А. Турилов

Единственным известным изображением И. является миниатюра из Евангелия, переписанного по его заказу в Серрах в 1354 г. (Lond. Brit. Lib. Add.





39626. Fol. 292; колофон с датой и именами сербского царя и патриарха – Fol. 293r–v). На миниатюре И. представлен как заказчик кодекса, что необычно для серб. средневек. рукописей, портреты донаторов в к-рых практически неизвестны. Миниатюра, очевидно исполненная византийским мастером, несмотря на слав. надписи, продолжает ряд архиерейских портретов, характерных для искусства визант. мира XIV в., но отличается от большинства из них индивидуальностью иконографического решения и обилием включенных в состав композиции текстов. Это, как и отсутствие в кодексе др. миниатюр (напр., традиц. изображений евангелистов), свидетельствует об особых условиях заказа, отражавших личные благочестивые намерения Серрско-го митрополита.

В соответствии с типичной для палеологовского времени иконографией донаторского изображения И. – старец с короткими темно-русскими волосами и недлинной раздвоенной бородой с проседью, с нимбом – представлен в молитвенной позе, его взгляд обращен к полуфигуре благословляющего Христа в небесном сегменте. Ряд необычных черт композиции подчеркивает молитвенное состояние и глубокое смирение митрополита, стоящего на коленях (поза проскинесиса – коленопреклонения), его подношение – рукопись в драгоценном окладе – помещено на аналой сложной конструкции, что позволило художнику, отказавшись от традиц. иконографической схемы поднесения кодекса, акцентировать жест молитвенно воздетых рук. Этим иконографическим особенностям соответствуют надписи. Одна из них, у фигуры И., – обращение к «владыке Христу» с указанием на приносимый в дар «Четвероблаговестник». Др. надпись, помещенная в медальон в верхней части миниатюры, на ornamentированном фоне, содержит текст покаянного седальна службы понедельника 5-го гласа (из Октоиха): «Судии седящу и ангелом предстоящим, и трубе гласящей...» и воспринимается как прямая речь изображенного, раскрывающая покаянный характер его молитвы.

Портрет И. представляет интерес для изучения эволюции богослужебных одежд визант. архиереев. И. облачен в белый подризник с золотыми источниками, епитрахиль, синюю фелюнь-полиставрий с золотыми крестами и белый омофор, также с золотыми крестами; полиставрий, являясь, с одной стороны, признаком высокого ранга епископа, с другой – свидетельствует о том, что Серрские митрополиты в сер. XIV в. не имели права носить саккос. На голове И. – невысокая округлая шапка с тонкой белой каймой. Этот редко встречающийся атрибут, очевидно, является скромным прообразом более поздних архиерейских бо-

гослужебных головных уборов – митр (ср. портрет Софийского митр. Калевита в росписи ц. св. Георгия Кремиковского мон-ря, 1493, где похожая шапка имеет довольно богатый декор). Судя по миниатюре, уже в сер. XIV в. некоторые архиереи носили подобные головные уборы вместе с традиц. богослужебными одеждами. По мнению Кр. Уолтера, темный, а не белый цвет головного убора И. обусловлен тем, что до возведения в архиерейский сан он принадлежал к монашеской среде (Walter. 1982. P. 29). Лит.: *Harisiadis M.* Les miniatures du Tétravévangile du métropolitain Jacob de Serrés // Actes du XII<sup>e</sup> Congr. intern. d'études Byzantines (Ochrid, 1961). Belgrade, 1964. Vol. 3. P. 121–130; *Spatharakis J.* The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts. Leiden, 1976. P. 89–90. Pl. 57–58; *Walter Chr.* The Portrait of Jakov of Serres in London. Add. 39626: Its Place in Palaeologian Manuscript Illumination // Зорпаф. Београд, 1977. Књ. 7. P. 64–76 (переизд.: *idem.* Pictures as Language: How the Byzantines Exploited Them. L., 2000); *idem.* Art and Ritual of the Byzantine Church. L., 1982. P. 29, 40; *Максимовић Ј.* Српске средњовековне минијатуре. Београд, 1983. С. 102–103. Табл. 14–18; *Gavrilovich Z.* The Gospels of Jakov of Serres (London, B. L., Add. MS 39626), the Family of Brankovich and the Monastery of St. Paul, Mount Athos // Through the Looking Glass: Byzantium through British Eyes: Papers from 29<sup>th</sup> Symp. of Byzant. Studies, 1995 / Ed. R. Cormack, E. Jeffreys. Aldershot, 2000. P. 135–144; *Преображенский А. С.* Архиерейский проскинесис: «Спас митрополита Киприана» и ктиторская иконография XIV в. // RM. 2001. T. 10. N 1. S. 81, 85, 87, 95, 96; *Woodfin W. T.* Late Byzantine Liturgical Vestments and the Iconography of Sacerdotal Power: Diss. / Univ. of Illinois. Urbana-Champaign, 2002. P. 35, 41; *Byzantium: Faith and Power (1261–1557)* / Ed. H. C. Evans. N. Y., 2004. Cat. 25.

*А. С. Преображенский*

**ИАКОВ** [Яковишко] (2–3-я четв. XV в.), новгородский книгописец-каллиграф, работал в т. ч. по заказу владычного двора при Новгородских архиепископах св. *Евфимии II Вяжицком* (1434–1458) и *Ионе* (1459–1470). Деятельность И. органично входит в культурно-историческую ситуацию Новгорода той эпохи, характеризующуюся сочетанием традиционализма и новаций. И. принадлежал к числу книжников, писавших на пергамене и на бумаге монументальным литургическим «младшим» полууставом (возможно, участвовал в его выработке), к-рый сложился в Новгороде во 2-й четв. XV в. под влиянием южнослав. почерков, придя на смену уставу и «старшему» полууставу, восходящим к рус. традиции XIV в. В переписанных книгах (все известные – литургического содержания) И. последовательно употреблял сред-

неболг. орфографию, надстрочные знаки и знаки препинания, применял фигурные завершения текста. Все рукописи И. украшены плетеным орнаментом балканского стиля и вязью с большим показателем (соотношением высоты букв к их ширине), нередко выполненной золотом (возможно, самим книгописцем).

Известна одна подписная рукопись И. – Триодь постная (РНБ. Соф. № 87), датируемая на основании упоминания имени заказчика (архиеп. Евфимий II) и по филиграммам ок. 1456 г. К этому богослужебному комплексу книг относится написанная несомненно тем же писцом Триодь цветная с Синаксарем (ГИМ. Увар. 517-Ф). На основании характерного почерка И. могут быть атрибутированы самые роскошные новгородские пергаменные рукописи XV в., украшенные миниатюрами: Евангелие-апракос полный 30-х (?) гг. XV в. (ГИМ. Муз. № 364), т. н. Евангелие Шереметевой, возможно на-престольное Евангелие новгородского Софийского собора, написанное по заказу архиеп. Евфимия II (*Смирнова*. 1994. С. 100–107, 233–248. Кат. № 4), и кодекс того же содержания 1468 г. (ИАХМНИ. № 7344/Б 651 З.В. 70), созданный по заказу владычного ключника Пимена (*Смирнова*. 1994. С. 100–107, 290–304. Кат. № 9). К числу работ И. на основании почерка и оформления предположительно может быть отнесен пергаменный Служебник (НБ НАНУ. Собр. Киево-Печерской лавры. № 21 п/9), переписанный в 1461 г. для ц. арх. Михаила в Пскове, к-рый до последнего времени считался псковской рукописью (см.: *Гнатенко Л. А.* Слов'янська кирилична рукописна книга XV ст. з фондів Ін-ту рукопису Національної бібліотеки України ім. І. Вернадського: Кат. К., 2003. Табл. 43). Графические приемы и орфография рукописей И. оказали заметное влияние на новгородскую рукописную книгу последующего периода.

Лит.: *Смирнова Э. С.* Лицевые рукописи Вел. Новгорода, XV в. М., 1994. С. 70, 72, 74, 76–82, 100–107, 233–248, 290–304. Кат. № 4, 9; *она же.* Источники Премудрости: Новгородская книжная миниатюра XV в. = Fonti della Sapienza: Le miniature di Novgorod del XV sec. Милан, 1996. С. 41, 46–48, 75–78, 81–84, 94–96. Кат. № 4, 9; *Турилов А. А.* Мастер Яковишко – малоизвестный новгородский книгописец сер. XV в. // Хризограф: Сб. ст. к юбилею Г. З. Быковой. М., 2003. [Вып. 1.] С. 165–182.

*А. А. Турилов*







**ИАКОВ** [греч. Ἰάκωβος] (прибл. 1740–1745, п-ов Пелопоннес — 23.04.1800, К-поль), протопсалт Великой ц., мелург. Жил и работал в К-поле. Образование получил у протопсалтов *Иоанна Трапезундского* († 1769) и *Даниила* († 1789). И. нес церковное служение весьма долго. Известно, что он был доместиком уже в 1764 г., но лампадарием стал не после смерти протопсалта Иоанна (1770), а только в 1778 г., когда умер *Петр Пелопоннесский*. Последний, нарушая установленный порядок, продолжал занимать место лампадария вместо И. После смерти Даниила (1789) И. стал протопсалтом Великой ц. и служил в этой должности до кончины.

В 1776 г., когда в К-поле была организована вторая патриаршая школа, И. стал преподавать в ней пение по Стихирарю. Наиболее значительное сочинение И.— Доксастарий (Ἄργον Δοξαστᾶριον, 1794–1795) медленного стихирарического стиля (см. подробное описание: *Χρῦσανθος ἐκ Μαδύτων*. 1832. Σ. LI–LIII). Доксастарий был записан под диктовку учеником И. *Георгием Критским*; в подзаголовке содержится перечень песнопений и изложены особенности характера сочинителя, благочестивого и трудолюбивого христианина. Добрый и простой нрав И. нередко был причиной несправедливых суждений о нем. Митр. *Хрисанф из Мадита* в печатном издании «Теоретикона» писал о проблеме размера и ритма в сочинениях И., к-рый «не зная правил стихосложения (τοὺς κανόνας τῆς ρυθμικῆς καὶ ποιητικῆς), сохраняя, возможно, основную мысль тропаря, но не соблюдая размера подобно, поэтому Петр Византийский, бывший лампадарием, весьма негодовал» (Ibid. Σ. XXVI). Однако в рукописи он изложил свое мнение (Dimits. 18, 1816 г.) в более резкой форме: «Превосходный в грамматике, он мог бы быть и совершенным певчим, если бы не три недостатка. Не сохранял размер, не упражнялся в писании, был зависим от пьянства...» (см.: *Κωνσταντίνου*. 2007. Σ. 119. Σπ. 1).

Наиболее значительным для последующего развития певч. культуры (и симиографии в частности) является протест И. против новой и чужеродной традиц. церковному пению системы *Агатия Палиерма*. Аганий получил европ. муз. образование и в 1797 г. добился разрешения патриарха и Синода провести ре-

формы в церковном пении и преподавать новую муз. грамоту (см.: *Χρῦσανθος ἐκ Μαδύτων*. 1832. Σ. LI–LIII). Твердая позиция И. в возникшем конфликте свидетельствует не только о его сильном характере и широких познаниях в музыке, но и о почтении и доверии, которыми он пользовался не только в муз. кругах К-поля.

Учениками И. были: архидиак. Никифор Кантуниарис Хиосский, поместивший сведения об учителе в каталоге церковных мелургов (Ath. Xeropot. 318. Fol. 140, нач. XIX в.), протопсалт *Григорий*, хартофилак *Хурмузий*, протопсалт Манолис и Анастасий Проиконисиос. Долгий срок преподавательской деятельности И. (в патриаршей школе и частным образом) не оставляет сомнений в том, что у него было много др. учеников, имена к-рых неизвестны. Так, напр., в рукописи Ath. Iver. 1001. Fol. 2, 1781 г., имеется ремарка о занятиях с И.

Обстоятельства смерти И. свидетельствуют о его глубокой вере и благочестии. В рукописи Athen. Soc. Hist. et Ethn. 39 записаны слова И., что он «служит святому Георгию и... умрет к его дню... Святой услышал его просьбы, и он отошел ко Господу в этот день» (Fol. 6).

Доксастарий И. был широко известен в рукописях и был опубликован *Феодором Папапарасху Фокейским* в К-поле в 2 томах (1836). И. также принадлежат песнопения Анастасиматария: кекрагарии, догматики, пасанноарии, евангельские стихиры, праздничные стихиры из Доксастария (отсутствуют только славники стиховен), основные самогласны Великого поста и нек-рые славники на стиховне. Др. известные и распространенные сочинения И.— «Богородице Дево, радуйся» на 4-й глас, полиелей «Раби Господа» на 4-й глас, ряд славословий на гласы, херувимские литургии Преждеосвященных Даров, Великого четверга и Великой субботы, песнопение на целование «Возлюблю Тя, Господи», распетое на 2-й глас (медленное и краткое), калофонический ирмос Ἦν ἡρέτισω δέσποτα (Юже избрал еси, Владыко) на 4-й глас (с кратимой и эпифонимой), пятнадцатисложник-матима сщмч. Анфиму «Троица Пресущественная» на глас βαρύς. И. является также автором светских песен, мн. из к-рых собраны в автографе Никифора Кантуниариса (Ath.

Vatop. 1428), остальные — в рукописи, в к-рой есть запись, указывающая на авторство И. (Athen. Bibl. Parl. 27. Fol. 3v).

Лит.: *Χρῦσανθος ἐκ Μαδύτων*. Θεωρητικὸν Μέγα τῆς Μουσικῆς. Τεργέστη, 1832. Σ. XXXVI, XL–XLI, LI–LIII; *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, 1970<sup>2</sup>; *Πατρινέλης Χ.* Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου. Ἀθήναι, 1969. Τ. 1: Πρωτοψάλται, λαμπαδάριοι καὶ δομῆστικοὶ τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας (1453–1821). Σ. 79–80, 86, 88–89. (Μνημοσύνη; 2) (англ. пер.: *Patrinelis Chr.* Protopsaltae, Lampadarii and Domestikoi of the Great Church during the post-Byzantine Period (1453–1821) // *Studies in Eastern Chant*. 1973. Vol. 3. P. 155–156, 163, 165–166); *Χατζηγηρακουμής.* Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας; *idem.* Χειρόγραφα ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς (1453–1820); Συμβολὴ εἰς τὴν ἔρευνα τοῦ νέου Ἑλληνισμοῦ. Ἀθήναι, 1980. Σ. 49, 97 (ὅπισθ.μ. 269–274); *idem.* Μνημεῖα ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς. Ἀνθολογίαις πρῶτη ἕως δεκάτη. Τ. 1: Μέλη καὶ σχολασμοί. Συνθέτες — Ἐρμηνευτές. Ἀθήνα, 2000. Σ. 91–100; *Σάθης Γ.* Ἰάκωβος Πρωτοψάλτης ὁ Βυζάντιος (23 Ἀπριλίου 1800) // *ΕΕΦΣΠΑ*. 1997. Τ. 32. Σ. 317–334; *Κωνσταντίνου Γ. Ν.* Θεωρητικὸν Μέγα τῆς Μουσικῆς Χρῦσανθου τοῦ ἐκ Μαδύτων. Τὸ ἀνέκδοτο αὐτοῦγραφο τοῦ 1816 — Τὸ ἐντύπο τοῦ 1832. Ἀθήνα, 2007.

*А. Халдеакис*

**ИАКОВ** (Аккерсдайка; 13.08.1914, Гаага — 26.07.1991, там же), архиеп. Гаагский и Нидерландский. Из католич. семьи. По окончании иезуитской коллегии в Гааге стал послушником в бенедиктинском аббатстве в Стенбрюгге (Бельгия), где познакомился с бенедиктинцем Адрианом (Корпоралом, вполсл. архимандрит). В 1935 г. по состоянию здоровья ушел из аббатства. 10 мая 1940 г. в Гааге под влиянием иером. *Дионисия (Лукина)*; вполсл. епископ) вместе с мон. Адрианом перешел в Православие через чин миропомазания. В годы второй мировой войны они жили на ферме в бельг. пров. Лимбург по монашескому уставу. 10 авг. 1948 г. И. был пострижен в монашество. В том же году в связи с юрисдикционными конфликтами в правосл. диаспоре Нидерландов он вместе с мон. Адрианом перешел в *Русскую православную Церковь за границей* (РПЦЗ).

В Гааге они основали миссионерский нидерландоязычный приход в честь Рождества св. Иоанна Предтечи. Богослужение велось по Григорианскому календарю (см. ст. *Календарь*). В 1952 г. общину посетил Брюссельский и Западноевропейский архиеп. св. *Иоанн (Максимович)*, поддерживавший деятельность национальных правосл. Церквей в Ев-





Иаков (Аккерсдайк),  
архиеп. Гаагский и Нидерландский.  
Фотография. 80-е гг. XX в.

ропе. В 1954 г. приход вошел в Брюссельскую епархию РПЦЗ. 8 июня 1954 г. архиеп. Иоанн рукоположил И. в иерея и назначил клириком гаагского Предтеченского храма. В том же году приход получил статус жен. мон-ря (см. *Гаагский в честь Рождества св. Иоанна Предтечи мон-рь*), большую часть общины к-рого составили монахини-бenedиктинки, перешедшие в Православие. Первой насельницей была мон. Иоанна, ставшая иконописцем. Община И. занималась миссионерской деятельностью среди местного населения. К 1953 г. иером. Адриан перевел с греч. на нидерландский язык основные богослужебные тексты, и служба в мон-ре при поддержке архиеп. Иоанна начала совершаться полностью на нидерланд. языке.

10 авг. 1958 г. И. был возведен в сан игумена, 21 февр. 1965 г. – в сан архимандрита. 19 сент. 1965 г. хиротонисан во еп. Гаагского, викария Западноевропейской епархии. Хиротонию в храме св. Иова Многострадального в Брюсселе возглавил Первоиерарх РПЦЗ митр. Нью-Йоркский и Восточноамериканский *Филарет (Вознесенский)* в сослужении с архиеп. *Антонием (Бартошевичем)* и еп. *Нафанаилом (Львовым)*; в посл. архиепископ). 14 сент. 1971 г. И. получил титул «Гаагский и Нидерландский». Одновременно с 1966 г. в Нидерландах существовало Роттердамское викариатство Бельгийской епархии РПЦ, управляемое еп. Дионисием (Лукиным). В 1972 г. И. подал прошение о принятии его вместе с представителями клира, монашествующих и мирян в юрисдикцию РПЦ. Под управлением И. было 3

прихода и жен. мон-рь. 18 авг. 1972 г. Свящ. Синодом было принято решение об учреждении *Гаагской и Нидерландской епархии* в составе *Западно-европейского Экзархата РПЦ*, а также о принятии И. с сохранением сана вместе с паствой в юрисдикцию РПЦ с назначением И. на должность правящего архиерея этой епархии. И. были переданы в подчинение все приходы РПЦ в Нидерландах, кроме Роттердамского в честь иконы Божией Матери «Скоропослушница», к-рый был оставлен за уволенным на покой еп. Дионисием и передан в непосредственное подчинение Патриаршему экзарху Зап. Европы митр. Сурожскому *Антонию (Блуму)*. 20 авг. 1972 г. по случаю воссоединения была отслужена литургия в ц. св. Иоанна Предтечи в Гааге. Службу совершили митр. Ленинградский и Новгородский *Никодим (Ротов)*, Патриарший экзарх митр. Сурожский *Антоний (Блум)*, митр. Тульский и Белёвский *Ювеналий (Полярков)*.

12 июня 1979 г. в Москве И. был возведен в сан архиепископа Патриархом Московским и всея Руси *Лименом (Извековым)*. 16 февр. 1984 г. награжден орденом св. Владимира 2-й степени. 30 дек. 1987 г. постановлением Свящ. Синода И. был уволен на покой с объявлением благодарности за ревностное архипастырское служение. 31 июля 1991 г. похоронен в Гааге.

Соч.: Слово при наречении во епископа // Правосл. Русь. Джорд., 1965. № 20. С. 4–5. Лит.: Святая чудотворная Курская Икона Божией Матери и Первосвятитель Рус. Зарубежной Церкви в Брюсселе // Правосл. Русь. 1965. № 19. С. 4–6; Слово Высокопреосв. митр. Филарета, произнесенное при вручении жезла новопосвященному еп. Иакову, в воскресенье 6–19 сент. 1965 г. в храме-Памятнике в Брюсселе // Там же. № 21. С. 3; Определение Свящ. Синода: [О принятии в юрисдикцию РПЦ МП еп. Иакова с паствой, назначение его правящим архиереем Гаагской и Нидерландской епархии, увольнение на покой еп. Роттердамского Дионисия (Лукина). Литургия в Гааге по случаю воссоединения] // ЖМП. 1972. № 10. С. 1, 4; То же // ВРЗЕПЭ. 1972. № 78/79. С. 99–100; Возведение в сан архиепископа // ЖМП. 1979. № 8. С. 3; Паломники из Голландии // Там же. С. 12; Юбилей Трехсвятительского подворья РПЦ в Париже // Там же. 1981. № 7. С. 6; Визит Патриаршего экзарха Зап. Европы, митр. Филарета в Женеву // Там же. 1984. № 4. С. 6; [Награжден орденом св. Владимира] // Там же. № 7. С. 3; Определения Свящ. Синода: [Об увольнении на покой] // Там же. 1988. № 4. С. 10–11; *Адриан (Корпорал)*, архим. Высокопреосв. архиеп. Иаков: [Некр.] // Там же. 1992. № 1. С. 39; *он же*. Немного личных воспоминаний // *Герман (Подмошенский)*, игум., *Серафим*

(Поуз), иером. Блаж. свт. Иоанн Чудотворец. М., 2008. С. 101–104; *Моисеев Д.* На земле св. Виллиброрда: Заметки о правосл. Голландии // Встреча. Серг. П., 1997. № 1(4). С. 60–64; Гаагская и Нидерландская епархия РПЦ // ПЭ. 2005. Т. 10. С. 171–172.

И. А. Маякова

**ИАКОВ** (Блонницкий; 27.01.1711, с. Орловец, ныне Черкасской обл., Украина — 14.04.1774, Киев), иером., филолог. Сын священника. С 1724 г. учился в Киево-Могилянской академии. Изучал вост. языки под рук. С. Тодорского (в посл. архиепископ Псковский *Симон*). В 1729 г. принял постриг, через нек-рое время был рукоположен во иерея. В 1740/41 уч. г. преподавал в Киево-Могилянской академии, в 1741 г. определен учителем риторики в Тверскую ДС, с 18 мая 1742 г. был префектом семинарии. В 1743 г. И. удалился в *Мгарский в честь Преображения Господня мон-рь*, а в кон. того же года по рекомендации Киевского митр. *Рафаила (Заборовского)* был назначен преподавателем греч. языка Славяно-латинской академии в Москве. Написал для учебных целей краткую греч. грамматику и перевел «Енхиридион» Эпиктета (ркл. неизв.).

В авг. 1745 г. Святейший Синод назначил И. помощником архим. *Илариона (Григоровича)*; в посл. архиепископ Крутицкий) в Комиссию по исправлению слав. Библии. В июне 1746 г. вместе с архим. Иларионом освидетельствовал «Требник» и «Чин присоединения к Православию иноверцев». Архим. Иларион в 1747 г. отказался от работы над переводом, и в дальнейшем И. сотрудничал с иеромонахами Варлаамом (Ляшевским) и *Гедеоном (Сломицким)*. Участвовал в работе комиссии до мая–июня 1748 г. После 1748 г. перевел трактаты «О небесной иерархии» и «О церковной иерархии» из «Ареопагитик» и «О Соборе, бывшем в 1672 г. в Иерусалиме, против заблуждений кальвинистов» (ГИМ. Увар. № 1707). 17 июня 1748 г. Синод отослал И. «для жительства и для переводу Церкви святой благопотребных книг и употребления переписи нужных скриптов» в Белгород к свт. *Иоасафу (Горленко)*.

В 1751 г. «за учиненное оным Блонницким по духовному делу преступление» (существо дела неизв.) еп. Иоасаф отправил И. в Святогорский в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь (в посл. лавра) с запрещением совершать богослужение.





8 авг. 1751 г. И. бежал из обители на Афон в мон-рь *Зограф*. Продолжал там филологические труды: сопоставил с греч. оригиналами ок. 40 слав. книг и на основании полученного материала стал составлять еллино-латино-слав. и латино-слав. словари. Кроме того, И. работал над грамматикой церковнослав. языка. В 1761 г., воспользовавшись манифестом имп. Петра III о прощении виновных, возвратился в Россию и привез начатые на Афоне труды. Синод определил И. сначала в *Самарский Пустынный во имя свт. Николая Чудотворца мон-рь*, а позднее в *киевский Златоверхий во имя арх. Михаила мон-рь*. Ему было поручено завершить работу над лексиконами и грамматикой, указав «в рассуждении... его трудов в пище и содержании иметь надлежащий против протчей братии респект» (см.: *Никольский А. И.* Описание рукописей, хранящихся в Архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1910. Т. 2. Вып. 2. С. 346). При этом трижды в год надо было сообщать в консисторию о поведении И. В марте 1763 г. «Грамматика нова старого и славного языка славенского» была рассмотрена 3 киевскими монахами; по полученным замечаниям И. исправил ее. В марте 1768 г. грамматика была затребована Синодом, но И. не получил разрешения приехать в С.-Петербург. В 1773 г. И. вновь просил дать ему возможность лично представить Синоду грамматику и лексиконы и опять получил отказ. В февр. 1774 г. грамматика была отослана в Синод, а лексиконы оставлены для освидетельствования в Киево-Могилянской академии (совр. местонахождение рукописей неизв.). В авг. 1774 г., после смерти И., Синод постановил «новую грамматику освидетельствовать и исправить Московской типографской конторе» (Там же. С. 348). В 1777 г. корректоры Московской Синодальной типографии Афанасий Приклонский, Алексей Струковский, Гавриил Щёголев, Михаил Котельницкий, Михаил Кудрявцев и Иаков Осипов нашли, «что оная грамматика в порядке и правилах имеет сходство с древними славенскими грамматиками и правил в ней довольно число положено, но... все правила писаны самым древним и почти неупотребительным слогом и темным смыслом, а притом де невразумительными терминами так затемнены, что пре-

многие из них с великим трудом... от самых ученых понимаемы быть могут, а другие... и совсем невразумительны; что же до примеров, коими состав онай грамматики утверждается, из них многие... введены, употребляемые в одной Малороссии» (Там же. С. 349). Синод распорядился отдать грамматику в архив (РГИА. Ф. 834. Оп. 3. № 3372).

Арх.: ЦГИАК. Ф. 127. Оп. 1024. Спр. 1279. Арк. 143–144.

Лит.: *Чистович И. А.* Тр. Иакова Блонницкого // ИОРЯС. 1858. Т. 7. Вып. 1. С. 65–68; *Елеонский Ф. Г.* По поводу 150-летия Елизаветинской Библии. СПб., 1902; Акты и док-ты, относящиеся к истории Киевской академии. Отд. 2: (1721–1795 гг.). К., 1904–1906. Т. 1–3; *Харламович К. В.* Малорос. влияние на великорус. церковную жизнь. Каз., 1914. Т. 1; *Шишкин А. Б.* Блонницкий Иаков // Словарь рус. писателей XVIII в. Л., 1988. Вып. 1. С. 95–96; *Німчук В. В.* Блонницький, чернець ім'я Яків // Києво-Могилянська академія в іменах, XVII–XVIII ст. К., 2001. С. 75.

А. Б. Шишкин

**ИАКОВ** (Вечерков Иосиф Иванович; 4.04.1792, слобода Серебрянка Новооскольского у. Курской губ.— 20.05.1850, С.-Петербург), архиеп. Нижегородский и Арзамасский. Род.



Иаков (Вечерков),  
еп. Нижегородский.

Литография К. Эргота. 40-е гг. XIX в.  
(ЦАК МДА)

в семье диакона, служившего во Владимирской ц. слободы Серебрянки. В 1804 г. И. Вечерков поступил в Белгородскую ДС, к-рую окончил в 1814 г., преподавал в семинарии математику, нем. язык, лит-ру и риторiku. Намеревался вступить в брак, но накануне свадьбы невеста погибла от удара молнии. В 1816 г. поступил в СПбДА, окончил ее в 1819 г. со степенью старшего кандидата с правом получения степени

магистра «без повторения экзамена». Однокурсниками Вечеркова были буд. архиереи *Смарагд (Крыжановский)* и *Иннокентий (Александров)*. 22 авг. 1819 г. в Александро-Невской лавре Вечерков был пострижен в монашество, 23 авг. рукоположен во диакона, 24 авг.— во иерея. Служил инспектором и преподавателем древнеевр. языка в Орловской ДС, с 10 сент. 1819 г.— ректором Севского ДУ, с 1822 г.— ректором Орловской ДС, с 20 авг. 1823 г.— ректором Екатеринославской ДС. С окт. 1827 г. настоятель *Бизюкова Пропасного во имя сщмч. Григория мон-ря*, с 1 нояб. 1827 г. в сане архимандрита.

19 марта 1832 г. И. был избран, а 27 марта в столичном Казанском соборе С.-Петербургским митр. *Серафимом (Глаголевским)*, Московским митр. свт. *Филаретом (Дроздовым)* и др. архиереями хиротонисан во епископа Саратовского и Царицынского. Благодаря деятельности И. активизировалось обращение в единоверие старообрядцев, крещение калмыков и евреев. В дек. 1832 г. «исполняющий дела» обер-прокурора Синода С. Д. *Нечаев* предложил учредить «особую миссию из монашеского или белого духовенства», а для подготовки «на будущее время миссионеров» открыть в Астраханской и Саратовской ДС особые классы с изучением калм. языка. В 1833 г. наряду с архиеп. Астраханским и Енотаевским Виталием (Борисовым-Жегачёвым) и астраханским гражданским губ. В. Г. Пяткиным предложения об обращении калмыков в Православие представил в Синод и И. Приняв во внимание позицию духовенства и местной администрации, Синод решил учредить миссию только в Саратовской епархии с центром в Царицыне (ныне Волгоград). Крещение калмыков на территории Астраханской епархии Синод отложил «до более благоприятных обстоятельств» и предписал ограничиться частными случаями крещения.

Всего за годы управления И. Саратовской епархией к Православию присоединились ок. 20 тыс. старообрядцев, крестились до 2 тыс. калмыков и евреев. Так, напр., в 1832–1845 гг. крестились 1114 калмыков; в 1845 г. в Вольске — 915 евреев. В случае необходимости И. помогал новообращенным деньгами. Святитель лично посещал иргизские старообрядчес-





кие мон-ри, встречался с начетчиками, влиятельными купцами-старообрядцами. Деятельность И. ускорила многолетний процесс обращения в единоверие насельников иргизских старообрядческих монастырей. В 1837 г. к единоверию были приведены насельники Средне-Никольского, в 1841 г. — Верхне-Спасо-Преображенского мон-рей. Женские Покровский и Успенский мон-ри были упразднены.

И. заботился о духовном просвещении. По воспоминаниям современников, к воспитанникам Саратовской ДС относился «по-отечески». Зная, что И. особо ценит познания в области классических языков, семинаристы свои прошения епископу писали на латыни. Почти все приобретаемые книги передавал в семинарскую б-ку, а перед переводом в др. епархию подарил Саратовской ДС свое книжное собрание. Открыл неск. учебных заведений: уч-ще для обучения калм. детей рус. грамоте, Закону Божию и родному языку (1838), духовные уч-ща в Николаеве (1845), Вольске и Балашове (1847). По инициативе И. в Саратове при Крестовоздвиженском мон-ре была открыта 1-я в городе школа для девочек всех сословий. Попечение о школе епископ возложил на настоятельницу игум. Еванфию и послушницу Анну Рылееву. В 1836 г., при обозрении епархии, обнаружил, что во мн. селениях Вольского у. дети не знают «самонужнейших молитв», и побудил «сельских священников... предпринять меры к наученью детей молитве «Отче наш»» (Описание архива бывш. Вольского духовного правления // Тр. Саратовской УАК. 1888. Т. 1. Вып. 2. С. 194).

При деятельном участии И. возведено ок. 10 храмов. Так, при Саратовской губ. тюрьме И. устроил и 10 янв. 1833 г. освятил каменный храм в честь Тихвинской иконы Божией Матери (речь епископа на освящении была записана и опубликована в С.-Петербурге в 1839), а в 1837 г. был построен просторный архиерейский дом с крестовой ц. в честь Успения Пресв. Богородицы (с 1992 в нем размещаются епархиальные учреждения).

Занимался археологией и этнографией, собирал статистические материалы о распространении раскола в России, старопечатные и рукописные книги, монеты, окаменелости, различные древности. Ини-

цировал историко-статистические и археологические исследования края, от подведомственного духовенства требовал предоставления сведений о своих приходах. Часть материалов И. передавал в б-ку семинарии, наиболее интересные сведения печатал в «Саратовских губернских ведомостях». По благословию И. появлялись и отдельные исследования. Так, прот. Г. И. Чернышевский составил «Церковно-историческое и статистическое описание Саратовской епархии», «Историческую записку об обращении иргизских монастырей». Впосл. материалы, собранные И., использовались историками, писавшими о старообрядческом движении в Поволжье. И. М. *Добrotворский* использовал рукописи из собрания И. для написания наиболее полной и подробной истории иргизских старообрядческих мон-рей. Статьи «Исторические сведения об иргизских мнимостарообрядческих монастырях до обращения их к единоверию» (ПС. 1857. Ч. 1. Февр. С. 376–481; Март. С. 519–590), «Обращение иргизских старообрядческих монастырей к единоверию» (Там же. 1858. Ч. 1. Февр. С. 231–261), «О самосжигательстве раскольников» (Там же. 1861. Ч. 1. Апр. С. 423–443), «О мерах против раскола в Саратовской епархии по обращению иргизских монастырей к единоверию» (Там же. 1864. Ч. 2. Авг. С. 355–387) написаны непосредственно по материалам, собранным епископом. Рукописи И. легли в основу фундаментального исследования Н. С. Соколова «Раскол в Саратовском крае» (Саратов, 1888. Т. 1). Объезжая епархию, И. также собрал подробнейшие сведения о хлыстах, молоканах и др. сектах, к-рые изложил в неск. публикациях (см., напр.: Увещание к молоканам. М., 1843; Исторические сведения о молоканской секте // ПС. 1858. Ч. 3. Сент. С. 42–80; Ноябрь. С. 291–327).

По благословию И. в Саратовской епархии происходили археологические раскопки. Прот. И. Шиловский был специально командирован для раскопок древнего Сарая у с. Селитренного. В результате им было написано подробное исследование. Той же темой занимался преподаватель Саратовской ДС Г. С. Саблуков. В 1842 г. в «Ученых записках Казанского университета», сославшись на «сообщение» И., он напечатал (без указания авторства) статьи «Иссле-

дование о месте Сарая, столицы Кипчакской Орды» (УЗ Каз. ун-та. 1842. Кн. 2. С. 55–76) и «Состояние Православной Российской Церкви в царстве Кипчакской или Золотой Орды» (Там же. С. 38–54). По благословию И. приходские клирики передавали в Саратовскую ДС обнаруженные ими древние монеты, окаменелости, обломки древних идолов и др. Однажды уездный благочинный прислал И. идола, изготовленного из окаменевшего коровьего навоза (*Лебедев А. А.* Из дела о курганах, существующих в уездах Царицынском, Камышинском и Вольском Саратовской губ. // Изв. Об-ва археологии, истории и этнографии при Каз. имп. ун-те. 1905. Т. 21. Вып. 3. С. 291–295). В итоге при семинарии сложился небольшой музей древностей. В дек. 1847 г. И. прислал митр. Филарету (Дроздову) для *Гефсиманского в честь Черниговской иконы Божией Матери скита* вклад — вероятно крест из «жемчужной раковины» (см.: *Филарет (Дроздов), свт.* Письма прп. Антонию (Медведеву). Серг. П., 2007. Ч. 1. С. 378).

13 янв. 1847 г. И. был перемещен на Нижегородскую кафедру с управлением (с 24 мая 1847) *нижегородским Печерским мон-рем*. Отремонтировал храмы и др. постройки обители, восстановил корпус с домовою ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы. Заботился о сохранении церковных древностей. В Печерском мон-ре обнаружил ок. 1 тыс. рукописных свитков с грамотами царей и патриархов и передал в С.-Петербург в Археологическую комиссию. По поручению И. проф. семинарии иером. *Макарий (Миролюбов)* составил подробное описание Нижегородской епархии. 30 окт. 1847 г. Русское Географическое об-во избрало И. членом-сотрудником, 12 апр. 1850 г. удостоило звания почетного члена.

В память событий 1612 г. по инициативе И. в усыпальнице Преображенского собора, при гробнице почитаемых архиастырей и К. *Минина*, был открыт особый, нижний храм. Здесь в 1849 г. было устроено 3 придела: в честь Казанской иконы Божией Матери, во имя вмч. Димитрия Солунского (небесного покровителя кн. Д. М. *Пожарского*) и во имя бессребреников Космы и Дамиана (первый из них — покровитель К. *Минина*). Освятить приделы довелось преемнику И. еп. *Иеремии (Соловьёву)*.





Как и в Саратове, особое внимание уделялось духовному образованию. При И. б-ка Нижегородской ДС обогатилась сотнями книг из личного собрания архиерея. Открывал духовные уч-ща в уездных городах и селах, где было особенно много раскольников. Так, 1 сент. 1849 г. начались занятия в духовно-приходском уч-ще с. Лыскова, в 1850 г. такое же уч-ще открылось в г. Починки. В Н. Новгороде учредил особую противораскольническую комиссию, в к-рой сам вел собеседования с ревнителями старой веры. Митр. Филарет (Дроздов) свидетельствовал: «...добрые раскольники Саратовской и Нижегородской епархий все были бы в пастве преосвященного Иакова, если бы он долее пожил».

3 апр. 1849 г. И. был возведен в сан архиепископа Нижегородского и Арзамасского, 25 нояб. вызван в столицу для присутствия в Святейшем Синоде. В С.-Петербурге во время Великого поста И. тяжело заболел «горловой чахоткой» (врачи безуспешно убеждали архиерея оставить суровый пост). Архиеп. Никанор (Бровкович), встретивший его в столице, писал: «Это был самый благолепный лик подвижника-иерарха, какой я видел на своем веку: более среднего, корпус отощалый, рука из одних костей, белая до прозрачности, одяние все черное, борода полубелая, большая — клином, глаза не потухшие, щеки впалые, колера бледноистощенного, голос немощный, хорошего трогательного звука. Одним словом, облик иконный» (Никанор (Бровкович). 1900. С. 26). Незадолго до смерти И. успел принять участие в хиротонии архим. Антония (Шокотова) на учрежденное в целях борьбы с расколом Вольское вик-ство Саратовской епархии.

Похоронен в Александро-Невской лавре, под солеей Феодоровской ц. Отпевание совершил С.-Петербургский и Новгородский митр. Никанор (Клементьевский) в сослужении 4 архиереев и 6 архимандритов. Надгробные слова произнесли архим. св. Макарий (Невский); вполс. митрополит Московский и еп. Могилевский и Мстиславский Анатолий (Мартьяновский). В советское время Феодоровская ц. была занята ЦНИИ «Прометей», мастерскими, к 2009 г. в храме на солее (по левую сторону) найдено место захоронения И., отмеченное каменной плитой.

«Истинно монашеской» называли современники жизнь «святителя-подвижника». Воспитанник Саратовской ДС, студент СПбДС, живописец Л. С. Игорев выполнил портрет архиепископа. Оригинал (или копия) портрета хранился в Саратовском архиерейском доме, с него делалось множество литографий (Там же). К 2009 г. в Саратовском гос. художественном музее им. А. Н. Радищева находился портрет И. (1-я пол. XIX в.; неизв. художник). Имя И. носит Церковно-историческое об-во Саратовской епархии.

На литографии сер.—3-й четв. XIX в. (К. Эргот, ЦАК МДА) И. представлен по пояс, вполборота вправо, в рясе и клобуке, с панагией и орденской звездой, руки лежат на посохе (на правой — четки).

Соч.: Слово перед выбором судей. СПб., 1839; Слово по освящении храма в Саратовском тюремном замке. СПб., 1839; Леопольдов А. Ф. [псевд.]. Стат. описание Саратовской епархии. СПб., 1839; Слова на высокогоржественные дни. СПб., 1841; Исследование о месте Сарая, столицы Кипчакской Орды. Каз., 1842; Надгробные слова. М., 1842; Слова к саратовской пастве. М., 1842, 1843. Саратов, 1844; Состояние правосл. Церкви в царстве Кипчакской или Золотой Орды. Каз., 1842; Записка о Нижегородском Благовещенском 3-кл. мон-ре // Нижегородские ГВ. 1847. № 15. С. 55–56; Слова и речи. СПб., 1847<sup>2</sup>. 2 ч. М., 1849<sup>3</sup>. 3 ч. 1853<sup>4</sup>. 4 ч.; То же, изм. загл.: По струнам сердца: Слова и речи. СПб., 1904. Кн. 1–5; Письмо к обер-прокурору Св. Синода гр. Протасову / Публ.: А. Титов // РА. 1910. Кн. 2. Вып. 8. С. 605–606; Путевые заметки / Сообщ.: Н. Н. Мурзакевич // Летопись Екатеринбургской УАК. 1910. Вып. 6. С. 38–88. Ист.: Филарет Московский, свт. Собр. мнений. 1885. Т. 3. С. 239; 1888. Т. 5. Ч. 2. С. 195, 639–640.

Лит.: Анатолий (Мартьяновский), еп. Слово при погребении // ХЧ. 1850. № 2. С. 11–16; Надежин Н. И. Изв. о жизни и трудах преосв. Иакова // Геогр. изв. СПб., 1850. Вып. 4. С. 664–667 Некролог // Москвитянин. 1850. Ч. 3. № 12. Июнь. Кн. 2. Отд. 5. С. 77–78; Лебедев П. И., прот. Восп. о преосв. Иакове, архиеп. Нижегородском и Арзамасском. Н. Новг., 1853; Макарий (Миролюбов), архим. Преосв. Иаков, архиеп. Нижегородский и Арзамасский. М., 1853; он же. Жизнь преосв. Иакова, архиеп. Нижегородского и Арзамасского. СПб., 1856; он же. История Нижегородской иерархии. СПб., 1857. С. 246–247; О кончине еп. Иакова // ЧОИДР. 1876. Кн. 1. С. 240–242; Барсуков И. П. Из бумаг митр. Иннокентия по раскольническому вопросу // РА. 1889. Кн. 2. Вып. 5. С. 146–153; Два письма архим. В. Щенетова к архим. Пузыне / Сообщ.: Л. С. Мацеевич // Там же. 1898. Кн. 1. Вып. 2. С. 298–306; Никанор (Бровкович), архиеп. Биографические мат-лы. Од., 1900. Т. 1. С. 23–27; он же. Минувшая жизнь. Од., 1913. Т. 1. С. 23–27, 213; Родосский. Словарь студентов СПбДА. С. 176–178; Лебедев А. А. Рукописные собр. в Саратове // Тр. Саратовской УАК. 1909. Вып. 25. Отд. 1. С. 319–336; он же. Архиеп. Иаков (Вечер-

ков) // РА. 1916. Кн. 1. Вып. 1/3. С. 179–208; Вып. 4. С. 452–468; Титов А. А. Высокопреосв. Иаков, архиеп. Нижегородский и Арзамасский // ДЧ. 1910. Ч. 2. № 6. С. 262–267; № 7. С. 341–351; № 8. С. 452–462; Ч. 3. № 9. С. 34–47; РБС. Т. 8. С. 158–159; Шомтулев В. А. Характеристика архиереев Саратовской епархии за 65 лет: (Из зап. старого помещика) // РС. 1912. Т. 151. Авг. С. 250–257; Поселянин Е. Русские праведники последних времен. Пг., 1917. Кн. 6. С. 364–379; Святители земли Нижегородской. Н. Новг., 2003. С. 132–136.

Свящ. Михаил Воробьев, Д. Б. Кочетов

**ИАКОВ** (Домский Иероним Петрович; 6.07.1823, с. Семенки Брацлавского у. Подольской губ.—27.05.1889, Якутск), еп. Якутский и Ви-



Иаков (Домский), еп. Якутский и Вилюйский. Фотография. 80-е гг. XIX в. (РГИА)

люйский. Род. в семье священника, служившего в ц. во имя ап. Иоанна Богослова. Крещен с именем Иероним. Восприемником при крещении по просьбе отца был имп. Александр I, с 30 сент. по 5 окт. 1823 г. возглавлявший военные учения близ с. Кириасовка Брацлавского у. Подольской губ. (ныне Тульчинского р-на Винницкой обл.). Император пожаловал семье и новорожденному золотые часы.

До 1832 г. Домский находился на домашнем обучении, в 1832–1839 гг. учился в Приворотском ДУ, затем в Каменецк-Подольской ДС. В 1840 г. осиротел. Как старший в семье, забитился о 4 младших братьях и сестрах. Определяющее влияние на его судьбу оказала встреча и общение с еп. Подольским и Брацлавским Кириллом (Богословским-Платоновым). Епископ помог устроить малолетних сирот, оказывал постоянную поддержку из личных средств. Домский продолжил обучение в семинарии, а в 1841 г. в составе арх-



иерейского хора при еп. Кирилле приехал в С.-Петербург. Незадолго до смерти еп. Кирилл († март 1841) способствовал поступлению Домского в С.-Петербургскую ДС на казенное обеспечение. В 1845 г., завершив с отличием обучение в семинарии, он поступил в СПбДА, к-рую окончил в 1849 г. со степенью кандидата богословия.

30 нояб. 1849 г. Домский был назначен в Иркутскую ДС на должность преподавателя по риторике, пиитике и учению о богослужебных книгах (для младшего отделения), по чтению греч. отцов и латинских писателей (для старшего отделения). Во время пребывания в Иркутской ДС сблизился с известным духовным писателем, инспектором, а с окт. 1855 г. ректором иером. *Петром (Екатериновским*; вполн. епископ). Их беседы о монашестве, старчестве и аскетизме оказали влияние на духовный путь Домского.

В авг. 1850 г. ему присуждена степень кандидата богословия. 3 мая 1851 г. назначен секретарем правления Иркутской ДС с сохранением учительских должностей. 21 янв. 1854 г. согласно решению правления назначен преподавателем французского языка во всех отделениях семинарии. С 9 окт. 1857 г. — помощник инспектора семинарии. 13 июня 1858 г. переведен на должность преподавателя словесности в открытую в том же году Томскую ДС, с 8 сент. 1858 г. назначен ее экономом. Домский также преподавал всеобщую гражданскую историю (в младшем отделении) и рус. историю (в среднем отделении). Благодаря всестороннему образованию, эрудиции, умению ясно выражать свои мысли, он блестяще читал лекции, которые вызвали интерес студентов. (*Верещагин*. 1889. № 18. С. 281–282). В семинарии у Домского сложились дружественные отношения с ректором архим. *Вениамином (Благодравовым*; вполн. архиепископ). 17 июня 1860 г. по благословению Томского архиеп. Парфения (Попова) и согласно решению Правления ДС назначен членом Комитета по составлению церковно-исторического и статистического описания Томской епархии. С архиеп. Парфением Домского связывали близкие духовные отношения.

8 окт. 1860 г. Домский был пострижен в монашество с наречением имени в честь ап. Иакова, 10 окт. 1860 г. рукоположен во диакона, 11 окт. —

во иерея. 24 окт. того же года за труды в Томской ДС награжден набедренником. 25 нояб. 1861 г. И. переведен инспектором, преподавателем Свящ. Писания и др. богословских дисциплин в Иркутскую ДС. Также был цензором проповедей, произносимых духовенством г. Иркутска. 30 апр. 1865 г. «за отличную и ревностную службу» был возведен в сан архимандрита. Исполнял должность ректора Иркутской ДС с 3 сент. 1866 г. по 23 мая 1867 г., с 12 марта по 1 сент. 1868 г. — ректор ДС. С 1868 г. был цензором *«Иркутских епархиальных ведомостей»*. С 1 янв. 1868 г. по 15 авг. 1870 г. — член строительного Комитета по исправлению здания Иркутского ДУ. В окт. 1870 г. был назначен и. о. ректора Якутской ДС и ДУ, к-рые после пожара были переведены (3 окт. 1870) вместе с воспитанниками в г. Благовещенск. По воспоминаниям ученика И. свящ. Н. Верещагина, прибыл в Благовещенск в кон. 1871 г. Приезд И. вызвал большой интерес в городском обществе, т. к. он был «первым архимандритом на Амуре с высшим образованием». Преподавал теорию и историю лит-ры и Свящ. Писание в классах словесности, философии и богословия. Составил инструкцию по поведению для учащихся, сам наблюдал за учениками, посещая семинарию по ночам, «особенно преследовал нетрезвость и табакокурение» (Там же. С. 278–279); был внимателен к нуждам своих подопечных. Архимандриту удалось привлечь новых образованных преподавателей, изменив в лучшую сторону учебный процесс в семинарии. Заботясь об улучшении семинарского хозяйства, И. привлекал благотворителей, благодаря к-рым удалось отремонтировать семинарский дом, построить большое деревянное здание со столовой и приобрести дом для экономки семинарии. Благовещенской ДС помогал нерчинский купец М. Д. Бутин и др., перечислявшие деньги и жертвовавшие книги для семинарской б-ки.

В 1871 г. семинарию посетил начальник *Пекинской духовной миссии* архим. *Палладий (Кафаров)*. И. договорился с ним о проведении во время каникул экскурсий для старших воспитанников в Китай с целью изучения маньчжурского языка. В июле 1872 г. вместе с хором воспитанников Благовещенской ДС И. принял участие в деятельности Япон-

ской духовной миссии. Вместе с еп. Вениамином (Благодравовым) он совершил путешествие в Японию, посетил г. Хакодате. Здесь И. встретился со св. равноап. архиеп. *Николаем (Касаткиным)*. 29 авг. 1872 г. в храме при рус. консульстве была совершена 1-я литургия по архиерейскому чину в Японии, семинарский хор часть песнопений исполнил на япон. языке. Во время песнопения «Тебе поем» произошло небольшое землетрясение, к-рое произвело большое впечатление на молящихся.

По просьбе И. семинаристы вели путевые заметки, неоднократно публиковавшиеся в «Иркутских епархиальных ведомостях». Также были собраны нек-рые материалы о япон. народных и религ. традициях. Семинаристами были найдены «чучела особенно замечательных птиц, зверей и рыб, растения и произведения морского царства, искусства, живописи, окаменелые вещества, минералы и т. п. Особенно богатым оказался отдел нумизматический». В Иркутске из этих экспонатов была составлена 1-я музейная коллекция. Студенты Благовещенской ДС также проходили практику в *Русской духовной миссии в Китае*. В 1873 г. часть выпускников семинарии в священническом и диаконском сане были направлены еп. Камчатским *Павлом (Поповым)* в Японскую духовную миссию. Из личных средств И. пожертвовал 1,3 тыс. р. на нужды *Палестинского правосл. об-ва*.

25 мая 1872 г. И. защитил магистерскую диссертацию в СПбДА на тему «Исторический очерк русского проповедничества и взгляд на современное его направление». В 1878 г. он был переведен на должность ректора Пермской ДС. Еп. Пермский и Верхотурский *Вассиан (Чудновский)* видел в И. своего преемника. В 1882 г. И. был вызван в С.-Петербург на чреду священнослужения и проповеди, что в церковном обиходе обычно называлось «смотринами». В 1883 г., приехав в столицу, он получил известие о кончине еп. Вассиана и по решению Святейшего Синода был назначен настоятелем *переславль-залесского Данилова во имя Св. Троицы муж. мон-ря*.

16 дек. 1883 г. определением Святейшего Синода И. был назначен епископом Якутским и Вилюйским. 8 янв. 1884 г. в Успенском соборе Московского Кремля И. был хиротонисан во епископа. В марте прибыл





в г. Якутск. Предпринимал активные меры по улучшению религиозно-нравственного состояния местного населения. На момент вступления И. на кафедру в Якутской епархии было не более 200 церквей и часовен, неск. народных школ Министерства народного просвещения, Якутская прогимназия с малограмотными народными учителями, ок. 100 священников, посещающих отдаленные приходы один или два раза в год для исправления треб. В течение 6 лет его архиерейского служения были открыты Якутская ДС (1884), миссионерская школа (1885), епархиальное жен. уч-ще (1888), образовано 18 церковно-приходских школ, построено 6 церквей. В 1886 г. в Якутске была открыта 1-я в крае бесплатная публичная б-ка. С 1887 г. начался выпуск «Якутских епархиальных ведомостей». Архиерей лично проводил внебогослужебные беседы среди населения. С 1884 по 1889 г. ежегодно объезжал епархию, проехал ок. 9 тыс. верст. Незадолго до кончины, 21 мая 1889 г., совершил последнюю в своей жизни литургию. Погребен в склепе под деревянной ц. Спасского мон-ря в г. Якутске. Награжден орденами св. Анны 3-й степени (30 июня 1867), 2-й степени (3 апр. 1873), орденом св. Владимира 4-й степени (27 марта 1877). По воспоминаниям современников, И. отличался аскетическим образом жизни и любовью к научной работе: в кабинете И. всегда видели за письменным столом с пером или книгой в руках.

Написал соч. «Русское проповедничество, исторический его обзор и взгляд на современное его направление» (СПб., 1871), в котором обобщил личный опыт преподавания словесности и гомилетики. В истории проповедничества в России выделял 3 периода: греко-русский (XI–XVII вв.), период подражания латинскому проповедничеству (XVII–XVIII вв.), период самостоятельного русского проповедничества (XVIII–XIX вв.). Этот труд стал 1-й попыткой систематизации материала по этой теме. По причине обширности источников изложение местами отличалось поверхностностью, были допущены ошибки. В «Историческом очерке русского проповедничества» (СПб., 1878) И. в сравнении с 1-м трудом более подробно и аргументированно описал историю «греко-русского проповедничества». Исследование И. «О недостатках со-

временного проповедничества в его теории и практике» напечатано не было, местонахождение его в архивах на 2009 г. неизвестно.

В дек. 1999 г. при проведении ремонтно-строительных работ на территории Якутского гос. музея истории и культуры народов Севера им. Е. Ярославского (бывш. Спасский мон-рь) были обнаружены нетленные останки архиерея. Вместе с ними были обреты нетленными его облачение, крест, Евангелие, митра и разрешительная молитва. С согласия руководства музея Якутский и Ленский еп. *Герман (Моралин; вполн. архиепископ)* в канун Пасхи 2000 г. перенес останки архиерея в Никольский храм г. Якутска.

Соч.: Рус. проповедничество, ист. его обзор и взгляд на совр. его направление. СПб., 1871; Ист. очерк рус. проповедничества. СПб., 1878; Пастырь в отношении к себе и пастве. СПб., 1880; Сибирь и Пермь // Пермские Ев. 1880. № 15, 16, 19, 24–26, 30, 31, 34–36, 46–48, 52; 1881. № 6, 7, 17, 18, 23, 24, 34–36, 52; 1882. № 1–3, 20, 21.

Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 165. Д. 117. Л. 1 об.; Д. 1558. Л. 1–1 об., 7–7 об.; Оп. 439. Д. 384. Л. 104 об.–105; Оп. 442. Д. 1270. Л. 23; НАРС(Я). Ф. 226-и. Оп. 1. Д. 798. Л. 4 об.; Оп. 2. Д. 1324. Л. 304–304 об.; Оп. 1. Д. 841. Л. 1–3.

Лит.: Барсуков И. П. Иннокентий, митр. Московский и Коломенский, по его сочинениям, письмам и рассказам современников. М., 1883; *он же*. Памяти Дионисия, еп. Якутского и Вилюйского, а затем Уфимского и Мензелинского. СПб., 1902; *Сумароков П.* Миссионерство в Сибири // ХЧ. 1883. № 9/10. С. 412–439; № 11/12. С. 561–593; 1884. № 1/2. С. 113–147; № 5/6. С. 639–673; № 9/10. С. 327–347; № 11/12. С. 657–687; Деятельность Правосл. палестинского об-ва // ПО. 1886. № 1. С. 213; *Верещагин Н., свящ.* Воспоминания о преосв. еп. Иакове как ректоре Благовещенской ДС // Якутские Ев. 1889. Отд. неофиц. № 18. С. 274–286; № 19. С. 296–300; № 23. С. 361–366; № 24. С. 370–374; По поводу кончины преосв. Еп. Иакова [прошение, речи, кр. биогр. сведения] // Там же. 1889. Отд. неофиц. № 15. С. 237–240; № 16. С. 242–255; Очерк деятельности еп. Иакова // Там же. № 17. С. 258–271; № 19. С. 300–302; Преосв. Иаков, еп. Якутский: (Некролог) // ПриблВед. 1889. № 27. С. 796; *Стуков Ф. А., прот.* Восп. о преосв. Иакове, еп. Якутском и Вилюйском: (По случаю 10-летия со дня его кончины). Якутск, 1900; Якутская иерархия (1853–1909 гг.): По поводу 50-летия со дня учреждения епархии // ПриблВед. 1903. № 50. С. 1966; *Троицкий С.* Иаков // ПБЭ. Т. 6. С. 153–154; Иаков Домский // РБС. Т. Ибак-Ключарев. С. 159; *Родосский.* Словарь студентов СПбДА. С. 178–179; *Шишкин Е. С.* Якутская епархия: (Кр. ист. очерк и проблемы возрождения). Мирный, 1997; *Сафронов Ф. Г.* Правосл. христианство в Якутии. М., 1998; *Калашиков А. А.* Якутия: Хроника, факты, события 1632–1917 гг. Якутск, 2000. С. 226–241; *Петров П. П.* Градо-якутские правосл. храмы. Якутск, 2000; *Мануил.* Русские иерархи. 992–1892. М., 2002. Т. 1. С. 455–456; *Юрганива И. И.* Церкви Якутии: Кр. история. Якутск, 2005.

Еп. Зосима (Давыдов)

**ИАКОВ** [польск. Jakub] (Костючук; 22.10.1966, с. Нарев, ныне Подляское воеводство, Польша), архиеп. Белостокский и Гданьский Польской Автокефальной Православной Церкви (ПАПЦ). По окончании электротехникума в Белостоке работал в измерительно-пусковой группе Белостокской электросети.



Иаков (Костючук),  
еп. Белостокский  
и Гданьский ПАПЦ.  
Фотография. 90-е гг. XX в.

В 1987 г. вступил в супрасльский Благовещения Пресв. Богородицы мон-рь, был пострижен в рясофор без изменения имени в честь ап. Иакова Алфеева и хиротонисан во диакона. В том же году начал обучение в МДА. В 1989 г. архиеп. Белостокский Савва (Хрыцуняк) рукоположил И. во иерея. В 1992 г. защитил канд. дис. на тему «Святейший Синод в деле восстановления и утверждения древнерусской певческой системы». В том же году, окончив МДА, вернулся в Супрасльский мон-рь. В 1993 г. пострижен в мантию с именем Иаков в честь ап. Иакова, брата Господня. Преподавал Закон Божий в средней школе до 1997 г. С 1995 г. работает на кафедре догматического и нравственного богословия Христианской Богословской академии в Варшаве сначала в должности ассистента, а с 2003 г. — старшего преподавателя. С 1995 г. до епископской хиротонии окормлял правосл. братство святых Кирилла и Мефодия. 30 апр. 1998 г. назначен наместником супрасльского Благовещенского мон-ря. 11 мая 1998 г. хиротонисан во епископа с титулом «епископ Супрасльский». С этого времени по поручению Собора



епископов ПАПЦ окормляет правосл. молодежь страны. 30 марта 1999 г. возведен на Белостокско-Гданьскую кафедру, 22 мая того же года состоялась его интронизация. С 16 июня 2008 г. архиепископ.

Соч.: Elementy eklezjologiczne – porównanie nauk Kościoła Prawosławnego i Rzymskokatolickiego // *Prawosławie jako typ kultury*. Białystok, 1999; Kapłaństwo // *Cerkiewny Wieśnik*. Warsz., 1999. Roczn. 46. Zesz. 1; Monaster Zwiastowania Najświętszej Marii Panny w Supraślu // *Elpis*. Białystok, 1999. Roczn. 1(12). Zesz. 1(14); Spuścizna chrześcijańska dwóch tysiącleci // *Kościół prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej i krajów sąsiednich*. Białystok, 2000; Modlitwa jako mistyczne jednoczenie z Bogiem // *Program Wszechnicy Kultury Prawosławnej rok 1999/2000 (edycja II): Prawosławie we współczesnym świecie. Materiały*. Białystok, 2001; Monastycyzm wschodni // *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej*. Białystok, 2001; Obrzęd Pogrzebu Najświętszej Bogurodzicy // *Elpis*. 2001. Roczn. 3(14). Zesz. 5(18); Nauczanie i szkolnictwo prawosławne // *Szkolnictwo prawosławne w Rzeczypospolitej*. Białystok, 2002; Eucharystyczny aspekt Kościoła // *Chrześcijaństwo, kościół, prawosławie*. Białystok, 2003; Istota i rola monastycznego w Prawosławiu // *Supraślski monaster Zwiastowania Bogurodzicy*. Białystok, 2005; Problem kalendarza w życiu liturgicznym Cerkwi // *Prawosławie a globalizacja i Unia Europejska*. Białystok, 2005; Reinkarnacja a chrześcijaństwo // *Elpis*. 2005. Roczn. 7(18). Zesz. 11/12 (20); Опыт работы с молодежью // *Семья и будущее России*. Екатеринбург, 2006; Kościół a państwo // *Prawosławie i współczesność*. Białystok, 2007; Ekonomia zbawienia // *Wiara i poznanie*. Białystok, 2008; Cerkiew jako miejsce duchowego rozwoju i zbawienia człowieka // *Program Wszechnicy Kultury Prawosławnej rok 2007/2008 (edycja X)*. Białystok, 2008 (в печати).

*Свящ. Петр Никольский*

**ИАКОВ** [греч. *Ἰάκωβος*] (Кукузис Димитриос; 29.07.1911, дер. Айи-Теодори (ныне Зейтинли) на о-ве Имброс (ныне Гёкчеада, Турция) — 10.04.2005, Стамфорд, шт. Коннектикут, США), архиеп. Сев. и Юж. Америки (1 апр. 1959 — 29 июля 1996). Род. в семье Афанасия и Марии Кукузисов. В 1927 г. поступил в Богословскую школу на о-ве Халки, которую закончил с отличием в 1934 г., защитив дипломную работу «Об унии». 25 нояб. 1934 г. принял монашеский постриг с именем Иаков и был рукоположен во диакона. В течение 4 лет служил архи-диаконом и исполнял обязанности проповедника Деркской митрополии. В 1939 г. по приглашению Американского архиеп. *Афинагора* (впосл. патриарх К-польский) эмигрировал в США, заняв должность архи-диакона и преподавателя Богословской школы Св. Креста, находившейся тогда в Помфрете (шт. Коннектикут) и впосл. перенесенной в Бруклайн

(пригород Бостона, шт. Массачусетс). До 1942 г. исполнял обязанности помощника декана (и временно — декана). 16 июня 1940 г. рукоположен во пресвитера и назначен приходским священником ц. вмч. Георгия Победоносца в Хартфорде (шт. Коннектикут), 14 авг. 1940 г. возведен в сан архимандрита, в 1941–1942 гг. исполнял обязанности проповедника в кафедральном соборе Св. Троицы в Нью-Йорке, в 1942 г. определен священником в ц. свт. Николая Чудотворца в Сент-Луисе, в 1942–1954 гг. назначен настоятелем кафедрального собора в честь Благовещения Пресв. Богородицы в Бостоне. В 1945 г. по окончании богословского фак-та Гарвардского ун-та И. была присвоена ученая степень магистра теологии. В 1950 г. И. получил гражданство США.

Служба под рук. Афинагора во многом повлияла на мировоззрение И. и предопределила его дальнейшую карьеру. После восшествия Афинагора на К-польскую кафедру в 1950 г. И. был избран митрополитом Милетским и назначен директором Халкинской богословской школы. Но, не желая жить в Турции, И. отказался от этих должностей. В 1954–1955 гг. он возглавлял Богословскую школу Св. Креста в Бруклайне. 17 дек. 1954 г. избран епископом Мелитским (Мальтийским), викарием архиеп. Фиатирского, кафедра которого находилась в Женеве (хиротонисан 6 февр. 1955), и в марте 1955 г. назначен первым постоянным представителем К-польского Патриархата во *Всемирном Совете Церквей*. 4 апр. 1956 г. возведен в сан митрополита Мелитского.

После смерти Михаила (Константинидеса), архиеп. Сев. и Юж. Америки (с 1996 эта епархия переименована в *Американскую архиепископию*), большинство членов Синода К-польского Патриархата хотели избрать на вдовствующую кафедру Мелитона (Хадзиса), митр. Имбросского. Однако Афинагор и премьер-министр Греции К. Караманлис предложили кандидатуру И. После того как 7 членов Свящ. Синода из 12 высказались против его кандидатуры, они были выведены из состава этого органа. 14 февр. 1959 г. И. был избран архиепископом Синодом, состоящим из 5 членов (хиротония 1 апр. 1959).

Избрание И. архиепископом Сев. и Юж. Америки совпало с усилением потока греч. эмигрантов в США и Канаду и значительным увеличе-

нием грекоязычного правосл. населения. В связи с этим И. реорганизовал адм. и церковные структуры архиепископии, много сделал для развития местных греч. общин и приходов, число к-рых к концу его служения достигло почти 500. И. учредил проходящие раз в 2 года собрания духовенства и мирян для обсуждения и решения актуальных церковных проблем, усилил роль архиепископского совета, открыл при архиепископии отделы по делам молодежи, образования, катехизаторского просвещения, общественных связей, духовной миссии и др. Большую роль сыграло утверждение нового церковного устава Американской архиепископии (1977), целью к-рого стала децентрализация церковного управления с предоставлением больших полномочий митрополиям. Был восстановлен Синод Американской архиепископии, упраздненный прежним уставом (1931).

И. преобразовал газ. «Православный обозреватель» (*Ἐκθεώρητος παρατηρητής*) в периодическое издание Американской архиепископии, выходящее 2 раза в месяц. Учредил фонд «Руководство 100» (*Ἡγεσία τῶν 100; Leadership 100*) для финансирования программ архиепископии. Благодаря усилиям И. Богословская школа Св. Креста в Бруклайне получила аккредитацию Ассоциации богословских школ США и статус, аналогичный богословским фак-там Афинского и Фессалоникского ун-тов и Халкинской школы. Была воплощена в жизнь идея создания Греческого колледжа — центра греч. исследований, связанного с Богословской школой Св. Креста. В 1973 г. по предложению И. Греческий колледж был объединен с Академией св. Василия, что, однако, не принесло ожидаемого повышения авторитета академии. И. основал ряд благотворительных и научных орг-ций (напр., музей, посвященный 1-й греч. колонии в Америке (1768), при часовне во имя свт. Фотия, патриарха К-польского). Оказал значительную помощь кипрским беженцам после оккупации Турцией Сев. Кипра (1974).

Серьезные споры вызвало предложение И. о совершении литургии на англ. языке, вынесенное на обсуждение на 20-м собрании духовенства и мирян в Нью-Йорке в 1970 г. В конце концов использование англ. языка в литургической практике получило одобрение собрания с тем





условием, что каждая община сама выбирает язык для совершения богослужения.

Одной из задач Американской архиепископии являлась катехизация 2–3 поколений греков-эмигрантов, для чего в нач. 70-х гг. XX в. И. с помощью протопр. Георгия (Никозисса) преобразовал отдел катехизаторского просвещения.

В 1960 г. И. создал Постоянную Конференцию канонических епископов Америки (SCOBA) разных юрисдикций, председателем которой он являлся в течение 35 лет. И. протестовал против предоставления Православной Церкви в Америке статуса автокефальной (1970).

Спустя месяц после избрания архиепископом И. нанес визит папе Римскому Павлу VI, положивший начало новому периоду во взаимоотношениях Ватикана с К-польским Патриархатом, результатом чего стала встреча предстоятелей в 1964 г. и снятие анафем 1054 г. Значительную роль в этих переговорах сыграл И.

В течение 9 лет И. являлся сопредседателем ВСЦ (1959–1968) и зам. Председателя Национального совета церквей (NCC) (1967–1969). И. был активным членом экуменического движения, идеалом которого было «единое новое христианство». Помимо контактов с католиками, англиканами и протестантами, И. участвовал в «надрелигиозном» движении, целью которого являлось совместное служение единому богу, не определенному догматически, а только через любовь; это относилось не только к христианам различных номинаций, но и к мусульманам, буддистам и иудеям. И. осудил как «религиозный предассудок» священные каноны, запрещающие совместные молитвы с неправославными. Он пожертвовал 500 тыс. долларов на создание 3 помещений для собраний, где люди любой религиозной принадлежности могли бы совершать совместные молитвы. И. был инициатором христианско-иудейского диалога и ряда встреч с религиозными лидерами иудеев и мусульман. В 1988 г. он выразил желание быть первым правосл. епископом, рукоположившим женщину в священнический сан.

И. поддерживал движение в защиту прав человека, в т. ч. выступал за уничтожение остатков расовой дискриминации, участвовал в различ-

ных мероприятиях, напр. в марше протеста в Селме (шт. Алабама), организованном Мартином Лютером Кингом (1965).

Активное вмешательство И. в политическую жизнь США и Греции получило неоднозначную оценку общественности.

29 июля 1996 г. И. ушел на покой; 30 июля 1996 г. Свящ. Синодом было принято решение о выделении из состава Архиепископии Сев. и Юж. Америки Канады (Торонтская митрополия), стран Центр. Америки (Мексиканская митрополия) и стран Юж. Америки (Буэнос-Айресская митрополия).

Соч.: The Complete Works / Ed. D. J. Constantelos. Brookline (Mass.), 1998. Vol. 1: Visions and Expectations for a Living Church: The Addresses of Archbishop Iakovos to the Clergy-Laity Congresses, 1960–1996; 1999. Vol. 2: The Torchbearer: Encyclicals and Letters, 1959–1977. Pt 1; 2001. Vol. 3: The Torchbearer: Encyclicals and Letters, 1978–1996. Pt 2; 2002. Vol. 4: Paideia: Addresses to Young People Speeches and Addresses at Various Colleges and Universities, GOYA and YAL Conferences, and Hellenic College and Holy Cross Greek Orthodox School of Theology; 2005. Vol. 5: That May be One: Position Papers, Essays, Homilies, and Prayers on Christian Unity; Τα πάντα επί πανανθρωπίνων δικαιωμάτων και εθνικών θεμάτων / Επ. Α. Αγγελόπουλος. Θεσσαλονίκη, 2008.

Лит.: Μπέμπης Γ. Σ. Ιάκωβος. Ο Κοκκούζης // ΟΝΕ. Т. 6. Σ. 655–657; Ξενία Ιακώβου Ἀρχιεπισκόπου Βορείου καὶ Νοτίου Ἀμερικής ἐπὶ τῆ 25ετηρίδι τῆς ἀρχιεπισκοπείας αὐτοῦ / Ἐπ. Ἀ. Ε. Καραθανάσης. Θεσσαλονίκη, 1985; Ίωαννίδης Α. Α. Ἀρχιεπίσκοπος Ἰάκωβος: Ὁ ἠγέτης τοῦ Ἑλληνισμοῦ τῆς Ἀμερικής. Θεσσαλονίκη, 1989; Μακεδονικὸν Ἀριστεῖον. Ἰακώβου ἀρχιεπισκόπου Ἀμερικός ἐπὶ τῆ πεντηκονταετηρίδι προσφοράς του εἰς τὴν Ὀρθοδοξίαν καὶ τὸ γένος. Θεσσαλονίκη, 1993; Μαλούχος Γ. Π. Εγώ, ο Ιάκωβος. Αθήνα, 2002.

**ИАКОВ** (Панчук) — см. *Панчук*.

**ИАКОВ** (Пятницкий Иван Алексеевич; 22.09.1844, с. Брынь Жиздринского у. Калужской губ. — 1922 (1923?), Томск), митр. Томский. Из семьи пономаря. По окончании Калужских ДУ и ДС поступил в 1866 г. в МДА. В 1870 г. окончил академию магистром богословия, однако из-за перехода МДА на новый устав официально получил звание магистра позднее. В авг. того же года избран Советом МДА помощником секретаря Совета и правления. С 1871 г. помощник инспектора академии. В авг. 1872 г. избран на съезде депутатов духовенства Мещовского училищного округа Калужской губ. на должность смотрителя Мещовского ДУ. С окт. 1873 г. преподаватель основного и догматического богословия

в Вифанской ДС, в сент. 1874 г. назначен преподавателем франц. языка, временно преподавал Свящ. Писание и литургику. 6 нояб. 1878 г. утвержден в ученой степени магистра богословия. 12 авг. 1886 г. принял монашеский постриг в Гефсиманском скиту ТСЛ с наречением имени Иаков. 15 авг. рукоположен во диакона, 17 авг. — во иерея. 22 сент. того же года назначен ректором Вифанской ДС. 1 окт. возведен в сан



*Иаков (Пятницкий), еп. Казанский. Фотография. 10-е гг. XX в. (РГИА)*

архимандрита. В 1888 г. назначен цензором «Троицкого листка».

30 марта 1891 г. по докладу Свящ. Синода И. был определен епископом Балахнинским, викарием Нижегородской епархии. Хиротонию, состоявшуюся 28 апр. в Успенском соборе Московского Кремля, возглавил митр. Московский *Иоанникий (Руднев)*. И. являлся председателем епархиального училищного совета, духовно-просветительного братства во имя св. кн. Георгия, миссионерского противораскольнического братства Св. Креста. Возглавлял комитет по сбору пожертвований и оказанию помощи пострадавшим от неурожая в Нижегородской губ.

29 сент. 1892 г. назначен епископом Уманским, 3-м викарием Киевской епархии. С упразднением Уманской кафедры назначен 16 сент. 1893 г. епископом Чигиринским, 2-м викарием той же епархии. Председатель Киевского братства ревнителей Православия во имя св. кн. Владимира и Богоявленского братства для помощи бедным студентам КДА, товарищ председателя епархиального комитета Православного миссионерского об-ва, почетный член Церковно-археологического общества при КДА. 26 янв.

1898 г. назначен епископом Кишинёвским и Хотинским. Вызывался для присутствия в заседаниях Святейшего Синода (окт. 1900 — апр. 1901). В 1902 г. основал в епархии миссионерско-просветительное Христорождественское братство.

12 авг. 1904 г. переведен правящим архиереем в Ярославль с возведением в сан архиепископа. Возглавлял братство во имя свт. Димитрия Ростовского. В 1905 г. во время революционных событий в городе успокоил волнения учащихся Ярославской ДС. В связи с постановлением Святейшего Синода от 27 июля 1905 г. по вопросу о церковной реформе И. высказался как епархиальный архиерей о целесообразности проведения церковных преобразований (публиковалось в изд. «Отзывы архиереев» и отдельно в брошюре, изданной самим И.). Выступал за возрождение Патриаршества, поддержал создание митрополичьих округов, считал, что на предстоящем Поместном Соборе правом решающего голоса могут пользоваться только архиереи, причем викарные — только с согласия епархиальных. Выступил категорически против депутатства архиереев и иереев в Гос. думе, участия духовенства в деятельности политических партий. Предложил собственный проект реформы духовного образования: соединить 3 нижних классов ДС с ДУ и превращение их в общеобразовательные средние школы, создание из 3 высших классов ДС пастырских уч-щ, в к-рые могли бы поступать выпускники как ДУ, так и гимназий и др. светских учебных заведений. Считал, что ДУ как сословные учебные заведения можно сохранить лишь временно, учитывая социальное положение духовенства. Выступал против автономии духовных академий. Высказался за создание единоевangelического епископата, за пересмотр отношения к *Белокриницкой иерархии* старообрядцев и снятие клятв Собора Русской Церкви 1667 г. на старые обряды, за большую терпимость в вопросах браков православных со старообрядцами и инославными христианами, за изменения в языке богослужения, поскольку «возвышенное богослужение наше из-за пристрастия к умершему языку превращается в непонятное словоизвержение». При этом считал, что перевод богослужения на совр. рус. язык «невозможен по многим

причинам», но предложил обсудить вопрос об исправлении церковнослав. перевода богослужебных книг с устранением из него архаизмов и греч. расположения слов в предложениях т. о., что будет создан, по словам И., «новославянский» язык. Участвовал в *Предсоборном присутствии РПЦ 1906 г.*, был председателем 3-го Отдела о реформе церковного суда и пересмотре брачного законодательства. 25 янв. 1907 г. назначен архиепископом Симбирским и Сызранским. С 10 дек. 1910 г. архиепископ Казанский и Свияжский. Из-за слабости здоровья почти не ездил по епархии. Избран почетным членом МДА 26 сент. и КДА 9 нояб. 1912 г.

Награжден орденами св. Станислава 3-й степени (1880), св. Анны 3-й (1884), 2-й (1889) и 1-й (1896) степени, св. Владимира 3-й (1893) и 2-й (1901) степени, св. Александра Невского (1907), бриллиантовым крестом на клобук (1916).

Участвовал в *Поместном Соборе Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* Председатель Уставного отдела Собора, почетный председатель Отдела о духовных академиях. В заседаниях Собора участия почти не принимал. Во время 1-го тура тайного голосования на выборах Патриарха 30 окт. 1917 г. кандидатура И. получила 3 голоса. 28 нояб. того же года в числе старейших и заслуженнейших архипастырей возведен Патриархом св. *Тихоном* в митрополиты.

После занятия в авг. 1918 г. Казани войсками Чехословацкого корпуса и Народной армии правительства Комитета членов Учредительного собрания (Комуч) приветствовал новую власть и благословил сбор средств в храмах в пользу Народной армии. В сент. покинул Казань вместе с отступавшими белыми войсками. В нояб.—дек. 1918 г. участвовал в Сибирском церковном совещании в Томске, был избран его почетным председателем. Исполнял обязанности временно управляющего Томской епархией. Остался в Томске после его занятия Красной Армией в кон. 1919 г. В марте 1920 г. Патриарх Тихон назначил И. митрополитом Томским. 29 мая 1920 г. он был переведен на Иркутскую кафедру. Прибыл в Иркутск 14 июня, а 12 июля того же года был вновь назначен митрополитом Томским. В Томске после конфискации советскими властями архиерейского дома

жил в помещении на хорах кафедрального собора. В нач. 1921 г. подал прошение об увольнении на покой. Назначен настоятелем *Симонова Нового московского в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ря*, однако в Москву не прибыл. В кон. 1921 г. подал Патриарху прошение о возвращении к архиерейскому служению, к-рое не было удовлетворено. В марте 1922 г. арестован, помещен в тюрьму ГПУ, через короткое время был освобожден. Проживал под надзором в томском Иоанно-Предтеченском жен. мон-ре, где и скончался. Могила И. не сохранилась.

Соч.: Ожидаемый собор Всероссийской Церкви 1906 г. и предметы его занятий. Ярославль, 1906; Нравственная свобода человека в христианстве. М., 1914.

Лит.: ПБЭ. Т. 10. С. 530; *Мануил*. Русские иерархи, 1893–1965. Т. 3. С. 179–181; Акты свт. Тихона. С. 710; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 474–475; *Голубцов С. А., протодиак.* Профессура МДА в сетях Гулага и ЧеКа. М., 1999. С. 84–85; Следственное дело Патриарха Тихона. М., 2000. С. 669, 671; *Исаков С. А., Дмитриенко Н. М.* Томские архиереи: Биограф. слов. Томск, 2002. С. 53–59; Свящ. Собор Правосл. Российской Церкви 1917–1918 гг.: Обзор деяний. 1 сессия. М., 2002. С. 164, 293. (МИП; 28); *Фаст М. В., Фаст Н. П.* Нарымская Голгофа: Мат-лы к истории церк. репрессий в Томской обл. в сов. период. Томск; М., 2004. С. 18, 21, 96; Отзывы. 2004. Ч. 2. С. 1003–1005; *Лукаев Е. В.* Архипастыри Казанские, 1555–2007. Каз., 2007. С. 299–303.

**Е. В. Лукаев**

**ИАКОВ II** [греч. Ἰάκωβος] (Панкостас) (1803, о-в Патмос — 30.12.1865, там же), патриарх Александрийский (с 25 мая 1861). Начальное образование получил в церковном уч-ще на о-ве Патмос (т. н. Патмиада, или Патмосская академия). В 17 лет, продолжая учебу, принял монашество в мон-ре ап. Иоанна Богослова. Через 3 года был рукоположен во диакона и вскоре во иерея с назначением приходским священником мон-ря; в посл. переведен в ц. свт. Василия Великого.

В 1832 г. И. переехал в К-поль, где ему оказал покровительство патриарх *Констанций I*. И. был назначен приходским священником и дидакалом (учителем) в Фанаре. В 1842 г., при патриархе *Германе IV*, был рукоположен в митрополита Касандрии. Оказал помощь монахам, которые вернулись на п-ов Халкидики на подворья афонских монастырей, пострадавшие во время национально-освободительной революции 1821–1829 гг. от турок. После 1846 г., при патриархе *Анфиме VI*,





И. был назначен митрополитом Серр; в 1860 г., при *Иоакиме II*, переведен на митрополию Кизика.

После отречения от престола Александрийского патриарха *Каллиника* (18 янв. 1861) на его место претендовали Кирилл, архиеп. Синайский, и Евгений (Данкос), архим. Ксиропотамский. Между их сторонниками возник конфликт, и патриарху *Каллинику* пришлось вернуться на кафедру и вместе с правосл. егип. общиной обратиться к *Иоакиму II* с просьбой избрать нового патриарха. С согласия патриарха *Каллиника* и Иерусалимского патриарха *Кирилла II* К-польский Синод во главе с *Иоакимом II* избрал на Александрийскую кафедру И. На следующий день после вторичного отречения *Каллиника* (24 мая 1861) в К-поле состоялась офиц. интронизация И., о чем во избежание волнений *Иоаким* личным письмом уведомил общины Александрии и Каира, а И. отправил извещающие послания правосл. автокефальным Церквям.

5 сент. 1861 г. И. прибыл в Александрию и столкнулся с противодействием архим. *Евгения*, к-рый настраивал против него греч. общину. В нояб. 1862 г. И. возвратил монахам-синаитам право открыто совершать богослужения на Джуванийском подворье в Каире, отнятое у них при его предшественниках.

11 окт. 1862 г. И. прибыл в К-поль с целью воспрепятствовать конфискации монастырского имущества, проводившейся румынским господарем А. *Кузой* и затрагивавшей церковную собственность Александрийского Патриархата в Румынии, но его действия не имели успеха — в 1863 г. вышел закон о конфискации церковного имущества. Находясь в К-поле, И. участвовал в совещании по поводу разгоревшегося там греко-болг. церковного конфликта (см. в ст. *Болгарская Православная Церковь*). В 1865 г. И. вновь посетил К-поль по личным делам, а оттуда 4 дек. того же года прибыл на недолгий отдых на Патмос, где неожиданно умер от апоплексического удара.

Ист.: *Порфирий (Успенский)*. Алекс. Патриархия. С. 277, 279; *Καλλινίκος (Δελικάνης)*, архиеп. Τὰ ἐν τοῖς κώδιξι τοῦ Πατριαρχικοῦ Ἀρχιεπισκοπικοῦ σωζόμενα ἐπίσημα ἐκκλησιαστικὰ ἔγγραφα. Κωνσταντινούπολις, 1904. С. 144–150.

Лит.: *Лопарёв*. Каталог алекс. патриархов. С. СХVI–СХVII; *Соколов И. И.* Избрание Патриархов Александрийской Церкви в XVIII

и XIX ст. Пг., 1916. С. 200–207; *Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος)*. Ἀλεξ. Σ. 835–839; *Φορόπουλος Ν. Α.* Ἰάκωβος. Ὁ Β΄ // ΟΗΕ. Τ. 6. С. 645–646.

С. А. Мусеева

**ИАКОВ II**, патриарх Иерусалимский († 1482). Сведения о личности и времени правления И. скудны ввиду крайней ограниченности источников по истории Иерусалимской Церкви кон. XV в. И. не упоминается в списках патриархов у греч. церковных историков патриарха *Досифея II* Нотары, *Максима Симского* и др. Сообщение об И. имеется у фламандского хрониста кон. XV в. *Теодориха Паули*, к-рый, по всей видимости, общался с палестинскими монахами, собиравшими милостыню в Европе. Он пишет о тяжелом положении вост. христиан под мусульм. владычеством и, в частности, о непосильной дани, к-рую должен был выплачивать мон-рь в мц. *Екатерины* на Синае. Для сбора милостыни И. послал к европ. монархам одного из синайских иноков со мн. частицами мощей святых. Летописец указывает также год смерти патриарха и сообщает о ежегодной помощи, к-рую при И. оказывал Иерусалимской Церкви Бургундский герцог *Филипп*, обновивший с согласия султана храм Гроба Господня.

В июне 1480 г. рус. купец *Григорий* встречался в Египте с Иерусалимским патриархом, прибывшим ко двору султана для решения церковных вопросов. Патриарх передал с купцом грамоту св. *Геронтию*, митр. Московскому, «в порадование и приятельство». В рус. источниках патриарх назван *Иоакимом*, однако это мог быть И., чье имя неправильно воспроизвел переводчик или переписчик.

В нач. 80-х гг. XV в. К-польский патриарх *Максим III* начал подготовку общевост. церковного Собора, к-рый должен был окончательно определить отношение правосл. Церквей к католичеству и укрепить церковно-каноническое единство православного мира в условиях новых политических реалий, сложившихся после падения К-поля. Ок. 1480/81 г. *Даниил*, митр. Эфесский, посетил Сирию, Палестину и Египет с целью проведения переговоров с восточными патриархами об их участии в Соборе. Хотя митр. *Даниил* в записках о посещении Св. земли не говорил напрямую о встрече с Иерусалимским патриархом, на К-польском Со-

боре 1484 г. он выступал как экзарх патриарха Св. Града — эти полномочия, вероятно, делегировал ему И.

В нек-рых списках Иерусалимских патриархов (напр., у М. *Лексьена*) И. фигурирует как *Иаков III*, т. к. позднейшие греч. церковные историки помещают в сер. XII в. патриарха *Иакова II*. Однако существование этого патриарха не подтверждается ни диптихами Иерусалимской Церкви (кон. XIII в.), ни к.-л. др. аутентичными источниками, в то время как на сер. XII в. приходится патриаршество *Николая*, достаточно надежно документированное.

Ист.: *Le Quien*. ОС. Т. 3. Col. 516; АИ. Т. 1. С. 136–137; Рассказ и путешествие по Св. местам *Даниила*, митр. Эфесского / Пер.: Г. С. Дестунис // ППС. 1884. Т. 3. Вып. 2(8). Лит.: *Пападопуло-Керамевс А.* В котором году Смирнский митрополит *Даниил* посетил Св. Землю? // СИППО. 1893. Т. 4. Окт. С. 631–637.

К. А. Панченко

**ИАКОВ I** [серб. *Јаков*] († 3.02. 1292), свт. (пам. 3 февр.), архиеп. Сербский (1286–1292). О жизни И. сведений почти не сохранилось. В дополненном варианте «Житий королей и архиепископов сербских» архиеп. Печского *Даниила II* сообщается, что И. наследовал престол Сербской Церкви в янв. 4-го года правления кор. *Милутина* (1282–1321), т. е. в 1286 г. Вероятно, в 1290 г. он перенес кафедру Сербской архиепископии из монастыря *Жича* в монастырь *Печ*, а в 1292 г. туда же — мощи свт. архиеп. *Евстафия I*. Особенно он заботился о мон-ре *Студеница*, обеспечив обитель богослужебными книгами и сосудами. Отличался рвением в вере и в стяжании добродетели. В мон-ре *Ораховица* сохранилась фреска с его ликом.

Лит.: *Станојевић С.* Српски архиепископи од Саве II до Даниила II (1263–1326) // ГСКА. 1933. Књ. 153. С. 63–64; *Милеуснић С.* Свети срби. Каленић; Крагујевац, 1989. С. 68; *Слијетчевић*. Историја. Књ. 1. С. 150–151.

**ИАКОВ I** [греч. Ἰάκωβος], архиеп. Кипрский (ок. 1679 — ок. 1689). О нем сохранилось крайне мало сведений. Имя И. упоминается в кодексе «А» Кипрской архиепископии в документах, касающихся *Киккского мон-ря* и монастыря прп. *Неофита*. Считается, что И. занимал архиепископскую кафедру после *Илариона Кигаласа* и перед *Германом II*. Однако в Синодальном письме о ставропигиальном статусе *Киккского монастыря* предшественником И. назван архиеп. *Христул*. В «Хронологи-





ческой истории» архим. Киприана (впоследствии сщмч. *Киприан*, архиеп. Кипрский) говорится, что И. ездил в К-поль, надеясь добиться уменьшения налогообложения.

Лит.: *Ἰάκωβος Α΄* // МКЕ. 1987. Т. 6. С. 55–56; *Fedalto. Hierarchia. Vol. 2. P. 877.*

*О. С. Гринченко*

**ИАКОВ II**, архиеп. Кипрский (13.02.1707–1718). Женатый иерей, разведен и хиротонисан низложным в 1705 г. Кипрским архиеп. *Германом II* в отсутствие канонического предстоятеля Кипрской Церкви *Афанасия II* (занимал Антиохийский престол как *Афанасий III Даббас*), отправившегося в 1707 г. в К-поль для участия в избрании Иерусалимского патриарха. К-польский патриарх *Гавриил III* объявил поставление нового архиепископа недействительным, однако, поскольку Афанасий II не вернулся на Кипр и обязанности предстоятеля *de facto* исполнял И., спустя нек-рое время он был признан архиепископом в К-поле. В различных документах имя И. как архиепископа упоминается до 1718 г.

Архим. Киприан (впосл. сщмч. *Киприан*, архиеп. Кипрский) в «Хронологической истории» сообщает, что И. совершил поездку в К-поль, пытаясь решить вопрос с долгами правосл. населения.

По всей видимости, из 2 архиепископов, носивших имя Иаков, именно с И. следует связывать значительный вклад в сооружение ц. арх. Михаила Трипиотиса в Никосии.

Лит.: *(Παλῶ)Ἰάκωβος Β΄* // МКЕ. 1987. Т. 6. С. 56; *Fedalto. Hierarchia. Vol. 2. P. 877.*

*О. С. Гринченко*

**ИАКОВ I ПУТНЯНСКИЙ** [румын. *Iacob Putneanul*] (нач. 1700, Рэдэуци, Молдавское княжество — 15.05.1778, мон-рь Путна, там же), митр. Молдавский. Точная дата рождения И. неизвестна. Встречающаяся в научной лит-ре — 20 янв. 1719 г. — является спорной. Вероятно, И. род. значительно ранее этой даты, на что указывают слова владыки в завещании 1762 г. о своем «старческом возрасте». В 1731 г. в мон-ре Путна И. был пострижен в монашество (отсюда его прозвище Путнянский). Он был учеником школ, существовавших при мон-ре в XVIII в.: элементарной, «латинской» и школы для подготовки священников. В 1736 г. был рукоположен во иеромонаха. В 1744 г. стал настоятелем монас-

тыря. 11 авг. 1745 г. избран еп. Рэдэуцким. И. продолжил издательскую деятельность своего предшественника еп. Варлаама, основавшего в 1744 г. в монастыре Путна типографию, и издал Служебник (1745) на слав. и румын. языках. В 1747 г. открыл при епископии школу.

13 нояб. 1750 г. И. избирается митрополитом Молдавским. Приступает к печатанию богослужебных, богословских книг и школьных учебников на молдавском языке. В Ясской типографии вышли книги: «Синописис, или Ежедневный круг богослужений, и Каноны святых правил для совершения исповеди» (*Sinopsis adică adunarea celor șapte laude a sfinței Biserici și Canoane din sfânta Pravilă ce sunt trebuincioase la taina duhovniciei*, 1751), Молитвенник (*Sinopsis de molitve din Psaltire, adunate de prea înțeleptul Ghenadie Scolarie, patriarhul Țarigradului*, 1751). Вскоре И. перевел из Рэдэуци в Яссы типографию, где были напечатаны Цветная Триодь (1753), Евхологий (1754), Минея праздничная (1755), Апостол (1756), Псалтирь (1757), Служебник (1759). В помощь приходским священникам были изданы «Духовный алфавит» (*Alfavită sufletească*, 1755), «Синописис, или Собрание многих поучений» (*Sinopsis adică adunare de multe învățături*, 1757). Для увеличения количества школьных учебников по распоряжению владыки был подготовлен Букварь (*Bucvar*, 1755; повторное изд. с дополнениями вышло в 1771 в Вене). Возможно, переводчиком вышеупомянутых книг был некий «учитель славянский» мон. Евлогий. Им же по благословению митрополита были переведены Жития святых (сохранились Жития на сент., окт., март и апр., переписанные в мон-ре сыном Евлогия Георгием).

В 1756–1760 гг. И. провел восстановительные работы в мон-ре Путна, разрушенном землетрясением 1739 г. Был возведен новый притвор соборного храма, отстроены монастырские стены с башнями (в т. ч. новая башня над въездными воротами) и кельи. И. продолжал помогать реставрировать мон-рь и по оставлении кафедры. Так, в 1773 г. на его средства был исполнен барочный резной иконостас для монастырского собора.

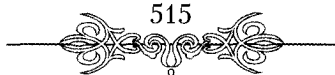
И. открыто выступил против эксплуатации крестьян турками и фанариотами. Боярин-хронист Й. Канта писал, что в 1757 г. молдав. госпо-

дарь К. Раковицэ по «духовному совету Пресвященного Иакова, митрополита Молдавского», отменил в княжестве вэкэрит — налог на крупный рогатый скот. Упразднение разорительного для крестьян налога произошло в виде торжественного акта. 1 марта 1757 г. в митрополичьем соборе в Яссах была совершена Божественная литургия, к-рую почтили своим присутствием господа, высшие сановники и представители цинутов (волостей). Указ, принесший народу значительное облегчение налогового бремени, был направлен и против фанариотов, обогащавшихся за счет налогов. Упорное противодействие И. попыткам господарей С. Гике и И. Т. Калимаки восстановить отмененный налог привело в 1760 г. к отставке митрополита.

По оставлении кафедры И. удалился в мон-рь Путна. Вместе с архим. Варфоломеем (Мэзэряну) основал в 1774 г. в мон-ре «духовную школу», учебная программа которой была организована по примеру Киево-Могилянской академии. Незадолго до кончины И. принял великую схиму с именем Евфимий. Был похоронен в притворе соборного храма рядом с родителями, принявшими в старости монашеский постриг, иеросхимон. Адрианом и мон. Марией. Часть имущества И., согласно завещанию, была пожертвована монастырю Путна.

Лит.: *Iftimie C. Viața și activitatea mitropolitului Moldovei Iacob I Putneanul. Bucur., 1900; Grigoraș N. Mitropolitul Iacob I Putneanul // Mitropolia Moldovei și Sucevei. 1958. N 9/10. P. 791–810; Lăudat I. D. Istoria literaturii române vechi. Bucur., 1968. Vol. 3. P. 99–105; Teoctist (Arăpașu), mtr. Moldovei și Sucevei. În slujba Ortodoxiei românești, a năzuințelor de unitate națională și de afirmare a culturii române: Mitropolitul Iacob Putneanul / Mănăstirea Neamț. S. I., 1978; Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900, Bucur., 1979. P. 5; *Păcurariu. IBOR. Vol. 2. P. 345–351.**

**ИАКОВ II** [румын. *Iacob*] (Стамати Йон; 24.06.1749, с. Гледин, совр. жудец Бистрица-Нэсэуд, Румыния — 11/12.03.1803, Яссы), митр. Молдавский (1792–1803). Из крестьянской семьи. Был внуком еп. Романского *Пахомия* (причислен к лику святых Свящ. Синодом Румынской Православной Церкви в 2007). И. поступил в Нямецкий мон-рь, здесь же обучился грамоте. В 1764 г. был пострижен в монашество. С 1774 г. стал экономом в Нямецком мон-ре, затем в митрополии. 9 дек. 1782 г. был избран еп. Хушским. Хиротонисан во





епископа 10 дек. и интронизован 18 дек. Построил в Хуши новую епископскую резиденцию, снабдил соборную церковь всем необходимым: священническими облачениями, литургическими сосудами, иконами. 21 июня 1792 г. И. был интронизован в митр. Молдавского. Занимал кафедру до кончины. Был духовным отцом митр. Молдавского *Вениамина (Костаки)*. Построил в Яссах митрополичью резиденцию с ц. Всех святых, перестроил церкви Сретения (1682) и св. Георгия (1761) и возвел ц. Бану (Всех святых) (1800, архит. Х. Леопольд, иконописец Э. Алтини). В ясской типографии И. напечатал богослужебные и церковные книги: Служебник (1794), Зсалтирь (1794), Часослов (1797), Краткий молитвенник (Prǎvǎlioarǎ, adicǎ Molitvelnicul în scurt, 1802). Издал книги еп. Хотинского *Амфилохия* «Богословская грамматика», «Общая география» и «Элементы арифметики» (1795). Будучи председателем Попечительского совета школ, И. в 1800 г. представил государю К. Ипсиланти рапорт о состоянии образования в Молдавии, в котором изложил свои дидактико-педагогические и практические рекомендации по его усовершенствованию. Был известен широкой филантропической деятельностью. Похоронен в ц. св. Георгия в Яссах (Старая Митрополия). В 1805 г. в Германштадте (ныне Сибиу, Румыния) вышла книга биографа И. врача А. Вольфа, подробно рассказывающая о жизни и деяниях молдав. Предстоятеля.

Лит.: Wolf A. Beiträge zur einer statistisch-historischen Beschreibung des Fürstenthums Moldau. Hermannstadt, 1805. 2 Тл.; Ciurea A. I. Figuri de ierarhi moldoveni: Iacob Stamati (1749–1803); Tezǎ de doctorat. Iași, 1946; Păcurariu. IBOR. Vol. 3. P. 450–454.

**ИАКОВ I** [греч. Ἰάκωβος], митр. Афинский (1676–1686). При нем город пережил страшную эпидемию чумы (1682) и был полностью разорен во время турецко-венецианской войны. Венецианская эскадра под командованием Франческо Морозини, чтобы быстрее взять город, обстреляла (16 сент. 1687) располагавшийся в Парфеноне тур. пороховой склад. Тогда И. во главе делегации афинян отправился в Нафплион и, обещав Морозини передать ему власть над городом и ежегодную выплату 9 тыс. гроссиев, призвал его стать правителем города и защитником

от турок. Инициатива И. стала известна в К-поле и вызвала гнев Высокой Порты, к-рая потребовала и добилась низложения митрополита и отлучения от Церкви восставших афинян. На место И. в К-поле был назначен сначала митр. Афанасий II (1687–1689), а затем митр. Макарий II (1689–1693), впосл. также замеченные в симпатиях к венецианцам. Лит.: Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος), μητρ. Ἡ ἐκκλησία Ἀθηνῶν. Ἀθήναι, 1928. Σ. 62–63.

**ИАКОВ II**, митр. Афинский (1713–1734). В юности не получил хорошего образования. Долгое время страдал болезнью почек. После чудесного исцеления водой из св. источника во имя Пресв. Богородицы на о-ве Порос основал там мон-рь Живоносного Источника (1713–1720). При нем, согласно патриаршему сигиллию 1716 г. К-польского патриарха Иеремии III (1716–1726), все афинские мон-ри, кроме мон-ря Успения Пресв. Богородицы в *Пендели*, получившие по просьбам монахов ставропигию от К-польских патриархов Гавриила III (1702–1707) и Кирилла IV (1711–1713), вернулись под власть Афинского митрополита. И. добился также возвращения в свою юрисдикцию и ц. св. Ирины — бывшего подворья монастыря в Пендели. В период правления И. в 1728 г. иером. Григорий (Сотирианос), позднее ставший митрополитом Монемиасийским, основал в Афинах духовную школу, завещав ей собственную б-ку в неск. сот томов. Среди учителей школы были игумен мон-ря Кесариани Паисий и ученый Агапий Вулизма. Достигнув преклонного возраста, И. оставил кафедру и жил простым монахом.

Лит.: Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος), μητρ. Ἡ ἐκκλησία Ἀθηνῶν. Ἀθήναι, 1928. Σ. 66–67; Κόκορης Δ. Θ. Ὁρθόδοξα Ἑλληνικά Μοναστήρια. Ἀθήναι, 1997<sup>2</sup>. Σ. 51; Λέκκος Ε. Π. Τὰ μοναστήρια τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Πειραιάς, 1997. Τ. 2. Σ. 338.

**ИАКОВ III**, Мар Игнатий (12.10.1912, Барталла, Сев. Ирак — 26.06.1980, Дамаск), Патриарх Антиохийский, глава *Сирийской яковитской Церкви* (с окт. 1957). Род. в семье Тумы (Фомы) Мари недалеко от Мосула, в древнем городе, связанном с именами мн. сир. церковных писателей и каллиграфов и имевшем 5 церквей и 3 мон-ря. При крещении получил имя Шаба. Осиротел в возрасте 6 лет. В 11 лет поступил в мон-рь, где изучал богословские



Иаков III,  
Патриарх Антиохийский,  
глава Сирийской яковитской Церкви.  
Фотография. 70-е гг. XX в.

науки, сир. лит-ру, араб. и англ. языки. Был чтецом (с 1924), иподиаконом (с 1929), затем был вынужден работать на строительстве. В 1931 г. переехал в Бейрут, где преподавал в сиро-яковитской школе сир. язык и богословие, усовершенствовал знание лит. араб. языка и изучил франц. язык. В 1933 г. был вызван Патриархом *Ефремом I* Бар Саумом в г. Хомс (Сирия), где в то время находился Патриарший престол Сирийской яковитской Церкви, и принял монашество. В кон. 1933 г. был отправлен для содействия развитию местных общин яковитов в Индию, где вскоре стал диаконом, а затем священником. С 1934 г. руководитель ДС им. св. Игнатия, основанной Патриархом Ефремом (совр. инд. шт. Керала). В 1946 г. вернулся в Ирак, преподавал в ДС им. св. Ефрема Сирина в Мосуле, проповедовал, принимал участие в проведении богослужений и в дискуссиях с сирийцами-униатами. В это же время им были опубликованы историко-религ. исследования в ж. «Аль-Машрик».

В 1950 г. И. был рукоположен Патриархом Ефремом в митрополита Дамаска и Бейрута. За сравнительно короткий период он сумел осуществить неск. проектов, в частности строительство 4-этажного здания для средней школы в Бейруте, открытие к-рой 23 июня 1956 г. совершил президент Ливана Камиль Шамун. В это же время в Дамаске были построены ц. св. Георгия и новая резиденция митрополита, а в Триполи — ц. св. Ефрема. В Ливане были открыты детский дом и дом престарелых. В 1956 г. в Антильясе



(Ливан) по офиц. поручению Патриарха Ефрема митрополит принимал участие в рукоположении Киликийского католикоса *Армянской Апостольской Церкви* Заре I. В окт. 1957 г., после кончины Патриарха Ефрема, И. был избран его преемником.

И. совершил ряд пастырских поездок для ознакомления с положением яковитских общин (в т. ч. в Юж. Америку в 1958), к-рые были описаны его секретарем, вполн. Патриархом *Заккой I* Ивасом. В 1959 г. И. перенес патриаршью резиденцию из Хомса в Дамаск. Поддерживал межцерковные связи (встречи с К-польским Патриархом *Афинагором I* и папой Римским *Павлом VI*), прилагал усилия к сближению Вост. Церквей. И. удалось преодолеть существовавшие разногласия среди яковитов Индии (см. *Маланкарская Церковь*): в 1958 г. он издал «Послание о восстановлении отношений», а в 1964 г. посетил шт. Керала и назначил Василия Оугена (Евгения) I преемником католикоса *Геваргезе II*.

И. написал более 30 книг на сир. и араб. языках, посвященных истории христианства, литургии, семиологии, в т. ч. «Конкретные доказательства взаимообогащения сирийского и арабского языков» (1969), «Чудо времени, или Святой Ефрем Сирийский, пророк сирийцев» (1974; о толковании прп. Ефремом Библии), «История монастыря Мар-Маттай» (1975; англ. пер.: *History of the Monastery of St. Matthew in Mosul / Transl. M. Moosa. Piscataway (N. J.), 2008*), ряд книг о епископах, почитаемых святыми в Сирийской яковитской Церкви (Иакове Саругском, Иакове Барадее, Филоксене Маббугском). Также издавались сборники его стихотворений на сир. языке (1959) и проповедей (1975, 1994). В 1971 г., во время визита в ФРГ, И. прочел в Гёттингенском ун-те лекцию, до наст. времени представляющую научный интерес для исследователей истории Сирийской яковитской Церкви.

Благодаря редкой памяти и унаследованному от отца хорошему голосу И. стал одним из лучших знатоков сир. церковной музыки. Он знал наизусть ок. 700 мелодий в традициях муз. школ Тагрита и Мардина, в т. ч. напевы, считавшиеся забытыми, и во время визита в США (1960) сделал их аудиозаписи, получившие вполн. широкое распространение.

И. похоронен в ц. св. Георгия в Дамаске.

Лит.: *Ефрем Бар Саум, митр.* Патриархи Сирийской Церкви в XX в. Бейрут, 2001 (на араб. яз.).  
*Джабер Аби Джабер*

**ИА́КОВ, АВРА́АМ И ИОА́НН**, мученики Египетские (нач. IV в.), почитаемые в *Коптской Церкви* (пам. копт. 17 месоре (10 авг.)). Краткое Житие мучеников содержится в копт.-араб. Александрийском Синаксаре (XIII–XIV вв.). Иаков был сыном богатого землевладельца-христианина из маленького сел. Менгуг в В. Египте. Его старшие сестры обучались в монастыре, где впоследствии пожелали остаться. Родители были огорчены этим, но рождение сына утешило их. В возрасте 6 (по др. версии – 16) лет Иаков отправился в соседний г. Птолемаиду Гермейскую (ныне Эль-Манша), где получил образование. Вернувшись, он по желанию отца начал управлять хозяйством. Познакомившись со старым пастухом-христианином, Иаков был поражен его аскетическими подвигами и стал ему подражать. Во время гонения имп. *Диоклетиана* пастух решил открыто исповедать Христа перед властями. Иаков упросил отца отпустить его с пастухом, обещав вернуться. В столице Фиваиды Антинополе (ныне Эш-Шейх-Ибада) они стали свидетелями мученичества Иуста (пам. копт. 10 амшира (4 февр.)). После исповедания Христа перед префектом пастух был усечен мечом, а Иакова подвергли пыткам. Затем по распоряжению префекта Иакова отправили в г. Пелусий (ныне Телль-эль-Фарама близ Порт-Саида), где, претерпев мучения, он был обезглавлен вместе с христианами А. и Иоанном, уроженцами г. Себеннита (ныне Саманнуд).

Ист.: SynAlex. Vol. 5. P. 727–729; SynAlex (Forget). Vol. 2 [Versio]. P. 264–265.  
Лит.: *O' Leary De Lacy E.* The Saints of Egypt. L.; N. Y., 1937. Amst., 1974. P. 162; *Sauget J.-M.* Giacomo, Abraham e Giovanni // BiblSS. Vol. 6. Col. 427–428; *Aubert R. Jacques* (6) // DHGE. T. 26. Col. 609.

*С. А. Мусеева*

**ИА́КОВ** [греч. Ἰάκωβος], **АЗАДА́Н** [Аза; греч. Ἀζάς, Ἀζης, Ἀζαδάνης] **И АВДИ́КИЙ** [Абдисидс; греч. Ἀβδισοῦς], мученики Персидские (пам. 10 апр., пам. зап. 22 апр.). Согласно визант. церковному историку V в. Созомену, пресв. И., диаконы Аз. и Ав. пострадали при персид. шахе Шапуре II

(309–379) вместе со священномучениками *Акепсимом, Иосифом и Аифалом*. Однако в сир. (ВНО, N 22) и греч. (ВНГ, N 15–20) версиях Мученичества этих святых сведений об И., Аз. и Ав. не содержится. П. Петерс предположил, что Созомен пользовался неск. независимыми сир. источниками, сведения об И. и Аз. были почерпнуты им из сир. Мученичества (ВНО, N 423). Согласно этому источнику, И. был родом из дер. Аспаргальгар, Аз. – из Бет-Наггаре (обе деревни предположительно находились в Адиабене). Они были схвачены и доставлены «первомагу» (мобеду) г. Арбела, к-рый долго пытал их, затем велел привязать обнаженными к дереву и оставить на морозе на всю ночь. После вторичного отказа принести жертвы солнцу И., Аз. и Ав. были усечены мечом в Страстную пятницу 371 или 377 г. Совершивший казнь палач омыл меч в небольшом озере неподалеку от места казни, и его воды обратились в кровь.

Ав. может быть отождествлен с мч. Авдиейсом (по-гречески их имена пишутся одинаково), чья память вместе с мучениками Персидскими *Илиодором и Досой* (Дисаном), Мариавом и др. 9 апр. В таком случае он был казнен в 362 или 364 г. В сир. мартирологе IV в. Аз. и Ав. упомянуты в числе диаконов, пострадавших при Шапуре II (Un Martyrologe. P. 26). Различные греч. синаксари помещают память И. и Аз. под 10, 14, 15, 17 и 18 апр. Сведения в Римском мартирологе под 22 апр. основаны на сообщении Созомена. Бытующая в рус. традиции форма имени Авдийский объясняется среднегреч. и новогреч. формой Ἀβδίσκος (Авдисий). Ист.: ВНО, N 22, 423; *Bedjan. Acta. Vol. 4. P. 137–141* [ВНО, N 423]; SynCP. P. 596, 601, 604, 608, 611–612; Un Martyrologe et douze ménologies syriaques / Ed. F. Nau. P., 1915. P. 26. (PO; T. 10, fasc. 1); *Sozom. Hist. eccl. II 12.*

Лит.: *Sergii (Снасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 136; *Peeters P.* Passionaire d'Adiabène // AnBoll. 1925. Vol. 43. P. 261–304; *Lucchesi G.* Acepsima, Giacomo, Giuseppe... // BiblSS. T. 1. P. 150–154; *Fiey J.-M.* Saints Syriaques. Princeton (N.J.), 2004. P. 111. (Studies in Late Antiquity and Early Islam; 6); *Σοφρόνιος (Εὐστράτιος)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 208; *Jullien Chr.* Contribution des Actes des martyrs perses à la géographie historique et à l'administration de l'empire sassanide II // Res Orientales. 2007. Vol. 17. P. 81–102.

*Т. А. Артюхова, Л. В. Луховицкий*

**ИА́КОВ АЛФЕ́ЕВ** [греч. Ἰάκωβος τοῦ Ἀλφαίου], ап. от 12 (пам. 9 окт. и 30 июня в Соборе 12 апостолов; пам. визант. 9 нояб.; пам. зап. 1 и 11 мая). В традиции, отождествляющей его





с *Иаковом*, братом Господним, называется *Иаковом Младшим* (Minor).

В НЗ упоминается во всех списках 12 апостолов, причем всегда на 9-м месте (Мф 10. 3; Мк 3. 18; Лк 6. 15; Деян 1. 13). Свт. Кирилл Александрийский называет родиной И. А. Капернаум (PG. 69. Col. 1156–1157). Судя по тому, что в Мк 2. 14 Матфей мытарь называется Левием Алфеевым, можно предположить, что он был братом И. А., а поскольку о призвании И. А. в Евангелиях ничего не сообщается, то вполне вероятно, что к Иисусу Христу его привел Матфей. Деян 1. 13 сообщают об участии И. А. вместе с другими апостолами в праздновании Пятидесятницы (ср.: Acta Thomae. 1).

Уже с самого раннего времени в церковной письменности делаются попытки отождествить И. А. с др. апостолами, носящими имя Иаков. Так, свт. Иоанн Златоуст (*Ioan. Chrysost.* In Matth. 32, 3 // PG. 57. Col. 380) считал *Иакова Зеведеева* и И. А. одним лицом. Иногда И. А. отождествляли с Фаддеем и Левием (*Hesych. Alex. Lexicon* (Latte)); может быть, именно поэтому Феодорит Кирский называл И. А. мытарем (*Theodoret. Interpr.* in Ps. 67, 7 // PG. 80. Col. 1380). Однако наиболее частым, а для западной традиции (за исключением блж. Иеронима (PL. 23. Col. 180)) общепринятым стало отождествление И. А. с *Иаковом, братом Господним*, к-рый хотя и не упоминался в списках апостолов НЗ, но играл важную роль в апостольской общине. На Востоке, вопреки Р. Плотино (*Plotino, Cardinali.* 1965. P. 403), это мнение разделяли немногие: вероятно, впервые оно встречается в «Очерках» Климента Александрийского (Ἐπιτομὴ τοῦ Εὐσεβίου — *Euseb. Hist. eccl.* II 1. 4), который говорит лишь о 2 *Иаковах*: Праведном и другом, усеченном мечом. Большинство греч. церковных писателей, упоминавших И. А., умалчивали о его тождестве с др. одноименными апостолами. Предположение Плотино и о первоначальном тождестве И. А. и *Иакова, брата Господня* (*Plotino, Cardinali.* 1965. P. 401), и об их разделении только с III в. (ср.: Canones et Decreta Sacrosanti Oecumenici Concilii Tridentini. R., 1834. Sessio XIV: De extrema unctione, can. 1, 3. P. 80) выглядит совершенно безосновательным.

Сведения о дальнейшей судьбе И. А. в церковной письменности крайне скудны. Греч. анонимное Му-

ченичество И. А. (ВНГ, N 762z) остается неизданным, но, судя по его размеру — в рукописях (2 листа), — оно содержит самые краткие сведения об апостоле. Никита Давид Пафлагон в своем энкомии И. А. (ВНГ, N 763; опубликовано в PG. 105. Col. 1516–1517) сообщает о его проповеди и столкновениях с язычниками в палестинских городах Элевтерополе, Газе и Тире и смерти на кресте в егип. Острацине.

И. А., из-за смешения с другими *Иаковами* и Левием Фаддеем, в апостольских списках агиографов (*Van Esbroeck.* 1994; *Виноградов.* 2005) ли-



Апостолы *Иаков Алфеев*, *Филипп* и *Лука*.  
Фрагмент алтарной преграды. 2-я пол. X в.  
(Византийский музей, Афины)

бо не встречается вовсе, либо занимает место даже ниже евангельского девятого: с десятого до четырнадцатого (исключение — восьмое в греч. списке Псевдо-Симеона Логофета). Также имя И. А. упоминается и в других апокрифических произведениях, перечисляющих апостолов (напр., Const. Ap. 8, 23; *Виноградов.* 2005). Ввиду скудности прочего агиографического материала сведения об И. А., содержащиеся в апостольских списках, крайне важны. Они сводятся в основном к следующему: он происходит из колена Манассии (сир. список Le уточняет — из Иордании). Согласно спискам т. н. «2-го сирийского типа» и «византийского типа» (*Виноградов.* 2005), И. А. принимает смерть в Мармарике (Псевдо-Симеон Логофет уточняет: побит камнями иудеями). Полностью отличные от этой традиции сведения сообщают 2 списка т. н. «1-го сирийского типа»: Lp, Le и, отчасти, армянский — из Cod. Matenadaran 993. Согласно им, И. А. проповедовал в Вост. Сирии: Пальмире (Тадморе), Каллинике (Ракке), Киркесии, Маскане и был убит и погребен в Батнание (греч. Батны, ныне Суруч, Турция), где построил храм и основал апостольскую кафедру. По мнению М. ван Эсбрука (*Van Esbroeck.* 1983), это предание порождено желанием доказать независимость Церкви Са-

руга. Арм. список ВНО, N 87, равно как и визант. списки, начиная с самых ранних (*Turner.* 1914), отождествляет И. А. с *Иаковом, братом Господним*, а ВНО, N 91 называет девственником. В греческих списках из кодексов Vat. gr. 1974 и Vat. Pian. gr. 47 братом И. А. называется Иуда. Смешанный Дорощеево-Ипполитов список соединяет сведения о смерти и погребении И. А. в Кесарии и Мармарике. Списки из кодексов Vat. gr. 1967 и 2156 дают не подтверждаемые другими источниками сведения об И. А.: его отца звали Андроном, а мать — Евтихией; он происходил из Иераполя, был камнерезом и умер с перебиты-

ми голенями. В списке из Комментариев на Евангелие от Луки (в катанях)

свт. Кирилла Александрийского имя И. А. переводится как «сила хождения жизни», а в двух лат. — как «усиливающий учение» или «обходящий учение» (*Capelle.* 1926).

В Зап. Церкви память И. А. (отождествляемого с *Иаковом*, ап. от 70, сщмч.) совместно с ап. Филиппом отмечалась 1 мая (день освящения базилики в честь 12 апостолов на пл. Венеции в Риме). В 1956 г. римский папа Пий XII перенес день памяти И. А. на 11 мая.

Глава И. А. хранится в соборе ап. Марка в Венеции, частица мощей — в базилике свт. Николая Чудотворца в Бари. В ц. Ризоположения на Донской ул. в Москве хранилась икона, в к-рую была вставлена лобовая кость И. А. Икона поступила в храм в 1857 г. от нежинского грека К. А. Буба по благословению свт. Филарета, митр. Московского.

Ист.: SynCP. Col. 121, 206, 781; *Capelle B.* La liste des apôtres dans un sermon de Maximin // RBen. 1926. Vol. 38. P. 5–15; *Leloir L.* Écrits apocryphes sur les apôtres. Turnhout, 1986. (CCSA; Vol. 3); *Νικόδημος. Συνοξαριστής.* Т. 1. Σ. 312; *Van Esbroeck M.* Neuf listes d'apôtres orientales // Augustinianum. 1994. Т. 34. P. 109–199. Лит.: *Сержий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 313, 349; Т. 3. С. 419; *Turner C. H.* Primitive Edition of the Apostolic Constitutions and Canons: an Early List of Apostles and Disciples // JThSt. 1914. Vol. 15. P. 53–65; *Plotino R., Cardinali A.* Giacomo Minore // BiblSS. 1965. Vol. 6. Col. 401–411; *Böhm B.* Jakobus Minor // LCI. 1974. Bd. 7. Sp. 47–51; *Van Esbroeck M.* Deux listes d'apôtres conservées en syriaque //



OSA. 1983. Vol. 221. P. 15–24; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 206; *Auber R.* Jacques le Mineur // DHGE. T. 26. Col. 603–604; *Виноградов А. Ю.* Апостольские списки — «забытая» страница христ. лит-ры // БТ. 2005. Т. 40. С. 128–147.

**А. Ю. Виноградов**

**Иконография.** В греч. Ерминии *Дионисия Фурноаграфиота* (1-я пол. XVIII в.) описание облика И. А. («молод, с остроконечною бородою») дано в числе апостолов от 70 с пояснением: «Он из числа двенадцати апостолов». В рус. иконописных подлинниках (XVIII в.) сводной редакции И. А. указано изображать под 30 июня в Соборе 12 апостолов напротив ап. Андрея: «...рус, брада Козмина (св. Космы Бессребренника. — *Ред.*), риза багор с белилом, испод лазорь» (цит. по: *Большаков*. Подлинник иконописный. С. 111) и в день памяти святого под 9 окт., причем уподобления облика святого разнятся: «...брада менши Василиевы Кесарийского, риза вохра с белилом, испод лазорь» (Там же. С. 37), «...подобием рус, брада проста, доле Матфея евангелиста, риза апостольская вохра с белил, испод лазорь» (цит. по: *Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 168).

И. с раннехрист. времени изображается в кругу 12 апостолов. Его облачение составляют хитон и гиматий. Возрастные характеристики И. А. могли меняться. Это мог быть средовек с короткой темной бородой (в мозаичном медальоне на своде Оратория архиепископской капеллы в Равенне, между 494 и 519 г.) или безбородый юноша (в мозаиках разрушенных церквей Сант-Агата ин Субурра в Риме, 2-я пол. V в., и Сан-Приско в Капуе, V–VI вв.). В разные периоды варьировались и атрибуты святого: с венцом мученика в руках И. А. представлен в ряду апостолов в мозаике купола в ц. Сан-Джованни ин Фонте в Равенне (сер. V в.). Изображение И. А. входит в состав апостольского чина, украшающего алтарную преграду (темплон) на мраморной панели, происходящей из Фессалоники (2-я пол. X в., Византийский музей, Афины), апостол представлен в рост (с подписью: «ΙΑΚΩΒΟΣ ΤΟΥ ΑΛΘΑΙΟΥ») рядом с апостолами Филиппом и Лукой. Фигуры сделаны в технике углубленного (или плоского) рельефа, некогда были заполнены стеклянной пастой, видимо синего или голубого цвета (фрагментарно сохр. на одеждах ап. Луки). Др. пример изображения И. А. среди 12 апостолов — икона «Собор святых апостолов» 1-й четв. XIV в. (ГМИИ), где И. А. представлен среди молодых апостолов во 2-м ряду справа, в синем хитоне и темном гиматии, с короткими темными волосами и бородкой, чуть склонившим голову и устремившим на молящегося прямой взгляд.

Примеры единоличного изображения И. А. в рост встречаются в минейных

циклах под 9 окт., напр. на миниатюрах рукописи Служебного Евангелия (Vat. gr. 1156. Fol. 257v. К-поль, 3-я четв. XI в.), Синаксаря Захарии Валашкергского (Кекел. А648, 1-я четв. XI в., без пагинации).

Сцена мучения И. А. есть в Минологии имп. Василия II, где изображено, как его забивают камнями (Vat. gr. 1613.



*Апостолы Симон, Фаддей, Иаков Алфеев. Фрагмент иконы «Двенадцать апостолов». 1-я четв. XIV в. (ГМИИ)*

Р. 102. К-поль, 976–1025 гг.). Вероятно, к этой схеме восходят композиции, известные по минейным циклам в росписях средневек. храмов Балкан. Во фресках ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония (1317–1318), на зап. склоне арки сев. стены под 9 окт. располагается сцена, где поверженного И. А. избивают 2 человека. В ц. Успения Богородицы мон-ря Грачаница, Косово и Метохия (ок. 1320), в нижнем ярусе на сев. стороне юго-вост. столпа др. сцена: лежащего полубоженного И. бьют 2 стоящих по краям ложа мужчины (надпись: «стии апсл иаков алфеев волоуими жилами биен бив»). В росписи кафоликона афонского мон-ря Дионисиат (1547) в сцене мучения И. А. пронзают стрелами. В росписях ц. св. Апостолов в Пече (1561) в центральной травее находится распятие И. А. на кресте: апостол с повязкой на чреслах, в его ноги палач вколачивает гвоздь.

В памятниках изобразительного искусства сохранились сцены гибели И. А., отличающиеся от визант. минологиев и, возможно, связанные с влиянием истории ап. Иакова, брата Господня. Согласно этой версии, И. А. был сброшен с крыши храма. Такое изображение сохранилось на миниатюрах Штутгартского Пассионала (Stuttg. Cod. bibl. 56–58, ок. 1130, см.: *Boeckler A.* Das Stuttgarter Passionale. Augsburg, 1923. Add. 30). В мозаиках Сан-Марко в Венеции (нач. XIII в.) среди циклов апостольских мучений представлено, как некий иудей сталкивает И. А. с крыши здания, имеющего форму октагона с куполом на колоннах, 2-й раз И. А. представлен лежащим у подножия.

Изображения И. А. в памятниках зап. искусства даже в рамках визант. влияния сближают его с ап. Иаковом, братом

Господним: напр., в мозаиках капеллы Палатина в Палермо (1132–1140) И. А. представлен стоящим в облачении епископа (в полиставрии, с омофором и с книгой). Подобным же образом, как епископ с омофором и с Евангелием, рядом с Петром и Павлом, И. А. представлен на фресках в крипте Сан-Лоренцо в Фазано (XI–XII вв.). В зап. иконографии И. всегда изображается как апостол в античном хитоне и гиматии с Евангелием, позднее — с атрибутами мученичества.

В Др. Руси центром особого почитания И. А. был Вел. Новгород. На новгородских иконах встречается его изображение, связанные с патрональной темой, как, напр., на иконе «Рождество Богоматери» в качестве поясного образа в медальоне на поле с подписью (кон. XIV — нач. XV в., ГТГ). Образ И. А. присутствует в новгородских рукописях Хроники Космы Индикоплова в составе композиции со святыми в медальонах по сторонам Креста Господня (известны неск. экземпляров, созданных в 1-й пол. XVI в.: рукопись 1539 г. из собрания кн. Оболенского, входившая в августовский том Великих Миней по Софийскому списку (РГАДА. Ф. МИД. № 159. Л. 6); из б-ки свящ. Сильвестра, духовника царя Иоанна Грозного, вложенная в 1552 г. в Соловецкий мон-рь (РНБ ОР. F.IV.683. Л. 1 об.), и из б-ки Софийского собора в Вел. Новгороде (РНБ. Соф. 1197. Л. 5)). И. А. изображен в медальоне по пояс (с подписью: «оагнос иаковъ алфеевъ») в нижнем ярусе и составляет пару со свт. Сильвестром, папой Римским. И. А., зрелый муж, в античных хитоне и гиматии, с короткими волосами и бородой, на плечах его — омофор, на покровенной левой руке — книга. В подобном варианте очевидно смешение с иконографией ап. Иакова, брата Господня, также почитавшегося в Вел. Новгороде. В храме в честь иконы Божией Матери «Знамение» на Ильине ул. в 1615 г., согласно росписи новгородских мон-рей и церквей, существовал придел во имя ап. Иакова Алфеева, где, несомненно, была его храмовая икона (Опись Новгорода 1617 г. / *Ред.*: В. Л. Янин. М., 1984. Ч. 2. С. 329).

В рус. искусстве позднего средневековья образ И. А. встречается на иконах из деисусного чина (нач. XVII в., Национальный музей, Стокгольм); как небесный покровитель заказчика представлен на иконе «Богоматерь Печерская, со св. Евфимией, Иаковом Алфеевым, прп. Мартином и Иоанном Воином» (XVII в., частное собрание).

Лит.: Ерминия ДФ. С. 156; *Garrucci R.* Storia della arte cristiana nei primi otto secoli della chiesa. Prato, 1877. Т. 4. Tav. 240.2, 255; *Medea A.* Gli affreschi nelle cripte eremitiche pugliesi. R., 1939. Т. 2. Fig. 31; *Антонова, Мневна.* Каталог. 1963. Т. 1. № 41. С. 104; *Mijosuh.* Менолог. С. 193, 194, 234, 263, 347, 363, 378; *Лазарев В. Н.* История визант. живописи. М.,







яковитскому преданию, И. Б., ок. 20 лет скрываясь в Сирии от имп. властей, рукополагал новых епископов и т. о. учредил иерархию монофизитской Церкви, фактически обособленную от имперской Церкви и оппозиционную по отношению к политике визант. императоров, поддерживавших халкидонское православие.

В истории рукоположения и последующей деятельности И. Б. существует ряд эпизодов, которые могут повлиять на правильность понимания роли И. Б. в яковитской церковной традиции. Так, остается неизвестным, кто и при каких обстоятельствах совершил хиротонию И. Б. Версия, согласно к-рой И. Б. был рукоположен предводителем антихалкидонитов *Севиrom*, патриархом Антиохийским (см.: *Bundy*. 1978. P. 79), безосновательна. И. Б. мог быть рукоположен Севиrom в 535–536 гг., когда последний провел в столице ок. полутора лет. Но информация о таком рукоположении появилась лишь в поздней литературе («История несториан», «Книга светильника во тьме» Абу-ль-Бараката; XIV в.). В совр. И. Б. источниках таких сведений нет. Известно также, что Севиr в К-поле находился под опекой имп. Феодоры и ему было запрещено без разрешения предпринимать к.-л. действия, в т. ч. совершать рукоположения.

В поздней пространный версии Жития И. Б. Иоанна Эфесского упомянуто о хиротонии И. Б., совершенной патриархом-антихалкидонитом *Феодосием I* Александрийским, который с 537 г. официально был низложен по приказу имп. св. *Юстиниана I* и так же, как и Севиr, жил в К-поле под надзором. Эту версию повторил яковитский хронист XII в. *Михаил Сириец* (*Mich. Syr. Chron.* 1901. Vol. 2. P. 244–246). Однако Иоанн Эфесский в авторских версиях Жития И. Б. не указывает, кем была проведена хиротония, хотя от этого зависела законность тех рукоположений, к-рые впосл. осуществил сам И. Б. Как сторонник антихалкидонитов Иоанн Эфесский должен был бы подчеркнуть, что хиротония И. Б. была совершена епископами, правоверие к-рых в глазах противников Халкидонского Собора не вызывало сомнений, тем более что и сам Иоанн был впосл. рукоположен И. Б. Возможно, отсутствие сведений о совершителях таинства означает,

что хиротония И. Б. была проведена правосл. епископами. Кроме того, патриарх Феодосий, даже если игнорировать факт его низложения, не обладал каноническим правом поставлять епископов для территорий, находившихся вне его юрисдикции, т. е. вне Александрийского Патриархата. Т. о., рукоположение И. Б. патриархом Феодосием является лишь гипотезой. Возможно, в хиротонии И. Б. мог участвовать еп. Константин Лаодикийский, к-рый после смерти Севира Антиохийского рассматривался в качестве духовного главы антихалкидонитов Сирии. Однако Иоанн Эфесский об этом не упоминает. Он сообщает, что хиротония И. Б. и его друга Феодора была устроена имп. Феодорой по просьбе недавно принявшего христианство араб. филарха *Хариса ибн Джабалы* (Арефы) из династии Гассанидов (*John of Ephesus. The Lives of the Eastern Saints*. P. 500, 579). Феодор был рукоположен во епископа Бострского, Аравийского. Роль И. Б. в отношениях с Гассанидами неясна.

Вскоре И. Б. и Феодор были направлены в Сирию, причем И. Б. было поручено выкупить ромеев, попавших в плен при захвате персами Антиохии в 540 г. И. Б. был снабжен деньгами для выкупа, и его действия были вполне официальными, согласованными с гос. властью. Об отправке И. Б. к персам сообщается в «Церковной истории» Захарии Ритора (*Zach. Rhet. Hist. eccl. Fragm. cap. 12*. P. 130), однако часть рассказа о миссии И. Б. утрачена, в т. ч. и к.-л. подробности. Вместе с тем можно предположить, что И. Б. получил задание от императора, поскольку такая миссия могла осуществляться лишь в сотрудничестве с местными ромейскими властями на персид. границе и предполагала поддержку гассанидского властителя.

О деятельности И. Б. на персид. границе сообщает Иоанн Эфесский (*John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints*. P. 491, 500, 589). Косвенным указанием на посредничество И. Б. при выкупе ромейских пленников служит легендарное сообщение, что И. Б. своими молитвами спас г. Эдессу от захвата ее персид. шахом Хосровом I в 540 г., а также о его знакомстве с самим персид. шахом (*Ibid.* P. 608–609).

Путешествия И. Б. по Востоку являются основной темой его Житий. Он рукополагал священников, давал

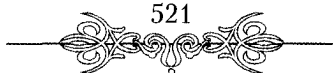
утешение и ободрял верующих-антихалкидонитов во время гонений со стороны визант. властей. И. Б. постоянно был в пути, не задерживаясь подолгу на одном месте, ибо по приказу императора находился в розыске. Имп. Юстиниан якобы даже посылал на его поиски добровольцев, к-рых снабжал деньгами и обещал награды за поимку И. Б. Поиски И. Б. продолжались ок. 20 лет, т. е. до сер. 60-х гг. VI в. Эти сведения явно легендарного характера стали основой образа И. Б. как борца за веру в позднейшей монофизитской традиции.

Вместе с тем на основании данных 3-го Жития И. Б., к-рое ошибочно приписывалось Иоанну Эфесскому, можно сделать вывод о тесном общении И. Б. с имп. Юстинианом. В Житии подробно описывается деятельность И. Б., в т. ч. его 20-летнее скитание, сообщается, что И. Б. часто помогал советом императору, когда тот должен был принимать важные решения. Благодаря этому И. Б. стал настолько знаменит, что его знал не только визант. император, но и персид. шах (*The History of the Habits*. 1925. P. 247–248). Т. о., автор Жития допускает очевидное противоречие, забыв о своем же свидетельстве, что И. Б. долгие годы скрывался от агентов императора.

И. Б. бывал в Сирии, Армении и Каппадокии, в нек-рых провинциях М. Азии, посещал Кипр, Родос, Хиос и Митилину.

Источники приводят число совершенных им рукоположений: 100 тыс. пресвитеров, 27 епископов и 2 патриарха (*John of Ephesus*. 1983. P. 696–697; *The History of the Habits*. 1925. P. 255; *Chronicon ad annum 819*. 1920. P. 10). Цифра 100 тыс. нереальна и свидетельствует о том, что в Житиях И. Б. содержатся легендарные сведения. Также недостоверно и упоминание о 87 поставленных И. Б. епископах (*The History of the Habits*. 1925. P. 243).

Имя и учение И. Б. не упоминаются в антияковитских богословских сочинениях и хрониках, составленных после смерти И. Б. О нем не говорится ни в творениях прп. *Иоанна Дамаскина* (*Ioan. Damasc. Contr. Jacob.* // PG. 94. Col. 1435–1502), ни в сочинении, приписываемом *Леонтию Византийскому* (*Leont. Byz. De sect.* // PG. 86A. Col. 1193–1268), ни в произведении пресв. Тимофея К-польского (*Timotheus, CP presb. De receptione*







haereticorum // PG. 86A. Col. 11–68), ни в исторических сочинениях, касающихся VI в., напр. *Евагрия Схоластика* (Bundy. 1978. P. 67). Это может свидетельствовать о том, что масштаб деятельности И. Б. был достаточно ограничен и его действия не могли привести к созданию отдельной Церкви, как утверждают позднейшие яковитские источники.

Важнейшим аргументом в пользу того, что деятельность И. Б. координировалась гос. властью, является письмо низложенного К-польского патриарха *Анфима I*, направленное И. Б., вероятно вскоре после начала его деятельности на Востоке (*Rahmani*. 1908. P. 67–72). Анфим увещевает И. Б. больше заботиться о соответствии пресвитерскому сану рукополагаемых и добавляет: «Не следует множить посвящаемых, но пусть их будет столько, сколько требует необходимость». Фраза в конце письма раскрывает смысл деятельности И. Б.: соответствовать усилиям императора, направленным на то, чтобы устранить все препятствия, стоящие на пути к объединению сторонников и противников Халкидонского Собора. Главным препятствием патриарх Анфим считал осуждение «Трех Глав», которое имп. Юстиниан рассматривал как предпосылку для объединения православных с антихалкидонитами. Мотивы осуждения «Трех Глав» встречаются в тексте исповедания веры, приписываемом И. Б. (см.: *Грацианский*. 2006. С. 96–99).

Лишь после *Вселенского V Собора* 553 г. и осуждения «Трех Глав» И. Б. начал рукополагать епископов, в т. ч. и для Патриаршей кафедры Антиохии. Остается неизвестным, кто из епископов изначально помогал И. Б., т. к. процедура хиротонии требует участия 3 епископов, а последний епископ из числа противников Халкидонского Собора, Константин Лаодикийский, умер в 553 г.

С разрешения жившего в К-поле Александрийского патриарха Феодосия И. Б. первыми рукоположил Конона во епископа Тарса и Евгения во епископа Селевкии Исаврийской. Иоанн Эфесский сообщает, что И. Б. рукополагал их вместе с «другими епископами», однако имена епископов-антихалкидонитов, к-рые бы находились в то время в Александрии и имели возможность рукополагать без ведома правосл. патриарха Александрийского, неизвестны. Всего, по сообщению Иоанна Эфесского, И. Б.

рукоположил 27 епископов, из них 8 — для Антиохийской Церкви, 12 — для Египта и 7 — для М. Азии, входивших в юрисдикцию К-польского Патриархата. Тот факт, что И. Б. вместе с Кононом и Евгением рукополагал епископов для Египта и Фиваиды, свидетельствует, что к тому времени там не осталось епископов, и подкрепляет предположение о том, что в рукоположении Конона и Евгения вместе с И. Б. участвовали не епископы-антихалкидониты. Рукоположения были совершены ими в основном в К-поле под контролем императора, и большинство этих иерархов до конца жизни не покинули К-поля. Ок. 557 г. Конон и Евгений увлеклись ересью тритеизма, к-рая внесла раскол в ряды антихалкидонитов. И. Б. еще в 566 г. обращался к Конону и Евгению с просьбой не допустить развития тритеизма, но тем не менее они и в дальнейшем оставались сторонниками ереси.

Ок. 557 г. в К-поле, безусловно с ведома властей, И. Б. и его единомышленниками был поставлен патриархом Антиохии Сергей Тельский. Через 3 года Сергей скончался, так и не покинув К-поля. В 558 г. И. Б. рукоположил во епископа Эфеса Иоанна (буд. автора Жития И. Б.). В 564 г., по смерти Сергия, И. Б. совместно с Кононом и Евгением Амидским в Сирии с ведома патриарха Феодосия Александрийского возвел на Патриарший престол Антиохии Павла, бывш. келлейника Феодосия. Однако вскоре против Павла было выдвинуто обвинение в том, что его поставление произошло без согласия верующих и клириков его диоцеза. Значительная часть антихалкидонитов отказалась признать его.

Общее количество рукоположенных И. Б. епископов было незначительным, при этом практически никто из них так и не занял свою кафедру. Отсутствуют сведения, что они при жизни И. Б. рукополагали др. епископов. Поставление патриарха-антихалкидонита было также сугубо формальным. Тем не менее в результате действий И. Б. антихалкидонитская оппозиция в империи приобрела лидеров, к-рые были теснейшим образом связаны с верховной гос. властью. Такое положение дел вполне соответствовало политике имп. Юстиниана, направленной на ликвидацию раскола в Церкви. Т. о., И. Б., изначально связанный

с имп. двором, сыграл основную роль в создании оппозиции, лояльной к властям империи. Вероятно, в конце жизни имп. Юстиниан планировал созвать объединительный Собор, к-рый на основе компромиссов, достигнутых в предшествующие годы его правления, в т. ч. на V Вселенском Соборе, мог бы устранить раскол между сторонниками и противниками Халкидонского Собора.

В 566 г., по смерти патриарха Феодосия Александрийского, И. Б. стал неформальным главой антихалкидонитов в империи. Яковитский автор XIII в. Григорий Бар Эвройо наделяет И. Б. несуществующим титулом «вселенский митрополит» (*Greg. bar Hebr. Chron. eccl.* 1872. Col. 216). В течение последующих 10 лет И. Б. участвует во всех важнейших церковных делах Византийской империи, организует многочисленные встречи и диспуты между представителями разных вероучений. В это же время неформальным главой антихалкидонитов К-поля при содействии И. Б. становится Иоанн Эфесский (*Mich. Syr. Chron.* 1901. P. 254, 257).

После смерти имп. Юстиниана имп. Юстин II (565–578) возобновил дискуссии между сторонниками и противниками Халкидона, а также встречи сторонников и противников тритеизма среди антихалкидонитов. В К-поле собрались рукоположенные И. Б. епископы и вызванные им с Востока архимандриты мон-рей, противники Халкидона. В нач. 567 г. был подписан «Синдоктикон» (Συνδοκτικόν), к-рый предусматривал примирение сторон в «тритеистском» споре на основе учения патриарха Феодосия Александрийского (*Ibid.* Т. 2. P. 282–284; *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas.* 1933. Vol. 2. P. 108–109). Прения по проблеме Халкидона затягивались, и И. Б. по совету имп. Софии, жены имп. Юстина II, вместе с др. антихалкидонитами обратился к императору с письменным изложением своей позиции. Имп. Юстин поручил патрикию Иоанну Коментиолу отправиться с дипломатической миссией в Персию, а по дороге убедить вост. антихалкидонитов согласиться на формулу примирения, предложенную императором. И. Б. отправился на Восток вслед за Иоанном. В 567 г. в г. Каллинике на Евфрате состоялась конференция представителей сир. монашества и антихалкидонитами. Патрикий Иоанн объявил





им желание императора достичь церковного мира и выразил надежду, что обе стороны не станут проявлять чрезмерную строгость, а также зачитал перед собранием эдикт имп. Юстина, которым предусматривались значительные послабления для антихалкидонитов: предлагалось снятие анафемы с Севира Антиохийского, реабилитация всех анафематствованных со времени свт. Кирилла Александрийского и восстановление «Энотикона» имп. *Зинона* в качестве основы для единства Церкви. Упоминание Халкидонского Собора в документе отсутствовало. И. Б. и нек-рые епископы из числа рукоположенных им согласились подписать эдикт имп. Юстина, но в ответ потребовали анафемы дифизитству, введения формулы «из двух природ или ипостасей получилась единая природа или ипостась ставшего плотью Бога Слова», а также осуждения всех, кто не разделял 12 анафематизмов свт. Кирилла Александрийского. Эти требования были изложены ими в письме, и, хотя они уже были фактически неприемлемы для Православия, часть непримиримых монахов-антихалкидонитов сочла их недостаточными и потребовала, чтобы в итоговый документ была включена прямая анафема Халкидонскому Собору. Во время чтения письма И. Б. в сир. мон-ре Мар-Заккая некий монах Косма в порыве гнева схватил документ и разорвал его. Об этом архимандриты письменно известили И. Б. Узнав о происшедшем, патрикий Иоанн Коментиол покинул Каллиник.

Испугавшись реакции Коментиола, епископы попросили И. Б., Феодора Аравийского и Евгения Тарсийского составить письмо об их отношении к эдикту императора. Новый документ почти ничем не отличался от прежнего, и реакция сир. монахов на него была та же. Более того, монахи пригрозили И. Б. разорвать с ним общение и анафематствовать его. Испугавшись, И. Б. произнес анафему собственному письму. Узнав об этом, Иоанн Коментиол прекратил дальнейшие переговоры и уехал в К-поль.

В столице некоторые сторонники И. Б. из числа епископов-антихалкидонитов считали, что И. Б. должен вернуться в К-поль и продолжить переговоры об унии на основе имп. эдикта. Имп. Юстин направил комити Востока Сергоне предписание от-

править еп. Феодора Аравийского и И. Б. в К-поль для дальнейшего рассмотрения церковных дел. Феодор последовал имп. распоряжению; И. Б. же под давлением монахов предпочел скрыться на Востоке.

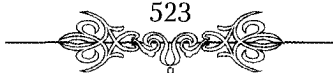
В то же время разрушилось и соглашение по проблеме тритеизма. На Каллиникской конференции в К-поле был составлен 2-й «Синдоктикон», к-рый содержал больше, чем 1-й, уступок православным тритеистам. 17 мая 567 г. архимандриты и монахи Востока, собравшиеся в мон-ре Мар-Басса в Батабу, составили документ с осуждением непримиримых тритеистов, а также тех, кто отказывались признать Павла патриархом Антиохии.

В это время произошел окончательный разрыв между И. Б. и сторонниками тритеистов, к-рых представляли Конон Тарсийский, Евгений Селевкийский, некий еп. Феона, а также монахи Афанасий, Авуи и Фока. Последние были готовы согласиться с православными и с противниками патриарха Павла Антиохийского как человека близкого к патриарху Феодосию Александрийскому, главному борцу с тритеистами. Об этом Павел писал И. Б. и еп. Феодору Аравийскому. Они выразили полную поддержку Павлу, а также всемо, что было сделано и сказано патриархом Феодосием Александрийским. Вместе с тем еще во время конференции в Каллинике И. Б. писал еп. Евгению Селевкийскому, чтобы тот не поддерживал раскол в рядах антихалкидонитов и письменно отказался от тритеизма. Тем не менее число сторонников тритеизма на Востоке росло; распространялось сочинение «О Троице» александрийского философа *Иоанна Филопона*. И. Б. с трудом удалось воспрепятствовать появлению перевода трактата на сирийский. Тритеисты также распускали слухи, что И. Б. и Феодор, а также почти все архимандриты Сирии уже примкнули к ним, отрекшись от патриарха Павла Антиохийского. В этой связи И. Б. и Феодор обратились с письмом к монахам, в к-ром они заявляли о своем неприятии тритеизма и преданности патриарху Павлу. 3 янв. 568 г. предводители вост. монашества вновь собрались в монастыре Мар-Басса и издали новый «Синдоктикон» с безоговорочным осуждением тритеизма.

В нач. 568 г. И. Б. направил Конону и Евгению еще одно письмо, в ко-

тором просил их не способствовать расколу общины антихалкидонитов, постараться примириться со своими противниками, а если это невозможно, то покинуть К-поль и отправиться на свои кафедры. И. Б. требовал от них подчинения постановлениям патриарха Феодосия о тритеизме, просил их вновь начать действовать заодно с ним ради достижения единства Церкви. Тогда же И. Б. направил в К-поль и письмо епископам-антихалкидонитам — противникам Конона и Евгения, в к-ром заверил их в своей верности постановлениям патриархов Феодосия и Павла о тритеизме, а также просил их примириться с епископами Кононом и Евгением. Но Конон и Евгений решили, что смогут склонить И. Б. на свою сторону, и находившийся в это время в Киликии Евгений попросил его о встрече. Из г. Кенешрина И. Б. прибыл на встречу с Евгением в г. Кербедиссо в пров. Киликия Вторая. Им не удалось достичь соглашения, причем Евгений оскорбил И. Б. и прибывших с ним вост. монахов, а также порицал всех, кто придерживались позиции патриарха Феодосия в отношении тритеизма. Согласно сведениям Михаила Сирийца (*Mich. Syr. Chron.* 1901. P. 256–257), И. Б. отлучил Евгения от Церкви, а вскоре в К-поле еп. Феодор Аравийский объявил об отлучении Конона.

В 568 г. 5 епископов-антихалкидонитов Востока, в т. ч. И. Б., написали единомышленникам в К-поль письмо с кратким перечислением основных пунктов трактата патриарха Феодосия против тритеистов и осуждением тритеистских вероучительных формул и трактата Иоанна Филопона. Вопрос о патриархе Павле в письме не затрагивался. В нем рассказывалось о тех усилиях, к-рые вост. епископы и И. Б. приложили, чтобы избежать раскола в общине антихалкидонитов. Вост. епископы просили К-польских подписаться под письмом, придав тем самым ему силу обязательного для всех антихалкидонитов документа. Подписи под письмом поставили 7 епископов-антихалкидонитов в К-поле во главе с Феодором Аравийским и Иоанном Эфесским. Письмо было передано Конону и Евгению через Хариса ибн Джабалу. Конон и Евгений не дали никакого ответа и собранными при дворе филарха Хариса епископами были объявлены низложенными. Епископы письменно





известили общину антихалкидонитов о своем решении. Ее епископат и клир Востока согласился с принятым решением.

В 571 г. ввиду растущего влияния антихалкидонитов в столице К-польский патриарх *Иоанн III Схоластик* начал их открытое преследование по всей территории Византийской империи. В числе прочих были арестованы Павел, патриарх Антиохийский, еп. Иоанн Эфесский. Находясь в заключении, Павел принял правосл. вероучение, был освобожден, но, не получив обратно Антиохийского престола, ок. 574 г. бежал из К-поля на Восток. Он отрекся от Православия и был принят И. Б., к-рый содействовал восстановлению его авторитета среди антихалкидонитов. В нач. 575 г. И. Б. стал одним из организаторов Собора антихалкидонитов в Антиохии, на к-ром Павел был вновь признан патриархом. Вскоре после этого Павел тайно отправился в Египет, где в мае 575 г. возвел в патриарха Александрийского скитского мон. Феодора. Однако александрийские антихалкидониты отказались его принять и поставили патриархом Петра, старого соратника патриарха Феодосия. Между Петром Александрийским и Павлом Антиохийским возникла переписка со взаимными оскорблениями. И. Б. поддержал Павла, назвав Петра «новым Гайаном» (см. *Гайан*, патриарх Александрийский). В 576 г. Петр анафематствовал Павла. Положение Павла среди сир. антихалкидонитов оставалось непрочным; в том же году его противники выдвинули претендентом на Антиохийский престол еп. Петра Каллиникского. И. Б. поначалу высказался против Петра, однако, видя непопулярность Павла, решил не торопиться с ответом. Пытаясь примирить сир. и егип. антихалкидонитов, он отправился в Египет. Там сторонники Петра Александрийского уговорили И. Б. признать Петра патриархом и поддержать низложение Павла Антиохийского. И. Б. потребовал, чтобы низложение Павла не сопровождалось его анафематствованием. Это решение не привело к миру, т. к. раскол сир. антихалкидонитов на сторонников Петра и сторонников Павла только усиливался, а противоречия между сир. и егип. антихалкидонитами стали непреодолимыми, поскольку часть сирийцев, признававших Павла, считала законным патриархом Александрийским не Пет-

ра, а Феодора, поставленного при участии Павла. В 578 г. Петр Александрийский умер и новым патриархом был избран *Дамиан*. В послании к И. Б. и др. сир. епископам Дамиан опровергал учения тритеистов и Иоанна Филопона. И. Б. вступил в общение с новым патриархом, в то время как сторонники Павла Антиохийского объявили Дамиана узурпатором.

И. Б. решил вновь отправиться в Египет, скрывая цель путешествия от приближенных. Он добрался до границы Египта и остановился в Касийском монастыре. Там неожиданно умер один из спутников И. Б., бывш. настоятель монастыря Картамин. Через неск. дней, во время др. остановки, внезапно заболел и умер келейник И. Б. Сергей, а еще через 3 дня заболели И. Б. и некий диакон из его спутников. Через 12 дней И. Б. умер. Дата его смерти приведена Иоанном Эфесским в «Церковной истории» (*Ioan. Ephes. Hist. eccl.* P. 228). В «Хронике до 724 года» («Книга халифов») указано, что это случилось 31 июля (*Chron. misc.* P. 144).

Спутники И. Б. перенесли его тело в Касийский мон-рь. Вскоре патриарх Дамиан Александрийский попытался его забрать и перевезти в Александрию, но настоятель монастыря воспрепятствовал этому. В 622 г. останки И. Б. были выкрадены посланцами епископа Теллы, антихалкидонита Закхея, и вывезены в Теллу, где положены в мон-ре Псильта, в к-ром в юности подвизался И. Б. Рассказ об этом был записан пресв. монастыря Феодосием в 741 г.

**Сочинения.** Лит. наследие И. Б. невелико. Часть обширной переписки (письма И. Б. и его адресатов) сохранилась в рукописном сборнике *Lond. Brit. Mus. Add. 14602* (издан в 1908 Ж. Б. Шабо). Среди прочих сохранилось важное письмо, направленное И. Б. низложенным патриархом Анфимом К-польским ок. 542 г., текст к-рого проясняет роль И. Б. в религ. политике имп. Юстиниана. Сохранились также анафора и гомилия на Благовещение; эти тексты не изданы, и их принадлежность И. Б. не доказана.

Известно исповедание веры, приписанное И. Б., вопрос об истинном авторстве к-рого сложен. Текст не сохранился в оригинальной (сир. или греч.) форме и существует лишь в переводах на араб. и эфиоп. языки. В рукописных колофонах к пере-

водам И. Б. указывается как автор. И. Ассемани полагал, что исповедание веры не может принадлежать И. Б. и что оно весьма позднего происхождения (*Assemani. VO.* T. 2. P. 68); возможно, принадлежит перу Игнатия Нуха. К. Г. Корниль, 1-й издатель эфиоп. версии исповедания, считал, что в тексте после введения, не принадлежащего И. Б., присутствует основная часть, к-рая с большой долей вероятности может быть приписана И. Б. (*Cornill.* 1876. S. 418, 466). Араб. версию, послужившую, как предполагают, оригиналом для эфиоп. перевода, издал Х. Г. Клайн (*Kleyn.* 1882. S. 119–139). Он согласен с Корнилем и полагает, что текст может быть датирован VI в.

Рукописи, использованные Клайном для издания исповедания, содержат анонимный «Трактат о вере сирийцев», изданный Ф. Кёльном (*Cöln.* 1904). Кёльн, исследуя историю рукописи и лит. стиля трактата, пришел к выводу, что он составлен в XV в. Игнатием Нухом, т. о. он поддерживает Ассемани. Кёльн отверг мнение Клайна о принадлежности исповедания И. Б., а также указал, что араб. текст исповедания содержит анахронизмы, к-рые не позволяют датировать его VI в. (*Ibid.* S. 37–39). В целом мнение Кёльна принимается большинством исследователей, но это далеко не исчерпывает вопроса. Кроме того, в полемике не учитывается богословская составляющая исповедания. Между тем в нем присутствуют следующие обвинения в адрес православных: 1) введение четвертой ипостаси в Троицу через разделение одной природы Христа на две; 2) противоречие дифизитства постановлениям 3 первых Вселенских Соборов; 3) присутствие на Халкидонском Соборе некоторых епископов, принимавших участие также и во *Вселенском III Соборе* и, следов., в Халкидоне поступавших вопреки его решению; 4) принятие Томоса Льва; 5) принятие неких «Ахьи Эдесского, Дорофея и Дийудуса, племянника Нестория». Несомненно, в последнем пункте речь идет об осуждении *Феодорита* Кирского и *Ивы* Эдесского, чьи имена упомянуты в искаженном виде, но распознаются вполне однозначно. Данный факт может указывать на то, что текст был составлен в VI в., причем до 553 г., когда V Вселенский Со-



бор осудил «Три Главы». Согласно письму патриарха Анфима К-польского, И. Б. должен был помнить об усилиях имп. Юстиниана, направленных на принятие осуждения «Трех Глав». Т. о., исходя из богословского содержания текста, составление основной части исповедания со значительной долей вероятности можно отнести к 542–553 гг. (см.: *Грацианский*. 2007. С. 7–26).

Соч.: *Cornill C. H.* Das Glaubensbekenntnis des Jacob Baradaeus in äthiopischer Übersetzung // ZDMG. 1876. Bd. 30. S. 417–466; *Lamy T. J.* Profession de foi adressée par les abbés des couvents de la province d'Arabie à Jacques Baradée // Actes du 11<sup>me</sup> Congrès intern. des orientalistes. Sect. 4. P., 1898. [Vol. 4.] P. 115–137; *Cöln F.* Die anonyme Schrift «Abhandlung über den Glauben der Syrer» // Oriens Chr. 1904. Bd. 4. S. 28–97; *Kugener M. A.* Récit de Mar Cyrillien racontant comment le corps de Jacques Baradée fut enlevé du Couvent de Casion et transporté au couvent de Phesilta // *Clugnet*. 1902. Bibl. orient. Vol. 3(1). P. 5–26; *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas* / Ed. J.-B. Chabot. P., 1908. Vol. 1: Textus; 1933. Vol. 2: Versio. (CSCO; 17, 103. Syr.; 17, 52).

Ист.: *Ioan. Ephes.* Hist. eccl. 1935. Lib. 4. P. 12–45; *idem (John of Ephesus)*. Lives of the Eastern Saints. № 49, 50 / Ed. E. W. Brooks // PO. 1924. T. 18. Fasc. 4. P. 690–697; 1925. T. 19. Fasc. 2. P. 153–158; The History of the Habits of Life of the *Saintly James Metropolitan of Edessa* / Ed. E. W. Brooks // PO. 1925. T. 19. Fasc. 2. P. 228–268; A Writing of *Mar Cyriac Bishop of Amida* about the Same Holy Mar James / Ed. E. W. Brooks // Ibid. P. 268–273; *Greg. bar Hebr.* Chron. eccl. 1872. T. 1. Col. 213–218, 233–244; *Mich. Syr.* Chron. 1901. Vol. 2; *Eliæ metropolitanæ Nisibeni* Opus Chronologicum / Ed. E. W. Brooks. P., 1910. Vol. 1: [Textus]. P. 122. (CSCO; 62. Syr.; 21); *Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens*. Vol. 1: Praemissum est Chronicon anonymum ad A. D. 819 pertinens / Ed. J.-B. Chabot. Louvain, 1920. [Textus]; 1937. [Versio]. (CSCO; 81, 109. Syr.; 36, 56); *Severus ibn al-Muqaffa*. Le livre des conciles / Ed. P. Chébli // PO. 1905. T. 3. Fasc. 2. P. 204–210; Hist. Nestor. // PO. 1911. T. 7. Fasc. 2. P. 140–142; *Abu-l-Barakat*. Livre de la lampe des ténèbres et de l'exposition du service // Ed. L. Villecourt, E. Tisserant, C. Wiet // PO. 1926. T. 20. Fasc. 4. P. 729–733; *Rahmani I.* Epistula Anthimi, pseudo-patriarchae ad Iacobum episcopum Edessae // *Ignatius Ephraem II Rahmani*. Studia syriaca. Monte Libano, 1908. Fasc. 2. P. 67–72; *Van Roey A., Allen P.* Monophysite Documents of the VI<sup>th</sup> Century. Louvain, 1994. (Orientalia Lovanensia Analecta; 56).

Лит.: *Assemani*. BO. 1719. T. 1. P. 225–256; 1728. T. 2. P. 62–69; *Kleyn H. G.* Jacobus Baradaeus: De stichter der Syrische monophysietische Kerk. Leiden, 1882; *Duval*. Littératures. 1907. T. 2. P. 360–362; *Lebon J.* Le monophysisme sévérien: Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au Concile de Chalcedoine. Louvain, 1909. P. 78–82; *Baumstark*. Geschichte. 1922. S. 174–175; *Honigmann E.* Nordsyrische Klöster in vorarabischer Zeit // Zschr. f. Semitistik. Lpz., 1922. Bd. 1. S. 15–32; *idem*. Evêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI<sup>e</sup> siècle. Louvain, 1951. P. 157–177. (CSCO; 127. Subs.; 2); *Hermann Th.* Patriarch Paul von Antiochia und das

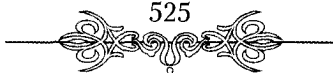
Alexandrinische Schisma vom Jahre 575 // ZNW. 1928. Bd. 27. S. 263–304; *Brooks E. W.* The Patriarch Paul of Antioch and the Alexandrine Schism of 575 // BZ. 1930. Bd. 30. P. 468–476; *Bréhier L. et al.* De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand. P., 1937. P. 456, 483–495. (*Fliche, Martin*. HE; 4); *Devreesse R.* Le Patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe. P., 1945. P. 75–92; *Stein E.* Histoire du Bas-Empire. P., 1949. T. 2. P. 624–628; *Graf G.* Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Vat., 1949. Bd. 3. S. 121, 360; 1951. Bd. 4. S. 9–11; *Goubert P.* Les successeurs de Justinien et le Monophysisme // Das Konzil von Chalkedon / Hrsg. A. Grillmeier, H. Bacht. Würzburg, 1953. Bd. 2: Entscheidung um Chalkedon. S. 182–185; *Van Roey A.* Les débuts de l'Église jacobite // Ibid. S. 339–360; *Ortiz de Urbina*. PS. 1965<sup>2</sup>. P. 163–164; *Wright W. A.* Short History of Syriac Literature. Amst., 1966<sup>2</sup>. P. 85–88; *Atiya A. S.* History of Eastern Christianity. L., 1968. P. 180–184; ВНО, N 392–393; *Frend W. H. C.* The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the V<sup>th</sup> and VI<sup>th</sup> Cent. Camb., 1972. P. 285–287, 318–321; *Bundy D. D.* Jacob Baradaeus: The State of Research // Le Muséon. 1978. Vol. 91. P. 45–86; *Sélys C.* Les Syriens orthodoxes de catholiques. Turnhout, 1988. P. 27–29; *Грацианский М. В.* Миссионерские предприятия 40-х гг. VI в. в контексте церк. политики имп. Юстиниана // КАНІСКІОН: Юбил. сб. в честь 60-летия проф. И. С. Чичурова. М., 2006. С. 57–101; *он же*. Св. имп. Юстиниан и спор о Трех Главах // Вестн. ПСТГУ. Сер. 1: Богословие и философия. 2007. Вып. 1(17). С. 7–26.

*М. В. Грацианский*

**ИАКОВ ВАСИЛЬЕВИЧ** (1652 или 1660 — 7.01.1677, г. Касимов, ныне Рязанская обл.), подвижник благочестия, касимовский царевич, сын касимовского царевича Василия Арслановича (Сеид-Бурхана) и Марии Никифоровны Плещеевой (дочери Н. Ю. Плещеева). Дед И. В. Арслан Алеевич, приходившийся внуком сибир. хану Кучуму, был последним касимовским царем, исповедовавшим мусульманство. Его супруга, бабушка И. В., Фатима Султан Сеитовна (урожд. Шакулова), по преданию, была тайной христианкой. Под влиянием матери царевич Сеид-Бурхан заинтересовался христианством. В сер. XVII в., во многом благодаря проповеди архиеп. Рязанского и Муромского смчч. *Мисаила* (1651–1655), имел место массовый переход касимовских мусульман в Православие. В 1654 г. 38-летний Сеид-Бурхан принял христианство, получив в крещении имя Василий (при этом он потерял право стать касимовским царем). Дети Василия Арслановича также были крещены и носили христ. имена: Михаил, Василий, Иаков, Никифор, Иван, Симеон, Евдокия и Домна.

При Василии Арслановиче Касимов и Касимовский край быстро заселялись русскими, строились и украшались правосл. церкви. Центром правосл. жизни края был *касимовский в честь Казанской иконы Божией Матери жен. мон-рь* (впервые упом. в писцовых книгах Петра Воейкова и Постника Ракова в 1627). Обитель стала пользоваться особым покровительством касимовских царей вследствие чудесного исцеления И. В. от горячки после молебна в мон-ре перед Казанской иконой Божией Матери. В благодарность царевич пожертвовал обители 2 богатых священнических облачения, тканых серебром по красному бархату. Со временем облачения обветшали, из них сделали 2 пелены, к-рые в 1933 г. находились в бывш. монастырской Пятницкой ц. (с 1919 действовала как приходская; пелены не сохр.). Царица Фатима и сестры И. В. пожертвовали в мон-рь собственноручно вышитую серебром ризу для Казанской иконы Божией Матери (ныне в экспозиции Касимовского краеведческого музея). Др. икона, в шелковой ризе, украшенная жемчугом и драгоценными камнями, была вкладом Марии Никифоровны, матери И. В. Семья царевича также устроила для чудотворной Казанской иконы бархатную ризу, шитую жемчугом и драгоценными камнями. Правители Касимова пожертвовали на содержание Казанского мон-ря земли по берегу Оки, часть вотчин вне города. До своей смерти Василий Арсланович снабжал насельниц обители одеждой и продовольствием (ум. в 1679 в Москве, был погребен в *московском во имя свт. Иоанна Златоуста мон-ре*). После смерти сына царица Фатима содержала мон-рь на свои средства.

Жизнь И. В., его щедрая благотворительность были известны в городе и вызывали неудовольствие у некоторых его соотечественников — касимовских татар. Обстоятельства смерти И. В. неизвестны. Есть предание, что он умер юным после болезни; по др. версии, царевич погиб от побоев; в Казанском мон-ре считалось, что царевич был отравлен родственниками-мусульманами. По преданию, царевич скончался, когда ему было 17 или 25 лет. Согласно завещанию, И. В. был погребен в Казанском мон-ре. Впосл. над его захоронением была построена небольшая часовня, в кон. XIX в. стоявшая





справа от Казанской ц. (храм построен в 1854–1864 на месте каменной Казанской ц., сооруженной в 1715). В часовне над могилой лежала плита с надписью: «Лета 7185 (1677) году генваря в 7 день, на Собор Иоанна Предтечи, преставился раб Божий царевич Иаков Васильевич Касимовский» (*Иероним (Алякринский)*. 1889. С. 97). В нач. XX в. пли-



Часовня над могилой царевича Иакова.  
Фотография. Нач. 30-х гг. XX в.

ту украшала старинная «суконная пелена красного цвета с нашитым посередине ее крестом из серебряного галуна» (*Добролюбов И., свящ.* С. 72). В мон-ре хранился ныне утраченный портрет И. В. Царевич был представлен молодым человеком с коротко остриженными черными волосами, узким удлиненным лицом и короткой бородой. Художник изобразил его во весь рост, с непокрытой головой, в длинной одежде, похожей на подрясник.

В кон. 1919 г. мон-рь упразднили, в июне 1930 г., после закрытия Казанского собора, чудотворную Казанскую икону Божией Матери перенесли в Пятницкий храм. Часовня над могилой царевича была открыта для богомольцев, особенно много паломников собиралось у могилы царевича в день его кончины. Надзор за часовней был поручен бывш. послушнице Казанского мон-ря Акилине, по просьбе к-рой люди, исцелившиеся по молитвам к И. В., записывали свои свидетельства в особую тетрадь (записи о чудотворениях по молитвам к И. В. велись и в нач. XX в., до 1917 г.). В 20-х — нач. 30-х гг. XX в. в часовне над могилой И. В. часто



Могильная плита царевича Иакова.  
1677 г.

молилась староста Пятницкой ц. мц. Вера Николаевна Самсонова, к-рая рассказывала богомольцам об И. В. и давала им масло из лампы над могилой. В 1927–1935 гг. последним настоятелем Пятницкого храма был сщмч. *Николай* Анатольевич Правдолюбов. На основании совр. ему свидетельств, записей чудотворений и исторических материалов сщмч. Николай в соавторстве с братом мч. *Владимиром* Анатольевичем Правдолюбовым в 1933–1934 гг. составил жизнеописание касимовских подвижников благочестия И. В., Петра Отшельника (сер. XIX в.) и блж. Матроны Анемняевской († 1936). Сщмч. Николай говорил, что к нему часто обращались люди, получившие исцеление на могиле И. В., с просьбами отслужить заупокойные всеобщие и панихиды по царевичу (одно из последних известных чудотворений по молитвам к И. В. — исцеление от рака в 1928 жительницы Касимова М. Д. Юсовой). Мн. людям царевич являлся во сне таким, каким он был изображен на портрете. Книга стала причиной ареста и осуждения братьев Правдолюбовых в 1935 г., вместе с ними была арестована и осуждена мц. Вера. В сер. XX в. могила И. В. и часовня над ней были уничтожены.

Арх.: ГАРО. Ф. Р-31. Оп. 1. Д. 2. Л. 132; Ф. 1033. Св. 7. Д. 664. Л. 12 [Мат-лы о закрытии Казанского мон-ря и Казанского храма]. Лит.: Описание церк. вещей, замечательных по своей древности, находящихся в церквах Рязанской епархии // *Рязанские Ев.* 1887. № 13. С. 310–311; 1892. № 7. С. 319–320; *Иероним (Алякринский)*, архим. Рязанские достопамятности. Рязань, 1889. С. 71–72, 97; *Шшикин Н. И.* История г. Касимова с древнейших времен. Рязань, 1891<sup>2</sup>; *Добролюбов И., свящ.* Ист.-стат. описание церквей и мон-рей Рязанской епархии. Рязань, 1891. Т. 4. С. 52–53, 72; *Веселкина Т.* Святые и праведники земли Рязанской X–XX вв. Рязань, 2000. С. 167–

168; Касимовские подвижники // *Рязанский перк. вестн.* 2002. № 9. С. 40–41; *Правдолюбов В., прот.* Религиозная история Касимова. Касимов, 2004. С. 15–16, 30–33, 35–36; *Николай Правдолюбов, сщмч., Владимир Правдолюбов, мч.* Блж. Иаков, царевич Касимовский. М., 2005. С. 20–41, 48.

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

**ИАКОВ ГРУЗИН** (Картвели), мч. — см. *Месукевийские мученики*.

**ИАКОВ ЗЕВЕДЕ́ЕВ** [Ἰάκωβος τοῦ Ζεβεδαίου] († 44), ап. от 12 (пам. 30 апр.; пам. зап. 25 июля). В зап. традиции для того, чтобы различать *Иакова Алфеева* и *Иакова*, брата Господня, последнего называют Старшим (Μαίωρ).

Иаков и его родной брат Иоанн были сыновьями Зеведея, рыбака с Геннисаретского оз. (Мф 4. 21; Мк 1. 20; Лк 5. 10; Ин 21. 2). Их мать упоминается без имени в Мф 20. 20 и 27. 56 — в параллельном последнему месте в Мк 15. 40 она названа *Саломией*. Как и его отец и брат, И. З. был рыбаком. Иисус Христос призвал его к апостольскому служению сразу после Петра и Андрея, вместе с его братом Иоанном, во время рыбной ловли на берегу Геннисаретского оз. — оставив своего отца Зеведея



Ап. Иаков Зеведеев.  
Икона. 2-я пол. XIII в.  
(мон-рь ап. Иоанна Богослова на о-ве Патмос)

в лодке, они последовали за Иисусом Христом (Мф 4. 21–22; Мк 1. 19–20). И. З. и Иоанну Христос нарек имя *Воанергес* — «сыны громавы» (Мк 3. 17).



И. З. вместе со своим братом Иоанном и с Петром входил в число ближайших учеников Спасителя, участвовавших в чудесной ловле рыбы (Лк 5. 10), в исцелении дочери Иаира (Мк 5. 37; Лк 8. 51), бывших свидетелями Его Преображения (Мф 17. 1; Мк 9. 2; Лк 9. 28) и Гефсиманского моления (Мк 14. 33). Они же вместе с Андреем присутствовали при исцелении тещи ап. Петра в его доме (Мк 1. 29–31) и при беседе о разрушении храма (Мк 13. 3). Впрочем, в этих событиях И. З. не играет заметной роли. Братья Зеведеевы просили Христа о том, чтобы воссесть справа и слева от Него во славе (Мк 10. 35–40), что вызвало негодование др. 10 учеников. В Лк 9. 54 они предлагают Христу низвести огонь на самаритянское селение. В списках апостолов в НЗ И. З. занимает одно из первых мест: 3-е (Мф 10. 2; Лк 6. 14) или 2-е (Мк 3. 17; Деян 1. 13).

В Деян 1. 13–14 сообщается об участии И. З. вместе с др. апостолами в единодушной «молитве и молитве» в Иерусалиме после Вознесения Господня. Последнее, что известно об И. З. из НЗ, — это усечение его мечом (перед арестом ап. Петра) по повелению *Агриппы I Ирода* (41–44) как одного из членов христ. общины Иерусалима, с к-рой боролся правитель Иудеи (Деян 12. 2–3). Отношение казни И. З. высказывались различные мнения: Й. Блинцлер (Blinzler. 1962) считает, что к усечению мечом, в согласии со Втор 13. 12–15, И. З. приговорил просаддукейски настроенный синедрион за соращение народа; О. Кульманн (Cullmann. 1972), напротив, предполагает, что И. З. был усечен мечом по рим. законам по подозрению в покушении на власть императора.

Это сообщение кн. Деяния св. апостолов Климент Александрийский в «Очерках» (Υποτύψεις VII), согласно Евсевию Кесарийскому (Euseb. Hist. eccl. II 9. 2), дополнял взятым из предания известием о том, что введший И. З. в суд, увидев его свидетельство, обратился и исповедал себя христианином, «так что и вывели их вместе, и по пути он попросил у Иакова прощения, а тот, недолго подумав, сказал: «Мир тебе» — и поцеловал его, и так они вместе были обезглавлены». Эта история получает развитие в апокрифическом лат. «Мученичестве Иакова» (CANT, N 272; BHL, N 4057; Codex

arostyrhus. 1719. P. 516–531), которое сохранилось в составе сборника Псевдо-Абдия (гл. 8–23 сохр. и в арм. пер.; Leloir. 1986. P. 267–288), формирование которого на основании цитат, переведенных с греческого, из Vetus latina и из Вульгаты относится ко времени между кон. II и кон. IV в. (Lipsius. 1884. S. 205–208). Здесь анонимный слугитель превращается в «фарисейского писца» Иосию, к-рый накиннул веревку на шею И. З. и привел его в преторий, и вводится диалог с ним, а также описание совместной казни: поцелуй мира включается в эпизод предсмертного крещения Иосии. Кроме того, данному рассказу предшествует история обращения И. З. мага Ермогена и беседы с иудеями. И. З. проповедует по синагогам в Иудее и Самарии. Завидующий дару И. З.



Преображение.  
Миниатюра из Евангелия. XI в.  
(Ath. Iver. 1. Fol. 296v)

исцелять слепых и прокаженных и воскрешать мертвых маг Ермоген подсылает к нему своего ученика Филита (имена взяты из 2 Тим 1. 15 и 2. 17, где так зовут отступников от веры), к-рого И. З. обращает ко Христу. Тогда Ермоген насыпает на И. З. бесов, но они по приказу И. З. связывают мага и приносят к И. З.; тогда маг, наконец, обращается ко Христу и сжигает свои магические книги и идолов. Видя это, иудеи подкупают иерусалимских центурионов Лисия и Феокрита, к-рые взяли его под стражу, однако против этого возмущается народ, и И. З. проповедует перед ним. Его проповедь состоит из ветхозаветных цитат, к-рые он толкует применительно ко Христу. Из-за того что И. З. обра-

щает и крестит множество народа, иудеи устраивают мятеж, хватают И. З. и приводят к Ироду. Тот приговаривает И. З. к отсечению головы, после чего следуют история с Иосией и описание казни. Источники начальной части текста не выявлены. Сохранился также ирл. перевод данного «Мученичества...» (Atkinson. 1887. P. 102–106, 346–351).

В средние века на Западе эта легенда получает дальнейшее развитие: Гонорий Августодунский (1-я пол. XII в.) (PL. 172. Col. 981–986) добавляет, что ученики И. З., взяв его тело, сели в не управляемую никем лодку, чтобы предать земле тело в к.-н. далеком месте. За ночь лодку принесло к берегам Испании. Там ученики обратились за помощью к знатной женщине по имени Луна, к-рая направила их к местному языческому царю, чтобы погубить. Царь приказал пришедших к нему схватить и бросить в темницу, но ангел вывел их из заключения. После всех чудесных событий царь и Луна обратились в христианство, а тело И. З. предали земле в замке Лупы. Впосл. могила И. З. пришла в запустение и была заново обретена ок. 825 г. Псевдо-Турпин Реймский (ок. 1165) связывает обретение гробницы И. З. с видением, бывшим Карлу Великому (Bédier. 1929. P. 75).

Др. традицию представляют апокрифические «Проповедь» и «Мученичество» И. З. (CANT, N 273), сохранившиеся по-коптски (ВНО, N 415, 416, 420), по-арабски (ВНО, N 417, 421) и по-эфиопски (ВНО, N 418, 420). В этой версии И. З. выпадает по жребию проповедовать в Индии, куда с ним отправляется ап. Петр. Однако в эфиоп. тексте вместо Индии упоминается Лидия, которую Липсиус (Lipsius. 1884) предложил отождествлять с Лиддой (Диосполем) в Палестине. В пользу такого предположения говорят дальнейшее описание места проповеди И. З. как города, а не как страны, отсутствие в тексте инд. тематики и, возможно, факт проповеди Петра ее жителям на известном ему языке. По пути к месту проповеди апостолы встречают Христа, который показывает им славу и сияние праведников и облекает тем же и их самих. Апостолы исцеляют слепого и вступают в противоборство с властями города. Их пытаются связать и протащить по улицам, но руки стражников немеют; затем апостолы их исцеляют.





Эти мотивы заимствованы из «Деяний Андрея и Матфия». Далее следует рассказ об исцелении сына магистрата Феофила и обращении ко Христу его домочадцев и всех жителей города. Апостолы поставляют им священников, приобщают Св. Таин, и остаются в городе на долгое время. Согласно «Мученичеству», И. З. возвращается проповедовать 12 коленам Израилевым в рассеянии, находящимся при этом под властью Ирода и служащим идолам, и строит для них храмы. И. З. владеет всеми языками, в т. ч. и языками зверей. За свою проповедь И. З. принимает смерть от рук Ирода, но теперь уже при Нероне. Кончина апостола помещается в разных версиях под 2, 12 или 24 апр. Согласно эфиоп. версии, И. З. был погребен в Коте, согласно арабской — в Никите (Равине). Версия проповедания И. З. в Индии и его погребения в Мармарике может происходить от смешения его с Иаковом Алфеевым, к-рый, согласно древней (не позднее IV в.) традиции апостольских списков, скончался в Мармарике.

Греч. «Деяния Иакова Зеведеева» (ВНГ, N 767) относятся к более позднему времени и составлены на основе НЗ, текстов Иосифа Флавия, Климента Александрийского и Ипполита Фивского. Их влияние заметно в «Мученичестве» из т. н. Императорского Минология (ВНГ, N 768b), анонимном Похвальном слове (ВНГ, N 768a) и, вероятно, энкомии Никиты Давида Пафлагона (ВНГ, N 768). Текст об И. З. в Синаксаре К-польской ц. под 30 апр. полностью основан на НЗ, а под 15 нояб. — на текстах проповеди И. З. в Иерусалиме и описании его смерти в Кесарии Палестинской; изолированной является память И. З. под 30 марта в Минее Vindobon. Theol. Незаданным остается энкомий Льва Кентурипина (ВНГ, N 768d). Неясно, к какому из Иаковок относится «Мученичество» в Sinait. syg. nov. 1013.

И. З. встречается во всех апостольских списках (Van Esbroeck. 1994; Виноградов. 2005), где занимает обычно места с 3-го по 5-е, равно как и в др. апокрифических произведениях, где дается перечисление апостолов (Там же). В основном их сведения об И. З. совпадают с вышеописанным библейским и апокрифическим материалом: он происходит из Вифсаиды, из колена Завулонова, проповедует в Палестине, по приказу

Агриппы Ирода ему в Иерусалиме отсекают голову, его хоронят в Мармарике. К этому, однако, добавляется ряд сведений: иногда говорится о его девстве; сир. список из Lond. Brit. Mus. Or. 2695 сообщает о строительстве им храма в Вифсаиде; часто упоминается проповедь И. З. в Испании, что обусловлено его ранним почитанием в Сантьяго-де-Компостела (лат. списки из «Breviarium apostolorum» VII в. и Varc. Univ. 574 и армянский из Матен. 993, 2678). Последний список дает краткое жизнеописание И. З.: взяв частицу Креста у Фаддея, он отправился проповедовать в Испанию, затем был усечен мечом Агриппой Иродом в Иоппии (Яффе), тело его было брошено в море и вынесено волнами в Испании, проповедь в которой была затем завершена ап. Павлом. Уникальное указание Псевдо-Ефрема Сирина в комментарии на Диатессарон о проповеди И. З. в Галлии. Визант. списки Псевдо-Епифания и Псевдо-Дорофея вслед за «Мученичеством» (SANT, N 273) сообщают о проповеди И. З. 12 коленам Израилевым в рассеянии; у Псевдо-Дорофея рассказано о смерти И. З. в Кесарии Палестинской, в его варианте в Cod. Paris. gr. 1261 — и о его погребении там же. Смешанный Дорофеево-Ипполитов список соединяет сведения о смерти и погребении И. З. в Кесарии и Мармарике. Списки из Vat. gr. 1967 и 2156 называют мать И. З. Иероклией. В греч. списке из Paris. Suppl. 689 И. З. приписывается основание Церкви в Смирне (Halkin. 1968). В псевдо-этимологических списках из Vat. gr. 1974 и Vat. Pian. gr. 47 имя Иаков переводится как «ученик жизни», а в одном латинском — как «утешитель скорби» (Capelle. 1926).

Ист.: Codex apocryphus Novi Testamenti / Ed. J. A. Fabricius. Hamburgi, 1719<sup>2</sup>. Vol. 1/2; Atkinson R. The Passions and the Homilies from Leabhar Breac. Dublin, 1887; Les Actes de St. Jacques et les Actes d'Aquilas / Éd. J. Ebersolt. P., 1902; Capelle B. La liste des apôtres dans un sermon de Maximin // RBen. 1926. T. 38. P. 5–15; Bédier J. Les légendes épiques. P., 1929<sup>3</sup>. Vol. 3; Halkin F. Une liste grecque des douze églises fondées par les apôtres // AnBoll. 1968. T. 86. P. 332; Leloir L., éd. Écrits apocryphes sur les apôtres. Turnhout, 1986. (CCSA; 3); Van Esbroeck M. Neuf listes d'apôtres orientales // Augustinianum. 1994. T. 34. P. 109–199. Лит.: Lipsius R. A. Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Braunschweig, 1884. Bd. 2. H. 2. S. 201–208; Leclercq H. Jacques le Majeur // DACL. 1927. T. 7. Pt. 2. Col. 2089–2109; Blinzler J. Rechtsgeschichtliches zur Hinrichtung des Zebedäiden Jakobus

(Apg XII, 2) // NTIQ. 1962. Bd. 5. S. 191–206; Fernandez Alonso J. Giacomo Maggiore // BiblSS. 1965. Vol. 6. Col. 363–388; Cullmann O. Courants multiples dans la communauté primitive: À propos du martyre de Jacques fils de Zébédée // RechSR. 1972. T. 60. N 1/2. P. 55–68; Kimpel S. Jakobus der Ältere // LCI. 1974. Bd. 7. S. 23–39; Santos Otero A., de. Acta Iacobi Zebedaei (coptica) // NTApo. 1989<sup>3</sup>. S. 432–433; Alibert D. et al. Passion de Jacques frère de Jean // Écrits apocryphes chrétiens / Ed. P. Geoltrain. P., 2005. Vol. 2. P. 771–788; Pérès J.-N., Piovanelli P. Prédication de Jacques fils de Zébédée et Matyre de Jacques fils de Zébédée // Ibid. P. 933–957; Виноградов А. Ю. Апостольские списки — «забытая» страница христ. лит-ры // БТ. 2005. Т. 40. С. 128–147.

А. Ю. Виноградов

**Почитание мощей И. З.** Предание о проповеди И. З. в Испании впервые фиксируется в Breviarium apostolorum (в лат. пер. с греч. яз. одного из вариантов апостольских списков; текст см.: ActaAA. T. 2/2. P. 214). Об этом предании знают Юлиан Толедский († 690) (*Julianus Toletanus. De sextae aetatis comprobatione. 2. 9* // PL. 96. Col. 565), Альдхельм из Малмсбери († 709) (*Aldhelm. Carmina ecclesiastica. 4. 4* // MGH. AA. T. 15. P. 23), а позже автор трактата, распространявшегося под именем *Исидора*, еп. Гиспальского (*Isid. Hisp. De ortu et obitu patrum. 71* // PL. 83. Col. 151). Окончательная рецепция этой версии просвещения Испании происходит только в IX в., после того как при кор. Астурии Альфонсе II (791–842) в г. Ирия Флавия (ныне Падрон, Испания) местным еп. Теодемиром ок. 813 г. были обретены мощи апостола (рассказ об этом появляется в Мартирологе Узуарда, составленном во 2-й пол. IX в.), несмотря на то что еще в Breviarium apostolorum сообщалось о погребении тела И. З. в Мармарике (что в свою очередь было вызвано путаницей в источниках: И. З. в данном случае перепутали с Иаковом Алфеевым (Младшим)). По мнению некоторых исследователей, в саркофаге рим. времени, найденном епископом, покоились не мощи И. З., а тело *Присциллиана*, признанного еретиком и обезглавленного (так же, как И. З., что и могло послужить основанием для их отождествления) в 385 г. (*Plötz. 1982; Herbers. 1994*); согласно Сульпицию Северу, тело Присциллиана было погребено в Галлеции (ныне Галисия), где было много его последователей; археологические раскопки Ирии показали, что уже в кон. VI в. здесь существовало некое культовое погребение (*Chamoso Lamas. 1972/1974*). Однако, возможно, началу почита-



ния святого в Испании послужило то, что в Галисию были принесены частицы мощей И. З. с Востока (*Engels*. 1980).

Ок. 860 г. кафедра Ирии Флавии в связи с набегами пиратов была перенесена в Компостелу (ныне Сантьяго-де-Компостела). Затем туда же были перенесены и мощи апостола. К X в. в Сантьяго-де-Компостела гробница И. З. почиталась так же, как могила св. Мартина в Туре (об этом упом. в послании кор. Альфонсо III клирикам Тура (906), *Historia Compostellana* (XII в.), *Liber Sancti Jacobi* в составе *Codex Callixtinus*, XII в.), легенда же об апостольском происхождении христианства в Испании и, след., об основании апостолом той или иной кафедры стала серьезным аргументом в споре о первенстве кафедр внутри Испании, а с XI в. — в противостоянии Риму (напр., в 1049 папа Лев IX отлучил Крескония, еп. Леона, за то, что тот называл свою кафедру апостольской (подробнее о культуре И. З. в Сантьяго-де-Компостела см. в ст. *Сантьяго-де-Компостела*)).

Согласно др. традиции, часть мощей И. З. хранилась в ц. св. Сатурнина в Тулузе (Франция). С XI в. наличие частиц мощей И. З. отмечается в разных церквях Франции, связанных с паломничеством в Сантьяго-де-Компостела.

Кроме того, частицы мощей И. З. хранятся в кафедральном соборе мон-ря св. апостолов Иаковов Армянского Иерусалимского Патриархата, в базилике ап. Павла (Сан-Паоло фуори ле Мура), на Остийской дороге в Риме (В помощь правосл. паломнику: Кр. описание нек-рых священных мест Рима и находящихся в них вселенских святынь // *Житие св. вмц. Екатерины. Акафист. М.*, 2004. С. 58).

В наст. время единственным в России храмом, освященным во имя этого святого, является церковь И. З. в Казённой слободе (Яковоапостольский пер.) в Москве. Деревянный храм на этом месте известен с 1620 г. В 1676 г. было построено здание, к-рое существует и в наст. время. В храме имеется частица мощей И. З., переданная из Испании.

**Память И. З.** Под 15 нояб. в ряде визант. календарей отмечалось «заколение», или «убиение ап. Иакова, брата Иоанна Богослова». Древнейший иерусалимский Лекционарий, сохранившийся в арм. и груз. верси-

ях, отмечал 29 дек. память И. З. вместе с ап. Иоанном Богословом (*Renoux*. *Lectionnaire arménien*. Fasc. 2. P. 373; *Tarnnischvili*. *Grand Lectionnaire*. Т. 1. P. 16). Совр. Армянская Церковь празднует день памяти И. З. 28 дек.

В сир. Мартирологе 411 г. память И. З. вместе с ап. Иоанном помещена под 27-м днем месяца кануна 1-го (27 дек.). В дальнейшем день памяти 2 апостолов сместился на 7 или 8 мая. Впервые это наблюдается в сиро-яковитском Минологии (X в.), в котором память И. З. отмечается 7 мая (Lond. Brit. Add. Lib. 14504). Данный Минологий происходит из сир. мон-ря в Нитрийской пустыне. Учитывая близость этого Минология к Минологии VII в. из мон-ря Кеннеше, в качестве возможного составителя к-рого иногда называется Иаков, еп. Эдесский, прототип Минология X в. может восходить к VII в. Эта память сохраняется и в ряде поздних сиро-яковитских минологиев XII–XIV вв. (напр., в Мартирологе Раббана Слибы, кон. XIII — нач. XIV в.), однако с XII в. намечается тенденция разделять дни празднования 2 апостолов: под 8 мая остается память Иоанна, а память И. З. сдвигается на неделю ранее — на 30 апр. В некоторых средневек. копто-араб. минологиях встречается память И. З. 30 апр., возникающая, видимо, под сирийским влиянием. Однако в основном память этого апостола праздновалась коптами 16 или 17 пармуте (бармуда), т. е. 11 или 12 апр., в конечном счете закрепилась 2-я из этих дат — 12 апр. Календарь Маронитской церкви из рукописи XVII в. указывает память ап. Иакова 8 окт., однако не уточняет, идет ли речь об И. З. или Иакове Алфееве.

В литургических месарабских текстах (X–XII вв.) память И. З. отмечается 30 дек. Мартиролог блж. Иеронима (1-я пол. V в.) и за ним Римский мартиролог (XVI в.) указывают память И. З. 25 июля и 15 марта. Впосл. в зап. календарях закрепилось только 25 июля. До литургической реформы, проведенной II Ватиканским Собором, существовало также особое празднование в честь явления И. З. в битве на равнине Клавихо (834) — 23 мая. В католич. традиции к И. З. обращаются за молитвенной помощью как к защитнику стад и покровителю во время жатвы. Ист.: *Un Martyrologe et douze Ménologies syriaques* / Éd. F. Nau // PO. Т. 10. Fasc. 1.

N 46. P. 11, 40, 76–77, 97, 100, 104, 110, 121, 160; *Les Ménologies des évangéliques coptes-arabes* / Éd. F. Nau // PO. Т. 10. Fasc. 2. N 47. P. 38–39; *Martyrologes et Ménologies Orientaux* / Éd. R. Griveau // PO. Т. 10. Fasc. 4. N 49. P. 63; *Coptic Synaxarium*. Chicago, 1995. P. 304.

Лит.: *Alonso F.J.* Giacomo il Maggiore // *BiblSS*. Т. 6. Col. 363–388; *Auber R.* Jaques le Majeur // *DHGE*. Т. 26. Col. 597–603; *Chamoso Lamas M.* Noticia sobre la importancia arqueológica de Iria Flavia (Padryn-La Coruca) // *Archivo Español de Arqueología*. Madrid, 1972/1974. Vol. 45/47. P. 125–141; *Engels O.* Die Anfänge des spanischen Jakobusgrabes in kirchenpolitischer Sicht // *RQS*. 1980. Bd. 75. N 3/4. S. 146–170; *Plötz R.* Der Apostel Jacobus in Spanien bis zum 9. Jh. // *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*. R. 1. Münster, 1982. Bd. 30. S. 19–145; *Herbers K.* Politik und Heiligenverehrung auf der Iberischen Halbinsel // *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter* / Hrsg. J. Petersohn. Sigmaringen, 1994. S. 177–275; *Herwaarden J. van.* Origins of Cult of St. James of Compostela // *Idem*. *Between Saint James and Erasmus: Studies in Late-Medieval Religious Life: Devotion and Pilgrimage in the Netherlands* / Transl. W. Shaffer, D. Gardner. Leiden; Boston, 2003. P. 311–354.

**А. А. Ткаченко, Д. В. Зайцев**

**Гимнография.** Память И. З. отмечается 29 дек. в памятниках древнего иерусалимского богослужения V–IX вв. вместе с памятью ап. Иоанна Богослова.



*Апостолы Лука и Иаков Зеведеев. Миниатюра из Праксапостола. 1280–1303 гг. (Vat. gr. 1208. Fol. 3v)*

В иерусалимском Лекционарии V–VII вв., сохранившемся в груз. переводе (*Tarnnischvili*. *Grand Lectionnaire*. Т. 1. [Pars 1.] P. 11–12; [Pars 2.] P. 16–17), под 29 дек. помещены тропарь 1-го гласа «Те, кто заповеди Спасителя», прокимен из Пс 95, чтения Деян 12. 1–17, 1 Ин 1. 1–10, аллилуйя со стихом из Пс 84, Евангелие — Ин 21. 20–25, тропарь на умовение рук 2-го гласа «Возвеличил спасение в мире». В древнейшем иерусалимском Тропологии (гимнографическом приложении к Лекционарию) содержатся



песнопения в честь апостолов И. З. и Иоанна Богослова, включающие стихиры на «Господи, воззвах» 4-го гласа, тропарь на умовение рук 4-го гласа «Апостолы и мученицы, свидетели страстей Христа», молитву Св. Даров «Лики ангельские Тебе славу возносят»; служба на литургии состоит из прокимна из Пс 18 и аллилуиария со стихом из Пс 46 (*Метревели*. Иадгари. С. 29; *Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 353).

В *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. (*Маттеос*. Турисон. Т. 1. Р. 102, 326) И. З. упоминается 15 нояб. без богослужебного последования, а также 30 июня, в день памяти 12 апостолов.

Согласно *Студийско-Алексиевскому Типикону* 1034 г. (*Пентковский*. Типикон. С. 342), служба на память И. З. 30 апр. имеет ряд праздничных особенностей: на «Господи, воззвах» поются 6 стихир И. З., на стиховне — самогласен И. З., указан отпустительный тропарь И. З. **И(с)лае сѣни:**, утренняя совершается с «Бог Господь», после 9-й песни канона — светилен «Небо звездами», исполняемый по Студийскому уставу в малые праздники. На литургии назначается прокимен из Пс 18, Апостол — Деян 12. 1–11, аллилуиарий со стихом из Пс 88, Евангелие — Лк 5. 1–11, причастен — Пс 18. 5а. Согласно др. редакциям Студийского устава — *Евзетидскому Типикону* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 450–451), *Мессинскому Типикону* 1131 г. (*Arranz*. Турисон. Р. 148), служба в целом имеет те же особенности, что и по Студийско-Алексиевскому Типикону, хотя в Мессинском на литургии указано др. Евангелие — Мк 10. 32b–45. В *География Мтацминдели Типиконе* XI в., отражающем афонскую редакцию Студийского устава (*Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 261), 30 апр. отмечается память И. З. и ап. Иакова, брата Господня, поется последование И. З., указан отпустительный тропарь И. З. 1-го гласа «Велий в апостолах, учителю вселенней», на литургии служба та же, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе.

В разных редакциях *Иерусалимского устава*, начиная с ранних (напр., *Sinait. gr.* 1094, XII–XIII вв.; см.: *Lossky*. Турисон. Р. 212) и вплоть до греч. и слав., относящихся к более позднему времени (дониконовских) печатных изданий Типикона, устав службы 30 апр. на память И. З. не претерпевает значительных изменений. Хотя в рукописях и печатных изданиях этот день не отмечен характерным знаком, в честь И. З. совершается шестеричная служба (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*): стихиры на «Господи, воззвах» и канон И. З. поются на 6; последование И. З. также включает отпустительный тропарь, кондак, стихиры-самогласны, светилен. В Минеях на память И. З. 30 апр. приводится 1 или 2 цикла

стихир-подобнов (по 3 стихиры в каждом). Нередко для описания устава службы И. З. дается ссылка на 25 апр., память ап. Марка. На литургии назначается та же служба, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе, но евангельские чтения разные: в рукописных Типиконах и Евангелиях встречаются чтения Мф 4. 18–23; 10. 1–8; 17. 1–9 (чтение Преображения), Мк 10. 32b–45, Лк 5. 1–11; 9. 1–6; 10. 16–21 (общее чтение апостолов). Наиболее распространенным чтением в рус. и греч. богослужебных книгах было Лк 9. 1–6, в рус. Типиконах — Лк 5. 1–11. В XVII в. указания рус. богослужебного Евангелия были приведены в соответствие с Типиконом, а греч. богослужебные Евангелия по-прежнему содержали Лк 9. 1–6. Греч. Минея (Рим, 1888) указывает чтение Мф 4. 18–23.

В исправленном московском Типиконе 1682 г. праздничный статус памяти И. З. 30 апр. (вместе с памятями др. апостолов от 12 и евангелистов) был повышен до «святого с великим славословием» — в Типиконах 30 апр. отмечено знаком Ⓔ, 2-й цикл стихир на «Господи, воззвах» переносится и поется на стиховне вечерни и на хвалитех, из Общей Миннеи заимствуются недостающие седальны, в конце утрени назначается пение великого славословия — утрени заканчивается по праздничному чину. В 20-х гг. XVIII в. происходит еще одно увеличение праздничного статуса апостолов, включая И. З., — до полиелейных святых — в Типиконах 30 апр. обозначается знаком Ⓕ, к последованию И. З. на вечерне добавляются паремии Иак 1. 1–12; 1. 13–27; 2. 1–13, на утрени — седален по полиелее, прокимен из Пс 18, Евангелие — Ин 21. 15–25, стихира по Пс 50. Данный устав службы 30 апр. сохраняется и в совр. рус. богослужебных книгах. В греч. Минеях после XVII в. праздничный статус памяти И. З. также был повышен — в конце утрени назначается пение великого славословия, 2-й цикл стихир-подобнов поется на хвалитех.

Последование И. З. в совр. богослужебных книгах включает следующие элементы: отпустительный тропарь 3-го гласа 'Απόστολε Ἄγιε: (**Ип(с)толае сѣни:**); кон-

дак 2-го гласа Φωνῆς θεῆκης ἀκούσας προσκαλοῦσθαι σε: (**Гласъ бжтвенный слышавъ призывающе тл:**) с икосом (икосы в слав. и греч. изданиях разные, дополнительные икосы содержатся в рукописях; см.: *Амфилохий*. Кондакарий. С. 114, 182); канон плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа с акростихом Τὸν Βροντῆς Ἰάκωβον εὐφρονα παῖδα γεραῖρον (Грома Иакова радостное дитя почитаю — в слав. Минеях не указан; в совр. греч. Минее канон включает тропари, не входящие в акростих, эти тропари отсутствовали в древних рукописях), ирмос: Ἀρματηλάτην Φοραῶν (Колесницегонитель фаравна); нач.: Τῷ σφ̄ δὲκτῷ ἀλιεύς ὡς ἐμπειρος (Твоею мрежею иак ловецъ исхвсень); 2 цикла стихир-подобнов (в слав. Минее один цикл повторяется дважды); неск. стихир-самогласнов (всего 5 — по 3 стихиры указано в греч. и слав. Минее, совпадает только 1); седален (в слав. Минее содержится 3 седальна; 2 из к-рых взяты из Общей Миннеи); светилены (в греческой и славянской разные). В слав. рукописях и печатных изданиях с XVII в. (Устав. М., 1610; Минея апрель. М., 1645 и др.) и до современных помещается иной отпустительный тропарь И. З. — 3-го гласа **Ип(с)лае хр̄т̄овъ вылаъ еси избранный**. По рукописям известны песнопения И., не вошедшие в печатные издания: канон 4-го гласа с акростихом Κάρας ἔκωσας, Ἰάκωβε, τὸν πλάνων (Главы отсек, Иаков, заблужденный) с именем автора (Геоργия) в богородичнах, ирмос: Τριστάτας κραταλὸς (Тристаты кр̄пк̄к̄); нач.: Καθεῖλεν δυνατοὺς πολεμίους ἐκ θρόνων (Низложил сильных врагов с тронов) (АНГ. Т. 8. Р. 365–374); кондак плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа Τὸν Ζεβεδαίου γόνον τιμῶμεν ἄπαντες (Дитя Зеведея почитим все) с 3 икосами (*Амфилохий*. Кондакарий. С. 71 (отд. паг.)); седален (АНГ. Т. 8. Р. 368); стихира-самогласен (в конце утрени в рус. рукописных и дониконовских печатных Минеях); цикл стихир-подобнов (*Горский*, *Невоструев*. Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 59).

А. А. Лукашевич

**Иконография.** С нач. VI в. изображения И. З. отмечены устойчивыми портретными чертами: это средовек с черной бородой и усами (в сцене «Причащение апостолов» на миниатюре из Россанского Евангелия, VI в. — Музей кафедрального собора, Росса-



Поцелуй Иуды.  
Мозаика центрального нефа  
ц. Св.т-Аполлинаре Нуово,  
Равенна. Ок. 526 г.

но, Fol. 4r, и на серебряном блюде 578 г.). Основные иконографические типы изображения И. З., выработанные до VI в. включительно,



связаны с событиями его жизни, описанными в Евангелиях (Мф 4. 21; 27. 56; Лк 9. 54; Мк 3. 17; 10. 35–41).

В ранних памятниках И. З. показан как один из 12 избранных учеников в присутствии Иисуса Христа (в соответствии с указанием большинства апостольских списков, он чаще всего занимает место, близкое к Спасителю) или как свидетель событий Его жизни, напр. воскресения дочери Иаира, Преображения, моления о чаше (в мозаиках «Умножение хлебов», «Моление о чаше», «Поцелуй Иуды» центрального нефа ц. Сант-Аполлинаре Нуово, Равенна (ок. 526); в композиции «Преображение» в конхе центральной апсиды кафоликона монастыря в мц. Екатерины на Синае (550–565); в сцене «Вознесение» в апсидах часовен XVII, XLII в мон-ре Баут (VI – нач. VII вв.) и на оборотной стороне ампулы № 10 из Монцы), а также как участник событий, описанных в Деяниях св. апостолов (в сцене «Избрание ап. Матфея» (Деян 1. 15–26), на миниатюре Евангелия Раввулы – Laurent. Plut. I.56. Fol. 1r, 586 r.).

В памятниках 1-й группы встречаются изображения И. З., представленного погрудно в медальоне (imago clipeata): напр., на сводах апсиды в Архиепископской капелле в Равенне (494–519); в ц. Сан-Витале в Равенне (546–547); на тканой иконе из мон-ря в мц. Екатерины на Синае; на оборотной стороне ампулы № 3 из Монцы (VI в.); а также в полный рост среди 12 учеников в присутствии Иисуса Христа (Collegium Apostolorum): фриз над триумфальной аркой в кафедральной ц. во имя св. Евфразияна в Порече, Хорватия (543–553).

Лит.: *Künstele K.* Ikonographie der Heiligen. Freiburg i. Br., 1926. S. 316, 326; *The Saints: A Concise Biographical Dictionary.* N. Y., 1958; *Reau.* Iconographie. Vol. 3/2. P. 69, 74; LCI. Bd. 7. Sp. 23–39; *Byzantium at Princeton: Byzantine Art and Archeology at Princeton University: Catalogue of an Exhibition at Firestone Library.* Princeton, 1986; *Ендольцева Е. Ю.* Становление иконографии св. апостолов Иоанна и Иакова Зеведеевых // БТ. 2005. Т. 40. С. 148–165.

**Е. Ю. Ендольцева**

Вместе с братом, ап. Иоанном Богословом, И. З. изображался в иллюминированных Псалтирях как молодой человек в белых одеждах, напр. на маргинальных миниатюрах Хлудовской Псалтири (ГИМ. Хлуд. 129. Л. 75 об., сер. IX в.), где стихи Пс 76 проиллюстрированы изображением Крещения Господня, персонализациями 2 рек и образами 2 молодых апостолов, видимо как воплощение избранных сынов Иаковлевых и Иосифовых, а также, возможно, в связи с прозвищем братьев-апостолов «детьми грома». Единоличные изображения И. З. встречаются в монументальной живописи: в мозаиках и фресках кафоликона Осиев Лукас (30–40-е гг. XI в.), где он



Крещение Господне.  
Персонализация двух рек.  
Апостолы Иаков и Иоанн Зеведеевы.  
Миниатюра из Хлудовской Псалтири.  
Сер. IX в. (ГИМ. Хлуд. 129. Л. 75 об.)

дважды изображен в медальоне — на арке нартекса и на своде кринты. Ростовской образ И. З. включался в декорации пост-визант. храмов (росписи в наосе кафоликона монастыря Дионисиат на Афоне, 1547). В иконописи единоличные изображения И. З. чрезвычайно редки. К таким уникальным примерам относится икона из мон-ря ап. Иоанна Богослова на Патмосе (XIII в.), на к-рой представлена полуфигура И. З. — средовека с темными короткими волосами и недлинной раздваивающейся бородой; он облачен в синий хитон и гиматий ярко-розового цвета с искусно прорисованными складками. Ладонью правой руки он касается свернутого свитка, который держит покровенной левой рукой. Взгляд И. З. устремлен на молящегося. В левом верхнем углу в небесном сегменте помещена полуфигура Христа, благословляющего апостола. Благородство и строгость образа И. З. подчеркивается обращением к классическому репертуару, где апостол изображается подобно статуе античного философа. Эти черты сближают икону с лучшими произведениями визант. искусства (росписи ц. Св. Троицы в Сопочани, ок. 1265). Появление иконы связано, вероятно, не только с интересом к апостольской теме, но и с почитанием И. З. как брата святого, к-рому посвящен мон-рь.

Образ апостола входит в иконографию большинства евангельских событий, ставших неотъемлемой частью декора правосл. храмов как в монументальном убранстве, так и в иконописи: «Преображение», «Вознесение», «Благословение на проповедь», сюжеты Страстного цикла («Омовение ног», «Тайная вечеря», «Моление о чаше», «Предатель-

ство Иуды», «Уверение Фомы»), сцены апостольского служения.

Образ И. З. присутствует в сцене «Евхаристия» в мозаиках собора в Св. Софии (40-е гг. XI в.; идентификация затруднена) и Михайлова Златоверхого мон-ря в Киеве (1008–1118; в левой части композиции рядом с ап. Варфоломеем). В этой композиции, традиционно для древнерус. иконописи размещаемой в наверху царских врат, устойчивого расположения фигур апостолов нет.

Иногда образ И. З. встречается в изображениях «Воскресение — Схождение во ад», как, напр., на фреске парекклисио-



Ап. Иаков Зеведеев.  
Фрагмент композиции «Преображение Господне». Мозаика кафоликона мон-ря в мц. Екатерины на Синае. VI в.

на мон-ря Хора (Кахрие-джами) в К-поле (ок. 1316–1321). В сцене «Преображение» в визант. традиции X–XII вв., как в монументальной живописи, так и в иконописи и книжной миниатюре, И. З. изображается припадающим на одно колено, чаще справа от ап. Иоанна (на миниатюре Хлудовской Псалтири — ГИМ. Хлуд. 129. Л. 88 об., сер. IX в.; на миниатюре Евангелия из Иверского мон-ря — Ath. Iver. 1. Fol. 296v, XI в.; на эпископии 2-й пол. XII в. из мон-ря в мц. Екатерины на Синае — И. З. слева). В ранних памятниках апостол не прикрывает лицо руками: фреска капнадокийской Токалы-килисе (1) в Гёреме, X в.; композиция «Преображение» на иконе «Денсус и праздники» (2-я пол. XI в., мон-рь в мц. Екатерины на Синае); икона из мон-ря Ксенофонт на Афоне (кон. XII в., см.: Qhsauroi tou Agiou Orouj. Qessalonikh. 1997. S. 63); фреска в ц. свт. Николая Каснидиса в Кастории, посл. треть XII в. В эмоциональных, экспрессивных произведениях палеологовского времени, когда апостолы в этой композиции словно «разлетаются» в страхе в разные стороны, лик И. З. часто слегка прикрыт рукой. Такой жест И. З. встречается и в рус. искусстве (напр., икона «Преображение» из Благовещенского собора Московского Кремля нач. XV в., ГММК).



В некр-рых рус. памятниках XIV–XVI вв. И. З. изображен плотно закрывающим лицо ладонями, как на новгородской иконе из ц. Успения на Волотовом поле (3-я четв. XV в., НГОМЗ) и на владимирской иконе 2-й пол. XVI в. (ГВСМЗ). На рубеже XVI и XVII вв. апостола снова изображали с открытым лицом, причем около его фигуры появилось надписание «апостол Иаков», как, напр., на иконе Назария Истомина Савина из Чудова мон-ря (1626–1628, ГММК). Еще в искусстве средневиант времени «Преображение» иногда иллюстрировалось неск. сценами. Так, в пергаменном Евангелии XII в. из афонского мон-ря вмч. Пантелимона (Ath. Pantel. 2) на 2 миниатюрах представлены Иисус Христос, ведущий апостолов Петра, Иоанна и И. З. на гору Фавор (Fol. 252), и явление Христа на горе (Fol. 252v). Фигуры апостолов имеют в каждой сцене разный масштаб, отличаются также цветом одежд, напр. И. З. облачен в светло-голубой хитон и разбеленно-розовый гиматий, в сцене теофании его хитон голубой, а гиматий — лиловый. С XIV в. получила распространение иконография «Преображение» с фигурами Христа и апостолов, восходящих на гору Фавор и спускающихся с нее, как, напр., в росписях ц. Богородицы Перивлепты в Мистре (3-я четв. XIV в.), на храмовой иконе из Спасо-Преображенского собора Переславля-Залесского (нач. XV в., ГТГ), на иконе 2-й четв. XV в. из собрания М. Е. Елизаветина и др. В поздней рус. иконописи помимо восхождения на Фавор встречаются изображения апостолов до момента Преображения (икона сер. XVII в. из собрания К. В. Воронина, см.: *Смирнова Э. С.* Новооткрытая новгородская икона 2-й четв. XV в. в частном собрании и вопрос о ветхозаветных мотивах в иконографии Преображения // ИХМ. Вып. 10. С. 290–306).

Иконография «Вознесение», сложившаяся в раннехрист. период (Евангелие Раввулы — Laurent. Plut. I.56. Fol. 1r, 586 г.), была востребована в декорации алтарного свода, как в капнадокийских храмах (Токалы-килисе (2) в Гёреме, кон. X в., «Большая голубятня» в Чавушине, между 963 и 969), а также в куполах некоторых купольных базилик и крестово-купольных храмов. Один из ранних сохранившихся памятников — мозаики купола Св. Софии в Фессалонике (ок. 885), где изображение И. З. следует за образами апостолов Филиппа и Симона. Подобная последовательность характерна также для рус. памятников XII в.: фрески Спасо-Преображенского собора Мирожского мон-ря в Пскове (30–40-е гг. XII в.), Георгиевской ц. в Ст. Ладобе (60–70-е гг. XII в.), Спасо-Преображенского собора Евфросиниева мон-ря в Полоцке (60-е гг. XII в.). Мозаичная фигура И. З. находилась в простенке барабана Св.

Софии Киевской (40-е гг. XI в., на месте утраченной мозаики в наст. время поздняя масляная живопись).

Как и на большинстве др. праздничных икон, в иконографии «Успение Пресв. Богородицы» апостолы изображались без нимбов и без надписания имен. И. З., как правило, находится в левой группе апостолов, вместе с ап. Петром, исключение составляют композиции т. н. облачного Успения, где летящие на облаках апостолы изображаются с нимбами и надписываются («Успение Пресв. Богородицы» из Десятинного мон-ря в Новгороде, нач. XIII в., ГТГ). С кон. XVI в. подписи имен апостолов встречаются стабильно: 2 иконы из собрания К. В. Воронина, одна — кон. XVI в., где И. З. изображен справа от ложа Богоматери, и др. — посл. трети XVIII в., где И. З. вместе с ап. Петром изображены на переднем плане (см.: *Шесть веков рус. иконы: Новые открытия*. Выст. из част. собр. к 60-летию ЦМиАР. М., 2007. Кат. 13, 18).

Иногда И. З. в числе 12 апостолов присутствует на иконах «Покров Пресв. Богородицы», как, напр., на иконе из ц. Рождества св. Иоанна Предтечи Дионисиева Глушицкого Сосновецкого мон-ря (1-я четв. XVI в., ВГИАХМЗ).

И. З. изображается в композиции «Сошествие Св. Духа на апостолов», иконография к-рой, по мнению А. Грабара, сложилась в постиконоборческий период в IX в. Наиболее ранние из сохранив-



*Шествие на гору Фавор. Миниатюра из Евангелия. XII в. (Ath. Pant. 2. Fol. 252)*

шихся — миниатюры Кодекса Григория Назианзина 867/86 г. (Paris. gr. 510. Fol. 301v), Хлудовская Псалтирь (ГИМ. Греч. 129 д. Л. 62, сер. IX в.). Сюжет часто встречается в рукописях, напр. в Гомолиях (Словах) Григория Богослова, 3-я четв. XI в. (ГИМ. Син. Греч. 161. Л. 29 об.), а также в виант. иконописи и в составе монументальной декорации храмов. По



*Успение Пресв. Богородицы. Фрагмент иконы. Посл. треть XVIII в. (собрание К. В. Воронина)*

мнению прот. Н. Озолина, мозаическое изображение Пятидесятницы IX–X вв. располагалось в вост. куполе юж. галереи собора Св. Софии в К-поле (*Озолин Н., прот.* Правосл. иконография Пятидесятницы: Об истоках и эволюции виант. извода. М., 2001. С. 155). Купольные композиции «Сошествие Св. Духа на апостолов» сохранились в мозаиках кафоликона мон-ря Осиеос Лукас (30–40-е гг. XI в.), собора Сан-Марко в Венеции (XII — нач. XIII в.). Сюжет присутствует во фресковой росписи транспта Св. Софии Киевской (40-е гг. XI в.). С XIV в. изображение Пятидесятницы распространилось в иконописи в составе праздничных рядов и в качестве храмовых образов: иконы из праздничного ряда собора Св. Софии в Новгороде (ок. 1341, НГОМЗ) и Благовещенского собора Московского Кремля (ок. 1405, ГММК); храмовая икона из Свято-Духова мон-ря в Новгороде (2-я треть XV в., НГОМЗ), на к-рой сохранились остатки инициалов около нимбов — И. З. изображен в середине правой группы апостолов.

В сценах апостольского служения образ И. З. представлен: на фреске «Проповедь ап. Иакова» из цикла деяний апостолов в Спасо-Преображенском соборе Мирожского мон-ря в Пскове, 30–40-е гг. XII в.; в росписи ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, 1317–1318 — мученичество.

Образ И. З. присутствует в иконографии «Собор 12 апостолов», не получившей широкого распространения, напр. на виант. иконах: из собрания А. Н. Муравьева, приобретенная в мон-ре Пантократор на Афоне (нач. XIV в., ГМИИ); ок. 1330 г. (см.: Byzantine Art and Archeology at Princeton University: Catalogue of an Exhibition at Firestone Library. Princeton, 1986); кон. XV в. (см.: *Τσιγαρίδας Ε., Λοβερδού-Τσιγαρίδα Κ.* Αρχαιολογικές έρευνες στο Βελβέντο Κοζάνης // Δημοσιεύματα της Εταιρείας



Μακεδονικὸν Σλουδὸν. Θεσσαλονίκη, 1982. Т. 22. Ек. 5а, 6). Изображения апостолов на иконе нач. XIV в. (ГМИИ) идентифицируются по-разному. В надписи упоминаются оба апостола — И. З. и Иаков Алфеев. Буквы «IA» на нимбе изображенного на переднем плане слева апостола, чей лик частично утрачен, являются указанием на старшего Иакова, как и почетное место рядом с первоверховными апостолами. В рус. искусстве самый ранний образ этой иконографии происходит из ц. Двенадцати апостолов на Пропастях в Новгороде (ок. 1432, НГОМЗ), где И. З. изображен слева в верхнем ряду, между апостолами Фомой и Андреем. На храмовой иконе из новгородского Свято-Духова мон-ря (1-я четв. XV в., НГОМЗ) И. З. сидит справа, после апостолов Павла, Иоанна и Матфея.

В кон. XV в. в рус. искусстве получил распространение вариант извода «Собор 12 апостолов» — «Союзом любви связуемы апостолы», литературной основой к-рого послужили тексты службы святым апостолам. В верхней части этой композиции — 3-фигурный Деисус в цветущих ветвях, ниже от древа родословия Спасителя отходят ветви, образующие пространство для полуфигур апостолов.



*Апостолы  
Андрей и Иаков Зеведеев.  
Фрагмент иконы «Союзом  
любви связуемы апостолы».  
Кон. XV в. (НГОМЗ)*

По мнению исследователей, истоки этой иконографии восходят к иконографии «Древо Иессеево». Самый ранний сохранившийся памятник — софийская таблетка «Рождество св. Иоанна Предтечи. Собор апостолов» (кон. XV в., ГТГ), где напротив ап. Андрея изображен И. З. с небольшой бородой, со свитком в руках. Аналогичная композиция известна: на шитой пелене из Воскресенского собора в Волоколамске (1510, ГРМ); в составе годовой Миней (сер.— 3-я четв. XVI в., Музей икон, Реклингхаузен); на таблетке (XVI в., ГТГ); в росписи Благовещенского собора Московского Кремля (1547–1551).

В шитье этот сюжет использован для украшения саккоса патриарха Никона 1655 г., на к-ром вышиты в круглых клеймах поколенные фигуры апостолов, число апостолов увеличено; И. З. изображен в молении.

Традиция изображения на епитрахильях апостолов (среди к-рых присутствует И. З.) связана с темой апостольского служения и, вероятно, иконографически

восходит — как в греч., так и в рус. практике — к композиции «Собор 12 апостолов»: на епитрахили архиеп. Галактиона кон. XVI в. из Иверского мон-ря, на которой апостолы представлены в рост в обрамлении арок; епитрахиль патриарха Никона 1652–1658 гг., апостолы также изображены в рост (ГММК).

В шитье образы апостолов располагались на каймах плащаниц и пелен. На пелене «Успение Пресв. Богородицы» из Кириллова Белозерского мон-ря (XV в., ГРМ) И. З. помимо срединка изображен в медальоне на кайме; на плащанице «Положение во гроб», дар царя Алексея Михайловича Новоспасскому мон-рю (1645–1647, ГММК), полуфигура И. З. изображена за ап. Андреем на нижней кайме, на верхней кайме плащаницы «Положение во гроб» из Чудова мон-ря (1678, ГММК) и на нижней кайме плащаницы «Положение во гроб», вложенной иером. Матфеем в Соловецкий монастырь (1704, ГММК). В ризнице Иверского мон-ря хранятся поручи 1681 г. с изображением Евхаристии и Тайной вечери, на к-рой присутствуют 6 апостолов, среди них — И. З.

Фигура И. З. входит в состав распространенных на Руси с XVII в. т. н. апостольских чинов, когда в деисусном ряду после 7 традиц. образов помещали иконы 12

апостолов. Образ И. З. мог быть как в левой, так и в правой части ряда; одежды апо-

стола различаются по цвету. Среди известных примеров: деисусный ряд Успенского собора Московского Кремля (1653), икона Тихона Филатьева 1691 г. из деисуса московской ц. Рождества Пресв. Богородицы в Голутвине (ГТГ), икона 1-й четв. XVIII в. из деисусного (апостольского) ряда в Спасо-Преображенской ц. в Кижях; икона кон. XVIII в. из иконостаса церкви дер. Селезниха Новоторжского у. Тверской губ. (см.: Красилин. 1996. С. 90. Ил. 12). В Новое время образы апостолов в иконостасах иногда группировались по неск. фигур, как, напр., на иконах кон. XVII в. «Апостолы Петр, Андрей, Иоанн, Иаков, Варфоломей и Фома» из ц. Покрова в Филях (ЦМиАР) и «Шесть апостолов: Матфей, Иаков, Иоанн Богослов, Фома, Марк, Петр» (кон. XVIII в., Гос. музей Палехского искусства). Встречаются ростовые изображения апостола в молении, возможно входившие в состав деисусных чинов, как на старообрядческой иконе «Апостолы Симон Зилот и Иаков Зеведеев» из собр. А. А. Кирикова (2-я пол.

XIX в., см.: Сызранская икона. Самара, 2007. Кат. 57). Аналогичные апостольские чины были известны также в визант. искусстве, напр. апостольский чин с поясными изображениями из ц. свт. Власия в Веррии (1360, Музей визант. искусства, Веррия) и в греч. традиции Нового времени, напр. поясное изображение И. З. на иконе ок. 1700 г. (Музей икон, Реклингхаузен). В балканском искусстве XVIII–XIX вв. отдельные иконы И. З. не в составе апостольского чина также входят в иконостас, как, напр., икона в иконостасе парекклизииопа вмч. Димитрия 1813–1814 гг. в мон-ре Дечаны (см.: Манастир Дечани. Београд, 2005. С. 88).

В XVII в. разрабатывалась иконография апостольских проповедей и страстей, основанная на текстах канонических и апокрифических деяний: иконы «Апостольская проповедь» из ц. прор. Или в Ярославле (1660–1662, ЯНАМЗ), «Спас Вседержитель, с апостольскими страстями» (1652, ц. Воскресения на Дobre, Кострома; см.: Костромская икона, 2004. Кат. № 77). «Апостольские проповеди и страсти» из Проконьевского собора в Вел. Устюге (1668, ВУИАХМЗ), исковская икона «Апостольские проповеди и страсти» кон. XVII в. из собрания К. В. Воронина, «Распятие с апостольскими страстями», написанная Фёдором Рожновым по заказу патриарха Адриана для Успенского собора Московского Кремля (1700, ГММК). На этих иконах изображены проповедь Евангелия и усекование главы И. З. В связи с разработкой апостольской темы в искусстве XVII в. сюжеты апостольских страстей и образы апостолов часто включаются в программы росписей храмов, напр. ц. ап. Иоанна Богослова в Ростове (1683), где И. З. изображен в рост в откосе окна, сюжет «Усекование главы ап. Иакова» помещен на галерее храма. Композиция «Призвание апостолов Иоанна и Иакова» представлена на юж. стене ц. прор. Или в Ярославле, а образ И. З. — на сводах этого храма (1680).

В иконописи были распространены изображения 12 апостолов, среди к-рых был И. З., на полях икон с разными сюжетами в срединке: «Спас Вседержитель, с апостолами» (кон. XIV — нач. XV в., ГТГ) — на левом поле полуфигура И. З. со свитком в руке; «Распятие, с апостолами» (XIV в., ГРМ), балканская икона «Деисус с этимасней и святыми на полях» (кон. XIV–XV в., ГТГ) — И. З. в медальоне; «Христос на троне, с апостолами» мастера Лонгина (1590, ризница монастыря Дечаны) — в рост, на поле иконы «Свт. Николай Чудотворец» мастера Алексея Петрова (1294, НГОМЗ). Особо следует отметить икону «Деисус и праздники», являющуюся своеобразным прообразом рус. «апостольских» Деисусов (2-я пол. XI в., мон-рь вмц.





Екатерины на Синае) — после 7-фигурного Деисуса следуют попарно 12 апостолов.

Изображение И. З. представлено среди образов апостолов и мучеников на полях иконы «Богоматерь Иерусалимская (Гефсиманская)» (Успенский собор, ГММК, XVIII в.) и ее списках, напр. из собора Рождества Христова в Измайлове (Москва) (Толстая Т. В. Икона «Богоматерь Иерусалимская (Гефсиманская) из Успенского собора Московского Кремля и ее легенда // Визант. мир: Искусство Константинополя и национальные традиции. М., 2005. С. 647–662; Комашко Н. И. Иконы «Богоматерь Иерусалимская (Гефсиманская) письма Кирилла Уланова // Там же. С. 663–668).

И. З. представлен среди избранных святых, как, напр., на 3-створчатом складне с изображениями «Богоматерь Неопалимая Купина» и «Погребение вмц. Екатерины» в среднике и святых на створках (XVI в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае) — И. З. с посохом в руке внизу на левой створке (см.: Holy Image, Hallowed Ground: Icons from Sinai / Ed.: R. S. Nelson, K. M. Collins; The J. P. Getty Museum. Los Ang., 2006. Cat. № 58).

В композициях «Страшный Суд» в иконописи и в монументальной живописи И. З. изображается восседающим вместе с др. апостолами по сторонам Христа-Судии. Имена апостолов или начальные буквы имен пишутся на листах раскрытых книг, как на синайской иконе (2-я пол. XII в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае). Часто И. З. бывает представлен рядом с ап. Андреем (фреска Дмитриевского собора во Владимире, кон. XII в.). Жестикуляция И. З. может быть различна: поднятая рука в пророческом, указующем или благословляющем жесте.

В минидах изображения И. З. помещены под 30 апр.: в греко-груз. рукописи (XV в.), на минейных иконах (сер.—3-я четв. XVI в., Музей икон, Реклингхаузен; кон. XVI в., КГОИАМЗ) и др.

Чтимая икона И. З. (нач. XX в.?), на к-рой апостол изображен в рост с Евангелием в руках, находится в ц. Казанской иконы Пресв. Богородицы в Казенной слободе в Москве, где освящен придел во имя И. З.

Лит.: Антонова, Миева. Т. 1. Кат. 46. С. 183; Weitzmann K., Chatzidakis M., Miateo K., Radojčić S. A Treasury of Icons 6<sup>th</sup> to 17<sup>th</sup> Cent. from the Sinai Peninsula, Greece, Bulgaria and Yugoslavia. N. Y., 1966. N 39. P. XXVI–XXVII; Θεσσαροὶ τοῦ Ἁγίου Ὁρους, Σερά Α'. Εἰκονογραφημένα Χειρόγραφα / Σ. Πελεκονίδου, Π. Κ. Χρήστου, Χ. Μαυροπούλου-Τσιούμη, Σ. Ν. Καδά. Ἀθήναι, 1975. τ. 2. Εἰκ. 5, 31, 294, 295. Σ. 28, 46, 170, 171; Смирнова Э. С., Лаурина В. К., Гордиенко Э. А. Живопись Вел. Новгорода: XV в. М., 1982. С. 32–40, 50–51, 254, 308, 315; Князева Л. П. и др. Иконопись Палеха из собр. Гос. музея Палехского искусства. М., 1994. С. 76, 148. Ил. LXV; Βοκοτόπουλος Π. Α. Ἑλληνικὴ Τέχνη: Βυζαντινὲς Εἰκόνες. Ἀθήναι, 1995. Σ. 44, 46; ГТ: Кат. собр. М., 1995. Т. 1. Кат. 10; Краси-

лин М. М. Иконопись и декоративно-прикладное искусство // Духовная среда России: Певческие книги и иконы XVII — нач. XX в. М., 1996. С. 90–113; Βλαχοπούλου-Κορομπίνα Ε. Τερὰ Μονὴ Ἱβήρων: Χρυσοκέντητα ἄφρα καὶ πέλλα. Ἁγιὸν Ὁρος, 1998. Σ. 56, 104; Комашко Н. И., Мерзлютина Н. А. Церковь Покрова в Филях. М., 2003. С. 60; Костромская икона XIII–XIX вв. / Авт.-сост.: Н. И. Комашко, С. С. Каткова. М., 2004. Кат. № 27, 77; Маясова Н. А. Древнерус. лицевое шитье. Кат. М., 2004. Кат. 98, 110, 129, 151; Бенчев И. З. Иконы св. покровителей. М., 2007. С. 6–7; Вздорнов Г. И. Иконы-таблетки Вел. Новгорода: Софийские святые. М., 2007. Табл. XXI; Иконы Вологды XIV–XVI вв. М., 2007. С. 196; Сыранская икона. Самара, 2007. Кат. 57; Иконы Вел. Новгорода XI — нач. XVI в. М., 2008. С. 36; Хауштайн-Берн Е., Бенчев И. З. Музей иконы в Реклингхаузене. М., 2008. С. 243.

Е. М. Саенкова

### ИАКОВ И ИОАНН († ок. 1569 (?),

дер. В. Прихон, ныне Шимского р-на Новгородской обл.), прав. младенцы (пам. 24 июня, в Неделю 3-ю по Пятидесятнице — в Соборе Новгородских святых), Менюжские (Менюшские), братья. Краткое Сказание о святых сохранилось в рукописях кон. XVIII — 1-й четв. XIX в. Большинство списков содержат один текст, см., напр.: БАН. 17.8.25. Л. 376–379 об., ок. 1793 г.; НГОМЗ. Инв. 30056-212/КР 247. Л. 221–224, кон. XVIII в.; РНБ. ГЛ.778. Л. 37–38. Существует также особая редакция Сказания — РНБ. НСРК. Q.153. Л. 112–118 об. Сказание представляет собой, по всей видимости, сделанную в XVIII в. запись устной легенды и продолжает традицию записи чудес святых, погибших в детстве и прославившихся чудотворениями у гроба, прежде всего *Артемия Веркольского* и *Иакова Боровичского*.

Согласно Сказанию, у жителей дер. В. Прихон Исидора и Варвары было 2 сына: 5-летний Иоанн и 3-летний Иаков. Как-то осенью отец заколол на их глазах барана. Вскоре, после того как родители отправились в поле, Иоанн сказал младшему брату: «Сотворим такожде, якоже и отец наш сотвори», — и так сильно ударил Иакова по голове, что тот умер. Иоанн, испугавшись, спрятался дома за дровами в печи. Пришедшие с поля родители увидели младшего сына мертвым и бросили искать старшего. Поиски были безрезультатны. Когда первый приступ горя прошел, Варвара разожгла уложенные в печи дрова, не зная, что за ними спрятался ее старший сын. После того как дрова сгорели, «узре мати сына своего, в пещи лежаща мертва, точию весьма цела и огнем

не прикосновенна». В основной редакции Сказания действия Иоанна после гибели брата объясняются страхом перед наказанием: «Убоясь зело и не зная, что сотворити, страха ради, младенец бо сущи, и влезе в пещь». В особой редакции Сказания (РНБ. НСРК. Q.153) поступок Иоанна после смерти Иакова описан как осознанное действие: «Вниде в пещь, в которой были уготованы дрова к запалению, и скрися за ними, ожидая того, когда огонь возгорится и самого его смерти предаст». Именно так расценили поступок Иоанна сбежавшиеся на плач родителей соседи: «И терпению Иоаннову дивившася, яко, младенец сущи, лютое таково мучение огненное претерпел самоизвольно». Дата гибели детей, приведенная в Сказании, скорее всего, вычислена искусственно, возможно в подражание какому-то образцу. Так, указание на «лето от сотворения мира 7078, от Рождества же Христова 1570, при державе... Иоанна Васильевича, при святейшем митрополите Филиппе и при архиепископе Новгородском Пимине» содержит ошибки: осень 7078 г. (согласно Сказанию, печь в доме была полна дров, «занеже дождлива бе осень») приходится на 1569 г. от Р. Х., в этом году Московским митрополитом был Кирилл (свт. Филипп (Кольчез) занимал кафедру до нояб. 1568). Вероятно, не связан со временем смерти И. и Иоанна и день их памяти, приуроченный к празднованию Рождества св. Иоанна Предтечи — 24 июня.

Тела детей похоронили у приходской ц. свт. Николая в Медведском погосте, но через нек-рое время оба гроба были обнаружены заблудившимися в лесу охотниками на Святом оз. (Каменное, Каменское оз., близ совр. дер. Менюши). Священники и жители окрестных погостов отправились к озеру, взяли гробы и принесли к Никольской ц. Однако явившиеся во сне охотникам отроки потребовали, чтобы их тела были погребены в пустынном месте «на Менюше, где в мимошедшия времена бысть монастырь». Так и было сделано, над могилой была поставлена часовня. В Сказании сообщается, что у могилы И. и Иоанна происходили исцеления: «Всемиловитый же Господь Бог даде сим за невинность их дар чудотворений, ибо всякими болезнями одержимии людие, с верою ко гробам их притекающи,





исцеление и здравие получаю». Рассказывается об исцелении не названного по имени псковского монаха, к-рый, выздоровев, отправился просить подавание на создание церкви и возобновление Менюжского мон-ря. В позднейшей агиографической традиции этот монах был отождествлен с Макарием (Головиным), строителем в Троицком Менюжском монастыре в 1668–1684 гг. (*Строев*. Списки иерархов. Стб. 127; см. *Макарий*, прп., Менюжский). После того как монастырь был обустроен, в царствование *Иоанна V* и *Петра I* Алексеевичей, при Новгородском митр. *Корнилии* (1674–1695), по свидетельству Сказания, мощи И. и Иоанна были свидетельствованы и обретенны нетленными. По-видимому, тогда состоялась канонизация братьев (в нач. XIX в. архим. *Амвросий (Орнатский)* писал, что в Троицкой менюжской ц. посвященный И. и Иоанну придел существовал «с неизвестного времени» — ИРИ. Т. 5. Стб. 65).

Автор Сказания объясняет прославление братьев-младенцев тем, что один из них был невинноубиенным, а второй — мучеником: «Бог... виде беззлобие и невинность отрочат сих, восхоте прославити святое Свое имя в них, вчинив их во святых Своих, почтив нескверныя и непорочныя младенческия тела их нетлением, оваго яко неповинно убиеннаго, оваго же, яко мучением, огнем за убийство скончавшагося». Следует подчеркнуть, что в почитании И. и Иоанна мотив братоубийства не отмечается и оба младенца почитаются равно. Г. П. *Федотов* приводит рассказ об И. и Иоанне в качестве доказательства тезиса: «С особенным религиозным благоговением русское благочестие относится к младенцам, погибшим насильственной смертью» (*Федотов Г. П.* Святые Древней Руси. М., 1990. С. 212). Однако своеобразие сюжета заставило авторов ряда справочных изданий не сообщать обстоятельства гибели детей либо приводить ничем не подтверждаемую версию, что «младенцы-мученики были умерщвлены злодеями» (см., напр.: Описание о российских святых. С. 46, № 140).

До упразднения в 1764 г. Менюжская обитель была приписана к новгородскому в честь *Сошествия Св. Духа на апостолов мон-рю*. К нач. XIX в. в деревянной Свято-Троицком храме в дер. Менюше (Менюж),

построенном на месте бывшего монастырского храма, который сгорел в 1780 г., существовал придел во имя И. и Иоанна, в к-ром под спудом почитали мощи святых (ИРИ. Кн. 5. Стб. 65). В «Патерике Новгородских чудотворцев» Паисия Кривоборского 1831 г. (РНБ. Собр. Александро-Невской лавры. № 9. Л. 35 об.) под заголовком «Житие праведных Иоанна и Якова, Минюжских чудотворцев» указано, что они «опочивают под спудом... в деревянной особой во имя их церкви» (на поле приписано: «Бысть в лето 7000»), — по всей видимости, речь идет о Свято-Троицкой ц. с посвященным И. и Иоанну приделом. Память отроков указана в «Повести о российских святых угодниках» (РНБ. Q.I.382. Л. 17 об., XVIII в.) и в перечне Новгородских чудотворцев (РНБ. Погод. 1940. Л. 31 об., XVIII в.). Существуют тропарь и кондак святым (Минея (МП). М., 2002. Июнь. Ч. 2. С. 311; Святые Новгородской земли. 2006. С. 1164).

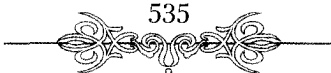
Деревянная приходская Свято-Троицкая ц. с приделом во имя И. и Иоанна по повелению имп. *Николая I Павловича* и на дарованные им средства (по преданию, в благодарность жителям Менюши за то, что в холерные годы в военных поселениях в этом районе не было бунтов) была заменена на каменную в 1837 — дек. 1841 г. В 1859 г. в храме над могилой И. и Иоанна была установлена сооруженная на пожертвования медная посеребренная гробница с изображениями перенесения мощей св. младенцев в Менюшу, явления святых охотникам, извлечения гробов из озера и нахождения И. убитым. В 1891 г. к Свято-Троицкой ц. был пристроен придел во имя свт. *Николая Чудотворца*. 28 сент. 1895 г., после окончания работ по ремонту и расширению храма, Новгородский и Старорусский архиеп. *Феогност (Лебедев)* освятил главный престол храма во имя И. и Иоанна. В ходе перестройки пещера над могилой святых была расширена, над могилой устроена мраморная рака с серебряной доской наверху с изображением И. и Иоанна.

На месте, где стоял дом родителей И. и Иоанна, в XIX в. находилась часовня во имя прав. младенцев, в к-рую из близлежащих сел Медведь и Мшага 24 июня совершался крестный ход с образом свт. *Николая*. Из дер. Менюши крестный ход направлялся на Святое оз., на берегу к-рого служил-

ся водосвятный молебен, после чего процессия возвращалась в Менюшу. У сев. стены посвященного И. и Иоанну храма над колодезем, к-рый наполнялся водой, вытекавшей из пещеры, где покоились св. мощи, совершалось освящение воды, затем в храме служилась литургия. До 1860 г. на берегу Святого оз. стоял крест, затем была сооружена часовня и 2 купальни для паломников. Особенно полезным купание в Святом оз. считалось для детей. Имеются свидетельства о том, что по молитвам к И. и Иоанну в XIX в. совершались многочисленные исцеления, но записи чудес этого времени неизвестны. Крестный ход в память И. и Иоанна совершался на Святое оз. также 30 июня — в этот день в кон. 70-х гг. XIX в. по молитвам к святым в Менюше и окрестностях прекратился падеж скота. Традиция данного крестного хода существовала до 30-х гг. XX в.

Во 2-й пол. 30-х гг. XX в. церкви в дер. Менюше и в с. Медведь были закрыты, священники репрессированы. Несмотря на то что в менюшском храме в послевоенные годы размещалось овощехранилище, затем мельница, почитание могилы св. младенцев не прекращалось, продолжалось и паломничество к Святому оз. В период активизации гонений на Церковь в 50–60-х гг. XX в. (см. *Хрущёв Н. С.*) местные власти безуспешно пытались бороться с почитанием И. и Иоанна: заваливали вход в пещеру над могилой святых, препятствовали паломничеству. Завалы разбирали верующие, паломничество не прекращалось. В советские годы устное предание о Менюжских святых было распространено в Новгородской обл. Среди бытующих в Менюше рассказов о чудесных исцелениях, совершенных св. братьями, есть история об исцелении на Святом оз. жены городского партийного деятеля («парторга»); женщину привозил туда муж, лишившийся из-за этого работы и «положения в Коммунистической партии». А. А. *Панченко* отмечает существование в кон. XX в. в Менюше многочисленных вариантов Сказания об И. и Иоанне и неск. вариантов духовных стихов на сюжет Сказания.

К 90-м гг. XX в. церковь в дер. Менюше была в аварийном состоянии, храм в с. Медведь разрушен. С 1996 г. в день памяти И. и Иоанна в Менюше служит литургия с водосвятным молебном, совершается крестный ход





на Святое оз. Неск. раз праздничные богослужения в Менюше совершал архиеп. Новгородский и Старорусский *Лев (Цертицкий)*. Мощи И. и Иоанна по-прежнему почивают под спудом в посвященной им церкви в Менюше, у сев. стены. Сохранился колодец, к-рый наполняется водой из источника, берущего начало под могилами святых. В 2005 г. на берегу Святого оз. была воссоздана посвященная И. и Иоанну часовня.

**А. А. Романова**

**Иконография.** В иконописных подлинниках XVIII в. об облике И. и Иоанна под 24 июня сказано: «Подобием пишутся как младенцы, в рубашках» (*Филимонов. Иконописный подлинник. С. 60*); то же – ПРЛИ (ПД). Перетц. № 524. Л. 176 об., 30-е гл. XIX в. В иконостасе церкви с. Медведь находилась икона (нач. XIX в. (?), поновление 1844, оклад 1862) с образами братьев-младенцев в среднике на пустынном пейзажном фоне, на облаке – Господь Вседержитель. Вверху и по сторонам средника 5 клейм: Иоанн убивает И.; родители обнаруживают тело И.; охотники видят плавающие в озере гробы; перенесение гробов на кладбище; погребение братьев в Менюше. В нижней части иконы приведен тот же текст Сказания, что и в списках памятника, получивших распространение с кон. XVIII в. (*Панченко. 2006*).

На 2 небольших, идентичных по размерам и стилистике иконах 1-й пол. XIX в. (после 1837–1841 (?), НГОМЗ) братья изображены в средней части композиции на облаках, коленах опрочеленными, вполоборота к центру. Они облачены в белые рубашки, у И. руки сложены крестообразно, у Иоанна правая рука опущена, левая поднята к груди; внизу – каменный храм с колокольней, завершенной шпилем (Троицкая ц. над мощами святых). На миниатюрной иконе XIX в. (НГОМЗ) младенцы представлены в рост, вполоборота к центру, облачены в белые рубашки до колен; руки у И. воздеты, у Иоанна скрещены на груди. Изображения братьев в светлых рубашках, с короткими вьющимися волосами есть на иконах Новгородских чудотворцев, как правило, в верхней части левой группы с краю или справа в верхнем ряду: на иконе 1728 г. письма свящ. Георгия *Алексеева* (ГТГ), на прорисии с иконы XVIII в. (*Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 398–399*), на эмалевой иконе 1866 г. (СПГИАХМЗ – *Шитова Л. А.* Рус. иконы в драгоценных окладах: кон. XVII – нач. XX в. Серг. П., 2005. С. 178, 253), на 2 иконах XIX в. (с поновлениями XX в.) и на пяднице кон. XIX в. из ц. ап. Филиппа в Вел. Новгороде. На иконе «Чудотворные иконы и Новгородские святые» 1721 г. (ГЭ, см.: *Косцова А. С., Победитская А. Г.* Рус. иконы XVI – нач. XX в. с изображением мон-рей и их основате-

лей: Кат. выст. / ГЭ. СПб., 1996. С. 59, 136. Кат. 54) изображены 3 юных святых (прав. братья справа и блж. Иаков Боровичский слева?), видимо с поздними ошибочными подписями имен на нимбах. «Старинный» образ такого извода с изображением Софии Премудрости Божией и с Новгородскими святыми (И. и Иоанн в верхнем ряду) находился «в ризнице Черниговской кафедры» (*Филарет (Гумилевский)*. РСв. Май. С. 96–97).

В иконописи XX в. изображения братьев встречаются, напр., в группе Новгородских чудотворцев в композиции «Все святые, в земле Русской просиявшие», разработанной мон. *Иулианией (Соколовой)* под рук. свт. Афанасия (Сахарова) (иконы 1934 г., нач. и кон. 50-х гг. XX в., ризница ТСЛ, СДМ – *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239), – святые обращены друг к другу; на иконе «Собор Новгородских чудотворцев» 60-х гг. XX в. (местный ряд нижнего иконостаса ц. ап. Филиппа в Вел. Новгороде; между братьями – св. Иаков Боровичский).

**А. А. Романова, Ю. Б. Комарова**

Ист.: Сказание о святых отроках Иоанне и Иакове, Менюшских чудотворцах, почивающих в ц. во имя св. Живоначальной Троицы в с. Менюши, Новгородской губ. и уезда / Ред.: И. Токмаков. М., 1895<sup>2</sup>; *Моисеев С. В.* Архиерейская служба в Менюше // София. Новгород, 1996. № 3(13). С. 3; Традиционный фольклор Новгородской обл.: Сказки, легенды, предания, былички, заговоры (по записям 1963–1999 г.) / Изд. подгот.: М. Н. Власова, В. И. Жекулина; [публ. подгот.: А. А. Панченко, С. А. Штырков]. СПб., 2001. С. 160. № 160 («Иван и Яков»; коммент.: Там же. С. 427–428). Лит.: *Краснянский Г.* Месяцеслов (святцы) Новгородских святых угодников Божиих. Новгород, 1876. С. 101–106; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 238; *Никольский Ф.* Из с. Менюш, Новгородского уезда // Новгородские Ев. 1895. № 21. С. 1214–1224; *Зверинский Т. 2.* С. 372–373; *Голубинский.* Канонизация святых. С. 151; *Levin E.* Dvoeverie and Popular Religion // Seeking God: The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine, and Georgia / Ed. S. K. Batalden, DeKalb (Ill.), 1993. P. 41–42; *Панченко А. А.* Иван и Яков – странные святые из болотного края (религ. практики совр. новгородской деревни) // Религ. практика совр. России. М., 2006. P. 211–235; Святые Новгородской земли, или История святости Сев. Руси в лицах, X–XVIII вв. Новгород, 2006. Т. 2. С. 1160–1165, 1315; *Терешкина Д. Б.* Новгородская житийная лит-ра: Учеб. пособие. Вел. Новгород, 2006. С. 49–50. *Филарет (Гумилевский)*. РСв. 2008. С. 351.

**ИАКОВ ИЗ ВАРАЦЦЕ** [Ворагинский, из Ворагина; лат. *Jacobus de Voragine*, *Jacobus de Voragine*; итал. *Giacomo da Varazze*, *Jacopo da Varazze*, *Jacopo de Voragine*] (ок. 1226 или 1230, Варацце, близ Генуи – в ночь с 13 на 14.07.1298, Генуя), блж. Римско-католической Церкви (пам. 13 июня), архиеп. Генуэзский, доминиканец,



Архиеп. Иаков из Варацце. Фрагмент композиции «Распятие». Ростись капеллы Палаццо Тринчи в Фолькино, Италия. 1421–1424 гг. Худож. О. Нелли

агиограф, церковный историк. Сведения о жизни И. из В. можно почерпнуть из написанной им незадолго до смерти «Хроники города Генуи» (1295/96–1298). Это жанрово неоднородное сочинение с элементами панегирика, всемирной хроники и городской истории завершается сжатой автобиографией и описанием событий в Генуе во время предстоятельства И. из В. С большей осторожностью следует принимать на веру сведения о нем из сочинений доминиканских историков и биографов XV в. Самый ранний достоверно установленный факт из жизни И. из В. – вступление в орден доминиканцев в 1244 г. О его обучении, проповеднической деятельности и карьере в ордене известно немного. По нек-рым данным, он преподавал богословие в доминиканских школах Сев. Италии, к 60-м гг. XIII в. приобрел репутацию талантливого проповедника. Сведения позднейших биографов об обучении И. из В. в Париже и Болонье не находят подтверждения в ранних источниках.





К 1267 г. он, вероятно, уже занимал высокое положение в ордене, на генеральном капитуле в Болонье был избран провинциалом Ломбардии (до 1286 с перерывом в 1277–1281). В 1283–1285 гг. был регентом ордена доминиканцев. Оказался вовлечен в конфликт, связанный с новым генеральным магистром Мунио де Самора (1285–1291). Историки расходятся в оценке событий, повлекших за собой отставку магистра (1290). Среди причин отставки называют испан. происхождение и происпан. политику Мунио де Саморы, недовольство Римского папы францисканца *Николая IV* (1288–1292) ростом влияния ордена братьев-проповедников, строгость и ригоризм магистра, к-рые враждебно настроили против него членов ордена и папской курии, а также сомнительный моральный облик магистра. И. из В. был одним из эмиссаров, доставивших на генеральный капитул в Ферраре (1290) требование папы к Мунио де Саморе сложить с себя полномочия. Капитул признал, что генеральный магистр соответствует своей должности. И. из В. передал отрицательный ответ в папскую курию (часть эмиссаров отказалась сделать это) и подписал петицию в защиту главы доминиканского ордена. По данным поздних биографов, за поддержку опального магистра на И. из В. было совершено покушение: его пытались утопить в колодце. Однако папа Николай IV покровительствовал И. из В. и после упомянутых событий.

В 1286 г. папа Гонорий IV послал И. из В. в качестве эмиссара в Геную с заданием вернуть город, раздираемый борьбой между партиями *гвельфов* (Рампини) и *гибеллинов* (Маскарати), под контроль Папского престола. Генуя была отлучена от Церкви после того, как город оказал поддержку арагонской части бывш. Королевства обеих Сицилий (папы Мартин IV и Гонорий IV не признали арагонских королей Сицилии и предоставили военную и политическую помощь Карлу Анжуйскому). В том же году И. из В. был избран новым архиепископом Генуи, однако отказался от должности. В течение 2 лет кафедра оставалась вакантной, а в 1288 г. ее занял латинский патриарх Антиохии (после захвата Антиохии мамлюками в 1268 находился в изгнании) Обиццо Фьески, после смерти ко-

торого в 1292 г. И. из В. был рукоположен во архиепископа Генуи.

О своей религ. и политико-адм. деятельности в 1292–1297 гг. И. из В. упоминает в «Хронике города Генуи». Он созвал Собор, на к-ром была подтверждена подлинность мощей св. *Сира*, одного из первых епископов Генуи (IV в.), реорганизовал управление архиеп-ством, добился заключения гражданского мира между генуэзскими гвельфами и гибеллинами (зимой 1294/95 состоялась офиц. примирение враждующих городских группировок, однако уже к кон. года столкновения возобновились). Из-за беспорядков вспыхнул пожар в соборе св. Лаврентия, на ремонт к-рого И. из В. получил деньги из Римской курии (июнь 1296). Одновременно в течение неск. месяцев архиепископ вел переговоры о продлении перемирия с Венецией и с этой целью в апр. 1295 г. прибыл в Римскую курию.

И. из В. был похоронен в Генуе, сначала в доминиканском мон-ре в ц. Сан-Доменико, а в кон. XVIII в. перезахоронен в ц. Санта-Мария ди Кастелло. Папа *Пий VII* беатифицировал И. из В. в 1816 г. В 1974 г. мощи И. из В. перенесены в Варацице, с того времени они хранятся в ц. Сан-Доменико.

**Сочинения** И. из В. перечислены в «Хронике города Генуи»: «Легенды о святых» (*Legendae Sanctorum*), более известные как «Золотая легенда» (*Legenda Aurea*), 3 сборника проповедей: о всех святых (*Sermones de omnibus sanctis et festis*; сохр. более 300 рукописей), о воскресных евангельских чтениях (*Sermones de omnibus evangeliiis domenicilibus*; сохр. более 350 рукописей), о евангельских чтениях Великого поста (*Sermones quadragesimales*; сохр. ок. 300 рукописей), а также «Книга о Пресв. Богородице» (*Liber Marialis*; сохр. ок. 70 рукописей) и «Хроника города Генуи от основания города до 1297 г.» (*Chronica civitatis Ianuensis ab origine urbis usque ad annum MCCXCVII*; сохр. 44 рукописи). Исследователи дополняют этот список рядом агнографических сочинений, о которых И. из В. не упоминает. Речь идет о св. местах и покровителях Генуэзского архиеп-ства (Житие св. *Сира* Генуэзского, повествование о перенесении мощей Иоанна Крестителя в Геную, история мощей, хранящихся в мон-ре святых Филиппа и Иакова в Генуе, и др.).

С 60-х гг. XIII в. И. из В. работал над «Золотой легендой», сборником житий святых и праздничных чтений, расположенных согласно литургическому календарю. По окончании 1-й редакции (1267) автор неоднократно перерабатывал текст. Изначально задуманное как справочник для проповедников, в ходе редактирования сочинение все более превращалось в книгу для благочестивого чтения образованными людьми. В работе с агнографическим материалом автор отдавал предпочтение древним святым, особенно ранним христ. мученикам, настороженно относясь к святым из мирян, государям и святым каролингской эпохи, к-рых порицал за близость к светской власти. В «Золотой легенде» И. из В. дал неск. архаизиро-



Святые Киприан и Иустина.  
Миниатюра из «Золотой легенды»  
Иакова из Варацице. XV в.  
(Paris. fr. 245. Fol. 109)

ванную трактовку святости, на к-рую почти не оказали влияния духовные идеалы нищенствующих орденов.

«Золотая легенда» И. из В.— самый известный пример «легендария нового типа» (*legenda nova*), жанра агнографических сборников, появившегося в 30–40-х гг. XIII в. и рассчитанного на нужды нищенствующих монашеских орденов. Такие легендарии являлись стандартизированными, внутренне целостными компендиумами сокращенных житий наиболее популярных святых, их можно назвать занимательными агнографическими справочниками. Совместив церковный календарь,







литургический легендарий и произведения биографического жанра, подобные сборники стали своего рода энциклопедией Свящ. истории и богословия. Мн. подобные компиляции вышли из-под пера членов доминиканского ордена, к-рые стремились не только приспособить легендарии для нужд странствующих проповедников, но и содействовать процессам консолидации и романизации католич. Церкви в XIII в.

Сохранившись в 1042 рукописях и послужив источником для создания иконографических образов святых, а также фольклорных мотивов, объект многочисленных переводов на народные языки, переложений и подражаний — «Золотая легенда» оказалась в ряду самых читаемых сочинений средневеков. Европы. И. из В. переработал агиографический материал в «сумму, достигающую хрупкого равновесия между доктринальной и нарративной составляющей, народной религиозностью и ортодоксальностью, традицией и новаторством, провиденциальным оптимизмом и эсхатологической тревогой» (Boureau. 1984. P. 253–254). Пик популярности «Золотой легенды» приходится на XIV–XV вв., когда она, по статистике, встречается в рукописях в 40 раз чаще, чем аналогичные легендарии Жана де Майи (кон. 30-х гг. XIII в.) и Варфоломея Трентского (1245).

В отличие от средневеков. аудитории гуманисты, эрудиты и исследователи Нового времени отнесли к «Золотой легенде» с долей скептицизма (Reames. 1985. P. 27–71). Крылатым стало выражение Хуана Луиса Вивеса о И. из В. как о человеке, у которого «железные уста и свинец вместо сердца». В кон. XIX в. началась «реабилитация» «Золотой легенды», к-рой больше не ставили в вину художественный вымысел и стереотипность, считая ее «поэтическую правду» выражением «средневекового духа» (И. Делез). С 80-х гг. XX в. наметился рост научного интереса к «Золотой легенде», она стала объектом текстологических и структурно-антропологических исследований как целостный текст, появившийся в конкретном историческом контексте.

Соч.: *Legenda aurea vulgo historia Lombardica dicta* / Ed. J. G. Th. Graesse. Dresden, 1846; *Legenda aurea: Con le miniature del codice Ambrosiano C 240 inf.* / Ed. critica a cura di G. P. Maggioni. Firenze; Mil., 2007<sup>3</sup>. 2 vol.; *Sermones omnes. Antverpiae. 1709–1712.* 6 t.;

*Sermones Quadragesimales* / Ed. critica a cura di G. P. Maggioni. Florence, 2005; *Sermones de sanctis* / Ed. critica a cura di G. P. Maggioni. Florence [в печати]; *Mariale aureo* / Versione ital., introd. e dizionario di V. Ferrua. Bologna, 2006; *Chronica Civitatis Ianuensis* // *Rerum Italicarum Scriptores* / Ed. L. A. Muratorius. Mediolani, 1726. T. 9. P. 5–56; *Cronaca della città di Genova dalle origini al 1297* / Trad. di S. Bertini Guidetti. Genova, 1995; *Iacopo da Varagine e la sua cronaca di Genova dalle origini al MCCXCVII* / Ed. G. Monleone. R., 1941. 3 vol.; *Leggenda e inni di san Siro vescovo di Genova* // *Atti della Società ligure di storia patria*. Genova, 1874. Vol. 10. P. 357–383; *Due opuscoli di Jacopo da Varagine* / Ed. a cura di A. Vigna e L. T. Belgrano // *Ibid.* P. 465–491. Ист.: *Regesta Pontificum Romanorum* / Ed. A. Potthast. B., 1875. T. 2. N 24635. P. 1971; *Les registres de Nicolas IV* / Ed. E. Langlois. P., 1886. Vol. 1. N 76. P. 13–14; N 142. P. 23; *Litterae Encyclicae Magistrorum Generalium ordinis Praedicatorum ab anno 1233 usque ad annum 1376* / Ed. B. M. Reichert. R.; Stuttg.; W., 1900. P. 148–156. (МОРФН; 5); *Puncuh D. Liber privilegiorum Ecclesiae Ianuensis*. Genova, 1962. N 124. P. 185–186; N 194–195. P. 294–295.

Библиогр.: *Pellechet M.* Jacques de Voragine: Liste des éditions de ses ouvrages, publiés au XV<sup>e</sup> siècle // *Rev. des bibliothèques*. P., 1895. Année 5. P. 89–98; *Potthast A.* Wegweiser durch die Geschichtswerke des europäischen Mittelalters bis 1500. B., 1896<sup>2</sup>. Bd. 1. S. 634–635 [о ранних изд.]; *Kaeppli Th., Panella E.* *Scriptores Ordinis Fratrum Praedicatorum*. R., 1975. Vol. 2. P. 348–369; 1993. Vol. 4. P. 139–141; *Jacques de Voragine. La Légende dorée: Éd. crit., dans la revision de 1476 par J. Bataillier, d'après la trad. de J. de Vignay (1333–1348) de la Legenda aurea (c. 1261–1266)* / Ed. B. Dunn-Lardeau. P., 1997. P. 1515–1557.

Лит.: *Carmarino U. M.* Giacomo da Varazze // *BiblSS*. Vol. 6. Col. 422–425; *Boureau A.* Le prêcheur et les marchands: Ordre divin et désordres du siècle dans la «Chronique de Gênes» de Jacques de Voragine (1297) // *Médiévales*. Saint-Denis, 1983. Vol. 4. P. 102–122; *idem.* La Légende dorée: Le système narratif de Jacques de Voragine († 1298). P., 1984; *Reames J. S.* The «Legenda aurea»: A Reexamination of its Paradoxical History. Madison (Wisc.), 1985; «Legenda Aurea»: Sept siècles de diffusion: Actes du colloque sur la «Legenda aurea», texte latin et branches vernaculaires (Montréal, 11–12 mai 1983) / Ed. B. Dunn-Lardeau. Montréal; P., 1986; *Jacopo da Varazze: Atti del I Conv. di Studi (Varazze, 13–14 apr. 1985)* / Ed. G. Farris, B. T. Delfino. Cogoletto, 1987; *Fleith B.* Studien zur Überlieferungsgeschichte der lateinischen «Legenda aurea». Brux., 1991; *eadem.* Die «Legenda aurea» und ihre dominikanischen Bruderlegendare: Aspekte der Quellenverhältnisse apokryphen Gedankenguts // *Apocrypha*. Turnhout, 1996. T. 7. P. 167–191; *eadem.* The Patristic Sources of the «Legenda aurea»: A Research Report // *The Reception of the Church Fathers in the West* / Ed. I. Backus. Leiden; N. Y.; Köln, 1997. Vol. 1. P. 231–287; *Rhein R.* Die «Legenda Aurea» des Jacobus de Voragine: Die Entfaltung von Heiligkeit in «Historia» und «Doctrina». Köln; Weimar; W., 1995; *Ricerche sulla composizione e sulla trasmissione della «Legenda aurea»: Actes du colloque intern. de Perpignan* / Ed. G. P. Maggioni. Spoleto, 1995; *Bertini Guidetti S.* Fonti e tecniche di compilazione nella «Chronica civitatis Ianuensis» di Iacopo da Varagine // *Gli umanesimi medievali: Atti del Congr. di Firenze,*

11–13 sett. 1993. Firenze, 1998. P. 17–36; *eadem.* I «Sermones» di Iacopo da Varazze: Il potere delle immagini nel Duecento. Firenze, 1998; *eadem.* Potere e propaganda a Genova nel Duecento. Genova, 1998; La «Légende dorée» de Jacques de Voragine: Le livre qui fascinait le Moyen Age / Ed. B. Fleith et al. Gen., 1998; Il Paradiso e la terra: Iacopo da Varazze e il suo tempo: Atti del Conv. Intern., Varazze, 24–26 sett. 1998 / A cura di S. Bertini Guidetti. Firenze, 2001; De la sainteté à l'hagiographie: Genèse et usage de la «Légende dorée» / Ed. B. Fleith, F. Morenzoni. Gen., 2001; *Di Pietro Lombardi P., Ricci M., Venturi Barbolini A. R.* «Legenda aurea»: Iconografia religiosa nelle miniature della Biblioteca estense universitaria. Modena, 2001; *Maggioni G. P.* La trasmissione dei leggendari abbreviati del XIII sec. // *Filologia Mediolatina*. Spoleto, 2002. Vol. 9. P. 87–107.

В. С. Ярных

**ИАКОВ ИЗ МАРКИ** [лат. Iacobus de Marchia; итал. Giacomo della Marca; мирское имя Доменико Тангала; итал. Domenico Gangala] (сент. 1394, Монтепрандоне, совр. пров. Асколи-Пичено, обл. Марке, Италия — 28.11.1476, мон-рь Св. Креста близ Неаполя), св. католич. Церкви (пам. 28 нояб.), монах-францисканец, проповедник, политический деятель, дипломат. О деятельности И. из М. известно из его сочинений и из Жития (сохр. в 3 редакциях), составленного мон. Венанцио да Фабриано, к-рый с 1463 г. сопровождал И. из М. во всех путешествиях. Венанцио да Фабриано принадлежит также сборник прижизненных и посмертных чудес святого. В XV в. А. де Якобити составил стихотворное Житие И. из М., одна из рукописей которого, созданная в Неаполе в 1490 г., хранилась до нач. XVII в. при гробнице И. из М., затем была увезена в Мюнхен, а в наст. время находится в б-ке францисканского колледжа в Вашингтоне. Ряд сведений об И. из М. содержится в «Хронике» Марка Лиссабонского.

Доменико был младшим из 19 детей, в раннем детстве остался сиротой. Желая получить образование, он бежал в г. Оффида к родственнику-священнику. Через неск. месяцев после бегства один из братьев обнаружил Доменико, но, увидев, что мальчик усердно учится, решил отправить его для продолжения учебы в Асколи, где находились ун-т и богословские школы при доминиканском и францисканском мон-рях. Ок. 1404 г. Доменико завершил обучение в Асколи и отправился в ун-т г. Перуджа, где изучал светское и каноническое право. В 1414 г. в качестве нотариуса служил у некоего дво-





рянина из Перуджи, к-рый получил должность во Флоренции. Впосл. был нотарием флорентийской коммуны и судьей в замке Библиена, где, вероятно, познакомился с францисканцами из мон-ря св. Лаврентия. Это знакомство повлияло на решение Доменико принять монашеский постриг. Сообщив о своем намерении Франческо де Медичи, настоятелю мон-ря св. Лаврентия близ Флоренции (тот посоветовал ему повременить), юноша отправился по семейным делам в обл. Марке и по пути остановился при мон-ре Санта-Мария дельи Анджели близ Ассизи, где настоятель Никколо Удзанио принял его в орден францисканцев. Вероятно, в авг. 1416 г. И. из М. принес вечные монашеские обеты.

По сведениям биографов, И. из М. провел неск. лет в Тоскане, где изучал богословие под рук. *Бернардина Сиенского*. В 1420 г. во францисканском мон-ре Спасителя во Флоренции был рукоположен во пресвитера. Согласно автографу И. из М. в одной из рукописей (Vat. lat. 7780. F. 1v), в 1422 г. он произнес там первую проповедь. По поручению Римского папы *Мартина V* в 1420–1431 гг. он странствовал по Тоскане, Умбрии и Марке, проповедуя и искореняя ересь «малых братьев» (см. ст. *Фратичелли*), крайних последователей католич. св. *Франциска Ассизского*. И. из М. обличал социальную несправедливость, боролся с ростовщичеством, для чего основал ряд светских братств, к-рые предоставляли денежные ссуды под низкий процент.

В 1432–1434 гг. И. из М. в проповедях обличал богомильскую ересь в Далмации, Славонии и Боснии. По указанию генерального настоятеля ордена францисканцев Гвильермо Робадзольо да Казале он действовал также и как легат (визитатор) францисканских монастырей в Боснии. В 1435–1439 гг. в качестве инквизитора посетил Чехию и Венгрию, где безуспешно пытался бороться с гуситской ересью, призывал правителей к участию в крестовом походе против турок, встречался с герм. имп. Сигизмундом, чтобы передать личные послания папы Римского *Евгения IV* с призывом возглавить крестовый поход.

В 1440 г. папа Евгений IV благословил И. из М. совершить паломничество в Св. землю. В 1441 г. он побывал на о-ве Кипр, однако не-

известно, достиг ли он Палестины. По возвращении продолжал выступать в проповедях против «малых братьев». В 1443 г. назначен апостольским нунцием в обл. Аквилея. Получив известие о кончине Бернардина Сиенского († 20 мая 1444), поспешил на похороны наставника и произнес похвальную речь над гробом усопшего.

Последующие годы И. из М. провел в обл. Марке, где выступил посредником во время мирных переговоров между городскими общинами Фермо и Асколи (1446). В 1449 г. с разрешения папы Римского *Николоя V* он основал в родном Монтепрандоне мон-рь во имя Богородицы Милостивой (Мадонна делле Грацие). В дискуссиях внутри ордена францисканцев между *обсервантами* и *конвентуалами* И. из М. принял сторону обсервантов. В 1450 г. выступил свидетелем на канонизационном процессе быв. главы обсервантов Бернардина Сиенского. В 1455 г. Римский папа *Каллист III* поручил ему выработать основы примирения между обсервантами и конвентуалами. Составленная И. из М. программа, хотя и была обнародована Папским престолом в булле от 2 февр. 1456 г., не удовлетворила конфликтующие стороны.

С мая 1457 г. по поручению папы Каллиста III И. из М. занимался организацией крестового похода против турок. Столкнувшись в Венгрии со значительными трудностями, он был вынужден вернуться в Италию. В 1458 г. папа *Пий II* настоял на продолжении миссии, и И. из М., приступив в Италии к вербовке солдат для войны с турками, разработал план нападения на г. Патры. Затем он отправился в путешествие по Сев. Италии, проповедуя и призывая к участию в крестовом походе. По преданию, в Милане он обратил к покаянию 36 блудниц, после чего ему было предложено занять архиепископскую кафедру, вакантную после смерти архиеп. Карло да Форли (1457–1461). Об этом эпизоде сообщают все биографы И. из М., однако некоторые исследователи считают его недостоверным (*Marcora C. Carlo da Forli, arcivescovo di Milano // Memorie storiche d. diocesi di Milano. Mil., 1955. Vol. 2. P. 270–271*).

На Пасху 1462 г. во время проповеди в Брешии И. из М., говоря о страстях и воскресении Христа, при-

соединился к мнению отдельных францисканских богословов о том, что кровь, пролитая Христом во время мучений, на протяжении 3 дней от Его смерти до Воскресения не была причастна Его божественной природе. Инквизитор-доминиканец Иаков Брешианский призвал И. из М. в трибунал, однако тот отказался предстать перед судом. Этот инцидент привел к обострению споров между францисканцами и доминиканцами. В булле от 1 авг. 1464 г. папа Пий II запретил впредь упоминать этот вопрос и постановил, что ни одна из трактовок не является еретической.

Во время Великого поста 1467 г. И. из М. проповедовал в Анконе и Мачерате, после чего принял решение прекратить публичные выступления, объяснив это усталостью и преклонным возрастом. Согласно собственноручной записи в одном из манускриптов, последняя проповедь была произнесена им в день памяти св. Бернардина Сиенского 20 мая 1467 г., после чего И. из М. удалился в мон-рь Форано близ г. Аппиньяно. Однако в следующем году он прибыл в Рим для встречи со своим другом кард. Франческо да Савоной (буд. папа *Сикст IV*), затем посетил Ассизи и Монтепрандоне. В 1472 г. неаполитанский кор. Фердинанд просил папу Сикста IV направить к нему И. из М., к-рый уже при жизни получил известность как аскет и чудотворец. Прибыв в Неаполь (1473), И. из М. произнес неск. проповедей во францисканской ц. Санта-Мария ла Нова, затем удалился в пригородный мон-рь Св. Креста. В последующие годы он изредка покидал обитель для произнесения проповедей в Ноле, Сорренто и др. городах Неаполитанского королевства. Через год после смерти И. из М. по благословению папы Сикста IV останки святого были перенесены в ц. Санта-Мария ла Нова и помещены в алтаре одной из капелл.

Венанцио да Фабриано, составивший сборник чудес И. из М., обратился к арагонскому кор. Фердинанду II с просьбой поддержать ходатайство о начале канонизационного процесса. Беатификация И. из М. состоялась при папе *Урбане VIII* в 1624 г. В 1626 г. И. из М. был включен в число св. покровителей Неаполя, 10 дек. 1726 г., при папе *Бенедикте XIII*, причислен к лику святых Римско-католической Церкви. В ходе канонизационного процесса







было проведено освидетельствование мощей И. из М., к-рые оказались нетленными. Повторное освидетельствование было проведено в 1968 г. В 2001 г. мощи И. из М. были перенесены в мон-рь Богородицы Милостивой в Монтепрандоне, где создан музей И. из М. и центр по изучению его наследия.

**Сочинения.** Лит. наследие И. из М. состоит в основном из лат. гомилий, часть к-рых объединена в сборники великопостных (*Sermones Quadragesimales*) и воскресных проповедей (*Sermones Dominicales*). В этих сборниках индивидуальные черты авторского стиля И. из М. сглажены, стиль приближен к стандартным образцам лат. гомилистики. В действительности он проповедовал на народном языке, однако до наст. времени сохранились записи лишь 2 проповедей, произнесенных в 1460 г. в Падуе. В слове на смерть Бернардина Сиенского И. из М. выделил основные качества проповедника — высокую нравственность, безукоризненное следование догматам католич. веры и терпеливость (*Predica*. 1943. P. 84–85). Большинство проповедей И. из М. посвящено проблемам нравственного богословия и обличению нравов городских жителей Италии. Он также составил ряд пособий по подготовке к таинству покаяния. Среди др. произведений — полемические трактаты, направленные против «малых братьев», гуситов и богомилов, рассуждения о крови Христовой и т. д.

Мн. сочинения И. из М. сохранились в автографах, часть к-рых находится в гос. музее Монтепрандоне вместе с книгами из его личной б-ки, однако принадлежности некоторых рукописей перу И. из М. подвергается сомнению (*Loggi S. I Codici della Libreria di S. Giacomo della Marca nel Museo Civico di Montepreandone*. Montepreandone, 2000). Критическое изучение лит. наследия И. из М. началось в 20-х гг. XX в. после публикации Т. Сомилби *Жития святого, составленного Венанцио да Фабриано* (*Vita di S. Giacomo*. 1924). Первое научное издание биографии святого было выпущено Дж. Казелли (*Caselli*. 1926); перечень сочинений, в т. ч. предположительно атрибутированных и заведомо подложных, составлен Дж. Лазичем (*Lasić*. 1974).

Соч.: *Sermones Dominicales* / Ed. R. Lioi. Falconara Marittima. 1978–1982. 4 vol.; *Due prediche volgari di Jacopo della Marca recitate*

a Padova nel 1460 / Ed. C. Delcorno // *Atti dell'Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti*. Venezia, 1970. Vol. 128. P. 135–205; *Predica: Panegirico in onore di S. Bernardino* / Ed. D. Pacetti // *AFH*. 1943. Vol. 36. P. 75–97; *Sermo S. Jacobi de Marchia de excellentia Ordinis S. Francisci* / Ed. N. Dal Gal // *Ibid*. 1911. Vol. 4. P. 303–313; *Dialogus contra Fraticellos* / Ed. D. Lasić. Falconara Marittima, 1975; *De Sanguine Christi* / Ed. D. Lasić. Falconara Marittima, 1976; *La Confessione del beato fratre Iacobo della Marca de l'Ordine et de l'Observantia de S. Francesco*. Venezia, 1532.

Ист.: *Vita di S. Giacomo della Marca di fr. Venanzio da Fabriano*, secondo la redazione di cod. di Pesaro / A cura di T. Somigli // *AFH*. 1924. Vol. 17. P. 378–414; *Venanzio da Fabriano*. La Vita di S. Giacomo della Marca (1393–1476) / A cura di M. Sgattoni. Zara, 1940; *Petrucchio J. B. Vita et res gestae de Jacobi Piceni* / Ed. L. Wadding. Lugduni, 1641.

Лит.: *Caselli G.* Studi su S. Giacomo della Marca. Ascoli Piceno; Offida, 1926. 2 vol.; *idem*. Alcuni codici della Libreria di S. Giacomo della Marca esistenti nella Biblioteca Vaticana (Fondo Rossiano). Monalto Marche, 1934; *Oliger L.* Una vita in ottava rima di S. Giacomo della Marca, opera di Aurelio Simmaco de' Jacobiti (1490) // *Studi Francescani*. Firenze, 1939. Vol. 36. P. 22–50; *Pacetti D.* I «Sermones Domenicales» di S. Giacomo della Marca in un codice autografo del convento francescano di Falconara // *Collectanea Francescana*. R., 1941. Vol. 11. P. 7–34, 185–222; *idem*. Le prediche autografe di S. Giacomo della Marca // *AFH*. 1942. Vol. 35. P. 296–327; 1943. Vol. 36. P. 75–97; *idem*. L'importanza dei «Sermones» di S. Giacomo della Marca // *Studi Francescani*. 1942. Vol. 39. P. 125–168; *Piana C. S.* Giacomo della Marca e la controversia con i conventuali // *AFH*. 1956. Vol. 49. P. 61–76; *Candela S. S.* Giacomo della Marca: Schizzo biografico. Napoli, 1962; *Lioi R.* *Situazione degli studi su S. Giacomo della Marca* // *Picenum Seraphicum*. Falconara Marittima, 1969. Vol. 6. P. 9–33; *idem*. *Biografi e biografie di S. Giacomo della Marca* // *Ibid*. 1970. Vol. 7. P. 7–46; *idem*. *Tecnica e contenuto dei sermoni di S. Giacomo della Marca* // *Ibid*. 1973. Vol. 10. P. 99–138; *Ghinato A.* Per una biografia di S. Giacomo della Marca // *Ibid*. 1969. Vol. 6. P. 41–59; *Lasić D.* De vita et operibus S. Iacobi de Marchia. Falconara Marittima, 1974; *Mascia V. G.* Canonizzazione di S. Giacomo della Marca: 1624, 1726. Napoli, 1975; *idem*. S. Giacomo della Marca taumaturgo del regno di Napoli. Napoli, 1976; *Piccifalucco U.* Giacomo de Marca (1394–1450): Uomo di cultura, apostolo, operatore sociale, taumaturgo del sec. XV. Montepreandone, 1976; S. Giacomo nella sua Marca / A cura di S. Bracci. Montepreandone, 1996; *Bracci S.* I miracoli di S. Giacomo della Marca. Camerata Picena, 2000; *Leonardi C.* Giacomo della Marca tra Medioevo e Umanesimo // *L'eredità classica in Italia e Ungheria fra tardo Medioevo e primo Rinascimento* / A cura di S. Graciotti, A. Di Francesco. R., 2001. P. 163–171; *Galamb G. S.* Giacomo della Marca e gli inizi dell'Observanza francescana in Ungheria // *Picenum Seraphicum*. 2002. Vol. 20. P. 11–31.

**Иконография.** Обычно И. из М. представлен облаченным во францисканскую рясу с капюшоном на голове, с изнуренным лицом, выступающими скулами и тонким носом. Этот иконографический тип, характерный для изображения и др. католич. св. аскетов, распространен в Марке и Аbruцци. Со святым нередко

изображают округлую дощечку с именем Христа, напоминающую о проповедях имени Божия, а также в память о диспуте в Брешии сосуд с кровью Христовой. Иногда сосуд заменяется бокалом, из к-рого выплзает змея, что является отсылкой к легенде о том, как гуситы попытались отравить И. из М. во время богослужения. Др. характерными атрибутами были митра у ног святого — символ отвергнутого им епископского сана, посох — в память о его странствиях, четки, книга и футляр для очков.

Наиболее ранним из известных изображений И. из М. считается плохо сохранившийся триптих К. Кривелли из Валле-Кастеллана, к-рый, возможно, был выполнен в 70-х гг. XV в., еще при жизни святого. На этом триптихе И. из М. стоит на коленях перед престолом Богородицы, держа посох в руке. В 1477 г. для церкви Благовещения (Аннунциата) в Асколи Кривелли выполнил изображение И. из М. с книгой, указывающего на имя Иисусово (Лувр, Париж; копия — в Ватиканской пинакотеке; по мнению нек-рых исследователей, на картине изображен не И. из М., а Бернардин Сиенский). Подобное изображение И. из М. включено в композицию «Вручение ап. Петру ключей от Царства Небесного», выполненную Кривелли в 1488 г. (Гос. муз. Берлина). В рамках той же иконографической традиции выполнены картины П. Перуджино (Национальная галерея Умбрии, Перуджа) и Кола делл'Аматриче (Городская пинакотека, Асколи).

Сцены из *Жития И. из М.* изображены на фресках XVI в. в ц. Санта-Мария ла Нова в Неаполе и в цикле росписей одного из клуатров. В XVII в. распространенными были изображения И. из М. как проповедника (барочная картина в ц. Санта-Мария дель Буон Джезу в Фабриано). На картине Ф. Сурбарана (ок. 1658) святой представлен юношей, на заднем плане — сюжет на тему чудесного воскрешения ребенка (Прадо, Мадрид). На полотне Г. Гандольфи (1775) И. из М. изображен с сосудом со змеей, книгой, тростью и т. д. (Палаццо Комунале, Болонья).

Лит.: *Cesare C.* San Bernardino o San Giacomo // *Rassegna d'Arte*. Mil., 1901. Vol. 1. P. 178–180; *Inventario degli oggetti d'arte d'Italia*. R., 1936. Vol. 8: Province di Ancona e Ascoli Piceno; *Zampetti P.* Carlo Crivelli. Mil., 1961. P. 78–80, 85, 90–91, 99; *Cannata P.* Giacomo della Marca: Iconografia // *BiblSS*. Vol. 6. Col. 396–401; *Pulcinelli B.* Iconografia di S. Giacomo della Marca // *Picenum Seraphicum*. 1970. Vol. 7. P. 47–98; *Il culto e l'immagine: S. Giacomo della Marca (1393–1476) nell'iconografia marchigiana* / A cura di S. Bracci. Mil., 1998.

Э. П. К.

**ИАКОВ КОККИНОВАФСКИЙ** (XII в.?), визант. мон. Биография его неизвестна. Коккиновафский мон-рь Пресв. Богородицы, где подвизался



И. К., по мнению К. Сторнайоло, находился в Вифинии (аргументов в пользу такой локализации он не приводит). И. К. является составителем сборника из 6 гомилий о жизни Богородицы, к-рый сохранился в 2 богато иллюстрированных списках 2-й четв. XII в. (Vat. gr. 1162 и Paris gr. 1208). Согласно колофону, работа над сборником велась в К-поле. Возможно, И. К. составил также сборник из 44 писем по догматическим и нравственным вопросам (Paris. gr. 3039), адресованных супруге севастократора Андроника († 1143) Ирине. Основанием для атрибуции служит сходная манера компиляции источников (предмет дискуссии см.: *Кириичников*. 1892).

**Гомилии И. К.** Первая гомилия посвящена Зачатию Пресв. Богородицы, 2-я — Рождеству, 3-я — Введению во храм, 4-я — Обручению, 5-я — Благовещению и 6-я — испытанию водой обличения. Такая последовательность не соответствует церковному календарю; события, избранные темами 4-й и 6-й гомилий, не являются церковными праздниками. Исследователи делают вывод, что гомилии И. К. создавались не как церковные проповеди, а как Житие Пресв. Богородицы, разделенное на 6 глав и доведенное до центрального события Ее жизни — Рождества Иисуса Христа. Повествование оформлено в виде длинных речей и молитвословий. В его основу были положены апокрифическое *Иакова Протоэвангелие* и 6 гомилий на Зачатие и Введение во храм Пресв. Богородицы Георгия, еп. Никомидийского (IX в.); в меньшей степени использованы сочинения святителей *Григория Нисского* и *Иоанна Златоуста*.

Благоговение перед святоотеческой традицией И. К. выражено в 1-й миниатюре, сохранившейся в парижском списке (Paris. gr. 1208. Fol. 1v). Здесь представлены двойной «портрет» И. К. и образы святителей Иоанна Златоуста и Григория Нисского. Первый из них держит И. К. за руку, перед 2-м он преклоняет колени. При этом оба святителя указывают на стоящие перед ними попитры с кодексами, раскрытыми соответственно на начальных словах Евангелия от Матфея и Песни Песней.

Ватиканский экземпляр сборника превосходит парижский размером (330×221 против 230×165 мм), числом миниатюр и тщательностью их



*Святители Иоанн Златоуст и Григорий Нисский, мон. Иаков Коккиновафский. Миниатюра из Гомилий Иакова Коккиновафского. 2-я четв. XII в. (Paris. gr. Fol. 1v)*

исполнения. Большинство писавших о гомилиях И. К. (Ш. Ж. Лабарт, Ш. Р. де Флёр, Н. П. Кондаков, В. Н. Лазарев, И. Хуттер) полагают, что ватиканский список более ранний, чем парижский. Лазарев отнес создание парижской рукописи ко 2-й пол. XII в. Хуттер в 1970 г. датировала парижский вариант 3-й четв. XII в., однако в более поздней работе (1991) она не повторила эту дату, отметив только существующий между рукописями «определенный временной промежуток».

Общепринятая датировка гомилий 2-й четв. XII в. основана гл. обр. на стиле миниатюр, аналогии к-рому составляют: миниатюры из Евангелия 1128 г. (Vat. Urb. gr. 2) — наиболее близкие, вероятно выполненные тем же художником; из Евангелия 1133 г. (Ludwig II 4 — музей Дж. П. Гетти, Малибу, США). Предполагаемое общение мон. Иакова с севастократориссой Ириной (нач. 50-х гг. XII в.) также свидетельствует в пользу датировки гомилий 2-й четв. XII в.

В. Н. Лазарев, основываясь на стиле миниатюр парижской рукописи И. К., считал, что она была создана позднее, в подражание ватиканскому манускрипту. Дж. К. Андерсон датирует ватиканский список И. К. почти 10 годами позднее, чем парижский, учитывая, что рукопись из Ватикана имеет больший формат, 3 дополнительные миниатюры, а также гораздо более богатую орнаментацию

в начале каждой гомилии (Glory of Byzantium. 1997. P. 107–109).

Чрезвычайное сходство ватиканского и парижского манускриптов в стиле и типологии образов позволило А. И. Кириичникову и О. Вульффу предположить, что над созданием миниатюр трудился один и тот же мастер. По мнению С. Мередит и Дж. Андерсон, первоначальным списком гомилий И. К. был парижский, созданный, вероятно, в 30-х гг. XII в., а ватиканский список — ближе к сер. XII в. Создание миниатюр в обоих манускриптах они приписывают также одному художнику. В технике письма данных списков гомилий И. К. обнаруживается немало общих черт: крупный разреженный почерк без наклона, в к-ром много унциальных форм и заметна тенденция к контрастному противопоставлению прописных букв строчным, вытянутых — широким и т. п. Почерк сборника отличается от доминировавшего в XI в. ровного и гармоничного «жемчужного письма» и близок к др. дуктам XII в., с тяготением к нарочитым, манерным контрастам разных буквенных форм.

Миниатюры в обоих списках гомилий И. К. многочисленны, расположены перед или после соответствующего им фрагмента текста. Количество проиллюстрированных эпизодов превышает число выделенных рамкой миниатюр, где может быть соединено неск. сцен. Зачастую иллюстрации уточняют пространную риторику текста, расставляют акценты, порой вносят новый смысл. Все это свидетельствует об активном участии автора текста в создании иконографической программы иллюстраций. Каждая из 6 гомилий начинается с новой тетради, ее предваряют пышная орнаментальная заставка и полностраничная миниатюра, к-рая занимает всю оборотную сторону последнего листа предшествующей тетради. Остальные миниатюры размещаются в тексте, неизменно совпадая с ним по ширине, но значительно варьируются по высоте. Все миниатюры написаны на золотом фоне и обрамлены простой красной линией. После каждой из миниатюр текст начинается с декоративного инициала, составленного чаще всего из растительных мотивов или фигурок зверей и птиц.

В устоявшуюся схему сюжета во мн. миниатюрах гомилий И. К. вводятся новые сценические элементы





и персонажи. Напр., композиция «Рождество Богоматери» включает не только образ Анны на ложе и купание новорожденной, но и фигуры предводителей 12 колен Израилевых. Изображению соответствует пояснительная надпись: «Роды Анны и соборание глав родов Израиля» (Vat. gr. 1162. Fol. 29; Paris. gr. 1208. Fol. 38v).

Предполагается, что в основе иконографической программы гомилий мог лежать не дошедший до наших дней иллюстрированный список «Протоевангелия Иакова». Но далеко не все миниатюры представляют сцены из жизни Богоматери. Мн. ново- и ветхозаветные образы связаны с Ней лишь опосредованно, через различные толкования. Тако-

всех элементов. Колорит задуман как декоративное целое контрастных друг другу ярких, красочных пятен, напр. красного и синего. Эмоциональную выразительность усиливают пробелы, ярко и динамично положенные на одежды. Краска, подобно эмали, ровно и плотно заполняет отведенное ей контуром место, что вместе с жестким ракурсом делает фигуры похожими на аппликации. Плоскостности изображений способствуют соотношения цветовых пятен, которые ритмично чередуются, складываясь в подобие динамичного узора. Многочисленные персонажи, предметы обстановки и детали архитектуры заполняют поле миниатюры сверху донизу, не оставляя свободного фона. Абрисы фигур, складки драпировок, узор черепицы на крыше и др. самые мелкие детали изобра-

образа миниатюры гомилий, со свойственным им тяготением к наивно-праздничной красочности, могут свидетельствовать о примитивизации вкусов в среде аристократии. В том же стиле, что и гомилии, оформлено частично или полностью свыше десятка манускриптов 2-й четв. XII в. (список см.: *Овчарова*. 2008). Со 2-й пол. XII в. стиль, представленный на миниатюрах гомилий И. К., становится ведущим в визант. искусстве.

Изд.: *Jacobus Monachus. Orationes encomiasticæ // PG. 127. Col. 544–700; Stornajolo C. Miniature delle Omilie di Giacomo Monaco (Cod. Vat. gr. 1162) e dell' Evangelario greco Urbinate (Cod. Vat. Urb. Gr. 2). R., 1910; Omont H. A. Miniatures des Homélie sur la Vierge du moine Jacques (ms. Gr. 1208 de Paris) // Bull. de la Société française de reproduction de manuscrits à peintures. P., 1927. Vol. 11; Hutter I., Canart P. Das Marienhomiliar des Mönches Jakobos von Kokkinobaphos: Cod. Vat. gr. 1162. Zürich, 1991. 2 Bde.*

Лит.: *Кондаков И. П. История визант. искусства и иконографии по миниатюрам греч. рукописей. Од., 1876. С. 220–229; Fleury Ch. R., de. La sainte Vierge: Études archéologiques et iconographiques. P., 1878. Vol. 1. P. 419–437; Киричицкий А. И. Переписка монаха Иакова с императрицей // ЛерИФО. 1892. Т. 2. Визант. отд. 1. С. 255–280; он же. О письмах монаха Иакова: (Письмо к редактору) // ЖМНП. 1893. № 3. Отд. 2. С. 261–262; *idem*. Zur byzant. Miniaturmalerei // BZ. 1895. Bd. 4. S. 109–124; *Васильевский В. Г.* О севастократориссе Ирине: Заметка по поводу статьи А. И. Киричицкого // ЖМНП. 1893. Т. 285. № 1. Отд. 2. С. 179–185; *Beck. Kirche und theol. Literatur. S. 629; Hutter I. Die Homilien des Mönches Jakobos und ihre Illustrationen (Vat. gr. 1162 – Paris. gr. 1208). Diss. W., 1970. 2 Bde; Jeffers E. M. The Sevastokratorissa Eirene as Literary Patroness: The Monk Iakovos // JÖB. 1982. Bd. 32. S. 63–71; Anderson J. C. The Seraglio Octateuch and the Kokkinobaphos Master // DOP. 1982. Vol. 36. P. 83–114; *idem*. The Illustrated Sermons of James the Monk: Their Dates, Order, and Place in the History of Byzant. Art // Viator. Berkeley, 1991. Vol. 22. P. 69–120; *Buchthal H.* A Greek New Testament Manuscript in the Escorial Library // Byzanz und der Westen: Stud. zur Kunst des Europäischen Mittelalters. W., 1984. S. 85–98; *Spatharakis I.* An Illuminated Greek Grammar Manuscript in Jerusalem // JÖB. 1985. Bd. 35. S. 231–244; *Лазарев В. Н.* История визант. живописи. М., 1986. С. 91, 223. Табл. 253–255; *Nelson R. S.* Theoktistos and Associates in Twelfth-Century Constantinople: An Illustrated New Testament of A. D. 1133 // The J. P. Getty Museums Journal. Malibu (Calif.). 1987. Vol. 15. P. 53–78; *Саминский А. Л.* Мастерская груз. и греч. книги в К-поле XII – нач. XIII в. // Музей. М., 1989. Вып. 10. С. 184–216; *Nelson R. S., Kazhdan A.* James of Kokkinobaphos // ODB. Vol. 2. P. 1031; *Овчарова О. В.* Образ и стиль в миниатюрах круга Гомилий Иакова Коккиновафского // Образ Византии: Сб. ст. в честь О. С. Попова / Отв. ред.: А. В. Захарова. М., 2008. С. 319–334.**



*Успение Пресв. Богородицы. Миниатюра из гомилий Иакова Коккиновафского. 2-я четв. XII в. (Vat. gr. 1162, Fol. 29)*

вы, в частности, «Лестница Иакова» (Vat. gr. 1162. Fol. 22v; Paris. gr. 1208. Fol. 29v), «Неопалимая Кушнина» (Vat. gr. 1162. Fol. 54v; Paris. gr. 1208. Fol. 73v), «Ложе Соломоново» (Vat. gr. 1162. Fol. 82v; Paris. gr. 1208. Fol. 109v), «Руно Гедеоново» (Vat. gr. 1162. Fol. 110v; Paris. gr. 1208. Fol. 149v), «Скиния и проветвитель жезл Аарона» (Vat. gr. 1162. Fol. 133v; Paris. gr. 1208. Fol. 181v), предпосланные соответственно 2, 3, 4, 5 и 6-й гомилиям. В начале 1-й гомилии (и всего сборника) представлено изображение 5-купольной церкви, в интерьере к-рой воспроизведено «Вознесение», а над ним, в своде, — «Сшествие Св. Духа на апостолов» (Vat. gr. 1162. Fol. 2v; Paris. gr. 1208. Fol. 3v). Тем самым на миниатюрах, как и в тексте гомилий И. К., жизнь Богоматери показана в контексте общечеловеческой истории и с т. зр. домостроительства спасения.

Стиль миниатюр гомилий представляет собой новаторское явление в визант. искусстве. Его главное отличие — повышенная экспрессия

жены в динамике. Герои миниатюр чрезвычайно взволнованы. Они напряженно переглядываются, активно жестикулируют: разводят руками, вскидывают их вверх, раскрывая ладони и выразительно складывая пальцы. Тем самым передается состояние потрясения или ликования, бурного переживания события.

Большинство ликов принадлежит к одному типу, для к-рого характерны широкие пропорции головы с густой курчавой шевелюрой, узкий лоб, небольшие округленные глаза, выступающий нос с «заглубленной» переносицей. Художник любит  $\frac{3}{4}$ -ной поворот, создавая подчеркнuto выразительные лики с острыми, направленными в сторону взглядами.

Художественный язык миниатюр из гомилий И. К. отступает от классических норм и принципов. Жизнеподобие уступает место условности, спокойствие и гармония — напряженности и экспрессии. Плавность движений сменяется резкостью, иногда нарочитой односложностью; в трактовке цвета, светотени, состояния персонажей утрачиваются полутона и оттенки. Не имеющие благородства классического, комниновского

*О. В. Овчарова*





**ИАКОВ МЕСУКЕВИЙСКИЙ**, мч.— см. *Месукевийские мученики*.

**ИАКОВ МНИХ** (XI в.), древнерус. писатель, автор (или один из авторов) «Памяти и похвалы князю русскому Владимиру...» («Память и похвала князю русскому Володимиру, како крестися Володимиру, и дети своя крести, и всю землю Рускую от конца и до конца, и како крестися баба Володимерова Олга преже Володимера. Списано Иаковом мнихом») — древнейшего агиографического сочинения, посвященного равноап. кн. *Владимиру (Василю) Святославичу*. Об И. М. известно то, что он сообщил о себе в 1-й ч. текста: «Тако же и аз, худый мних Иаков, слышав от многих о благовернем князи Володимери всея Руския земля... и мало събрав от многыя добродетели его, написах». В дореволюционной лит-ре получила широкое распространение гипотеза, согласно которой автор «Памяти и похвалы князю русскому Владимиру...» одно лицо с пресв. Иаковом, упомянутым в летописи под 1074 г. в качестве претендента на игуменство в *Киево-Печерском мон-ре*: в конце апр.—нач. мая 1074 г. находившийся при смерти игум. прп. *Феодосий* предлагал братии избрать Иакова своим преемником, однако кандидатура последнего не устроила монахов: «не zde есть постриган». Этот Иаков, разъясняет летописец, пришел вместе со своим братом Павлом «с Летьца», т. е. с реки Альты в Переяславском княжестве, где находился Борисоглебский мон-рь (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 186–187). Во 2-й пол. XI в. упоминается еще один киевский книжник черноризец Иаков — автор вопросов канонического содержания, обращенных к Киевскому митр. *Иоанну II* (до 1077/78–1089) (РИБ. Т. 6. Стб. 1). Однако имя Иаков было широко распространено в Др. Руси (так, имя «чернеца» Иакова встречается среди граффити киевского Софийского собора), поэтому достаточных оснований для отождествления названных иноков нет. Соч. «Память и похвала князю русскому Владимиру...» было открыто в сер. XIX в. архим. *Макарием (Булгаковым)*. Памятник состоит из 3 частей, к-рые, как правило, выделены в рукописях заголовками или же существуют в виде самостоятельных произведений: 1-я ч.— «Память и похвала», где прославляется

Владимир как «апостол в князех»; 2-я ч.— Похвала равноап. кнг. Ольге; 3-я ч.— «Древнее житие» кн. Владимира. Название последней части, встречающейся в рукописях отдельно в качестве краткого Жития кн. Владимира, принадлежит А. И. Соболевскому (название в рукописях: «Житие благоверного князя Владимира, нареченного в святом крещении Василиа, крестившаго всю Рускую землю»). Соболевский считал «Древнее житие» древнейшей частью и источником «Памяти и похвалы князю русскому Владимиру...», однако Н. К. *Никольский* и С. А. *Бугославский* доказали, что в сохранившихся списках «Древнее житие» представляет собой извлечение из полной редакции «Памяти и похвалы князю русскому Владимиру...».

Первая часть памятника представляет собой торжественный панегирик св. князю. Вслед за митр. Киевским св. *Иларионом* И. М. прославляет Владимира как равноапостолам и проводит параллель между его деяниями и деятельностью равноап. имп. *Константина I Великого*, утвердившего христианство «по всеи вселенней»: подобно тому как имп. Константин с матерью равноап. имп. *Еленой* «крест обрете, всего мира спасение... и приведе к Богу святым крещением бесчисленное множество... тако же и блаженный князь Володимиру створи с бабои своеи Олгои». В этой части памятника автор прославляет и св. кнг. *Ольгу* — первую в рус. истории правительницу-христианку, чей пример вдохновил кн. Владимира на принятие Крещения («взиска спасения и прия о бабе своеи Олзе, како шедши к Царюгороду, и приала бяше святое крещение, и пожи добре пред Богом»). Упоминание об Ольге дало повод для включения в памятник Похвалы св. княгине. В 3-й ч. памятника развивается тема прославления св. Владимира как крестителя Руси, причем обнаруживаются текстологические пересечения с 1-й ч.— собственно «Памятью и похвалой князю русскому Владимиру...».

Памятник сыграл важную роль в церковном прославлении равноап. Владимира. Судя по этому памятнику, рус. людей в XI–XII вв. смущало то обстоятельство, что св. князь по-смертно не был удостоен дара чудотворения. В 3-й ч. «Памяти и похвалы князю русскому Владимиру...» («Древнем житии») автор специаль-

но останавливается на этом вопросе: «Не дивимся, възлюбленей, аще чудес не творить по смерти, мнозе бо святые праведней не створиша чудес, но святые суть» — и приходит к заключению о необходимости «от дел разумети святаго». Великие свершения Владимира, в т. ч. военные победы, свидетельствуют о его святости, а среди его добродетелей (как и в начальном летописании, и в «Слове о законе и благодати» митр. *Илариона*) особо выделено милосердие.

По мнению большинства исследователей, памятник имеет компилятивный характер, в нем соединены неск. изначально самостоятельных сочинений. Вопросы о времени возникновения и о первоначальном составе произведения, о времени создания его отдельных частей не решены, остается неясным, что именно в тексте принадлежит перу названного в заголовке И. М. Компилятивный характер «Памяти и похвалы князю русскому Владимиру...» был доказан А. А. *Шахматовым*, к-рый указал на противоречия в тексте и отметил, что Похвала кнг. Ольге является вставкой, разрывает связанный текст — сравнение Владимира с Константином Великим. По мнению исследователя, в «Памяти и похвале князю русскому Владимиру...» до внесения в нее Похвалы кнг. Ольге были совмещены 2 агиографических сочинения о св. Владимире, причем одно испытало на себе влияние другого. Редактор, соединивший 2 сочинения, перераспределил текст так, что, напр., летописные заметки о Владимире (принадлежащие более раннему автору) были перенесены в конец произведения. Наблюдения Шахматова были развиты Бугославским, к-рому принадлежит наиболее полное исследование «Памяти и похвалы князю русскому Владимиру...». По мнению ученого, И. М. можно атрибутировать лишь 1-ю ч. памятника — собственно «Память и похвалу князю русскому Владимиру...», содержание которой отвечает заголовку всего произведения; именно в 1-й ч. автор называет свое имя и приводит сведения о себе. Впрочем, Бугославский не исключает, что конец 1-й ч. был изменен позднейшим редактором вставкой сравнения Владимира с Константином Великим. В целом же вся компиляция, по мнению Бугославского, есть результат творчества 5 лиц: И. М.,







писавшего, «может быть, в глубокой древности»; автора основной части Похвалы кнг. Ольге; позднейшего редактора этой Похвалы, внесшего легендарный рассказ о гробнице св. княгини; автора «Древнего жития»; позднейшего редактора, соединившего все эти тексты. Появление памятника в составе 3 частей Бугославский относил к XIII в., предположительно к Новгороду, и связывал с канонизацией св. Владимира, к-рую ученый датировал временем княжения св. вел. кн. *Александра Ярославича* Невского. Иначе смотрел на историю памятника Н. И. *Серебрянский*, к-рый считал И. М. автором почти всего сочинения, за исключением большей части Похвалы кнг. Ольге, а противоречия в тексте объяснял использованием различных источников, к которым относил летописи и «Слово о законе и благодати» митр. Илариона. По мнению *Серебрянского*, Похвальное слово кн. Владимиру было написано И. М. не раньше 2-й пол. XI в. Появление окончательной редакции памятника в севернорус. письменности историк относил ко времени не позднее XIV в.

Сочинение сохранилось в более чем 10 рукописях XV–XVII вв., помещено под 15 июля (день памяти св. Владимира). Наиболее ранний из известных списков — т. н. Мусин-Пушкинский, 1414 г. — не сохранился, он доступен исследователям по копии XIX в., изданной В. И. *Срезневским*. Наиболее древние сохранившиеся списки — РГБ. Ф. 98. № 637 (70-е гг. XV в., издан А. А. *Зиминим*) и РНБ. Сол. № 518/537 (1494 г., издан *Срезневским*, Бугославским и Н. И. *Милютенко*). Списки разделяются на неск. редакций, выявленных Макарием (Булгаковым): полный вид, включающий 3 части; текст без Похвалы кнг. Ольге; краткий вид, включающий лишь «Древнее житие» кн. Владимира. Как показал Бугославский, наиболее близкой к первоначальному тексту является полная редакция, представленная во всех старших списках XV в.

«Память и похвала князю русскому Владимиру...» представляет собой ценный исторический источник, проливающий свет на обстоятельства прихода к власти кн. Владимира Святославича, на его внешне- и внутривосточную деятельность и время его личного крещения и Крещения Руси. Особую ценность памятнику прида-

ет то, что в его 3-й ч., «Древнем житии», использован несохранившийся летописный источник, отличный от «*Повести временных лет*» (ПВЛ). Ряд сведений, сообщаемых в «Памяти и похвале князю русскому Владимиру...», уникальны. Только в этом тексте приведена точная дата вокняжения Владимира в Киеве — 11 июня 6486 (978) г.; в ПВЛ начало киевского княжения Владимира отнесено к 6488 (980) без точной даты. В «Памяти и похвале князю русскому Владимиру...» сообщается о взятии князем Корсуни в 3-е лето после крещения. Это сообщение противоречит «Корсунской легенде», в соответствии с которой Владимир крестился в Корсуни, но соответствует общей канве летописного рассказа о крещении князя, распределенного между 3 годами. Причем начало рассказа о выборе св. Владимиром христианства отнесено к 6494 (986) г., а о взятии Корсуни сообщается под 6496 (988) г. — 3-м годом по отношению к 6494, согласно «включенному» счету лет, принятому в Др. Руси. В «Памяти и похвале...» рассказывается о войне кн. Владимира до крещения с хазарами и о его походе «на другое лето по крещении» «к порогам»; об этих походах в летописях нет сведений. Относительная хронология событий, как они представлены в «Памяти и похвале князю русскому Владимиру...», в основном не совпадает с известной летописной хронологией. После исследований *Шахматова* утвердилось мнение, что данные «Памяти и похвалы князю русскому Владимиру...» восходят к более древней летописи, нежели те источники, которые легли в основу ПВЛ. С. В. *Цыб* попытался установить время возникновения летописного источника, использованного И. М. По мнению историка, им мог быть Перемышльский летописный свод 1106–1113 гг., отразившийся также в ПВЛ.

Начиная с митр. Макария (Булгакова) в лит-ре было распространено мнение, согласно к-рому И. М. является также автором Сказания о святых Борисе и Глебе. Основанием для такой т. зр. послужила та часть «Памяти и похвалы князю русскому Владимиру...», где автор пишет: «Мало събрав от многых добродетели его св. Владимира. — А. К.), написах и о сыну его, реку же святую славную мученика Бориса и Глеба». При этом автор Сказания о святых

Борисе и Глебе, упомянув св. кн. Владимира, добавляет: «Прочая же его добродетели инде съкажем». Сейчас это предположение считается необоснованным. Митр. Макарий атрибутировал И. М. еще и Житие кн. Владимира, к-рое в рукописях обычно следует за «Памятью и похвалой князю русскому Владимиру...». Однако данное Житие — самостоятельный памятник, в наст. время его возникновение относят к XIV или нач. XV в. Безусловно ошибочной является атрибуция И. М. послания черноризца Иакова кн. Дмитрию. В адресате послания М. П. *Погодин* и вслед за ним др. авторы XIX в. видели киевского кн. *Изяслава (Дмитрия) Ярославича* († 1078). После открытия старшего списка послания (XV в.), в к-ром указано отчество князя, стало ясно, что послание адресовано ростовскому кн. Дмитрию Борисовичу (1253–1294), следов., автор послания черноризец Иаков жил во 2-й пол. XIII в. (см.: *Прохоров Г. М. Иаков (XIII в.) // СККДР. Вып. 1. С. 192–193.*)

Изд.: *Макарий (Булгаков)*, архим. Три памятника рус. духовной лит-ры XI в. // ХЧ. 1849. Ч. 2. С. 302–336; То же // *Макарий*. История РЦ. Кн. 2. С. 525–530; *Голубинский*. История РЦ. Т. 1. 1-я пол. С. 238–245; *Соболевский А. И.* Памятники древнерус. лит-ры, посвящ. Владимиру Святому // ЧИОНЛ. 1888. Кн. 2. Отд. 2. С. 15–17, 17–24; *Срезневский В. И.* Мусин-Пушкинский сб. 1414 г. в копии нач. XIX в. СПб., 1893. С. 17–31; он же. «Память и похвала» кн. Владимиру и его Житие по списку 1494 г. // ЗИАН. Ист.-филол. отд. 1897. Т. 1. № 6. С. 1–8; *Бугославский С. А.* К лит. истории «Памяти и похвалы» кн. Владимиру // ИОРЯС. 1925. Т. 29. С. 141–153; *Зимин А. А.* «Память и похвала» Иакова Мниха и Житие кн. Владимира по древнейшему списку // КСИС. 1963. Вып. 37. С. 66–72; «Память и похвала князю русскому Владимиру» / Подгот. текста, пер. и коммент.: Н. И. *Милютенко* // БЛДР. 1997. Т. 1. С. 316–327; *Милютенко Н. И.* Св. равноап. кн. Владимир и крещение Руси: Древнейшие письменные источники. СПб., 2008. С. 417–434 [по сп. РНБ. Сол. № 518/537, с разночтениями еще по 6 спискам, но с исключением «Похвалы Ольге», изданной отдельно: Там же. С. 498–500]. Лит.: *Бутков П. Г.* Разбор трех древних памятников рус. духовной лит-ры // Современник. 1852. Т. 32. № 4. Отд. 2. С. 85–106; *Погодин М. П.* Яков Мних, рус. писатель XI в., и его сочинения // ИОРЯС. 1852. Т. 1. Вып. 7. Стб. 326–334; *Макарий (Булгаков)*, еп. Еще об Иакове Мнихе // Там же. 1853. Т. 2. Вып. 5. Стб. 145–157; *Торин А. Ф.* Мнение о Иакове Мнихе акад. П. Г. *Буткова* // Там же. Вып. 3. Стб. 81–95; *Хрущов И. П.* О древнерус. ист. повестях и сказаниях: XI–XII ст. К., 1878. С. 41–53; *Соболевский А. И.* В каком году крестился св. Владимир? // ЖМНП. 1888. Ч. 257. Июнь. Отд. 2. С. 396–403; он же. «Память и похвала» св. Владимиру и Сказание о св. Борисе и Глебе: По поводу статьи г. Левитского // ХЧ. 1890. № 5/6. С. 791–795;





Левитский Н. М. Важнейшие источники для определения времени крещения Владимира и Руси и их данные: По поводу мнения проф. Соболевского // Там же. 1890. № 3–4. С. 370–421, 687–740; *Никольский Н. К.* Ближайшие задачи изучения древнерус. книжности. СПб., 1902. С. 29–31. (ПДПИ; № 147); *он же.* Мат-лы для повременного списка рус. писателей и их сочинений, X–XI вв. СПб., 1906. С. 225–271; *Шахматов А. А.* Корсунская легенда о крещении Владимира. СПб., 1906. С. 16–24; *он же.* Разыскания о древнейших рус. летописных сводах. СПб., 1908. С. 13–28; *Серебрянский Н. И.* Древнерус. княжеские жития: (Обзор редакций и тексты). М., 1915. С. 32–36, 43–51; *Бугославский С. А.* Жития // История рус. лит-ры. М.; Л., 1941. Т. 1. С. 332–333; *Тихомиров М. Н.* Начало рус. историографии // ВИ. 1960. № 5. С. 53–54; *Poppe A.* «Pamięć i pochwała» ks. Włodzimierza // Słownik starożytności słowiańskich. Wrocław, 1970. Т. 4/1. С. 16–18; *Насонов А. Н.* История рус. летописания XI – нач. XVIII в. М., 1969. С. 27–31; *Кузьмин А. Г.* Начальные этапы древнерус. летописания. М., 1977. С. 272–273, 359–361; *Подскальски Г.* Христианство и богосл. лит-ра в Киевской Руси, 988–1237 гг. СПб., 1996<sup>2</sup>. С. 198–202 [Библиогр.]; *Творогов О. В.* Иаков (XI в.) // СККДР. 1987. Вып. 1. С. 191–192 [Библиогр.]; *Фет Е. А.* «Память и похвала» кн. Владимиру // Там же. С. 288–290 [Библиогр.]; *Мумриков А., диак., Беллицкая А.* «Память и похвала» Мниха Иакова и «Корсунская легенда» // БТ. 1989. Сб. 29. С. 41–58; *Цыб С. В.* О летописном источнике «Памяти и похвалы» князю Владимиру // Россия в X–XVII вв.: Проблемы истории и источниковедения: Тез. докл. и сообщ. 2-х чтений, посвящ. памяти А. А. Зиминой. М., 1995. Ч. 2. С. 640–644; *Шапов Я. Н.* «Память и похвала» кн. Владимира Святославичу Иакова Мниха и Похвала кн. Ольге // Письменные памятники истории Др. Руси: Летописи. Повести. Хождения. Поучения. Жития. Послания: Аннот. Кат.-справ. / Ред.: Я. Н. Шапов. СПб., 2003. С. 181–185.

А. И. Карпов

**ИАКОВ НОВЫЙ** [греч. Ἰάκωβος ὁ Νέος; лат. Jacobus Junior] (VIII – 1-я пол. IX в., ок. 824?), прп., исп. (пам. 21 марта; пам. визант. 21 и 24 марта; пам. зап. 12 марта), еп. Краткое Житие помещено в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) под 24 марта (SynCP. Col. 558), однако в Минологии имп. Василия II (PG. 117. Col. 361–364) и в большинстве греч. синаксарей оно содержится под 21 марта (SynCP. Col. 552). В греч. стихсных синаксарях И. Н. упоминался дважды: 21 и 24 марта с различными стихословиями. В «Синаксаристе» прп. *Никодима Святогорца* и последующих печатных Минеях память И. Н. и двустипшие, посвященные ему, под 24 марта опущены. В синаксарном Житии говорится, что И. Н. с молодости предавался аскетическим подвигам, принял монашеский постриг и в посл. за свои добродетели был поставлен епископом. Во время ико-

ноборческой ереси он подвергся гонениям, был отправлен в ссылку, где скончался, претерпев голод, жажду и др. лишения.

В синаксарях не указывается, какую кафедру занимал И. Н. В XVII в. в работах антиквариетов о древностях Сицилии (см., напр., Жития сицилийских святых О. Каэтана — *Sajetanus O. Vitae sanctorum siculorum. Rapormi, 1657. 2 t.*) появилось утверждение, что И. Н. был епископом г. Катания (Сицилия). Еще ранее, в 1628 г., в служебнике Катанского еп-ства (*Ordo divini officii*) под 12 марта появилась служба исп. И. Н. как епископу Катанскому (память была перенесена на 12 марта, поскольку 21 марта праздновалась память др. почитаемого святого — свт. Берилла (*Кирилла*), еп. Катанского).

Однако имя И. Н. не зафиксировано в списках Катанских епископов. Каэтан и др. авторы апеллировали к визант. синаксарям. Однако под 21 марта в них значится память свт. Берилла, еп. Катанского, а под 24 марта (в ряде синаксарей) — св. Севира, еп. Катанского. К тому же сицилийские агиографы датировали исповедничество И. Н. периодом правления имп. *Льва III Исавра (717–741)*, когда, как достоверно известно, кафедру занимал св. Севир. На необозначенности идентификации И. Н. как епископа Катанского указали еще *болландисты* (*ActaSS. Mart. T. 3. P. 359*). Свт. Димитрий Ростовский предполагал, что И. Н. жил в правление Константина V Копронима (741–775). И. Е. Штадлер и вслед за ним ряд др. исследователей отнесли кончину И. Н. к 824 г.

Ист.: *ActaSS. Mart. T. 3. P. 357–359; SynCP. Col. 551–552, 558; Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 4. Σ. 116; ЖСв. Март. С. 415.*  
Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 81, 84; Т. 3. С. 112, 115; *Παπαδόπουλος Σ. Γ.* Ἰάκωβος // *ΟΗΕ. Т. 6. Σ. 638; Σαφρβνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 207–208; *PMBZ. N 2637.*

Д. В. Зайцев, Э. П. А.

**Гимнография.** Память И. Н. в Типиконах студийской традиции встречается нерегулярно. В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 429) память И. Н. отмечается 24 марта; последование святому включает только канон и стихиры. В слав. списке XIV в. *Студийско-Алексиевского Типикона* 1034 г. (ГИМ. Син. № 333) И. Н. упоминается 21 марта без богослужебного последования. Во всех редакциях *Иерусалимского устава* память И. Н. отмечается 21 марта, совершается служба с пением «Аллилуия» на утрени, включающая канон, стихиры, седален свя-

тому. Последование И. Н., содержащееся в совр. богослужебных книгах, включает канон, составленный гимнографом Игнатием, 2-го гласа без акростиха, ирмос: Δεῦτε, λαοί (*Градните людје*); нач.: Τὸν φωτισμὸν τοῦ σοῦ Δεσπότητος, Ἰάκωβε (Просвещеніе грѣское твоего Владыки), іаковѣ — в слав. Минеях начало канона переведено неточно), цикл из 3 стихир-подобнов, седален. В греч. печатных Минеях приводятся иные стихиры и седален И. Н.

В слав. рукописях встречаются кондаки И. Н. — 2-го гласа *Иже мѣжествѣ рачитѣла*: (РГБ. Троиц. № 340), 4-го гласа *Свѣтъ тѣльнику присносимену*: (РГБ. Троиц. № 541).

А. А. Лукашевич

**ИАКОВ НОТАРИЙ** [сир. ܝܚܘܒܐ ܢܘܬܪܝܐ], мч. Персидский (ок. 400 — ок. 421/2). Мученичество И. Н. сохранилось в 2 рукописях на сир. языке и было издано по одной из них П. Беджаном (нем. пер. в посл. осуществил О. Браун). Как установил П. Дево, оно было составлено вместе с 3 др. мученичествами (Хормизда и 9 др. мучеников Бет-Гармайских, Нарсая и Татака) современником гонений на христиан в Персии в 1-й четв. V в., неизвестным ранее агиографом мон. Авгарем между 422 и 424 гг. (*Devos. 1965. P. 326–327*). Все исследователи единодушно подчеркивают историческую ценность Мученичества.

В оригинальных рукописях встречается 2 варианта написания эпитета И. Н.: один (ܝܚܘܒܐ) сир. происхождения и означает «стражник», а другой (ܝܚܘܒܐ) является заимствованием через греч. язык термина «notarius» (писец, секретарь). Ряд косвенных свидетельств указывает на предпочтительность 2-го варианта написания (*Labourt. P. 113. Not. 4; Devos. P. 314–315. Not. 3*).

И. Н. по происхождению был грек из г. Карка-де-Адса (Карка-де-Эрса) на р. Тигр, неизвестного по др. источникам, или, возможно, из г. Карка-де-Ледан в Хузестане. В Селевкии-Ктесифоне, столице Персии, поступил на службу секретарем при шаханшахе Йездигерде I (399–420), к-рый в конце своего правления начал преследования христиан. И. Н. тайно передавал епископам сведения о готовившихся при дворе мерах против их пасты, пытаясь спасти верующих. При следующем шаханшахе *Вахраме V (420–438)*, продолжившем политику отца, 20-летний И. Н. вместе с 15 единоверцами, также служившими при дворе, был брошен в тюрьму за приверженность







христианству. От арестованных потребовали отречься от веры; после отказа они должны были в течение зимы чистить царский слоновник. После Пасхи, во время переезда шаханшаха в летнюю резиденцию, труд арестантов использовали для расчистки и ремонта царской дороги. В окт. – нояб. Вахрам возвращался в Ктесифон в сопровождении начальника магов Михр-Шапура, к-рый назван в Житии епархом (*Christensen A. L'Iran sous les Sassanides. Copenhagen, 1944*<sup>2</sup>. P. 118, 280, 311; *Devos*. P. 316. Not. 1). Он доложил правителю, что задержанные не только не изменили своей позиции, но и укрепили дух др. христиан своей стойкостью. Вахрам передал узников в распоряжение Михр-Шапура, и по его приказу их, раздетых и разутых, со связанными за спиной руками, в течение недели уводили каждую ночь далеко в горы и оставляли на весь день лежать на спине, давая скудную пищу и воду. Затем арестованным передали повеление шаханшаха поклониться солнцу под угрозой того, что их будут волочить за ноги по горам, до тех пор пока они не умрут. К этому времени нек-рые из арестованных уже находились без сознания, другие были сломлены пытками. Правитель велел их развязать и отправить в Селевкию, не принуждая поклоняться солнцу или огню. Там, залечивая раны, они постились, молились и оплакивали свое малодушие. И. Н. в знак раскаяния облачился в мешковину и посыпал голову пеплом.

Через нек-рое время слуга И. Н. донес, что его хозяин не отрекся от своей веры. Михр-Шапур вызвал на допрос 16 бывш. арестантов. Первые 15 подтвердили свое отречение и были освобождены. Когда подошла очередь И. Н., он, несмотря на избиение и угрозы, заявил, что не отрекся от христ. веры и не собирается этого делать. Затем он предстал перед царским судом, где напомнил Вахраму о трагической гибели его отца Йездигерда, начавшего гонения на христиан. Раздраженный смелостью И. Н. Вахрам предал его казни «девяти смертей», заключавшейся в последовательном отсечении пальцев рук и ног, кистей рук, ступней, предплечий, голеней, ушей, носа и головы. Казнь состоялась в месте под названием Слик-Харубта (сир. *ܫܠܝܟ ܗܪܘܒܬܐ* – развалины Селевкии).

Несмотря на запрет властей, христиане собрали отсеченные конечности И. Н. Туловище и голова по распоряжению правителя должны были быть брошены на растерзание хищникам, но купцы, земляки И. Н., выкупили их у стражи и неск. дней хранили в мон-ре, расположенном по пути к месту казни. Затем они перевезли останки на родину И. Н. и спрятали за городом на территории церкви. Мать И. Н. облекла останки сына в одежду, приготовленную для его свадьбы, и вместе с еп. Саумаем (*Chabot. Synod. orient. P. 42, 283, 674–675*) похоронила святого в усыпальнице, устроив поминальную трапезу из того, что предназначалось для брачного пира. Дата кончины И. Н. в источнике не отмечена.

Память И. Н. отсутствует в вост. и зап. календарях. Ж. *Лабур* предположил, что она отмечалась 27 нояб., но в посл. эта дата стала днем памяти вмч. *Иакова Персянина*. По мнению Ламбура, Мученичество Иакова Персянина было составлено на основе Мученичества И. Н. (*Labourt. P. 117. Not. 2*), П. Петерс допускал возможность обратного влияния (*MartRom. Comment. P. 549*). Дево первоначально воздерживался от категорических суждений по данному вопросу (*AnBoll. 1953. Vol. 71. P. 158*), но в более поздней работе присоединился к т. зр. Лабура (*Devos. P. 328*).

Ист.: ВНО, N 412; *Bedjan. Acta. T. 4. P. 189–200*; *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer / Übers. O. Braun. Kempten, 1915. S. 170–178. (BKV; 22)*.

Лит.: *Labourt. Christianisme dans l'empire perse. P. 113–117*; *Devos P. Abgar, hagiographe perse méconnu (début du V<sup>e</sup> siècle) // AnBoll. 1965. Vol. 83. P. 303–328*; *Sauget J.-M. Giacomo, notario // BiblSS. Vol. 6. Col. 418–419*; *Fiey J. M. Jacques le Notaire // DHGE. T. 26. Col. 707*.

**А. И. Колесников**

**ИАКОВ ОТШЕЛЬНИК** [греч. *Ἰάκωβος ὁ ἀναχωρητής*] († 457), прп. Сирийский (пам. 26 нояб.; пам. греч. 21 февр., 26 нояб.). Житие И. О. описано в 21-й гл. «Истории боголюбцев» его современником *Феодоритом*, еп. Кирским. И. О. род. в посл. четв. IV в., был учеником преподобных *Марона* (пам. 14 февр.) и *Зембины* (прп. Зевин; пам. 23 февр.), последний «облачил его во власяницу» (*Theodoret. Hist. rel. 24 // PG. 82. Col. 1457*). Вначале И. О. подвизался в небольшом жилище, затем удалился на холм в 30 стадиях (ок. 5,5 км) к востоку от г. Кир. Он жил

под открытым небом, на виду у всех (по мнению франц. исследователей, между 402 и 406). Несмотря на тяжелую болезнь желудка и сопряженные с ней физические страдания, И. О. принимал всех приходивших к нему. Когда недуг И. О. усилился, жители Кира доставили его в один из городских мон-рей, однако, придя в себя, подвижник попросил отвести его обратно на холм. И. О. носил железные вериги, вкушал лишь вечером замоченную в воде чечевицу; часто зимой, стоя на коленях, так что снег полностью засыпал его, он молился по 3 дня и 3 ночи. И. О. избавлял больных от лихорадки, изгонял бесов, воскресил ребенка; вода, благословленная им, становилась целебной. Молитва И. О. не раз помогала еп. Феодориту в борьбе с маркионитами и в управлении паствой: в 446–447 гг. епископ направил письма префекту Констанцию и патрицию Сенатору с просьбой об уменьшении части податей; по его словам, И. О. также присоединялся к этой просьбе (*Theodoret. Ep. 42, 44*). И. О. претерпел много испытаний: в течение 10 дней бес не давал ему вкушать пищу, в др. раз И. О. долго страдал от жажды. И. О. сподобился божественных видений и с миром отошел ко Господу.

И. О. пользовался большим уважением, так что дважды его приглашали принять участие в богословских спорах: в апр. 434 г. имп. *Феодосий II* направил письмо прп. *Симеону Столпнику* (пам. 1 сент.), прп. *Варадату* (пам. 22 февр.) и И. О. с просьбой убедить еп. Феодорита примириться с соглашением между свт. *Иоанном I*, архиеп. Антиохийским, и свт. *Кириллом*, архиеп. Александрийским (*Theodoret. Ep. 253*). В 457 г. имп. *Лев I* обратился к православ. архиереям вост. части империи с предложением поддержать постановления *Вселенского IV Собора*, а также признать законность *Тимофея II Элура*, архиеп. Александрийского; в списке имен архиереев, отвергших последнее, обозначено имя И. О. (АСО II. Т. 2. Vol. 5. P. 23).

Мон-рь в честь И. был построен на Кафр-Рахима (DHGE. T. 26. Col. 655).

В Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) память И. О. находится под 21 февр. Под 26 нояб. его память стала отмечаться в греч. стихных синаксарях (ГИМ. Син. греч. 353, XIII в. ((*Владимир (Филантропов)*). Описание. С. 527); Paris. gr. 1582, XIV в.) и



впосл. была включена в греч. печатные Минеи (Венеция, 1593).

Ист.: ВHG, N 771; SynCP. Col. 260, 482–484; *Theodoret. Hist. rel.* 21; *Νικόδημος. Συνάξαρι-στίς*. Т. 2. С. 190–193; ЖСв. Ноябрь. С. 731–732. Лит.: *Sergii (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 51, 366; *Ίάκωβος* // ОНЕ. Т. 6. С. 634–635; *Sauget J.-M. Giacomo* // *BiblSS. Vol. 6. Col. 413–414*; *Mathews Jr. E. G. Jacques de Cyr* // *DHGE. T. 26. Col. 655*; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιο-λόγιον. Σ. 206.

**ИАКОВ ПАРКЕФИМИС** [Милоит; греч. *Ίάκωβος Παρκεθίμης, Μη-λοΐτης*] (1542, Патмос — после 1594), греч. церковный публицист. Воспитывался на о-ве Милос (откуда прозвание Милоит). С 20 лет путешествовал, обошел почти всю Грецию, мн. провинции Османской империи (от Алжира до Балкан), бывал в Молдавии, Польше, Литве, России, Италии, Германии. В 1586–1588 гг. побывал во мн. нем. городах, где познакомился с нем. учеными И. Камерарием, М. Дрессером, И. Неандером, М. Крузием. По просьбе последнего составил описание своих путешествий (1588). В связи с перепиской, возникшей между К-польским патриархом *Иеремией II Траносом* и немецкими протестантскими учеными по поводу нового григорианского календаря, И. П., состоявший на патриаршей службе, опубликовал небольшое исследование по календарному вопросу. Оно содержит окружное послание патриарха Иеремии II К-польского и Сильвестра Александрийского с осуждением папского нововведения (1583), письма к Иеремии Крузия и Х. Пеларга (1588) и ответные письма патриарха (1589), послание иерархов К-польской Церкви к рус. царю Феодору Иоанновичу и патриарху Иеремии (1589), письмо к Иеремии молдав. господаря Петра (1589) и др. документы. Сохранились также письма И. П. к Камерарию из Молдавии (1588, 1591), затрагивающие ту же тему. Соч.: *De calendario novo Gregoriano*. Francofurti ad Oderam, 1590; *Παλαγεωργίου Σ.* Ὁδο-πορικὸν Ἰακώβου Μηλοΐτου // *Παρνασσός*. 1882. Т. 6. С. 632–642. Лит.: *Legrand. Bibl. hell.* XV–XVI ss. Т. 4. P. 301–307; *Καμίρης Ι. Ν.* Ἰάκωβος ὁ Παρκεθίμης // ОНЕ. Т. 6. С. 640–641.

*П. В. Кузенков*

**ИАКОВ ПАТМОССКИЙ** [Иаков (Анастасиу); греч. *Ίάκωβος ὁ Πάτμιος*] († 20.09.1765, Иерусалим), иером., греч. просветитель и педагог. Уроженец о-ва Патмос. Ок. 1712–1720 гг. обучался в Патмиаде, учебном за-

ведении, основанном видным греч. просветителем иеродиаком *Макарием Патмосским* (Макарий Калогера). В этой школе, именовавшейся также Патмосской академией, преподавались, как правило на элементарном уровне, грамматика, риторика, богословие, философия, греч. и лат. языки. И. П., любимый ученик Макария, стал его помощником, а затем в 1720–1725 гг. и преподавателем академии. В этот период И. П. принял монашество и сан священника.

Ок. 1725 г. новоизбранный Антиохийский патриарх *Сильвестр* обратился к Макарию Патмосскому с просьбой о содействии в организации в Сирии ДУ. Годом раньше значительная часть Антиохийской Церкви приняла унию с Римом (см. ст. *Мелькитская католическая Церковь*). В Сирии влияния католич. миссионерских учебных заведений было достаточно сильным. Патриарх Сильвестр пытался создать противовес лат. системе просвещения. Макарий рекомендовал для этой цели кандидатуру И. П., и тот в 1726 г. отбыл на Ближ. Восток.

В нач. авг. 1726 г. дидаскал (учитель) И. П. открыл школу в г. *Халеб* (Алеппо). Предположительно ее программа копировала систему Патмосской академии с добавлением в число изучаемых предметов араб. языка и с упором на проповедническую деятельность и антилат. полемику. Школа в Халебе просуществовала ок. 2 лет. Еще в 1726 г. патриарх Сильвестр из-за конфликта с пролат. группировкой халебских христиан на неск. лет покинул Сирию. В Халебе начались преследования православных. Летом 1728 г. И. П. был заточен в тюрьму, его школу закрыли, а ученики рассеялись. Однако вскоре И. П. при помощи англ. консула и его драгомана *Илии Фахра*, впосл. видного деятеля Антиохийской Церкви, освободился из заключения.

В кон. 1728 г. И. П. перенес свое уч-ще в г. Триполи. Обучение было бесплатным, беднейшие ученики получали содержание от Патриархии. Школа привлекала любителей просвещения со всей Сирии и из-за ее пределов. Среди учеников И. П., число к-рых единообразно достигало 100 чел., известны *Филофей*, буд. архиеп. Кипрский (1734–1759), Иоанникий, буд. митр. Бейрутский (1745–1774), и российский путешественник В. Г. *Григорович-Барский*, оставивший панегирическое описа-

ние личности И. П. За долгие годы пребывания на Ближ. Востоке И. П., по всей видимости, не овладел араб. языком: он рассматривал свою миссию как приобщение арабов к греч. культуре. И. П. работал в тесном контакте с Макарием Патмосским, к-рый направлял в Сирию учебные пособия, тексты проповедей, посылал в помощь И. П. своих учеников. В письмах Макарий постоянно поддерживал И. П., убеждая его не думать о возвращении на родину и нести крест своего служения.

В кон. зимы 1733 г. из-за эпидемии большинство учеников И. П. покинули уч-ще в Триполи. По приглашению патриарха Сильвестра в марте 1733 г. И. П. с оставшимися учениками переселился в Дамаск. Дидаскал выступал с проповедями в кафедральном соборе, обличая лат. вероучение, однако его попытки установить католич. натиск ввиду разительного неравенства сил не увенчались успехом. Положение самого Сильвестра в Дамаске было шатким, значительная часть местных христиан симпатизировала унии. Вскоре патриарх направил И. П. в проповедническую поездку по сир. епархиям. В его отсутствие школа пришла в упадок, уровень образования резко снизился. По возвращении в Дамаск И. П., разочарованный безуспешностью проповеди, не возобновлял активной преподавательской деятельности. В 1735 г. он посетил св. места Палестины, где установил контакты с греч. духовенством Иерусалимского Патриархата. В нояб. 1735 г. И. П. навсегда покинул Сирию и уехал на Кипр в свите патриарха Сильвестра. Весной следующего года дидаскал перебрался на Патмос.

Однако вскоре знания И. П. снова оказались востребованы на христ. Востоке. В кругах *Святогробского братства* созрела идея открытия в Палестине богословской школы. Иерусалимский патриарх *Мелетий*, пребывавший в К-поле, обратился к И. П. с просьбой занять пост схоластика. В авг. 1736 г. И. П. отбыл в Палестину и в конце того же года (по др. сведениям, в сент. 1737) начал занятия в новосозданной школе. Училище имело 2 направления деятельности: начальное образование правосл. араб. молодежи и подготовка клириков для Святогробского братства. В программу обучения входили греч., лат. и араб. языки, изучение Свящ. Писания и святоотеческого наследия,



античная, визант. и пост-визант. греч. лит-ра, логика, философия и математика. Особое внимание уделялось подготовке выпускников к проповеднической деятельности. Как и прежние учебные заведения, к-рыми руководил И. П., школа в Иерусалиме привлекала учеников со всего Вост. Средиземноморья. Преподаванием занимались И. П. и неск. его помощников, гл. обр. греков. Из учеников и сподвижников И. П. в палестинский период его деятельности наиболее известны диак. Софроний аль-Килизи, возможно обучавшийся у И. П. еще в Сирии (впосл. Иерусалимский и К-польский патриарх († 1781)), выпускник Патмосской академии дидаскал Ефрем (впосл. патриарх Иерусалимский *Ефрем II* (1766–1770/71)), *Анфим* (впосл. патриарх Иерусалимский (1788–1808)). Став советником Иерусалимского патриарха *Парфения* (1737–1766), И. П. участвовал в разрешении спора о перекрещивании латинян.

Сохранившиеся лит. произведения И. П. были написаны им в последние годы его жизни. Это сборник проповедей на воскресные дни Великого поста, полемическое антилат. сочинение о Filioque и чистилище (оба известны в араб. переводах), хвалебный гимн в честь палестинских св. мест (1759). В 1755 г. на средстве И. П. в Венеции была напечатана книга проповедей Макария Патмосского и служба прип. Христоуду Латрину. Заведую патриаршей б-кой в Иерусалиме, И. П. много сделал для ее благоустройства и сбережения ветхих рукописей. Сохранилась обширная переписка И. П. с Макарием Патмосским и др. (*Παπαδόπουλος-Κεραμειύς*, 1891. Т. 1. С. 305–310). Школа И. П. продолжала действовать после его кончины и считалась одним из главных очагов правосл. просвещения на Ближ. Востоке.

Ист.: Пешеходна В. Г. *Григоровича-Барского-Плаки-Албова путешествие к святым местам в Европе, Азии и Африке находящимся*. СПб., 1800<sup>3</sup>. С. 354, 363, 395; *Παπαδόπουλος-Κεραμειύς* А. *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη*. Πετρούπολις, 1891–1897. Вгук., 1963<sup>3</sup>. Т. 1–3.

Лит.: *Дмитриевский А. А.* Патмосские очерки: Из поездки на о-в Патмос летом 1891 г. К., 1894. С. 145–154, 300–302; *Лебедев А. П.* История Греко-восточной церкви под властью турок. СПб., 1903<sup>3</sup>. С. 414–427; *Καραπάς Κ., διάκ.* Ἰάκωβος ὁ Πάτριος, ὡς διδάσκαλος ἐν τῷ Ἀντιοχικῷ καὶ τῷ Ἱεροσολυμιτικῷ Θρόνῳ κατὰ τὸν ΙΗ' αἰῶνα. Ἱεροσολήϊμ, 1906; *Соколов И. И.* Дидаскал Иаков Патмосский: Очерк из истории духовного просвещения в Сирии и Палестине в XVIII в. // СИНПО. 1909. Т. 20. Вып. 3. С. 321–351; Вып. 4. С. 501–522; *Ма-*

*λανδράκης Μ. Η.* Ἡ Πατριὰς Σχολή. Ἀθήνα, 1911; *Nasrallah. Histoire*. Vol. 4/2. P. 217–218; *Φορόπουλος Ν. Α.* Ἰάκωβος // ΘΝΕ. Τ. 6. Σ. 643–645.

К. А. Панченко

**ИАКОВ ПЕРСЯНИН** [Персянин, Перс, Перский; греч. Ἰάκωβος ὁ Πέρσης; Иаков Рассеченный — сир. ܝܚܘܢܐܩܘܨ ܕܢܦܪܫܐ] (20-е гг. V в.), вмч. Персидский (пам. 27 нояб.).

**Источники.** Первоначальное Мученичество И. П., написанное на сир. языке, не сохранилось; дошедшая до нас версия (ВНО, N 394) представляет собой позднюю переработку (VII в.), к-рая легла в основу почти дословного арм. перевода (ВНО, N 395). Ранняя греч. версия также была основана на сир. оригинале и



Вмч. Иаков Персянин.  
Фрагмент иконы  
«Мисея годовая».  
2-я пол. XVI в.  
(Музей икон,  
Реклингхаузен)

впосл. утрачена. К ней восходят 4 дометафрастовские греч. редакции Мученичества (ВНГ, N 772–772b, 773d). Четвертая редакция (ВНГ, N 773d), сохранившаяся в рукописи Vat. gr. 1190, озаглавлена как Мученичество Парамона и Филимена. Здесь И. П. называется то Иаковым, то Анастасием. Мученичество, составленное прип. *Симеоном Метафрастом* (ВНГ, N 773), не издано. К первоначальной греч. версии вос-

ходят лат. версия (ВНЛ, N 4100) и 2 коптские — на саидском и бохайрском диалектах. Саидская версия сохранилась лишь во фрагментах (ВНО, N 396) и была опубликована А. А. Гиорги после рассказа о мученической кончине Калудфа (*Giorgi A. A. De miraculis sancti Coluthi et reliquiis Actorum sancti Panesniv martyrum thebaica fragmenta duo*. R., 1793). Бохайрская (ВНО, N 397) зависит от греч. текста либо напрямую, либо через посредство саидской. В 1906 г. она была издана фрагментарно О. Э. фон *Леммом*, в 1950 г. — полностью Дж. Балестри и А. Иверна. Бохайрская версия была переработана для заметки в конто-арабском Александрийском Синаксаре (XIII–XIV вв.). Груз. и слав. версии восходят к более позднему Мученичеству, составленному прип. Симеоном Метафрастом (X в.). Несмотря на расхождения в передаче географических и хронологических подробностей, в описании страданий святого все версии в общем дают одну нарративную канву.

В несторианской араб. «Хронике Сеерта» (не ранее IX в.) содержится пересказ Мученичества И. П. Известны также араб. тексты Мученичества И. П. в рукописях XV–XVIII вв. (*Graf. Geschichte*. Bd. 1. S. 504–505).

**Житие.** И. П. был христианином родом из знатного семейства г. Бет-Лапат (Гундишапур) в Хузестане, юго-зап. провинции сасанидского Ирана. Он находился на придворной службе у шаханшаха Йездигерда I (399–420) в столице Ктесифон «и был хорошо известен в стране персов». Преемник Йездигерда *Вахрам V* (420–438), благоволивший к И. П., склонил его к вероотступничеству. Мать и жена И. П., узнав о случившемся, написали ему письмо, в к-ром горько сожалели о его поступке, пытались вразумить, сообщали, что откажутся от общения с ним, если он будет упорствовать в своем заблуждении. В это время И. П. находился вместе с шаханшахом за городом. Потрясенный полученным письмом, он раскаялся в содеянном и, вернувшись домой, стал читать Свящ. Писание. Об этом было тотчас доложено правителю, к-рый вызвал подданного на допрос, где И. П. подтвердил свое возвращение в христианство. По наущению одного из советников разгневанный шаханшах предал И. П. особого рода казни: палачи последовательно отсекали ему конечности. И. П. все это время молился





Богу и произносил слова из Свящ. Писания, ободряя себя и наставляя в вере присутствующих, к-рые пытались уговорить его подчиниться воле правителя и т. о. сохранить себе жизнь. Когда у И. П. остались только голова и туловище, он в последний раз вознес Богу молитву и был усечен мечом. По виду казни великомученик был назван Рассеченным. Христиане ночью взяли останки мученика и с честью похоронили их. Согласно сир. Мученичеству, И. П. пострадал в пятницу, 27-го числа месяца тишри второго (нояб.), в 1-й год правления Вахрама V, т. е. в 420 г. Однако эта датировка не согласуется с началом текста, где указан 2-й год правления этого шаханшаха. В 3 греч. редакциях (ВНГ, N 772–772b) сказано, что время кончины И. П. относится к периоду правления императоров Гонория (395–423) и Феодосия II (408–450) и шаханшаха Вахрама V. Т. о., из-за хронологических расхождений в источниках время кончины И. П. можно датировать периодом между 420 и 423 гг. По подсчетам Т. Нельдеке, он был умерщвлен в 421 г.

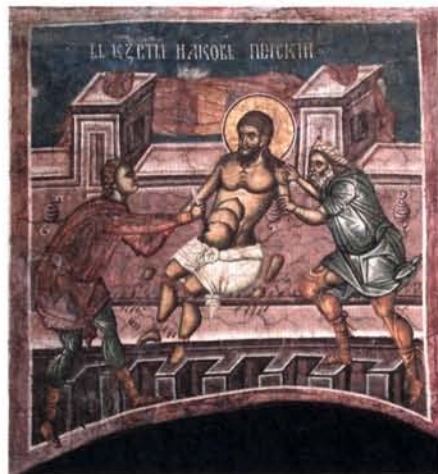
Существуют очевидные параллели между Мученичеством И. П. и сир. сказаниями о мучениках *Иакове Нотариш* (ВНО, N 412) и *Перозии* (ВНО, N 921). Среди ученых нет единого мнения относительно характера зависимостей внутри этой группы текстов (*Labourt. Christianisme dans l'empire perse. P. 117. Not. 2; MartRom. Comment. P. 549; Devos P. Abgar, hagiographe perse méconnu (début du V<sup>e</sup> siècle) // AnBoll. 1965. Vol. 83. P. 328.*)

**Почитание.** Согласно Синаксарию К-польской ц. (кон. X в.), память И. П. праздновалась в его мартириях в кварталах Рустикия и Далмата (по сведениям Р. Жанена, на месте мартирия в наст. время находится мечеть Хекимоглу Али-паши). Кроме того, по сообщению Антония Новгородца (1200), в К-поле находился жен. мон-рь И. П. (совр. р-н Азапкапы; *Janin. Eglises et monastères. P. 255.*) Восточносир. писатель XIII в. *Георгий Варда* посвятил И. П. гимн (ВНО, N 398). К этому же времени относится лат. переложение Мученичества И. П. в сб. «Золотая легенда» *Иакова из Варацце*. Известно Похвальное слово в честь великомученика, составленное на греч. языке *Иоанном Евгеником* (XV в.).

Помимо традиц. даты памяти 27 нояб. в вост. Церквях встречаются др. дни памяти И. П.: 25, 30 нояб.,

27 янв., 17 мая — в календарях Сирийской яковитской Церкви; 24 нояб. (16 тре) — в арм. Синаксаре Тер-Исраэля; 23 нояб. (27 хатора) — в копт. Александрийском Синаксаре, под традиционной датой (1 кихака) помещено сказание о перенесении мощей; 12 нояб. — в Грузинской Церкви.

**Мощи.** В копт. бохайрской версии Мученичества и ее араб. сокращении в Александрийском Синаксаре приеодится легендарное, содержащее ряд анахронизмов сказание о перенесении мощей великомученика на



*Мученичество вмч. Иакова Персянина. Роспись нартекса ц. Христа Пантакратора в мон-ре Дечаны. Ок. 1348 г.*

Ближ. Восток: во время правления императоров Гонория и Аркадия (395–408) в честь И. П. были построены церковь и мон-рь в Персии. Шаханшах, узнав о почитании христ. мучеников в своем царстве, приказал сжечь их мощи. Тогда христиане перенесли останки И. П. в Иерусалим и отдали Петру, еп. Эдесскому, у к-рого они хранились до прихода к власти имп. Маркиана (450–457). Затем еп. Петр перенес мощи в Египет, в Пемдже (ныне Эль-Бахнаса). Собираясь вернуться в Палестину, он хотел взять с собой мощи И. П., но, как отмечено в сказании, святой воспрепятствовал этому. Зап. исследователи предположили, что мощи И. П. были перенесены в Иерусалим и отданы *Петру Иверу*, к-рый поместил их в мон-ре, находящемся недалеко от башни Давида, а затем перенес в Египет (*BiblSS. Vol. 6. Col. 359.*)

Частицы мощей И. П. широко распространены на христианском Востоке. В записках неизвестного арм. путешественника упоминается о мощах И. П. в мон-ре св. Стефана в Манганах в К-поле (*Brock S. P. Medieval*

*Armenian Pilgrim's Description of Constantinople // REArm. N. S. 1967. Vol. 4. P. 87.*) Согласно свидетельству рус. паломников XIV в. (Стефана Новгородца, Игнатия Смольнянина, дьяка Александра, диак. Троице-Сергиева мон-ря Зосимы), в мон-ре Пантакратора в К-поле существовало почитание главы святого (*Majeska G. P. Russian Travellers to Constantinople in the 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> Cent. Wash., 1984. P. 43, 95, 153, 187, 293, 387.*) В наст. время глава великомученика хранится в мон-ре вмц. Анастасии Узорешительницы на п-ове Халкидики, а часть главы — в ц. вмц. Екатерины на о-ве Керкира. Часть ноги находится в мон-ре свт. Николая Чудотворца близ Апикии на о-ве Андрос, др. частицы мощей — в храме Гроба Господня в Иерусалиме, в Киккском мон-ре на о-ве Кипр, в ряде афонских мон-рей (Иверском, Ксиропотаме, Великой Лавре, Дохиаре, прип. Дионисия, Симонопетре, Пантелимоновом, в скитах Нов. Фиваиды и Богородица), в греч. мон-рях Агафона, Дусику, Мега Спилео, ап. Иоанна Богослова на о-ве Патмос, в мон-рях нмч. Феодора, Таксиархов близ Нафплио на п-ове Пелопоннес, Живоносного Источника на о-ве Андрос, Неа-Мони на о-ве Хиос, Честного Креста Господня на о-ве Самос, в исихастирни Вознесения Господня в Козани (Македония) и др. Часть мощей И. П. хранится в мон-ре Сирийцев (Дейр-эс-Суриани) в Вадий-эн-Натрун (Египет) и в ц. аль-Тахира в Мосуле (Ирак).

На Западе существуют др. версии местонахождения честной главы И. П. Известно лат. сказание (ВНЛ, N 4102), согласно к-рому в 1103 г. мон. Вильгельм (Людовик) привез главу в аббатство Кормери (близ г. Тур, Франция) из К-поля, где он получил ее от архимандрита мон-ря св. Диомиды в Никоидии (*Turgis S. Diomedii — башня св. Диомиды*). Однако, как сообщается в Проприях на день памяти И. П. из Бревиария базилики св. Петра в Ватикане за 1674 г., мощи И. П. были перенесены в Италию римлянином Кириллом, а глава при папе Евгении IV (1431–1447) была передана собору св. Петра в Ватикане кард. Иорданом Урсином.

Частица мощей И. П. была перенесена в Брагу (Португалия), где это событие отмечается 22 мая (*Сергий (Спаский). Месяцеслов. Т. 3. С. 486.*)







На Руси Житие И. П. было хорошо известно, о чем свидетельствуют сообщения рус. летописей. В 1270 г. в Орде был замучен кн. Роман Олегович, отказавшийся отречься от Христа, — летописец сравнивает его страдания с мучениями И. П.: татары «отрезаша язык, и заткоша уста его (кн. Романа) убрисом, и начяша резати его по суставом [...] персты вся обрезаша и у ног и у рук, и устне и уши и прочая суставы реззаша [...] И се убо сей новый мученик бысть подобен страстию Иакову Перскому» (ПСРЛ. Т. 10. С. 149). В 3-й четв. XI в. частицу мощей И. П. привезли в Киево-Печерский мон-рь из К-поля (Абрамович Д. И. Киево-Печерский патерик. К., 1930. С. 6). Из описей собора Св. Софии в Вел. Новгороде известно, что в нем хранилось неск. частиц мощей этого святого (Описи имущества новгородского Софийского собора, XVIII — нач. XIX в. М., 1993. Вып. 2. С. 41, 43, 46). Есть сведения, что частица мощей великомученика находилась в Хутынском мон-ре (Макарий. История РЦ. Т. 2. С. 160). В 1811 г. по благословению Амвросия, митр. С.-Петербургского и Новгородского, игум. Новотихвинского мон-ря в Екатеринбург Таисия (Костромина) получила из новгородского собора Св. Софии ковчег с частицей мощей И. П. и с частями мощей еще 24 святых (в наст. время находится в храме Всех святых этой обители).

В 1560 г. Антиохийский патриарх Иоаким IV отправил вместе с купцом Василием Поздняковым Иоанну IV Грозному в числе даров частицу мощей И. П. (Россия и греч. мир в XVI в. М., 2004. Т. 1. С. 261, 263). Еще одна частица была подарена в 1603 г. царю Борису Годунову посланником К-польского патриарха архим. Феофаном (Муравьев А. Н. Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1858. Ч. 1. С. 306). В 1-й пол. XVII в. частицы мощей И. П. неоднократно привозились в Москву из Сев. Греции: в 1622 г. — архим. Феофором из Хиландарского мон-ря и строителем Авксентием из Эсфигмена, в 1628 г. — Феофаном, одним из епископов Фессалоникийской митрополии, в 1629 г. — Паисием, митр. Фессалоникийским, в 1630 г. — Софронием, архиеп. Кассандрийским (Там же. 1860. Ч. 2. С. 10, 52, 65, 103).

Частицы мощей этого святого вставлены во мн. кресты и моще-

вики, хранящиеся в музее «Московский Кремль»: в воздвизальный крест (Вел. Новгород (?), 2-я пол. XII — 1-я четв. XIII в.), в панагию-мощевик Иоанна Грозного (XVI в.), в складень-мощевик новгородского боярина Семена Трусова, подаренный им свт. Филиппу, митр. Московскому (Вел. Новгород, 1561/62), в крест-мощевик царя Михаила Феодоровича (Москва, 1619–1633), в крест-мощевик (Москва, нач. XVII в.), в крест на престольный 1622 г., в крест благословенный 1677 г. из Благовещенского собора. В 1629 г. посольство молдав. господаря Мирона Барновского преподнесло царю Михаилу Феодоровичу Романову серебряный ковчег с мощами И. П. (ныне хранится в Благовещенском соборе ГММК). Помимо этого ковчега мощи И. П. находились в др. ковчегах среди мощей разных святых: в мощевике 1599 г. вместе с мощами прор. Даниила и сщмч. Афиногена, в мощевике 1603–1604 гг. с мощами прп. Ефрема Сирина и в несохранившемся мощевике 1600 г. с мощами ап. Варнавы и мч. Христофора. На крышках этих реликвариев помещался чеканный образ И. П. (Царский храм. 2003. С. 324; Христианские реликвии в Моск. Кремле. М., 2000. С. 30, 42, 59, 61–62, 66–67, 134). В Благовещенском соборе Московского Кремля, согласно описи 1680–1681 гг., хранилось 4 частицы мощей И. П. (Там же. С. 114). В описи Образной палаты 1669 г. значится 2 частицы мощей этого святого (Там же. С. 115). Мощи И. П. были почитаемы в период Нового времени. Два серебряных ковчега с мощами святого находились в Петропавловском соборе С.-Петербурга. Перед царскими вратами хранились главные святыни собора: частицы привезенной в 1625 г. в Москву ризы Спасителя, ковчежец с частью главы И. П., почитавшегося как целитель детских болезней, а также серебряный складень с разными мощами. Мощи находились в антиминсе, предназначенном на престол храма св. Андрея Критского, возведенного близ ст. Сергиева под С.-Петербургом в память спасения царской семьи во время крушения поезда 30 окт. 1888 г. под ст. Борки. Ист.: ВHG, N 772–773e; VHL, N 4100–4102; VHO, N 394–398; Запись о мученичестве Иакова персянина, сделанная одним очевидцем в 471 г. // ХЧ. 1822. Ч. 8. С. 224–252; ActaSS Orient. T. 1. P. 256; MenolGraec. Col. 179–182; Bedjan. Acta. T. 2. P. 539–557; SynCP. P. 259–260; ЖСв. Ноябрь. С. 735–747; Lemm O.,

von. Iberica // ЗИФФ. 1906. Ч. 7. Вып. 6. С. 3–8; Peeters P. Le Martyrologe de Rabban Sliba // AnBoll. 1908. Vol. 27. P. 129–201; Hist. Nestor. Pt. 1(2). P. 332–333; Acta Martyrum / Ed. I. Balestri, H. Hyvernac. Louvain, 1950. Vol. 2 [Versio]. P. 7–40. (CSCO; 125. Copt. Ser. 3; T. 2); Un Martyrologe et douze Mémoires Syriaques / Éd. F. Nau. P. 1915. (PO; T. 10. Fasc. 1); Le Synaxaire Arménien de Ter Israël / Publ., trad. G. Bayan. P. 1921. Vol. 4: Tré. P. 110–111, 120–122. (PO; T. 16. Fasc. 1); SynAlex. Vol. 2. P. 342–344, 368; SynAlex (Forget). Vol. 1 [Versio]. P. 155–156, 170; MartRom. Comment. P. 549–550; Garitte. Calendrier Palestino-Georgien. P. 381–382, 396; Hannick Chr. L' éloge de Jacques le Perse par Jean Eugenicos // AnBoll. 1972. Vol. 90. P. 261–287; Jacobus de Voragine. Legenda aurea / Ed. G. P. Maggioni. L.; N. Y., 1998. P. 1219–1223.

Лит.: Tabari, Muhammad. Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden / Aus der arabischen Chronique des Tabari übers. Th. Nöldeke. Leyden, 1879. S. 420; Сепзуй (Снацкуй). Месяцеслов. Т. 2. С. 367; Т. 3. С. 486; Labourt. Christianisme dans l'empire perse. P. 112–113; Devos P. Le dossier hagiographique de S. Jacques l'Intercis // AnBoll. 1953. Vol. 71. P. 157–210; 1954. Vol. 72. P. 213–256; Ιάκωβος // ОНЕ. Т. 6. Σ. 633–634; Sauget J.-M., Celletti M. Ch. Giacomo l'Interciso // BiblSS. Vol. 6. Col. 356–361; Janin. Églises et monastères. P. 255; Meinardus O. F. A. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Bd. 54. S. 130–278; Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 207; Feigy J. M. Jacques l'Intercis // DHGE. T. 26. Col. 682; Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 2. Σ. 195–196.

А. И. Колесников, Д. В. Зайцев,  
Е. Н. Саенкова, Э. П. А.

**Гимнография.** Память И. П. отмечается в Типиконе Великой ц. IX–XI вв. (Mateos. Турисон. Т. 1. P. 114) 27 нояб. без богослужебного последования. В Студийско-Алексиевском Типиконе 1034 г. (Пентковский. Типикон. С. 298–299), содержащем самую раннюю сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, 27 нояб. указаны посвященные И. П. канон 2-го гласа и 2 цикла стихир-подобнов. В рукописных слав. Минеев студийской традиции (см.: Горский, Невоструев. Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 32–33; Ягич. Служебные Минее. С. 476–488) кроме канона и цикла стихир указывается 2 седальна И. П. Согласно Евергетидскому Типикону 2-й пол. XI в. (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 327), 27 нояб. совершается служба с пением «Аллилуия» на утрене; последование И. П. состоит из канона 2-го гласа авторства Феофана, цикла стихир и седальна. В Мессинском Типиконе 1131 г. (Arranz. Турисон. P. 62) указан отпустительный тропарь И. П. 4-го гласа Ὁ μάρτυς σου Κύριε: (Млчник твой гди:). В Георгия Мтацминдели Типиконе сер. XI в. (Кекелидзе. Литургические груз. памятники. С. 242) 27 нояб. указан тот же, что и в Мессинском Типиконе, отпустительный тропарь И. П.; на литургии назначаются те же чтения, что и 20 сент.

Память И. П. отмечается в ранних редакциях Иерусалимского устава (напр., Sinaït. gr. 1096, XII в.; см.: Дмитриевский.





Вмч. Иаков Персянин.  
Роспись ц. св. Апостолов в Пече. Ок. 1260 г.

Описание. Т. 3. С. 33) 27 нояб. В первопечатном греч. Типиконе (Венеция, 1545) помимо тропаря И. П. указывается кондак 2-го гласа Πεισθεῖς τῇ καλῇ συζύγῳ (Οὐβ'βριεσλ доброу сѣпрѣжницею:), к-рый обязательно присутствует во всех более поздних редакциях Иерусалимского устава. В первопечатном московском Типиконе (М., 1610) 27 нояб. вместе с памятью И. П. отмечается праздник Знамения Пресв. Богородицы в Вел. Новгороде. Предлагаются 2 варианта совершения службы в этот день. Шестеричная служба И. П. в 1-м случае соединяется со службой Октоиха, во 2-м — с полиелейным последованием праздника Пресв. Богородицы. Указывается иной отпустительный тропарь И. П. 4-го гласа — Мѣчѣиѣи страннѣжасными. В московских Типиконах изданий 1633, 1634 и 1641 гг. заметны изменения в богослужебных указаниях на 27 нояб. Напр., в изданиях 1633 и 1634 гг. оставлены указания только о соединении служб И. П. и праздника Пресв. Богородицы, однако добавлены указания для совершения службы в том случае, если 27 нояб. приходится на воскресный день. Начиная с исправленного издания московского Типикона 1682 г., 27 нояб. «под числом» стала помещаться память И. П., отмеченная знаком ☩ (см. *Знаки праздников месяцеслова*), а «за числом» — память Знамения Пресв. Богородицы в Новгороде, отмеченная знаком ✙ (см. Там же).

Последование И. П., содержащееся в совр. богослужебных книгах, включает: отпустительные тропари 4-го гласа Ὁ μάρτυς σου Κύριε: (Мѣчѣиѣи твоѣи гди:); и Мѣчѣиѣи страннѣжасными: (только в слав.); кондак 2-го гласа Πεισθεῖς τῇ καλῇ συζύγῳ (Οὐβ'βριεσλ доброу сѣпрѣжницею:); канон

(указан уже в Евергетидском Типиконе), составленный гимнографом Феофаном (в слав. Минее автором канона назван Иосиф), 2-го гласа с акrostихом Τὸν Πέρσην Ἰάκωβον ἐν ἄσμασι Μάρτυρα μέλλω Θεοφάνους (Персина Иакова песньми мученика пою. Феофан), ирмос: Δεῦτε λαοὶ (Градѣте людѣе:), нач.: Τῷ τοῦ Χριστοῦ βῆματι (Хрѣтовѣ престѣбл); цикл стихир-подобнов; неск. самогласнов; седален; светилен (разные в греч. и слав. Минее).

По рукописям известны песнопения И. П., не вошедшие в совр. богослужебные книги: канон плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа с алфавитным акrostихом, ирмос: Ὑγρὰν διοδεύσας ὡσεὶ ξηρὰν (Водѣи прошедѣи ѡакв сѣшѣ:), нач.: Ἀνοθευτον, πάτερ, πρὸς ἀρετὴν (Непорочного, отче, к добродетели) (Ταμεῖον. Σ. 108); дополнительные икосы (Αμφιλοχίη. Кондакарий. С. 170).

Е. Е. Макаров

**Иконография.** В визант. искусстве известны одиночные изображения И. П. и сцена его мучения. Древнейшие примеры казни святого (рассечения) представлены на миниатюре в Минологии Василия II (Vat. gr. 1613. P. 209, 976–1025 гг.), в минологии Служебного Евангелия (Vat. gr. 1156. Fol. 269r. К-поль, 3-я четв. XI в.), на иконе-минологии кон. XI в. (мон-рь вмч. Екатерины на Синае). Ростовое изображение И. П. с непокрытой головой, в плаще, скрепленном на плече фибулой, присутствует среди св. воинов на рельефе Арбавильского триптиха (сер. XI в., Лувр). Как мученик с крестом в руке он представлен на левой створке (в 5-м ряду сверху) диптиха-минология (XI в., мон-рь вмч. Екатерины на Синае), в эмальном медальоне на раме пластины «Арх. Михаил» алтаря Пала д'Оро (1105) в соборе Сан-Марко в Венеции, а также на створке иконы-миней на дек. (ок. 1200, мон-рь вмч. Екатерины на Синае).

Сохранилась большого размера (100×72 см) 2-сторонняя икона кон. XII в. «Богоматерь с Младенцем. Св. Иаков Перский» из ц. Богородицы Фескепасты на Пафосе (Кипр). На ней И. П. представлен в воинских доспехах, в ярко-красном плаще, маленькой «фригийской» шапочке, с серьгой в ухе, в руках щит и меч. Икона, вероятно, являлась процессионной; существует предположение, что первоначально обе стороны иконы были частями диптиха и стояли в местном иконном ряду кипрской церкви, посвященной И. П. (The Glory of Byzantium. Cat. 75. P. 127–129). И. П. редко изображали в средневизант. период, хотя известно о существовании на Кипре посвященных ему 3 храмов (Delehaye H. Les légendes grecques des saints militaires. P., 1909; Idem. Saints de Chypre // AnBoll. 1907. Vol. 26. P. 267–271). Образ И. П. был включен в роспись храма монастыря свт. Иоанна Златоуста в Куцо-вендесе на Кипре (кон. XI — нач. XII в.).

В визант. искусстве с XIII в. И. П. обычно изображали в вост. платье с тюрбаном на голове, как, напр., на фресках ц. св. Власия в Веррии (XIII в.).

На Балканах, где также было распространено почитание святого, сосуществовали мученический и воинский тип его изображения. В живописи XIV в. независимо от иконографического извода уделялось большое внимание костюму И. П. со множеством деталей. На фреске в ц. св. Георгия в Старо-Нагоричино (1317–1318) он представлен с крестом в руке, в лиловом плаще, украшенном орнаментом, и в шапке с меховой опушкой. В Печке Патриаршей он изображен дважды: как мученик в медальоне в ц. св. Апостолов (ок. 1260) и как воин в ц. Богоматери Одигитрии (ок. 1337) — в рост, в красной рубахе, поверх короткая верхняя одежда со спущенными рукавами, украшенная вост. орнаментом, на голове вост. тюрбан, левой рукой он опирается на меч, в правой держит копьё. На фресках ц. Христа Пантократора монастыря в Дечанах (Косово и Метохия) ростовой образ И. П. находится в верхнем регистре на столбе храма (ок. 1348), сцена мучения представлена в нартексе (ок. 1350). Изображения И. П. сохранились



Вмч. Иаков Персянин.  
Роспись ц. Богоматери Одигитрии в Пече.  
Ок. 1337 г.

в росписях ц. Спасителя в серб. мон-ре Жича (1309–1316), в соборе мон-ря Манасия (Ресава, Сербия, нач. XV в.); на фреске мон-ря ап. Иоанна Богослова в Поганово (Болгария, ок. 1499) и др. В греко-груз. рукописи XV в. (т. н. Афонской книге образцов. РНБ. О. I. 58) он изображен в медальоне среди мучеников (Л. 56 об.) и в рост в позе оранта под 27 нояб. (Л. 88 об.), оба раза без головного убора.





Сцена мучения И. П. иногда встречается в иконописи, как, напр., на иконе из ц. свт. Николая Болнички в Охриде (сер. XVI в., Иконная галерея, Охрид). В левой части иконы изображено рассечение великомученика, в правой — И. П. в мученическом венце, с крестом в руке. Его венец и одежда с длинными полыми рукавами напоминают костюмы балканской знати.

В поствизант. монументальной живописи сохранились оба основных иконографических типа изображения И. П. Фигура святого была представлена среди св. воинов-мучеников, располагавшихся в нижних зонах росписи кафоликонов ряда мон-рей: лавры св. Афанасия на Афоне (1535); св. Варвары Русану (1546), св. Варлаама (1548, мастер Франгос Кателанос) и Преображения (1552, мастер Джорджи) в Метеорах; Дионисиат и Григориат на Афоне (1768–1779) (1546–1547, мастер Зорзис Критянин); Филантропинон на о-ве оз. Памвотида (Янина) (1531/32, 1542); Сучевица в Румынии (80-е гг. XVI в.); Пива в Черногории (1604–1606), а также в церквах вмч. Георгия в с. Воронец в Румынии (1547–1550), Успения Пресв. Богородицы в Каламбаке в Греции (1573), в парекклисионе св. Архангелов собора мон-ря св. Иоанна Предтечи в Серрах (Сересе) в Греции (1634) и др. В поствизант. живописи бытуют разные варианты изображений костюма, головной убор И. П. часто напоминает экзотический шлем с украшениями.

Почитание И. П. было распространено и в Др. Руси. Одно из первых изображений И. П. встречается в соборе Св. Софии Киевской (40-е гг. XI в.), о чем свидетельствует сохранившееся граффити. И. П. изображен молодым, с едва проросшей бородой, в хитоне и гиматии с тавлионом. Сохранилось его полуфигурное изображение в ц. вмч. Георгия в Ст. Ладоге (ок. 1167) на юж. стене под хорами в составе композиции «Страшный Суд». Исследователи объясняют появление этого изображения тем, что страдания И. П. воспринимались как исполнение пророчества Иисуса Христа о разделении праведников и грешников и как указание на связь образа И. П. с темой Второго пришествия. Головной убор И. П. напоминает небольшую шапочку ветхозаветных пророков, плащ богато украшен жемчугом, в правой руке крест.

Особым почитанием И. П. пользовался в Вел. Новгороде, где на день его памяти было установлено празднование иконе Божией Матери «Знамение». По мнению Э. С. Смирновой, празднование иконе было установлено в честь неизвестного события, происшедшего в день памяти И. П. и пришедшегося на первые десятилетия после появления образа в Вел. Новгороде, т. е. до 1169/70 г., когда на город были посланы войска вел. кн.

Андрея Боголюбского. Именно с этим неизвестным событием может быть связано изображение на полях чтимой иконы ростовой фигуры И. П., святых Георгия, Петра Афонского и Онуфрия (Маркария Египетского?) (Смирнова. 2008. С. 89–99). Согласно др. версии, святой был небесным покровителем посадника Якуна, принявшего активное участие в событиях 1169/70 г. Третья версия связана с поминовением погибших в сражении с войском Андрея Боголюбского в кладбищенской ц. вмч. Иакова Перского в Людине конце, где разворачивалось сражение («Пречистому образу Твоему поклоняемся...» — Образ Богоматери в произведениях из собр. музея / ГРМ. СПб., 1995. С. 218). Впосл. в Знаменской ц. на Ильине ул. в Вел. Новгороде, где хранилась чудотворная икона, был устроен придел И. П.

Совпадение дней празднования И. П. и иконе Божией Матери «Знамение» повлияло на иконографию списков чудотворного образа. Как правило, на этих иконах изображение И. П. повторяет новгородский образец — святой мученик с крестом в правой руке, левой придерживает плащ. Так он представлен на иконе Божией Матери «Знамение» из Рождественского мон-ря во Владимире, находившейся над могилой кн. блгв. Александра Невского (сер. XVI в., ГВСМЗ — см.: Иконы Владимира и Суздаля. 2006. С. 216–217), и из разрушенной Знаменской ц. в С.-Петербурге (кон. XVI в., ГРМ — см.: «Пречистому образу Твоему поклоняемся...» — Кат. 136). На иконе «Знамение», вероятно московского письма, на полях изображены свт. Петр, митр. Московский, и И. П. в рус. княжеской одежде (кон. XVI, ГТГ, музей-квартира П. Д. Корина). В иконописи XIX–XX вв. на списках иконы «Знамение» И. П. мог изображаться без головного убора, в княжеских одеждах.

Активное почитание И. П. в Вел. Новгороде, возможно, было следствием распространения частиц его мощей. В новгородском монументальном искусстве образ И. П. присутствует на фресках-минологии ц. св. Симеона Богоприимца Зверина мон-ря (кон. 60-х — 70-е гг. XV в.). Новгородское происхождение имеют 2 ранние сохранившиеся иконы И. П.: ростовое изображение святого (кон. XV в., частное собрание), по иконографии близкое к софийской таблетке, отличается положением правой руки, которой святой поддерживает плащ; а также уцелевшая правая часть иконы из собрания Н. М. Постникова (нач. XVI в., ГТГ). И. П. изображен на таблетке из собора Св. Софии Новгородской «Введение Пресв. Богородицы во храм. Святые Косма, Дамиан и Иаков Перский» (кон. XV в., НГОМЗ), где он представлен как мученик в синем хитоне и красном плаще, с крестом в руках. Его вост. типа го-

ловной убор напоминает шапочку ветхозаветных пророков. Изображение И. П. вместе с врачами-бессребрениками, возможно, обусловлено почитанием И. П. в Вел. Новгороде как целителя (Смирнова. 1995. С. 319). Приделы во имя этих святых известны в стоявших друг напротив друга храмах — святых Космы и Дамиана в ц. Спасо-Преображения на Ильине ул. и И. П. в Знаменском соборе.

Софийская таблетка послужила образцом для среднерус. произведений, аналогичных или близких по иконографии к ней, напр. для иконы-таблетки «Введение Пресв. Богородицы во храм. Святые Косма, Дамиан и Иаков Перский» из Покровского Суздальского мон-ря (2-я пол. XVI в., ГВСМЗ), а также «Вход Господень в Иерусалим. Святые Екатерина, Меркурий и Иаков Перский» и «Благовещение. Святые Косма, Дамиан и Иаков Перский» (обе — ГТГ, атрибуция XVI в. сомнительна) — везде изображение И. П. сходно с его изображением на софийской таблетке, отличия касаются деталей одежды.

В рус. искусстве, в отличие от визант. варианта изображения И. П.-воина, закрепился вариант изображения И. П.-мученика, в одежде к-рого иногда появлялись элементы княжеского костюма. Во 2-й пол. XVI в. в Москве стало распространяться почитание И. П. в связи с появлением мощей святого.

В рус. иконописных подлинниках XVIII в. о И. П. говорится, что он «рус, аки Борис князь, ризы камка редоть, испод лазорь, в правой руке крест да свиток» (Большаков. Подлинник иконописный. С. 52). На минейных иконах он чаще представлен как мученик, но встречаются его изображения в воинских одеждах, как на иконе сер.— 3-й четв. XVI в. (Музей икон, Реклингхаузен) — И. П. в кольчуге и без головного убора, а также на иконе из Входаиерусалимской ц. в Тотье (кон. XVI — нач. XVII в., ГВСМЗ) — И. П. в верхнем регистре святых рядом с кн. равноап. Владимиром, на нем «княжеская» шапка с меховой оторочкой, на плечи наброшена шуба (Икона Др. Руси XI–XVI вв. СПб., 1993. Ил. 60).

Лит.: Пећка Патријаршија. Београд, 1900. С. 38, 160–161; Антонова В. И. Древнерус. искусство в собр. П. Корина. М., 1966. С. 61–62; Смирнова Э. С., Лаурин В. К., Горюченко Э. А. Живопись Вел. Новгорода: XV в. М., 1982. С. 303, 318; Лифшиц Л. И. Монументальная живопись Новгорода. М., 1987. С. 518; Σινά: οι Θησαυροί Μονής Αγίας Αικατερίνης Αθήνα, 1990. Т. 1. Ек. 16; Марковић М. О иконографии светих ратника у источнохришћанској уметности и о представима ових светитеља у Дечанима // Зидно сликарство манастира Дечана. Београд, 1995. С. 567–624; Смирнова Э. С. Новгородская икона «Богоматерь «Знамение»»: Нек-рые вопр. богородичной иконографии // ДРИ. СПб., 1995. Балканы, Русь. С. 288–310; она же. Богоматерь Знамение. Богоотцы Иоаким и Анна (?) // Иконы Вел. Новгорода









в науке дискуссии о христологической позиции И. С. выявили безусловно антихалкидонитские и вообще антидифизитские тенденции в его богословии. Тем не менее И. С. невозможно с уверенностью считать и монофизитом, даже таким, как *Севир* Антиохийский или Филоксен Маббугский. Христология И. С. архаична и ориентирована на дохалкидонскую, т. н. ефремовскую, традицию. И. С. дистанцировался от дифизитства и халкидонитства, следуя ранней, «досевириовой» форме монофизитской христологии. По мнению Т. Янсмы, христология И. С. была «внепартийной» (*Jansma. Die Christologie Jakobs von Serugh. 1965. P. 37*) и представляла собой «третью позицию» в сравнении с севирианством и антихийством/халкидонитством. Как отмечает Т. Бу Мансур, правильнее всего рассматривать ее как сочетание богословских традиций, характерных для александрийского богословия эпохи «*Энотикона*», и принципов экзегезы и богословия, унаследованных И. С. от Эдесской школы с ее преклонением перед Феодором Мопсуестийским. Христологические взгляды И. С. представлены по-разному в его письмах и мемрах. Если письма выражают «александрийский уклон», то в мемрах И. С. выступает как настоящий последователь прп. Ефрема Сирина с его глубоко укорененным недоверием богослова-поэта к спекулятивным процедурам. Янсма называет такое богословие «*docta ignorantia*» (ученое неведение), имея в виду преимущество «изумления, веры и любви» перед интеллектуализмом греч. типа (*Ibid. P. 40*). Однако, несмотря на это, И. С., уступив просьбам игум. Лазаря из мон-ря Мар-Басса, высказал открытое осуждение Халкидонского Собора.

В христологии И. С. важное место занимает концепция 2 рождений Сына Божия — естественного (ܘܚܕܘܬܐ) и домостроительного (ܘܚܕܘܬܐ ܕܡܘܨܬܐ), которые соответствуют 2 онтологическим модусам — бытия и становления. Эту двойственность во Христе И. С., подражая прп. Ефрему Сирину (для к-рого также характерна игра антиномиями), описывает как «тайну Христову». Эта тайна раскрывается через понятие «образ» (ܘܚܕܘܬܐ — от греч. *σχήμα*): Бог создал Адама не по Своему образу («Великого Ума»), а по образу Христа, Который до Воплощения суще-

ствовал потенциально. Христос приходит в мир, «спрятавшись» в Своем человечестве, в образе раба, чтобы сойти в шеол и избавить род людской от рабства смерти. Единство Христово (И. С. выражает его через имя *Еммануил*) — единство природное (по естеству Христос един), реализуемое в человеческом образе. Это ипостасное (природное) единство именуется у И. С. «смешением»: Бог с нами — человечески, Сын Божий с нами — божески (ܘܚܕܘܬܐ).

Четкое различие 2 рождений, к-рое И. С. проводил в своем богословии, было, по-видимому, одним из обстоятельств, помешавших ему увидеть логику Халкидонского Собора: 1-е рождение есть принцип, начало и причина 2-го, но в обоих рождениях Христос — Единородный (ܘܚܕܘܬܐ). Именно поэтому И. С. считал халкидонитов последователями Нестория, верующими в то, что «один распят, а другой не приближался к этому». Христология И. С. интегрирована в его триадологию, вслед. чего его нередко обвиняют в докетизме (см., напр.: *Chesnut. 1976*). Однако все те выражения у И. С., к-рые могли бы казаться «докетическими», уравниваются в его сочинениях «реалистическими» корректурами: Христос «воплотился» (ܘܚܕܘܬܐ), «вочеловечился» (ܘܚܕܘܬܐ) и «стал человеком» (ܘܚܕܘܬܐ ܕܡܘܨܬܐ). Чтобы подчеркнуть божественность Христа, И. С. именуется Его «огнем с неба»; огонь символизирует природную инаковость Бога, Его неприступность. И. С. говорит о том, что «тайна Христова» состоит именно в сохранении свойств Божества, а кеносис относится к Ипостаси и воле (Ном. VI 32. 7–9; здесь и далее по изд.: *Bedjan. 2006*). При этом он неоднократно повторяет, что выделять две природы — то же самое, что выделять два Лица или двух Христов. Анализ лексики, относящейся к единению, приводит к выводу, что оно есть «некое состояние между смешением (ܘܚܕܘܬܐ) и разъединением» (*Bou Mansour. 2002. S. 476*). Единство Ипостаси (ܘܚܕܘܬܐ ܕܡܘܨܬܐ) объединены Божество и человечество, пришедшие к единству.

Те же положения более поэтичным, парадоксальным языком переданы в мемрах. Весьма выразителен образ «слова» (ܘܚܕܘܬܐ) в его отношении к «гласу» (ܘܚܕܘܬܐ) и к «глаголу, речи» (ܘܚܕܘܬܐ). Слово есть творческое начало, к-рое содержит все сло-

ва и речения. Глас раздается, когда Сын зачинается (ܘܚܕܘܬܐ) от Отца одновременно со словами, к-рые слышит Богородица, чем растворяется «запрятанное», секретное Слово. Христология И. С. есть христология Единства Природы, к-рая вочеловечивается, а И. С. — представитель 2 миров, антиохийского и александрийского.

**Учение о Богородице.** В соответствии с антидифизитской тенденцией И. С. выступает сторонником наименования Божией Матери ܘܚܕܘܬܐ (= *Θεοτόκος*, Богородица — *Ibid. S. 398*). Следуя своей методологии, он подчеркивает ипостасное единство Христа, называя Богородицу «Матерью Единородного». Подчеркивая Ее избранничество, И. С. упоминает Ее царское достоинство, чудесное непорочное зачатие и сохранение девства в Рождестве; говорит, что если бы Мария оказалась виновна в некоем грехе, совершенном в детстве, то Бог избрал бы вместо Нее иную. И. С. считал, что Богородица испытывала родовые муки, к-рые были в его понимании свидетельством истинного человечества Христа, доказательством того, «что Рожденный был не дух» (Ном. IV 779. 15–20). Богородица для Христа — место и основание 2-го рождения; как Богородица не утратила девства в Рождестве, так и Христос не утратил Божества в человеческом рождении (Ном. I 129–130).

**Учение о Евхаристии** занимает важное место в богословии И. С. Отец посылает Дух, чтобы освятить Дары и претворить их в Тело и Кровь Сына (Ном. IV 279. 11–13). Благодаря пришествию Духа Евхаристия становится жертвой Сына, а Дух живет в ней и оживотворяет ее. И. С. говорит, что в евхаристических Дарах обитает «посредствующий Сын» (ܘܚܕܘܬܐ ܕܡܘܨܬܐ; в др. месте он говорит, что в них обитает Дух — Ном. IV 744. 21).

Эпиклеза играет решающую роль в евхаристическом жертвоприношении, но Сын обитает в хлебе и примешивается к вину, а Дух преломляет хлеб и предает его священнослужителю (Ном. IV 596. 20 — 597. 1; 598. 14–15; 608. 16–17). Хлеб, к-рый Дух превращает в Тело, есть истинное Тело Сына. И. С. противопоставляет Евхаристию, «плод жизни» (ܘܚܕܘܬܐ ܕܡܘܨܬܐ), плоду, вкусив к-рый Адам умер (Ном. II 238. 11–20). Др. образ Евхаристии у И. С. — манна





(ср.: Исх 16), «преславный хлеб, снисходящий от облаков», который преобразует «пищу жизни» (ܩܚܠܐ ܕܗܝܘܢܐ) (Ном. III 295. 5–6).

Символика хлеба настолько важна для И. С., что он отказывается признать параллелизм 2 пасх — старой и новой. Агнец для него несовершенный символ (*Bou Mansour*. 1992. P. 46). Большое значение имеют понятия «бескровная жертва», «телец упитанный» (для И. С. это образ преломляемого хлеба — Ном. II 235. 9–10) и «хлеб предложения» (ср.: Лев 24. 5–9), к-рый И. С. называет «святым хлебом» (ܩܚܠܐ ܩܘܕܫܐ) — Ном. III 275. 9–10). Наиболее важный прообраз — жертвоприношение Мелхиседеково (Быт 14. 18), понимаемое И. С. как совершенная духовная жертва и прообраз вещей грядущих (ܩܚܠܐ ܩܘܕܫܐ).

Помимо прообразов И. С. говорит и о символах Евхаристии — оружии (ܩܚܠܐ) против бесов (Ном. IV 901. 1–4), горящем угле из видения прор. Исаии, который есть «тайна/символ» (ܩܚܠܐ), «огонь очистительный» и «огонь живой» (ܩܚܠܐ ܩܘܕܫܐ). И. С. называет Тело и Кровь Христовы «жемчужинами жизни» (ܩܚܠܐ ܩܘܕܫܐ), к-рые должны приниматься чистыми телом и кровью (Ном. II 222. 1–4). Глубоко проработана тема Вечери как «нового пути» (ܩܚܠܐ ܩܘܕܫܐ). И. С. отдает долг и традиц. для раннехрист. сакраментологии темам жертвы (ܩܚܠܐ) и воспоминания (ܩܚܠܐ). Евхаристия в богословии И. С. — это событие, неразрывно связанное со всей историей спасения, предуказанное в прообразах и выражаемое символами. Новый путь, новая Вечера открываются в бескровном преломлении хлеба.

**Антииудейская полемика** занимает в сочинениях И. С. заметное место. По его мнению, распятие Христа не повод для осуждения иудеев: «...за то, что распял, иудей не осужден» (Adv. Iud. V). Вина иудеев состоит в том, что, когда Воскресение стало реальностью, они продолжали говорить, что «Сын Божий не Сын» (ܩܚܠܐ ܩܘܕܫܐ), т. е. не веровали в Воскресение. Им было дано время до разрушения Иерусалима, когда всякий, кто признал Христа, помилован (ܩܚܠܐ ܩܘܕܫܐ). Нет никакого проклятия и на тех, кто пришли ко Христу позже, они также будут помилованы Богом.

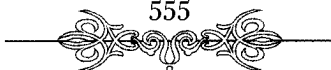
**Вопрос о православии И. С.** впервые был поставлен в 1716 г. литур-

гистом Е. Ренодо, считавшим его монофизитом, против чего в 1719 г. выступил И. С. *Ассемани*. Наиболее убедительно изложил аргументацию в пользу православия И. С. болландист П. Петерс (*Peeters*. 1948). П. Крюгер, а затем и Янсма справедливо отмечали, что письма И. С. братьи мон-ря Мар-Басса не позволяют сделать однозначные выводы. Янсма в ряде статей доказывал приверженность богословия И. С. к *Никео-Константинопольскому Символу веры* и традиции прп. Ефрема Сирина.

В качестве аргументов в пользу православия И. С. приводились отзывы его современников: пресв. *Тимофей Константинопольский* называет его «православным», а Иешу Стилист — «епископным». И. С. приступил к епископскому служению при имп. *Юстине I*, начавшем массовые гонения на антихалкидонитов: по его приказу были изгнаны с кафедр Севир, патриарх Антиохийский, еп. Филоксен Маббутский и мн. др. епископы. Можно предположить, что, если бы И. С. открыто принадлежал к антихалкидонитам, он бы скорее всего разделил их судьбу. Существуют, однако, сообщения Григория Бар Эврой о том, что И. С. находился в общении с патриархом Севиром, и свидетельство «Хроники» Дионисия Телль-Махрского о том, что И. С. не захотел причаститься со следующим Антиохийским патриархом Павлом, ибо тот был дифизит. В нек-рых произведениях И. С. говорится о «единой природе» Христа, хотя не исключено, что эти места интерполированы. В VIII в. одно из сочинений И. С. было вставлено в сир. корпус произведений прп. *Исаака Сирина*, откуда попало в греч. перевод IX в. Соч.: *прозаические*: Zingerle J., übers. Sechs Homilien des hl. Jacob von Sarug. Bonn, 1867; Turgome shto d-qadisho Mor Ya'qub da-Srug malfono / Ed. S. P. Brock. [Glance; Losser (Holland)], 1984; Rilliet F., éd., introd., trad. Six homélies festales en prose. Turnhout, 1986. (PO; T. 43. Fasc. 4. N 196); *мелры*: Zingerle J., ed. S. Jacobi Sarugensis Sermo de Thamar ex codice Vaticano 117. Oeniponti, 1871; Bedjan P., ed. Homiliae Selectae Mar-Jacobi Sarugensis. Parisiis; Lipsiae, 1905–1910. 5 vol. Piscataway (N. J.), 2006. 6 vol.; Mass C. Jacob of Serugh's Homilies on the Spectacles of the Theatre // Le Muséon. 1935. Vol. 48. P. 87–112; Mouterde P. Deux homélies inédites de Jacques de Saroug // Mélanges de l'Université Saint Joseph. Beyrouth, 1944/1946. T. 26. P. 1–37; Omelie mariologica / Introd., trad., comment. C. Vona. R., 1953; Der Prophet Hosea / Hrsg., übers. W. Strothmann. Wiesbaden, 1973; Drei Gedichte über den Apostel Thomas in Indien / Hrsg., übers. W. Strothmann. Wiesbaden, 1976; Homélies contre les juifs / Éd., trad., introd., not.

M. Albert. Turnhout, 1976. (PO; T. 38. Fasc. 1. N 174); *Sony B. M.* Hymne sur la création de l'homme de l'hexaméron de Jacques de Saroug // PdO. 1983. Vol. 11. P. 167–199; Quatre homélies métriques sur la Création / Éd., trad. Kh. Alwan. Louvain, 1989. 2 vol. (CSCO; 508–509. Syr.; 214–215); A Metrical Homily on Holy Mar Ephrem / Ed., transl., introd. J. P. Amar. Turnhout, 1995. (PO; T. 47. Fasc. 1. N 209); L'Homélie de Jacques de Saroug sur l'Hexaméron / Éd., trad. B. Sony. R., 2000 (на сир. и араб. языках); *Isebaert-Cauuet I.* La fin du monde: Homélies eschatologiques. P., 2005; *тисъма*: *Olinde G., ed.* Jacobi Sarugensis Epistulae quotquot supersunt. Parisiis, 1937. (CSCO; 110. Syr.; 57); *idem.* The Letters of Jacob of Sarug: Comments on an Edition. Lund; Lpz., 1939; *Grill S. M., übers.* Ausgewählte Briefe. Heiligenkreuz, 1971–1972. 3 Bde; *Albert M.* Une lettre spirituelle de Jacques de Saroug, évêque monophysite de V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles // PdO. 1972. Vol. 3. N 1. P. 65–74; *Obeid J.* Deuxième épître de Jacques de Saroug sur la foi // Ibid. 1984/1985. Vol. 12. P. 187–199; Les lettres de Jacques de Saroug / Trad. franç. M. Albert. Kaslik, 2004. (Patrimoine syr.; 3); *литургические памятники*: *Renaudot E.* Liturgiæ orientalium collectio. P., 1716. T. 2. P. 556–566; *Assemanni J. A.* Codex liturgicus Ecclesiae Universae in XV libros distributus. R., 1749. Vol. 2. P. 309 [Крещение]; Vol. 3. P. 184 [Миропомазание]; *Mercer S. A. B.* The Anaphora of St. James Bishop of Sarug // J. Soc. of the Oriental Research. Toronto, 1927. T. 11. P. 71–75.

Лит.: *Assemanni*. BO. T. 2. P. 283–340; *Abbe-Loos J. B.* De vita et scriptis s. Iacobi Batnarum Sarugi in Mesopotamia episcopi. Lovanii, 1867; *Martin J. P. P.* Un évêque-poète au V<sup>e</sup> et au VI<sup>e</sup> siècles ou Jacques de Saroug // Revue des sciences ecclésiastiques. 1876. Sér. 4. Vol. 4. N 198. P. 309–352, 385–419; *Païm*. Очерк. С. 47–50; *Baumstark*. Geschichte. S. 148–158; *Peeters P.* Jacques de Saroug: Appartient-il à la secte monophysite? // AnBoll. 1948. Vol. 66. P. 134–198; *Krüger P.* War Jakob von Serugh Katholik oder Monophysit? // ÖS. 1953. Bd. 2. S. 199–208; *idem.* Le caractère monophysitique de la troisième lettre de Jacques de Saroug // L'Orient Syrien. Vernon, 1961. Vol. 6. P. 301–308; *Van Roey A.* La sainteté de Marie d'après Jacques de Saroug // EThL. 1955. Vol. 31. P. 46–63; *Jansma T.* L'Hexaméron de Jacques de Saroug // L'Orient syrien. 1959. Vol. 4. P. 3–42, 129–162, 253–284; *idem.* The Credo of Jacob of Serugh: A Return to Nicaea and Constantinople // Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis. N. S. Leiden, 1960. N 44. P. 18–36; *idem.* Die Christologie Jakobs von Serugh und ihre Abhängigkeit von der alexandrinischen Theologie und der Frömmigkeit Ephraems des Syrer // Le Muséon. 1965. Vol. 78. P. 5–46; *idem.* Encore le Credo de Jacques de Saroug: Nouvelles recherches sur l'argument historique concernant son orthodoxie // L'Orient syrien. 1965. Vol. 10. P. 75–88, 193–236, 331–370, 475–510; *Ortiz de Urbina*. PS. P. 104–109; *Vööbus A.* Handschriftliche Überlieferung der Memre-Dichtung des Ja'qob von Serug. Louvain, 1973–1980. 4 Bde. (CSCO; 344–345, 421–422. Subs.; 39–40, 60–61); *idem.* Eine unbekannt Biographie des Ja'qob von Serug // ZKG. 1974. Bd. 85. S. 399–405; *Graffin F.* Jacques de Saroug // DSAMDH. 1974. T. 8. Col. 56–60 [Библиогр. Col. 57–60]; *Chesnut R. C.* Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug. L., 1976; *Sony B. M.* La Méthode exégétique de Jacques de Saroug // PdO. 1979/1980. Vol. 9. P. 67–105; *idem.* La doctrine de Jacques







de Saroug sur la Création et l'anthropologie. R., 1989; *Blum J. G.* Zum Bau von Abschnitten in Memre von Jakob von Sarug // III Symp. Syriacum, 1980. R., 1983. P. 307–321. (OCA; 221); *Samir K.* Un exemple des contacts culturels entre les églises syriaques et arabes: Jacques de Saroug dans la tradition arabe // Ibid. P. 213–245; *Rilliet F.* Rhétorique et style à l'époque de Jacques de Saroug // IV Symp. Syriacum, 1984. R., 1987. P. 289–295. (OCA; 229); *Brock S.* The Published Verse Homilies of Isaac of Antioch, Jacob of Serugh and Narsai: Index of Incipits // JSS. 1987. Vol. 32. P. 279–313; *Bou Mansour T.* L'Eucharistie chez Jacques de Saroug // PdO. 1992. Vol. 17. P. 37–60; *idem.* La théologie de Jacques de Saroug. Kaslik, 1993–2000. 2 vol.; *idem.* Die Christologie des Jakob van Sarug // *Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Freiburg i. Br. etc., 2002. Bd. 2/3: Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600 / Hrsg. Th. Hainthaler. S. 449–499; *Papoutsakis M.* Formulaic Language in the Metrical Homilies of Jacob of Serugh // VII Symp. Syriacum, 1996. R., 1998. P. 445–451. (OCA; 256); *Fiey J. M.* Jacques, évêque de Saroug // DHGE. T. 26. Col. 739–740; *McCarron R. E.* An Epiphany of Mystical Symbols: Jacob of Sarug's Mêmre 109 on Abraham and His Types // Hugoye: J. of Syriac Studies. 1998. Vol. 1. N 1 [Электр. ресурс: <http://syreom.cua.edu/Hugoye/Vol1No1/MysSymJSarug.html>]; *Kollampampil T.* Salvation in Christ according to Jacob of Serugh. Bangalore, 2001; *Kohlbacher M.* Die Taufe Kaiser Konstantins und ihr geheimer Held: Anm. zu einem Memra des Jakob von Batnan in Sarug (BHO 1070. 1072 [syr.] / 1071 [arab.]) // *Tamcke M., hrsg.* Syriaca. B.; Hamburg: Münster, 2002. S. 29–76; *Puthuparampil J.* Mariological Thought of Mar Jacob of Serugh (451–521). Kottayam, 2005; *Ashbrook S. H.* Bride of Blood, Bride of Light: Biblical Women as Images of Church in Jacob of Serug // Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of S. P. Brock. Piscataway (N.J.), 2008. P. 177–204. Библиогр.: *Alwan Kh.* Bibliographie générale raisonnée de Jacques de Saroug († 521) // PdO. 1986. Vol. 13. P. 313–383.

А. В. Муравьев

**ИАКОВ ТРИКАНА́** [греч. Ἰάκωβος Τρικανᾶς, искаженная форма Πρικανᾶς] († между окт. 1366 и апр. 1368), игум. *Великой Лавры* на Афоне (январь 1351 – окт. 1366). Происходил из Фессалоники. Паламит, исихаст, друг К-польского патриарха *Филофея Коккина*. Преследовал в своем мон-ре противников свт. *Григория Паламы*. Его имя часто упоминается в церковных документах в 1351–1366 гг. Предположение, что И. Т. был митрополитом Иерисса, ошибочно (см.: PLP, N 29309). Сохранились его завещание и сочинение, направленное против лавриота Прохора Кидониса. *Филофей Коккин* хвалит И. Т. как «мужа, первенствующего в силе слов и духа, мудрого как божественной, так и человеческой мудростью, сколько есть сил защищающего непогрешимые и правые догматы Церкви» (PG. 151. Col. 659).

Соч.: Il testamento di Giacomo Tricanas / Ed. A. Rigo // Gregorio Palamas e oltre. Firenze, 2004. P. 149–167.

Лит.: *Mercati G.* Notizie di Procoro e Demetrio Cidone. Vat., 1931. P. 47, 321–322; *Loenertz R. J.* Correspondance de Demetrius Cydones. Vat., [1936]. Modena, 1983–1988. 2 vol.; *Papachrysanthou D.* Hiérissos, métropole éphémère au XIV siècle // TM. 1970. Vol. 4. P. 396–397; Actes de Lavra. P., 1982. T. 4: Etudes historiques. Actes serbes. Complément et Index / Éd. P. Lemerle etc. P. 34. (Archives d'Athos; 11); *Aubert R.* Jacques [94] de Lavra // DHGE. T. 26. Col. 688–689.

**ИА́КОВ ЦУРТАВЕ́ЛИ** — см. в ст. *Шушаник*, мц. Грузинской Православной Церкви.

**ИА́КОВ ЭВБЕ́ЙСКИЙ** [греч. Ἰάκωβος ὁ ἐν Εὐβοίᾳ; в миру Иаков Цаликис] (5.11.1920 – 21.11.1991), старец, архим. и игум. *Давида преподобного мон-ря* на о-ве Эвбея. Происходил с малоазийского побережья из сел. Ливиси (ныне Каякёй, близ Фетхие, Турция). Состоятельная семья, в к-рой род. И. Э., была благочестивой.



Старец Иаков Эвбейский. Фотография. 80-е гг. XX в.

вой: один из предков И. Э. почитался святым, архиерей и 7 иеромонахов были родственниками И. Э. В 1922 г., во время малоазийской катастрофы, отец И. Э. — Ставрос Цаликис был арестован, при обмене населением между Грецией и Турцией члены семьи попали в Грецию разными путями. Ставрос Цаликис думал, что его жена и дети погибли, и собирался вступить в новый брак. Работая строителем, он по Промыслу Божию получил заказ в сел. Айос-Еорьос близ Амфисы, где проживала его жена. Семья воссоединилась, а затем переехала в дер. Фаракла в сев. части Эвбеи.

С детства И. Э. был очень воздержанным в пище и имел особую

склонность к уединенной молитве. Он часто убирал находившиеся в округе часовни и возжигал в них лампадки. Однажды в часовне св. Параскевы ему явилась святая и предсказала будущее. По молитвам к сщмч. Харалампию и к иконе Божией Матери «Странница» из Алмироса И. Э. получил исцеление от воспаления легких и от болезни ног. Жители деревни почитали его за чадо Божие и из-за отсутствия в их деревне священника призывали его читать над болящими молитвы, которые оказывались действенными.

В 1933 г. И. Э. окончил начальную школу с отличием, получив возможность продолжить обучение в гимназии в главном городе Эвбеи — Халкиде, но родители от этого отказались. И. Э. стал помогать отцу на стройке, продолжая вести аскетическую жизнь. Когда его мать почувствовала приближение смерти, она благословила И. Э. на монашеский постриг при условии, что сначала он выдаст замуж сестру. В 27 лет И. Э. забрали на военную службу, к-рая совпала с драматическими событиями гражданской войны в Греции. И. Э. сначала служил в Волосе, затем был переведен в Пирей. Икона сщмч. Харалампия, к-рую И. Э. всегда носил с собой, не раз спасала ему жизнь. Вернувшись домой, И. Э. выполнил заповедь матери — собрал приданое для сестры и выдал ее замуж. После бывших ему 15 июля 1952 г. явления прп. *Давида* Эвбейского и видения величественной, посвященной ему обители вместо полуразрушенного во время второй мировой и гражданской войн мон-ря *Давида* Эвбейского И. Э. В ноябре того же года принял в этом мон-ре постриг и был назначен экономом. Тогда в обители было только 3 особенжительных монаха. Помимо монашеских подвигов (его воздержание было таково, что нек-рый период он не ел и пил воду только по субботам и воскресеньям, причащаясь в эти дни и вкушая антидор) И. Э. с рвением принялся за восстановление и благоустройство обители. Работая целыми днями, он чудесным образом не чувствовал усталости: ремонтировал обветшавшие здания и разбил огород, что обитель могла предоставить ночлег паломникам и подать милостыню беднякам. Один из старых монахов недолюбливал И. Э., хотя тот неизменно служил ему с любовью и ухаживал за ним во вре-





мя болезни. И. Э., подобно древним подвижникам, преодолел мн. искушения и бесовские страхования, ему являлся неоднократно прп. Давид.

18 дек. 1952 г. И. Э. был рукоположен во диакона, а 19 дек. 1952 г. — во иерея. Через неск. дней он получил письменное разрешение быть исповедником. Впосл. из-за нехватки сельских священников митрополит Халкидский поручил И. Э. окормление близлежащих приходов, восстановлением церквей и часовен к-рых он занялся.

25 июня 1975 г. И. Э. стал игуменом мон-ря прп. Давида Эвбейского, значительное время он посвящал таинству исповеди, чтобы служить множеству приходящих в мон-рь паломников. По его молитвам происходили многочисленные исцеления.

И. Э., несмотря на слабое телосложение, в молодости и в зрелые годы имел отличное здоровье. Но с 55-летнего возраста для старца «наступило время, в которое попустил Бог прийти многим и мучительным болезням». И. Э. говорил, что «получил сатана позволение искушать тело мое» (Старец Иаков Эвбейский. 1998. С. 40–41).

Старец отличался особым милосердием, и поступавшие в мон-рь крупные жертвования раздавал нуждающимся, имел дар слова и дар прозорливости (в т. ч. предсказал избрание *Варфоломея* Патриархом К-польским и предвидел время своей смерти), многие ощущали исходявшее от него благоухание.

Могила И. Э. находится во дворе мон-ря у юж. стены собора.

Лит.: Ένας ἅγιος Γέροντας, ὁ μακαριστός π. Ἰάκωβος, ἡγούμενος τῆς Ἱεράς Μονῆς Ὁσίου Δαβὶδ Γέροντος. Ροβιές, 1993; Старец Иаков Эвбейский / Пер.: игум. Илия (Жуков). Макариево-Решемский мон-рь. Решма, 1998. (Христ. собеседник; Вып. 38); Παπαδόπουλος Σ. Γ. Ὁ μακαριστός Ἰάκωβος Τσαλίκης. Θεσσαλονίκη, 2003\* (рус. пер.: Пападопулос С. Г. Блаженный старец Иаков (Цаликис) / Пер.: А. Данилин. М., 2007).

**ИАКОВ ЭДЕССКИЙ** [сир. *ܝܐܩܘܒ ܐܕܝܣܝܘܨ*] (ок. 633–708), еп. г. Эдессы, яковитский церковный писатель.

**Жизнь.** Основные сведения о жизни И. Э. содержатся в «Хронике», приписываемой патриарху Дионисию Телль-Махрскому (после 774; см. ст. *Дионисия Телль-Махрского хроника*), в «Хронике» патриарха *Михаила Сирийца* (XII в.) и в «Книге хронографии» *Григория Бар Эвройо* (XIII в.).

Согласно этим источникам, род. И. Э. в сел. Эн-Дева близ Антиохии и там же получил начальное образование под рук. некоего странника Кириака. Затем он поступил в монастырь *Кеннешре*, к-рый был в то время центром сиро-яковитской учености. Там он принял монашество и продолжил образование, изучая греч. язык и Свящ. Писание. Из Кеннешре И. Э. отправился в Александрию, где изучал философию, гл. обр. труды Аристотеля, под рук. *Иоанна Филопона*. По возвращении из Александрии, вероятно в 684 г., он был поставлен епископом г. Эдессы яковитским Антиохийским патриархом Афанасием II, но через 4 года оставил кафедру в результате конфликта с преемником Афанасия патриархом Юлианом II. Причиной конфликта стало недовольство И. Э., последовательного поборника церковной дисциплины, чрезмерно мягким, по его мнению, отношением Юлиана и др. епископов к соблюдению канонических норм. По сведениям хрониста, перед уходом И. Э. публично сжег перед воротами патриаршей резиденции кодекс церковных правил со словами: «Правила, которые вы попираете и не храните, я предаю огню как излишние и бесполезные».

Покинув Эдессу, И. Э. после непродолжительного пребывания в монастыре Кайшум близ Самосаты поселился в мон-ре Евсевона недалеко от Антиохии. Здесь он провел 11 лет, занимаясь гл. обр. толкованием Свящ. Писания по греч. тексту, но из-за конфликта с местными монахами вынужден был переселиться в монастырь Телль-Адда (Теледа). Там он прожил 9 лет (699–708), работая над новой редакцией сир. перевода ВЗ.

Незадолго до смерти И. Э. получил возможность вернуться на кафедру в Эдессе, но через 4 месяца скончался во время поездки в монастырь Телль-Адда, где и был погребен. Хронисты сообщают о чудесах, совершавшихся на его могиле. Начиная с XIII в. память И. Э. отмечается в сиро-яковитских минологиях под разными датами: 4 июня, 31 мая и в четверг после 1-го воскресенья после 15 мая. 4 июня, видимо, можно считать подлинной датой смерти И. Э., т. к., по сообщению *Михаила Сирийца*, 5-го числа этого месяца состоялось его погребение. В минологиях к имени И. Э.

прилагается эпитет «Переводчик» (*ܩܘܪܕܢܐ*) или «Учитель Эдессы» (*ܩܘܪܕܢܐ ܩܕܝܫܐ*).

**Сочинения.** Лит. наследие И. Э. отражает разнообразие его интересов. Оно включает многочисленные переводы с греческого на сирийский, комментарии на Свящ. Писание, а также самостоятельные сочинения по богословию, философии, истории, каноническому праву и сир. грамматике.

Наиболее объемным произведением И. Э. в области экзегезы является Шестоднев — 7 книг комментариев на 1-ю гл. кн. Бытие, в к-рых он размышляет над священным текстом, привлекая обширные естественнонаучные данные, соответствующие представлениям его времени. Это произведение, над к-рым И. Э. работал в конце жизни, осталось незаконченным. Оно было завершено уже после смерти автора его другом *Георгием*, епископом арабов. Сохранились также 2860 схолий И. Э. к различным местам ВЗ в т. н. Севировой катене. Многочисленные отрывки из его комментариев содержатся в сочинениях *Дионисия бар Салиби* и *Григория Бар Эвройо*. Некоторые из его комментариев в рукописной традиции были приписаны прп. *Ефрему Сирину*.

Значительную часть жизни И. Э. посвятил исправлению сир. перевода Библии (Пешитты) на основе Сиро-гекзапл и неск. рукописей греч. перевода ВЗ — Септуагинты. Эта работа сохранилась в 5 рукописях, содержащих сир. текст 1-й и 2-й книг Самуила (1-й и 2-й книг Царств по синодальному пер.), начало 1-й книги Царей (3-й книги Царств по синодальному пер.) и Книги прор. Исаии. Кроме текста перевода рукописи содержат на полях пояснения отдельных слов, а также краткие текстологические и экзегетические комментарии.

С работой над переводом и комментированием Свящ. Писания связаны труды И. Э. в области грамматики сир. языка. К ним относятся его послание к Георгию, еп. Саругскому, соч. «О сирийской орфографии» и фрагментарно сохранившаяся сир. грамматика в 3 книгах. В этих сочинениях И. Э. устанавливает грамматические правила и нормы лит. сир. языка. В частности, он является основателем системы диакритических знаков для обозначения гласных звуков сирийского языка, письменность к-рого изначально







была приспособлена для фиксации только согласных. Грамматика И. Э. стала основным источником для последующей грамматической традиции, в частности для «Сирийской грамматики» Григория Бар Эвройо.

Будучи сторонником строгого следования каноническим нормам, И. Э. не только собирал и кодифицировал уже существовавшие правила, но и формулировал новые, отвечавшие совр. ему реалиям. Его суждения по каноническим вопросам сохранились гл. обр. в его посланиях к разным лицам и являются ответами на задаваемые ему вопросы в связи с конкретными прецедентами. Таковы послания к Иоанну Стилиту из Литарбы и к пресв. Адаю. Канонические предписания И. Э. касаются дисциплины клириков и монахов, отношения к еретикам и иноверцам и т. п. К сфере канонического права относятся также 2 его перевода с греческого на сирийский: постановлений Карфагенского Собора 259 г. о крещении еретиков и т. н. Климентова Восьмикнижия — канонического сборника, приписываемого сщмч. *Клименту Римскому*.

В области литургики И. Э. ограничился в основном ревизией уже имевшихся в его время текстов. Так, он отредактировал сир. переводы сборника гимнов Севира Антиохийского и анафоры св. ап. Иакова, брата Господня, и чинопоследование Крещения, греч. оригинал к-рого также восходит к творчеству Севира Антиохийского. Кроме того, ему принадлежит перевод чинопоследования освящения воды на Богоявление. Из оригинальных сочинений известен его трактат об освящении мира.

Сохранившиеся труды И. Э. в области богословия и философии малочисленны. Так, возможно, он или сам перевел «Категории» Аристотеля, или исправил сделанный ранее перевод этого произведения. Наиболее значительное философское произведение И. Э. — «Енхиридион» — представляет собой сборник определений философских терминов, используемых в христ. богословии. Вопросы христологии затрагиваются в его посланиях к Константину («Является ли тело Христа сотворенным и мы поэтому поклоняемся в Пресвятой Троице чему-то тварному?»), диак. Бархедбешаббе (содержит полемику со сторонниками Халкидонского догмата) и скульпто-

ру Фоме (содержит полемику с историанами).

Важное значение для сир. традиции имела «Хроника» И. Э., сохранившаяся только фрагментарно, но ставшая основным источником «Хроники» Михаила Сирийца. В изложении событий И. Э. опирался в основном на «Хронику» Евсевия Кесарийского, но довел свое сочинение до 691 г., а после его смерти один из его учеников продолжил его работу, доведя изложение до 709 г.

Как переводчик с греческого И. Э. особое внимание уделял творчеству Севира Антиохийского. И. Э. принадлежит редакция более раннего сир. перевода 125 гомилий Севира. Возможно, ему принадлежит сир. перевод гомилий свт. Григория Богослова. В рукописной традиции И. Э. приписывается также авторство сир. перевода апокрифической «Истории рехавитов».

Эпистолярное наследие И. Э. включает 2 сборника посланий: к Иоанну Стилиту из Литарбы и к Евстафию из Дары, а также ряд посланий к разным лицам. В посланиях содержатся толкования нек-рых мест Свящ. Писания, ответы на вопросы канонического характера, обсуждение различных аспектов богослужебной практики, истории, богословия и грамматики. Среди сохранившихся посланий И. Э. имеется 2 стихотворных.

Соч.: Scholia on Passages of the OT / Ed. G. Philips. L., 1864; A Letter on Syriac Orthography / Ed. G. Philips. L., 1869; The Hymns of Severus of Antioch and others in the Syriac Version of Paul of Edessa as revised by James of Edessa / Ed. E. W. Brooks. P., 1911. 2 vol. (PO; 6/1, 7/5); *Sévère d'Antioche. Homélie LXXVII*. Trad. syr. de Jacques d'Édesse / Éd. M.-A. Kugener. P., 1922. (PO; 16/5); *Iacobi Edesseni Hexameron*, seu In opus creationis libri septem. Louvain, 1928. Vol. 1: Textus / Ed. I.-B. Chabot. (CSCO; 92. Syr.; 44); 1932. Vol. 2: Lat. transl. / Ed. A. Vaschalde. (CSCO; 97. Syr.; 48); The Synodicon in the West Syrian Tradition / Ed. A. Vööbus. Louvain, 1975. Vol. 1.

Лит.: *Baumstark*. Geschichte. S. 248–256; *Ortiz de Urbina*. PS. P. 177–183; *Baars W. et al.* Ein neugefundenes Bruchstück aus der syrischen Bibelrevision des Jakob von Edessa // VT. 1968. Vol. 18. P. 548–561; *Vööbus A.* The Discovery of New Cycle of Canons and Resolutions Composed by Jacob of Edessa // OCP. 1968. Vol. 34. P. 412–419; *Graffin F.* Jacques d'Édesse // DSAMDH. 1974. T. 8. Col. 33–35; *idem.* Jacques d'Édesse réviseur des Homélie de Sévère d'Antioche d'après le ms. Syriacque BM add. 12159 // Symposium syriacum, 1976. R., 1978. P. 243–255. (OCA; 205); *Albert M.* Langue et littérature syriaques // *Idem et al.* Christianismes orientaux. Introd. à l'étude des langues et des littératures. P., 1993. P. 297–372; *Drijvers H. J. W.* Jakob von Edessa // TRE. 1993. Bd. 16. S. 468–470; *idem.* The Testament of Our Lord: Jacob of

Edessa's Response to Islam // *Aram Periodical*. 1994. Vol. 6. P. 104–114; *Debié M.* Record Keeping and Chronicle Writing in Antioch and Edessa // *Aram Periodical*. 2000. Vol. 12. P. 409–417; *Witakowski W.* The Chronicle of Eusebius: Its Type and Continuation in Syriac Historiography // *Ibid.* P. 419–437; *Ginkel J. J., van.* Jacob von Edessa in der Chronographie des Michael Syrus // *Syriaca: Zur Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen* / Ed. M. Tamcke. Münster, 2002. S. 115–124; *idem.* History and Community: Jacob of Edessa and the West Syrian Identity // *Redefining Christian Identity: Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam* / Ed. J. J. van Ginkel et al. Louvain, 2005. P. 67–75.

Библиогр.: *Kruisheer D., Rompay L., van.* A Bibliographical Clavis to the Works of Jacob of Edessa // *Hugoye: J. of Syriac Studies*. 1998. Vol. 1. N 1 (<http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol1No1/index.html> [Электр. ресурс]).

Д. В. Зайцев

**ИАКОВА АПОСТОЛА ОРДЕН** — см. *Сантьяго*, духовно-рыцарский орден.

**«ИАКОВА, БРАТА ГОСПОДНЯ, ШЕСТОДНЕВ»**, средневек.

слав., вероятнее всего древнерус., псевдоэпиграф, состоящий из 7 приуроченных к дням недели Слов; цикл уставных чтений для седмичного круга богослужения (отнесение его целиком к чтениям триодного цикла (*Certorickaja*. 1994. S. 583–584) необоснованно). Название носит условный характер, т. к. в сохранившихся списках цикл не имеет общего заглавия, в тексте имя ап. Иакова не фигурирует, а находится только в заглавиях каждого из Слов. В жанровом отношении цикл неоднороден. Тексты, предназначенные для чтения в четверг и пятницу, представляют собой похвальные Слова соответственно апостолам и Животворящему Кресту. Слово на воскресенье («неделю») посвящено сотворению мира, человека и Воскресению Христову. В Слове на понедельник наряду с основной темой небесных бесплотных сил большое место отведено истории Вселенских Соборов и борьбе на них с ересями, по сути это развернутый их перечень с изложением обстоятельств созыва и имени основных участников.

Полный список «И. Ш.» содержится в богослужебном сборнике, включающем и уставные чтения (т. н. *Миняя общая*) посл. четв. XV в. (РГБ. МДА. Фунд. № 77. Л. 262–267 об.), вложенном в Троице-Сергиев мон-рь свт. *Серпионом*, архиеп. Новгородским, и имеющем, вероятно, новгородское происхождение (*Леонид (Кавелин)*). Славянские рукописи. С. 323).





Непосредственно к данному кодексу восходит скорописный список «И. Ш.» 3-й четв. XVI в. (ошибочно относимый к XVII в. (*Иларий, иером., Арсений, иером.* Описание славянских рукописей б-ки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. М., 1879. Т. 3. С. 249–250) и даже считающийся старообрядческим (*Certorickaja*. 1994. S. 584)) в сборнике РГБ. Троиц. Фунд. № 804. Л. 189–211, к-рый включает все четьи тексты рукописи МДА. Фунд. № 77 (*Леонид (Кавелин)*). Славянские рукописи. С. 323). Среди четвх текстов, входящих в оба сборника, содержатся помимо «И. Ш.» и др. уникальные (цикл поучений для Миней общей (см.: *Димитров П.* Поучения на Климент Охридски // Старобългарска лит-ра. София, 1987. Кн. 20. С. 57–86), синаксари для Октоиха) либо весьма редкие (3-я редакция седмичных поучений *Григория Философа*) памятники учительной лит-ры. Важным дополнительным аргументом в пользу древности «И. Ш.» является присутствие Слова на воскресенье из «И. Ш.» в новгородском пергаменном сборнике сер. (?) XIV в. (ГИМ. Хлуд. № 30Д), включающем только русские домонгольские памятники и более древние славянские сочинения.

Первое Слово цикла в различных редакциях и переделках нередко встречается под разными заглавиями (иногда с именем свт. Иоанна Златоуста в названии) в составе триодных сборников уставных чтений XV–XIX вв., входит (по крайней мере с XV в.) в «*Измарагд*» древнейшей и основной редакций (*Никольский*. 1906. С. 291–296; *Пудалов Б. М.* Сборник «Измарагд» в рус. письменности XIV–XVIII вв. // Методические рекомендации по описанию славяно-рус. рукоп. книг. М., 1990. Вып. 3. Ч. 2. С. 390–391, 398–399 (№ 139); *Certorickaja*. 1994, по указ.). Это Слово напечатано в старообрядческом изд. «Книга, глаголемая Златоуст» (Почаев; Клинцы, после 1796) (*Никольский*. 1906. С. 296; *Вознесенский А. В.* Кириллические издания старообрядческих типографий кон. XVIII — нач. XIX в. Л., 1991. С. 39; *Он же*. Старообрядческие издания XVIII — нач. XIX в.: Введ. в изучение. СПб., 1996. Прил. 3. С. 94–96). В триодных сборниках (см. *Златоуст*, древнерус. учительный сборник) XV–XVIII вв. известна также особая (с началом: «Искони сотвори

Бог небо и землю») редакция Слова на понедельник, приуроченная к пятнице 5-й недели Великого поста и приписываемая в ряде случаев свт. Иоанну Златоусту (*Никольский*. 1906. С. 296–298, № 8; *Certorickaja*. 1994. S. 181, 217). Встречаются отдельные списки 7-го Слова из «И. Ш.» (*Никольский*. 1906. С. 296).

Источники, время создания, стилистика и поэтика текстов цикла остаются неизученными.

Лит.: *Леонид (Кавелин)*. Славянские рукописи. Вып. 2. С. 329–333, № 10; *Никольский Н. К.* Материалы для повременного списка рус. писателей и их соч. (X–XI вв.). СПб., 1906. С. 290–299, 530; *Certorickaja T. A.* Vorläufiger Katalog kirchenslavischer Homilien des beweglichen Jahreszyklus. Opladen, 1994 (по указ.).

А. А. Турилов

**ИАКОВА ПЕРСИЯНИНА ВЕЛИКОМУЧЕНИКА МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ** (Кишинёвской епархии митрополии Кишинёвской и всея Молдавии), находится в с. Сирець Стрэшенского (Стрэшень) р-на Республики Молдова. Основан в 1998 г. по инициативе протосинкелла Порфирия (Добре) и его помощников иером. Феодора (Гудимы) и иеродиака. Нафанаила [Натаниела] (Присэкару), к-рые служили в ц. во имя свт. Николая Чудотворца с. Сирець. 10 дек. 1998 г., в день памяти вмч. *Иакова Персиянина*, архиеп. Кишинёвский, митр. Бессарабский (Румынская Православная Церковь) *Петр (Шэдурау)* освятил место закладки буд. мон-ря. Указом митрополита Бессарабского от 1 июня 1999 г. настоятелем И. м. был назначен протосинкелл Порфирий (Добре).

24 мая 1999 г. в И. м. была заложена ц. во имя вмч. *Иакова Персиянина*. Она вместе с др. монастырскими постройками была освящена 29 окт. 2000 г. митр. Петром (Шэдурау) в сослужении еп. Нижнедунайского (Румынская Православная Церковь) Кассиана (Крэчуна) и собора духовенства. В алтаре церкви хранится частица мощей вмч. *Иакова Персиянина*, переданная мон-рем *Драгомирна* (Румыния). В том же храме выставлены для поклонения частицы Креста Господня и мощей святителей Василия Великого, Николая Чудотворца, Игнатия (Брянчанинова), прп. Серафима Саровского и др. святых. В обители есть поклонный крест, построены келейный корпус и трапезная.

15 сент. 2004 г. в И. м. заложена церковь с 2 приделами — в честь

Благовещения Пресв. Богородицы и во имя прп. Иоанна (Якоба) Хозевита Нямецкого. Закладку освятил уроженец Бессарабии клирик Георгиевской ц. г. Торонто (Канадская епархия К-польского Патриархата) прот. Михаил Казаку с архим. Миной (Добзеу) и настоятелем монастыря архим. Порфирием (Добре). В сент. 2006 г. строительство храма было завершено. Прот. Михаил пожертвовал монастырю 3 колокола.

С 2006 г. И. м. находится в юрисдикции Молдавской митрополии Московского Патриархата РПЦ. Богослужения совершаются ежедневно, кроме великих праздников и воскресений, когда Божественная литургия служит в ц. во имя свт. Николая Чудотворца с. Сирець. Братия ведет уроки Закона Божия в лицее с. Сирець. Духовником и ктиторм И. м. являлся прот. Михаил Казаку (с 15 авг. 2006 иером. Михаил; † 9 марта 2007). В нояб. 2008 г. в И. м. проживало 5 насельников: архимандрит, протосинкелл, 2 иеромонаха, иеродиакон.

Лит.: *Deleu A.* Mănăstirea Sfântul Iacob Persul din Sireți // *Locauri sfinte din Basarabia*. Chișinău, 2001. P. 9; <http://www.manastirea-sireti.md> [Электр. ресурс].

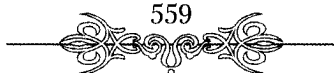
Л. П. Алферьева, В. А. Содоль

**ИАКОВА ПОСЛАНИЕ**, в составе НЗ одно из *Соборных Посланий*, автором к-рого традиционно считается *Иаков*, брат Господень.

**Текстология.** Текст Послания впервые засвидетельствован в папирусных фрагментах III в. — P<sup>20</sup> (включает Иак 2. 19 — 3. 2, 4–9), P<sup>23</sup> (Иак 1. 10–12, 15–16) и P<sup>100</sup> (Иак 3. 13 — 4. 4 и 4. 9 — 5. 1). Кроме того, для текстологии имеют значение P<sup>54</sup> (V в.) (содержит Иак 2. 16–18, 22–26; 3. 2–4) и P<sup>74</sup> (VI/VII в.), в к-ром приводится почти полный текст И. П., за исключением стихов Иак 1. 7, 20, 24, 26; 2. 4, 16–17, 23–24; 3. 2–4, 7–9, 13, 15–16; 4. 9–10, 15–17; 5. 4–6, 10–11, 15–18.

Полный текст И. П. содержится в основных унциалах IV–V вв. Во всех кодексах И. П. открывает ряд *Соборных Посланий*, обычно следуя после кн. *Деяния св. апостолов* (т. н. вост. последовательность).

Существование старолат. переводов И. П. вызывает споры. С одной стороны, блж. Августин упоминает их, называя некачественными (*Aug. Retractat. II 32*), с другой — рукописей известно крайне мало (ркп. из Корби, IX в. (ff 66) — РНБ. Q v. I 39; фрагмент в ркп. вестгот. происхождения





(I 67) — Leon. Archiv. Cathedr. 15, VII в.). Поскольку др. Соборные Послания засвидетельствованы неск. лучше, есть вероятность, что И. П. было переведено изначально отдельно от них.

**Авторство и подлинность Послания.** Из древних писателей об авторстве Послания первым упоминал Ориген (*Orig.* In Ioan. comm. XIX 23. 152–153; *Idem.* In Ep. ad Rom. IV 8. 30). Правда, он называл автора Послания просто Иаковом или ап. Иаковом, не уточняя, о каком именно Иакове идет речь (только в лат. пер. толкования Оригена на Послание к Римлянам, выполненном Руфином Аквилейским, поясняется, что имеется в виду Иаков, брат Господень). *Евсевий*, еп. Кесарийский, относит И. П. к числу спорных в связи с определением авторства, но цитирует его как подлинное и принадлежащее Иакову, брату Господню (*Euseb.* Hist. eccl. III 25. 3; ср.: *Ibid.* II 23. 24–25).

Блж. Иероним также сообщает, что Иаков, брат Господень, написал одно Послание, но оно было издано кем-то другим под его именем (*Hieron.* De vir. illustr. 2. 2). При этом он отождествляет этого Иакова с ап. *Иаковом Алфеевым* (схожая 2-ступенчатая схема появления др. текста под именем Иакова встречается во 2-м Апокалипсисе Иакова: «Это речь, которая была произнесена Иаковым, братом Господним, в Иерусалиме и которую Маренм, один из священников, записал» (ННС. 2 Арос. Яс. 44. 13–17)).

В средние века вопрос о подлинности И. П. не ставился, с началом Реформации он вновь стал активно обсуждаться. М. Лютер в предисловии к НЗ (1522) отверг И. П. как неподлинное на том основании, что оно, по его мнению, противоречит учению ап. Павла. Тем не менее его текст остался в составе протестант. изданий Библии.

В совр. исследованиях проблема авторства подразделяется на 2 вопроса: какой именно Иаков имеется в виду в первых строках И. П. и кто является подлинным автором текста? Если на 1-й вопрос большинство ученых отвечают однозначно — речь идет об Иакове, брате Господнем, одним из самых авторитетных лидеров Иерусалимской общины, то по 2-му вопросу по-прежнему ведутся споры.

В пользу традиц. авторства ап. Иакова свидетельствуют простота



Начало Соборного Послания ап. Иакова. Деяния и послания апостолов. 1072 г. (МГУ. НБ. Греч. № 2. Л. 100)

вводной формулы «Иаков, раб Бога и Господа Иисуса Христа» (если бы Послание было подложным, его анонимный автор для придания тексту большего авторитета должен был точнее идентифицировать того, кому Послание приписывается); почтительное отношение к закону Моисееву, соответствующее тому, как к нему относился Иаков, брат Господень, что стало известно из др. источников (напр.: Иак 1. 25; 2. 8–12; ср.: Деян 15. 13–21; 21. 18–24); сходство между речами ап. Иакова в Деяниях и И. П.

Среди экзегетов XX в. традиц. атрибуцию И. П. отстаивали: Дж. Мейор (*Mayor.* 1897), Ф. Муснер (*Musner.* 1964), Л. Миттон (*Mitton.* 1966), Э. Сайдботтом (*Sidebottom.* 1967), Дж. Адамсон (*Adamson.* 1976), Д. Моо (*Moo.* 1985), С. Кистемейкер (*Kistemaker.* 1986), Д. Гатри (*Guthrie.* 1990), П. Хартин (*Hartin.* 1991), Л. Джонсон (*Johnson.* 1995), Дж. Бокем (*Bauchham.* 1999).

Противники традиционного авторства приводят ряд аргументов: автор ничего не говорит о земном служении Христа, хотя, по словам ап. Павла, автор И. П. был одним из свидетелей Воскресения Христова (1 Кор 15. 7); Послание столь авторитетного лидера оставалось без внимания вплоть до кон. II в. Эти библеисты считают, что под законом в указанных стихах И. П. имеется в виду евангельский закон, а не ветхозаветный, поскольку в Послании в целом обрядовые заповеди Моисеевы не упоминаются. Сходство между Дея-

ниями и И. П. слишком преувеличено, букв. совпадений практически нет; в лучшем случае можно констатировать, что автор И. П. был знаком с текстом Деяний. Нек-рые исследователи предполагают, что анонимному автору Послания было известно о мученической кончине Иакова, брата Господня, — Иак 5. 1–6 (*Martin.* 1988), но это не столь очевидно, поскольку может быть просто аллюзией на Прем 2, или речь идет об Иисусе Христе, как и в 1 Петр 3. 18; 1 Ин 2. 1, 29. Наконец, самый веский аргумент против авторства ап. Иакова — язык Послания, к-рый приближается к некоторым образцам греч. прозы и свидетельствует о большом словарном запасе автора. В связи с этим мн. исследователи сомневаются в том, что Иаков Праведный имел достаточное образование для написания такого текста. К сторонникам псевдонимичности Послания относятся Дж. Роупс (*Ropes.* 1916), М. Дибелиус (*Dibelius.* 1976), Дж. Моффатт (*Moffatt.* 1928), А. Майер (*Meyer.* 1930), Б. Райке (*Reicke.* 1964), Ж. Кантина (*Cantina.* 1973), В. Шраге, Х. Балз (*Schrage, Balz.* 1973), С. Лоз (*Laws.* 1980), К. Бурхард (*Burchard.* 2000).

Слабая сторона этих теорий заключается в следующем. Церковь не могла признать книгу авторитетной только потому, что она написана именем апостола (особенно в период широкого распространения сомнительных писаний и при популярности ап. Иакова среди еретиков-гностиков).

В древнем мире большая часть текстов была написана при помощи секретарей, к-рые могли быть задействованы и в данном случае. На этом основании (учитывая, что псевдонимичность И. П. минимальна и ограничивается только заглавием) возникла 3-я теория — теория переработанной устной проповеди или редакторской правки ( *Davids.* 1982; *Martin.* 1988). Если редактор работал под рук. ап. Иакова, то это почти полностью подтверждает традиц. т. зр. Если же он редактировал текст после кончины ап. Иакова, в этом случае важно понять мотивы и принципы его деятельности.

Четвертая теория строится на предположении, что изначально Послание было анонимным, но затем было атрибутировано ап. Иакову (*Aland.* 1944). Более того, нек-рые исследователи допускают дохрист. происхождение Послания (*Spitta.* 1896;



*Halévy*. 1914). Главные аргументы против этой теории таковы: этика И. П. исключительно христианская и связана с евангельской традицией, в тексте отсутствуют темы, характерные для евр. традиции (обрезание, суббота, богоизбранность и т. п.).

А. Майер, ссылаясь на влияние *Двенадцати патриархов заветаний*, попытался доказать, что Послание изначально приписывалось не Иакову, брату Господню, а ветхозаветному патриарху Иакову, к-рый обращался к 12 сыновьям. По его мнению, нравственное учение Послания можно тематически связать с каждым патриархом: напр., тема радости в Иак 1. 2 связана с Исааком, отрывок о слышании в Иак 1. 19–24 — с Симеоном и т. д. (*Meyer*. 1930; *Thyen*. 1955). Но такая трактовка представляется искусственной (*Mussner*. 1964). Противники этой интерпретации указывают на практическое полное отсутствие в И. П. апокалиптики, характерной для ветхозаветных апокрифов в жанре заветаний.

**Древние свидетельства и канонический статус Послания.** Хотя мн. ученые пытались доказать, что И. П. цитирует уже сщмч. Ириной Лионский (*Iren.* Adv. haer. IV 16. 2; ср.: Иак 2. 23), совр. исследователи проявляют осторожность в этом вопросе, поскольку параллель обусловлена общим ветхозаветным источником. Возможное знание И. П. автором «Пастыря» — *Ермой*, где, как и в Иак 1. 8 и 4. 8, используется редко встречающееся понятие «двоедушие», ставится под сомнение по той причине, что др. переключек между этими текстами нет. Кроме того, трудно объяснить, почему «Пастырь» Ермы во II–III вв. был известен гораздо лучше, чем И. П. Так, Тертуллиан, говоря о споре в Гал 2, не упоминает и не цитирует И. П. (*Tertull.* Adv. Marcion. 4. 3; 5. 3). Писатели III в. (сщмч. Ипполит Римский, сщмч. Киприан Карфагенский и автор Канона Муратори (если датировать этот текст II–III вв.)) также не знают о существовании И. П. Предполагаемые цитаты и аллюзии у *Климента Александрийского* ненадежны (*Clem. Alex. Strom.* III 6. 49; VI 18. 164). Т. о., Ориген оказывается не только первым, кто упоминает И. П., но и первым, кто цитировал его как Свящ. Писание (*Orig.* In Ioan. comm. XIX 23. 152; XX 10. 66; *Idem.* In Ep. ad Rom. II 9. 59, 396–408; IV 1. 63–73; 8. 22–37, 64–69). Была выдвинута гипо-

теза, согласно к-рой Ориген ознакомился с И. П. не в Александрии, а в Палестине (*Laws*. 1980). Однако в трактате «О началах», к-рый был написан еще в Александрии, есть цитата, весьма близкая к Иак 4. 17 (*Orig.* De princip. I 3. 6. 185). Тем не менее решить окончательно вопрос о том, принималось ли И. П. в Александрийской Церкви до Оригена как каноническое, невозможно.

Офиц. признание И. П. на Востоке происходит в IV в. и зафиксировано у свт. Кирилла Иерусалимского (*Cyr. Hieros. Catech.* 4. 33), в 60-м прав. Лаодикийского Собора, в 39-м праздничном послании свт. Афанасия (367), у свт. Григория Богослова (*Greg. Nazianz. Carm. dogm.* 12. 31) и свт. Амфилохия Иконийского (*Amphilochii Iconiensis Iambi ad Seleucum.* 289–319 / Hrsg. E. Oberg. B., 1969. S. 29–40). 85-е Апостольское правило помещает И. П. между Третьим посланием Иоанна и Посланием Иуды.

На Западе процесс признания И. П. был связан с вост. влиянием и деятельностью тех отцов, к-рые бывали на Востоке, в частности свт. Илария Пиктавийского (он цитирует Иак 1. 17, см.: *Hilar. Pict. De Trinit.* IV 8 // CSEL. 62. P. 108), блж. Иеронима (*Hieron.* Ep. 53. 9; *Idem.* De vir. illustr. 2. 2) и Руфина (*Rufin. Comm. in Symb. Apost.* 37; он указывает И. П. между 1–2 Петр и Иуд). Блж. Августин помещает И. П. после всех Соборных Посланий, но до Деяний св. апостолов (*Aug. De doctr. christ.* 2. 13). В Клермонтском списке канонических книг И. П. находится между 1–2 Петр и 1–3 Ин. Каноническим его признают Филастрий Брешианский (*Filastr. Divers. haer.* 88), Гиппонский Собор 393 г. и Карфагенские Соборы 397 и 419 гг. В средневек. зап. традиции вплоть до Тридентского Собора в порядке рассмотрения Соборных Посланий часто подчеркивался приоритет Посланий ап. Петра, так что И. П. могло находиться не в самом начале этой группы.

В Сирии текст И. П. встречается в рукописях Пешитты (IV–V вв.). Его цитируют блж. Феодорит Кирский (но только один раз — *Theodoret. Interpr. in Ps.* 26. 6 // PG. 80. Col. 1053) и свт. Иоанн Златоуст, к-рый был священником в Антиохии. В целом древним сир. авторам это Послание известно мало.

**Датировка** Послания несомненно зависит от решения вопроса об авторстве. Если признавать авторство

ап. Иакова, то Послание следует датировать временем до его кончины в 62 г. Исследователи спорят, было ли оно написано до *Иерусалимского Собора апостолов* или после него. Если же Послание признается неподлинным, то временной границей написания будет лишь свидетельство Оригена.

На раннюю датировку И. П. указывают следующие особенности текста: 1) неразвитая христология; 2) цитирование слов Спасителя не по тексту Евангелия, а на основе предания; 3) специфика экклезиологии, состоящая в том, что помимо пресвитеров Церкви в Иак 3. 1 упоминаются еще учителя, не имеющие священного сана; 4) в Иак 2. 2 христ. собрание называется синагогой. Если Послание было составлено в Иерусалиме, то социальные условия, отраженные в нем, явно указывают на дату написания до разрушения Иерусалима, после к-рого богатых палестинско-евр. землевладельцев фактически уже не было. Также отсутствуют признаки жесткого противостояния с иудеями, не упоминаются споры с гностиками и др. еретиками.

Сторонники противоположной т. зр. обычно ссылаются на отсутствие упоминаний о духовных дарах и напряженных эсхатологических ожиданиях, а также на общие соображения относительно языка, псевдонимичности Послания и его зависимости от Павловых и др. Соборных Посланий.

**Место написания и адресаты.** Согласно традиц. т. зр., И. П. было отправлено из Иерусалима в диаспору. Основными аргументами являются букв. понимание Иак 1. 1 и атрибуция Послания Иакову, брату Господню, служение к-рого неразрывно было связано с Иерусалимом. Кроме того, тема бедности, к-рая затрагивается в И. П., более всего соответствует реалиям Иерусалимской общины, представленной в Деяниях св. апостолов и Посланиях ап. Павла. Образ раннего и позднего дождя в Иак 5. 7 мог быть понятен прежде всего жителям региона Палестины или Сирии.

Однако против таких выводов был выдвинут ряд возражений. Во-первых, локальный колорит в И. П. отсутствует полностью (Иак 5. 7 основан на ветхозаветных прообразах — Втор 11. 14; Иер 5. 24 или Иоиль 2. 23, к-рые были доступны всем христианам). Во-вторых, рассуждения об







иудеохристианском характере Послания и общины, к к-рой оно обращено, основаны не на тексте Послания, а на сведениях об Иакове, брате Господнем, к-рые часто пре-допределяют выводы исследователей. В-третьих, попытки предложить альтернативные места, где могло быть составлено Послание, — Рим (Lawes. 1980; Reicke. 1964), Александрия (Schneider. 1961), Антиохия (Davids. 1982; Martin. 1988; Hartin. 1991), Коринф (Syreeni. 2002) — также неубедительны. Кроме того, ряд исследователей (особенно после работы Дибелиуса) сомневаются, является ли И. П. письмом, а значит, есть вероятность того, что автор текста и аудитория, для к-рой текст был составлен, находились в одном и том же месте и принадлежали к одной и той же общине.

Если все-таки признать, что Иак 1. 1 так или иначе содержит указание на аудиторию, то особое значение имеет истолкование выражения «двенадцать колен, находящихся в рассеянии». На первый взгляд эти слова несомненно относятся к евреям, возможно обратившимся в христианство.

Однако как этническая реальность 12 колен уже исчезли к I в. по Р. Х. Хотя пророки упоминают 12 колен (Иез 47. 13, 22; Зах 9. 1), в эсхатологическом контексте у них фигурируют лишь отдельные колена (Ис 11. 11–16; Зах 10. 6–12). О «двенадцати коленах» в эту эпоху говорят преимущественно христ. авторы, к-рые связывают с этим понятием представление о НЗ. В «Пастыре» Ермы 12 племен, которые населяют весь мир, — это все уверовавшие во Христа (Herm. Pastor. III 9. 17). Точно так же в 1 Петр 1. 1 слово «рассеяние» относится ко всем христианам как к новому народу Божию. Но при этом в христ. текстах иногда встречается анахроническое или образное наименование евреев 12 коленами (Деян 26. 7).

В И. П. нет указаний относительно обрядовых заповедей (обрезание, чистое/нечистое, пища, суббота). Под «нечистотой» понимается не ритуальная, а нравственная нечистота (напр., злоба — Иак 1. 21). Умовение рук служит синонимом покаяния: «...очистите руки, грешники, исправьте сердца, двоедушные» (4. 8). Поскольку основными для Послания являются этические вопросы, то определить, адресовано

оно христианам из евреев или из язычников, невозможно. Во всяком случае изложение заповедей закона в таком варианте было приемлемо и для тех и для других. Единственное, что можно считать несомненным, — И. П. в отличие от 1 Петр адресовано не новокрещеным, а уже сложившейся христ. общине.

**Цели Послания.** Послание в основном имеет практическую, этическую направленность и призвано исправить нек-рые негативные тенденции в поведении его читателей. В нем рассматриваются такие проблемы, как правильное отношение к богатству, осторожность в употреблении слов, отношение к клятвам, христ. молитва и др. Вторая цель Послания, менее очевидная и вызывающая споры исследователей, — это стремление автора Послания исправить неверное толкование учения ап. Павла некоторыми христианами.

**Язык.** В наст. время большинство исследователей говорят о том, что оригинальным языком И. П. является греческий. Теории араб. оригинала (Burkitt. 1924) признаны несостоятельными. Стиль Послания характеризуется как лит. койне (Turner. 1976). При этом в И. П. использована эллинистическая и ветхозаветная образность. К типичным для греко-рим. лит-ры относятся такие выражения, как «насаждаемое слово» (Иак 1. 21), «круг жизни» (3. 6), а также употребляются образы коня и корабля (3. 3–4), упоминаются 4 разряда живых существ (3. 7). Из ВЗ заимствованы выражения «прейдет, как цвет на траве» (1. 10; ср.: Ис 40. 6), «человек, сотворенный по подобию Божию» (Иак 3. 9; ср.: Быт 1. 26), «вопли жнецов дошли до уха Господа Саваофа» (Иак 5. 4; ср.: Ис 5. 9), *геенна* (Иак 3. 6).

Используются формулы, характерные для греч. риторики, напр. «теперь послушайте» (*ἀγε νῦν*) (4. 13; ср.: 5. 1). В Иак 5. 12 при клятве правильно употреблен аккузатив (тогда как у евангелиста Матфея (5. 34–36) используется семит. калька «ἐν + дательный падеж»). Встречается целый ряд уникальных для НЗ и Септуагинты слов (*ἐνάλιος* — Иак 3. 7; *ἐφήμερος* — 2. 15; *κατήφεια* — 4. 9). Используются аллитерация — *πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις* (1. 2), *μικρὸν μέλος ἐστὶν καὶ μεγάλα αὐχεῖ* (3. 5), гекзаметр — *πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δῶρημα τέλειον* (1. 17), при этом имеется множество септуаги-

низмов: *ποιήσαντι ἔλεος* (2. 13), *ποιήται λόγου* (1. 22; ср.: 4. 11), *πρόσωπον τῆς γενέσεως* (1. 23), *ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ* (1. 8) и др.

**Жанр.** Исследование жанра И. П. стало популярным после работы Дибелиуса (Dibelius. 1976), к-рый пытался доказать, что оно представляет собой не письмо, а паренесис (моральное увещевание, содержащее призывы к праведной жизни и подражанию праведникам прошлого), т. е. принадлежит к кругу греч. лит-ры.

Дж. Роупс (Ropes. 1916) обнаружил сходство между И. П. и античной диатрибой, лит. рассуждением на темы морали (для этого жанра особенно характерны обличительный пафос, сочетание серьезности и иронии, личные обращения к читателю-адресату, возражения самому себе и ответы на эти возражения, употребление сравнений, аналогий, примеров, притч и мифов). Хотя в Послании несомненно используются определенные лит. приемы, его все-таки нельзя ставить в один ряд с классическими образцами диатрибы из-за явного библейского стиля.

Вопрос, является ли письмом И. П., был вновь поставлен в работе Ф. Франсиса (Francis. 1970), который пришел к выводу, что, хотя оно и отличается от той модели письма, которая характерна для ап. Павла, его следует отнести к эллинистической эпистографии. Послание открывается типичным приветствием «радоваться» (Иак 1. 1; ср.: 1 Макк 10. 18, 25; 12. 6; Деян 23. 26), но имеет необычное эпистолярное завершение (Иак 5. 12–20), поскольку в отличие от эллинистических писем, где в финале приводятся клятвы, пожелания здоровья, молитвы, здесь они только обсуждаются.

Некоторые экзегеты рассматривают И. П. в евр. контексте и считают, что в своей основе это мидраш на Пс 12 (Gertner. 1964) или на Лев 19 (Johnson. 1982). Но эта гипотеза не объясняет структуру и большую часть содержания текста.

Наиболее популярными в наст. время являются теории, относящие И. П. к лит-ре премудрости как собрание максим и нравственных призывов (Dory. 1973) либо философских рассуждений на этические темы, наподобие бесед Эпиктета (Lawes. 1980). По мнению Бокема, в основе текста лежит собрание афористических изречений Иакова, брата Гос-



подня, отредактированных его учениками, как и Нагорная проповедь в Евангелии от Матфея (Bauckham. 1999). Этим объясняются некоторая дробность и нелогичность изложения.

Традиц. т. зр. защищает Дж. Клоппенборг, доказывающий, что И. П. написано в жанре послания к диаспоре (ср.: Иер; 2 Вар 78–87; 4 Вар 6. 19–25), поскольку в нем присутствуют характерные для этого жанра тема наказания Богом за грехи (у ап. Иакова говорится об искушениях и о страданиях от собственных страстей), тема верности закону (в Иак 1. 23 — исполнение слова), призыв к терпению (1. 3–4; 5. 7, 11), увещание против смещения с язычниками (в 1. 27 — «хранить себя неоскверненным от мира») и др. (Kloppenborg. 2007).

**Структура и композиция.** Общепризнанной схемы И. П. до сих пор не выработано. Мн. ученые вслед за Дибелиусом вообще отрицают наличие четкой структуры в Послании. Напр., по мнению Райке, оно включает неск. почти не связанных между собой разделов (Reicke. 1964), составленных без всякого плана.

Однако др. ученые находят в нем достаточно продуманную структуру. Так, Франсис (Francis. 1970) делит И. П. на 3 основных блока. В 1-м блоке можно выделить вступление (Иак 1. 1), тему радости в страданиях (1. 2–11), тему благословения через терпение (1. 12–25) и переход к следующему блоку (1. 26–27). Во 2-м блоке идет речь о вере и делах (2. 1–26), а также о суде, законе и богатстве (3. 1–5. 6), затем следуют переход к финальной части с подведением итогов (5. 7–8) и эпистолярное завершение (5. 12–20). Блоки, по его мнению, скрепляются сквозными темами бедности и богатства (1. 9–11; 2. 17), слушания и делания (1. 22–25; 2. 14–26). То, что говорится во 2-й гл. о вере, в 3-й относится к мудрости. Общей темой также является тема искушений (испытаний) и ответа на них.

С. Амфу предложил более простую структуру: 1) 1. 1–27 — испытание и надежда; 2) 2. 1–26 — вопросы на собрании; 3) 3. 1–4. 10 — повседневная жизнь; 4) 4. 11–5. 20 — суд и спасение (Amphoux. 1981).

По П. Дейвидсу, следует выделять основную часть Послания — Иак 2. 1–5. 6, в которой развиваются темы, заявленные в 1. 2–27 (богатство и бедность (2. 1–26), язык (3. 1–

4. 12), искушения (4. 13–5. 6)). В Иак 5. 7–11 эти темы снова перечисляются, а затем дается общее заключение (5. 7–20) (Davids. 1982).

Более детализированная схема приводится Р. Мартином (Martin.



Начало Соборного Послания ап. Иакова. Апостол. 1544 г. (РНБ. Соф. № 45. Л. 109)

1988). Ключом к структуре Послания является 1-я гл., в к-рой ставится вопрос о целях и об образе жизни в связи с искушениями (Иак 1. 2–4). Показаны опасности, к-рые встречаются на жизненном пути (1. 5–8), подобном поездке купца (4. 13–17), а также опасности, исходящие от богатства (1. 9–11; ср.: 5. 1–6). Благословение обещано тем, кто пройдет через эти испытания до конца (1. 12; 5. 7–11). Опорой на пути является обращение к Богу (1. 13–18; 5. 12–20).

Второй большой раздел связан с темой слова и его исполнения (1. 19–3. 18). В Иак 1. 19–27 заявлено 5 тем, к-рые затем раскрываются: истинное благочестие (1. 27), слушание и исполнение слова Божия (1. 22–24), человеческие слова (1. 19, 26), гнев (1. 19–20), образ жизни в этом мире (1. 27). В Иак 3. 13–18 рассказывается о 2 типах мудрости.

Третий раздел содержит неск. тем: ложные надежды (4. 1–10), отношения в общине (4. 11–12), самонадеянность (4. 13–17), богатые землевладельцы и бедные крестьяне (5. 1–6), терпение (5. 7–11), молитва и взаимопомощь в общине (5. 13–20).

**Основные темы и богословские идеи. Исповедание веры.** Хотя автор И. П. обходит стороной вопросы вероучения, тем не менее ряд бого-

словских положений в Послании выражен довольно ясно. Ап. Иаков приводит главную вероисповедную формулу иудаизма (по 1-му слову «Слушай» называемую «Шма») — «Бог един» (2. 19; ср.: Втор 6. 4). Он также говорит о Боге как о Творце, управляющем всем (ср.: Иак 1. 17), Спасителе и Судии (2. 12–13; 4. 11–12).

**Иисус Христос.** Об Иисусе Христе прямо говорится всего дважды — в Иак 1. 1 и 2. 1 (некоторые исследователи даже пытались рассматривать эти упоминания как глоссы в изначально иудейском сочинении). Однако стихов, в которых идет речь о Христе, больше: Он называется Господом в 5. 7–8, а в 5. 14 говорится о помазании, совершаемом «во имя Господне», подобно крещению и исцелениям в Деяниях св. апостолов.

**Домостроительство спасения.** На основании отдельных замечаний может быть изложена история домостроительства спасения. Согласно И. П., Бог избирает народ для спасения, в частности бедных, чтобы сделать их наследниками Царства (2. 5). Этот народ станет началом нового творения (1. 18). Главный дар, к-рый новый народ получил от Бога, — это слово истины и премудрости (1. 18, 21), к-рое спасает души. Это слово необходимо исполнять (1. 22). В этом мире новый народ подстерегают постоянные искушения (1. 2–4), пройти через к-рые можно только имея веру в Иисуса Христа (2. 1). В конце времен произойдет пришествие Господа и Судии (5. 7–9).

**Закон.** В Иак 2. 8 заповедь о любви к ближнему называется «законом царским». Толкователи расходятся во мнениях, имеется ли здесь в виду закон Моисеев (заповедь из Лев 19. 18) или Евангелие. Хотя в Иак 2. 11 перечислены заповеди декалога, слова о «рождении словом истины» в Иак 1. 18 указывают скорее на Евангелие (ср.: Еф 1. 13–14; Кол 1. 5–6; 2 Тим 2. 15; Ин 17. 17). Этот закон называется также законом свободы (Иак 1. 25; 2. 12). В Иак 2. 10 содержится призыв соблюдать закон целиком (ср.: Гал 5. 3; Мф 5. 18–19; 22. 40).

**Вера и дела.** С темой закона связано учение о вере и делах (Иак 2. 14–26). Если у ап. Павла в Посланиях к Римлянам и к Галатам разбирается вопрос о «мертвых делах», то ап. Иаков сосредоточивает внимание на «мертвой вере», при этом также используя в качестве образца для





подражания пример праотца Авраама (2. 21–24). Начиная с Лютера, в экзегетической лит-ре по И. П. обсуждается мнимое противопоставление между Рим 3. 28 и Гал 2. 16 с одной стороны, и Иак 2. 24 — с другой. Однако детальный анализ показывает, что учение ап. Иакова отнюдь не противостоит Павлову. Если ап. Павел говорит о делах закона Моисеева, то в И. П. обсуждаются дела милосердия. Цели, ради к-рых совершаются дела, также различны. Если ап. Павел говорит о стремлении к оправданию через исполнение закона, то ап. Иаков рассматривает совершение дел милосердия как следствия и свидетельства обретенной веры. Общим лейтмотивом и для ап. Павла, и для автора И. П. являются слова Гал 5. 6 о «вере, действующей любовью».

**Премудрость и совершенство.** К теме веры и дел относится и предупреждение апостола о том, чтобы дела и вера не расходились. Целостность, полнота и совершенство человека — ключевые понятия в И. П. (Иак 1. 4, 17, 25; 3. 2; ср.: 2. 10, 22; *Zmijewski*. 1980). Противоположностью совершенному человеку является человек с «двоящимися мыслями» и двоедушный (Иак 1. 8; 4. 8). Целостность не может быть достигнута человеком самостоятельно, но является даром от Бога (1. 17). К совершенству ведет мудрость, к-рую необходимо просить у Бога (1. 5). При этом ап. Иаков различает мудрость, нисходящую свыше, свидетельством к-рой является прежде всего кроткое поведение, и земную (душевную, бесовскую) мудрость, к-рой сопутствуют злоба и сварливость (3. 13–18).

**Искушения и грех.** К совершенству во всей полноте приводит человека и терпение, проявляемое в искушениях (1. 2–4). Тот, кто претерпевает все искушения, получает «венец жизни» (1. 12). Ап. Иаков по-новому отвечает на вопрос о том, испытывает ли Бог человека: «В искушении никто не говорит: «Бог меня искушает»; потому что Бог не искушается злом и Сам не искушает никого» (1. 13). Источником же искушений, согласно И. П., является человеческая похоть, к-рая производит грех, а «грех рождает смерть» (1. 14–15). Исцелением от греха и смерти является покаяние, к-рое понимается как возвращение к Богу (4. 6–10).

**Молитва.** Особая роль в деле спасения отводится в И. П. молитве,

которая является следствием веры (5. 15). Поскольку Бог дает просимое «всем просто и без упреков», необходимо молиться и просить с верой, без всякого сомнения (1. 5–8). Но нужно просить только то, что угодно Богу: «Прóсите и не получите, потому что прóсите не на добро, а чтобы употребить для ваших вожделений» (4. 3). Молиться следует и в горе и в радости (5. 13). Образцом молитвы служит молитва прор. Илии (5. 17–18). Обязательно следует молиться друг за друга (5. 16). Церковная же молитва имеет особую силу — прощать грехи и исцелять от болезней (5. 14–15).

**Нравственное учение.** В И. П. осуждаются такие страсти, как злоба (1. 21), гневливость (1. 20), лицеприятие (2. 1), сварливость и зависть (3. 14; 4. 2), вражда и распри (4. 1), гордость (4. 6), двоедушие (4. 8), надменность и тщеславие (4. 16), прелюбодение (4. 4). Поощряются же кротость (1. 21; 3. 13), смирение (4. 6), долготерпение (5. 7–10). В Иак 4. 4 говорится, что «дружба с миром есть вражда против Бога». Апостол призывает обуздывать свой язык (1. 19, 26; 3. 2–6), не злословить и не осуждать ближних (4. 11–12), не клясться (5. 12), одевать нагих и кормить голодных (ср.: 2. 15–16), заботиться о вдовах и сиротах (1. 27). Взаимопомощь в общине простигается и на веру: «Братия! если кто из вас уклонится от истины, и обратит кто его, пусть тот знает, что обративший грешника от ложного пути его спасет душу от смерти и покроет множество грехов» (5. 19–20).

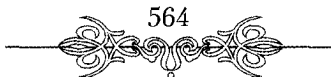
**Богатство и бедность.** Апостол говорит: «Да хвалится брат униженный высотой своею, а богатый — унижением своим, потому что он преидет, как цвет на траве. Восходит солнце, настает зной, и зноем иссушает траву, цвет ее опадает, исчезает красота вида ее; так увядает и богатый в путях своих» (1. 9–11; ср.: 2. 2–7). По сути в И. П. отражено библейское отношение к богатству (ср.: Притч; Пс 9, 48, 139). Богатство не поможет в день суда: «Послушайте вы, богатые: плачьте и рыдайте о бедствиях ваших, находящих на вас. Богатство ваше сгнило, и одежды ваши изъедены молью. Золото ваше и серебро изоржавело, и ржавчина их будет свидетельством против вас и съест плоть вашу, как огонь: вы собрали себе сокровище на последние дни. Вот, плата, удержан-

ная вами у работников, пожалвших поля ваши, вопиет, и вопли жнецов дошли до слуха Господа Саваофа. Вы роскошествовали на земле и наслаждались; питали сердца ваши, как бы на день заклания. Вы осудили, убили Праведника; Он не противился вам» (Иак 5. 1–6). Богачи предстают здесь как убийцы Христа (если под Праведником имеется в виду Спаситель). Но при этом богатые не исключаются из христианской общины (2. 2–3), а бедные должны быть богаты верой (2. 5). О таинствах в И. П. см. статьи *Елеосвящение, Покаяние, Священство*.

**Евангельская традиция в И. П.** Хотя в Послании встречается множество аналогий с Евангелиями, прямых цитат почти нет. На этом основании большинство исследователей делают вывод, что автор И. П. не пользовался текстами Евангелий, но цитировал по памяти либо опирался на предание. Ближе всего И. П. к Евангелию от Матфея. Их объединяют следующие темы: поучения (о радости в искушениях и гонениях — Мф 5. 12; Иак 1. 2); призывы (просите, и дастся вам — Мф 7. 7; Иак 1. 5); заповеди (блаженны миротворцы — Мф 5. 9; Иак 3. 18; претерпевший до конца спасется — Мф 24. 13; Иак 1. 12; не судите — Мф 5. 7; 6. 14–15; 7. 1; Иак 2. 13); рассуждения (о совершенстве и полноте — Мф 5. 48; Иак 1. 4; о кротости — Мф 5. 3; Иак 3. 13; о сокровище на земле — Мф 6. 19; Иак 5. 2–3; о неискреннем поведении — Мф 7. 2–13; Иак 2. 14–16; о служении 2 господам — Мф 6. 24; Иак 4. 4; о гневе — Мф 5. 22; 7. 12; Иак 1. 20; 4. 11; о благословении нищих — Мф 5. 3; Иак 2. 5); предупреждение о богатстве (Мф 19. 23–24; Иак 2. 6–7); помощь бедным (Мф 25. 35; Иак 2. 16); запрет клятв (Мф 5. 33–37; Иак 5. 12); пример пророков (Мф 5. 12; Иак 5. 10); Судия у дверей (Мф 24. 33; Иак 5. 9).

К Евангелию от Матфея и И. П. очень близко по содержанию «*Дидахе*», в котором встречаются такие темы, как осуждение двоемыслия (*Didache*. 2. 4), декалог (2. 17), богатство и бедность (5. 2), лицеприятие (4. 3), призыв к совершенству (6. 2), практика исповеди (11. 7; 14. 2), учительство (13. 2; 15. 2), обличение лжеучителей (11. 4–12; 12. 3–5), Второе пришествие (10. 6; 16).

**Место И. П. среди Соборных Посланий.** Согласно гипотезе Д. Лур-





мана, И. П. и Послания апостолов Петра и Иоанна следуют в такой последовательности друг за другом в вост. традиции не из-за своей длины (хотя в древности часто систематизировали собрания текстов по количеству стихов), а по порядку упоминания этих апостолов в Гал 2. 9 (Luhman. 1981). Кроме того, замечено, что Соборные Послания начинаются и завершаются Посланиями, написанными сродниками Христа по плоти — «Иаковом, рабом Бога и Господа Иисуса Христа» и «Иудой, рабом Иисуса Христа, братом Иакова». Р. Уолл предположил, что Деяния св. апостолов, помещаемые обычно в списках канонических книг и в рукописях между Евангелиями и Посланиями, служат ориентиром для правильного прочтения Соборных Посланий и оценки их значимости для всей Церкви (Wall. 2004).

Наименование «Соборные» скорее всего отражает главную цель собрания этих Посланий — утверждение христ. канона Писания. Хотя уже у Леонтия Византийского встречается мнение, что это название было дано им потому, что они были адресованы не конкретной общине (как Послания ап. Павла), а всем христианам (Leont. Byz. De sect. 2. 4 // PG. 86a. Col. 1203); изначально определение «Соборные» (кафолические) указывало на их «каноничность» или «православие». Действительно, универсальными с формальной т. зр. можно считать только 2-е Послание Петра и Послание Иуды, тогда как И. П. адресовано 12 коленам в рассеянии, 1-е Послание Петра — церкви в Вавилоне, 2-е и 3-е Послания Иоанна — конкретным лицам, а 1-е Послание Иоанна вообще оставлено без адресата (хотя блж. Августин приводит его с указанием адресата — «к парфянам», в которых иногда видят не христиан, живших за пределами Римской империи, а искаженное греч. слово «девственники», т. е. аскеты).

По мнению Д. Тробиша, Соборные Послания появились в качестве канонического сборника в сер. II в. в Риме как противодействие распространению ереси Маркиона, отрицавшего богодухновенность ВЗ и перетолковывавшего Послания ап. Павла на свой лад (Trobisch D. The First Edition of the New Testament. Oxf.; N. Y., 2000). При этом целью их собрания была гармонизация «Павлова» и «не-Павлова» богословия.

Д. Нинхёйс попытался доказать, что «канонобразующую» роль сыграло именно И. П. (Nienhuis. 2007), что оно было написано позже 1-го Послания ап. Петра и не только содержит аллюзии на цитаты из текста и цитаты из него, но и в ряде случаев сохраняет последовательность его мыслей (ср.: о рассеянии в Иак 1. 1 и 1 Петр 1. 1; тема радости во время искушений в Иак 1. 2–3 и 1 Петр 1. 6–7; цитирование Ис 40 в Иак 1. 10–11 и 1 Петр 1. 23–24; венец в Иак 1. 12 и 1 Петр 5. 4; рождение словом в Иак 1. 18 и 1 Петр 1. 23; отложить злобу в Иак 1. 21 и 1 Петр 2. 1–2; кротость в Иак 3. 13 и 1 Петр 3. 2, 4; плотские страсти в Иак 4. 1 и 1 Петр 2. 11; Бог гордым противится в Иак 4. 6–7 и 1 Петр 5. 5–6; смирение перед Господом в Иак 4. 10 и 1 Петр 5. 6). Нек-рая связь прослеживается и с 1-м Посланием Иоанна (ср.: Иак 2. 14–17 и 1 Ин 3. 16–18; а также целиком главы Иак 5 и 1 Ин 5). Самое же заметное место, Иак 3. 13–4. 10, по мнению Нинхёйса, составлено из 1 Петр 2. 11–12; Рим 7. 23; 1 Ин 2. 15–16; Рим 8. 7; 1 Петр 5. 5–9.

**И. П. и Послания ап. Павла.** В наст. время существует 2 крайние т. зр. Одни исследователи категорически отрицают зависимость И. П. от Посланий ап. Павла, поскольку, по их мнению, совпадения прослеживаются лишь в отдельных выражениях, а не в их последовательности (Penner. 1996). Эти совпадения могут быть случайными, поскольку апостолы Павел и Иаков обращались к одному источнику — ВЗ (напр., оба могли самостоятельно толковать Быт 15. 6, подобно тому как это делал автор 1 Макк 2. 51–52). Набор ветхозаветных цитат и аллюзий, которые они используют, в ключевых местах различается (напр., при рассмотрении вопроса о вере и делах ап. Павел ссылается на Быт 15. 5, а ап. Иаков — на Быт 22; автор И. П. не использует Авв 2. 4 (ср.: Рим 1. 17; Гал 3. 11), но зато приводит пример блудницы Раав (Иак 2. 25), к-рого нет у Павла).

Иной т. зр. придерживался Нинхёйс, к-рый, сопоставляя тексты, доказывал зависимость И. П. от Послания к Римлянам (тема радости во время искушений в Иак 1. 2–4 и Рим 5. 3–4; вера и лицепрятие в Иак 2. 1, 9 и Рим 2. 11; о слушателях и об исполнителях закона в Иак 1. 22 и Рим 2. 13; о заповедях «не прелюбодействуй» и «не убивай» в Иак 2. 8–11

и Рим 13. 8–10 (ср.: Гал 5. 3, 13); об осуждении другого в Иак 4. 12 и Рим 14. 4; Авраам, оправдание и праведность в Иак 2. 21, 23 и Рим 4. 1–3).

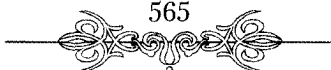
**История толкования.** Хотя Евсевий Кесарийский (Euseb. Hist. eccl. 6. 14. 1) и Кассиодор (Cassiod. De inst. div. lit. I 8. 4) утверждали, что уже Климент Александрийский писал толкование на И. П., в сохранившихся сочинениях Климента цитат из него нет (включая лат. пер. его толкования на Соборные Послания — Adumbrationes in Epistulas Catholicas; сохр. лишь толкования на 1 Петр, 1 Ин и Иуд).

Кассиодор также отмечает, что толкование на все 7 Соборных Посланий составлял Дидим Слепец. По его словам, текст Дидима был переведен на лат. язык Епифанием Холластиком (Cassiod. De inst. div. lit. 8. 6). Однако блж. Иерониму эта работа Дидима была неизвестна.

Косма Индикоплов (VI в.), купец из Александрии, ставший монахом и получивший известность как автор «Христианской топографии», свидетельствует, что в его время не было известно ни одного толкования на Соборные Послания (Cosm. Indic. Topogr. chr. 7. 68). Возможно, Косма имел в виду полные толкования на все 7 Посланий, поскольку уже Кассиодору были известны по крайней мере 4 работы — Климента Александрийского на 1 Петр, 1–2 Ин и И. П., переведенные на лат. язык, толкование Августина на И. П. (ныне утеряно), его же 10 проповедей на 1 Ин и толкование Дидима.

Лат. текст толкования Дидима на Соборные Послания впервые был издан в 1531 г. (Didymi Alexandrini Praeceptoris Divi Hieronymi in omnes epistolas canonicas brevis enarratio. Coloniae, 1531). Критическое издание подготовлено Ф. Цёпфлем (Didymi Alexandrini In epistolas canonicas brevis enarratio / Hrsg. F. Zoepfl. Münster, 1914). И. П. комментируется в нем фрагментарно.

Известны неск. греч. катен с толкованиями на Соборные Послания (Matthaei C. F. SS. Apostolorum septem catholicae. Rigae, 1782. P. 183 ff.; переизд. с лат. пер. Ф. Люкке (Lücke F. Quaestiones ac vindiciae Didymianae. Gött., 1829–1832. 4 Bde) включено в Патрологию Мина (PG. 39. Col. 1749–1818)) и издание Дж. Крамера (Cramer J. A. Catenae graecorum patrum in Novum Testamentum. Oxonii, 1844. T. 8. Fragm. 2, 30, 52–53, 65).







Крамер опирался на 2 оксфордские рукописи нач. XII в. — Bodl. New College. 58 и Bodl. Rawl. gr. 157, приводил различия по Paris. Coislin. 25, X в., и Bodl. Misc. 169, X—XI вв.

Фрагменты, сходные с изданными Крамером, были обнаружены Ш. Рену в арм. катенах на Соборные Послания (*Renoux Ch. La chaîne arménienne sur les Épîtres Catholiques*. Turnhout, 1985. Vol. 1: La chaîne sur l'Épître de Jacques. P. 70, 132. (PO; 43/1); 1987. Vol. 2: La chaîne sur les Épîtres de Pierre. P. 98, 122, 126. (PO; 44/2)).

К. Штааб попытался среди греч. фрагментов катен вычленить оригинальные тексты Дидима (*Staab K. Die griechischen Katenenkommentare zu den katholischen Briefen // Biblica*. 1924. Vol. 5. P. 296–353). В дополнение к материалам Крамера он использовал рукописи: Vat. Barber. Gr. 582, XII в.; Roma. Bibl. Casanat. 1395, XVI в.; Vat. gr. 1430, XI в.

Дж. Роупс указал еще ряд рукописей, содержащих катены на Соборные Послания: ГИМ. Син. греч. № 97(93), IX в.; Hieros. S. Crucis. 25, IX в.; Laurent. VI 5, X в.; Paris. 224, XII в.; Ath. Vatop. 300, XI—XII вв. (*Ropes J. H. The Greek Catena to the Catholic Epistles // HarvTR*. 1926. Vol. 19. N 4. P. 383–388).

До сих пор существуют сомнения относительно достоверности сообщения Кассиодора и атрибуции обнаруженного латинского толкования и греческих катен. Аутентичность лат. текста в XVIII—XIX вв. признавали Л. С. Тиймон и кард. Анджело Маи. По мнению Р. Сейе, данное толкование не перевод, а оригинальная работа лат. автора (*Ceillier R. Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*. P., 1860<sup>2</sup>. Vol. 5. P. 379–441). Свящ. Писание он цитировал по Вульгате, тогда как Елифангий Схоластик при переводе обычно оставлял греческие библейские тексты в неприкосновенности, что видно по сохранившемуся переводу *Historia Tripartita*. Хотя Кассиодор в вышеуказанном месте говорит, что специально отбирал для монахов строго правосл. сочинения, в лат. тексте явно просматриваются склонности к учению Оригена об апокатастасисе, а в толковании на 1-е Послание Иоанна можно отметить и влияние учения Евтихия (PG. 39. Col. 1800). Г. Барди считал, что в лат. тексте есть подлинные отрывки сочинения Дидима, переведенные Епифанием, од-

нако в целом это компиляция из произведений разных авторов (*Bar-dy G. Didyme l'Aveugle*. P., 1910. P. 54–55). Такой же т. зр. придерживался Э. Клостерманн (*Klostermann E. Über des Didymus von Alexandrien «In epistulas canonicas enarratio»*. Lpz., 1905. (TU; 28/2)), к-рый сравнил лат. текст с греч. катенами Крамера. Он заметил, что ряд отрывков лат. текста Дидима в катенах Крамера фигурирует под др. именами (Оригена, Иоанна Златоуста, Севира), и наоборот, в греч. тексте есть неск. отрывков, приписываемых Дидиму, к-рых нет в лат. переводе. Т. о., по мнению Клостерманна, лат. текст — это перевод греч. катен, к-рому было дано общее заглавие по имени 1-го автора в катенах — Дидима. Цёпфль доказывал, что толкование Дидима составляет ядро латинского текста, изобилующего интерполяциями и более поздними добавлениями. Его поддержал Р. Деврес (*Devresse R. Chaines exégétiques grecques // Dictionnaire de la Bible. Suppl.* / Ed. L. Pirot. P., 1928. Vol. 1. Col. 1226–1227). По мнению Б. Дж. Беннетта, Дидим не составлял полного толкования на Соборные Послания (*Bennett B. J. Didymus the Blind's Contra Manichaeos and its Debt to Origen's Theology and Exegesis*. Toronto, 1997. P. 30).

Один из греч. текстов, толкование на Иак 1. 1, имеющий параллели в лат. и арм. рукописях, носит имя Дидима и является выдержкой из толкования Дидима на псалмы, к-рое сохранилось в катенах и обнаружено среди найденных в Туре творений Дидима (на Пс 85. 2–3; см.: *Didymus der Blinde. Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung / Hrsg. E. Mühlenberg*. B., 1977. Bd. 2. S. 155).

Толкование на Иак 4. 6 в греческих катенах (есть в арм. катенах, но отсутствует в лат. тексте), изданных Крамером, вероятно, заимствовано из толкований Дидима на Книгу Притчей Соломоновых (в И. П. в этом месте цитируется Притч 3. 34), однако проверить это невозможно до появления критического издания толкований на эту книгу.

Блж. Августин, часто ссылавшийся на И. П., свидетельствовал, что его ученики собрали и издали книгу с его примечаниями к И. П.; признавая пользу этого сочинения, он тем не менее отмечал, что не имел тогда под рукой качественного перевода текста Послания с греческого

(*Aug. Retractat.* 2. 32). Вероятно, по этой причине его толкование на И. П. не сохранилось.

Первым полным лат. толкованием на И. П. считается трактат, сохранившийся под именем Илария Арелатского († 449) (Pt. 1. *Tractatus Hilarii in septem epistulas catholicas // Scriptorum Hiberniae minores / Ed. R. E. McNall*. Turnhout, 1973. P. 53–124. (CCSL; 108B)). В средневековой лат. традиции популярностью пользовалось толкование на И. П. *Беды Достопочтенного (Beda Venerabilis. Super epistolas catholicas expositio // PL*. 93. Col. 9–42; *Idem*. In Jac.), которое в эпоху схоластики вытеснила *Glossa ordinaria*.

В Церквах византийской традиции основными являются толкования: приписываемое *Икумению (Pseudo-Oecumenius. Commentarii in Epistulas Catholicas // PG*. 119. Col. 455–510), свт. Феофилакта Болгарского (*Theoph. Bulg. Expositio Epistolarum Catholicarum // PG*. 125. Col. 1131–1190) и *Евфимия Зигабена (Euthymii Zigabeni Commentarii in XIV epistolas S. Pauli et VII catholicas / Ed. N. Calogeras*. Athenis, 1887. T. 2).

В восточносир. традиции известно толкование на Соборные Послания Ишодада Мервского (*The Commentaries of Isho'dad of Merv / Ed. and transl. M. D. Gibson*. Camb., 1913. Vol. 4).

Лит.: Комент.: *Spitta F. Der Brief des Jakobus untersucht*. Gött., 1896; *Mayor J. B. The Epistle of St. James*. L., 1897<sup>2</sup>; *Ropes J. H. A Critical and Exegetical Comment. on the Epistle of St. James*. Edinb., 1916; *Chaîne J. L'épître de St. Jacques*. P., 1927; *Moffatt J. The General Epistles: James, Peter and Judas*. L., 1928; *Marty J. L'épître de Jacques: Étude crit.* P., 1935; *Schneider J. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Judas und Johannes: Die «katholischen» Briefe*. Gött., 1961<sup>9</sup>. (Das NT Deutsch; 10); *Mussner F. Der Jakobusbrief*. Freiburg, 1964; *Reicke B. I. The Epistles of James, Peter and Jude*. Garden City (N. Y.), 1964. (The Anchor Bible; 37); *Mitton C. L. The Epistle of James*. L., 1966; *Sidebottom E. M. James, Jude, and 2 Peter*. L., 1967; *Cantinat J. Les Épîtres de St. Jacques et de St. Jude*. P., 1973; *Schrage W., Balz H. R. Die «katholischen» Briefe: Die Briefe des Jakobus, Petrus, Judas und Johannes*. Gött., 1973<sup>11</sup>. (Das NT Deutsch; 10); *Adamson J. B. The Epistle of James*. Grand Rapids, 1976. (NICNT); *Dibelius M. James / Transl. M. A. Williams*. Phil., 1976; *Laws S. S. A Commentary on the Epistle of James*. L., 1980. (BNTC); *Davidson P. H. The Epistle of James*. Grand Rapids, 1982. (NIGTC); *Moo D. J. The Letter of James*. Leicester; Grand Rapids, 1985; *Kistemaker S. J. The New Testament Commentary: Exposition of the Epistle of James and the Epistles of John*. Grand Rapids, 1986; *Martin R. P. James*. Waco (Tex.), 1988. (WBC; 48); *Johnson L. T. The Letter of James*. N. Y.; L., 1995. (The Anchor Bible; 37A); *Wall R. W. The*



Community of the Wise: The Letter of James. Valley Forge (Penn.), 1997; *Bauckham R.* James: Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage. L.: N. Y., 1999; *Burchard C.* Der Jakobusbrief. Tüb., 2000. (Handb. zum NT; 15/1).

Исслед.: *Halévy J.* Lettre d'un rabbin de Palestine égarée dans l'évangile // Revue sémitique. 1914. Vol. 22. P. 197–201; *idem.* Lettre d'un missionnaire essénien égarée dans l'évangile // Ibid. P. 202–206; *Burkitt F. C.* Christian Beginnings. L., 1924. P. 65–70; *Meyer A.* Das Rätsel des Jakobusbriefes. Giessen, 1930; *Aland K.* Der Herrnbruder Jakobus und der Jakobusbrief // ThLZ. 1944. Bd. 69. S. 97–104; *Thyen H.* Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie. Gött., 1955; *Gertner M.* Midrashic Terms and Techniques in the NT: The Epistle of James, a Midrash on a Psalm // Studia Evangelica. B., 1964. Vol. 3. P. 463. (TU; 88); *Francis F. O.* The Form and Function of the Opening and Closing Paragraphs of James and 1 John // ZNW. 1970. Bd. 61. S. 110–126; *Dory W.* Letters in Primitive Christianity. Phil., 1973; *Turner N.* The Style of the Epistle of James // A Grammar of NT Greek / Ed. J. H. Moulton, N. Turner. Edinb., 1976. Vol. 4: Style. P. 114–120; *Zmijewski J.* Christliche Vollkommenheit: Erwägungen zur Theologie des Jakobusbriefes // StNTU. 1980. Bd. 5. S. 50–78; *Amphoux C.-B.* Systèmes anciens de division de l'épître de Jacques et composition littéraire // Biblica. 1981. Vol. 62. N 3. P. 390–400; *Luhrman D.* Gal 2. 9 und die katholischen Briefe // ZNW. 1981. Bd. 72. N 1/2. S. 65–87; *Perdue L. G.* Paraenesis and the Epistle of James // Ibid. N 3/4. S. 241–256; *Johnson L. T.* The Use of Leviticus 19 in the Letter of James // JBL. 1982. Vol. 101. N 3. P. 391–401; *Hengel M.* Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik // Tradition and Interpretation in the NT / Ed. G. F. Hawthorne, O. Betz. Grand Rapids, 1987. P. 248–278; *Deppe D. B.* The Sayings of Jesus in the Epistle of James. Chelsea (Mich.), 1989; *Guthrie D.* New Testament Introduction. Downers Grove (Ill.), 1990; *Hartin P. J.* James and the Q Sayings of Jesus. Sheffield, 1991. (JSNT. Suppl.; 47); *Penner T. C.* The Epistle of James and Eschatology. Sheffield, 1996. (JSNT. Suppl.; 121); *Syreent K.* James and the Pauline Legacy: Power Play in Corinth? // Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity: Essays in Honour of H. Räisänen / Ed. I. Dunderberg et al. Leiden; Boston, 2002. P. 397–437; *Wall R. W.* Toward a Unifying Theology of the Catholic Epistles: A Canonical Approach // The Catholic Epistles and the Tradition / Ed. J. Schlosser. Leuven, 2004. P. 43–71. (BETL; 176); *Kloppenborg J. S.* Diaspora Discourse: The Construction of Ethos in James // NTS. 2007. Vol. 53. N 2. P. 242–270; *Nienhuis D. R.* Not by Paul Alone: The Formation of the Catholic Epistle Collection and the Christian Canon. Waco (Tex.), 2007.

А. А. Ткаченко

**ИАКОВА ПРОТОЕВАНГЕЛИЕ**, раннехристианский апокриф о жизни Пресв. Богородицы и Рождестве Спасителя, относящийся к жанру *Евангелий детства*.

**Название** дано франц. иезуитом Гильомом Постелем († 1581), нашедшим текст во время путешествия по Востоку и опубликовавшим его на лат. языке (*Bibliander*. 1552; греч. оригинал, с к-рого был сделан перевод

Постеля, не обнаружен; вероятно, это был текст из литургического сборника). Выражение «протоевангелие» (к-рое часто употребляется по отношению к пророчеству Быт 3. 15)



Житие Пресв. Богородицы.  
Створки складня  
«Богоматерь Виматарисса». Нач. XIII в.  
(мон-рь в мц. Екатерины на Синае)

в данном случае подразумевает, что в этом тексте речь идет о событиях, предшествовавших повествованиям о Рождестве Спасителя в канонических Евангелиях. Атрибуция же текста ап. *Иакову*, брату Господню, приводится в самом памятнике (Protev. Jac. 25. 1).

Хотя наименование «Иакова Протоевангелие» закрепилось в научной лит-ре, вероятно, оригинальным было название «Рождество Марии» или «Откровение Иакова» (как в P. Vodmer. V и в большинстве греческих рукописей). Ориген ссылается на некую «Книгу Иакова» в связи с вопросом о *братьях Господних* (Orig. In Matth. 10. 17). Апокриф под именем ап. Иакова Младшего был известен свт. Иннокентию I (*Innocent. I. Para.* Ep. Exsuperio episcopo Tolosano. 7 // PL. 20. Col. 502). В «Декрете Геласия» упоминаются апокрифы «Книга о Рождестве Спасителя и о Марии, или О повитухе» (*Liber de nativitate salvatoris et de Maria vel obstetrice*) и «Евангелие под именем Иакова Младшего» (*Evangelium nomine Iacobi minoris*) (Decret. Gelas.).

**Текстология.** Текст И. П. сохранился не менее чем в 147 греч. рукописях, датируемых IV–XVI вв. Древнейшим свидетельством текста И. П. является папирус Бодмера (P. Bodmer. V; III или IV в.), содержащий практически полный текст памятника. Однако в ряде мест текст

существенно отличается от того, который преобладает в минускульных рукописях. Главное различие — разд. 18. 1 — 21. 3, в папирусе Бодмера он представлен в краткой редакции. Поскольку в том же папирусе находятся тексты апокрифической переписки ап. Павла с Коринфянами, 11-я Ода Соломона, Послание Иуды, гомилия Мелитона о Пасхе, фрагменты христ. песнопения, Апология Филея, Пс 33–34 и 1–2 Петр, можно предполагать, что все собранные тексты имели нек-рое отношение к христ. богослужению или к его истолкованию.

Греч. папирусные фрагменты PSI I 6 из г. Гермополя Великого (ныне Эль-Ашмунейн) датируются IV в. и содержат части текста из Protev. Jac. 13. 1 — 23. 3 (Papiri greci. 1912). В плохо сохранившемся папирусе Гренфелла из Файнома (P. Grenfell II 8; V или VI в.) содержатся отрывки Protev. Jac. 16. 1 — 21. 4, совпадающие с текстом греч. рукописей более позднего периода (*Grenfell*. 1896). Эти папирусы предназначались для частного употребления, а не для чтения в церкви.

Вероятно, в V в. был сделан парафраз И. П., сохранившийся в составе толкования Псевдо-Евстафия Антиохийского на Шестоднев (*Pseudo-Eust. Comment. in Hexaemeron* // PG. 18. Col. 772–776). Иное греч. переложение И. П. было издано Э. де Стрикером (*Strycker*. 1975–1976). Кроме того, известен пересказ И. П., выполненный Симеоном Логофетом (рпк. Vat. gr. 797. Fol. 31–35v, XIII в.). И. П. цитируется в богородичных Гомилиях свт. *Германа I* К-польского (PG. 98. Col. 292–384), Георгия Никомидийского (*Georgius Nicomediensis Metropolitae*. Orationes I, III, IV, V, VI, VII // PG. 100. Col. 1335–1353, 1376–1456) и мон. *Иакова Коккиновафского* (*Jacobus Monachus Coccinobaphi*. Orationes Encomiasticae in Ss. Virgine Deiparam // PG. 127. Col. 543–700), последней была обнаружена анонимная гомилия в рукописи Bodl. Holkh. 26, в составе к-рой цитируется Protev. Jac. 11–24 (*Aldama*. 1975).

Из греч. минускулов основными являются Marc. II 82 (XIII–XIV вв.), Marc. 363 (XII–XIII вв.), Marc. XI 20 (копия XVI в. с рпк. XI в.), Paris. gr. 1454 (X в.), 1215 (1080 г.), 1468 (XI в.), 1174 и 1176 (обе XII в.), Paris. Coislin. 152 (IX в.), Vat. gr. 455 (IX–X вв.), 654 (XII в.), Ambros. A 63 (XI в.).





Перевод на лат. язык существовал уже в IV в., т. к. И. П. было известно лат. автору алфавитного псалма (*Roca-Puig R. Himne a la Verge Maria. Barcelona, 1965*<sup>2</sup>). Древнейшая рукопись И. П. — Montepessulan (Montpellier) 55. Fol. 179–182v (IX в., богослужебный текст) — содержит разделы 8. 1 — 25. 2. В том же кодексе (Fol. 94–97v) отдельно выписаны разделы 1. 1 — 8. 1 с нек-рыми пропусками и добавлениями. Выдержки из И. П. встречаются в рукописи Paris. lat. 4884 (VII–VIII вв.), называемой *Barbarus Scaligeri* (содержит перевод на варварскую латынь Александрийской хроники 412 г. с дополнениями рубежа V и VI вв.). Также важными свидетельствами текста И. П. являются рукописи Vat. Lat. 537. Fol. 31v — 32v (XII в.); *Matrid. Real Acad. de Hist. 78. Fol. 216v — 217 (XI в.); Paris. Nouv. acq. lat. 453. Fol. 115 (X–XI вв.); 718. Fol. 159–161 (XIV в.); Paris. lat. 1062. Fol. 406–409 (XV в.)* (издания и исследования см.: *Aldama. 1962; Strycker. 1965; Canal-Sánchez. 1968; Gijssel. 1981; Kaestli. 1996*). Неизданными остаются рукописи Paris. Bibl. Sainte-Geneviève. 2787. Fol. 198–200 (XIII в.); Karlsruhe. BLB. K 506. Fol. 3v — 5v (XII–XIII вв.); Karlsruhe. BLB. Aug. LXIII. Fol. 24v — 31 (XV в.). С лат. версии был выполнен древнеирл. перевод (*McNamara M. The Arosygha in the Irish Church. Dublin, 1975*). Однако более широко на Западе были известны иные апокрифы о Рождестве Пресв. Богородицы и детстве Спасителя, основанные на И. П. (Евангелие Псевдо-Матфея и др.).

Древнейшее свидетельство перевода И. П. на сир. язык сохранилось в палимпсесте, приобретенном Агнес Смит-Льюис в 1895 г. (Аросуффа Syriaca. 1902). Начало этого текста утеряно (как и ркп. из Тур-Абдина, датированная 1857 и входившая в состав коллекции Д. Р. ХARRISA под № 73, по к-рой Смит-Льюис восполняла лакуны в своем изд.). Др. древняя рукопись (Lond. Brit. Lib. Add. 14484, VI в.) была издана У. Райтом (*Contributions. 1865*). В целом оба памятника представляют собой сложные тексты, которые помимо И. П. включают еще и разделы из апокрифа об Успении Пресв. Девы. Все остальные сир. рукописи И. П. (перечень см.: ВНО, N 612) также не являются самостоятельными текстами, это разделы в составе Жития Пресв. Девы. В Сирии были известны и другие апокрифы о Рождест-

ве Девы Марии, а также парафраз И. П. Псевдо-Евстафия.

Арм. версия представлена 3 рукописями XIII–XV вв. (Mechit. Vened. Bibl. S. Lazar. 201, 203, 223; см.: ВНО, N 611, 613, 614; перевод на лат. язык в приложении к изд. Стрикера). Груз. версия известна по 2 рукописям — палимпсесту VII в. (ркп. Sinait. iber. 6. Fol. 2–12, X в.) и кодексу Vindob. georg. 2, 983 г. (*Garitte. 1957; Birdsall. 1970*). В XX в. были обнаружены и изданы 3 фрагмента на саидском диалекте копт. языка, датированные X–XI вв. (Paris. copt. 130<sup>5</sup>. Fol. 8–9; P. Vindob. K 9517; Paris. copt. 129<sup>18</sup>. Fol. 122; см.: ВНО, N 615; *Lucchesi. 1988*). Эфиоп. перевод издан по рукописям Paris. aeth. 53 (XVI в.) и 131 (XIII в.) (Аросуффа de V. Maria. 1909). Араб. версия разделов 1. 1 — 15. 4 сохранилась всего в одной рукописи X в. — Sinait. arab. 436. Fol. 112–121v (*Garitte. 1973*).

**Издания.** Греч. текст памятника впервые был издан М. Неандером в приложении к Малому Катехизису М. Лютера (*Neander. 1564*). После ряда перепечаток и публикаций с различиями по 2–3 рукописям 1-е научно-критическое издание было выпущено К. Тишендорфом, к-рый использовал 17 греческих рукописей. В XX в. были по отдельности изданы древние переводы И. П. В наст. время основным критическим изданием является работа Стрикера (1961), к-рый учел большую часть греч. рукописей, включая папирусы, и почти все версии (в приложении к его изданию опубли. перевод арм. версии).

**Дата и место написания.** Текст И. П. был написан не позднее нач. III в. Если признать, что автору И. П. была известна «Апология» сщмч. Иустина Философа, то текст мог появиться только после 160 г. (*Strycker, ed. 1961; Stempvoort. 1964*). Возможно, он был известен уже Клименту Александрийскому, который ссылается на предание о том, что Дева Мария после рождения Сына «была осмотрена повивальной бабкой и оказалась девой» (*Clem. Alex. Strom. VII 16. 93. 7*).

Хотя действие происходит в Иерусалиме и Вифлееме, анализ текста показал, что география Палестины автору была известна плохо, как и евр. религ. обычаи. Поэтому исследователи полагают, что более вероятным является происхождение текста из Египта или Сирии (*Strycker, ed.*



Рождество Пресв. Богородицы.  
Икона. Сер. XIV в. (ГТГ)

1961; *Smid. 1965*). Одни исследователи отмечали, что большая часть древнехрист. текстов о приснодевстве Богородицы происходит из Сирийского региона (*Campanhausen. 1962*), однако, анализируя рукописную традицию памятника, можно сделать вывод, что этот текст был известен сир. писателям только в составе более поздних компиляций. Другие указывали на то, что первые упоминания об И. П. и древнейшие фрагменты текста являются египетскими по происхождению. Кроме того, автор И. П. не различает гор и пустынь, используя по отношению к ним одни и те же глаголы (напр., «пошел в пустыню и сошел с нее целым и невредимым» — 16. 2), что было характерно для египтян.

**Язык.** Оригинальным языком памятника несомненно был греческий: самое большое количество рукописей известно на греч. языке, они содержат наиболее древние тексты, в которых использованы приемы античной греч. риторики (напр., паратакиса), а также греч. стихосложения (плач Анны (гл. 3), ее гимн (гл. 6. 3), видение Иосифа (гл. 18)).

**Цель составления.** Нек-рые исследователи полагают, что целью составления И. П. было прославление Пресв. Девы (*Smid. 1965*), поскольку с III в. известны песнопения и молитвы, обращенные к Пресв. Богородице. Однако в центре внимания автора — темы девственного зачатия, Рождества и приснодевства





(Protev. Jac. 20. 1). Поэтому др. ученые настаивают на апологетических целях автора, к-рый защищал церковное учение от нападков иудеев и язычников (ср.: *Iust. Martyr. Dial.* 48; *Orig. Contr. Cels.* I 28, 32, 39; II 32). Начиная с IV в. И. П. стало использоваться и для защиты христ. аскетического идеала.

**Источники.** В кон. XIX в. появилась теория, согласно к-рой повествования о Рождестве Спасителя в канонических Евангелиях и И. П. имеют общий евр. источник (*Resch.* 1897). Некоторые исследователи утверждали, что И. П. сохраняет древнейшее христ. предание, послужившее основой для канонических текстов (*Conrady.* 1900). А. фон Гарнак доказывал существование 3 источников, лежащих в основе И. П.: «Рождество Марии» (главы 1–16), «Апокриф Иосифа» (главы 17–21) и «Апокриф Захарии» (главы 22–24) были совмещены в единый текст только в IV в. (*Harnack.* 1897). Однако Т. Цан настаивал на лит. единстве текста И. П., хотя и считал его произведением иудеохристиан (*Zahn.* 1892). О. Кульманн отметил, что первые 16 глав И. П. составляют ядро памятника, появившееся ок. 150 г. Мученичество Захарии (главы 22–24) было записано уже после Оригена (различные варианты предания об убийстве Захарии, имеющие совпадение с текстом И. П., были известны отцам IV в.— *Greg. Nyss. In natal. Christ.* // PG. 45. Col. 1137–1140; *Cyr. Alex. Contr. Jul. X* // PG. 76. Col. 1130; *Basil. Magn. Hom. 27. 5* // PG. 31. Col. 1468–1469; *Epiph. Adv. haer. 26. 12. 1–4*). Видение же Иосифа и молитва Саломии были добавлены позже (*Cullmann.* 1987). В 80-х гг. XX в. была популярна теория, согласно которой И. П. является примером христианского мидраша на повествования о Рождестве Спасителя (*Cotthenet.* 1988). В нем помимо канонических Евангелий использовано повествование о мученичестве Захарии (*Stempvoort.* 1964; *Smid.* 1965). Образцом для христ. мидраша могли послужить иудейские аггадические повествования о рождении Моисея.

Однако при сравнении гл. 11, где идет речь о Благовещении, с каноническими текстами становится очевидным, что автор довольно свободно использовал материал Евангелий и органично включил его в свой текст. И. П. содержит больше всего аллюзий на Евангелие от Луки (*Vor-*

*ster.* 1988), используется и ряд ветхозаветных текстов (Быт 5. 13; 14. 3, 8; 21. 6–7; Исх 21. 2 – 22. 2; Лев 11. 9; Числ 5. 1–31; 18. 7 сл.; 20. 3–4; Суд 13; Руфь 4. 8; 1 Цар 1; 2; 4. 14; 16. 14;



Питание Марии ангелом.  
Мозаика кафедрального собора Хора  
(Кахрие-джами) в К-поле.  
1316–1321 гг.

Тов 2. 1, 11–14; Иф 5. 10; 8. 6; 39. 6–7; Ис 54. 1–3; 66. 7; Иез 26. 15; Дан 1. 3; 7. 7, 9; 13. 1, 7; 16. 8). При этом некоторые библейские герои в И. П. изображены иначе, чем в Евангелиях. Так, согласно И. П., в ВЗ возвещается не Рождество Спасителя, а рождение Девы Марии. Она происходит из рода Давидова (10. 1), Ее посещают и питают ангелы (8. 1; 11. 11). Народ Израиля любит Пресв. Деву (7. 3), а священники Иерусалимского храма помогают Ей, они заботятся о храме и вере (10. 1; 15. 3), стремятся к исполнению воли Божией (8. 3 – 10. 1).

**Структура и содержание.** Текст И. П. в научных изданиях делится на 25 глав (деление введено одним из издателей апокрифов — И. А. Фабрицием в нач. XVII в.). Выделяются неск. основных разделов: повествование об Иоакиме и Анне, о рождении и детстве Девы Марии, об избрании Иосифа, о Благовещении, о Рождестве Спасителя и чуде с повитухой и Саломией, о мученичестве первосвящ. Захарии. Вся история рассказывается от 3-го лица, только видение Иосифа (18. 2) и финал И. П. — от 1-го лица.

Повествование начинается с истории об очень богатом человеке Иоакиме и о его жене Анне, к-рая была бесплодна. Во время иудейского праздника Иоакиму запрещают приносить дары, поскольку он «не создал потомства Израилю». Тогда Иоаким решает удалиться в пустыню на 40 дней и 40 ночей для поста и молитвы. Анна плачет, а затем отправляется в сад для молитвы. Во время молитвы ей является ангел Господень, к-рый возвещает о рождении дитяти, к-рое Анна обещает посвятить Господу. Иоаким также получает откровение от ангелов о рождении ребенка и возвращается домой. Анна с радостью выбегает ему навстречу. Через 9 месяцев у Анны рождается дочь, которую называют Марией. Для Нее в спальне устраивают особое место, куда запрещено вносить что-либо нечистое. За Марией ухаживают непорочные девы. Когда ребенку исполняется год, Иоаким устраивает большой пир, на к-ром священники благословляют Марию. Во исполнение своего обета родители отдают 3-летнее дитя на воспитание в храм. Когда Мария поднимается по ступеням храма, первосвященник благословляет Ее и сажает на 3-й ступени у жертвенника. Тогда на Марию нисходит благодать. До 12 лет Она росла при храме и ангелы питали Ее. Когда же Она достигла брачного возраста, первосвящ. Захария по решению др. священников отправился молиться в Святое Святых. Ему явился ангел, к-рый сказал, что из народа израильского должен быть избран вдовец, к-рый будет заботиться о Марии, сохраняя Ее девство. Вдовец был избран благодаря знамению: из его посоха вылетела голубка. Им оказался Иосиф, у которого были сыновья и к-рый был очень стар. Сначала он стал отказываться, но после напоминания о наказании тех, кто противятся воле Божией, взял Марию к себе.

Далее повествуется о том, как Мария была выбрана ткать завесу для храма. Однажды Она пошла за водой к колодцу и услышала голос: «Радуйся, Благодатная! Господь с Тобою; благословенна Ты между женами». Не увидев никого и испугавшись, Она вернулась домой, где перед Нею предстал ангел (чуть дальше уточняется, что это был арх. Гавриил) и сказал: «Не бойся, Мария, ибо Ты обрела благодать у Бога и зачнешь по слову Его». Она же, услышав,





размышляла: «Неужели Я зачну от Бога живого и рожу, как женщина любая рождает?» И сказал ангел: «Не так, Мария, но сила Всевышнего осенит Тебя, потому и рожденное Тобой Святое наречется Сыном Всевышнего. И наречешь Ему имя Иисус, ибо Он спасет народ Свой». И сказала Мария: «Я — раба Господа, да будет Мне по слову твоему».

После этого Дева Мария закончила ткать завесу и отнесла ее первосвященнику, к-рый Ее вновь благословил. Затем Она отправилась к родственнице Елисавете и осталась у нее жить. Отмечается, что Марии было 16 лет, когда Она зачала Спасителя.

На 6-м месяце Иосиф обнаружил, что Дева имеет во чреве, очень опекался и горько заплакал, что не сумел сохранить Ее в чистоте, решив, что кто-то обольстил Марию. Он решил отпустить Ее, не говоря никому о случившемся, но был остановлен ангелом, открывшим ему истинное положение дел. Однако некий книжник Анна увидел, что Мария непраздна, и донес об этом первосвященнику. Иосиф и Мария прошли через особое испытание водой и доказали свою чистоту.

Далее повествуется о Рождестве Спасителя и о том, как повитуха засвидетельствовала, что Мария сохранила девство после рождения Младенца. Некая Саломия усомнилась в этом, но была наказана и покаялась. Когда Иосиф собрался идти дальше в Иудею, в Вифлеем пришли маги (волхвы) с Востока, видевшие звезду и искавшие родившегося царя. Ирод же решил убить всех младенцев младше 2 лет. Ангел уберег Иосифа с его семьей, а Елисавета с сыном Иоанном спрятались в горе, где их также охранял ангел. Ирод, решив, что искомый царь — это сын первосвящ. Захарии и Елисаветы, убил Захарию в храме. На следующий день, когда священники стали искать Захарию, один из них вошел и увидел в храме запекающую кровь первосвященника, тело же его исчезло. После траура на место Захарии был избран Симеон. На этом история заканчивается. В заключении Иаков сообщает, что написал свой рассказ в Иерусалиме, хотя до смерти Ирода скрывался в пустыне.

**Влияние и значение памятника.** На Востоке И. П. было широко известно и стало основой для введения в литургический год праздни-

ков *Зачатия праведной Анной Пресв. Богородицы, Рождества Пресв. Богородицы и Введения во храм Пресв. Богородицы, памяти Иоакима и Анны.* Текст И. П. использовался в гимнографии этих праздников (а также частично в гимнографии праздника *Благовещения Пресв. Богородицы*) и нашел отражение в иконографии. И. П. является важным свидетельством почитания Богородицы в ранней Церкви, а также учения о Ее приснодевстве.

Изд. и пер.: *Bibliander T.* Proteuangelion sive de natalibus Iesu Christi et ipsius matris Virginis Mariae sermo historicus diui Iacobi minoris... Basel, 1552; *Neander M.* Apocrypha, hoc est. Narrationes de Christo, Maria, Ioseph cognatione et familia Christi extra Biblia... reperta (inserto etiam Proteuangelium Iacobi Graece, in Oriente nuper reperto, necdum edito hactenus)... Basel, 1564, 1567<sup>2</sup>. P. 340–392; *Codex apocryphus Novi Testamenti* / Ed. C. Thilo. Lpz., 1832. S. 159–273; *Evangelia apocrypha* / Ed. C. Tischendorf. Lpz., 1853. S. 1–48; *Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament* / Transl., not.: W. Wright. L., 1865; *Grenfell B. P.* An Alexandrian Erotic Fragment and other Greek Papyri, chiefly Ptolemaic. Oxf., 1896; *Apocrypha Syriaca* / Ed., transl.: A. Smith-Lewis. L., 1902; *Apocrypha de B. Maria Virgine* / Ed. M. Chaîne. R., 1909. 2 vol. (CSCO; Vol. 39, 40. Aethiop. Ser. 1; T. 7); *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins* / Introd., trad., comment.: E. Amann. P., 1910; *Évangiles apocryphes.* P., 1911. Vol. 1: *Protévangile de Jacques, Pseudo-Mathieu, évangile de Thomas* / Ed., trad.: C. Michel. P. 1–51; *Papiri greci e latini: Società Italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto.* Firenze, 1912. Vol. 1; *The Apocryphal New Testament* / Transl. R. James. Oxf., 1924. P. 38–49; *Daniels B. L.* The Greek Manuscript Tradition of the Proteuangelium Jacobi: Thesis. Durham, 1956. 2 vol. in 3; *Los Evangelios apócrifos.* Madrid, 1956, 1988<sup>6</sup>. P. 135–188; *Garitte G.* Le «Protévangile de Jacques» en géorgien // *Muséon.* Louvain-la-Neuve, 1957. Vol. 70. P. 233–265; *idem.* «Protévangélii Jacobi» versio arabica antiquior // *Ibid.* 1973. Vol. 86. P. 377–396; *Nativité de Marie* / Ed. M. Testuz. Gen., 1958; *Strycker E., de, ed.* La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques: Rech. sus le papyrus Bodmer V avec une édition crit. du texte grec et une trad. annotée / Ed. E. de Strycker. Brux., 1961; *idem.* Une ancienne version latine du Protévangile de Jacques // *AnBoll.* 1965. Vol. 83. P. 365–402; *idem.* Une métaphrase inédite du Protévangile de Jacques // *OLP.* 1975/1976. Vol. 6/7. P. 163–184; *Aldama J. A., de.* Fragmentos de una versión latina del Proteuangelio de Santiago y una nueva adaptación de sus primeros capítulos // *Biblica.* R., 1962. Vol. 43. P. 57–74; *Proteuangelio di Giacomo: La natività di Maria* / Trad., not.: A. M. di Nola. Parma, 1966; *Canal-Sánchez J. M.* Antiguas versiones latinas del Proteuangelio de Santiago // *Ephemerides Mariologicae.* Madrid, 1968. Vol. 18. P. 431–473; *Birdsall J. N.* A Second Georgian Recension of the Proteuangelium Jacobi // *Muséon.* 1970. Vol. 83. P. 49–72; *Fuchs A., Eckmair Ch.* Konkordanz zum Proteuangelium des Jakobus. Linz, 1978; *Gijssel J.* Het Proteuangelium Jacobi in het Latijn // *L'antiquité classique.* Brux., 1981. Vol. 50. P. 351–366; *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento* / A cura

di M. Erbetta. Casale, 1981. Vol. 1/2: *Vangeli: Infanzia e passione di Cristo, assunzione di Maria.* P. 7–43; *Cullmann O.* Proteuangelium des Jakobus // *NTApo.* 1987<sup>5</sup>. Bd. 1. S. 334–349; *Lucchesi E.* «Martyre» de Zacharie et Protévangile de Jacques // *Muséon.* 1988. Vol. 101. N 1/2. P. 65–76; *Протоевангелие Иакова. История Иакова о рождении Марии* / Пер.: И. С. Свенцицкая // *Апокрифы древних христиан: Исслед., тексты, коммент.* М., 1989. С. 101–129; *The Apocryphal New Testament* / Ed. J. K. Elliott. Oxf.; N. Y., 1993. P. 48–67.

Лит.: *Zahn Th.* Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Erlangen, 1892. Bd. 2/2. S. 774 sq.; *Harnack A.* Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Lpz., 1897. Bd. 2. T. 1. S. 600–603; *Resch A.* Aussercanonische Paralleltexzte zu den Evangelien. Lpz., 1897. Bd. 3. H. 4/5: *Das Kindheitseuangelium nach Lucas und Matthaeus.* S. 29 sq.; *Conrady L.* Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesus. Gött., 1900; *Peretto L. M.* La Mariologia del Proteuangelio di Giacomo. R., 1955; *idem.* Influsso del Proteuangelio di Giacomo nei secoli II–IV // *Marianum.* R., 1957. Vol. 19. P. 59–78; *Delius W.* Texte zur Geschichte der Marienverehrung und Marienverkündigung in der Alten Kirche. B., 1956, 1973<sup>2</sup>; *Aldama J. A., de.* El Proteuangelio de Santiago y sus problemas // *Ephemerides mariologicae.* Madrid, 1962. Vol. 12. P. 107–130; *idem.* Un nuevo testigo indirecto del Proteuangelio de Santiago // *StPatr.* 1975. Vol. 12. S. 79–82; *Campanhausen H., von.* Die Jungfrauengeburt in der Theologie der Alten Kirche. Hdlb., 1962; *Stempvoort P. A., van.* The Proteuangelium Jacobi: The Sources of Its Theme and Style and Their Bearing on Its Date // *Studia evangelica.* B., 1964. Bd. 3. Pt. 2. S. 410–426; *Smid H. R.* Proteuangelium Jacobi: A Comment. Assen, 1965; *Mary in the New Testament* / Ed. R. Brown et al. Phil., 1978; *Strycker E., de.* Die griechischen Handschriften des Proteuangeliums Jacobi // *Griechische Kodikologie und Textüberlieferung* / Hrsg. D. Harlfinger. Darmstadt, 1980. S. 577–612; *Vorster W. S.* The Annunciation of the Birth of Jesus in the Proteuangelium of James // *A South African Perspective on the New Testament* / Ed. J. H. Petzer, P. J. Hartin. Leiden, 1986. P. 34–53; *idem.* The Proteuangelium of James and Intertextuality // *Text and Testimony* / Ed. T. Baarda et al. Kampen, 1988. P. 262–275; *Charlesworth J. H.* Proteuangelium of James // *Idem.* The New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha: A Guide to Publications, with Excurses on Apocalypses. Chicago; Metuchen (N. J.), 1987. P. 218–234; *Cothenet É.* Le Protévangile de Jacques // *ANRW.* Ser. 2. 1988. Bd. 25. Tl. 6. S. 4252–4269; *Kaestli J.-D.* Le Protévangile de Jacques en latin // *RHT.* 1996. Vol. 26. P. 41–102.

**А. А. Ткаченко**

**Славянская традиция И. П.** представлена сотнями списков всех языковых изводов, начиная с рубежа XIII и XIV вв. и кончая XIX ст., относящихся к неск. переводам. Первые слав. переводы текста были выполнены еще в кирилло-мефодиевскую эпоху. Особая (сокращенная) редакция перевода (или пересказа) И. П. в объеме глав 1–8, не зафиксированная в отдельных списках, содержится в составе Похвального слова на Рождество Богородицы (первоначально, возможно, являвшегося





общим Похвальным словом на *Богородичные праздники*), сохранившегося в 3 пространных редакциях (см.: *Турлилов А. А.* К истории великоморавского наследия в лит-рах юж. и вост. славян: Слово «О похвале Богородицы Кирилла Философа» в рукописной традиции XV–XVII вв. // Великая Моравия, ее историческое и культурное значение. М., 1985. С. 253–269) и сокращенной в ряде западных списков Пролога XV–XVI вв. (РГАДА. Ф. 181, № 710; РГБ. Егор. № 720; ЦНБ НАНУ. Собр. Киево-Софийского собора. № 273/1310С; Собр. Михайло-Златоверхого монастыря. № 529 П/1643); текст фрагмента (см.: ВМЧ. 1868. Стб. 417–422; [Петровский] М. П. Слово на Рождество Богородицы по рукописи Музея Чешского королевства, относимой к XVI в. // ИОРЯС. 1902. Т. 3. С. 118–126) во всех редакциях очень устойчив. И. П. широко привлекалось св. *Климентом*, еп. Охридским, при написании Похвального слова на память прор. Захарии (см.: *Климент Охридски*. Събр. съч. София, 1970. Т. 1. С. 159, 180–182) и Похвалы Предтече (Там же. С. 394); памятник послужил также лит. основой атрибутируемых этому автору древних анонимных и псевдоэпиграфических Поучений на зачатие (Там же. София, 1977. Т. 2. С. 48–49) и рождество Иоанна Предтечи (Там же. С. 386–389, 405–406). Не вполне ясен вопрос о соотношении текста, использованного Климентом, с древнейшим переводом

бый перевод текста; болг. исследовательницы Э. Мирчева и Б. Христова считают, что пересказы у Климента Охридского отражают тот же перевод (IX–X вв.), что и древнейшие самостоятельные списки. Не решен окончательно вопрос о числе переводов И. П. на славянский, сделанных до 2-й пол. XIV в. Так, традиционно выделявшийся как самостоятельный перевод (см.: Протоевангелието на Яков. 1992. С. 28–30), представленный утраченным серб. Охридским списком XIV в. (изд. П. А. Лавровым), Мирчева считает редакцией текста, содержащегося в «Златоусте» Ягича и «Германовом сборнике» (Мирчева. 1994; Она же. 2006. С. 81–83). Памятник, появившийся не позднее рубежа XIII и XIV вв., вошел в сборники уставных чтений минейного цикла в качестве чтения на Рождество Богородицы (целиком либо начальными главами), а также (реже) на праздники Введение во храм Пресв. Богородицы, Рождество Христово и Благовещение Пресв. Богородицы (Иванова. 2008); авторство в последних 2 случаях может приписываться свт. Иоанну Златоусту. Этому не препятствовало устойчивое упоминание И. П. («Иаковлей повести») во всех слав. списках «отреченных» книг, начиная с древнейших (см.: *Грицевская И. М.* Индексы истинных книг. СПб., 2003. С. 163–206).

Старшие болг. списки памятника находятся в составе «Златоуста» Ягича кон. XIII (?) — нач. XIV в. (РНБ. Q.п.1. 56), «Германова сборника» 1358/59 г. (сохр. лишь конец текста), серб. списки — в утраченном Охридском и Белград. Патриаршая б-ка.

Благовещение.  
Миниатюра из Евангелия.  
Ок. 1059 г. (Ath. Dionys.  
587m. Fol. 150)



И. П., известным в отдельных списках. В исследовательской лит-ре вплоть до 2-й пол. 80-х гг. XX в. (см., напр.: *Станцев, Попов*. 1988) преобладала т. зр., что в сочинениях Охридского епископа представлен осо-

№ 219 (1381 г.), старший русский — в пергаменном сборнике кон. XIV в. ГИМ. Чуд. № 20. Во 2-й пол. XIV в. болг. книжниками был выполнен новый перевод И. П., представленный в Слешченском (НБКМ. 1045) и Зографском (Ath. Zogr. N 107) сборниках кон. XIV в. и погибшим серб. списком, изданным С. Новаковичем (по Слешченскому списку изд. Хрис-

товой). В XVII в. в Болгарии создается сокращенная (в объеме глав 1–10) версия И. П., к-рая включается в сборники «Дамаскин» в качестве уставного чтения на праздник Введения во храм Пресв. Богородицы. Существует неск. десятков списков 3-й четв. XVII — сер. XIX в., в ряде случаев на новоболг. языке (Протоевангелието на Яков. 1992. С. 52–60). Критическое издание памятника отсутствует.

Мотивы И. П. были использованы в слав. (с анонимным текстовым акростихом) каноне на Введение во храм Пресв. Богородицы гласа 4, датируемом IX–X вв. (*Кожухаров С.* Преславски канон за Въведение Богородично: Към проблема «акростих — реконструкция на състава» // *Palaeobulgarica*. 1991. № 4. С. 35–38; *Он же*. Проблеми на старобълг. поезия. София, 2004. Т. 1. С. 83–85). В древнерус. лит-ре сюжеты И. П. регулярно использовались авторами «хожденний» в Св. землю, начиная с игум. Даниила (нач. XII в.). К сюжетам И. П. неоднократно обращались в Житиях св. Саввы Сербского, составленных хиландарскими книжниками XIII–XIV вв. Доментианом (*Доментијан*. Житије светого Саве. Београд, 2001. С. 290, 304, 482, 484–485) и Феодосием (*Теодосије Хиландарац*. Живот светого Саве. Београд, 1972<sup>р</sup>. С. 169, 190–191), при описании путешествий архиепископа в Св. землю. В 1-й четв. XVI в. (между 1516 и 1522) текст И. П. был обработан для включения в гл. 110 Русского Хронографа редакции 1512 г. (ПСРЛ. Т. 22. Ч. 1. С. 231–234), откуда этот текст перешел в Пространный Хронограф редакции 1599 и 1601 гг. и редакции 1617 и 1620 гг. В XVII — нач. XVIII в. текст И. П. неоднократно использовался в пропедах на Богородичные и Предтеченские праздники украинско-белорус. барочных авторов (Кирилла (Транквиллиона-Ставровецкого), Антония (Радзивиловского), Иоанникия (Галятовского), еп. Лазаря (Барановича), Симеона Полоцкого, свт. Димитрия, митр. Ростовского, и др.), изложение ряда сюжетов через посредство лат. источников вошло в состав «Неба нового с новыми звездами» Иоанникия (Галятовского) (Львов, 1665; главы 2–5 изд. в кн.: *Галятовський І.* Ключ розуміння. Київ, 1985. С. 248–253).

В кон. XVI в. хронографическую выборку из И. П. предполагалось





проиллюстрировать в составе 2-го т. Лицевого Хронографа (ГИМ. Барс. № 1695), однако работа остановилась на стадии подготовки — на чистых местах, предназначенных для миниатюр, были выполнены только киноварные пояснительные надписи к ним.

Изд.: *Кушелев-Безбородко*. Памятники. 1862. Вып. 3. С. 76–80; ВМЧ. Сент. Дни 1–13. 1868. Стб. 352–363, 417–422; *Novaković S.* Apokrifno protoevangelije Jakovljevo // *Starine*. Zagreb, 1878. Кпј. 10. С. 61–71; *Попов А. Н.* Библиогр. мат.-лы. 1889. Вып. 20. С. 7–24; *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях. СПб., 1890. С. 10–12, 136–148; *Сперанский М. Н.* Славянские апокрифические евангелия: Общий обзор. М., 1895. С. 7–9, 13–36, 118–127; *Лавров П. А.* Апокрифические тексты // СБОРЯС. 1899. Т. 17. Кн. 3. С. XIV–XV, 52–69; *он же*. Охридский список первоэвангелия Иакова // ИОРЯС. 1901. Т. 6. Кн. 1. С. 9–31; *Истрин В. М.* К вопросу о славяно-рус. ред. Первоэвангелия Иакова // ЛетИФО. 1900. Т. 8. С. 179–226; Старобълг. лит.-ра / Съст. и ред. Д. Петканова. София, 1981. Т. 1: Апокрифи. С. 123–133, 368–370 [новобълг. пер.]; Протоэвангелието на Яков в старата бълг. книжнина / Комент.: Б. Христова. София, 1992; Апокрифи новозаветни / Приредно и на савремени језик превео Т. Јовановић. Београд, 2005. С. 9–31, 527. Лит.: *Барсов Е. В.* О воздействии апокрифов на обряд и иконопись // ЖМНП. 1885. Дек. С. 100–110; *Ягич И. В.* Крит. заметки к слав. пер. двух апокрифических сказаний: Апокрифическое первоэвангелие Иакова // ИОРЯС. 1898. Т. 3. Кн. 2. С. 315–338; *Гуров Х.* Протоэвангелие на Иакова // ГСУ, БФ. 1930. Т. 7. С. 135–148; *Кодов Х.* Слепенски сборник: Среднобълг. паметник от края на XIV в. // Изв. на НБКМ. София, 1967. Т. 7(13). С. 33–110; *Naumov A. E.* Apokryfy w systemie literatury cerkiewnoslowianskiej. Wrocław, 1976 (по указ.); *Hannick Ch.* Maximos Holobolos in der kirchenslavischen homiletischen Literatur. W., 1981. S. 88–89; *Миричева Е.* Лексиката на Протоэвангелието на Яков // Лексиколожки и лексикографски проучвания. София, 1983. С. 155–168; *она же*. Преведено ли е било по времето на Климент Охридски Протоэвангелието на Яков? // Бълг. език. София, 1983. Год. 33. N 1. С. 25–30; *она же*. Четири среднобългарски преписа от Протоэвангелието на Яков // Славистичен сб. София, 1985. С. 130–135; *она же*. Още веднъж по въпроса за старобълг. преводи на Протоэвангелието на Яков // Лингвистични студии. Вел. Търново, 1994. С. 71–80; *она же*. Германов сборник от 1358–1359 г.: Изслед. изд. на текста. София, 2006. С. 80–84; *Творогов О. В.* Евангелие Иакова // СККДР. Вып. 1. С. 119–120; *он же*. Древнерус. четый сборники XII–XIV вв. // ТОДРЛ. 1993. Т. 47. С. 3–33; *Станчев К., Попов Г.* Климент Охридски: Живот и творчество. София, 1988. С. 82–85, 110; СтБл. 1992. С. 377–378; *Ivanova K.* Bibliotheca Hagiografica Balcanoslavica. Sofia, 2008. S. 192–194 (3а–д), 309 (3), 383 (4а–б), 498 (6а–б).

**А. А. Турилов**

**Иконография.** Влияние текста И. П. на иконографию можно отметить с V в., прежде всего в наличии апокрифических деталей в композициях «Благовещение» и «Рождество Христово». Рассказ И. П.



Богоматерь.

Фрагмент композиции «Благовещение». Мозаика ц. Санта-Мария дель Аммиральо (Марторана) в Палермо. 1143–1148 гг.

об избрании Девы Марии в числе др. дев для изготовления завесы для Иерусалимского храма после Ее обручения с Иосифом и о том, что по жребию Ей выпало прясть коккин и пурпур, нашел отражение в композиции «Благовещение», где Богоматерь держит в руках веретено и пурпурную пряжу (ранние примеры — рельеф саркофага из ц. Сан-Франческо, Равенна, после 400; мозаика триумфальной арки базилики Санта-Мария Маджоре в Риме, 432–445). Сцена «Благовещение у колодца», также основанная на И. П. (напр., на пластине слоновой кости на окладе Евангелия из сокровищницы Миланского собора, V в.), вошла в житийные циклы Богоматери, а в поздневизант. период — в иллюстрации *акафиста*. История исцеления выходящей руки повитухи, усомнившейся в приснодевстве Богородицы, запечатлена в композиции «Рождество Христово» на пластине слоновой кости трона архиеп. Максимиана (сер. VI в., Архиепископский музей, Равенна), а изображение этого персонажа и сцена омовения Младенца Христа с VI в. становятся традиц. элементами композиции «Рождество Христово». Упоминание в И. П. о том, как во время избения младенцев в Вифлееме прав. Елисавета с младенцем Иоанном скрылась от преследующего их воина в расступившейся горе, очевидно, повлияло на появление этого мотива в визант. и древнерус. искусстве: напр., на фреске ц. Эль-Назар, Гёреме, X в.; на иконах «Рождество Христово» (XI в., мон-рь вмп. Екатерины на Синае, и XVII в., ЦМиАР).

Начиная с VI в. появляются циклы, иллюстрирующие И. П. доиконоборческого времени. Их известно не много, напр. диптих слоновой кости (ок. 500, Лувр,

Париж), на лицевой стороне — сцены из жизни Иисуса Христа, на оборотной — из жизни Девы Марии. В центре оборотной стороны диптиха помещено изображение Богородицы на троне, вокруг к-рого в клеймах располагаются сцены: «Благовещение», «Испытание водой обличения», «Путешествие в Вифлеем», «Рождество Христово» и «Поклонение волхвов». Состав сюжетов, хотя и основан на И. П., относится к евангельскому циклу, и в центре внимания находятся события, связанные с Боговоплощением. Фрагментом цикла, посвященного Деве Марии, является пластина сир. или егип. происхождения (VI в., ГЭ) со сценой «Благовестие прав. Анне», иконография к-рой близка к композиции «Благовещение»: слева под деревом сидит Анна, перед ней стоит благословляющий ангел.

К доиконоборческой иконографии относятся также рельефы колонок кивория из ц. Сан-Марко, Венеция (выполнены в XIII в. по образцу VI в.), на к-рых сценам юности Иисуса Христа предшествуют сцены из жизни Богородицы. Фигуры и сцены располагаются под аркадами, опоясывающими колонки 9 ярусами: 1-й — «Отвержение даров, изучение Иоакимом книг 12 колен Израилевых»; 2-й — «Благовестие Иоакиму, упреки служанки Анне»; 3-й — «Благовестие прав. Анне»; «Благовестие Иоакиму», «Иоаким и его пастухи»; 4-й — «Встреча Иоакима и Анны», «Рождество Пресв. Богородицы»; 5-й — «Анна кормит грудью младенца Марию, слуги готовят тельца, первые шаги Марии»; 6-й — «Представление Марии иереям, радостная песнь Анны»; 7-й — «Введение во храм Пресв. Богородицы»; 8-й — «Дева Мария в храме, питание Марии ангелом»; 9-й — «Обручение Девы Марии с Иосифом». Это один из наиболее простых циклов, свидетельствующий о том, что уже в доиконоборческую эпоху на основе И. П. сложилась иконография Богородичного нарративного цикла. К сер. VIII в. относятся фрагменты фресок в ц. Санта-Мария Антикава в Риме со сценами «Отвержение даров Иоакима и Анны» и «Рождество Пресв. Богородицы».

В посленикоборческий период во фресковых росписях протоэвангельские циклы впервые появляются в пещерных храмах Каппадокии. В капелле Пресв. Богородицы в Гёреме присутствует только «Введение во храм Пресв. Богородицы». В капелле праведных Иоакима и Анны в Кызылчукуре (850–860) представлен наиболее ранний в визант. искусстве цикл: «Отвержение даров Иоакима и Анны»; «Благовестие Иоакиму и изучение им книг 12 колен Израилевых»; «Упреки служанки Анне»; «Благовестие Анне»; «Встреча Иоакима и Анны»; «Зачатие Пресв. Богородицы»; «Рождество Пресв. Богородицы»; «Первые шаги Марии»; «Введение во храм Пресв. Богоро-



дицы»; «Питание Марии ангелом»; последняя сцена утрачена. В Белисырме, в Дирекли-килисе (кон. X — нач. XI в.), имеется только сцена «Введение во храм Пресв. Богородицы».

В монументальной живописи XI–XII вв. протоевангельские циклы получают широкое распространение в пещерных храмах Каппадокии, а также становятся одной из ведущих тем церковных росписей в Византии, на Балканах и Руси. В Каппадокии в Сарыджа-килисе в Келезе (сер. XI в.) представлены сцены «Рождество Пресв. Богородицы» и «Введение во храм Пресв. Богородицы»; в капелле св. Архангелов в Джемиле и в ц. св. Варвары в Ортакёе — «Введение во храм Пресв. Богородицы»; в Чанлы-килисе в Акхисаре (кон. XI в.) — «Рождество Пресв. Богородицы». В Софийском соборе Охрида представлена сцена «Введение во храм Пресв. Богородицы», слева от к-рой, возможно, находилось «Рождество Пресв. Богородицы». В Софийском соборе в Киеве (40-е гг. XI в.) цикл сцен, основанных на И. П., размещен в диаконнике, где находится придел во имя праведных Иоакима и Анны. Цикл включал 10 сцен, из к-рых сохранилось 9 (утрачена 1-я композиция, вероятно «Благовестие Иоакиму»). Это большие композиции, расположенные в 4 регистра на стенах апсиды: «Благовестие Анне», «Встреча Иоакима и Анны», «Рождество Пресв. Богородицы», «Введение во храм Пресв. Богородицы» (со сценой питания Марии ангелом), «Вручение Марии кок-

вержение даров Иоакима и Анны», «Рождество Пресв. Богородицы», «Первые семь шагов Марии», «Введение во храм Пресв. Богородицы», «Сон Иосифа».

Локализация циклов И. П. и их значение в системе храмовой декорации различны. Изображения истории родителей Богородицы, Ее детства и юности имеют нарративное и литургическое значение. Так, в кафоликоне мон-ря Дафни (ок. 1100) сцены повествовательного цикла: «Благовестие прав. Анне», «Благовестие Иоакиму», «Представление Марии иерем-ям» и «Введение во храм Пресв. Богородицы» — находятся на стенах нартекса, а «Рождество Пресв. Богородицы» как праздничная композиция помещено в наосе. На мозаиках собора Сан-Марко

стает в качестве подробного и последовательного житийного повествования, состоящего из 15 композиций. Среди них размерами выделено «Рождество Пресв. Богородицы», возможно, потому, что текст И. П. входил в литургические чтения на праздник 8 сент. Цикл И. П. в программе росписи Мирожского мон-ря занимает главное место. Наряду с циклами апостольских деяний в юго-зап. компартименте, Жития прор. Иоанна Предтечи в жертвеннике и деяний арх. Михаила в диаконнике цикл И. П. дополняет евангельское повествование, представляя в исторической полноте Божественное домостроительство.

И там, где преобладает нарративный подход, и в тех памятниках, где акцентирована литургическая символика, цикл И. П. локализуется, как правило, в отдельном компартименте. Число сцен в циклах варьируется: в ц. Благовещения на Мячине находилось ок. 20 композиций; в храме на Нередице было, вероятно, всего 5 композиций. При всей краткости передидского цикла И. П. внимание его составителей было сосредоточено на теме жертвы. Помимо «Рождества Пресв. Богородицы» и «Введения во храм Пресв. Богородицы» изображены: «Отвержение даров Иоакима и Анны», «Возвращение праведных Иоакима и Анны», «Прав. Иоаким у стад своих». В росписи церкви на Мячине особое внимание уделено сценам, где Богоматерь прославляется как одушевленный храм Бога. Здесь присутствует редкая композиция — «Совет иерев о Деве Марии», а также «Моление Захарии о жезлах», «Обручение Марии с Иосифом», «Иосиф ведет Марию в свой дом», «Встреча Марии и Елисаветы», «Сомнения Иосифа», «Сон Иосифа». Пространственный цикл сюжетов, основанных на И. П., был использован в визант. книжности: одним из самых обширных циклов Жития Богоматери в визант. искусстве считается цикл миниатюр в Гомлиях Иакова Коккиновафского.

В поздневизант. искусстве протоевангельский цикл приобретает выраженный литургический характер, но связано это уже не с евхаристической символикой алтаря, а с Богородичными праздниками, с отражением в росписях особенностей праздничного богослужения и прославления Богоматери в гимнах. Циклы И. П. включаются в программу росписей наосов храмов, посвященных Пресв. Богородице, нередко дополняются сценой «Успение Пресв. Богородицы», а также входят в иконографию «Акафист Пресв. Богородице». В росписи ц. Богородицы Перивлелты (св. Климента) в Охриде (1295) сцены цикла занимают регистр юж. и сев. стен наоса ниже композиций евангельского цикла. Сцена «Отвержение даров Иоакима и Анны» начинает цикл, далее идет без разделения на отдельные



Благовестие Анне.  
Мозаика ц. Успения Пресв. Богородицы  
мон-ря Дафни. Ок. 1100 г.



Встреча Марии и Елисаветы.  
Роспись придела праведных Иоакима и Анны  
собора Св. Софии в Киеве. 40-е гг. XI в.

кини и пурпура», «Обручение Марии с Иосифом», «Благовещение у колодца», «Благовещение», «Встреча Марии и Елисаветы». В Атени Сиони (Грузия, кон. XI в.) 14 сцен из цикла И. П. также расположены в диаконнике, в т. ч.: «Принесение даров Иоакимом и Анной», «От-

вержение даров Иоакима и Анны», «Рождество Пресв. Богородицы», «Первые семь шагов Марии», «Введение во храм Пресв. Богородицы», «Сон Иосифа». Локализация циклов И. П. и их значение в системе храмовой декорации различны. Изображения истории родителей Богородицы, Ее детства и юности имеют нарративное и литургическое значение. Так, в кафоликоне мон-ря Дафни (ок. 1100) сцены повествовательного цикла: «Благовестие прав. Анне», «Благовестие Иоакиму», «Представление Марии иерем-ям» и «Введение во храм Пресв. Богородицы» — находятся на стенах нартекса, а «Рождество Пресв. Богородицы» как праздничная композиция помещено в наосе. На мозаиках собора Сан-Марко

стает в качестве подробного и последовательного житийного повествования, состоящего из 15 композиций. Среди них размерами выделено «Рождество Пресв. Богородицы», возможно, потому, что текст И. П. входил в литургические чтения на праздник 8 сент. Цикл И. П. в программе росписи Мирожского мон-ря занимает главное место. Наряду с циклами апостольских деяний в юго-зап. компартименте, Жития прор. Иоанна Предтечи в жертвеннике и деяний арх. Михаила в диаконнике цикл И. П. дополняет евангельское повествование, представляя в исторической полноте Божественное домостроительство.



композиции сплошным фризом: «Иоаким и Анна покидают храм, Благовестие Иоакиму, Благовестие прав. Анне, Встреча Иоакима и Анны (Зачатие Пресв. Богородицы), Рождество Пресв. Богородицы, Ласкание Марии, Благословение Марии иереями, Первые шаги Богородицы, Введение во храм Пресв. Богородицы со сценой питания Марии ангелом в Святое Святых, Моление Захарии о



*Введение во храм. Питание Марии ангелом. Роспись ц. праведных Иоакима и Анны мон-ря Студеница. 1314 г.*

жезлах, Обручение Марии с Иосифом, Благовещение у колодца». Роспись ц. Перивленты, выполненная изографами Михаилом и Евтихимом, стала образцом для мн. храмов палеологовской эпохи. В разном объеме сцены детства и юности Девы Марии включены в росписи ц. Богородицы в Градаце (1276; сцены расположены в нартексе, сохр.: «Благовестие прав. Анне», «Встреча Иоакима и Анны», «Рождество Пресв. Богородицы», «Ласкание Марии», «Благословение Марии иереями», «Введение во храм Пресв. Богородицы», «Обручение Марии с Иосифом»); в ц. вмч. Димитрия (Митрополия) в Мистре (1291–1292; «Отвержение даров Иоакима и Анны», «Благовестие Иоакиму и Анне», «Рождество Пресв. Богородицы», «Благословение Марии иереями», «Введение во храм Пресв. Богородицы»); ц. св. Ахиллия в Арилье (1299; «Рождество Пресв. Богородицы» и «Введение во храм Пресв. Богородицы»).

Протоевангельские циклы имеются в росписях кафоликонов афонских монастырей: в Протате (нач. XIV в., мастер Панселли); в Хиландарском (1303); в Ватопедском (1312); на Балканах: в церквах Богородицы в с. Сушица близ Скопье, Македония (XIII в.), Спасителя



*Вручение Марии пурпурной пряжи. Мозаика кафоликона мон-ря Хора (Кахрие-джами) в К-поле. Ок. 1316–1321 гг.*

в мон-ре Жича, Сербия (1309–1312), праведных Иоакима и Анны (Кралева ц.) в мон-ре Студеница, Сербия (1314, мастера Михаил и Евтихий).

Один из наиболее полных протоевангельских циклов палеологовского времени представлен на мозаиках кафоликона мон-ря Хора (Кахрие-джами) в К-поле (ок. 1316–1321), украшенного по заказу вельможи Феодора Метохита. Детству и юности Девы Марии посвящены мозаики внутреннего нартекса. Композиции располагаются на сводах, арках, парусах и в люнетах стен. Цикл, состоящий из 18 композиций, начинается в сев. люнете (сюжет плохо сохранившейся композиции неизв.), переходит на паруса под куполом, в к-ром изображена Богоматерь Воплощение, окруженная пророками. На сев.-зап. парусе — сцена «Отвержение даров Иоакима и Анны», на парусах и арках изображены: «Моление Иоакима в пустыне», «Благовестие Анне», «Встреча у Золотых ворот», «Рождество Пресв. Богородицы» (в вост. люнете), «Первые семь шагов Марии», «Благословение Марии иереями» и «Ласкание Марии» (на сев. своде), «Введение во храм Пресв. Богородицы» со сценой питания Марии ангелом (на юж. своде), «Питание Марии ангелом», «Обручение Марии в храме», «Вручение Марии пурпура», «Моление Захарии о жезлах», «Вручение Марии Иосифу» («Обручение»), «Иосиф ведет Марию в свой дом», «Благовещение у колодца», «Сомнения Иосифа». Следующие сцены, также основанные на И. П., относятся к детству Христа, предвещающему евангельскую историю, и помещены в экзонартексе: «Сон Иосифа», «Путешествие в Вифлеем» и «Перепись в Вифлееме».

Протоевангельские циклы в XIV в. становятся устойчивым элементом программы росписи в храмах не только во имя Пресв. Богородицы, но и иных по-

священных. Сцены «Рождество Пресв. Богородицы» и «Введение во храм Пресв. Богородицы» в системе храмовой декорации в соответствии с годовым литургическим кругом праздников попадают в один ряд с евангельскими событиями: напр., в росписи храмов вмч. Димитрия Солунского в Пече (ок. 1345); вмч. Димитрия Маркова мон-ря близ Скопье, Македония (ок. 1376); Вознесения в мон-ре Раваница, Сербия (ок. 1387); Св. Софии (сер. XIV в.) и св. Феодоров в Мистре (ок. 1400).

В поствизант. монументальном искусстве циклы И. П. встречаются и в росписях храмов (на Афоне: в кафоликоне мон-ря прп. Дионисия (Дионисиат), 1547; в кафоликоне мон-ря Дохиар, 1568 (реставрация 1855); в трапезной лавры св. Афанасия на Афоне, 1512; на Кипре: в нефах «Енклистры» в мон-ре прп. Неофита в Пафосе (1183), Св. Креста в Пелендри (3-я четв. XIV в.), Пресв. Богородицы «тис Подиту» (1502) и др.).

В рус. храмах XIV в. литургическое осмысление протоевангельских циклов, как и в XII в., получает яркое воплощение. В росписи собора Рождества Пресв. Богородицы псковского Снеготорского мон-ря (1313) 2 большие праздничные композиции («Рождество Пресв. Богородицы» и «Введение во храм Пресв. Богородицы») расположены справа от алтарного проема и занимают весь средний регистр вост. стены юж. рукава подкупольного креста. Остальные 10 сцен цикла представлены небольшими композициями в 3 ярусах на зап. стене сев. рукава креста: «Отвержение даров», «Благовестие Иоакиму», «Благовестие прав. Анне», «Встреча Иоакима и Анны», «Первые шаги Марии», «Благословение Марии иереями», «Моление Захарии о жезлах», «Обручение Марии с Иосифом», «Сомнения Иосифа», «Испытание водой обличения». Вслед за иллюстрациями И. П. идет праздничная композиция «Покров Богоматери». Завершается этот ряд плохо сохранившейся композицией, к-рую можно интерпретировать как иллюстрацию 12-го икоса «Поюще Твое Рождество» Акафиста Пресв. Богородице (см.: *Лифшиц Л. И.* Программа росписи собора Снеготорского мон-ря // Вопросы рус. и сов. искусства: Мат-лы науч. конф. / ГИИ М., 1974. Вып. 3: 1972/1973 гг. С. 38–39; *Он же.* Очерки истории живописи древнего Пскова: Сер. XIII — нач. XV в. М., 2004. С. 205). О том, что все названные сцены имеют литургическое значение, т. е. могут быть прочитаны в богослужебном контексте, свидетельствует изображение праздничных композиций «Преполовление» и «Пятидесятница — Сошествие Св. Духа на апостолов» напротив на вост. стене сев. рукава подкупольного креста. В новгородской ц. Успения на Волотовом поле (60-е гг. XIV в.) сцены протоевангельского цик-



ла расположены на сводах и стенах всех рукавов креста и стенах вимы, как бы опоясывая все пространство храма. Фигуры творцов канонов, Иоанна Дамаскина и Космы Маюмского, авторов служб и песнопений в честь Богоматери, на преддверных столпах подтверждают литургическое значение истории Девы Марии в системе храмовой декорации. В новгородской ц. Феодора Стратилата на Ручью (80-е гг. XIV в.) протоевангельский цикл украшает зап. стену хоров, обрамляя центральную композицию «Покров Богоматери», соответствующую посвящению находившегося на хорах придела. С утратами сохранились композиции: «Благовестие Анне», «Встреча у Золотых ворот», «Рождество Пресв. Богородицы», «Ласкание Марии». Выделение композиции «Введение во храм Пресв. Богородицы», к-рая расположена не на хорах, а в наосе на вост. стене юж. рукава (Лифшиц, 1987), — особенность программы росписи этого храма.

В рус. росписях XVI–XVII вв. цикл И. П. получил развитие. Как правило, он занимает один из регистров росписи наоса, часто соседствуя с циклом Акафиста Пресв. Богородице. Возможно, эта традиция берет начало в росписях собора Рождества Пресв. Богородицы Ферапонтова мон-ря, выполненных в 1502 г. прп. Дионисием. Однако в этом храме И. П. представлено только одной композицией — «Рождество Пресв. Богородицы» с эпизодом «Ласкание Марии», помещенными на наружной зап. стене, в то время как цикл Акафиста Пресв. Богородице располагается на стенах наоса. В Успенском соборе Московского Кремля (фрески, выполненные в 1642–1643, копируют первоначальную роспись 1515) протоевангельский цикл в наосе, вероятно, впервые сочетается с циклом Акафиста Пресв. Богородице. Протоевангельский цикл находится в 3-м регистре юж. и сев. стен между евангельским циклом и циклом Акафиста Пресв. Богородице. Повествование начинается в вост. части юж. стены изображениями принесения даров праведными Иоакимом и Анной и отвержения их и завершается на сев. стене. В соборе Свяязского в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ря (60-е гг. XVI в.) протоевангельский цикл занимает средний регистр росписи, начинаясь в зап. части сев. стены сценой «Отвержение даров Иоакима и Анны», затем продолжаясь на юж. стене, от востока к западу. Ярусом ниже на юж. стене представлено «Успенское деяние». В Троицком (первоначально Покровском) соборе в Александрове также присутствуют циклы И. П. и Акафиста Пресв. Богородице (70-е гг. XVI в.). Такие же циклы украшают Смоленский собор московского Новодевичьего в честь Смоленской иконы Божией Матери мон-ря (1589) и Благовещенский

собор в Сольвычегодске (1601). Возобновление в XVII в. фресок Успенского собора Московского Кремля оказало большое влияние на последующие росписи: кремлевской ц. Ризположения (1644), в 2 верхних регистрах стен которой — цикл И. П., в 2 нижних — цикл Акафиста Пресв. Богородице; Рождественского собора Саввина Сторожевского мон-ря (сер. XVII в.), где роспись повторена.

Иллюстрации И. П. в книжной миниатюре встречаются с X в. Самым ранним примером являются миниатюры из Минология Василия II (Vat. gr. 1613, 976–1025 гг.), где представлены сцены «Встреча Иоакима и Анны у Золотых ворот» («Зачатие Пресв. Богородицы») (Fol. 220), «Рождество Пресв. Богородицы» и «Введение во храм Пресв. Богородицы» (Fol. 198). Такие же сцены украшают Лекционарий XI в. (Vat. gr. 1156, Fol. 246v, 269v). В Минологии 1063 г. (ГИМ. Греч. № 382) изображено «Рождество Пресв. Богородицы»; в т. н. Феодоровской Псалтири 1066 г. (Lond. Brit. Add. 19352) и в литургическом свитке XI в. (Hieros. Patr. Staurou. 109) — «Вве-



*Ласкание Марии.  
Роспись собора Рождества  
Пресв. Богородицы Ферапонтова мон-ря.  
1502 г. Мастер Дионисий*

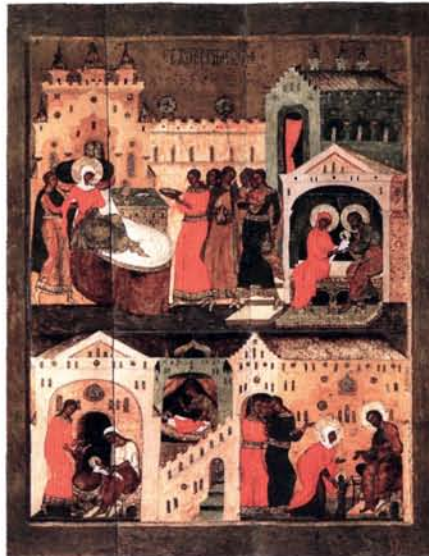
дение во храм Пресв. Богородицы»; в Евангелиарии XI в. из мон-ря вмч. Пантелеимона на Афоне (Ath. Pantel. 2, Fol. 202, 202v) — «Рождество Пресв. Богородицы» и «Введение во храм Пресв. Богородицы». В 2 рукописях Гомиллий Иакова Коккинофафского, выполненных в К-поле в 1-й пол. XII в. (Paris. gr. 1208 и Vat. gr. 1162) и имеющих сходные текст и миниатюры, проиллюстрировано 6 Слов о Марии: на зачатие Пресв. Богородицы, Рождество Пресв. Богородицы, Введение во храм Пресв. Богородицы, обручение,

Благовещение, встречу Марии и Елисаветы. Слово на зачатие Марии проиллюстрировано сценами: «Отвержение даров Иоакима и Анны», «Иоаким в пустыне», «Благовестие Иоакиму», «Плач Анны», «Благовестие прав. Анне», «Возвращение Иоакима»; Слово на Рождество Марии: «Рождество Богоматери», «Воссоединение властителей Израиля», «Излияние благодати на Царицу» (?), молебная песнь царя Давида к Анне, «Младенца Марию помещают в Ее комнату», «Пир в честь Марии и благословение иереев», «Мария возвращается в Свою комнату», «Радостная песнь Анны», «Спор Иоакима и Анны о Марии»; Слово на Введение во храм: «Приготовление к Введению во храм Пресв. Богородицы», «Шествие сопровождающих Марию к храму» (в неск. эпизодах), «Вопрошание Захарии и ответы Анны», «Захария принимает Богородицу», «Захария возводит Ее на третью ступень Святое Святых», «Питание Марии ангелом», «Иоаким и Анна посещают Марию», «Видение Захарии»; Слово на обручение: «Размышления Захарии о Марии», «Спор иереев», «Молитва Захарии», «Откровение Захарии», «Собрание вдовцов», «Захария возвращает посохи претендентам», «Захария вручает Марию Иосифу», «Прощание с Марией», «Иосиф ведет Марию в свой дом», «Водворение Марии у Иосифа», «Отъезд и поставления Иосифа», «Вручение пурпура Марии». Далее следуют многочисленные сцены, посвященные евангельским событиям Благовещения и встречи Марии и Елисаветы. Детализированные композиции миниатюр иногда буквально воспроизводились на фресках (росписи ц. Богоматери Перивленты, Мистра (3-я четв. XIV в.)) с более чем 20 композициями.

С XI в. цикл И. П. встречается на иконах. Это либо изображения «Рождества Пресв. Богородицы» или «Введения во храм Пресв. Богородицы» на отдельных иконах, диптихах или минейных иконах (мон-рь вмч. Екатерины на Синае: «Зачатие Пресв. Богородицы», «Рождество Пресв. Богородицы», «Введение во храм Пресв. Богородицы»; кон. XI — нач. XII в.); либо повествовательные циклы на иконах-эпистилиях темпелонов (мон-рь вмч. Екатерины: «Рождество Пресв. Богородицы», «Введение во храм Пресв. Богородицы»; XII в.; Ватопедский мон-рь, XII в., включена также сцену «Обручение Марии с Иосифом»); либо изображение протоевангельских событий в качестве житийных клейм, окружающих расположенный в середине образ Богоматери. На фрагментарно сохранившейся серебряной чеканной груз. иконе с клеймами (1-я четв. XI в., ГМИГ) из Зармы представлены сцены: «Отвержение даров Иоакима и Анны», «Благовестие прав. Анне», «Благовестие Иоакиму», «Рождество Пресв. Богородицы»,



«Обручение Марии с Иосифом»; на чеканной иконе «Богоматерь Умиление» (1-я четв. XI в., ГМИГ) из Шемокведи с евангельскими сценами и житием Марии 5 протоевангельских сюжетов расположены на нижнем поле под средником: «Отвержение даров», «Благовестие прав. Анне», «Благовестие прав. Иоакиму», «Рождество Пресв. Богородицы», «Обручение Марии»; на боковых створках живописного складня из Убиси (XIV в., ГМИГ) представлены сцены от «Зачатия Пресв. Богородицы» до «Встречи Марии и Елисаветы». На резной стеганной иконе Божией Матери «Одигитрия» в рост с 10 житийными сценами (XII в., часть диптиха — Гос. музеи Берлина) изображены: «Зачатие Пресв. Богородицы», «Рождество Пресв. Богородицы», «Введение во храм Пресв. Богородицы», «Вручение Марии Иосифу», «Благовещение», «Испытание водой обличения», «Встреча Марии и Елисаветы», «Сретение», «Смертное Благовещение», «Успение Пресв. Богородицы». Две последние композиции относятся к циклу «Успение Пресв. Богородицы», к-рый и в монументальных Богородичных циклах часто присоединяется к рассказу И. П. (ц. Богоматери Перивленты в Охриде, Македония, 1295). Такой состав клейм на иконах, охватывающих всю историю жизни Богородицы, от обстоятельства Ее рождения и детства до Успения, становится устойчивой традицией. На иконе «Богоматерь Страстная, с 16 клеймами жития» (кон. XVI — нач. XVII в.) из Византийского музея в Афинах в 3 клеймах нижнего ряда представлены «Моление Богоматери на Елеонской горе», «Успение Пресв. Богородицы», «Явление Богоматери апостолам по Успении». На рус. житийных Богородичных иконах XV–XVI вв. циклы И. П., подобно византийским, продолжены событиями Успенского деяния («Богоматерь Тихвинская, с 20 клеймами жития», кон. XV в., НГОМЗ), а также включают дополнительные сюжеты: «Положение ризы Богоматери во Влахернах» («Богоматерь Смоленская, с 18 клеймами», 1-я треть XVI в., ГТГ); «Богоматерь Боголюбская, с московскими святыми» («Богоматерь Смоленская, с 18 клеймами», 70-е гг. XVI в., ГТГ). По мнению Л. М. Евсеевой, в основе житийных циклов Богоматери, завершающихся историей Ее Успения, лежит текст Жития Богородицы мон. Елифанния (Евсеева, 1994). На тверской иконе «Рождество Пресв. Богородицы, с 16 сценами жития» (3-я четв. XVI в., ЦМиАР) цикл жития (как и на иконе из Византийского музея в Афинах) заканчивается сюжетом «Явление Богоматери апостолам по Успении». Особенностью рус. икон Рождества Пресв. Богородицы XVI–XVII вв. является дополнение праздничного сюжета эпизодами «Моление праведных Иоакима и Анны», «Ласкание Марии»,



Рождество Пресв. Богородицы.  
Икона. 90-е гг. XVI в. (ЦМиАР)

«Первые семь шагов Марии» (икона, 90-е гг. XVI в., ЦМиАР).

Житийные циклы Богородицы встречаются также в произведениях лицевой шитья, в к-рых повторяется иконная иконография. Один из ранних примеров — воздух, происходящий из собора Рождества Пресв. Богородицы в Суздале. В среднике представлена Евхаристия, по кайме вышиты 18 сцен И. П., к-рые начинаются композицией «Отвержение даров» и завершаются сценой «Благовещение Пресв. Богородицы» (1410–1425, ГИМ). На подвесной пелене из Воскресенского собора Волоколамска (1510, ГТГ) в среднике находится «Рождество Пресв. Богородицы», в клеймах — 16 сцен жития, заканчивающихся 3 эпизодами Успенского деяния. Согласно монастырской описи 1545 г., в Успенском соборе Иосифова Волоколамского мон-ря был местный образ Рождества Пресв. Богородицы, написанный ок. 1485 г. старцем Паисием, с клеймами жития, выполненными своим сыном прп. Дионисием Феодосием. Возможно, композиция пелены повторяет утраченную икону (Николаева, 1970). Зачатие и Рождество Богородицы представлены в числе клейм на пелене с «Явлением Богоматери прп. Сергию Радонежскому» в среднике, вложенной в Троицкий мон-рь вел. кн. Василием III и вел. кн. Соломонией (1525, ТСЛ).

Лит.: Lafontaine-Dosogne J. Iconographie de l'enfance de la Vierge dans l'Empire byzantin et en Occident. Brux., 1964. Vol. 1; eadem. Iconography of the Cycle of the Life of the Virgin // The Kariye Djami. Princeton, 1975. Vol. 4. P. 161–194; Николаева Т. В. О пек-рых волоколамских древностях // ДРИ. М., 1970. [Вып.:] Худож. культура Москвы и прилегающих к ней княжеств. С. 365–385; Лифанция Л. И. Монументальная живопись Новгорода XIV–XV вв. М., 1987; Вздорнов Г. И. Вологатово: Фрески ц. Успения на Вологатовом поле близ Новгорода. М., 1989; Jastrzebovska E. Bild und Wort:

Das Marienleben und die Kindheit Jesu in der christlichen Kunst vom 4. bis 8. Jh. und ihre apokriphen Quellen. Warsz., 1992; Евсеева Л. М. Московские житийные иконы Богоматери XV–XVI вв. // Искусство Др. Руси: Проблемы иконографии: Сб. ст. М., 1994. С. 69–90.

Н. В. Квливидзе

**ИАКОВОВ СВЯТЫХ АРМЯНСКИЙ МОНАСТЫРЬ В ИЕРУСАЛИМЕ** [апостолов Иакова, брата Господня, и Иакова Зеведеева; арм. Սրբոց Յակոբայից Կաթնիք], один из почитаемых на Св. земле; памятник арм. архитектуры и искусства эпохи крестоносцев. Главным храмом И. м. является кафедральный собор св. Иаковов Иерусалимского Патриархата Армянской Апостольской Церкви. И. м. расположен в юго-западной части Старого города на горе Сион и занимает значительную территорию Армянского квартала (150 тыс. кв. м), к востоку от ул. Армянского Патриархата, ведущей от Яффских ворот к Сионским. На территории И. м. расположены резиденция арм. Иерусалимского Патриарха, церкви Св. Эчмиадзин, св. Феодора и архангелов Михаила и Гавриила, 3 трапезные, др. монастырские, жилые и хозяйственные постройки.

Согласно христ. традиции, собор св. Иаковов построен на месте погребения ап. *Иакова*, брата Господня, усекновения и захоронения главы ап. Иакова Зеведеева; там же находится могила Иерусалимского еп. Макария (314–333). Впервые о соборе сообщает паломник Иоанн из Вюрцбурга (ок. 1162–1165): «В честь Святого Иакова Старшего (Зеведеева. — *Ред.*) возведена большая церковь, где живут армянские монахи. Там есть большой приют, готовый принимать бедняков их народа» (John of Würzburg. Description of the Holy Land // Palestine Pilgrims' Text Society. L., 1890. Vol. 5. P. 45). Исторических сведений о том, что находилось на месте собора до этого, нет, хотя о присутствии арм. общины в городе с раннехрист. времени свидетельствуют письменные и археологические источники. В 2 арм. рукописях сохранился перечень 70 арм. церквей и мон-рей Палестины, составленный вардапетом Анастасом в VII в. (Sanjian A. K. Anastas Vardapet's List of Armenian Monasteries in 7<sup>th</sup> Cent. Jerusalem // Le Muséon. 1969. T. 82. Fasc. 3/4. P. 265–292). В И. м. было найдено ок. 20 хачкаров, самые ранние из к-рых да-

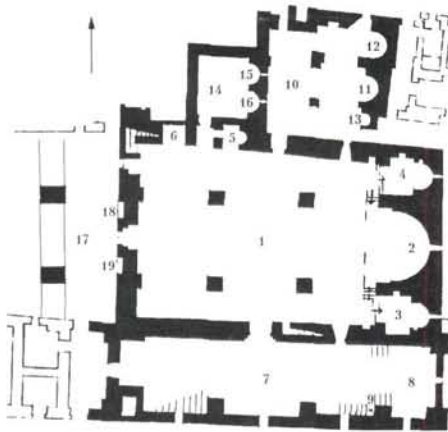




тируются 956, 1151 и 1153 г. (*Агавцини*. 1931. С. 251). Многочисленные рассказы паломников последующих лет свидетельствуют о том, что собор всегда оставался армянским, несмотря на притязания др. Церквей. В период присутствия крестоносцев в Иерусалиме (XII в.) Армянский квартал назывался *Ruga Armenorum*, о чем упомянуто в 1222 г. в дипломатической переписке (Там же. С. 260;

в Каир, где получали от егип. султана (1312, 1319) подтверждение прав владения монастырем (*Kalemderian*. 2007. Р. 11). В 1450 г. султан Джакмак выдал арм. патриарху Абрааму Месерци фирман (хранится в архиве Патриархии), освобождающий монахов от незаконного налогообложения. Его текст был высечен на араб. и арм. языках на 2 каменных плитах, установленных над порталом и на

минает окулус, к-рый вместе с 6 окнами сравнивается им с 7 светильниками Вселенной; 12 пересекающихся арок он уподобляет 12 апостолам и 12 знакам зодиака, а 24 арки в наружном оформлении барабана — пророкам, охраняющим Церковь от врагов (*Ibid*. Р. 15). Он упоминает, что на арках находились изображения апостолов, на парусах — евангелистов. Сейчас маленькие треугольные участки свода, расположенные в «лучах» звезды, оформлены рельефно выступающими орнаментированными шишками, вероятно символизирующими небесные светила. Между основаниями арок расположены 6 больших окон, выходящих на круговой подкуполный балкон, ограниченный решетчатыми перилами; под ним проходит широкий карниз с рельефной гирляндой из полукруглых элементов, напоминающих драпировку. Паруса обеспечивают переход



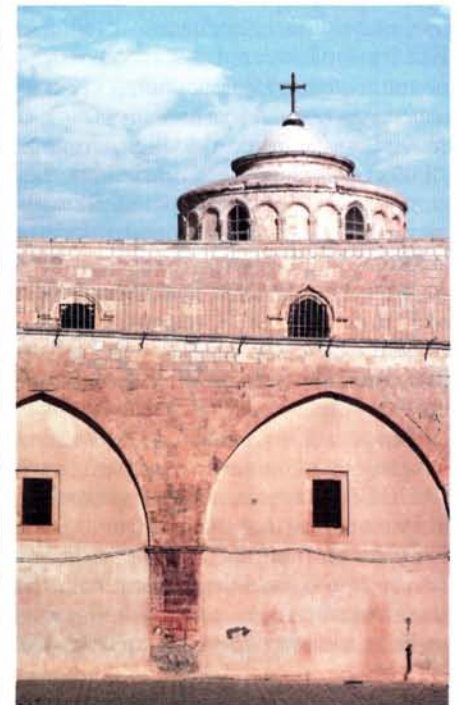
1. Собор святых Иаковов
2. Престол во имя ап. Иакова, брата Господня
3. Престол во имя Пресв. Богородицы
4. Престол во имя св. Иоанна Крестителя
5. Придел ап. Иакова Зеведеева
6. Придел свт. Макария Иерусалимского
7. Церковь Св. Эчмиадзин
8. Алтарь ц. Св. Эчмиадзин
9. Престол Синая
10. Церковь во имя первомч. Стефана
11. Престол во имя первомч. Стефана
12. Престол во имя свт. Григория Просветителя
13. Престол свт. Кирилла Иерусалимского (крещальная купель)
14. Церковь во имя св. Минны
15. Престол во имя св. Минны
16. Престол во имя св. Сергия
17. Трон ап. Иакова, брата Господня
18. Престол во имя св. Георгия
19. Престол во имя свт. Николая Чудотворца

План собора святых Иаковов

*Hintlian*. 1989. Р. 34–37). С XVIII в. бытует мнение о том, что И. м. изначально принадлежал Грузинской Православной Церкви (ГПЦ). М. И. Броссе ссылается на араб. примечание в груз. рукописи, где говорится о груз. царе, заказавшем Четвероевангелие для мон-ря св. Иакова в Иерусалиме. По мнению К. Мутафяна, позднее появление этого примечания и факт существования в древнем Иеру-

внутренней стене главного входа И. м. (*Агавцини*. 1931. С. 263–264). Неск. раз мон-рем пытались завладеть греки, в 1657 г. им удалось захватить собор и продержаться в нем полтора года, после чего его вернули армянам. Права Армянской Апостольской Церкви (ААЦ) на И. м. подтверждены и грамотой тур. султана Махмуда I (1739).

Историки архитектуры датируют совр. собор И. м. сер. XII в. (не позднее 1160). Он состоит из просторного, слегка удлиненного 4-столпного зала и центральной апсиды с пастофориями (с вост. апсидолями) по сторонам. Внутреннее пространство собора имеет площадь ок. 350 кв. м (22×16 м). Вся структура вписана в прямоугольный внешний периметр стен. Над центральным квадратом возвышается конструкция из перекрещивающихся в виде 6-конечной звезды арок-гуртов, на шестигранник к-рой опирается небольшой глухой купол. По свидетельству францисканца Элизара Хорма (XVIII в.), купол собора имел верхний световой проем, аналогично окулусу храма *Гроба Господня в Иерусалиме*; зимой проем прикрывался восковой плитой. Позже он был закрыт глухим куполком (*Kalemderian*. 2007. Р. 10). Вардапет Саркис (1683) также упо-



Вид собора святых Иаковов с юга. Фотография. 2008 г.



Вход в мон-рь святых Иаковов. Фотография. 2008 г.

салиме неск. обителей во имя св. Иакова ставят под сомнение вероятность принадлежности И. м. ГПЦ до XII в. Известно, что в нач. XIV в. монахи И. м. дважды отправлялись

от слегка стрельчатых арок, соединяющих квадратные подкуполные столбы, к круглой основе купола. Узкие дополнительные арки под основными подкуполными опираются на консольные выступы по сторонам столбов, имеющие вид половинчатых капителей. Вероятно, при каждой грани столбов первоначально были полуколонны, что пока невозможно проверить, ибо поверхность столбов под консолями скрыта







Интерьер собора святых Иаковов.  
Вид на алтарь. Фотография. 2007 г.

позднейшей станковой живописью. С того же уровня начинаются арки, соединяющие столбы со стенами. Все ячейки наоса, окружающие купольный квадрат, перекрыты крестовыми сводами, что типично для Св. земли эпохи крестоносцев. Аналогично решены своды примыкающего к храму с запада нартекса, хоров над ним и над зап. угловыми участками наоса. Строительство нартекса, хоров и самой церкви происходило одновременно. Снаружи прямоугольный в плане и ровный по высоте основной объем храма оживлен рядом крупных, украшенных бровками арочных окон, открывающихся в интерьер непосредственно под сводами. Собор венчает конструкция из широкого цилиндра, украшенного прорезанной окнами 24-частной аркатурой, и возвышающейся над ним маленькой главки.

До недавнего времени архитектура собора серьезно не изучалась, в нем не проводились крупномасштабные археологические исследо-



Нартекс  
собора святых Иаковов.  
Фотография. 2008 г.

вания. Л. Ю. Венсан и Ф. М. Абель видели в нем совмещение армянского и романского стилей (Vincent L. H., Abel F. M. Jerusalem Nouvelle. P., 1914). Б. Кюнел описала здание собора как пример средневизантийской архитектуры (Kühnel B. Crusader Art of the 12<sup>th</sup> Cent. B., 1994. P. 27). Т. Ш. Р. Боуз указал на возможное участие в строительстве собора иерусалимской кор. Мелисенды (армянки по матери Морфии Мелитинской), учитывая ее интерес к церковным делам (Boase T. S. R. Kingdoms and Strongholds of the Crusaders. L., 1971. P. 103; Hintlian. 1989. P. 25–28). Я. Фолда писал, что «церковь построена в армянском, то есть восточном, стиле» и что Мелисенда, будучи покровительницей церковного строительства в Иерусалиме в 1131–1161 гг., могла способствовать привлечению каменщиков, работавших в храме Гроба Господня (Folda J. The Art of the Crusaders in the Holy Land, 1098–1187. Camb., 1995. P. 247). Идея об участии Мелисенды в строительстве собора И. м. развивается Мутафьяном. Он согласен с мнением о типично арм. архитектуре здания и обращает внимание на торжественность приема, оказанного в 1142 г. в Иерусалиме арм. католику Григору III Пахлавуну (Мутафян. 2007. С. 20–21). Нурит Кенаан-Кедар считает, что королева выступала ктитором как католич., так и арм. храмов; собор был построен арм. мастерами на ее средства (Kenaan-Kedar. 1998. P. 85–86; Eadem. 2007). Композиция храма, по мнению ученого, отражает визант. и арм. традиции XI–XII вв., а притвор подобен визант. нартексам. Необычная форма купола напоминает о существовании подобных форм в мечети в Кордове (962–966), повлиявшей на романскую архитектуру Испании и Франции. По мнению исследовательницы, такой купол, как и нек-рые декоративные элементы собора, напр. «подушечный» фриз, восходит к архитектуре Вел. Армении VI в.; его появ-

ление в арм. архитектуре XIII в. она называет возрождением местной традиции. При этом нерешенным остается вопрос

о том, когда появился купол. Некоторые относят его к перестройке в XIII в. (Armenian Art Treasures of Jerusalem / Ed. B. Narkiss. New Rochelle (N. Y.), 1979. P. 121–144;



Инкрустированные двери  
придела ап. Иакова Зеведеева. 1731 г.  
Фотография. 2007 г.

Thierry J. M., Donabédian P. Armenian Art. N. Y., 1989. P. 540–541). Существует мнение, что первоначально он был значительно выше (это могло не нравиться егип. султанам) и был снесен во время христианского погрома (1242), после чего заменен низким совр. куполом (Kalemderian. 2007. P. 10). Если же купол сооружен в XII в. при поддержке Мелисенды, то он, возможно, послужил моделью для арм. архитектуры нач. XIII в. В XVIII в. с запада к основному объему храма был добавлен портик.

Внутреннее убранство собора и его многочисленных приделов относится гл. обр. ко 2-й пол. XVII – 1-й пол. XVIII в. Алтарное пространство выдвинуто до купольного квадрата и огорожено ажурной решеткой, исполненной арм. кузнецами (1796), в центре водружена икона Божией Матери с Младенцем. Основной, 3-купольный алтарь, резной, деревянный, покрытый сусальным золотом, был создан в 1723 г. под рук. патриарха Григора Шхтаякира. Фронтальная стенка возвышения апсиды украшена резными мраморными плитами с рельефной аркатурой (1727–1737). По обе стороны главного алтаря расположены алтари св. Иоанна Крестителя (слева) и Пресв. Богородицы (справа). Над апсидами этих алтарей находятся





в частности итальянско-го. Арки и своды отштукатурены и побелены, но в нек-рых местах сохра-

*Фрагмент росписи на сев. стене собора святых Иаковов до ее поновления. XVI–XVII вв. (?)*

нились фрагменты фресок. В 1982–1983 гг., при реставрации живописи на сев. стене храма, меж-

ду входами в часовни было обнаружено изображение Иисуса Христа на троне между 2 апостолами Иаковами (XVI–XVII вв. (?); поновление выполнено худож. А. Берберяном; в 2001 закрыто картинами — см.: *Kalemderian*. 2007. P. 10). Напольная мозаика (разноцветный мрамор), обнаруженная в 1957 г. у сев. стены и перед главным алтарем, датируется 1651 и 1739 гг. По окончании раскопок центральное напольное пространство было выложено новыми мраморными плитами (*Шнорк [Галустян], еп.* Перекладка пола храма св. Иаковов и связанные с ней раскопки // Сион. Иерусалим, 1958. № 7/10. С. 194–197, 232–238 (на арм. яз.)). Главный вход в собор в центре зап. стены, по сторонам расположены алтари вмч. Георгия и свт. Николая, отгороженные медными решетками. По нек-рым данным, алтари были устроены в 1187–1194 гг., когда по приказу егип. султана Салаха ад-Дина службы в храме не проводились (*Орманян*. 1931. С. 11–12).

Изначально вдоль юж. стены собора располагалась открытая сводчатая галерея. В 1661 г. по решению патриарха Егиазара Айнтапци, который хотел учредить каталикосат для армян — подданных Османской империи, галерея была преобразована в длинное замкнутое помещение ц. Св. Эчмиадзин (28×7 м). (В 1664 в Халебе (Алеппо) Егиазар был поставлен католикосом.) Тогда же был возведен киворий, украшенный перламутром и черепашьим панцирем. Справа от престола Св. Эчмиадзин был освещен престол Св. Синая (нынешний относится к 1742); под ним лежат 3 валуна, принесенные с Синая, Фавора и Иордана. К северной стене собора примыкает ц. св. Мины Александрийского с парой алтарных апсид, в которых освещены престолы св. Мины и св. Сергия; все ячейки пере-

крыты крестовыми сводами. Восточнее к северной стене собора примыкает ц. св. Стефана Первомученика, разделенная на нефы 2 столбами. В ней освещены престолы св. Стефана, святителей Григория Просветителя и Кирилла Иерусалимского. Здесь хранится купель, в которой, по преданию, он крестил более 100 тыс. чел., которые уверовали, увидев на небе крест, распростершийся от Голгофы до Елеонской горы. По сторонам входа в ц. св. Мины устроены крошечные приделы св. Макария Иерусалимского (с надгробной мраморной плитой (1751)) и ап. Иакова Зеведеева, где, по преданию, Богородицей была погребена его глава (полностью облицован бело-серым резным мрамором). По некоторым предположениям, ц. св. Мины и придел ап. Иакова Зеведеева были первыми постройками на этом месте и относятся к V в. (*Агавнуни*. 1931. С. 251, 259–260; *Шнорк [Галустян], еп.* Восстановительные работы в приделе св. Мины // Сион. 1958. № 11/12. С. 289–293 (на арм. яз.)). В том же веке в них служил арм. свящ. Андреас Мелитенец (*Génier R. Vie de Saint Euthyme le Grand*. P. 1909. P. 284). Выше, непосредственно на сводах приделов, устроены еще 3 придела: в честь иконы «Знамение», во имя св. Апостолов и в честь Вознесения.

Ансамбль И. м. состоит из большого числа построек, многие из к-рых тесно примыкают друг к другу. К северо-востоку от собора расположена ц. св. Феодора, возведенная арм. киплийским царем Хетумом I (1226–1270) или, по др. данным, Хетумом II (1289–1293, 1295–1296, 1299–1303); эта базилика убранством похожа на собор мон-ря. Справа от алтаря находится часовня св. Маркерия, откуда можно пройти в часовню св. Иоанна Крестителя, служащую ризницей, где хранятся рукописные фонды И. м. К юго-востоку находится ц. св. архангелов Михаила и Гавриила, построенная, по преданию, царем Авгарем и имп. равноап. Еленой на месте дома первосвящ. Анны, в к-рый привели Иисуса Христа для судилища (*Орманян*. 1931. С. 118–129). Иерусалимский арм. Патриархат располагается в здании, построенном в 1853 г. к югу от собора; на 2-м этаже — канцелярия и просторный приемный зал, увенчанный куполом. Рядом расположена типография, созданная в 1865 г. патриархом Есайей, — первая





в Палестине, южнее — 6-ка им. К. Гюльбенкяна, построенная на средства этого мецената в 1929 г., и музей им. Э. и Е. Мардикянов. Монастырское хранилище рукописей в ц. св. Феодора занимает 2-е по значимости и количеству рукописей место после собрания Матенадарана в Ереване и содержит более 4 тыс. манускриптов, многие киликийского происхождения, в т. ч. 6 рукописей с миниатюрами Т. Рослина. Патриархия имеет большое художественное собрание, основу ее коллекции составляют произведения арм. искусства.

Духовенство и братья И. м. ежедневно служат в соборе, а также в храмах Гроба Господня, Рождества Христова в Вифлееме и др. церквях Св. земли, полностью или частично принадлежащих ААЦ. При И. м. действуют средняя школа и колледжум Таргманчац (св. Переводчиков; основаны в 1925) с 12-летним обучением, семинария Жарангаворац («Наследующие»; основана в 1843) с 6-летним, а также высшая духовная школа Энцаяран с 3-летним обучением.

Лит.: *Агапюни М., архиеп.* Древние арм. мон-ри и церкви на Св. Земле. Иерусалим, 1931 (на арм. яз.); *Орманян М., архиеп.* Арм. Иерусалим: Описание Престола свв. Иаковок. Иерусалим, 1931 (на арм. яз.); *Овсепян Г., архиеп.* Священник Ованнес, талантливый художник 1-й четв. XVIII в. // *Хаск: Арменовед. ежег. Антильяс (Ливан)*, 1956. С. 26–52 (на арм. яз.); *Cariswell J.* Kütahya Tiles and Pottery from the Armenian Cathedral of St. James, Jerusalem. Oxf., 1972. 2 vol.; *Hintlian K.* History of the Armenians in the Holy Land. Jerusalem, 1989<sup>2</sup>; *Kenaan-Kedar N.* Armenian Architecture in 12<sup>th</sup> Cent. Crusader Jerusalem // *Assaph. Sect. B: Stud. in Art History. Tel-Aviv*, 1998. N 3. P. 77–92; *eadem.* The Armenian Ceramics of Jerusalem. Jerusalem, [2003]; *она же [Кенаан-Кедар Н.]* Королева-покровительница // *Анив. Минск; М.*, 2007. № 1(10). С. 85–89; *Мутафян К.* Королевы Иерусалима: (Из ст. К. Мутафяна «Армянские прелаты и монахи в Иерусалиме в эпоху Крестовых походов: Легенды и достоверные свидетельства») // *Там же.* С. 15–21; *Kalemderian P.* The Armenian Sts. James Cathedral of Jerusalem. Jerusalem, 2007 (на арм. и англ. языках).

М. А. Аракелян, А. Ю. Казарян

**ИА́КХ** [греч. Ἰάκχος], мч. (пам. греч. 17 дек.). Память И. и стих, в к-ром говорится, что И. был усечен мечом, содержатся в визант. стихных синаксарях (напр., ГИМ. Син. греч. № 390 (354), 1295 г.), в греч. печатной Минее (Венеция, 1595) и в «Синаксаристе» прп. *Никодима Святогорца*. В стихном Синаксаре Paris. gr. 1578, XV–XVI вв., добавлено, что И. происходил из Триглии (ныне Зейтинбагы, Турция). Архиеп.

Сергий (Спасский) предполагал, что имя Иакх возникло в результате искажения имени мч. *Вакха Нового*, память к-рого отмечается 15, 16, 17, 18 дек. и 11 апр. В слав. и рус. календарях не упоминается.

Ист.: *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 530; *СупСР. Col. 321; Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 2. Σ. 344.*

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 386; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγολόγιον. Σ. 205.*

**ИА́МВЛИХ**, мч. Эфесский (пам. 4 авг., 22 окт.) — см. в ст. *Эфесские отроки*.

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

**ИА́ННЭЙ АЛЕКСА́НДР** (Оркада), царь иудейский (103–76 гг. до Р. Х.) — см. *Александр (Ионафан) Янний*.

**«ИА́ННИЙ И ИА́МВРИЙ»** [греч. Ἰαννῆς (Ἰάννης) καὶ Ἰάμβρης (Ἰάμβρης)], ветхозаветный апокриф.

**Заглавие произведения и античные свидетельства.** Текст получил название по именам главных героев — егип. магов, к-рые выступили против прор. Моисея (см., напр.: 2 Тим 3. 8; в Исх 7. 11 имена «чародеев» не упом.). В лат. источниках их имена передаются по-разному: Jannes et Jambres, Jamnes et Mambres, Jannes et Mambres. В Декрете Геласия (Decret. Gelas. 5. 6. 34) апокриф назван «Покаяние Ианния и Иамврия» (Poenitentia Jamnae et Mambrae). Имя Ианний — это, вероятно, искаженное имя Иоанн (Иоханан). Этимология имени Иамврий не установлена (возможно, образовано от семит. корня *try* и означает «повстанец» или «отступник»). В сер. XIX в. появилась гипотеза о том, что эти имена являются намеренными иудейскими искажениями имен Иоанна Крестителя и Иисуса Христа, а рассказ следует рассматривать в русле полемики с христианством (*Levy J.* Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim. Lpz., 1866. Bd. 1. S. 337). Однако уже в «Дамасском документе» встречается предание, согласно к-рому Моисею и Аарону противостоит Иохана и его брат (имя к-рого не названо — CD 5. 18), введившие Израиль в заблуждение во время исхода из Египта.

Плиний Старший (*Plin. Sen. Natur. hist. 30. 2. 11*) упоминает Моисея, Ианния и Лотапу (последнее имя либо искаженное имя автора, у к-рого

Плиний заимствовал сведения, либо имя князя Палтиеля (Фалтиила) из Числ 34. 26, либо неточно переданное название сир. г. Иотапата; возможно, что это имя образовано от искаженной тетраграммы — *Torrey Charles C.* The Magic of «Lotapes» // *JBL. 1949. Vol. 68. N 4. P. 325–327*). Нумений в сохранившемся лишь в отрывках соч. «О благе» упоминает спор с Моисеем Ианния и Иамврия, егип. жрецов и писцов, прославившихся как маги (*Euseb. Praer. evang. 9. 8. 1*; о том, что у Нумения был рассказ об Ианнии и Иамврии, упом. и Ориген — *Orig. Contr. Cels. 4. 51*). При этом Нумений утверждал, что они могли предотвратить все беды, насылавшиеся Моисеем на Египет. В «Апологии» Апулея, в списке магов, есть имена Моисей, Иоанн и некий Аполлобекс (*Apol. Apol. 90*). Согласно предположениям исследователей, источником греко-рим. свидетельств о магах, противостоявших Моисею, мог быть иудейский писатель Артапан (*Freudenthal J. Alexander Polyhistor. Breslau, 1875. S. 173*), хотя среди сохранившихся фрагментов его сочинения такого рассказа нет.

В «Церковной истории» Филосторгия говорится, что Моисей покарал Ианния и Иамврия язвами и умертвил мать одного из них (*Philostorgius. Hist. eccl. 9. 2 // PG. 65. Col. 568C*). В «Деяниях Пилата» отмечается, что египтяне почитали Ианния и Иамврия как богов, но они сами и те, кто им поклонялись, погибли, поскольку их знамения были не от Бога (*Acta Pilat. 5. 1*). В «Завещании Соломона» один из демонов говорит, что Ианний и Иамврий вызывали его (*Test. Solom. 25. 4*). В «Вопросах Варфоломея» сатана называет Ианния и Иамврия своими братьями (*Quaest. Barth. (lat.) 2, 4. 50*). Амброзиастер, комментируя 2 Тим 3. 8, писал, что Ианний и Иамврий были вынуждены признать, что через Моисея действует Бог (*Ambrosiaster. In 2 Tim 3. 8 // PL. 17. Col. 494AB*). В «Покаянии Киприана» диавол называет великого мага Антиохии «новым Иамврием» (*Confessio seu Poenitentia Cypriani Antiocheni. 6 // ActaSS. Sept. T. 7. P. 195–262*; см.: ВНГ, N 452–461; ВНО, N 228–232; ВНЛ, N 2047–2054; *Cipriano di Antiochia. Confessione: La prima versione del mito di Faust nella letteratura antica / Ed. S. Fumagalli. Mil., 1994*). В «Лавсаике» рассказывается о том, как прп. Макарий Александрийский при-





шел к гробнице Ианния и Иамврия в саду и был встречен 70 демонами, к-рые пропустили его осмотреть место погребения (*Palladius. Hist. Laus.* (Bartelink). 18). В греч. тексте «Деяний св. Екатерины» отмечается, что Ианний и Иамврий занимались некромантией (*Viteau J. Passions des Saints Ecaterine et Pierre d'Alexandrie. P., 1897. P. 7, 30, 33*). Кроме того, Ианний и Иамврий упоминаются у свт. Григория Богослова (*Greg. Nazianz. Or. 2. 41*), в «Апостольских постановлениях» (Const. Ap. 8. 1. 6), у Иоанна Малалы (*Ioan. Malal. Chron. 30*), в Житии Стефана Младшего (IX в.) (ВНГ, N 1666).

В Талмуде содержится пассаж, в к-ром Иохана и Мамре спрашивают Моисея, зачем он пришел в Египет, полный чудес, со своими чудесами (букв.— «Зачем ты привез солому в Афарайм?!» (Менахот 85а); Афарайм — богатый хлебодород в долине Иордана). В Мидраше Танхума (Ки Тиса 19) сказано, что 2 известных егип. колдуна, Юнус и Юмбрус, вышли из Египта в составе эревра (язычников, примкнувших к избранному народу) и что они были главными лицами в истории с золотым тельцом. В ряде мест фигурирует еще некая колдунья Иохани (Сота 22а; Звахим 62b). В Таргуме Псевдо-Ионафана на Исх 1. 15 упоминаются 2 мага, к-рые толкуют сон фараона, предсказывают рождение Моисея и помогают Валааму (их имена приводятся в толковании на Исх 7. 11 и Числ 22. 22).

В Коране в связи с колдовством упоминаются ангелы Харут и Марут (Коран. Сура 2. Аят 102), рассказ о к-рых, возможно, восходит к преданию об Ианнии и Иамврии.

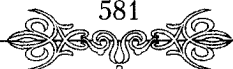
**Текст.** Долгое время о существовании апокрифа было известно лишь по упоминаниям у христианских писателей: одни признавали наличие текста, другие считали рассказ преданием. Так, Ориген утверждал, что в основе 2 Тим 3. 8 лежит письменный апокриф (*Orig. Comm. in Matth. 117 (in Mt 27. 9) // PG. 13. Col. 1769C; Ibid. 28 (in Mt 23. 37) // PG. 13. Col. 1637A*). По мнению блж. Феодорита Кирского, ап. Павел опирался на незаписанное иудейское предание (*Theodoret. In 2 Tim 3. 8*). По словам же свт. Иоанна Златоуста, имена волхвов либо содержались в предании, либо были открыты ап. Павлу Св. Духом (*Ioan. Chrysost. In 2 Tim. 8. 2*).

Однако в XX в. были обнаружены и изданы неск. фрагментов текста, найденных на папирусах и сохранивших значительную часть истории «И. и И.». Большая часть греч. текста содержится в папирусе Честер-Битти (P. Chester Beatty XVI), датированном сер. или 2-й пол. IV в. (примерно от 12 листов кодекса сохр. 99 фрагментов). Кроме того, имеется 4 греч. фрагмента Венского папирусного свитка (P. Vindob. gr. 29456 и 29828v) (III в.), из к-рых только 2 могут быть прочитаны, а также 2 неизданных греч. фрагмента P. Mich. 4925v (кон. II — нач. III в.), где содержится генеалогия Ианния и Иамврия (возможно, она служила началом повествования). Еще в XIX в. был обнаружен текст, т. н. латинско-древнеангл. билингва (Lond. Brit. Lib. Cotton. Tiberius B. Fol. 87v, XI в.; копия — Bodl. 614, XII в.), в к-ром в рассказе «О чудесах Востока» (*De rebus in Oriente mirabilibus*) была вставлена сцена некромантии из «И. и И.».

**Язык, датировка и происхождение.** Оригинальным языком памятника признается греческий, несмотря на присутствие в тексте ряда семитизмов, которые объясняются влиянием языка Септуагинты. Вероятно, следует различать время возникновения преданий об Ианнии и Иамврии и время составления апокрифа, известного по папирусным фрагментам. Если считать, что предание имеет дохрист. происхождение (возможно, возникло как мидраш на Исх 5–14), то о существовании текста впервые упоминает Ориген. Хотя в апокрифе много иудейских реалий (превозношение Моисея, запрет идолопоклонства и колдовства, увещание не воевать против евреев), в папирусных фрагментах текста содержится ряд признаков христ. редакции. В частности, в Венском папирусе встречается слово *χρῆσταιν*, что значит «помечать крестом» (буквой *χ*) или «перекреститься» (*Lampe. Lexicon. P. 1525*), в папирусе Честер-Битти используется выражение «сойти во ад», к-рое характерно для христ. памятников. Наконец, идея покаяния, к-рая является лейтмотивом всего произведения, указывает скорее на христианскую, чем на иудейскую традицию. Вероятно, история была записана в Египте, поскольку сир. авторам она практически неизвестна.

**Содержание.** Реконструированная история выглядит следующим обра-

зом. Егип. царь созвал мудрецов, чтобы они объяснили, почему выросло некое чудесное дерево. После лакуны в тексте рассказывается о том, как Ианний (возможно, глава магов) по приказу царя сидел под яблоней, когда произошло землетрясение с громом и молнией и повредило дерево. Он тут же отправился в б-ку, чтобы навести справки в своих магических книгах. Там ему явились вестники от Бога, чтобы забрать его в ад. Однако ему была дана отсрочка в 14 дней. Далее говорится о том, что мать Ианния была больна. Он поручил друзьям ухаживать за ней и вместе с братом Иамврием отправился в Мемфис, где передал ему магическую книгу, чтобы тот сохранил ее в тайне, а также отговаривал его участвовать в походе царя против евреев. В следующем отрывке Ианний вспоминает, как присутствовал в царском дворце, когда Моисей показывал чудеса. Он заявляет, что мог бы повторить все, что делали Моисей и его брат, но оказался поражен язвой и был вынужден вернуться в свои покои. Он написал царю, что Моисей действует силой Божией и он не будет ему противостоять. Далее Ианний рассказывает Иамврию и, вероятно, своей матери о том, что ночью будет знамение падающей звезды, к-рое утром истолкуют как указание на падение Ианния и его последователей и как предвозвещение смерти Ианния. Действительно, он умирает, мать и брат оплакивают его. Мать вскоре также умирает, и ее хоронят рядом с могилой сына. Тогда Иамврий возле яблони открывает магическую книгу и совершает ритуал некромантии. Ему является призрак Ианния и произносит длинную речь. Он признает, что был справедливо наказан, и убеждает брата отказаться от образа жизни, который ведет во ад, особенно от поклонения идолам. Изд. и лит.: *James M. R. A Fragment of the «Penitence of Jannes and Jambres» // JThSt. 1901. Vol. 2. P. 572–577; Förster M. Das lateinisch-altenglische Fragment der Apokryphe von Jannes und Mambres // Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen. Braunschweig, 1902. Bd. 108. S. 15–28; Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt Graeca / Ed. A.-M. Denis. Leiden, 1970. P. 69. (PVTG; 3); Maraval P. Fragments grecs du Livre de Jannès et Jambré (pap. Vindob. 29456 et 29828 Verso) // ZfPE. 1977. Bd. 25. S. 199–207; Grabbe L. L. The Jannes/Jambres Tradition in Targum Pseudo-Jonathan and its Date // JBL. 1979. Vol. 98. P. 393–401; Pietersma A., Lutz T. R. Jannes and Jambres // OTP. Vol. 2. P. 427–442; Pietersma A. The Apocryphon of Jannes and*





Jambres the Magicians: P. Chester Beatty XVI (with New Ed. of P. Vindob. gr. 29456 + 29828; Lond. Brit. Lib. Cotton. Tiberius B. Fol. 87v). Leiden; N. Y., 1994.

А. А. Ткаченко

**ИАННУАРИЙ** [Аннурий, Анурий, Аниурий] (не позднее 1-й пол. XVI в.), прп. (пам. в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Новгородских святых, 9 авг. — в Соборе Соловецких святых), Соловецкий, пустынный, подвизавшийся в *Соловецком в честь Преображения Господня мон-ре*, возможно, один из учеников прп. Зосимы Соловецкого (см. *Зосима и Савватий*, преподобные). Основанием для приблизительного установления времени жизни И. являются 2 памяти ему в месяцеслове Тропарника при Псалтири с воследованием 50-х гг. XVI в. (РГАДА. Ф. 181 (собр. МГАМИД). № 716), обнаруженные в рукописи Л. В. Мошковой. Месяцеслов кодекса, имеющего севернорус. происхождение (но, вероятно, не связанного с Соловецким мон-рем), отражает ситуацию после канонизационных Соборов 1547 и 1549 гг., хотя и с нек-рыми архаическими чертами (так, св. кнг. Феврония Муромская названа здесь матерью св. князя Петра (Л. 375 об.—376 об.) (см. ст. *Петр (Давид) Георгиевич и Феврония (Евфросиния)*, благоверные кн. и кнг.)). Под 16 июня в рукописи читается память «Аннурия, пустытника Соловецкого монастыря» (Л. 373), указан тропарь 1-го гласа «Пустынный житель» (отсылка к 29 сент.). Под 26 июня в Тропарнике указано «обретение честнаго телеси святаго преподобнаго отца нашего Аннурия, пустытника Соловецкого монастыря» с тем же тропарем и кондаком 8-го гласа: «Свет мысленных въсприим, огонь мысленный в сердци твоём вселився Христов, тя просветил есть, Аннурие, благодать с небеси прият, еже пети аллилуа» (Л. 376 об.—377).

Соловецкий пустынный Анурий упоминается в святцах XVII–XIX вв.: РНБ. Кир.-Бел. № 493/750, XVII в. (2-я треть?), под 26 июня: «Преподобнаго отца Анурия, пустытника Соловецкого монастыря» (Л. 75 об.); в несохранившихся Кайдаловских святцах кон. XVII в., под 22 апр. и 26 июня (преставление); в рукописи «Описания о российских святых» XVIII в. из б-ки киевского Софийского собора (*Сергий (Спасский)*). Месяцеслов. Т. 3. С. 549, 560); в старообрядческих Бабушкинских свят-



Прп. Ианнуарий Соловецкий.  
Фрагмент иконы  
«Собор Соловецких святых». 2005 г.  
(ц. втч. Георгия Победоносца в Ендове,  
Москва)

цах 1-й четв. XIX в., под 21 апр. (БАН. Собр. Дружинина. № 131 (164). Л. 177).

В Соловецком мон-ре к нач. XIX в. почитания И., по-видимому, не было, о чем говорит отсутствие его имени в соч. «Верное и краткое изчисление, сколь можно было собрать, преподобных отец Соловецких, в посте и добродетельных подвигах просиявших, которые известны по описаниям» (РНБ. Солов. № 1195/1366. Л. 38–49, 1819–1836 гг.). Восстановление почитания святого связано с агнографической деятельностью сщмч. *Никодима (Кононова)*, поместившего имя святого (Аннурий) в «Диптих Соловецких подвижников благочестия» под 18 апр. среди учеников прп. Зосимы Соловецкого (*Никодим (Кононов)*. 1900. С. 102). В составленном сщмч. Никодимом «Архангельском патерике» святой фигурирует уже с именем Ианнуарий (*Никодим (Кононов)*. 1901. С. 18, 169). Е. Е. *Голубинский* указал И. в «Списке усопших, на самом деле не почитаемых» (*Голубинский*. Канонизация святых. С. 348).

Имя Анурий встречается в Великих Четых Минеях митр. св. *Макария*. Под 19 сент. приведена память сщмч. Анурия (Ианнурия), «епископа Веневедиска» (ВМЧ. Сент. 14–24. Стб. 1253). С теми же днем памяти и именем святой указан в совр. старообрядческих месяцесловах (см., напр.: Старообрядческий церковный календарь. 7517/2009. С. 97). Речь идет о сщмч. *Ианнуарии*, еп. Беневентском (совр. память — 21 апр.,

ранее существовала также память под 19 сент.). Наряду с формой Анурий в старообрядческих месяцесловах встречается также форма Ианнуарий: мч. Ианнуарий (Кануарий) под 25 янв. (Там же. С. 12). Не исключено, что наряду с трактовкой имени Анурий как формы имени Ианнуарий оно могло быть осмыслено в XVI–XVII вв. и как Ануфрий при написании (в особенности скорописью) с выносным вторым Н под титлом, прочитанным как «фита» (в совр. справочниках по рус. антропонимике имя Анурий может возводиться как к имени Ианнуарий, так и к имени Онуфрий). Почитание И. в сер. XVI в. делает допустимым предположение о тождестве И. (Аннурия) с прп. *Онуфрием* Соловецким, известным по позднейшим источникам, в к-рых он, так же как и И., охарактеризован как «пустынный Соловецкого монастыря» или «острова» и как ученик прп. Зосимы. Мощи прп. Онуфрия покоились в Соловецком мон-ре в часовне прп. Иринарха вместе с мощами преподобных *Василия* и *Иоанна* Соловецких, учеников прп. Зосимы (Описание о российских святых. С. 171; *Барсуков*. Источники агнографии. Стб. 416; ср.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 569; *Голубинский*. Канонизация святых. С. 319; Святые Новгородской земли, X–XVIII вв. В. Новгород, 2006. Т. 1. С. 670–671). Архим. *Леонид (Кавелин)* включил Онуфрия в число святых, считавшихся учениками прп. Зосимы, со ссылкой на «Повести о пустынных Соловецких» (*Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. Стб. 110–111), однако в изданном тексте «Повестей...» о прп. Онуфрии нет упоминаний (*Петренко Н. А.* Соловецкий патерик и повести о соловецких пустынножителях // КЦДР: Соловецкий монастырь. СПб., 2001. С. 493–506). День памяти прп. Онуфрия Соловецкого (12 июня) близок к древнейшему дню памяти И. (16 июня — РГАДА. Ф. 181 (собр. МГАМИД). № 716. Л. 373).

Канонизацией И. можно считать включение его имени в сер. 80-х гг. XX в. в Собор Всех святых, в земли Российской просиявших (Миня (МП). Май. Ч. 3. С. 370). Имя И. вошло также в Собор Новгородских святых (известен с 1831, празд. возобновлено в 1981) и в Собор Соловецких святых (празд. установлено в 1993). Лит.: *Барсуков*. Источники агнографии. Стб. 55; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. Стб. 108–109;



Никодим (Копонов), иером. «Верное и краткое исчисление, сколь можно было собрать, предподобных отец Соловецких, в посте и добродетельных подвигах просиявших, которые известны по описаниям», и ист. сведения о церк. их почитании: Агиологические очерки. СПб., 1900. С. 35–36, 102, 109; *он же*. Архангельский патерик: Ист. очерки о жизни и подвигах рус. святых и некоторых приснопамятных мужей, подвизавшихся в пределах Архангельской епархии. СПб., 1901. С. 18, 169.

Е. Н. Андрущенко, Н. А. Андрущенко,  
Л. В. Мошкова

**ИАННУАРИЙ** [лат. Ianuarius; греч. Ἰαννουάριος] († между 303 и 305), сцмч. (нам. зап. 19 сент.; нам. греч. и РПЦ 21 апр.), еп. Беневентский, почитается как покровитель г. Неаполя (Италия).

**Источники.** Впервые об И. упоминается в послании 431 г. пресв. Урания к Пакату. По словам Урания, перед смертью св. *Павлину* Милостивому, еп. Ноланскому, явились свт. *Мартин* Милостивый, еп. Турский, и И., «одновременно епископ и мученик», прославивший «Церковь города Неаполя» (*Uranius. De obitu S. Paulini ad Pacatum* // PL. 53. Col. 861). О мученичестве И. известно из лат. актов (см. *Акты мучеников*), сохранившихся в неск. редакциях. Наиболее древние — составленные в VII в. т. н. Болонские акты (названы по ркп. XII в. из Болоньи). Акты со вставками и с дополнениями из др. редакций были опубликованы в 1744 г. А. Маццокки (*Mazzocchi A. S. In vetus marmoreum Sanctae Neapolitanae Ecclesiae Kalendarium Commentarius. Neapoli, 1744. Vol. 1. P. 269–279; вполн. неоднократно переизд.*). Критическое издание было осуществлено в 1940 г. Д. Маллардо. Вероятно, уже в 1-й пол. VIII в. Болонские акты были известны прп. *Беде Достопочтенному*, их появление в англосакс. Британии можно связать с деятельностью прп. Адриана, настоятеля мон-ря святых Петра и Павла в Дуроверне (ныне Кентербери), бывш. аббата мон-ря Лукуллан близ Неаполя. В средние века большей известностью пользовались Ватиканские акты, расширенная версия Болонских актов, к-рые были составлены в VIII–IX вв. Именно Ватиканские акты легли в основу литургических чтений в честь И. в рим. богослужебных книгах и стали источником для кратких сведений о святом в Мартирологе Адона Вьеннского (под 19 и 23 сент.), а также для поэтического переложения *Фло-*

*арда* Реймского (*Flodoardus Remensis. De triumphis Christi apud Italiam. VIII 5 // PL. 135. Col. 735*). В X–XI вв. были составлены ПUTEОЛЬСКИЕ акты, или Мученичество св. Прокла (*ActaSS. Sept. T. 6. P. 761–794*; при подготовке к публикации болландист Я. Стиллинг получил копию ПUTEОЛЬСКИХ актов из куриального архива г. Поццуоли). В IX–XI вв. в герм. мон-ре Райхенау было составлено Мученичество святых Феста, Соссия, Евтихия и Акутия. Этот текст наиболее близок к Ватиканским актам, важ-



Св. Ианнуарий.  
Роспись аркосолия в катакомбах  
св. Ианнуария в Неаполе. V в.

ным дополнением является сказание о перенесении мощей 4 мучеников в Райхенау в 871 г. Сведения об И. содержатся также в Актах св. Соссия (т. н. Легенда Иоанна Дякона), составленных ок. 900 г. по указанию Неаполитанского еп. Стефана III диаконом ц. Сан-Дженнаро аль Ольмо Иоанном в связи с перенесением мощей мч. Соссия из Мисена (ныне Мизено) в Неаполь.

Своеобразным памятником агиографической традиции И. стали Греческие акты, обнаруженные в 1709 г. пресв. Н. К. Фальконе и опубликованные им в «Полной истории семьи, жизни, чудес, перенесения мощей и почитания славнейшего мученика св. Ианнуария» (*Falcone N. C. L'intera Istoria della famiglia, vita, miracoli, translazioni e culto del gloriosissimo martire S. Gennaro. Napoli, 1713*). В том же году Акты были перепечатаны в Москве, их пересказ вошел в посмертное переработанное издание

Четых-Миней свт. *Димитрия*, митр. Ростовского. Авторство Актов приписывалось монаху из обители Лукуллан, жившему в V в. Хотя в ряде исследований XVIII–XX вв. доказывалось, что эти греч. Акты — позднее сочинение, возможно подделка самого Фальконе, датировка неаполитанской греч. рукописи Актов (*Soc. Hist. Patr. XXI. B. 3*) XVI–XVII вв. делает обоснованным предположение Р. Романо, что это сочинение является памятником поствизант. греч. агиографии, составленным в намеренно архаизированном стиле кем-то из живших в Неаполе греков (напр., братьями Никифором и Макарием Мелиссинами). В основе Актов лежит греч. синаксарное сказание, дополненное сведениями из лат. житий. Рассказ о мученичестве И. и его спутников отличается возвышенным риторическим стилем и обилием вымышленных подробностей.

**Житие.** Согласно Болонским актам, во время гонения на христиан имп. Диоклетiana (303–305) из Мисена в Путеолы (ныне Поццуоли) прибыл 30-летний диак. Соссий, который встретился там с Беневентским еп. И., в чью юрисдикцию, возможно, входил порт Путеолы. Епископа сопровождали его диак. Фест и чтец Дезидерий. В это время в Путеолах собралось много язычников, привлеченных славой Кумской Сивиллы. Несмотря на все предосторожности, Соссий как христианин был схвачен и по приказу судьи Драконтия брошен в темницу. И., Фест и Дезидерий были задержаны, когда посещали заключенного Соссия. На суде все они отказались принести жертвы языческим богам и исповедали себя христианами. Драконтий велел отправить мучеников в амфитеатр, чтобы на потеху толпе их растерзали медведи. Поскольку звери их не тронули, судья приказал отрубить клирикам головы. Когда их вели к месту казни, 3 путеольца — диак. Прокл и миряне Евтихий и Акутий стали громко возмущаться несправедливостью судьбы и исповедали себя христианами. Они были немедленно схвачены и также осуждены на смерть.

Казнь мучеников состоялась на форуме Вулкана, близ серных залежей. В более поздних Ватиканских актах повествование дополнено описанием чудес, совершенных мучениками (напр., судья внезапно ослеп и был исцелен по молитве И.). Согласно





Св. Ианнуарий на фоне Везувия и Соммы.  
Роспись катакомб св. Ианнуария  
в Неаполе. X–XI вв. (?)

позднейшей греч. версии, И. был схвачен за проповедь христианства и приведен на суд к Тимофею, управлявшему обл. Кампания. По приказу судьи мученика ввергли в раскаленную печь, откуда он вышел невредимым, потом били железными прутами так, что обнажились кости. Среди собравшейся толпы были диак. Фест и чтец Дезидерий, к-рые плакали, видя страдания епископа. Их вместе с И. также бросили в тюрьму. В тюрьме находились заключенные за исповедание Христа 2 диакона — Соссий и Прокул и 2 мирянина — Евтихий и Акутий. Наутро их вывели на арену на растерзание диким зверям, но те не тронули мучеников. Тимофей объявил, что все чудеса происходят из-за колдовства христиан, но тут же ослеп и стал взывать о помощи. И. помолился о его исцелении, после чего Тимофей прозрел, однако с еще большим рвением стал обвинять христиан в колдовстве и приказал отсечь мученикам головы.

По предположению Х. Ахелиса (Achelis. 1932. S. 91–97), И. можно отождествить с одноименным Беневентским епископом, к-рого среди участников Сардикийского Собора 343 г. упоминает свт. Иларий Пиктавийский (Hilar. Pict. Fragm. hist. II 16). Допустив, что сохранившиеся Акты мученичества И. были составлены не ранее VI в. и поэтому могли содержать недостоверные сведения, исследователь полагает, что И. был не мучеником эпохи гонений на хри-

стиан, а исповедником, пострадавшим от ариан. Хотя эта гипотеза не нашла широкого признания в исторической науке, И. Делез, к-рый сначала подчеркивал важность свидетельства о мученической кончине И., содержащегося в письме Урания (Delehaue. Origines. P. 300), позднее принял версию Ахелиса.

**Почитание** мучеников засвидетельствовано в италийской редакции Мартиролога блж. Иеронима (1-я пол. V в.), где под 7 сент. упоминается о кончине И., а под 13 апр. — о перенесении его мощей. Память И. и его спутников неоднократно встречается в Мартирологе под разными датами и в разной последовательности: 23 сент. — Соссий в Мисене, 16 окт. — он же в Байях, 18 окт. — Евтихий в Путеолах, 19 окт. — Соссий, И., Акутий, Фест, Дезидерий в Неаполе, Прокул и Евтихий в Путеолах, 20 окт. — Прокл и Евтихий в Путеолах, 5 дек. — Соссий в Мисене. Столь серьезная путаница, по всей вероятности, была вызвана неоднократными ошибками переписчиков и редакторов Мартиролога. В Карфагенском календаре нач. VI в. под 19 сент. отмечена память И., а под 23 сент. — Соссия, что свидетельствует о проникновении почитания этих святых в Африку. Почитание Путеольских мучеников, вероятно, было принесено в Африку италийскими пленными, захваченными вандалами во время пиратских набегов на Кампанию. Почитание И. в англосакс. Британии зафиксировано в Линдисфарнском Евангелии, где в честь мученика установлены евангельские чтения и празднество с вигилией (повечерием). Подобный характер носит и 1-е свидетельство почитания И. в Германии, к-рое содержится в Евангелии св. Бурхарда Вюрцбургского (VIII в.). В ирландско-англосакс. Календаре св. Виллиброрда из мон-ря Эхтернах (между 702 и 706) значится только память Соссия под 23 сент. В заметке в Мартирологе Флора Лионского (сер. IX в.), возможно восходящем к Мартирологу Беды Достопочтенного, указывается память И. и его спутников под 19 сент., одного Соссия — под 23 сент. В Неаполитанском мраморном календаре (сер. IX в.) у каждого мученика особый день памяти: И. — 19 сент., Соссию — 23 сент., Евтихию и Акутию — 18 окт., Фесту и Дезидерию — 7 сент.

О почитании И. было известно свт. Григорию Турскому, к-рый при-

водит сообщение Урания о явлении мученика свт. Павлину Ноланскому (Greg. Turon. Glog. conf. 108). Примерно в сер. V в. о почитании св. Соссия упоминал Карфагенский еп. Кводвультдей († 453/4), живший в изгнании в Неаполе (De promissionibus et praedictionibus Dei // PL. 51. Col. 843). В честь св. Соссия папа Римский Симмах (498–514) устроил ораторий в ротонде св. Андрея на Ватиканском холме (LP. Vol. 1. P. 261), что положило начало почитанию Путеольских мучеников в Риме. В IX в. центром почитания святых в Германии стал мон-рь Райхенау на Боденском оз. Настоятель мон-ря Валаффрид Страбон в 839 г. составил гимн во славу мучеников. Три богослужебных гимна в честь Путеольских мучеников были написаны в XI в. св. Петром Дамиани.

Согласно актам, останки И., первоначально похороненные на Маркиановом поле (Ager Marciani) близ Путеол, между 413 и 431 гг. по инициативе Неаполитанского еп. Иоанна I были перенесены в катакомбы Неаполя, где была устроена особая крипта (об этом событии под 13 апр. сообщается в Неаполитанском календаре). Перенесение мощей И. в Неаполь способствовало распространению почитания мученика в этом го-



Св. Ианнуарий умиряет Везувий.  
Гравюра. 1713 г.

роде. Уже в послании Урания и в Мартирологе блж. Иеронима И. назван неаполитанским святым. В V в. над катакомбой была сооружена базилика во имя И., куда, вероятно, были перенесены его мощи. Св. Агнелл, еп. Неаполя (673–694), основал приц. св. Ностриана диаconiю во имя И.



Захватив в 831 г. Неаполь, беневентский герц. Сикон перенес мощи И. в свой город, где они были помещены в кафедральном соборе Богородицы Иерусалимской. В 1154 г. по инициативе сицилийского кор. Вильгельма I Злого, считавшего Беневенто недостаточно надежным местом для хранения святыни, мощи были перенесены в аббатство Монтеверджине. По приказу кор. Карла II Анжуйского (1285–1309) их поместили в бюст-реликварий из позолоченного серебра и в 1305 г. выставили для поклонения. Сын Карла, неаполитанский кор. Роберт, повелел также изготовить реликварий для ампулы с кровью мученика. С 1480 г. мощи св. И. хранились под главным алтарем монастырской церкви.

Однако в Неаполе почитание И. не угасло. Во имя И. был освящен кафедральный собор, сооруженный при кор. Карле II. В городе оставались одеяние мученика и ампулы с его кровью. Согласно местному преданию, по молитве к И. Неаполь был спасен от гибели во время извержения Везувия в 471 г. В 1497 г. по договоренности между Неаполитанским архиеп. Алессандро Карафрой и его братом кард. Оливьеро Карафрой (1430–1511), в юрисдикции которого находилось аббатство Монтеверджине, мощи И. были возвращены в Неаполь и помещены в кафедральный собор.

В 1964 г. по указу кард. Альфонсо Кастальдо, архиеп. Неаполитанского, проф. Дж. Ламбертини была проведена каноническая рекогниция мощей. Хорошо сохранившиеся останки принадлежат мужчине 35–40 лет, высокого роста — ок. 1,9 м. Они находились в овальной погребальной урне с надписью: «Тело св. Ианнуария, Беневентского епископа» (Corpus S(ancti) Ianuarii Ben(eventani) Epi(scopi)). Терракотовая урна высотой 28 см и длиной 78 см относится к лангобардской эпохе (VI–IX вв.). Урна была завернута в бархатную ткань, запечатана и помещена в деревянный ларец. Ларец находился в бронзовом реликварии 1511 г. В наст. время урна с мощами И. хранится в алтаре крипты кафедрального собора. В окт. 2008 г., во время визита в Москву Неаполитанского архиеп. кард. Крещенцио Сепе, частица мощей И. была передана РПЦ.

Останки спутников И. имеют особую историю почитания. Мощи мучеников Феста и Дезидерия перво-

начально находились в посвященной им церкви за городскими стенами Беневента (ныне Беневенто). В 824 г. по инициативе герц. Сикона, так же как и мощи И., они были перенесены в новый кафедральный храм Богородицы Иерусалимской. В 1-й пол. XII в. вместе с мощами И. они были вывезены в аббатство Монтеверджине, а оттуда в Неаполь, где еще при еп. Стефане II (767–800) был основан мон-рь св. Феста. В наст. время мощи хранятся в кафедральном соборе Неаполя.

Мощи св. Соссия были перенесены в Мисен, где над гробницей мученика в посл. воздвигли церковь. В Неаполе еп. Кальв (750–762) основал ораторий в честь мученика. После разрушения Мисена сарацинами (кон. IX в.) мощи св. Соссия были перенесены в Неаполь, в городской мон-рь св. Северина (906). Описание этого события составлено Иоанном Диаконом, одним из инициаторов перенесения. На корабле святыню доставили к замку Лукуллано, где ждала делегация во главе с Неаполитанским архиеп. Стефаном III, дукой Григорием II, клириками и монахами. Во время франц. оккупации Неаполя (1806–1815) мон-ри были секуляризированы. Кор. Жозеф Бонапарт издал указ о вынесении церковных реликвий из обителей (20 февр. 1807), и Микеле Арканджело Луполи, еп. Монтепелозо, управявший Неаполитанским архиеп-ством, велел перенести мощи св. Соссия и св. Северина во Фраттамаджоре (31 марта 1807), где они поныне хранятся в приходской ц. св. Соссия.

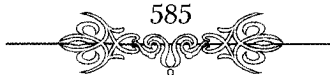
Согласно Ватиканским актам, мощи святых Прокла, Евтихия и Акутия были захоронены в ПUTEОЛАХ и затем хранились в «претории Фалькидия» (praetorium Falcidii) возле базилики св. Стефана, старого кафедрального собора. Во 2-й пол. VIII в. по инициативе Неаполитанского еп. и дуки Стефана II церковь перестроили. Во время работ были обретыены мощи Евтихия и Акутия, лежавшие в мраморном саркофаге с серебряной табличкой. В XIII в. саркофаг с мощами был перенесен в новый кафедральный собор. По инициативе архиеп. Джузеппе Спинелли (1734–1754) мощи святых поместили в новую раку из порфира. Мощи св. Прокла, почитавшегося небесным покровителем ПUTEОЛ, первоначально находились в ц. Каль-

пурния (Calpurnianum), которая в XIII в. стала кафедральным собором.

В Актах из мон-ря Райхенау сообщается о перенесении в обитель частиц мощей И., Прокла и Евтихия швабским воином в 871 г. Однако, согласно гимну Валафрида Страбона, реликвии хранились в Райхенау еще до 839 г. и были подарены монастырю имп. Лотарем. По инициативе аббата Витигова (985–997) в Райхенау была воздвигнута капелла во имя И. Согласно описи монастырского имущества (1780), реликвии представляли собой 2 фрагмента берцовой кости И. и нек-рые кости мучеников Прокла, Евтихия и Акутия. 13 мая 1781 г. часть мощей была возвращена в г. Поццуоли.

**Особенности почитания в Неаполе.** В кафедральном соборе хранятся ампулы с сухой кровью И. «Чудо св. Ианнуария» — разжижение крови, когда ампулу подносят к главе святого, — известно с XIV в. и совершается 3 раза в год: 19 сент., в день памяти И.; 16 дек., в годовщину чудесного спасения благодаря заступничеству святого во время извержения Везувия (1631), и в субботу перед 1-м воскресеньем мая, в день памяти перенесения мощей И. в Неаполь. Если кровь И. оставалась сухой, это считалось плохим предзнаменованием (чудо не произошло в 1939 — перед началом второй мировой войны, в 1944 — перед извержением Везувия, в 1980 — перед сильным землетрясением). Описание «Чуда св. Ианнуария» и связанных с ним торжеств содержатся в путевых заметках и воспоминаниях рус. путешественников XIX–XX вв. (А. Н. Муравьев, К. А. Скалковский, Г. Ф. Гнесин).

В Неаполе празднества в честь мч. И. совершаются неск. раз в год и сопровождаются религ. процессиями и городскими торжествами. Празднование в честь 1-го перенесения мощей в V в. в посл. перешло с 13 апр. на субботу перед 1-м воскресеньем мая. Процессии в этот день, известные как «Шествия с гирляндами» (Inghirlandati — участвующие в процессии клирики держат в руках гирлянды из цветов), проводятся с 1337 г. В 1525 г. были организованы более торжественные стациональные шествия, известные как «Sedili», в которых принимал участие вице-король Неаполя в сопровождении знатных горожан. Во время празднеств площадь перед собором была украшена







триумфальными арками и временным алтарем. Мощи И. перевозились по городу на специальном, пышно украшенном катафалке. В 1800 г. «Sedili» были упразднены. Вместо них организуются 2 процессии из кафедрального собора в ц. св. Клары. Наиболее торжественным является послеполуденное шествие с реликварием, ампулами с кровью и серебряной статуей И. и со статуями др. небесных покровителей Неаполя. Вероятно, более древнее происхождение имеют стациональные процессии в воскресенье Страстей Господних. В средние века Неаполитанский архиепископ и соборные каноники, в белых облачениях, на белых лошадях, направлялись из кафедрального храма в катакомбы, где совершалась понтификальная месса. Согласно местным преданиям, это шествие было установлено в память избавления города от извержения Везувия в 471 г. Также в память извержения 1631 г. были учреждены процессии и особый праздник «Заступничества» (Patrocinio) — 16 дек. С 1857 г. в этот же день совершается воспоминание спасения города во время землетрясения в обл. Базилликата.

С начала визант. господства (VII в.) изображения И. присутствовали на монетах неаполитанской чеканки. В последний раз лик святого был начатан на банкнотах Партенопейской республики в 1799 г. Особой формой почитания И. стало учреждение религиозного братства в его честь. В 1738 г. неаполитанский кор. Карл III Бурбон учредил рыцарский орден св. И.

**Почитание на Востоке.** Почитание И. в Византии, вероятно, было связано с деятельностью италийских греков, во главе с патриархом К-польским свт. *Методием I* составивших влиятельную партию в период 2-й волны иконоборчества и после торжества Православия (843). С X в. почитание И. фиксируется визант. синаксарями, где память святого помещена, как правило, под 19 сент. в соответствии с зап. традицией, а также под 20 или 21 апр. (возможно, перемещенная с 13 апр. память перенесения мощей). Под одной из этих дат в синаксарях содержится сказание о мучениках. В слав. стишном Прологе сказание об И. дано под 19 сент. В поздневизант. период сохранилась только память под 20 или 21 апр., что нашло отра-

жение в синаксарях при печатных греч. Минеях.

Ист.: ActaSS. Sept. T. 6. P. 761–894; BHL, N 4115–4140; BHG, N 773–775; MartHieron. Comment. P. 492, 517; SynCP. Col. 59–60, 615–618; *Mallardo D. S. Gennaro e compagni nei più antichi testi e monumenti.* Napoli, 1940; ВМЧ. Сент. 14–24. Стб. 1253.

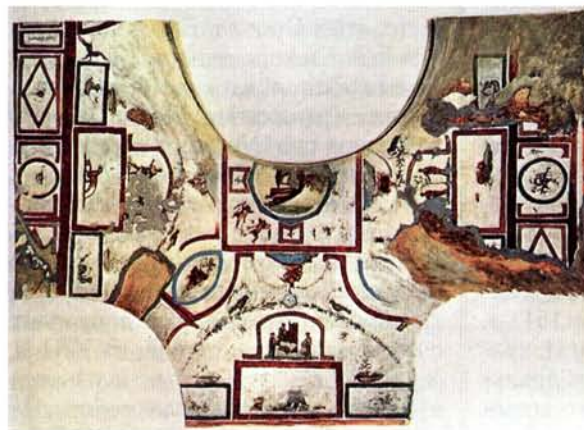
Лит.: *Pezzullo C. Memorie di S. Sosio martire diacono della chiesa di Miseno e patrono di Frattamaggiore con l'aggiunta di novene e poesie in sua lode.* Frattamaggiore, 1888; *Tagliatela G. Memorie storico-critiche del culto e del sangue di S. Gennaro principale protettore di Napoli.* Napoli, 1893; *Januario R. Il sangue di S. Gennaro attraverso I secolo: Schiarimenti, confutazioni.* doc. Napoli, 1902; *Sperindeo G. Il Miracolo di S. Gennaro.* Napoli, 1908<sup>3</sup>; *Cavène L. Le célèbre miracle de S. Janvier à Naples et à Pouzzoles.* P., 1909; *Franchi de' Cavalieri P. San Gennaro vescovo e martire // Idem. Note agiografiche.* R., 1912. Fasc. 4. (ST; 24); *Achelis H. Die Bedeutung der Katakomben von Neapel für die christliche Kunstgeschichte.* Lpz., 1932; *Сергий (Спасский). Месяцеслов.* Т. 2. С. 116–117, 288; Т. 3. С. 150–151; *Delehaye H. Hagiographie Napolitaine // AnBoll.* 1941. Vol. 59. P. 1–33; *Mallardo D. Un supposto Fratello de S. Gennaro e l'onestà scientifica di N. C. Falcone.* Napoli, 1941; *idem. San Gennaro nell'innografia greca // Epemerides Liturgicae.* R., 1948. Vol. 62. P. 354–362; *Lambertini G. Il miracolo de S. Gennaro di fronte alla biologia.* Napoli, 1955; *Rosa V., de. La recognitione delle ossa di S. Gennaro // Boll. ecclesiastico ufficiale dell'Archidiecesi di Napoli.* Napoli, 1964. Vol. 45. P. 167–171; *San Gennaro vescovo e martire: Memorie letterarie e monumentali / A cura di D. Ambrasi et al.* Napoli, 1982; *San Gennaro nel 17. centenario del martirio (305–2005): Atti del Conv. intern. (Napoli, 21–23 settembre 2005) / Ed. G. Luongo.* Napoli, 2007. 2 vol.

*М. А. Курьшева, Д. В. Зайцев*

**Постройки в Неаполе, связанные с почитанием И. Катакомбы св. Ианнуария** (итал. Catacombe di San Gennaro) — самые известные катакомбы Юж. Италии, к-рые не имеют аналогов по просторности помещений и количеству сохранившихся

вдоль коридоров длиной ок. 100 м. Главный коридор более обширных верхних катакомб смещен на 10–20 м к северу относительно оси нижних. Главный вход в катакомбы находится с запада, однако в наст. время используется новый, прорубленный в 1969 г. с вост. стороны. Спуск к нему ведет от площадки у апсиды ц. Богородицы Доброго Совета (Basilica dell'Incoronata Madre del Buon Consiglio; 1920–1960, архит. В. Вечча), построенной по образцу базилики св. Петра в Риме.

Наиболее древней частью катакомб является ипогей с кубиклами для захоронений, к-рый позднее стал вестибюлем нижних катакомб. Его свод покрыт сложным геометрическим орнаментом кон. II — нач. III в. С юга к нему примыкал др. ипогей (остались фрагменты орнаментальных фресок на своде), позже превращенный в ц. св. Агриппина. Тремя метрами выше с сев. стороны расположен еще один ипогей, ставший позже вестибюлем верхних катакомб. На потолке сохранились росписи, имеющие типичное для рим. гробниц композиционное решение. В центре — изображение летящей богини Виктории в октагональном обрамлении, в углах — путти. На стенах расположено 4 сцены, из к-рых западная, находившаяся ближе к входу, полностью утрачена. На вост. стене — «Строительство мистической башни», уникальная композиция на тему отрывков «Пастыря» Ермы (*Herm. Pastor.* I. III 2, 4–9; *Ibid.* III. IX 1–5, 16). В сев. части композиции изображены Адам и Ева у древа познания (без змея), в южной — Давид и Голиаф (сохр. частично). Человеческие фигуры окружены изображениями животных, цветов



*Роспись потолка в катакомбах св. Ианнуария в Неаполе. 1-я пол. III в.*

фресок и мозаик разного времени. Катакомбы устроены в холме Каподимонте к северу от исторического центра Неаполя. Помещения расположены в 2 яруса и сгруппированы

и фруктов в традиции, типичной для античного иллюзионизма. Фрески датируются 1-й пол. III в. (*Fasola.* 1974. P. 29). К северу от верхнего вестибюля находятся помещения, т. н. греческие зоны, где сохранился комплекс погребальных ниш, полностью покрытых декоративными росписями (III в.).







После того как в кон. III в. в юж. ипогее был захоронен Неаполитанский еп. свт. Агриппин, катакомбы стали местом паломничества. Ипогей был расширен и превращен в ц. св. Агриппина, сохранились вырубленные в скале престол и синтрон. В IV в. нижние катакомбы стали быстро расширяться. В них сохранились ниши разных типов, почти лишённые специального архитектурного убранства. В одном из аркосолиев сохранились декоративные мозаики, в нек-рых других — фрески, относящиеся скорее всего к сер.—2-й пол. III в. (традиционно многие из них датируются IV в.). Помимо многочисленных декоративных и символических мотивов (павлин, виноградные лозы) сохранились изображения безбородого Христа с жезлом и со щитом, Доброго пастыря, сцены «Моисей, извергающий источник из скалы», «Иона под тыквой», а также ряд неидентифицированных изображений. К более позднему периоду (V в.?) относится «палimpseст» на стене ц. св. Агриппина, где сохранились 2 ростовые фигуры и ниже фрагмент неизвестной сцены.

Сев. катакомбы в IV в. практически не расширялись. После перенесения туда мощей И. между 413 и 431 гг. они превратились в крупнейшее кладбище и богослужебный комплекс. В V в. строители верхних катакомб увеличили объем пространства, расширив ряд помещений и прорубив коридор до дохрист. ипогея, к сер. VI в. здесь перестали совершаться захоронения, поскольку в сев.-вост. части катакомб есть много неоконченных аркосолиев, стен без ниш. В верхних катакомбах сохранились многочисленные фрески, в основном в лучшем состоянии, чем в нижних катакомбах. Фрески в аркосолиях сев.-вост. зоны относятся к V в.: мч. И. с усопшими Коминией и Никациолой в позах орантов (древнейшее изображение И., с нимбом с хризмой, альфой и омегой; по стилистике относится к 50–70-м гг. V в.), св. Елевсиний в медальоне, погрудные изображения апостолов Петра и Павла и св. Виталии. К V в. относятся также фрески в одном из кубиковлов главного коридора. В боковом аркосолии изображен ап. Петр, к-рому подносит венец мученика неизвестный персонаж (вероятно, св. Стефан или И.), напротив расположено такое же изображение

с ап. Павлом и мч. Лаврентием. Обе группы обращены к центральному аркосолию, где находилась утраченная к наст. времени мозаика, изображавшая, вероятно, Христа, Которому через апостолов передаются мученические венцы. В соседнем кубикеле сохранились изображения (в позах орантов) захороненных здесь усопших: в одном аркосолии — Феотеки с женой Иларией и дочерью Ноннозой (1-я пол. VI в.), в другом — Прокл (V в.).

При перенесении в катакомбы мощей И. были помещены в зал (т. н. confessio) к северу от ц. св. Агриппина (после перенесения мощей в нач. VI в. (?) вход в наружную «большую базилику» был заложен). Вскоре ря-

в медальонах, окруженных побегами виноградной лозы. Мозанками украшены 4 аркосолия: центральный (в нижней части зап. стены), соседние аркосолии в боковых стенах и еще один на высоте 4 м от пола в вост. части сев. стены. Личности изображенных епископов неизвестны, за исключением персонажа с темной кожей, к-рый идентифицируется со свт. Кводвультдеем, еп. Карфагена, бежавшим от вандалов и умершим в Неаполе в 454 г. Все мозаики традиционно датируются V в. (Ibid. P. 146), однако мозаики центрального и левого аркосолиев должны быть отнесены к 1-й пол. VI в.

За счет расширения главного коридора у входа в крипту была создана церковь, к-рая соотносится с упоминаемой в источниках «малой бази-



Феотеки с женой Иларией и дочерью Ноннозой. Ростись аркосолия в катакомбах св. Ианнуария в Неаполе. 1-я пол. VI в.

дом было устроено помещение для захоронения епископов, т. н. Крипта епископов (открыта в 1971). Она находится значительно выше уровня пола верхних катакомб, откуда был устроен вход. Ее высота достигает 6 м, т. к. при прорубке светового колодца в нее был включен находящийся ярусом выше древний ипогей. Считается, что здесь хоронили епископов Неаполя начиная с Иоанна I (413–432) и до епископов VI в., но, возможно, не всех; полный список погребенных епископов неизвестен. В крипте имеется ряд аркосолиев, украшенных фресками (очень плохой сохранности) и мозаиками с портретами епископов

ликой» (basilica minor — Ibid. P. 171–173). Ее возникновение связывается с окончанием захоронений в крипте (нач. VI в.). Церковь служила местом почитания не только И., но и др. св. епископов. Бывш. ипогей (вестибюль верхних катакомб) был превращен в нартекс с устройством 3-частного входа. Были прорублены перегородки и создано пространство базилики, вероятно разделенной на нефы стенами с аркадами (не сохр.). На сводах уцелели фрагменты фресок — 14 портретов епископов. Позже с вост. стороны было создано дополнительное обширное пространство — «присоединенная базилика» (basilica adiecta, размер 50×12 м) с поперечной тройной аркадой в зап. части и эдидулой с изображением св. Креста

в столпе — в восточной (вероятно, создано после возвращения Иерусалима христианами в 628).

Кводвультдей, еп. Карфагена. Мозаика катакомб св. Ианнуария в Неаполе. V в.



Во время иконоборческих гонений в катакомбах 2 года укрывался еп. Павел II (762–766), к-рого







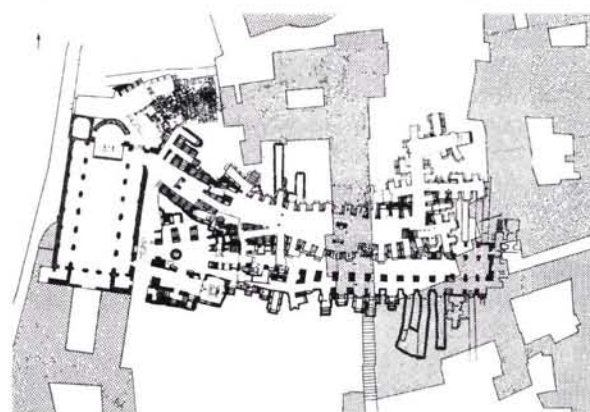
Христос Пантократор.  
Роспись в катакомбах св. Ианнуария  
в Неаполе. 2-я пол. IX в. (?)

провизант. партия не впускала в город. В этот период в вестибюле нижних катакомб был устроен баптистерий. Возможно, тогда же были вырублены 2 ниши-эдикулы в пилонах, была написана сцена «Крещения Христа» над входом (почти не сохр.). К VIII в. могут быть отнесены фрески правой эдикулы — поясное изображение Христа, ниже помещались образы св. дев: мц. Агафии между вмц. Екатериной и мц. Евгенией, на боковых стенках — мц. Юлианы и вмц. Маргариты, к VII–VIII вв. — фреска с фигурами 2 святых справа от алтаря. Здесь были похоронены неаполитанские дуки Стефан II (755–766, епископ в 766–799) и Стефан III (821–832). После перенесения мощей И. в Беневенто (831) катакомбы запустели. Еп. Иоанн IV (ок. 842–849) перенес в кафедральный собор останки своих предшественников, при еп. Афанасии I (849–872) забота о катакомбах была передана *бенедиктинцам*. Катакомбы использовались еще в XIII в. и были заброшены, как и прилегающий мон-рь, после сер. XIV в.

После сер. IX в. был создан ряд фресок разного качества и назначения (среди них много вотивных). Сохранившиеся изображения в зап. зоне верхних и нижних катакомб могут быть датированы только на основе стилистики. Часть приводимых в лит-ре датировок VI–IX вв. ничем не обоснована. Вероятно, ко 2-й пол. IX в. относится плохо сохранившееся изображение Пантократо-

ра между 2 ангелами, помещенное в световом колодце у входа в ц. св. Агриппина. Та же композиция в световом колодце верхнего вестибюля (из-за прорубки к-рого была разрушена одна из сцен с летящей Викторией) существенно отличается по стилю и восходит, возможно, к X–XI вв. Тогда же скорее всего был создан нижний слой фресок на стене, закрывшей вход в «confessio» (И. на фоне Везувия и Соммы), в то время как верхний слой (мч. Прокл и И.), фрески на соседних боковых стенах (слева — мученики Фест и Евтихий, справа — Дезидерий и Акутий), росписи в устроенном в верхнем вестибюле аркосолии над захоронением неизвестного почитаемого епископа (где он изображен с предстоящими, а на своде — св. Агриппин и И.), а также фреска в «малой базилике», слева от входа в Крипту епископов, где представлены И. и неизвестный святой-бенедиктинец, относятся к XI–XII вв.

**Базилика св. Ианнуария за городскими стенами** (Большая базилика; Basilica maior; итал. San Gennaro extra Moenia) была построена рядом с зап. входом в катакомбы, на уровне входа в ц. св. Агриппина и спуска из верхних катакомб. При



План катакомб  
и базилики св. Ианнуария  
в Неаполе

постройке срубили часть скалы, обнажившей зап. выходы из катакомб. Базилика ориентирована на север, вход расположен с юга, из внутреннего двора более позднего здания приюта для бедных (Ospedale S. Gennaro dei Poveri). В кон. V в. рядом со входом в ипогей св. Агриппина и с базиликой Неаполитанский еп. Виктор построил и освятил ц. во имя первомч. Стефана (точное местонахождение неизв.).

Исследователь У. Фазола связывал строительство 3-нефной базилики с перенесением в нее мощей И. из катакомб (нач. VI в.). После перенесения мощей в Беневенто

здание было заброшено. Бенедиктинцы, приглашенные еп. Афанасием I (849–872), восстановили и расширили базилику, пристроив к ней здания мон-ря, посвященного И. и св. Агриппину. К XIV в. относится сохранившаяся колокольня. Просуществовав до 1356 г., мон-рь и базилика запустели. По инициативе архиеп. Неаполя кард. Оливiero Караффы в заброшенных зданиях была устроена больница для жертв эпидемии проказы 1474 г., тогда же был перестроен храм. Барочный облик здания госпиталя приобрели после того, как в 1667–1669 гг. здесь разместился приют для бедных. В 1892 г. свод храма был заменен стропильным перекрытием, в 1902 г. был ликвидирован барочный стукко-вый декор. В ходе реставрации в 1927–1932 гг. храму вернули облик, к-рый он имел после перестроек XV в. От базилики VI в. сохранилась только апсида, оформленная триумфальной аркой на коринфских колоннах (сполии); аркатура разделяющих нефы колоннад на композитных пилястрах относится к эпохе Ренессанса. При реставрации обнаружена фреска (2-я пол. VI–VII в.?) с 3 фигурами (вероятно, Христос

между апостолами или святыми). Фреска фасада датируется нач. V в. (Pariset. 1968. P. 15) или VI в. (Grabar. 1967. P. 165–

167). В наст. время храм не используется по назначению, из соображений безопасности хранившиеся в нем произведения искусства перенесены в городской музей Кастель Нуово.

**Крипта и капелла в кафедральном соборе.** Собор Вознесения Богородицы (окончен ок. 1313) представляет собой огромное (длина ок. 100 м) готическое здание. Он построен на месте т. н. базилики Стефания (V в.), в его состав включена юж. часть базилики св. Реституты (V в.; собор ориентирован на восток, базилика — на север) с баптистерием, в к-ром сохранились мозаики нач. V в. В связи с возвращением в Неаполь мощей И. в 1497–1508 гг. соборная крипта была полностью перестроена по заказу кард. Оливiero



Карaffы (итал. Cappella del Succorro, или Cappella Carafa). Прямоугольное 3-нефное пространство (12×9 м) в стиле североитал. Возрождения имеет кессонированный потолок и стены, облицованные мрамором. Скульптурное убранство создано мастером из Комо Т. Мальвито, который, вероятно, был и архитектором (приписывается также Д. Браманте).

После избавления от чумы и войн 13 янв. 1527 г. жители города дали обет построить новое здание соборной ризницы. Старшины назначили специальную Депутацию королевской ризницы (Deputazione della Real Cappella del Tesoro) из 12 чел., ответственную за строительство. Депутация заведует капеллой до наст. времени. Капелла-ризница была сооружена в 1608–1637 гг. по проекту archit. Ф. Гримальди. Освящение состоялось 16 дек. 1646 г., в тот же день в капеллу была перенесена глава И.

Капелла пристроена к зап. части юж. фасада собора, роскошная бронзовая решетка входа выполнена по рис. (1628) крупнейшего неаполитанского скульптора и archit. К. Фандзаго (окончена в 1668). Центрическое здание, являющееся модификацией базилики св. Петра в Риме (1506–1626), имеет план равнокопечного, т. н. греч., креста и завершается куполом на высоком 2-светном барабане. Обширность залитого золотым светом (желтые витражи огромного итал. окна над главным алтарем) подкупольного пространства подчеркнута очень неглубокими рукавами. В куполе расположена фреска Дж. Ланфранко «Рай» (1643), паруса и люнеты расписаны др. рим. художником — Доменикино, кисти к-рого принадлежат также запрестольные образы левого (казнь И.) и 4 расположенных по диагонали (чудеса И.) алтарей. Это последний цикл работ мастера (1630–1641). Из-за зависти местных художников Доменикино пытался уехать из Неаполя, но после того, как по приказу Депутации семья художника была задержана, вернулся и работал в городе до самой смерти. Образ в правом алтаре («Ианнуарий выходит невредимым из печи», 1646) сделан соперником Доменикино испан. худож. Х. де Риберой. Главный престол сделан из порфира (Ф. Солимена, 1706) и украшен антепендием с горельефом из серебра (Г. Д. Виначча, «Перенесение мощей Ианнуария из

Монтеверджине в Неаполь», 1692–1695). Стены главного алтаря оформлены нишами, в к-рых установлены бронзовые фигуры святых, а также серебряные бюсты небесных покровителей Неаполя (вместе со стоящими в смежных помещениях их 51, они составляют уникальный ансамбль кон. XVII–XIX в.). В капелле в реликварии из позолоченного серебра (1304–1306), выполненном франц. мастерами, хранится глава И. Большая часть сокровищ ризницы перемещена в созданный в 2003 г. и расположенный в смежном здании музей (Museo del Tesoro di S. Gennaro).

**Чумной стол св. И.** (Шпиль И.; итал. Guglia di S. Gennaro) является 1-й из подобных построек Неаполя. 16 дек. 1631 г. произошло извержение Везувия, но после усердных молитв горожан, обращенных к И., по-



Чумной стол св. Ианнуария, Неаполь. 1637–1645, 1651–1660 гг.

ток лавы остановился, не достигнув города. По инициативе Депутации было решено установить на площади у юж. стены собора (к юго-востоку от капеллы-ризницы) колонну-obelisk со статуей И. Сооружение высотой 24 м, представляющее барочный парафраз обеих мемориальных форм, было возведено по проекту Фандзаго (работы велись в 1637–1645 и 1651–1660). На высоком постаменте, оформленном полукруглыми балюстрадами и украшенным картушами, установлена ионическая колонна, над которой возвышается постамент с бронзовой статуей И. (скульптор Т. Монтани) в окружении ангелов.

Лит.: *Schultze V.* Die Katakomben von S. Gennaro dei Poveri in Neapel: Eine kunsthist. Stud. Jena, 1877; *Latagino E.* I lavori di ripristino nella basilica di S. Gennaro extra moenia a Napoli // *Boll. d'arte del Ministero della Pubblica Istruzione. Ser. 2. Mil.; R., 1928. Anno 8. Vol. 2. P. 145–166; idem.* Osservazioni sulla topografia della Catacomba di S. Gennaro a Napoli // *Ibid.* 1929/30. Anno 9. P. 337–354; *Achelis H.* Die Bedeutung der Katakomben von Neapel für die christliche Kunstgeschichte. Lpz., 1932; *Bellicci A.* La badia benedettina annessa all'Ospedale Atanasiano ed alla Catacomba di S. Gennaro extra Moenia. Napoli, 1933; *idem.* Le origini della chiesa di Napoli e nuovi ritrovamenti nel cimitero paleocristiano di S. Gennaro // *Actes du 5. Congrès Intern. d'Archéologie Chrétienne. Vat., 1957. P. 487–504; Mallardo D.* Ricerche di storia e di topografia degli antichi cimiteri cristiani di Napoli. Napoli, 1936; *Piscopo G.* Notizie storiche di S. Agrippino e delle Catacombe di S. Gennaro. Napoli, 1954; *Grabar A.* Die Kunst im Zeitalter Justinians. Münch., 1967. P. 165–167; *Pariset P.* Un monumento della pittura paleocristiana a Napoli: L'affresco di S. Gennaro extra Moenia // *Cah. Arch.* 1968. Vol. 18. P. 13–20; *Fasola U.* Le catacombe di S. Gennaro a Capodimonte. R., 1974; *Catello E., Catello C.* La Cappella del Tesoro di S. Gennaro. Napoli, 1977; *Strazzullo F.* La Real Cappella del Tesoro di S. Gennaro: Doc. inediti. Napoli, 1978; *Liccardo G.* Inscrizioni cristiane latine incise delle catacombe di S. Gennaro in Napoli // *Campania Sacra. Napoli, 1988. Vol. 19. P. 171–189; idem.* Il catalogo figurato dei vescovi nelle catacombe di S. Gennaro: Not. intorno all'apostolicità della chiesa di Napoli // *Ibid.* 1991. Vol. 22. P. 5–14; *Il Duomo di Napoli e il miracolo di S. Gennaro / Ed. P. Antignani. [S. L.], 1996; In Paradiso: Gli affreschi del Lanfranco nella Cappella del Tesoro di S. Gennaro / Ed. D. M. Pagano. Napoli, 1996; Pagano D. M.* Domenichino alla Cappella del Tesoro di S. Gennaro // *Domenichino, 1581–1641. Mil., 1996. P. 349–367; De Maria L.* Coperture musive delle tombe pavimentali al S. Gennaro di Napoli // *Atti del 4. Colloquio dell'Associazione italiana per lo studio e la conservazione del mosaico / Ed. R. M. Bonacasa Carra. Ravenna, 1997. P. 637–644; Duomo di Napoli: Restauro della Cripta di S. Gennaro / Ed. L. Folli. Napoli, 2001; Cantabene G., Dodaro L., Lippiello M.* The Repairs to the Dome of the Chapel of St. Gennaro's Treasure: The 18<sup>th</sup>-Cent. Dispute between F. Sanfelice and G. Lucchese // *Proc. of the 2<sup>nd</sup> Intern. Congr. on Construction History: Queens' College, Cambridge University 29<sup>th</sup> March – 2<sup>nd</sup> April 2006 / Ed. M. Dunkeld. Camb., 2006. P. 561–577; Del Pesco D.* Oliviero Carafa ed il programma iconografico del Succorpo di S. Gennaro nel Duomo di Napoli // *Ottant'anni di un Maestro: Omaggio a Ferdinando Bologna / Ed. F. Abbate. [Napoli], 2006. P. 203–222.*

**Л. К. Масиель Санчес**

**Гимнография.** Память И. отмечается в *Титиконе Великой ц.* IX–XI вв. (*Mateos*. Turisop. T. 1. P. 38) 19 сент. без богосlužебного последования. В *Студийско-Алексиевском Титиконе* 1034 г. И. не упоминается, однако в рукописных слав. Минеях студийской традиции (напр., ГИМ. Син. № 165, XII в.; см.: *Горский, Невоструев*. Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 58) память И. отмечается 21 янв.; последование И. содержит минимальный набор песнопений — канон, цикл стихир и седален. Те же элементы последования И.





отмечаются и в *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 448). Согласно южноиталийскому *Мессинскому Типикону* 1131 г. (*Arranz Turison*. P. 146), 21 апр. совершается служба с «Аллилуия», последование И. подробно не описано. В *География Мтацминдели Типиконе* XI в. 21 апр. отмечена память И. вместе с памятью ап. Закхея и мч. Кодрата (*Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 261).

В ранних редакциях Иерусалимского устава (напр., *Sinait. gr.* 1094, XII–XIII вв.; см.: *Lossky*. *Typicon*. P. 210) 21 апр. отмечается только память И., однако в более поздних, напр. в греч. первопечатном Типиконе (Венеция, 1545), добавляется память мч. Феодора Пергийского. В греч. Минеях, начиная с древних и вплоть до совр. изданий, под 21 апр. помещается только последование И., в то время как в слав. Минеях к нему добавляется последование мч. Феодора Пергийского. Последование И. состоит из канона, цикла стихир и седальна. В слав. рукописях и печатных изданиях с XVII в. помещается общий кондак И. и мч. Феодора (см.: Устав. М., 1610; Минея апр. М., 1645 и др.). В редких случаях в рукописях может указываться отпустительный тропарь И.

Последование И. в совр. богослужебных книгах включает следующие элементы: общий кондак И. и мч. Феодора 3-го гласа *Свѣщенѣа помѣзанѣемъ, ѿ мѣченѣа кровѣю*: (только в славянских); канон авторства Иосифа 4-го гласа с акростихом *Σύσθησα θερπὼν Μαρτύρων ἐπαίνεσω. Ὁ Ἰωσήφ* (Союз приятный мучеников восхваляю. Иосиф — в слав. Минее акростиха нет), ирмос: *Τριστάτας κραταλοῦς (Τριστάτης κρείκκῆα)*: (нач.: *Συνὸν τοῖς στρατοῖς, τὸν ἄβλων, Ἀγγέλων* (Былъ съ воинствъ невещественныхъ ѿгла); цикл из 3 стихир-подобнов; седален. В слав. рукописных Псалтирях с восследованием встречаются песнопения И.: отпустительные тропари 4-го гласа *Свѣщенѣа Одеждѣ Свѣагнѣвъ*: (РГБ. Троиц. № 366), *И правомъ причастиникъ*: общий кондак И. и мч. Феодора 4-го гласа *Жизнь своѣ мѣченически скончавше*: (РГБ. Троиц. № 340).

А. А. Лукашевич

**ИАННУАРИЙ**, мч. (пам. греч. 16 апр., 30 авг., 27 сент.) — см. в ст. *Феликс, Ианнуарий, Фуртунат (Фуртуниан) и Септимин (Септимий)*, мученики Римские.

**ИАННУАРИЙ**, мч. Керкирский (пам. 28 апр.) — см. в ст. *Саторний* и др. мученики Керкирские.

**ИАННУАРИЙ**, мч. Римский (пам. 25 янв.) — см. в ст. *Филицата*, мц., и др. мученики Римские.

**ИАННУАРИЙ** (Ивлиев Дмитрий Яковлевич; род. 9.12.1943, Вологда), архим., проф. СПбДА. В 1966 г. окончил физический фак-т ЛГУ. До 1975 г. работал в ЛГУ, занимаясь исследованиями околоземного космического пространства. В 1975–1979 гг. учился в ЛДА, защитил канд. дис. на тему «Святоотеческие толкования так называемых субординационистских мест Священного Писания». 8 марта 1979 г. пострижен в монашество архиеп. Выборгским *Кириллом* (Гундяевым; ныне Патриарх Московский и всея Руси). Он же 18 марта 1979 г., на 2-й неделе Великого поста, рукоположил И. во диакона, а 22 апр. того же года, в праздник Пасхи, — во иерея. В 1986 г. митр. Ленинградским и Новгородским *Антонием (Мельниковым)* возведен в сан архимандрита. С 1979 по 2008 г. преподавал в ЛДА (СПбДА) логику, основное и догматическое богословие, НЗ и библейское богословие. С 1985 г. доцент, с 2005 г. профессор СПбДА. Является членом Синодальных комиссий РПЦ: Богословской, Библейской и Комиссии по канонизации. Член РБО и Международного научного об-ва *Colloquium Paulinum*. Участник многочисленных международных конференций и семинаров. Является также преподавателем СПбГУ, МДА, Библейско-богословского ин-та св. ап. Андрея в Москве, Российской христианской гуманитарной академии в С.-Петербурге и др. И. — постоянный участник бесед на радио. В наст. время основная область его исследований — экзегетика НЗ и библейское богословие. И. — автор многочисленных научных и популярных статей, а также ряда статей по новозаветной библеистике в Православной энциклопедии. Соч.: *Значение традиции и выражение веры в мире сегодня* // ЖМП. 1981. № 10. С. 54–56; № 11. С. 49–52; *Die Rolle der Tradition und die Artikulation des Glaubens in der Welt von heute* // *StdO*. 1982. N 4. S. 45–48; N 5. S. 37–46; *Вклад СПбДА в рус. библеистику* // БТ. 1986. Юбил. сб., посвящ. 175-летию ЛДА. С. 192–198; *La signification spirituelle du bapême de la Russie* // *RThL*. 1988. Vol. 19. N 3. P. 269–275; *Опыт характеристики рус. переводов Свящ. Писания Нового Завета, связанных с С.-Петербургом — Ленинградом* // *Из истории православия к Северу и Западу от Вел. Новгорода*. Л., 1989. С. 85–114; *Тайна и откровение: О смысле жизни* // ХЧ. 1991. № 1. С. 87–95; № 2. С. 97–107; № 3. С. 61–67; № 5. С. 44–55; *Библеистика в РПЦ в XX в.* // *Правосл. богословие на пороге 3-го тысячелетия: Богосл. конф. РПЦ, Москва, 7–9 февр. 2000 г.*: Мат.-лы. М., 2000. С. 30–38; *То же* // ЦВ. СПб., 2004. № 4. С. 43–47; *Die Macht der Kirche und die Auslegung der Bibel: Eine ortho-*

*doxe Perspektive* // *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive: Akten des west-östlichen Neutestamentler/innen-Symp. von Neamt vom 4.–11. Sept. 1998*. Tüb., 2000. S. 73–79. (WUNT; 130); *История начала* // *Правосл. летописец С.-Петербурга*. 2001. № 8. С. 36–44; *Основные антропологические понятия в Посланиях св. ап. Павла* // *АиО*. 2002. № 1(31). С. 13–18; *Элементы триадологии в Свящ. Писании Нового Завета* // Там же. 2002. № 2(32). С. 15–22; *Взгляды на теорию эволюции в Правосл. Церкви* // *Teologia dell'evoluzione: Lo sguardo della scienza e della fede Cristiana: Seminario scientifico italo-russo*. Gargnano, [2003]. P. 98–121; *Церковь Христова в Посланиях св. ап. Павла* // ЖМП. 2003. № 11. С. 60–67; *То же* // *АиО*. 2004. № 1(39). С. 13–24; *Ап. Павел как художник, поэт и бытописатель своего времени* // ЦВ. СПб., 2004. № 5; *Концепция личности в Ветхом и Новом Завете* // Там же. № 6/7; *Мудрость равновесия* // *Аверинцев С. С. Собр. соч. К.*, 2004. [Т.: Переводы: Евангелия. Книга Иова. Псалмы.] С. 482–488; *Этюд о толерантности* // ЦВ. СПб., 2005. № 5(65). С. 30–33; *С кем спорил великий апостол?: Диатрибы в Посланиях св. ап. Павла* // Там же. № 6/7(66/67). С. 27–31; *Связь новозаветной антропологии с сотериологией* // *Церковь и медицина*. СПб., 2005. № 1. С. 8–9; *Посттрадиционное общество и катехизация* // *Личность и традиция: Аверинцевские чт. К.*, 2005. С. 42–55; *Евангельские переводы С. С. Аверинцева* // Там же. С. 213–219; *Эсхатология в Новом Завете: Темы и проблемы* // ХЧ. 2005. № 25. С. 67–79; *Диатриба в Посланиях ап. Павла* // *Библия и европейская лит. традиция: Мат.-лы XXXIV Междунар. филол. конф. СПб., 2006*. С. 11–27; *Слово о языке Церкви* // *Беседы любителей рус. слова: Правосл. духовенство о языке: Мат.-лы «круглого стола»* (С.-Петербург, 24 окт. 2005 г.). СПб., 2006. С. 121–125; *«Дайте кесарю кесарево, а Богу Богово»*: Свящ. Писание Нового Завета об отношении к политике и гос-ву // *Радуга*. СПб., 2006. № 2. С. 17–26; *Проблемы библейского перевода* // Там же. № 4. С. 35–42; *Боготворивные силы и «число зверя» в Книге Откровения* // *Стражицы*. 2006. Т. 11. № 1. С. 3–10; *Числовая символика в книге Откровения Иоанна* // *Библия и европейская лит. традиция*. СПб., 2007. Вып. 2: Мат.-лы XXXV междунар. филол. конф. С. 18–37; *«Дары различны...»*. Но каждому дается проявление Духа на пользу // *Радуга*. 2007. № 2. С. 16–26; *Эсхатология в Новом Завете: Темы и проблемы* // *Эсхатологическое учение Церкви: Мат.-лы XXXIV Междунар. филол. конф. Москва, 14–17 нояб. 2005 г.*: Мат.-лы. М., 2007. С. 161–175; *Die Kirche Gottes als die eschatologische Realität in der Welt in der paulinischen Tradition* // *Einheit der Kirche im Neuen Testament: 3. europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in S.-Petersburg 24.–31. Aug. 2005*. Tüb., 2008. S. 23–32; *Новозаветные корни правосл. учения о таинствах* // ХЧ. 2008. № 29. С. 22–37.

**ИАРЕД** [Яред; эфиоп. *ያራድ*] (VI в.), святой *Эфиопской Церкви* (пам. эфиоп. 11 генбота (6 мая)), с именем к-рого связывают создание эфиоп. церковного пения, традиц. нотной грамоты и поэзии кэне. Эпитет «Сладкопевец», к-рого он удостоен в отечественной науке по аналогии с прп. *Романом Сладкопевцем*,





представляет собой вольный перевод эфиоп. слова ማሳሌታይ (ማሳሌታይ); эфиопы именуют его также «иерей» (ካህን), «старец» (ሊቅ), «подобие серафимов» (አግሳሲሆሙ : ሲሳራፊል). Приводимые в нек-рых исследованиях даты жизни И. (501–576) являются условными; из источников



Аксумский царь Габра Маскаля и Иаред Сладкопевец. Рисунок. Кон. XIX в. (?) (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, С.-Петербург)

следует, что он был современником царя Габра Маскаля, сына царя Калеба Элла Анбэххи (см. *Елезвой*).

Согласно скупому на биографические детали преданию, И. род. в окрестностях Аксума в семье священника. Имена его родителей (Енбарам и Таулея) сохранились лишь в устной традиции. И. был отдан в учение своему родственнику Гедеону, одному из иереев аксумского собора Богоматери Сионской. Мальчик обладал слабой памятью и не мог выучить Псалтирь, за что (в соответствии с традиц. методикой преподавания) был неоднократно избиваем учителем. В отчаянии И. бежал из города. Он остановился отдохнуть в тени дерева и увидел, как червь, пытаясь вскарабкаться по стволу, падал на землю, но не оставлял своих попыток, пока не забрался наверх. Вдохновленный этим примером, мальчик вернулся к учителю и покался. Тогда Господь сотворил чудо: за 1 день И. выучил все книги Свящ. Писания, толкования на них и богородичны. Как и др. «псалтирные чада», еще в отрочестве он был поставлен во диакона и служил в аксумском соборе (по др. версии, в ц. Мэдхане-Алем в Аксуме). По прошествии мн. лет И. женился, у него род. сын. Когда И. стал священником в том же храме, на его долю выпало тяжкое испытание: его жену соблазнил др. мужчина. И., взяв лук, решил подкараулить обидчика и убить его. Тогда Господь, дабы отвлечь И. от греховных помыслов, послал ему 3 птиц из Эдемского сада, к-рые разговаривали с ним человеческими голосами и перенесли его в Небесный Иеруса-

лим, где он научился пению у 24 священников небесного хора (согласно пространному Житию, у серафимов).

До И. полногласного церковного пения в Эфиопской Церкви не существовало. Он ввел 3 основных гласа: геэз, эзль и арарай (см. в ст. *Гимнография*) – и составил 1-й гимнографический сб. «Дэгтва», к-рый практически в не-

изменном виде сохранялся до 1-й пол. XV в., пока

Георгий из Гасчи (см. *Георгий из Саклы*) не внес в него существенные дополнения. Считается, что в процессе сочинения гимнов И. создал систему эфиоп. традиц. стихосложения кэне. Ему же приписывают разработку основных движений, используемых *дэбтэра* в танцах. Что касается эфиоп. нотной грамоты, то, как установили исследователи, из 10 существующих нотных символов И. могли быть введены только 2, поскольку остальные 8 были созданы в сер. XVI в., при царе Клавдии (см. *Галавдевос*), мамхерами Герой и Рагуилом. При исполнении муз. произведений И. до сих пор продолжают использовать крайне ограниченный набор инструментов: жезл с наверху в виде Т-образного креста для дирижирования и отбивания такта, а также систр (санасек) и барабан.

И. фактически стал придворным музыкантом и певчим царя Габра Маскаля. Согласно агиографическому преданию, в эти годы он сблизился с эфиоп. св. *За-Микаэлем Арагави*, которого почитал как духовного наставника. Пение И. люди готовы были слушать часами. Однажды он исполнял свои гимны в присутствии царя Габра Маскаля, к-рый, внимая святому, невольно вонзил в его ступню свой железный жезл (этот сюжет часто встречается в эфиоп. иконографии и имеет внешнее сходство с преданием о царе Иоанне Грозном и Василии Шибанове). Ни царь, ни И. не заметили случившегося, пока из раны обильно не полилась кровь. Чтобы загладить свой проступок, Габра Маскаль поклялся исполнить любую просьбу И. Тот попросил раз-

решения удалиться от двора и стать отшельником. Получив согласие царя, он перешел через р. Тэкэзе и последние годы жизни провел в горах Сымен, где и был похоронен. На рубеже XVI и XVII вв. гробницу И. посетил эфиоп. св. Иосиф по прозвищу Светильник мира; позднее место захоронения И. было забыто.

В совр. Эфиопии существует своего рода родословие мастеров традиц. пения, к-рые носят титул «меригета», начиная с И. и его непосредственных учеников и до Лисанэ Вэрка Габра Гийоргиса, составившего в кон. XX в. подробный трактат о жизни и творческом наследии И. Ист.: *пространное Житие*: ВНО. N 428–429; *Vitae sanctorum antiquiorum: Acta Yâred et Pantâlêwon* / Ed. K. Conti Rossini. R.; P.; Lpz., 1904. Vol. 1: [Textus]. P. 1–39. (CSCO; 26. Aethiop.; 9); Vol. 2: [Versio]. P. 1–36. (CSCO; 27. Aethiop.; 10); *синаксарное Житие*: Chrestomathia Aethiopica / Ed. et glossario explanata ab A. Dillmann. Lipsiae, 1866. Darmstadt, 1967. P. 34–36; *Le Synaxaire éthiopien: [Pars 8]: Moïse de Genbot / Éd., trad. G. Colin. Turnhout, 1997. P. 242–245. (PO; T. 47. Fasc. 3).*

Лит.: *Тураев Б. А.* Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии. СПб., 1902. С. 22, 38 (примеч. 1), 54–57, 65–66, 238; *Irvine A. K., Sergeev Hable-Sellasia.* Yâred // DEB. Vol. 1. P. 179–180; *Lesâna Warq Gabra Giyorgis, mérigeta.* Tëntâwi ser'âta mahêlét za'Abuna Yâred liq (Изначальный порядок пения отца нашего Иареда-старца) / Préf. J. Bureau, introd. Hailu Habtu. Addis Abeba; Makalé, 1997 [трактат на геэзе с амх. comment.]; *Habtemichael Kidane.* Degg'a // EncAeth. Vol. 2. P. 123–124.

С. А. Францов

**ИАРЛАТ** [древнеирл. Iarlaithe; англ. Jarlath] (VI в.), свт. (пам. зап. 25 дек., 6 июня), основатель церковного поселения и епископской кафедры Туам-Да-Гуалани (ныне Туам, Ирландия). Источники сведений о жизни И. разрозненны и отличаются разной степенью достоверности. В корпусе генеалогий ирл. святых (сер. – 2-я пол. X в.) указано, что родители святителя принадлежали к племени объединению Конмакне. Отец, Луг, был членом туага Конмакне Дуне Мор, к-рый располагался поблизости от Туам-Да-Гуалани. В «Повременном перечне святых Ирландии» (IX–X вв.) И. назван среди святых «второго чина», живших в VI в.

Основные сведения о святителе содержатся в Житиях св. *Брендана* из Клуан-Ферты (ныне Клонферт, графство Голуэй). Согласно краткому Житию из Саламанкской рукописи, Брендан отправился к др.







святым Ирландии, чтобы наблюдать их жизнь и изучать под их рук. Свящ. Писание. Прожив нек-рое время с И., Брендан наказал ему построить новую церковь, при к-рой ему суждено прожить остаток жизни. «Не здесь,— сказал он,— ты воскреснешь, отец». На вопрос И. о месте буд. храма Брендан ответил, что следует отправиться в вост. направлении и заложить церковь там, где сломаются колеса его колесницы. Он предсказал также, что после И. там будут жить мн. святые. Когда колесница сломалась на месте буд. обители Туам-Да-Гуаланн, И. признал себя учеником святого и тщетно просил его остаться (*Vita altera S. Brendani*. 6). По мнению Дж. Кенни, данное Житие является наиболее древним. Однако Р. Шарп не разделяет его мнения, считая, что сохранившийся до наст. времени текст является поздним (не ранее XI–XII вв.) сокращением древнего Жития. Остальные версии Жития содержат пересказ лат. поэмы «Плавание св. Брендана» (*Navigatio S. Brendani*), составленной в IX в. В наиболее ранней из них также содержится рассказ об И. (*Vita S. Brendani Clonfer-tensis*. 9), к-рый с незначительными изменениями повторяется в более поздних произведениях (см., напр.: *Vita I S. Brendani*. 9–10).

Упоминание о некоем Иарлате есть также в Житии прп. Энны, основателя мон-ря Келл-Энне на о-ве Инишмор у зап. побережья Ирландии. Согласно Житию, 3 ирл. клирика, «а именно Финниан Младший, [человек] по прозвищу Мак Крехе и Иарлат (*Erlatheus*)», были посланы к Римскому папе для решения вопроса о том, кому следует быть настоятелем в мон-ре Энны (*Vita S. Endei*. 23). Не исключено, что здесь имеется в виду И., т. к. 2 др. клирика являются известными ирл. святыми. Сохранившееся Житие прп. Энны составлено не ранее XIII в., однако основано на еще более ранних источниках.

Об И. упоминается в ирл. Житии свт. Бенигна, ученика свт. *Патрикия* (Патрика), к-рое сохранилось в списке 1-й пол. XVII в. Михала О'Клери (*Bruх. 4190–4200. Fol. 210–219*). Согласно Житию, Патрикий и Бенигн основали церковь в Келл-Беннане (ныне Килбеннан, севернее Туама). Бенигн оставался там нек-рое время с учениками, среди к-рых были «благородный епископ Иарлат,

сын Лага», и еп. Каллин, основатель церкви в Фиднаха (ныне Фена, графство Литрим). В стихотворении Куимине из Коннере «О святых Ирландии» (XI–XII вв.) сообщается, что И. 300 раз преклонял колени днем и 300 — ночью.

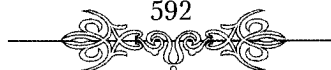
Реконструкция биографии И. впервые была предпринята Дж. *Колганом*, к-рый скомпилировал сведения из различных источников. Колган предположил, что учителем И. был свт. Бенигн. В Клуан-Фосе (ныне Клуифуш, близ Туама) находилась 1-я основанная И. церковь, при которой открылась пользовавшаяся известностью среди ирл. духовенства «школа», где изучали Свящ. Писание. Кончину святителя Колган датировал временем до 540 г. Ряд церковных историков (Дж. Уэр, Дж. Ланиган, Х. Нокс) включили жизнеописание И. в свои работы. Наиболее подробное изложение биографии И. содержится в «Житиях ирландских святых» Дж. О'Ханлона. Однако метод смешения сведений из разновременных источников разной степени достоверности значительно снизил ее научную ценность. Болландист П. Грожан, отмечая скудость сведений об И., называл его «довольно неясным персонажем». Наиболее достоверными фактами являются принадлежность И. к туату Конмакне Дуне Мор и основание им епископской кафедры в Туам-Да-Гуаланне в VI в.

Почитание И. впервые фиксируется в ирл. Мартирологе из Тамлахты (Таллахта) (ок. 830) под 25 дек. В более поздних глоссах на Мартиролог Энгуса (ркп. *Bodl. Rawl. V 505*) и в Драммондском календаре (кон. XII в.) память И. значится под 26 дек. Михал О'Клери в Donegalском мартирологе (1630) под этим же числом приводит цитату об И. из стихотворения «О святых Ирландии». Согласно Михалу О'Клери, И. при жизни перечислил всех буд. епископов Туама, среди к-рых было трое еретиков, предшественников еп. Маэла. Приведена также строка из неизвестного стихотворения о Маэле. Вероятно, Михал О'Клери почерпнул эти сведения из более ранних мартирологов и агиографических произведений. Болландисты память И. указали также под 6 июня (*ActaSS. Iun. T. 1. P. 618*).

Скудость сведений об И. косвенно свидетельствует о том, что его почитание было местным. В нач. XI в.

Туам-Да-Гуаланн перешел в руки династии О'Конхобара (О'Коннора), в сер. столетия Аэд О'Конхобар построил там укрепленную резиденцию. Правитель Коннахта Торьделбах О'Конхобар (1106–1156) оказывал церкви И. покровительство. Епископы Туам-Да-Гуаланна в анналах начали именоваться «преемниками Иарлата» (ирл. *comharba Iarlaithe*). По решению Собора в Рат-Бресале (1111) там была учреждена епископская кафедра по континентальному образцу, ставшая после Собора в Келлсе (1152) архиеп-ством (см. ст. *Туам*). Под 1134 г. в «Анналах Тигернаха» и в «Хронике ирландцев» упоминается хранившаяся в Туам-Да-Гуаланне святыня, обозначенная как «*Cathach Iarlaithe*» (букв.— боевой Иарлата; возможно, книга или др. вещь, связанная с именем святителя, к-рую несли в бой перед войском). В 1170 г., согласно «Анналам четырех наставников», во время паломничества в Туам-Да-Гуаланне скончался Руадри мак Аэда, правитель туата Кланн Косграг (вост. берег оз. Лох-Корриб, графство Голуэй).

В средние века с почитанием И. были связаны 3 церкви в Туаме. По преданию, мощи святителя покоились в «Храме реликвария» (ирл. *Teampall na Scrine*). В центре города сохранились руины приходской ц. во имя И. (ирл. *Teampall Iarlaithe*), построенной, вероятно, ок. 1360 г. на месте старого храма. Колган полагал, что именно этот храм был основан И. и служил 1-м кафедральным собором. В XII в. при участии Торьделбаха О'Конхобара и его сына Руадри (правитель Коннахта в 1156–1186) был воздвигнут собор во имя Богоматери. На его месте архиеп. Вильгельм де Бермингем (1289–1312) начал строительство нового собора в готическом стиле, который остался неоконченным. Католический архиеп. Джон Бурк (1646–1667) восстановил сильно поврежденный храм, где слева от главного алтаря находилась небольшая капелла (*sacellum*) для мощей И., к-рая стояла пустая и без крыши. В 1650 г. серебряный реликварий с мощами святителя был случайно обнаружен в руинах «Храма реликвария». Архиепископ вернул мощи в собор, но из-за угрозы англ. вторжения поручил охрану святыни М. О'Коннору. После захвата Туама войсками О. Кромвеля (1652) реликварий передавался по





наследству в роду О'Конноров и был утрачен после смерти одного из членов семьи (1830).

В 1800 г. в Туаме был основан католич. колледж св. Иарлата. Возрождение почитания И. произошло после эмансипации католиков (1829). В наст. время во имя И. освящен ряд католич. церквей в Ирландии. Ежегодно 6 июня в честь И. совершается месса в Клунфуше на месте древнего храма.

Ист.: Vita altera S. Brendani abbatis Clonfertensis // Vitae Sanctorum Hiberniae ex codice Salmanticensi / Ed. W. Heist. Brux., 1965. P. 326–327; Vita S. Brendani Clonfertensis e codice Dubliniensi / Ed. P. Grosjean // AnBoll. 1930. Vol. 48. P. 99–123; Vita I S. Brendani abbatis de Cluain Ferta // Vitae Sanctorum Hiberniae / Ed. Ch. Plummer. Oxf., 1910. D., 1997<sup>2</sup>. Vol. 1. P. 102–103; Vita S. Endei abbatis de Arann // Ibid. Vol. 2. P. 70–71; Betha Beineoin deiscipul Patraicc // ActaSS. Nov. T. 4. P. 178; Corpus genealogiarum Sanctorum Hiberniae / Ed. P. Ó Riain. Dublin, 1985. P. 48, 67, 103, 178; *Cúmmín's* Poem on the Saints of Ireland / Ed. J. Strachan // Zschr. f. celtische Philologie. Halle, 1896/1897. Bd. 1. S. 66–67; The Martyrology of Tallaght / Ed. R. I. Best, H. J. Lawlor. L., 1931. P. 1; Féilire Óengusso Céili Dé = The Martyrology of Oengus the Culdee / Ed. W. Stokes. L., 1905. P. 262–263; Four Irish Martyrologies: Drummond, Turin, Cashel, York / Ed. P. Ó Riain. L., 2002. P. 118–119, 184; The Martyrology of Donegal: A Calendar of the Saints of Ireland / Ed. J. H. Todd, W. Reeves. Dublin, 1864. P. 348–349, 428–429.

Лит.: Colgan J. Acta Sanctorum veteris et majoris Scotiae seu Hiberniae. Lovanii, 1645. T. 1. P. 308–310; Cotton H. Fasti Ecclesiae Hibernicae: The Succession of Prelates and Members of the Cathedral Bodies in Ireland. Dublin, 1850. Vol. 4. P. 4; O'Hanlon J. Lives of the Irish Saints. Dublin, 1875. Vol. 6. P. 200–212; Kelly R. J. St. Jarlath of Tuam // J. of the Galway Archaeol. and Hist. Society. Galway, 1900/1901. Vol. 1. N 2. P. 90–108; Knox H. T. Notes on the Early History of the Dioceses of Tuam, Killala and Achonry. Dublin, 1904. P. 63; Grosjean P. Édition et commentaire du «Catalogus Sanctorum Hiberniae secundum diversa tempora» ou «De tribus ordinibus Sanctorum Hiberniae» // AnBoll. 1955. Vol. 73. P. 209–210, 308–309; Salsano M. Iarlath // BiblSS. Vol. 7. Col. 632–633; Sharpe R. Medieval Irish Saints' Lives: An Introd. to Vitae Sanctorum Hiberniae. Oxf.; N. Y., 1991. P. 390–391, 393; Butler's Lives of the Saints / Ed. K. Jones. Tunbridge Wells, 2000. Vol. 6: June. P. 53.

А. А. Королёв

**ИАРЛАТ** († 481), свт. (пам. зап. 11 февр.), 3-й еп. Ард-Махи (ныне Арма, Сев. Ирландия). Наиболее ранней является запись о кончине И. в «Ольстерских анналах» под 481 г. (Quies Iarlathi mc. Threna tertii episcopi Ard Machai). Она содержалась в источнике анналов — в утраченной «Хронике Ирландии», составление к-рой, вероятно, началось в мон-ре Иона во 2-й пол. VI в. В перечне епископов Ард-Махи (окон-

чательная редакция XII в.) указано, что И. занимал епископскую кафедру 14 лет (Comarbada Pátraic. P. 199).

Согласно корпусу генеалогий ирл. святых (сер.— 2-я пол. X в.), отцом И. был Триан из племенного объединения Дал Фиатах. В перечне епископов Ард-Махи из «Лейнстерской книги» (2-я пол. XII в.) указано, что И. род. в Клуан-Фиакле (ныне Клонфикл, графство Тирон, Сев. Ирландия). В «Трехчастном Житии св. Патрикия» (IX–X вв.) рассказана история крещения И. В Рат-Трена жил жестокий правитель Триан. Подходя к его резиденции, свт. Патрикий (Патрик) увидел людей, валивших деревья окровавленными руками, и поинтересовался о причине этого. Ему ответили, что Триан не разрешает им точить топоры. Патрикий благословил топоры, после чего они стали острыми, направился к правителю и стал «поститься против него». Триан никак не отреагировал. На следующий день Патрикий плюнул на скалу, к-рая раскололась, причём треть отлетела на тысячу шагов. Святитель объяснил, что то же произойдет с Трианом и его потомками, из к-рых никто не станет правителем. Разгневанный Триан отправился к тем, кто рассказали о нем Патрикию, чтобы наказать их. По дороге кони увлекли его колесницу в озеро, и правитель утонул. Вдова Триана пришла к Патрикию и умоляла о прощении. Святитель благословил детей правителя — Сетне и И.; впосл. он крестил И., предсказав, что тот станет его преемником.

В ирл. Житии свт. Бенигна, которое сохранилось в списке 1-й пол. XVII в. Михала О'Клери (Vrux. 4190–4200. Fol. 210–219), сообщается, что И. стал преемником Бенигна, который перед смертью принял причастие из рук И.

Память И. указана только в Мартирологе из Тамлахты (Таллахта) (ок. 830) и в Мартирологе Гормана (кон. XII в.), в др. ирл. церковных календарях отсутствует. Вероятно, это произошло из-за смешения имен И. и свт. Иарлата, еп. Туам-Да-Туаланна (Colgan. 1645. P. 308). Составитель Мартиролога Гормана скорее всего решил, что заметки о 2 святых в Мартирологе из Тамлахты под 11 февр. и 25 дек. дублируют друг друга. В перечне епископов Ард-Махи из «Пестрой книги» (Leabhar Brecc — Royal Irish Academy. MS. 23 P 16, кон. XIV в.) также присут-

ствует связанная с этим путаница (Lawlor, Best. 1919. P. 319).

Совр. исследователи критически относятся к содержащимся в источниках сведениям об И. Так, А. Смит показал, что свт. Патрикий умер скорее всего в 492 или 493 г., поэтому датировка кончины его преемников свт. Бенигна (467) и И. (481) неверна. Д. Дамвилл предположил, что образ И. с целью создания единого перечня епископов Ард-Махи был вымышлен в IX в., тогда же в анналы была внесена ложная запись о его кончине (Dumville. St. Patrick and 5<sup>th</sup>-Cent. Chronology. P. 53). Однако против этой гипотезы свидетельствует наличие памяти святителя в Мартирологе из Тамлахты. Ист.: The Annals of Ulster / Ed. S. Mac Airt, S. Mac Niocaill. Dublin, 1983. P. 52; Comarbada Pátraic // The Book of Leinster / Ed. R. I. Best, O. Bergin, M. A. O'Brien. Dublin, 1954. Vol. 1. P. 199–201; Corpus genealogiarum Sanctorum Hiberniae / Ed. P. Ó Riain. Dublin, 1985. P. 26, 71, 96, 133; The Tripartite Life of Patrick / Ed. W. Stokes. L., 1887. Vol. 1. P. 218–221; Betha Beineoin deiscipul Patraicc // ActaSS. Nov. T. 4. P. 186; The Martyrology of Tallaght / Ed. R. I. Best, H. J. Lawlor. L., 1931. P. 16; Féilire Húi Gormáin = The Martyrology of Gorman / Ed. W. Stokes. L., 1895. P. 34–35.

Лит.: Colgan J. Acta Sanctorum veteris et majoris Scotiae seu Hiberniae. Lovanii, 1645. T. 1. P. 307–308; O'Hanlon J. Lives of the Irish Saints. Dublin, 1875. Vol. 2. P. 481–484; Lawlor H. J., Best R. I. The Ancient List of the Coarbs of Patrick // Proc. of the Royal Irish Academy. Sec. C. Dublin, 1919. Vol. 35. N 9. P. 337, 359; Smyth A. P. The Earliest Irish Annals: Their First Contemporary Entries, and the Earliest Centres of Recording // Ibid. 1972. Vol. 72. N 1. P. 17, 46; Salsano M. Iarlath // BiblSS. Vol. 7. Col. 632; Dumville D. St. Patrick and 5<sup>th</sup>-Cent. Chronology: The Saints // Dumville D. et al. Saint Patrick: A. D. 493–1993. Woodbridge, 1993. P. 51–57; idem. The Armagh List of «Coarbs of St. Patrick» // Ibid. P. 273–278.

А. А. Королёв

**ИАРМУФ** [евр. יַרְמוּף, *yarmûf*], г. из ханаанской коалиции (Иерусалим, Хеврон, И., Лахиш и Еглон), жители к-рого выступили против Иисуса Навина (Нав 10. 3, 5). Его царя Навин держал нек-рое время в плену, затем казнил (Нав 10. 23; 12. 11). Город отошел в удел колена Иуды (Нав 15. 35) и вновь был заселен евреями после возвращения из вавилонского плена (Неем 11. 29).

Тель с одноименным названием (Ярмут; араб. Хирбет-эль-Ярмук) расположен в Центр. Шефеле, в 25 км к юго-западу от Иерусалима и в 5 км к югу от Бет-Шемеша (см. Вefсамис), между долинами Сорек и Элах. Площадь холма, включающего небольшой акрополь, составляет





ок. 40 га (640×420 м). Отождествление теля Иармуф с библейским И. принято большинством ученых. Евсевий Кесарийский считает, что это *Ἰερμοῦς* (*Euseb. Opomast.* 106. 24). Др. вариант — предположение, что тель Иармуф связан с «землей Иармуф», упомянутой в неск. амарнских табличках, — сомнителен, т. к. последняя, вероятно, располагалась где-то на сир. побережье севернее Библа.

И. впервые описан В. Гереном, посетившим это место в 1854 г. После разведок 1970 г. (под рук. А. Бен-Тора) полномасштабные раскопки в 1980–2006 гг. вели Французский исследовательский центр Иерусалима и Археологический ин-т Еврейского ун-та в Иерусалиме (рук. П. де Миросхеджи). Акрополь и нижний город были непрерывно заселены в период раннего бронзового века (2-я пол. IV тыс. — ок. 2300 г. до Р. Х.), после чего жители оставили И. Вновь И. был заселен (только акрополь и ближайшая зона) во 2-й фазе поздней бронзы (1400–1200 гг. до Р. Х.).

В эпоху ранней бронзы город имел сложную систему фортификации, претерпевшей ряд изменений и перестроек. Ок. 2900 г. до Р. Х. на не укрепленном ранее поселении была построена каменная стена толщиной 5–6 м с мощными контрфорсами, расположенными на одинаковом расстоянии от массивного каменного бастиона (30×15 м; 25×13 м) в зап. углу поселения. Позднее укрепление было усилено гласисом. Вторая 3-метровая стена циклопической каменной кладки возведена в кон. 2-й фазы раннего бронзового века, что довело общую глубину системы укреплений почти до 40 м. Позднее между 2 стенами были устроены террасы, а в 3-й фазе раннего бронзового века вдоль угла города возникли 6 монументальных платформ размером 30–40×10–12 м.

Доступ в эту часть города осуществлялся через огромные ворота во внешней стене, в к-рые можно было войти, поднявшись по отштукатуренной рампе, ограниченной с обеих сторон каменными стенами. Стена трижды перестраивалась и на последней стадии достигла высоты почти 8 м над уровнем материковой скалы. Позднее подход к воротам защищал небольшой прямоугольный «бастион» размером 12×2 м.

На склоне теля Иармуф в нижнем городе обнаружена система террас с защитными стенами до 6 м высотой.

Результаты раскопок в секции Н позволяют ученым предположить, что по крайней мере в период 3-й фазы ранней бронзы все или большинство этих террас были сооружены жителями, внутреннее пространство защитных стен было заполнено каменной забутовкой. Каждая терраса служила основанием для новых построек.

В раскопе G (слой II) обнаружены сгруппированные в инсулы частные дома, окруженные улицами. Дома обычно состояли из 1–2 комнат и двора с хозяйственными постройками. В нек-рых комнатах обнаружены ряды центральных колонн на каменных основах. Часть этих жилых построек была снесена для возведения дворцового комплекса («дворец В2»). Точные размеры этой монументальной постройки неизвестны, однако, по мнению исследователей, дворец занимал площадь ок. 1750 кв. м (*Miroschedji.* 2008). Раскопки выявили 26 помещений и внутренних дворов, в т. ч. обширный зал со скамьями, видимо служивший для собраний, и неск. световых небольших двориков с выложенными галькой полами. По планировке и строительной технике здание «дворца В2» значительно превосходит совр. ему жилые постройки И. Тем не менее просуществовало здание недолго. В течение той же 3-й фазы бронзового века «дворец В2» был снесен до основания, а на его месте выстроен др. дворцовый комплекс («дворец В1»). Почти квадратный в плане (84,5×72,1 м) дворец занимал площадь ок. 6 тыс. кв. м — это самый крупный комплекс бронзового века, обнаруженный на наст. момент в Леванте. Подготовка к сооружению дворца заставила строителей полностью перепланировать эту часть города: была местами разобрана одна из фортификационных стен и снесены мн. мелкие жилые постройки. Дворцовый комплекс отделялся от проч. построек толстыми внешними стенами и улицами. При строительстве впервые в ханаанской архитектуре применялась мера длины, равная 52,5 см, к-рая была подобна царскому ветхозаветному и егип. «локтю». «Дворец В1» значительно отличается от всех известных построек 3-й фазы ранней бронзы: его стены и полы выбелены и отштукатурены, вытесанные из камня дверные косяки и оконные отверстия указывают на использование деревянных рам. Отлично обрабо-

таны крупные каменные постаменты для деревянных колонн. Сохранились лестницы, ведущие на верхние этажи и на крышу, и система водоснабжения; дворцовый комплекс состоял почти из полусотни различных помещений, группировавшихся вокруг 2 больших дворов. Было выявлено 5 различных частей дворца. «Протокольная» располагалась в вост. части здания и включала парадный ступенчатый вход шириной в 2,6 м, большой парадный зал с 12 колоннами, стоящими на каменных основаниях, двор и значительный по размерам приемный зал. Адм. крыло состояло из сев.-вост. двора и расположенных вокруг него 20 складских помещений. На складах были найдены сотни тарных кувшинов и проч. хозяйственная утварь. В центре сев.-вост. двора была обнаружена шахта глубиной в 4,2 м, ведущая в обширную, высеченную в скале цистерну. К шахте подведено неск. каналов. Эта древнейшая найденная в Леванте система водоснабжения изучена не до конца. В хозяйственном крыле в сев.-зап. части дворца находились кухня и 3 очага. Эта часть здания была почти полностью уничтожена при строительстве визант. сельскохозяйственных террас. Жилые помещения дворца располагались, по всей видимости, на верхних этажах и потому не сохранились. Кроме того, открыт огромный двор, занимавший почти половину дворцовой территории. Размеры дворцового комплекса, высокий технический уровень строительства и внутренняя планировка указывают на то, что здание служило важным политико-адм. центром и местом для хранения царских припасов. Сравнить «дворец В1» можно лишь с дворцом в Мегиддо (страта XVI), к-рый был возведен в то же время. Схожесть этих зданий, возможно, указывает на существование отдельной архитектурной традиции, возникшей в Ханаане под влиянием архитектуры Др. Египта.

Др. монументальные постройки неясного назначения располагались на искусственных террасах к юго-востоку от дворца. В ходе пробных раскопок были выявлены стены, достигавшие в толщину 2,5–3,2 м и в длину 50 м, с мощными фундаментами. В полах зданий, сохранившихся только фрагментарно, найден поздний керамический материал ранней бронзы (3-й фазы).



На вост. стороне нижнего города (раскоп Н) открыты хозяйственные постройки: в 6 небольших комнатах, расположенных в ряд, обнаружены только грубая керамика, большие ступки и неск. предметов неясного назначения (2 из них похожи на горны для обжига).

В период 3-й фазы раннего бронзового века в И. могли жить до 3 тыс. чел., занятых в основном земледелием или животноводством. Находки показывают, что город имел торговые связи с Голаном на севере, с районом Мёртвого м. и Негевом на юге, а также он мог торговать и с Египтом. И. — место, где найдены все образцы и формы керамики, типичной для последней фазы ранней бронзы.

В завале над руинами «дворца В1» был обнаружен клад егип. бронзы, датирующийся временами XIX династии Египта. Среди бронзовых предметов — табличка с фрагментом культового текста и гравированные детали колесничной обшивки. По мнению исследователей, бронза украшала одно из егип. святилищ Ханаана эпохи поздней бронзы. И. в то время был небольшим сельским поселением, где егип. святилище находиться не могло. Вероятно, бронзовый декор был принесен в И. из др. города кем-то из местных жителей и спрятан.

В 1997 г. широкомасштабные пробные раскопы производились на акрополе. Самый ранний, плохо сохранившийся слой, располагающийся на скальной породе, датируется 2–3-й фазами бронзового века. Во 2-й четв. 2-го тыс. на акрополе, вероятно, располагалось небольшое поселение. От этого периода, как и от следующей за ним страты, датированной фазой 2-й эпохи средней бронзы, сохранился только керамический материал. Эпоха железа I (X–XI вв.) представлена жилыми постройками с богатыми керамическими ассамбляжами. Тем не менее полностью отсутствуют находки, датирующиеся 2-й фазой железного века, что ставит под сомнение идентификацию теля Ярмут с библейским И. В то время И. мог быть совсем небольшим поселением, не занимавшим всего акрополя, и в таком случае его следует искать в др. части холма. Не исключается и возможность «переноса» ветхозаветного топонима с др. поселения, расположенного по соседству.

На одном из керамических горшков была обнаружена персид. ручка

с печатью, содержащей изображение 5-лучевой звезды и надпись: ירשלם (*yrslm*), среди находок оказалась и монета времени Ирода Великого. К раннему рим. периоду относятся жилые постройки с водными цистернами. К визант. времени (ок. IV в. по Р. Х.) — руины деревни на акрополе. Неск. более ранние или совр. этим постройкам цистерны и каменные гробницы найдены на юго-зап. склоне холма акрополя.

Лит.: Ben-Tor A. The First Season of Excavations at Tell-Yarmuth: August 1970 // Qedem. Jerusalem, 1975. Vol. 1. P. 55–87; Miroshedji P., de Khirbet el Yarmuk (Tell Yarmouth) 1984 // IEJ. 1985. Vol. 35. P. 71–73; idem. Khirbet el Yarmuk (Tell Yarmouth) 1986–1987 // RB. 1988. Vol. 95. P. 217–225; Miroshedji P., de, et al. Rapport sur les trois premières campagnes de fouilles à Tel Yarmouth (Israel): 1980–1982. P., 1988; idem. Tel Jarmuth // NEAENL. 2008. Suppl. Vol. 5. P. 1793–1797.

Я. Чехановец, Э. П. С.

**ИАРО́Я** (Ароя), мц. (пам. греч. 4, 5 июля) — см. в ст. *Феодор*, сщмч., еп. Киринейский.

**ИАСИ́М** [греч. Ἰάσιμος], прп. (пам. греч. 4 февр.), чудотворец. Время и место жизни неизвестны. Память И. и стих ему, в к-ром говорится, что он скончался в мире и от его праха происходили исцеления, содержатся в визант. стишных синаксарях (напр., ГИМ. Син. греч. № 390(354), 1295 г.; Paris. gr. 1582, XIV в.), в греч. печатной Минее (Венеция, 1596) и в «Синаксаристе» прп. *Никодима Святогорца*. В стишном Синаксаре Basil. A. III. 16, XV в., И. ошибочно назван учеником сщмч. *Авраама*, еп. Арбельского, память к-рого также отмечается 4 февр.

Сведения об И. в XIV в. были включены в славянский перевод стишного Пролога (Словенский рукописи во Македонија. Скопје, 1971. Кн. 1. С. 236) и оттуда перенесены в состав ВМЧ (*Иосиф, архим.* Отлавление ВМЧ. Стб. 447 (1-я паг.)). В совр. календаре РПЦ память И. не указана.

Ист.: ActaSS. Febr. T. 1. P. 491; *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 536; SynCP. Col. 444; *Никодимос*. Συναξαριστής. Т. 3. Σ. 220.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 33; Ἰάσιμος // ОНЕ. Т. 6. Σ. 683; *Janin R. Jasimos* // BiblSS. Vol. 7. Col. 1014–1015; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 209.

**ИАСО́Н** [греч. Ἰάσων], свт. (пам. греч. 9, 12 окт.), еп. Дамасский. Время жизни неизвестно. В списках архиереев, составленных Дж. Федальто, И. не упоминается (*Fedalto*. Nie-

garchia. Vol. 2. P. 729). В Типиконе Великой ц. IX–XI вв. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 12; *Mateos*. Turicon. T. 1. P. 64) и в Синаксаре К-польской ц. кон. X в. (SynCP. Col. 124) память И. указывается под 9 окт. без к.-л. дополнительных сведений. В одних греч. стишных синаксарях, к-рые сообщали только о мирной кончине святого, память И. и двустипшие ему помещены под 9 окт. (напр., ГИМ. Син. греч. № 390(354), 1295 г. — *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 520), а в других — под 12 окт. (напр., ГИМ. Син. греч. № 369(353), 1-я пол. XIV в. — Там же. С. 521). Дата 12 окт. утвердилась в «Синаксаристе» прп. *Никодима Святогорца* (*Νικόδημος Συναξαριστής*. Т. 1. Σ. 336). В слав. переводе стишного Пролога и в совр. календаре РПЦ И. не упоминается.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 314, 316; Ἰάσων // ОНЕ. Т. 6. Σ. 688; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 209.

**ИАСО́Н**, свт. (пам. зап. 12 июля), еп. Кипрский. В Римском мартирологе, составленном кард. Цезарем Баронием, под 12 июля содержится «память блаженного Иасона с Кипра, старинного ученика Христа». По мнению исследователей, под именем Иасон подразумевается киприот сщмч. *Мнасон*, упоминаемый в Деяниях св. апостолов как «давний» ученик Христа (*ἀρχαίω μαθητῆ*, т. е. «ученик с самого начала») (Деян 21. 16), к-рый стал в посл. помощником и преемником Кипрского еп. *Ираклидия*.

По всей видимости, об этом же лице говорится в распоряжениях (1248) кард. Одона (Эда) де Шатору (1244–1273), еп. Тускуланского. Он предписывал лат. духовенству на Кипре чтить память местных святых, в т. ч. и И., к-рый упомянут вместе с подвижниками первых веков христианства ап. *Варнавой*, свт. *Епифанием*, прп. *Иларионом Великим*, свт. *Стиридоном* Тримифунтским и др. Ист.: MartRom. Comment. P. 283; *Delehaye H. Saints de Chypre* // AnBoll. 1907. Vol. 26. P. 234. Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 323; *Mariani B. Giasone, vescovo di Cipro* // BiblSS. Vol. 6. Col. 441–442; *Μακάριος, ἀρχιέπ. Κύπρου*. Κύπρος ἡ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997<sup>2</sup>. Σ. 32.

**ИАСО́Н**, мч. Римский (пам. 19 марта) — см. в ст. *Хрисанф и Дария*, мученики.

**ИАСО́Н**, иудейский историк — см. *Ясон*.





**ИАСОН И СОСИПАТР** [греч. *Ἰάσων καὶ Σοσίπατρος*], апостолы от 70 (пам. 28 апр. и 4 янв. — в Соборе 70 апостолов; пам. греч. 29 апр.; отдельно С. — пам. 10 нояб.; пам. зап. 25 июня). Согласно Деян 17, 1–9, И. принимал в своем доме апостолов Павла и Силу во время их пребывания в Фессалонике. В результате возмущения «неуверовавших Иудеев» (Деян 17, 5) против проповеди апостолов Павла и Силы последним пришлось бежать в г. Веррия (Бероя, ныне Верия, Греция). И. же и нек-рых братьев возмущившаяся толпа повлекла «к городским начальникам» (Деян 17, 6) и обвинила их перед лицом правителей в сотрудничестве с Павлом и Силой, к-рые «поступают против повелений кесаря, почитая другого царем, Инсуса» (Деян 17, 7). Но в конце концов И. вместе с др. христианами был отпущен или под залог, или под чье-то поручительство (Деян 17, 9: «получив удостоверение (греч. *τὸ ἰκονδὸν*)»). Т. к. греч. имя Иасон употреблялось евреями диаспоры в качестве эквивалента евр. имен Иешуа и Иошуа, вполне вероятно, что И. был эллинизированным иудеем, обращенным в христианство ап. Павлом во время проповеди в фессалоникийской синагоге (Деян 17, 1–4) (Gillman, P. 649). И., по-видимому, был состоятельным человеком, и его дом мог служить местом собрания для фессалоникийской общины. Нек-рые библеисты высказывали предположение, что гнев толпы против И., возможно, вызван не только фактом проживания у него апостолов, но и активностью самого И. и др. христиан Фессалоники (Jewett, 1986, P. 117), что могло привести к продолжению гонений на Церковь в Фессалонике (см., напр.: 1 Фес 2, 14).

В Деян 20, 4 имя Сосипатр представлено в сокращенной форме — Сопатр (*σὸπατρος*). Этим именем назван сын Пирра из Веррии (полный вариант имени в этом стихе приводится только в очень поздних визант. манускриптах НЗ и воспроизводится в синодальном переводе). Евангелист Лука упоминает его среди тех, кто сопровождали ап. Павла в его путешествии через Македонию на пути в Иерусалим. На основании Деян 20, 5–6 можно предположить, что С. вместе с др. христианами был с ап. Павлом в Троаде.

В Рим 16, 21 ап. Павел приветствует рим. общину от лица И. и С., на-



Ап. Сосипатр



Ап. Иасон

Иконы. 1649 г. Иконописец Еммануил Цанес (ц. апостолов Иасона и Сосипатра, г. Керкира)

зывая их «сродниками», что, по всей видимости, указывает на их евр. происхождение (ср.: Рим 9, 3). Хотя среди совр. исследователей высказываются сомнения относительно тождества И., упомянутого в Деян 17, 5–9, с Иасоном из Рим 16, 21 (Gillman, P. 649). Мн. позднеантичные и средневек. толкователи (см.: Orig. *Comm. in Rom.* 39 // PG. 14. Col. 1288; Ioan. *Chrysost.* In Rom. 32 // PG. 60. Col. 677; *Theoph. Bulg.* Exp. ad Rom. 16 // PG. 124. Col. 557) считали, что в этих отрывках НЗ речь идет об одном и том же И. Кроме того, вполне правдоподобно, что И. и С. помогали Павлу доставить денежные пожертвования, собранные в общинах «Македонии и Ахайи» (Рим 15, 26), будучи, как предполагает, в частности, Дж. Дани, «представителями Церковей Павловой миссии» (Dunn, 1988, P. 905). И. и С. упоминаются в визант. списке апостолов от 70 Псевдо-Дорофея Тирского (VIII–IX вв.).

**Почитание в Византии.** Житие И. и С. было написано не позднее 2-й пол. X в. и сохранилось в единственной рукописи XI–XII вв. (Paris. gr. 1534). Оно было издано трижды: в 1848 г. — А. Мустоксидисом, в 1909 г. — К. Дукакисом (с добавлениями) и в 1998 г. — Б. Киндтом (с комментариями и переводом на франц. яз.).

В Житии сообщается, что И. происходил из г. Тарс, С. — из г. Патры в Ахайе. И. был рукоположен ап. Павлом во епископа родного города, С. — Иконии. Прибыв на о-в Керкира,

апостолы построили ц. во имя архидиак. первомч. Стефана, где совершали литургию, проповедовали и крестили. Это стало известно правителю острова Керкилину. Он приказал И. и С. принести жертвы богам и, получив отказ, посадил их в темницу, где находились разбойники Саторний (Саторнин), Иакисхол, Фавстиан, Ианнуарий, Марсалий, Евфрасий и Маммий. Апостолы обратили их ко Христу, и, когда узники исповедали истинного Бога, темница наполнилась благоуханием. Это заметил надзиратель по имени Антоний. Он вошел в темницу, И. крестил его вместе с узниками, к-рые впосл. приняли мученическую кончину (см. в ст. *Саторний и др. мученики Керкирские*). На следующий день Керкилин послал воинов за Антонием, и они рассказали правителю, что надзиратель стал христианином. Царь пришел в темницу и спросил, зачем он почитает чужого Бога. В ответ Антоний перекрестился, за что ему отрубили сначала правую руку, затем левую и обе ноги. Тогда мученик взмолился Богу. Грянул гром, и огонь с неба сжег жену и двоих детей Керкилина. После этого Антоний был обезглавлен. Ночью пресв. Феодосий с братьями тайно взяли тело мученика и с почестями похоронили в ц. архидиак. Стефана. Через 2 дня правитель вызвал И. и С. во дворец, где по молитве И. некий маг. демонстрировавший свою власть над растениями и камнями, был превращен



в каменного истукана. Свидетели этого чуда воскликнули: «Велик Бог Иасона и Сосипатра!», и многие из них обратились ко Христу, в т. ч. и дочь царя Керкира. Разгневанный царь заключил апостолов под стражу. Преследуя христиан, Керкилин поплыл на соседний остров и утонул. И. и С. были освобождены из темницы и снова проповедовали имя Христово. Новый правитель острова Датиан призвал апостолов и, увидев их непреклонную веру, при-



Церковь апостолов Иасона и Сосипатра в г. Керкира. XI в.

казал бросить С. в железный котел со смолой и с воском. Апостол сказал: «Аминь», шагнул в котел и предал душу Господу (автор сообщает, что это произошло 26 апр.). Впосл. Датиан раскаялся, он просил И. молиться за него, и апостол крестил царя с именем Севастиана. На острове стало быстро распространяться христианство. Царь построил ц. во имя ап. Андрея, куда поместил мощи С., а также «великую церковь». Когда умер 10-летний сын правителя, по просьбе матери апостол воскресил мальчика. И. изгонял бесов, исцелял больных. Незадолго до смерти ночью он услышал голос, к-рым объявил ему время кончины. Апостол собрал пресвитеров и мирян, последний раз наставил всех в вере Христовой и 29 апр. в возрасте ок. 60 лет почил в мире. Его с честью похоронили рядом с С. По мнению нек-рых зап. исследователей (напр., Р. Обер), сказание о проповеди апостолов на о-ве Керкира носит легендарный характер и появилось с целью показать, что учреждение Керкирской Церкви восходит к апостольским временам. По фессалонийскому преданию, дом И. был на месте мон-ря *Влатадон* в верхнем городе.

Согласно Синаксарию К-польской ц. (кон. X в.), И. и С. также обратили к вере Зинова, Евсевия, Неона и Ви-

талия, которые претерпели мученическую кончину при правителе Керкилине (см. в ст. *Саторний и др. мученики Керкирские*). Краткие сказания об И. и о С. содержатся в Минологии имп. Василия II (кон. X — нач. XI в.) и в Императорском Минологии 1034–1041 гг.

По мнению археологов, совр. ц. во имя И. и С. в г. Керкира была построена на месте разрушенной древней ц. ап. Андрея. П. Л. Вокотонулос датировал ее постройку кон. X — нач. XI в. (AnBoll. 1998. Vol. 116. P. 256). Под этим названием церковь впервые упомянута в XVI в. в хронике Георгия Сфран-

дзи. Базилику св. Керкиры в Палеополи (пригород Керкиры) отождествляют с упомянутой в Житии И. и С. «великой церковью»; по мнению

А. Мармораса, она была построена на месте дворца царя Севастиана (Marmoras. 1902. P. 132).

Мощи И. находятся в ц. И. и С. в г. Керкира; глава С. хранится в монастыре Оснос Лукас близ Фив. Частицы мощей апостолов хранятся также в мон-ре Пресв. Богородицы Палеокастрицы на о-ве Керкира (Лёккос. 1998. Σ. 276), в Киккском монастыре на Кипре и в монастыре при Дионисия на Афоне (Meinardus. 1970. S. 196). В 1625 г. архим. Кирилл из лавры св. Саввы Освященного (племянник Иерусалимского патриарха Феофана) привез в дар рус. царю Михаилу Феодоровичу частицу мощей И. (Муравьев. 1860. С. 28).

Память И. и С. отмечается в визант. календарях 27, 28 или 29 апр., в совр. календаре греч. Церквей — 29 апр., в календаре РПЦ — 28 апр. Память С. вместе с памятью апостолов от 70 Ерастом, Олимпом, Родионом, Квартон и Тertiем празднуется 10 нояб., в синаксарном повествовании на этот день говорится, что именно о С. в Послании к Римлянам пишет ап. Павел (SynCP. Col. 209). Кроме того, память С. в нек-рых визант. синаксарях отмечается 30 июня — в Соборе 12 апостолов (Ibid. Col. 786).

В Матриологе Узуарда (2-я пол. IX в.) под 12 июля отмечена память И. вместе с памятью сщмч. *Мнасона* Киприянина из Деян 21. 16 (PL. 124.

Col. 251A), с к-рым ошибочно отождествляют И. Память С. приходится на 25 июня; он отождествляется с Сопатром из Деян 20. 4, но в отличие от визант. традиции в тексте Деяний св. апостолов не упоминается о происхождении С. из г. Патры в Ахаии о и его епископстве в Иконии (PL. 124. Col. 189, 191A).

Ист.: ВHG. N 776. 776b. 776c. 776f. ActaSS. Apr. T. 3. P. 613–614; Jun. T. 5. P. 4–7; PG. 117. Col. 425–428 [Минологии Василия II]; SynCP. Col. 633–636; Index apostolorum discipulorumque Domini (textus Pseudo-Dorothei). 27 // Prophetarum vitae fabulosae / Ed. H. Gelzer, T. Schermann. Lpz., 1907. P. 138; ЖСв. Apr. С. 454–458; Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 4. Σ. 288–291; La version longue du récit légendaire de l'évangélisation de l'île de Corfou par les saints Jason et Sosipatros / Éd. B. Kindt // AnBoll. 1998. Vol. 116. P. 260–294. Лит.: Муравьев А. Н. Спомения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1860. Ч. 2. С. 28; Сержий (Снацкий). Месяцеслов. Т. 2. С. 123; Т. 3. С. 158; Marmoras A. Ἱστορία τῆς νήσου Κερκύρας. Corfu, 1902. P. 119–132; Meinardus O. F. A. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Bd. 54. S. 196; Lucchesi G. Giasone e Sosipatro // BiblSS. Vol. 6. Col. 443–444; Jewett R. The Thessalonian Correspondence: Pauline Rhetoric and Millenarian Piety. Phil., 1986; Dunn J. D. G. Romans 9–16. Dallas (Tex.), 1988. (WBC; 38b); Gillman F. M. Jason // ABD. Vol. 3. P. 649; Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγολόγιον. Σ. 209–210; Λέκκος Ε. Π. Τὰ μοναστήρια τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Πειραιάς, 1998. Т. 2. Σ. 276; Aubert R. Jason et Sosipatros // DHGE. T. 26. Col. 1087–1088.

П. Ю. Лебедев, А. М. Гагинский

**Гимнография.** Память И. отмечается в Типиконе Великой ц. (Mateos. Турисон. Т. 1. P. 274) 27 апр. без богослужебного последования.

В Студийско-Алексиевском Типиконе 1034 г. память И. и С. не отмечается, однако в рукописных слав. Минеех студийской традиции (напр., ГИМ. Спн. № 165, XII в.; см.: Горский, Невоструев. Описание. Т. 3. С. 59) 28 апр. указаны посвященные И. канон, цикл стихир и 3 седальна. В Евергетидском Типиконе 2-й пол. XI в. (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 450) в день памяти И. указаны канон авторства Иосифа 2-го главы, цикл стихир, седальн. В Мессинском Типиконе 1131 г. (Arranz. Турисон. P. 148) память И. отмечена 28 апр. без богослужебного последования.

Начиная с ранних редакций Иерусалимского устава (напр., Sinait. gr. 1094, XII–XIII вв.; см.: Lossky. Турисон. P. 211), 28 апр. к памяти И. прибавляется память С.; указывается ответственный тропарь Ἀπόστολος ἅγιος (Ἰἴλιον στίχιν). В первопечатном греч. Типиконе (Венеция, 1545) 28 марта отмечается память И. и С. и мучеников Максима и Дады; помещены краткие богослужебные указания, в соответствии с к-рыми последования святых соединяются со службой праздника Преполовления Пятидесятницы.





Апостолы Иасон и Сосипатр.  
Мишиатюра из греко-груз. рукописи.  
XV в. (РНБ. О.158. Л. 111)

В первопечатном московском Типиконе 1610 г. 28 апр. последование И. и С. соединяется с последованием мучеников Максима и Дады; служба совершается по типу «два малых святых без знака»; апостолар назначаются отсутствующий тропарь 3-го гласа **Иаѡн сѣи:** и кондак 4-го гласа **Иѡвѣстеса ѡкв звѣзды:**. Такой устав службы сохраняется в слав. богослужебных книгах до наст. времени.

Последование И. и С., содержащееся в совр. богослужебных книгах, включает: отсутствующий тропарь **Ἀπόστολοι ἄγιοι (Иаѡн сѣи:)**; кондак 2-го гласа **Τοῖς δόγμασι τοῦ Παύλου (Учениями Павла)** — в греч. Минее, 4-го гласа **Иѡвѣстеса ѡкв звѣзды:** — в славянской; в греч. Минее помещен анонимный канон 2-го гласа без акростиха, ирмос: **Δεῦτε λαοί (Гр. дѣте людѣ:)**, нач.: **Τῷ τοῦ Χριστοῦ βήματι (Суду Христа)**, в слав. Минее — канон авторства Иосифа, греч. оригинал которого известен по рукописям (см.: АНГ. Т. 8. Р. 340–348), илагального 4-го (т. е. 8-го) гласа с акростихом **Τὸν κλεινὸν Ἰάσωνα ἡμῶν προφρόνως: Ἰωσήφ (Славного Иасона восною ревностно. Иосиф)**, ирмос: **Ἦ κεκοιμένη τὴν ἄτομον (Посѣченый нескѣкомаго:)**, нач.: **Τοῖς τῶν ἀγγέλων συνὸν ὁμηγύρεσι (Со агѣльскими живыи мѣки)**; разные циклы стихир-подобнов, разные седальны, экпаностиларий (только в греческой).

В рукописях встречаются песнопения И. и С., не вошедшие в совр. богослужебные книги: канон И. 1-го гласа с именем автора (Георгия) в богородичнах без акростиха, ирмос: **Τὸν Φαραῶν σὺν ἄρμασι (Фараѡна с колесницами:)**, нач.: **Τὸν**

**αἰώνιος κλείσαντα (Вечно заключенного); канон И. 4-го гласа с именем автора (Георгия) в богородичнах без акростиха, ирмос: Τριστάτας κραταῖους (Трѣстаты крѣпки:), нач.: Μετήγαγεν ἡμῶν ὁ Δεσπότης (Направил нашу Господь); канон И. и С., составленный гимнографом Иовом, с акростихом **Μέλω τὸν Ἰάσωνα σὺν Σοσιπάτρῳ. Ἰῶβ (Пою Иасона с Сосипатром. Иов)** плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: **Ἀρματηλάτην Φαραῶν (Колесницегонителя фараѡна:)**, нач.: **Μετὰ πασῶν τῶν φωτοφόρων τάξεων (Вместе со всеми светоносными чинами) (Ταμεῖον. Σ. 193).****

Е. Е. Макаров

**ИАФЕТ** [евр. **יָפֶֿת**, *yəpēṯ* или *yāpēṯ*; греч. **Ἰαφέθ**], 3-й, младший сын ветхозаветного патриарха Ноя, брат Сима и Хама (Быт 5. 32). Точная этимология имени И. не установлена. Нек-рые исследователи возводят его к евр. глаголу **yāpā(h)** — «быть красивым». Народная этимология имени И., основанная на игре слов МТ: «...да распространит Бог Иафета» (**yaṗt 'elōhīm ləyepēṯ**) (Быт 9. 27), связывает его с евр. глаголом **pāṯā(h)** — «быть широким» и указывает на наследование И. большой территории.

Во всех списках сыновей Ноя И. неизменно упомянут на 3-м месте (Быт 5. 32; 6. 10; 7. 13; 9. 18; 10. 1; 1 Пар 1. 4). Однако в Быт 9. 24 Ной называет Хама меньшим сыном, что, вероятно, является отголоском иной традиции, отличной от подчиненных строго хронологическому принципу генеалогических списков. В христ. экзегезе этот стих не связывался с И., а истолковывался как указание на низкое духовное состояние Хама по сравнению с духовным состоянием др. братьев (см., напр.: *Ioan. Chrysost. In Gen. 29. 6*). В раввинистической традиции И. считался старшим сыном Ноя (Санхедрин 69b; Берешит Рабба 26. 3; 37. 7).

После спасения от потопа И. вместе со своими братьями был удостоен божественного благословения и участвовал в заключении завета (Быт 9. 1, 17). Когда И. получил от Хама известие об опьянении Ноя, то вместе с Симом вернулся в виноградник и почтительно прикрыл наготу отца. После чего И. был благословлен Ноем, к-рый сказал: «...да распространит Бог Иафета, и да вселится он в шатрах Симовых; Ханаан же будет рабом ему» (Быт 9. 27). Это благословение может указывать на последующий союз израильтян с филистимлянами против хананеев во

времена царя Давида. В т. н. таблице народов потомки Ноя представлены 7 сыновьями И.: Гомером, Магом, Мадаем, Иаваном (Елиса — по LXX), Фувалом, Мешехом и Фирасом (Быт 10. 1, 2). Иосиф Флавий сопоставил их с названиями 7 индоевроп. народов: киммерийцев, скифов, мидян, ионийцев, фовелийцев, каппадокийцев и фракийцев (*Ios. Flav. Antiq. I 1. 6*). Четыре сына И.: Гомер, Иаван, Фувал, Мешех — упомянуты в пророческих книгах (Ис 66. 19 и Иез 27. 13; 32. 26; 38. 2, 3, 6; 39. 1). Наибольшую известность из потомков И. получили племена *Kumtim* (Числ 24. 24; Ис 23. 11; Иер 2. 10) и *Фарсис* (Ион 1. 3; Иер 10. 9), давшие название одноименным землям.

В апокрифической традиции самый подробный рассказ об И. — в «Книге Юбилеев», где детально описана территория, доставшаяся И. в удел (8. 10, 12, 25–30; 9. 7–13; 10. 35, 36). Согласно этому апокрифу, И. из зависти к Хаму построил город, к-рый называл Адотанелек в честь своей жены (7. 15). В «Сивиллиных оракулах», когда сыновьям Ноя даются имена греч. богов, И. идентифицируется с известным из греч. мифологии титаном Иапетом, отцом Атланта, Прометея и Эпиметея (*Sib. III 110–115*). В талмудической традиции благословение Быт 9. 27 указывало на восстановление храма персид. царем Киром, потомком И. (Берешит Рабба 36. 8; Йома 10a), или на обучение язычников закону на греч. языке (Шемот Рабба 1). Потомки И. — *Гог* и *Магог* упомянуты в Апокалипсисе при описании эсхатологической битвы (Откр 20. 7). В экзегезе древней Церкви образ И. стал назидательным примером скромности и кротости (*Ioan. Chrysost. In Gen. 29. 4–5*). Благословение, данное патриархом Ноем И., знаменует обращение ко Христу языческих народов (*Iren. Dem. 21, 42; Iust. Martyr. Dial. 139–140; Ioan. Chrysost. In Gen. 29. 7*).

Согласно средневек. представлениям, от И. происходили народы, населявшие преимущественно территорию Европы. В лингвистике нач. XVIII в. возникло представление о системе 3 языковых семей, одну из к-рых составляли яфетические (т. е. восходящие к И.) языки. Этот термин применялся в классификациях языков народов мира по отношению к языкам народов Европы и нек-рых народов Азии. С развитием сравнительно-исторического

метода в языкознании в 1-й пол. XIX в. этот термин был вытеснен терминами «индогерманские» и «индоевропейские» языки.

Лит.: *Ephraim I. Japheth* // ABD. Vol. 3. P. 641–642; *Sarna N. M. Japheth* // EncJud. Vol. 11. P. 86.

А. Е. Петров

**И́БАР** [древнеирл. *Ibar*; лат. *Eburius, Ibarus, Iberius, Ymar, Yvorus*] (V–VI вв.), св. (пам. зап. 23 апр.), основатель церковного поселения на о-ве Бекк-Эре (древнеирл. *Bess Éire*, ныне Бегерин; в наст. время соединен с материком близ г. Уэксфорд, Ирландия).

**Источники.** Полного Жития И. в наст. время не существует. Известно неоконченное лат. Житие в рукописи XVII в. (*Bruce. Bibl. 7773. Fol. 550–551*), в к-рой собраны материалы для публикации в серии «*Acta Sanctorum*». Однако в XVII в. *болландисты* отказались от издания Жития, поскольку, по их мнению, оно было «переполнено вымыслами». Публикация была осуществлена в 1959 г. болландистом П. Грожаном. Житие носит компилятивный характер, датировка его фрагментов затруднительна. Отрывок житийного текста, относящийся к И., частично на лат., частично на древнеирл. языке, содержится также в «Лейнстерской книге» (2-я пол. XII в.). Отдельные сведения об И. сохранились в анналах (велись со 2-й пол. VI в.), в корпусе ирл. генеалогий святых (X в.) и в др. житиях, в т. ч. восходящих к VIII–IX вв. Эти источники отличаются разной степенью исторической достоверности, противоречат друг другу и зачастую близки к фольклорным преданиям. Они не дают единой картины деятельности И., поэтому некоторые исследователи предположили, что он мог быть мифологическим персонажем или же его образ сложился под влиянием фольклора (*Kenney. 1929. P. 312*).

Согласно генеалогиям святых, И. происходил из сев. части Ирландии — Улада (Ольстера), его отцом был Лугна, сын Корка. Известно неск. вариантов родословной И. Подробные (6 поколений и более) варианты генеалогий возводят его к Эоху, предку правящей династии племенного объединения И Эхах Кобо (на территории совр. графства Даун, Сев. Ирландия), и к общему племенному предку — Фиаху Араде. Согласно кратким родословным записям, И. происходил из племени Муг-

дорна, к-рое считалось родственным династии «верховных королей» И Нейлов, но фактически принадлежало к уладам или к ирл. пиктам (круитни). В светских генеалогиях И. отнесен к Сордраге, одной из ветвей Мугдорна, и назван «еп. Ибар, над Фобрехом» (место неизв.). Мать И. (по происхождению из племенного объединения Десси) звали Бассар (Лассар — в лат. Житии Пасерия). В генеалогиях указаны имена братьев, сестры и племянников И., которые также названы святыми. В житийном отрывке из «Лейнстерской книги» упоминается о 3 сестрах святого.

Согласно тексту из «Лейнстерской книги», собственным именем (*ainm*) святого было Неннан, прозвищем (*agnomen*) — Экмахт (в лат. тексте соответственно Неманн и Комахт). Эти имена сопровождаются псевдоэтимологической глоссой, согласно к-рой И. называли Неннан, «потому что он был ребенком» (*Nennán... i. «nínan» ara lenmaidecht*). Прозвище Экмахт истолковано как указание на необычно высокий рост святого. Имя И. в «Лейнстерской книге» трактуется как 2-е прозвище (*cognomen*). Рождение И. было предсказано друидом лагенского правителя Колмана, сына Немана: услышав шум колесницы, на к-рой ехали отец святого Лугна и его беременная жена, друид сказал, что это «шум колесницы под королем» (распространенный мотив в раннесредневек. ирл. агиографии). По преданию, вестник правителя принес матери И. камень, который превратился в лук-порей с 12 головками. Женщина съела лук, и ее лицо покраснело, поэтому буд. святой получил имя И. (древнеирл. *ibar* — тис, тисовое дерево, связывалось с понятием красного цвета и долголетия). Дж. Китинг в «Истории Ирландии» (XVII в.) утверждал, что настоящим именем святого было Лохед (*Loichead*). Вероятно, Китинг ошибся, приняв характеристику И. в Мартирологе Энгуса (ок. 830) — «лук, молния» (*lóchet*) — за личное имя.

Обучался у св. *Мохты* из Лугмада (ныне Лаут, графство Лаут) († 535 или 537), где после чудесного сна в Рождественскую ночь И. обрел прекрасный голос. Этот эпизод содержится также в Житии св. Мохты: святой благословил уста мальчика, к-рый получил красивый и чистый голос, чтобы петь псалмы. Во время

поездки И. к родителям некая правительница отказала ему в гостеприимстве, после чего ее крепость сторе-ла. Чтобы крестить ребенка, И. извел из земли источник. О «колодце, где крестил епископ Ибар» упоминается в генеалогическом отрывке из «Лейнстерской книги». Во время пребывания И. в «церкви кузнеца» (*Ecclesia Fabri*; вероятно, Килгоббин близ Дублина) святой поссорился с правителем обл. Миде, к-рый отобрал у монахов бочку, чтобы искупаться в ней. Благодаря чуду, совершенному И., правитель не мог выбраться из бочки, пока не попросил у святого прощения. Когда началась эпидемия чумы, к И. за помощью обратились «потомки Колмана Большого, короля Миде» († 558). И. исцелил людей, затем обратился в христианство правителя и жителей Миде. После этого святой поселился на о-ве Бекк-Эре. Принимая там гостей, И. вызвал из моря чудовище, к-рое принесло с собою 370 рыб. На этом эпизоде текст обрывается.

Одно из наиболее ранних упоминаний об И. содержится в «Сборнике» еп. Тирехана о свт. *Патрикии* (Патрике) (2-я пол. VII в.), где И. (там он назван Ибором — *Iborus*) упомянут среди 450 епископов, рукоположенных Патрикием. В «Трехчастном житии св. Патрикия» описывается поездка святителя в Муман (Мунстер, Манстер), где правитель Айлиль, сын Катбада, из династии Эоганахта, обратился к нему с просьбой воскресить ребенка, съеденного свиньями. Патрикий велел своему спутнику Мелачу Британцу воскресить мальчика, но тот, не веря в возможность чуда, отказался. И. и св. Альбе выполнили просьбу Патрикия. Согласно «Трехчастному житию св. Патрикия», именно Патрикий чудесным образом создал из камня лук-порей для супруги правителя Айлиля, сына к-рого воскресили И. и Альбе. Возможно, это свидетельствует о более ранней датировке легенды о матери И. по сравнению с эпизодом из «Трехчастного жития св. Патрикия». В Житии св. Дарерки (см. ст. *Моненна*) утверждается, что И. первоначально руководил монашеской общиной на 3 островах у зап. побережья Ирландии (вероятно, о-ва Аран), затем переселился с братией на о-в М. Ирландия (лат. *Modica Hibernia*, то же, что и Бекк-Эре).

В Житии св. Бригиты (*Bethu Brigte*), составленном в IX в. на





древнеирл. и лат. языке, И. упомянут в одном из ключевых эпизодов (гл. 11). На собрании 27 святых Лагена И. рассказал о том, что он увидел во сне Богородицу и услышал слова некоего мудреца: «Вот Мария, что обитает среди вас». В этот момент на собрание пришла Бригита с монахиней, И. воскликнул: «Вот та Мария, что я видел во сне». Собрание происходило в месте, где впосл. был построен мон-рь св. Бригиты — Келл-Дара (ныне Килдэр), о к-ром И. сказал, что «это место открыто для неба». В Житии св. Бригиты упоминается также о ее посещении И., к-рый жил в местности Маг-Гесилли (в районе совр. сел. Гешилл, графство Оффали). Бригита попросила у И. хлеба, но у того были только сухари и свинина, поэтому во время Великого поста Бригите пришлось есть хлеб с салом. Две монахини отказались есть сало, их порции обратились в змей, но после благословения Бригиты преобразились в 2 гостии из «чистейшего и белейшего хлеба», к-рые И. и Бригита разделили между собой. По молитве Бригиты в амбарах И. нашлось зерна на 24 повозки, к-рое святые разделили пополам. По мнению Р. Шарпа, в Житии св. Бригиты упоминается др. Ибар — местный лагенский святой, однако прямых указаний на это нет. В светских генеалогиях сохранились сведения о крещении И. 12 сыновей Барра, сына Картенна, правителя племени Логсе из обл. Лаген.

В Житиях св. Альбе, Деклана и Киарана Древнего И. представлен как один из 4 епископов, проповедовавших на юге Ирландии до Патрикия: «Четыре святейших епископа со своими учениками были в Ирландии до Патрикия... то есть Альбе, Деклан, Ибар и Киаран» (Vita S. Declani. 12). Эта легенда упоминается также в Житии св. Аббана, к-рый считался сыном Меллы, сестры И. Перед рождением Аббана И. предсказал его буд. величие (Vita S. Abbani. 2). Аббан воспитывался у И. Когда И. решил отправиться в Рим, он объявил, что если не вернется, то Аббан займет его место. И. не разрешил ученику сопровождать себя и велел рыдавшему Аббану положить голову к себе на колени. Тот заснул, а проснувшись, побежал за кораблем по волнам. По пути в Рим Аббан совершил неск. чудес по просьбе И. — зажег дыханием све-

чу, воскресил умершую королеву (Vita S. Abbani. 11–14).

В нек-рых эпизодах из этих житий подчеркивалось первенство др. святых. Так, в Житии св. Альбе (Vita S. Albei. 24) рассказывается о путешествии Альбе и И. в Кассил (ныне Кашел, графство Типперэри) на встречу с правителем Энгусом, сыном Над Фроэха. В пути И. по просьбе Альбе пошел впереди него, не вняв предупреждению ангела, и ослеп, но получил исцеление от Альбе. В Житии св. Аббана сообщается, что И., свт. Патрикий и св. Аббан плыли на лодке по заливу Лох-Гарман (Уэксфорд) и на них напал стоглавый зверь. Молитва Патрикия и И. не имела действия, и со зверем справился Аббан (Vita S. Abbani. 18). В Житии св. Деклана говорится, что И. не принял миссии св. Патрикия, поскольку «не желал, чтобы покровитель Ирландии был из другого племени... и между Ибаром и Патрикием сперва происходили большие разногласия, однако после по совету ангела между ними воцарился мир, согласие и братство» (Vita S. Declani. 18).

Относительно раннее упоминание об И. содержится в заговоре от болезни глаз, записанном среди дополнений к Миссалу из Стоу (IX–X вв.): «Я восхваляю еп. Ибара, к-рый исцеляет...» Прочитав заговор, следовало сплунуть на землю, помазать грязью глаза и смыть (Thesaurus Palaeohibernicus / Ed. W. Stokes, J. Strahan. Camb., 1903. Vol. 2. P. 250). Среди житий святых в «Лейнстерской книге» сохранился текст «О святых, которые были одного нрава», где местные ирл. святые уподоблены апостолам и общехрист. святым. И. занимает 1-е место и сопоставлен со св. Иоанном Крестителем. В Абердинском бревиарии (XVI в.), отражающем шотл. агиографическую традицию, приведена легенда о почитаемом в Шотландии св. Филлане (Фаэлане), к-рый родился уродливым и к-рого отец выбросил в озеро. Спустя год И. нашел ребенка на дне озера невредимым и взял на воспитание. По свидетельству *Гиральда Камбрийского* (ок. 1146 — ок. 1223), в Фернсе (совр. графство Уэксфорд) бытовала легенда об изгнании И. крыс, портивших книги.

Даты кончины И. в источниках не совпадают — 499 (Инисфалленские анналы), 500, 501 и 504 (Ольстерские анналы), 500 (Хроника скот-

тов, *Анналы Четырех Наставников* и *Мартиролог из Донегола*), 501 (*Анналы Камбрии*), 502 (*Анналы Тигернаха*, *Анналы из Клонмакнойза*), однако везде речь идет о рубеже V и VI вв. В ряде средневеков. источников утверждается, что И. скончался в возрасте 301 (*Анналы Камбрии*), 303 (*Анналы Тигернаха*, *Хроника скоттов*, *Анналы из Клонмакнойза*) или 404 лет (*Мартиролог Гормана*, *Мартиролог из Донегола*). Возможно, это предание возникло благодаря ошибочному толкованию записи о том, что И. входил в число 450 епископов Патрикия, или, по предположению Ч. О'Конора, из-за ошибочного прочтения числа свиты И.: «три сотни» вместо «трижды по пятьдесят» (tri c. вместо tri l.). Согласно тексту в «Лейнстерской книге», И. прожил «три, тридцать и трижды по двадцать лет», т. е. 93 года.

**Почитание.** Память И. 23 апр. засвидетельствована почти во всех ирл. *мартирологах*. В *Мартирологе Энгуса* (ок. 830) святому посвящено четверостишие: «Луч еп. Ибара, к-рый срубил голову всякой ереси, сверкающее пламя над гривой волн, он скончался на Бекк-Эре». В комментариях XII в. к *Мартирологу* содержатся родословная И. и легенда о его столкновении со свт. Патрикием, в ходе к-рого в Ард-Махе (см. ст. *Арма*) оказались «полны дороги и пусты амбары». Вероятно, автор хотел сказать, что люди оставили Патрикия. «Патрикий разозлился и сказал: «Не быть тебе в Ирландии». «Ирландией будет называться то место, в котором я буду», — сказал еп. Ибар, поэтому и появилось название «Малая Ирландия», т. е. остров на море». Память И. зафиксирована также в *Мартирологе из Тамлахты* (ок. 830), *Мартирологе Драммонда* (XII в.) и *Туринском Мартирологе* (XII–XIII вв.). В т. н. *Литании Энгуса* (IX–X вв.; приписывается св. Энгусу, составителю *Мартиролога*) упоминаются «трижды по пятьдесят истинных монахов под игом еп. Ибара».

Дж. Ашер (1581–1656), в распоряжении к-рого были утраченные впосл. варианты Жития, считал свидетельства о распространении христианства в Ирландии до Патрикия достоверными, полагая, что в определении Патрикия как «первого» епископа, посланного в Ирландию, «первый» следует понимать как «примас», «архиепископ». Без ссылок на источники Ашер утверждал, что И.





род. в 388 и скончался в 498 г. Д. Х. Тодд считал, что легенда о 4 предшественниках Патрикия возникла в XI–XII вв. для исторического обоснования учреждения архиеп-ства на юге Ирландии. В то же время он указывал, что И. принадлежал к роду И Эхах, обитавшему близ Ард-Махи, и усматривал указание на реальные события в преданиях о конфликте между И. и Патрикием. Г. Циммер предлагал отождествить И. с бриттским еп. Эборием (Эбурием), который присутствовал на Соборе 314 г. в г. Арелат (ныне Арль, Франция). П. Грожан пришел к выводу, что И. жил в сер. VI в., хотя признавал в хронологии жизни святого наличие многих неясностей.

По мнению Р. Шарпа, Житие св. Альбе возникло в VIII в. как ответ на уже сложившуюся легенду о свт. Патрикии, «апостоле» Ирландии. На рубеже XII и XIII вв. составитель сборника житий ирл. святых (т. н. Килкеннийский свод) сформировал легенду о 4 проповедовавших до Патрикия епископах, которая была последовательно разработана им в Житиях святых Деклана, Киарана и Аббана, а также в особой редакции Жития св. Альбе. Шарп доказал, что в основе этой легенды нет более раннего предания. Вопреки мнению исследователя нек-рые агиографические сюжеты могут отражать древние (ранее XII в.) предания (о луке с 12 головками, о конфликте И. и Патрикия). Особого внимания заслуживают свидетельства, датирующие деятельность И. VI, а не V в. (обучение у св. Мохты, связь с правителем Колманом или его потомками). Возможно, речь действительно идет не об одном, а о 2 святых: об Ибаре из Маг-Гесилли, ученике св. Мохты, жившем в VI в., и об Ибаре, святом V в. уладского происхождения, основателе церкви или мон-ря на Бекк-Эре. Научно реконструированной биографии И. не существует.

**Церковь св. Ибара на Бекк-Эре.** О раннесредневеков. истории церковного поселения на Бекк-Эре известно мало. Согласно Анналам четырех наставников, в 819 г. оно было разграблено скандинавами. В лат. Житии описано чудо с «германцем» Торлаэбом, к-рый украл из храма кольцо, но кузнец, пытавшийся его переплавить, ослеп, и Торлаэб вернул кольцо храму и посвятил служению И. себя и свое потомство. Возможно, этот эпизод связан с нападе-

ниями викингов или отражает связи Бекк-Эре со скандинавами, обосновавшимися в Уэксфорде. Под 884 г. в Анналах отмечена кончина аббата Бекк-Эре Диармада, а под 964 г. упомянут Круннмаэл, аббат Бекк-Эре и одновременно епископ и чтец в Тамлахте (ныне Таллахт, в черте г. Дублин), утонувший в месте под названием Тохар-Эхдах. В 1171 г. ирл. отряды, в составе к-рых, вероятно, находились епископы Уэксфорда и Килдэра, укрылись от англ. полководца Роберта Фиц-Стивена на Бекк-Эре, к-рый Гиральд Камбрийский именуется «святым» островом. В Житии св. Аббана (нач. XIII в.) говорится, что мощи И. находятся на Бекк-Эре, где их «благоговейно чтят, и само это место весьма почитается ирландцами ради имени св. Ибара». В XVII в. на острове существовала капелла во имя И., привлекавшая паломников, где хранилась почитаемая деревянная статуя святого. В г. Уэксфорд существует англикан. приход во имя И.

Ист.: ActaSS. Ian. T. 1. P. 594; Febr. T. 1. P. 124, 162, 184–185; Apr. T. 3. P. 175–176; *Concubranii Vita S. Monennae* / Ed. M. Esposito // Proc. of the Royal Irish Academy. Ser. C. Dublin, 1910. Vol. 28; *Corpus Genealogiarum Hiberniae* / Ed. M. A. O'Brien. Dublin, 1962. 2001<sup>r</sup>. Vol. 1. P. 90, 152; *Corpus Genealogiarum Sanctorum Hiberniae* / Ed. P. Ó Riain. Dublin, 1985. P. 16, 63, 68, 96, 104, 160, 168–169, 171, 180, 185; *De quibusdam episcopis: Bodleian MS. Rawlinson No. 480: On Some Bishops of Ireland, by Duaid Mac Fírbis* / Ed. D.H. Kelly // Proc. of the Royal Irish Academy: Irish Manuscript Series. Ser. 1. Pt. 1. Dublin, 1870. P. 90–91; *Féilire Húí Gormáin: The Martyrology of Gorman* / Ed. W. Stokes. L., 1895. P. 82–83; *Féilire Oengusso Céili Dé: The Martyrology of Oengus the Culdee* / Ed. W. Stokes. L., 1905. Dublin, 1984<sup>r</sup>. P. 118; *Four Irish Martyrologies: Drummond, Turin, Cashel, York* / Ed. P. Ó Riain. L., 2002. P. 57, 143; *Four Latin Lives of St. Patrick: Colgan's Vita secunda, quarta, tertia, and quinta* / Ed. L. Bieler. Dublin, 1971. P. 106–107; *Giraldi Cambrensis Opera. Vol. 5: Topographia Hibernica et Expugnatio Hibernica* / Ed. J.F. Dimock. L., 1867; *The Bodleian Amra Choluimb Chille* / Ed. W. Stokes // Rev. celtique. P., 1899. Vol. 20. P. 268–269; *The Litany of Aengus Céili Dé* / Ed. B. Mac Carthy // Irish Ecclesiastical Record. 1867. Vol. 3: May. P. 394–395; *The Martyrology of Donegal: A Calendar of the Saints of Ireland* / Transl. J. O'Donovan; ed. J. H. Todd. Dublin, 1864; *The Martyrology of Tallaght* / Ed. R. I. Best, H. J. Lawlor. L., 1931. P. 35; *Vitae Sanctorum Hiberniae* / Ed. C. Plummer. Oxf., 1910. Dublin, 1997<sup>r</sup>. T. 1. P. 4, 7, 55. T. 2. P. 45; *Vitae Sanctorum Hiberniae ex Codice olim Salmanticensi nunc Bruxellensi* / Ed. W.W. Heist. Brux., 1965. P. 125, 256–263; *Bethu Brigte* / Ed. D. Ó hAodha. Dublin, 1978. P. 3, 41–42.

Лит.: *Ussher J. The Whole Works*. Dublin, [1847]. Vol. 6: *Britannicarum Ecclesiarum Antiquitates*. P. 347–348; *Todd J. H. St. Patrick, Apostle of Ireland: A Memoir of His Life and Mission*. Dublin, 1864. P. 214–221; *O'Hanlon J. Lives of the Irish Saints*. Dublin; L., [1875].

Vol. 1. P. 135. Vol. 4. P. 456–465; *Kenney J. F. The Sources for the Early History of Ireland*. N. Y., 1929. Vol. 1. P. 311–312, 728; *Grosjean P. Deux textes inédits sur S. Ibar* // AnBoll. 1959. Vol. 77. P. 426–450; *Sharpe R. Quatuor Sanctissimi Episcopi: Irish Saints before St. Patrick* // *Sages, Saints and Storytellers: Celtic Studies in Honour of J. Carney* / Ed. L. Breatnach, K. McCone, D. Ó Corráin. Maynooth, 1989. P. 376–399; *idem. Medieval Irish Saints' Lives: An Introd. to Vitae Sanctorum Hiberniae*. Oxf., 1991. P. 71–72, 115–116, 125, 142, 171, 350, 361, 394; *Ó Riain-Raedel D. The Question of the «Pre-Patrician» Saints of Munster* // *Early Medieval Munster: History and Society* / Ed. M. A. Monk, J. Sheehan. Cork, 1998. P. 17–22; *Culleton E. Celtic and Early Christian Wexford: AD. 400 to 1166*. Dublin, 1999. P. 81–96, 143–145; *Chekhonadskaja N. Yu. Der Wagen u. der Wagenlenker in den irischen Heiligenleben* // *Akten des 4. Symp. Deutschsprachiger Keltologinnen u. Keltologen*. Linz 17.–21. Juli 2005 / Hrsg. H. Birkhan. W., 2007. S. 99–109.

**Н. Ю. Чехонадская**

**ИБЕРВЕГ** [Юбервег; нем. Ueberweg, Überweg] Фридрих (22.01.1826 Лайхлинген, близ Золингена — 9.06.1871, Кёнигсберг, ныне Калининград), нем. историк философии.

Род. в семье лютеран. пастора. В 1845 г. изучал филологию в ун-те Гёттингена, где посещал также занятия по философии, с 1846 по 1850 г. учился в ун-те Берлина. Особое впечатление произвели на него лекции Ф. Э. Бенеке по психологии, благодаря к-рым у И. пробудился интерес к сенсуализму. В одной из своих ранних работ «Развитие сознания с помощью учителя и воспитателя» (1853) И. изложил теоретические воззрения Бенеке и попытался обосновать их практическую значимость. Также в Берлине под влиянием Ф. А. Тренделенбурга И. обратился к изучению аристотелевской логики. После защиты диссертации и получения степени д-ра философии в Галле (1850 г.) преподавал в гимназиях Дрездена, Дуйсбурга и Эльберфельда. С 1852 г. был приват-доцентом в ун-те г. Бонна, преподавал на кафедре философии одновременно с неокантианцем Ф. А. Ланге. В это время И. создал труд «Система логики и история логических учений» (1857), написанный под влиянием идей Тренделенбурга. Осенью 1862 г. И. стал экстраординарным профессором философии в Кёнигсберском ун-те, в 1868 г. получил место ординарного профессора. Умер от туберкулеза.

Результатом деятельности И. в Кёнигсберге является выдающийся для своего времени труд «Очерки по истории философии» (1862–1866)







в 3 томах (начиная с 1928 издавался в 2 книгах). В 1-м томе была представлена античная философия, во 2-м — патристическая и схоластическая философия, в 3-м — философия Нового времени. Снабженный подробными примечаниями и ценными библиографическими сведениями, этот труд в течение длительного времени выполнял роль справочного руководства; в дополнении новой литературой при его переиздании принимали участие М. Гейнце и др. В наст. время в Германии под нарицательным именем И. издается многотомная серия учебников по истории философии.

Как самостоятельный мыслитель И. известен благодаря учению о познании, к-рое он называет идеализмом. И. стремился занять промежуточную позицию между субъективно-формальной гносеологией И. Канта, к-рая (как это представлялось И.) игнорировала связь между формами мышления и формами бытия и метафизической логикой Г. В. Ф. Гегеля, отождествляющей эти формы. Следуя представлениям Тренделенбурга, И. рассматривал мышление как субъективно-идеальное отражение объективно-реального бытия. Убежденность в объективной реальности пространства привела И. к идее пространственности внутреннего восприятия: если мир явлений обладает 3 пространственными измерениями, то и носитель представлений об этом мире, т. н. «сенсоризм», с необходимостью должен быть трехмерным.

К религиозно-церковной проблематике И. обращается в работе «О свободных общинах и личности Бога, открытое письмо Улиху в связи с его докладом в Бонне 8 августа 1860 г.», опубликованной под псевдонимом Филалетес. И. задавался вопросом, имеет ли право просвещенный, отошедший от «наивной религиозности» человек заявить об этом открыто и оставить Церковь, или же он должен ради идейного содержания религии и ради любви к менее просвещенным членам общества терпеливо оставаться внутри церковной ограды. Отвергая компромисс философского истолкования религии в духе Гегеля, И. выступал за реформирование Церкви и создание новых общин. «Церковь будущего», по мысли И., должна сформировать новые, соответствующие просвещенному сознанию прогрессивной эпо-

хи догматы и отвергнуть все «мистически-темное».

Соч.: Die Entwicklung des Bewusstseins durch den Lehrer und Erzieher. B., 1853; Das Aristotelische, Kantische und Herbartische Moralprinzip // Zschr. f. Philosophie u. philosophische Kritik. N. F. Halle, 1854. Bd. 24. S. 71–104; Über Idealismus, Realismus und Idealrealismus // Ibid. 1859. Bd. 34. S. 63–80; System der Logik und Geschichte der logischen Lehren. Bonn, 1857; Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge der platonischen Schriften und über die Hauptmomente aus Plato's Leben. W., 1861; Grundriss der Geschichte der Philosophie. B., 1863–1866. 3 Bde; Schiller als Historiker und Philosoph / Hrsg. M. Brasch. Lpz., 1884.

Лит.: Dilthey W. Zum Andenken an F. Ueberweg // Preussische Jahrbücher. B., 1871. Bd. 28. H. 3. S. 309–322; Lange F. A. F. Ueberweg // Altpreussische Monatsschrift. Königsberg, 1871. Bd. 8. H. 5/6. S. 487–522; Lasson A. Zum Andenken an F. Ueberweg // Philosophische Monatshefte. B., 1871. Bd. 7. H. 7. S. 289–313; Die Welt- und Lebensanschauung Fr. Ueberwegs in seinen gesammelten philosophisch-kritischen Abhandlungen: Nebst einer biogr.-hist. Einlt. / Hrsg. M. Brasch. Lpz., 1889; Berger H. Wege zum Realismus und die Philosophie der Gegenwart. Bonn, 1959; Schlegel L. H. P. Urtheilstheorie bei F. Ueberweg. Münster; Hamburg, 1992.

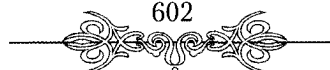
К. И. Уколов

**ИБН АБИ ЗИМРА** Давид бен Шломо (акроним Радбаз; ок. 1479 (1463?), Испания — 1573 (по др. источникам — в 1589?), Сафед, ныне Цфат, Израиль), евр. богослов, каббалист и законоучитель. После изгнания евреев из Испании в 1492 г. его семья поселилась в Сафед. Получив хорошее религ. образование, в возрасте 31 года И. А. З. отправился в Фес (Марокко), где вскоре стал членом раввинского суда (бейт дин). В 1513 г. он переехал в Египет, сначала в Александрию, а затем в Каир, и в течение 40 лет был главным раввином страны, находившейся под тур. владычеством. И. А. З. играл значительную роль в общественной и политической жизни Египта, его уважали как ученого и благотворителя. Он способствовал возрождению егип. евр. общины, восстановил ряд древних обычаев, внес изменения в богослужение, вновь ввел летоисчисление от Сотворения мира, проводил богословские диспуты. Кроме того, успешно занимался международными торговыми операциями. В Каире И. А. З. основал крупную *иешиву*, к-рую окончили мн. выдающиеся ученые и каббалисты, в т. ч. Бецалель Ашкенази и родоначальник нового направления в каббале Исаак Лурия. В 1552 г. И. А. З. сложил с себя обязанности главного раввина, раздал бедным большую часть имущества и отправился в

Иерусалим, однако вскоре переселился в Сафед, где и прожил последние 20 лет. Он был активным членом влиятельного раввинского суда, во главе к-рого стоял законоучитель и каббалист Иосиф Каро.

И. А. З. был признан крупнейшим религ. авторитетом, к нему обращались с вопросами раввины Сафеды, Иерусалима, Фессалоники, Африки и Италии. Сохранилось более 3 тыс. вынесенных им религиозно-правовых постановлений (респонсов), касающихся различных вопросов, вплоть до проблемы полигамии, освобождения рабов и статуса чернокожих иудеев в Индии. Принимая галахические решения, И. А. З. был достаточно снисходителен. Он считал, что каждая из заповедей первостепенна по своему значению и не может быть иерархической систематизации религ. догматов, отрицательно относился к изучению философии. Он критиковал рационалистические комментарии Свящ. Писания ВЗ (в частности, Авраама *Ибн Эзры* и Давида *Кимхи*), признавал первенство галахи, когда она вступала в противоречие с мистическим учением. Испытывая уважение к таким философам, как *Маймонид* и *Ибн Гебироль*, И. А. З. не позволял своим ученикам изучать философию, считая вредными любые попытки систематизации и рационального толкования смысла заповедей и религ. догматов.

И. А. З. был автором ок. 20 книг, в т. ч.: комментария «Диврей Давид» (Слова Давида) к главному соч. «Мишне Тора» Маймонида; трактата по методологии Талмуда «Клалей а-гемара» (Правила Гемары); каббалистического трактата «Ор кадмон» (Предвечный свет) и комментарий к Песни Песней «Михтам ле-Давид» (Поэма Давида); сочинения о смысле алфавита «Маген Давид» (Щит Давида); объяснения 613 заповедей «Мецудат Давид» (Крепость Давида); литургической поэмы «Кетер Малхут» (Царский венец) на День раскаяния (Йом-кипур) и ряда др. Лит.: *Zimmels H. J. Rabbi David Ibn Abi Simra (RDBs): Ein Beitr. zur Kulturgeschichte der Juden in der Türkei im 16. Jh. auf Grund seiner Gutachten.* Breslau, 1933; *Goldman I. M. The Life and Times of Rabbi David Ibn Abi Simra: A Social, Economic and Cultural Study of Jewish Life in the Ottoman Empire in the 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> Centuries as Reflected in the Responsa of the RDBZ.* N. Y., 1970; *Burstein A. The Radvaz.* Jerusalem, 1979; *Шула Й.* Клалей а-Талмуд *вэ-шитат лимуд Талмуд шель р. Давид бен Зимра* (Талмудические правила и методы изучения Талмуда р. Давида бен Зимры).



Рамат-Ган, 2002; Morell S. Studies in the Judicial Methodology of Rabbi David ibn Abi Zimra. Dallas; Oxf., 2004.

К. Ю. Бурмистров

**ИБН АРАБИ** [Ибн аль-Араби; араб. *ابن العربي*; полное имя Мухйи ад-Дин Абу Абдаллах Мухаммад ибн Али аль-Хатими ат-Таи] (28.07.1165, Мурсия, Испания — 10.11.1240, Дамаск), арабо-мусульм. мыслитель, поэт, мистик, «Великий шейх суфизма». Создатель учения о единстве и единственности бытия «вахдат ал-вуджуд». И. А. происходил из старинного и знатного араб. рода, по преданию ведущего начало от героя древнего эпоса Хатима ат-Таи. В его роду было много известных гос. деятелей, аскетов, подвижников. Дядя И. А., Яхья ибн Яган, правитель г. Тлемсен (Алжир), после знакомства с местным подвижником Абу Абдаллахом ат-Туниси отказался от власти и стал его слугой и учеником. В 1172 г., после того как власть в Севилье перешла в руки правителя династии Альмохадов (1130–1269) Абу Якуба Юсуфа, сделавшего Севилью своей испан. столицей, отец И. А. получил важный пост при дворе и переехал туда из Мурсии вместе с семьей. В период правления Альмохадов Севилья стала культурным центром, привлекающим мусульм. ученых, поэтов и музыкантов. В это время там находились *Ибн Туфайль* и *Ибн Рушд*, с к-рым И. А. познакомился в возрасте 15 лет.

И. А. получил классическое мусульм. образование: изучал *Коран* и коранические науки, философию, поэзию, музыку и др. Среди его учителей называют Ибн Заркуна аль-Ансари, Абу-ль-Валида аль-Хадрами, Ибн Башкувала и Абд аль-Хакка аль-Ишибли — ученика мыслителя и поэта Ибн Хазма (994–1064). Впосл. И. А. не раз говорил о том, что в области *фикха* (мусульм. законоведение) является последователем Ибн Хазма. Его ждала карьера гос. чиновника высокого ранга: он женился на Мариам, принадлежавшей к влиятельной семье, и получил место секретаря султана. Однако тяга к созерцательной жизни оказалась сильнее: И. А. встал на суфийский путь; по его свидетельству, это произошло в 1184 г. Первым наставником И. А. стал учитель аль-Урайби. В автобиографическом соч. «Святой дух в воздаянии души» («Рух ал-кудс фи мухасабат ан-нафс») он подро-

но описал, как вначале путешествовал по Андалусии и встречался с учителями, среди к-рых были известные мистики-практики, часто даже не умевшие читать, и хорошо образованные богословы, а также наставники-женщины. В этот период И. А. познакомился с трудами классиков мусульм. мистицизма аль-Мухасибии (ум. в 857), ас-Сулами (ум. в 1021), аль-Кушайри (ум. в 1072), аль-Газали (ум. в 1111), с сочинениями суфиев Ибн аль-Ариффа (ум. в 1141), Ибн Барраджана (убит в 1141) и Ибн Масарры из Кордовы (ум. в 931), к-рый проповедовал учение об очистительном озарении. Школа Ибн Масарры в Альмерии, к-рая многое заимствовала из учения «крайних» *шиитов* и *исмаилитов*, повлияла на формирование мировоззрения молодого суфия. И. А. изучал лит-ру, труды по спекулятивному богословию (*калам*) и законоведению.

В 1193 г. И. А. отправился в Сев. Африку, где продолжил изучение *хадисов* и фикха. Встречи с известными суфийскими учителями помогали ему совершенствоваться духовно; в этот период он получил знаки и имел видения, к-рые подтверждали правильность выбранного им пути. Наибольшее впечатление на А. И. произвела встреча с Абд аль-Азизом аль-Махдави, к-рому он впосл. посвятил свой главный труд «Мекканские откровения» («Футухат ал маккийя»). В 1195 г. в г. Фес (Марокко) И. А. познакомился с теоретиком калама Ибн аль-Каттани (ум. в 1200) и дискутировал с ним о божественных атрибутах. Позднее И. А. писал, что в этот период у него были видения, раскрывшие «истинный смысл бытия», И. А. почувствовал, что достиг вершины мистического познания и ощутил близость к *Аллаху*. Он отказывался от предложений поступить на службу к султану. В 1197/98 г., по словам И. А., он повторил мистический путь, по преданию проделанный пророком *Мухаммадом*. В Коране (сура XVII «Аль-Исра») описана т. н. ночь вознесения (лейлят ал-мирадж), когда Мухаммад был перенесен из Мекки в Иерусалим, а затем вознесен к трону Аллаха. Подробностей путешествия в Коране нет, но они известны по хадисам, в к-рых рассказывается о последовательном посещении Мухаммадом 7 небес, где он встречался с пророками, приветствовавшими его как брата. На высшем небе находился

«праотец и патриарх всех пророков Ибрахим», показавший Мухаммаду рай. После чего ему было дозволено говорить с Аллахом (но не лицезреть его). И. А. назвал свое мистическое путешествие «ночным восхождением к божественной Сущности, минуя 7 небес» и описал его в «Мекканских откровениях». «Будучи весь в свете и сам превратившись в свет», он обратился к Аллаху с мольбой о том, чтобы тот дал ему знамение (аят), в к-ром бы содержалась суть Корана. Аллах ответил: «Скажи: «Мы уверовали в Аллаха и в то, что ниспослано нам, и что ниспослано Ибрахиму, Исмаилу, Исхаку, Якубу и коленам, и что было даровано Мусе и Исе, и что было даровано пророкам от Господа их. Мы не различаем между кем-либо из них, и Ему мы предаемся». Тогда, по его словам, он впервые ощутил себя «наследником (варис) пророческой миссии Мухаммада» и «печатью Мухаммадовой святости», т. е., с т. зр. мусульм. мистика, достиг высшей ступени познания и совершенства, доступной смертному. В знак признания его заслуг, учителя-шейхи, по суфийскому обычаю, облачили его в рубище (хирка), что давало право на самостоятельную проповедь и воспитание учеников-муридов (мюридов). Впосл., по преданию, И. А. достиг высшей ступени в суфийской иерархии — титула «полюс полюсов» (кутб ал-актаб) (см. в статьях *Вали*, *Вилайя*, *Суфизм*). И. А. стал авторитетным наставником-«старцем», окруженным многочисленными муритами, и написал ряд руководств и сборников поучений для начинающих мистиков. Эти труды имели широкое хождение как на востоке, так и на западе мусульм. мира. В сопровождении ближайшего ученика и слуги Абдаллы аль-Хабши (ум. в 1221) И. А. возвратился в Андалусию, чтобы встретиться с учителями и сподвижниками: в 1199 г. он приехал в Мурсию, где нек-рое время пребывал в уединении и отрешении от мира. В 1200 г. И. А. покинул Андалусию, задумав совершить *хадж* — посетить Мекку и Медину. На родину он больше не вернулся, т. к. в гос-ве Альмохадов, потерпевшем поражение от христиан при Лас-Навас-де-Толоса (1212), начался кризис и мусульмане покидали Пиренейский п-ов. После прибытия в Марракеш (Марокко) И. А. было видение «прекрасной птицы, парящей



близ божественного трона, опирающегося на столпы из света». Птица известила, что настал час отправиться на Восток, взяв в спутники неизвестного И. А. Мухаммада аль-Хасара из Феса. Прибыв в Фес, И. А. встретил человека с таким именем, и они вместе отправились в Беджаию (Алжир). Там И. А. увидел необычный сон: будто бы он «вступает в брачные отношения со всеми звездами неба и всеми буквами алфавита». Сон был истолкован как обещание того, что он овладеет знанием тайн, скрытых в звездах и буквах. Из Беджаии И. А. отправился в Тунис к другу и учителю Абд аль-Азизу аль-Махдави, у которого провел ок. 9 мес. Здесь он завершил работу над 1-й редакцией соч. «Изображение окружностей, охватывающих подобие человека Творцу и сотворенному миру» («Инша ад-даваир ал-ихатийа ала-д-дакаи ал-мудахат ал-инсан ли-л-халик ва-л-халаик»).

В 1201 г. И. А. покинул Тунис и отправился в Мекку, по дороге он посетил Каир, где жили суфии из Андалусии. Однако надолго он там не задержался, т. к. в Египте был голод. В 1202 г. И. А., приехав в Палестину, посетил могилу пророка Ибрахима (Авраама) в г. Эль-Халиль (Хеврон, Израиль), а затем г. Эль-Кудс (Иерусалим, Израиль). Оттуда он отправился в Медину на могилу пророка Мухаммада. В том же году И. А. достиг наконец Мекки, к-рую мусульмане называли «Мать городов». Здесь он оставался до 1204 г., преподавал, проводил время в беседах с учеными, посетившими мусульм. святыню. В этот период жизни, как писал И. А., у него особенно часто были видения и откровения. В Мекке И. А. познакомился со смотрителем Запретной мечети, знатоком преданий Абу Шуджем аль-Исфахани, и его дочерью Низам, которой в посл. посвятил мн. поэтические сочинения. В этот период, к-рый называют «1-й мекканский», И. А. начал работу над текстом «Мекканских откровений» и завершил ее незадолго до смерти. Здесь же, в Мекке, у И. А. было видение, в к-ром Аллах сказал ему: «Наставляй рабов моих!» — после чего он стал рассматривать наставничество как свою первостепенную обязанность. Важным этапом в жизни И. А. было знакомство и многолетняя дружба с Маджд ад-Дином Исаком Ибн Юсуфом ар Руми — высокопоставленным вельможей из

окружения сельджукского султана Анатолии Кайкусура (ум. в 1212), а позднее его преемника султана Кайкавуса (1212–1218). Маджд ад-Дин, к-рый, несмотря на высокое положение, вел благочестивую жизнь и интересовался суфизмом, прибыл в Мекку для совершения хаджа. Восхищенный глубиной познаний И. А., он предложил суфию посетить Конью (Турция). Вместе с караваном анатолийских паломников через Багдад и Мосул (Ирак) И. А. прибыл в город в 1205 г. После кончины Маджд ад-Дина И. А., по преданию, взял в жены его вдову и стал 2-м отцом для Садр ад-Дина аль-Кунави (ум. в 1274), в посл. много сделавшего для распространения учения отчима. В Конье И. А. познакомился с известным иран. суфием Авхад ад-Дином Кирмани (ум. в 1238), к-рому доверил обучение приемного сына. Некоторые исследователи полагают, что благодаря этому в творчестве Садр ад-Дина отразились западно- и восточномусульм. суфийские традиции. Тогда же у И. А. завязались дружеские отношения с буд. сельджукским султаном Кайкавусом. Ему адресовано послание И. А., призывавшее султана проявить жесткость в обращении с подданными христианами. Антихрист. пафос послания обусловлен не столько нетерпимостью суфийского мыслителя к христианству, как иногда считают, сколько его опасениями за судьбу ислама: мусульмане терпели одно поражение за другим как на родине И. А. в Андалусии, так и в М. Азии, где уже более века господствовали крестоносцы. В Конье И. А. закончил кн. «Послания света» («Рисалат ал анвар»). Из Коньи суфий вновь отправился в Мекку, посетив по дороге Сирию, Палестину, Ирак и Египет. В Мекке он написал стихи о красавице Низам — поэтический сб. «Толкователь страстей» («Арджуман ал-Ашвак», 1214–1215). Богословы-традиционалисты осудили стихи как недопустимую для аскета «чувственную» и «откровенную» любовную лирику. Поэтому в 1215 г. И. А. составил комментарий, в к-ром пояснял, что Низам лишь символ божественного совершенства, а всепоглощающая любовь, воспеваемая в стихах, — любовь к источнику всего истинно прекрасного — Аллаху, к-рый предстает у И. А. как единая живая красота, разлитая в бесчисленных формах мира и более всего воплощенная

в женщине. В 1216 г. И. А. отправился в М. Азию, где оставался до 1218 г., в основном занимаясь с учениками в Малатье. Здесь род. его сын Мухаммад Сад ад-Дин, ставший в посл. поэтом. Следующие 5 лет И. А. провёл в Сирии, в г. Халеб (Алеппо), где, согласно мусульм. традиции передачи знаний, читал свои произведения вслух избранному кругу учеников, а затем, проверив их записи, подтверждал их достоверность подписью. В 1223 г. И. А. переехал в Дамаск, который не покидал уже до самой смерти. В Дамаске его взял под покровительство могущественный клан религ. деятелей — бану Заки, во главе к-рого стоял буд. великий кади Сирии Мухьи ад-Дин Ибн Заки. И. А. была назначена ежедневная пенсия в 30 дирхемов, к-рая помогала ему обеспечивать большую семью: 2 жен, 2 сыновей, неизвестное число дочерей и внуков и более 10 учеников, находившихся, по обычаю, на содержании у наставника. В этот период среди его учеников был Музафар аль-Дин (ум. в 1238), правитель Дамаска. В документе, датированном 1234 г., И. А. дает ему разрешение учиться по своим рукописям, перечисляя 290 названий. В 1229 г. у И. А. было видение, в к-ром Мухаммад повелел ему написать кн. «Геммы мудрости» («Фусус ал-хикам»), ставшую самым известным произведением И. А. В последние годы жизни И. А. продолжал писать и преподавать. Он умер в кругу родственников, друзей и учеников и был похоронен в пригороде Дамаска у горы Касьюн. Во время правления османского султана Селима I (1512–1520) над могилой И. А. была сооружена мечеть, существующая и в наст. время.

**Сочинения.** Наследие И. А. многогранно и разнородно, и причиной тому не только особенности его мировосприятия, но и разноплановый материал, лежащий в основе его теорий. Мн. исследователи называют И. А. «гением систематизации», который подвел итог 5-вековому развитию суфийской традиции: он собрал все то, что писали и передавали изустно мусульм. аскеты и суфии, начиная с аль-Хасана аль-Басри (VIII в.) и заканчивая современниками И. А. (XII–XIII вв.). Более того, он не ограничился суннитским исламом и использовал нек-рые положения эзотерических учений шиитских сект, в частности исмаилитов.



Наиболее авторитетный список произведений И. А., составленный егип. исследователем Османом Яхья (*Yahia O. Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabi. Damas, 1964. 2 vol.*), насчитывает 856 сочинений, из них 550 сохранилось до наст. времени в 2917 рукописях. И. А. упоминал 290–300 названий. Главными произведениями И. А. являются «Мекканские откровения» (560 глав и ок. 3 тыс. страниц), к-рые называются энциклопедией мусульм. духовности, и «Геммы мудрости», наиболее комментируемое произведение И. А. о 27 типах божественного откровения на примере пророков, упоминаемых в Коране. Существуют как суннитские, так и шиитские толкования и комментарии этого произведения. Осман Яхья насчитал 150 комментариев (ок. 130 из них принадлежит иран. шиитским богословам).

В основе метода рассуждений и доказательств, к-рый использовал И. А., лежит аллегорическое толкование (ат-тавил). Тексты И. А. полисемантичны и поддаются широкой интерпретации. Стремясь преодолеть дуализм и инерцию повседневного языка и мышления, он прибегал к парадоксам (в частности, к экзегетическим) и антиномиям, использовал необычные и многозначные образы. И. А. обычно сопровождал тексты иллюстрациями, составлял таблицы и схемы. От абстрактно-метафизических образов он переходил к богословским, затем к мифопоэтическим и т. п. Существенную роль играют и многочисленные стихотворные пассажи, разбросанные по всему тексту. Комментаторы отмечают также особый подход И. А. к толкованию текстов Корана и хадисов (высказываний пророка Мухаммада) — бережное отношение к «букве» откровения сочетается у него с аллегорической интерпретацией текстов, что нередко вызывало резкую критику в адрес И. А. со стороны оппонентов — «буквалистов». С т. зр. И. А., Коран, будучи речью Аллаха, и в меньшей степени хадисы являются собой истину, застывшую в словах, — мост, перекинутый от божественного знания к человеческому пониманию. Наиболее яркими стилистическими приемами И. А. являются: игра слов (чаще всего однокоренных, реже просто созвучных), употребление слов, имеющих противоположные значения, замена существитель-

ных местоимениями (когда под «он» подразумевается и Аллах, и человек, и мир) и т. д. Эти приемы помогают читателю забыть установку на однозначное, фиксированное понимание, ввергают его в растерянность (хайра) (в данном случае на языковом уровне), без к-рой, с т. зр. И. А., мистическое познание невозможно.

Полисемантичность текстов привела к тому, что учение И. А. подверглось глубокой трансформации как у его сторонников, так и противников. Там, где И. А. в силу собственных ему представлений об изменчивости бытия и относительности любых суждений о жизни намеренно что-то важное и значительное не договаривал и нарочито «смазывал» точное определение тех или иных положений или ситуаций, комментаторы стремились добиться ясности и конкретности, расставляя собственные акценты, отсутствующие в учении И. А. Т. о., «открытая» и диалектичная схема И. А. воспринималась как «закрытая» и статичная, не допускающая 2 толкований. При этом внешние признаки (терминология, система образов и понятий, доказательства и примеры) оставались теми же, но в совокупности получалась иная теория, автором к-рой можно было бы считать аль-Кунави, аль-Кайсари, аль-Кашани, Ираки, Абд аль-Карима аль-Джили, Джами, Исмаила Хакки Бурсеви или др. комментаторов текстов И. А., но не его самого. Последователи и противники И. А. лучше воспринимали внешнюю сторону его учения, тонкости его философского мышления чаще всего ускользали от них, что послужило одной из причин полемики вокруг наследия И. А.

**Учение о творении.** Причина творения, согласно учению И. А., состоит в стремлении надмирного и самодовлеющего Абсолюта, называемого Сущностью (аз-зат), Реальностью (хакк), Единством (ахадийа), к самолицезрению и самопознанию в предметах сотворенной Вселенной (халк). Это стремление побуждает беспредельный и абстрактный Абсолют являться (таджалла) в сущностях мира, самоограничиваясь (такаййуд) и самоконкретизируясь (тааййун) в них. С т. зр. И. А., беспрепятственное явление божества в мире в бесконечных образах не меняет извечной трансцендентной сущности (аз-зат) божества и не прибавляет ей свойств, ранее не присущих.

Творение мира происходит внутри Абсолюта: он является сам себе как бы со стороны, оставаясь при этом единым. Т. о., творение представляет собой переход божества из состояния закрытости (батин) в состояние очевидности (захир), к реализации бытийных потенций, от века заложенных в его природе. И. А. описывал механизм творения следующим образом: из надмирной сущности, представшей в виде нематериального и безграничного облака (ама), выделилась первичная субстанция, подобная мельчайшей пыли (хаба). И. А. сравнивал ее с мягким гипсом, способным воспринимать любую форму, данную ей божественным излиянием (файд, файдан), к-рое содержит идеальные архетипы будущего бытия — божественные Имена и атрибуты. Явление (таджалли) Абсолюта происходит в согласии с прообразами (айан сабита) и возможностями (имканат), от века пребывавшими в Абсолюте. Раскрытие божественного бытия разворачивается как последовательность теофаний, подразделяющихся на 3 ступени: явление божественной Сущности самой себе; открытие божественной Сущности в форме божественных Имен, т. е. в форме сущностей, бытие к-рых осуществляется в абсолютной мистерии; явление в форме конкретных сущностей, бытие к-рых является проявлением божественных Имен. В божественной Сущности вечно присутствуют Имена, собственно и являясь данной Сущностью, потому что определяемые ими атрибуты божества, не будучи тождественными с божественной Сущностью, тем не менее и не отличны от нее. И. А. определяет эти Имена как повелителей (арбаб), которые вызывают к жизни все формы. На опыте человек может узнать Имена только путем самопознания: бог описывает себя человеку через него самого. Говоря др. словами, божественные Имена сущностно связаны с творениями, к-рых они имену-ют. Имена также формируют уровни, или планы, бытия (хадарат, хазарат). Божественные Имена не имеют смысла и существования кроме как через существа, к-рые и есть их явленные формы (мазахир). Эти формы существовали вечно в божественной Сущности. Согласно И. А., «страдание» (курба) Всемилоствого внутри себя по отношению к несуществующим вещам сопоставимо





с мольбой ко Всемиловитому о даровании существования. Реализовавшись в явлениях и сущностях Вселенной, мир становится необходимым модусом бытия Абсолюта. Обретя свой логический коррелят (малух), Абсолют приобретает черты божества (илах), наделенного определенными именами и атрибутами (прообразами и возможностями), которые обладают внешним и конкретным бытием. Божественные атрибуты И. А. сопоставляет с 4 опорами (аркан) божественности: знание, желание, власть, речь. Тем самым Абсолют становится объектом поклонения (ибада) и суждения (хукм), но остается единственным реальным бытием, а мир — его отражением (шабах), не имеющим смысла вне соотношенности со своим источником.

И. А. полагал, что бытие находится в процессе непрерывной трансформации: в каждый отдельный момент Абсолют предстает «в новом образе», отличном от того, в котором являлся ранее. Отсюда следует неизбежное различие в человеческих суждениях и представлениях об Абсолюте. Восприятие теофании каждым человеком определяется его готовностью (истидад) к пониманию этого таинства, готовность, в свою очередь, задана извечным прообразом человека. Познающий Абсолют посредством разума (акл) неизбежно привязывается (акал) к к.-л. конкретной форме теофании и отрицает чужие представления, продиктованные иными теофаниями. Лишь истинный гностик (ариф) постигает Абсолют сердцем (калб) во всех его изменениях (такаллуб) и качествах и потому признает правоту и правомочность любых суждений о нем. Творение, согласно И. А., есть результат созидającego божественного желания (машиа, ал-амр ат-таквини), поэтому все существующее и происходящее угодно Аллаху. Однако помимо желания в мире действует законодательное волеизъявление (ал-ирада, ал-амр ат-таклифи), также исходящее от Аллаха и регламентирующее жизнь тварного мира посредством божественных законов. В вопросе о свободной воле и предопределении И. А. занимал промежуточную позицию: хотя Аллах и создает людей и их поступки, он действует не произвольно, а в строгом соответствии со своим знанием, которое заключено в прообразах. Согласно И. А., всемогущество Аллаха вы-

ражается в том, что он всегда является дающим: он «казначей всех возможностей», а человек в свою очередь представляет собой «вместилище» дарованных Аллахом возможностей, к-рые способен и обязан реализовать самостоятельно: «Мы Ему принадлежим, / но разве сами мы собой не обладаем? / Ему во мне принадлежит лишь слово «быть», / сколь нами Он, столь мы собой располагаем» (цит. по: *Смирнов А. В.* 1993. С. 175). Свобода воли, т. о., интерпретируется как милость Аллаха.

Стремление Абсолюта к самопознанию и самолицезрению в чем-то ином, нежели он сам, побуждает его, согласно Корану, «не нуждающегося в мирах», создать Вселенную и ее обитателей. В «Мекканских откровениях» это стремление характеризуется как любовь Аллаха к самому себе и к своему инобытию в образах и явлениях сотворенного мира. Рассмотрев различные виды любви, И. А. пришел к выводу, что все они сводятся к взаимной любви между Творцом и его творениями, причем только в человеке любовь Аллаха встречает осмысленный отклик, все прочие создания любят его слепой, «природной» любовью. Онтологическая функция любви состоит в том, что это чувство служит ключом к «расшифровке» бытия: познание происходит в процессе погружения «влюбленного» в созерцание предмета своей любви, т. е. Аллаха. Эта любовь «безрассудна» и доступна лишь как надрациональное, сверхчувственное «вкушение» (заук), которое исключает из познания разум с его статичными стереотипами и формальными доводами и единственно способно постичь непрестанно меняющегося Аллаха. Инструментом познания служит не разум, а сердце мистика, воспринимающее все бесчисленные теофании, но не привязывающееся, подобно разуму, ни к одному из них. Любовь растворяет личность человека и его бытие в бытии Аллаха (фана).

Аллах как высшая единосущная реальность, с т. зр. И. А., предстает в скрытой, неосязаемой и непознаваемой форме (батин), к-рую невозможно определить и к-рая не допускает никакой множественности, и в видимой форме (захир), в к-рой эта Реальность проявляется во всем многообразии и множественности существ, сотворенных ею по своему желанию и подобию. Т. о., бытие для

И. А. представляет собой проявление единой божественной Сущности в бесконечных и беспрестанно меняющихся образах материального мира, выполняющих роль зеркал Абсолюта. В то же время Абсолют сам оказывается «космическим зеркалом», в которое «смотрятся» материальные сущности, обладающие различными атрибутами и характеристиками, Абсолют оказывается «скрытым» их отражениями «подобно тому, как поверхность простого зеркала скрыта образами предметов, отраженных в нем». Мир по существу всегда остается единым, двойственность учения И. А., делящая Вселенную на творца (хакк) и творение (халк), является условностью. В «Геммах мудрости» И. А. сообщает, что «целокупное мироздание, ко-ему Бог дал бытие, было [первоначально] ровным (букв.— выровненным) призраком без духа и потому как бы неполированным зеркалом» (цит. по: *Изнатенко.* Зеркало ислама. М., 2004. С. 142). Созданное Аллахом мироздание первоначально представляло собой нечто выровненное и одновременно нетелесное (в данном контексте для обозначения нетелесности употребляется слово «призрак»). Иными словами, мироздание представляло собой зеркальную поверхность, в которой мог бы возникнуть образ Аллаха. Согласно И. А., Аллах может «видеть себя в чем-то другом, что было бы зеркалом». Сначала это была не зеркальная поверхность, а заготовка зеркала, т. к. она была незаконченной, несовершенной — неполированной. Зеркало становится зеркалом и мир создается в тот момент, когда Аллах видит в мировом зеркале свой образ. Происшедшая эманация образа Аллаха, к-рый (образ) отпечатывается (интиба, букв.— впечатывается) в зеркале мира, осуществила теофанию, к-рая явилась результатом взаимодействия эманировавшего образа с воспринявшим его зеркалом.

Спекулятивная реконструкция акта творения с использованием зеркала и эманирующего образа бога, отпечатывающегося в зеркале, дала возможность разрешить мн. концептуальные проблемы, напр. одновременную трансцендентность бога миру и Его присутствие в мире. И. А. в «Мекканских откровениях» обращается к образу в зеркале, для того чтобы продемонстрировать двойственность и неопределенность этой



вещи, и затем переходит от нее к неопределенности и непривычности всего, что связано с богом и его деяниями. «Воспринимая свой образ в зеркале, человек, с одной стороны, знает наверняка, что он воспринимает собственный образ, а с другой стороны, он знает точно, что не воспринимает собственного образа. Или еще: когда он видит в нем (зеркале) мелкий образ, если размер зеркала небольшой, он знает, что его облик даже и приблизительно не такой, а больше, чем тот, который он видит в зеркале. А если размер зеркала большой, то он видит свой образ крайне большим и точно знает при этом, что его образ меньше, чем тот, что он видит. И он не может отрицать, что видит свой облик, и знает при этом, что его облика нет в зеркале» (Там же. С. 144).

**Учение о «совершенном человеке».** Атрибуты божественного совершенства пребывают во Вселенной в дискретном состоянии (мунфасалан). Лишь в человеке они собраны воедино и воплощены как в «конспекте» (мухтасар). Во всей полноте Абсолют познает себя в «совершенном человеке» (ал-инсан ал-камил). Понятие, связанное с этим термином, восходит к древнейшим религиозно-философским системам Средиземноморья и Ближ. Востока. В ислам оно проникло, вероятно все, из гностических и неоплатонических учений о логосе и проточеловеке. Возможно и влияние каббалистических представлений об Адаме Кадмоне — 1-й эманации Бесконечного (Эн-Соф). В мусульм. богословии до И. А. встречались близкие по значению термины: «первочеловек» (инсан аввал) в араб. оригинале лат. версии «Теологии Аристотеля» и «совершенный (законченный) человек» (ал-камил ат-тамм) у Абу Язида аль-Бистами.

В основе учения о «совершенном человеке» лежит представление о параллелизме в строении Вселенной и человека, с одной стороны, и о человеке как об образе божием — с другой. Образ Адама, «совершенного человека», повторив образ Аллаха в зеркале мира, стал вселенской матрицей бытия. Существующий мир во всей его всеохватности воспроизводит образ Адама, «совершенного человека». Тем самым Абсолют одновременно присутствует во всем, что есть в мире (имманентен миру), но сущностно несопоставим с ним

(трансцендентен по отношению к миру).

Ученики и последователи И. А. развили учение о «совершенном человеке» как об образе или зеркале Аллаха. Абд аль-Карим аль-Джили детализировал представления И. А.: «Совершенный Человек является зеркалом Истинного [Бога]. Всевышний Истинный сделал обязательным для Себя видеть Свои Имена и Свойства только в Совершенном Человеке» (Там же. С. 148). «Совершенный человек», будучи зеркалом Аллаха, отражает в себе Всевышнего, к-рый опосредованно и непосредственно наличествует и отсутствует в мире. И это зеркало, подобно обычному зеркалу, отражает все сущее, или, согласно аль-Джили, Истинное и Сотворенное. «Совершенный человек» есть образ одновременно и Творца, и тварного мира: тварный мир в результате эманации образа Бога и отпечатывания его в зеркале этого мира стал зеркалом в момент отпечатывания в нем божественного образа — «совершенный человек» может рассматриваться как образ бога, как образ мира и как образ бога и мира одновременно (см.: *Абд аль-Карим аль-Джили. Книга сорока степеней / Пер. и коммент.: А. А. Игнатенко // Средневековая арабская философия: Проблемы и решения. М., 1998. С. 135—173*). Т. о., «совершенный человек» отражает все бытийные реальности (истины).

Прототипом человечества и «человечности» И. А. считал «Мухаммадову сущность» (ал-хакика ал-мухаммадийа — Мухаммадова истина, Мухаммадова реальность). Она 1-е творение бога, Логос, божественное знание, к-рое последовательно реализуется в личностях пророков, посланников и святых (аулийа), отражая в каждом из них одну из своих бесчисленных истин (хакаик). Тот, в ком в данный момент воплотилась «Мухаммадова сущность», и есть «совершенный человек», «третья вещь», которая содержит одновременно атрибуты единого бога и множественного мира и в то же время не сводится ни к одному из них, обеспечивает возможность этим противоположностям (богу и миру) «осуществлять» единство бытия благодаря взаимному переходу друг в друга. Между противоположностями существует отношение взаимной обусловленности, а не взаимоисключения, и «третья

вещь» выполняет функцию обеспечения единства бытия и сохранения различия между богом и множественным миром. «Мухаммадова сущность», являясь прототипом Вселенной как «мегантропа» (ал-инсан ал-кабир), служит источником животворного светового излияния, эманации (файд). Проводниками файд в дольний мир выступают ангелы — носители трона: Джибраил дает сущностям предназначенные им знания (улум), Микаил доставляет им хлеб насущный (ирзакат), Исрафил наделяет их бытием (хайат), Израил прекращает их жизнь в положенный срок (мамат).

В то время как в концепции И. А. «совершенный человек» несет преимущественно метафизическую функцию принципа, решающего проблему единого и множественного, общего и частного, сущности и явления, следующие поколения суфиев уделяют больше внимания религиозным функциям «совершенного человека» как посредника между богом и человеком, передающего закон божий человечеству.

**Учение о святости.** В учении И. А. соединились суфийская и шиитская традиции понимания святости (вилайа). В Коране термин Святой (вали, мн. ч. аулийа) употребляется по отношению к Аллаху и пророку Мухаммаду и означает «покровитель», по отношению к людям — «находящийся под покровительством (Аллаха)». В хадисах он был переосмыслен в соответствии с одним из значений корня «вли» (быть близким) и понимается как «близкий», «друг», а также «возлюбленный бога» (вали Аллаха). У ранних суфийских авторов (ат-Тустари, ал-Джунайда, ал-Харраза) святые — это люди, достигшие совершенства как в религиозной практике, так и в знании о боге, им ведомы тайны «сокровенного» (гайб) и доступно лицезрение бога. Ал-Харраз и Ат-Тирмизи в своих сочинениях рассматривали вопрос о соотношении святости (вилайа) и пророчества (нубувва). Ат-Тирмизи утверждал, что аулийа, как и пророки, имеют свою печать (хатам) — святого, достигшего совершенства в знании об Аллахе. С нач. X в. эти утверждения стали объектом ожесточенной полемики. Большинство «умеренных» суфиев (ал-Худжвири, Ибн Хафиф, ал-Кушайри и т. д.) решительно отвергали превосходство святых над пророками. В то же







время они иногда ставили аулийа выше ангелов.

Для И. А. пророчество — частное проявление святости, связанное с введением нового религ. закона (нубуват ат-ташри). Святой (мистик, достигший наивысшей ступени на пути познания бога, — вали) не обязательно несет пророческую миссию, тогда как каждый пророк обязательно является святым. Т. о., утверждается превосходство святых над пророками. Именно суфийские святые, согласно И. А., передают из поколения в поколение божественный образ. В суфизме получила распространение концепция опор, на к-рых держится мир. Под ними подразумеваются суфийские святые каждой эпохи (каждого поколения) — родоначальники или те, кто унаследовали это право быть таковыми от глав отдельных суфийских орденов. И. А. и его ученики связали концепцию опор с представлениями о «совершенном человеке» и объяснили, почему на этих опорах держится мир. Для того чтобы опоры могли удерживать мир, им следует быть «единообразными» с пророками от Адама до Мухаммада. Их уподобляют 2 обращенным одно к другому зеркалам, «так что в каждом из них есть то, что есть в другом». Все они воспроизводят пророка Мухаммада как «совершенного человека», притом что отличаются от него по степени совершенства. Пророк — наисовершеннейший, а они — совершенные. На пророках, поскольку они несут в себе божественный образ мира, он [мир] держится и «пребывает в сохранности, пока есть в нем совершенный человек». «Разве не видишь ты, что, если исчезнет он [пророк] и будет изъят из сокровищницы мира, не останется в ней ничего, вложенного в нее Богом, а произойдут в ней отклонения и коллизии и весь миропорядок переместится в потусторонний мир...» (цит. по: *Смирнов*. 1993. С. 149). Череда пророков закончилась «совершенным человеком» — пророком Мухаммадом (он — Печать пророков), но «совершенный человек» не исчез. Он является постоянно воспроизводимым образом и передается через суфийских святых, к-рым дано от Аллаха не откровение (вахи), а вдохновение (илхам), сообщение (илка), осведомление (илам), «нисхождение Верного Духа» (рух амин) в сердце. И. А. и его последователи говорят об ориентиро-

ванной по вертикали (верх — низ) системе зеркал, или взаимосвязанных зеркальных отражений, характеризующихся бытийно-познавательным синкретизмом, нерасчлененностью бытия и познания: Аллах являет себя в тварном мире, превращая его в зеркало, в к-ром возникает божественный образ — «совершенный человек», он же вселенский Адам. При этом «совершенный человек» является инобытием истинного Мухаммада, к-рый существует предвечно. Пророки — от Адама до Мухаммада — передают один другому в неизменном виде из зеркала в зеркало образ «совершенного человека», отраженный в зеркале мира, и одновременно актуализируют «Мухаммадову сущность».

Суфийские святые и наставники в свою очередь образуют последовательность зеркал, или зеркальных образов, повторяющих образ «совершенного человека», или «Мухаммадову сущность». Ученики, подражая наставникам, зеркально отражают и воспроизводят их и также становятся носителями образа «совершенного человека». Так реализуется богоявленность «сверху вниз» и осуществляется богопостижение «снизу вверх». И. А. сравнивает «совершенного человека» с драгоценным камнем в кольце-печатке: он не что иное, как знак, метка, к-рую Аллах ставит на свои сокровища, а потому человек называется преемником (халифа) Аллаха, творения к-рого хранит, как берегут клад.

И. А. различал 2 вида святости: особую, Мухаммадову, присущую только мусульм. святым, и святость, общую для мусульм., христ. и иудейских святых, «печатью» которой И. А. считал Иисуса. Размышления о богочеловеческой природе Христа занимают центральное место в его философской концепции (Иисусу Христу посвящена 15-я гл. «Гемм мудрости»). При этом И. А. сохраняет верность ислам. положению о превосходстве пророчества Мухаммада над предшествующими пророчествами, в т. ч. и пророчеством Иисуса. С т. зр. И. А., одно не противоречит другому: из онтологического совершенства Иисуса Христа совсем не обязательно должно следовать совершенство Его пророчества. «Мухаммадова истина» есть предвечная, абсолютная истина, однако Мухаммад-пророк — обычный человек, в то время как Иисус —

единственный в истории, Кто воплотил Дух Бога. Согласно И. А., принятие Иисусом Духа Божия произошло одновременно с сотворением Его физического тела. Его материя просветленна и Божественна, человек в Нем неотличим от Бога. «Он и слово Божие, и Дух Божий, и раб Божий. Такого нет ни у кого из обладающих чувственно постигаемой формой существ», — говорил И. А. Божественный Дух дарует Иисусу и Божественную силу (Там же. С. 220). Оживляя мертвых и одухотворяя созданные Им из «глины», т. е. «праха земного», существа (см.: *Protoev. Jac. XXVII*), Иисус совершает действия, к-рые может совершать только Бог.

**Гносеология.** При выполнении историко-философской реконструкции учения И. А. исследователи, принадлежащие к рациональной школе, выделили 3 вида познания: рациональное, интуитивное и мистическое. И. А. подчеркивал, что они равнодопустимы, но неравноценны.

Рациональное познание, согласно И. А., необходимо человеческой душе и составляет обязательный элемент знания о мире. Оно осуществляется посредством логических конструкций. Инструментом его служит разум (акл), к-рый дает правильное знание о мире. И. А. считал, что об Аллахе также можно говорить на языке разума, получая «правильное знание». Однако ограниченность рационального познания, связанная с его сутью и методом, неустранима. В рамках рационального способа познания для обозначения связи между Аллахом и миром И. А. говорил об иллюзорном бытии («вуджуд мутаваххам»): весь мир есть видимость, а значит, все, что о нем известно, лишь продукт воображения. Для описания иллюзорного бытия И. А. использует образ сна (манам): познаваемое эмпирическое бытие есть сон, который мы видим наяву; после смерти всякий человек «очнется» от этого сна, и тогда душе его откроется истина. Изменение бытийной характеристики, смерть, или мистический уход из мира «иллюзорного бытия», изменит и познавательные способности человеческой души. Благодаря воображению (хайал) человеческой душе доступен «мир видимости», к-рый и отождествляется с «иллюзорным бытием» тварного мира, т. о. человек становится посредником между Аллахом и миром, между истинным и иллю-





люзорным бытием. Иллюзорность бытия заключается в том, что человек видит мир как нечто превышающее истинное (божественное) бытие и нечто внеположенное этому бытию. Возникшую проблему можно решить, если позволить человеку увидеть мирское бытие как божественное, но достичь рациональным путем этого невозможно.

Интуитивное познание И. А. обозначает термином «мушахада» (лицезрение, наблюдение, свидетельствование), подразумевая зрительное, образное видение и личную «встречу» с объектом познания. В европ. традиции «мушахада» выражают словосочетанием «интуитивное созерцание»: человек «постигает» (идрак) познаваемое благодаря той или иной «силе», или способности: ощущению (хисс), т. е. одному из 5 чувств; воображению, к-рое организует ощущения в определенную форму либо в том виде, как они передаются непосредственно органами чувств, либо уже упорядоченными мыслью; мыслительной (фикрийа) силе, всегда направленной на сущие вещи и получающей информацию от чувств, «начал разума» (интуитивно ясные истины), или от «сокровищницы воображения»; разумной силе, к-рая обеспечивает связность (акл) и упорядоченность (дабт) мысли; памяти. Интуитивное созерцание в качестве особого метода познания исходит из предпосылки, что в любой вещи и в любом явлении присутствуют внешнее (захир), ощущаемое и умопостигаемое, и внутреннее (батин) — «скрытый смысл» (манан), к-рый не доступен ни разуму, ни чувствам. Органом интуитивного созерцания является «око» — не физический орган зрения (хотя и он тоже), а орган внутреннего зрения. Интуитивно созерцая, «свидетельствуя» самого себя как существо физическое и духовное, человек интуитивно созерцает и Аллаха. При интуитивном созерцании в гносеологическом плане отсутствует субъект-объектная разделенность, поэтому всякая возможность ошибки исключается, но сохраняется возможность неполноты знания. Продуктом этого вида познания является не знание (илм), к-рое может быть истинным и ложным, а «убежденность» (йакин). Совершенство бытия (и знания) в процессе интуитивного познания — это полная гармонизация бытия (или знания), достигаемая путем взаим-

ного уравнивания противоположностей. Человек, как и мир, — перешеек (барзак) между светом и тьмой.

В процессе мистического познания познающий становится познаваемым, вернее исчезают и познающий, и познаваемое, остается универсальное Нечто, или Ничто, или Все. Органом мистического познания является сердце (кальб). Оно способно вместить всю гамму переменчивых форм бытия, постичь, что переменчивы и непостоянны именно данные формы, неизменна и постоянна же стоящая за ними бытийствующая самость — Аллах, в к-ром формы возникают. Мистическое знание — это не знание о бытии, а знание, тождественное бытию. Тождественность Аллаха миру, Аллаха человеку, человека миру — это прямая, а не метафорическая онтологическая тождественность, в к-рой каждое из отождествляемых остается самим собой, не исчезая и не растворяясь в общем безликом единстве. Нельзя сказать ни что некая вещь в мире есть Аллах, ни что она не есть Аллах: только то высказывание будет правильным, к-рое соединит эти противоположные смыслы. Тождественность человека Аллаху и миру достигается потому, что она изначально возможна. И. А. отмечает: «Все имена [Аллаха], в божественных формах заключенные, были явлены в человеческом существе, а потому заняло оно ступень всеохвата и вбирания сего бытия» (цит. по: Смирнов. 1993. С. 149). Поэтому, утверждает И. А., с одной стороны, сказанное о человеке можно считать сказанным об Аллахе, а с другой — суть человека заключается «в универсальности его существа, в том, что он заключает в себе все истинности» (Там же). Человек, тождественный Аллаху, остается человеком и в своей тождественности миру миром не поглощается.

**Учение о времени и вечности.** Время, согласно И. А., непрерывная череда дискретных моментов, мгновений (заман фард), «атомов времени». Каждый такой «атом» примыкает к предыдущему, и между ними нет никакого временного «зазора» (между 2 соседними атомами мы не можем представить себе никакой длительности, разве что пустоту, временной вакуум, к-рый с т. зр. времени есть ничто). Поэтому в целом время течет плавно, оно как бы континуально, в нем нет разрывов.

И вместе с тем оно дискретно, в каждом «атоме» временное бытие прерывается и возобновляется. Особенность этой атомарной концепции времени состоит в том, что дискретность вносится внутрь каждого атома, тогда как один с другим атомы связаны континуально.

То же относится и к вечности. Вечность не самостоятельная сущность, она — характеристика того лика бытия, к-рый называют «различенность без различий». Поскольку бытие едино, время и вечность тоже едины, по словам И. А., временное бытие — это дыхание вечностного бытия.

И. А. утверждал, что вечностный лик бытия имеет «более высокую ступень», нежели временной (речь идет о логическом первенстве вечности перед временем, поскольку онтологически вечностное и временное бытие равноправны и равнонеобходимы).

Возвращение в вечностное бытие и новое обретение временного бытия темпорально не разделены, обычный человек считает течение времени плавным и непрерывным: «Почувствовать сие [обновление творения] мог только тот, кого ознакомил с сим Бог; о том речение Божие: «Нет, они в сомнении о новом творении» (Коран L 15), и не протекает для них такого времени, в которое не видели бы они то, что предстает им видимым» (Там же. С. 230). Иными словами, обычные люди не чувствуют того, что они постоянно находятся в 2 ипостасях бытия — вечностной и временной, что они всегда суть и бог, и творение. «И ведь самое удивительное, что человек пребывает в сем восхождении [к богу] постоянно и не чувствует того» (Там же. С. 206). Люди, как правило, переживают только свое временное бытие, не чувствуя, что оно прерывается каждое мгновение. Раз они этого не чувствуют, то они и не властны над его возобновлением; мир для них есть «иное», они не ощущают своего ежемгновенного слияния с вечностной ипостасью бытия, благодаря к-рому они тождественны всему и могли бы стать всем. Мистик — человек, к-рому открылся вечностный лик бытия и к-рый «остался» в этой вечности; для него временная ипостась бытия как бы исчезла, погрузившись в вечность. Люди не чувствуют ежемгновенной пульсации своего бытия «из-за тонкости и легкости покрывала и схожести форм,





как о том сказал Всевышний: «Дано им было сходное» (Коран II 25). Сие одно [покрывало] не есть воплощение другого, ибо два сходных суть иные для знающего, что они сходны» (Там же). Любая вещь в мире может в следующий атом времени предстать в любом «обличье» — это значит, что она может остаться самой собой, а может принять любую, самую далекую от предыдущей форму.

Поэтому человек, достигший тождественности с Аллахом (т. е. человек, действительно переживающий вечностную ипостась своего бытия), может сказать: «Я есть Аллах», но такое утверждение будет справедливо, пока речь идет лишь о вечностной стороне бытия. С позиций же концепции «нового творения» человек не может «быть Аллахом», пока остается человеком. Даже если он действительно переживает свое вечностное бытие (где человек тождествен всему бытию и, следов., он есть Аллах), он все же не теряет своего «я», остается человеком, а значит, во временном бытии появится именно как человек и с т. зр. этого бытия останется таковым. Аллах же воплощается во временном бытии как целокупное мироздание, и, согласно концепции «нового творения», человек был бы богом, если бы в вечностной ипостаси бытия вообще утратил свое «я», — но тогда и речи о человеке не было бы. Согласно концепции «нового творения», человек есть некая внутренняя соотносительность единого бытия, его различающая (небытийная и тождественная всем прочим в вечностной ипостаси, самостоятельно воплощенная во временной ипостаси), но не само это бытие. Целокупное единое бытие можно именовать по-прежнему Аллахом, человек же будет различать, определять (хукм) его: «Если установлено, что бытием обладает Бог, а не ты (когда речь идет о вечностной ипостаси бытия), то, конечно же, определяешь ты бытие Бога. Если установлено, что ты — сущее (во временной ипостаси бытия), то выносишь определение ты, без сомнения. А если выносящий определение — Бог, то Он лишь изливает на тебя бытие, выносишь же определение себе ты сам... На долю Бога остается прославление за изливание бытия, ибо сие — Его, а не твое. Ты питаешь Его определениями, а Он питает тебя бытием. Посему для

Него обязательно то же, что и для тебя» (Там же. С. 175).

**Учение о единстве бытия.** Интерпретированное в рациональном ключе и систематизированное, учение И. А. получило условное название единство бытия (вахдат ал-вуджуд). До сих пор не установлено, кто впервые употребил словосочетание «вахдат ал-вуджуд». Вероятно, термин появился вскоре после смерти И. А. в среде его анатолийских последователей во главе с Садр ад-Дином аль-Кунави, к-рые активно комментировали и проповедовали его идеи. Существует также предположение, что термин был впервые использован противниками И. А.; чаще всего указывают на средневек. теолога и правоведа Ибн Таймийю (ум. в 1328), к-рый говорил об И. А. как о проповеднике «абсолютного бытия» («ал-вуджуд ал-мутлак»).

Проблема бытия (существования) являлась одной из основных для средневек. мусульм. философии, и появление ее в составе названия данного учения подчеркивало его по преимуществу философский характер, к-рого оно на самом деле не имело; подобное название также свидетельствовало о том, что концепции бытия, главному компоненту учения, подчинены все остальные его аспекты, что также не соответствует истине.

В трудах И. А. практически отсутствуют ссылки на сочинения арабомусульм. философов, в них не упоминаются философы, представлявшие рационалистическую традицию. Упоминания *Платона* и *Аристотеля* показывают, что И. А. был знаком с их идеями весьма поверхностно. Из анализа текстов И. А. видно, что ему были хорошо известны труды и воззрения представляющей 2 основных противоборствующих школ в мусульм. спекулятивном богословии (калам) — *мутазилитов* и *ашаритов* (см. ст. *Ашари*). Соглашаясь в отдельных моментах с теми и с другими, И. А. тем не менее до конца не разделял позиций ни тех ни других. Он полагал, что в концепциях этих школ есть принципиальная ошибка: разум, рациональные доводы могут дать лишь неполное, приблизительное знание о бытии и боге. Не подтвержденное сверхразумной интуицией, или «вкушением» (заук), как называли ее суфии, рациональное знание способно выполнять лишь вспомогательные функции. Поэтому непосредственной основой для «вах-

дат ал-вуджуд» послужили суфийская метафизика и теософия, вобравшая элементы всех этих учений, а также калам и фалсафа. Позиция И. А. напоминает ту, к-рой придерживался мусульм. теолог и мистик аль-Газали: он отрицал абсолютную ценность гносеологии сторонников калама, но пользовался их аргументацией и выводами. И. А. был сторонником богословского направления мадумийа и придерживался т. н. крайнего реализма: все определения конкретной, реально существующей вещи применимы также к ней и в состоянии ее небытия. И. А. полагал, что вещи изначально существовали в божественном знании как реальные сущности. Волей бога они были переведены из интеллигибельного (умопостигаемого, познаваемого, мыслимого) бытия (субут) в конкретное (вуджуд) со всеми от века заложенными в них свойствами. Др. словами, извечное знание бога о Вселенной было развернуто в пространстве и во времени и обрело онтологическое бытие. Из этого следует, что Вселенная во всей полноте извечно присутствовала в божественном знании и как объект знания всегда была реальной.

Для учения «вахдат ал-вуджуд» характерны нарочитые недосказанность и двусмысленность, обусловленные диалектичностью и «текучестью» положений и терминологии. Доведя рассуждения И. А. до конца, переосмыслив их в логикорационалистическом духе, комментаторы «вахдат ал-вуджуд» сместили акценты и изменили суть учения. Сочетание терминов «бытие» и «единство» ассоциировалось у мн. исследователей с пантеизмом (характерно, что в совр. араб. философской лексике термин «вахдат ал-вуджуд» переводят «pantheism»). Зап. ученые отнесли И. А. к пантеистам. В научных работах последних лет прослеживается попытка отказаться от схематичного представления об И. А. как о философе-пантеисте, пантеистическом монисте, панэнтеисте. «Обвинения» И. А. в пантеизме беспочвенны: в его учении сохраняется представление о трансцендентности бога. «Единство бытия» означает единство актов творения (первоначальные значения араб. корня «вджд» — «находить», «производить на свет»). Т. о. подчеркивается, что «во всем» присутствуют бог и его проявления. Дилем-



му трансцендентности бога миру и одновременной имманентности ему И. А. решает введением доктрины божественных Имен. Имена служат посредниками между противоположными аспектами в сущности единого Абсолюта; с их помощью И. А. объясняет сущностное единство и образную множественность сотворенного мира.

Еще при жизни И. А. мусульм. ученые-богословы разделились на сторонников и противников его учения, считавших, что оно противоречит основным принципам ислама (концепция «единства бытия» воспринималась ими как обоснование политеизма и пантеизма). Альтернативой доктрине И. А. стало учение «единство свидетельства» (вахдат аш-шухуд), разработанное в нач. XIV в. персид. мистиком, членом братства кубравийа Ала ад-Даула ас-Симнани (1261–1336). Суть учения сводится к положению, что Абсолют трансцендентен и в силу этого обстоятельства мистик не может получить доказательства существования божественного бытия. Последнее является не столько сущностью Абсолюта, сколько «действием, создающим существование»; само бытие есть атрибут, свойственный Абсолюту, но отделенный от его сущности. Цель мистика состоит не в том, чтобы добиться соединения (таухид) с богом, а в том, чтобы понять, в чем состоит истинное поклонение (убудийя) ему. Нек-рые из суфиев стали именоваться «вуджуди» — сторонниками учения «вахдат ал-вуджуд», к к-рым относятся не только крупные суннитские мыслители аль-Кашани, Абд аль-Карим аль-Джили, аль-Кайсари, Джами, но и шиитские философы Хайдар Амули, Мир Дамад, Мулла Садр. Особенно много последователей учения было в М. Азии, Иране и Сев. Индии. Других, исповедовавших «вахдат аш-шухуд», стали называть «шухуди» — Ибн Таймийа, Ибн Халдун (ум. в 1405), Ибн Хаджар ал-Аскалани, мн. факихи Сирии, Египта и Магриба.

Последователи И. А. называли его «Величайший учитель» (аш-шайх ал-акбар) и «сын Платона» (Ибн Афлатун). Садр ад-Дин аль-Кунави, приемный сын И. А., состоял в переписке с шиитским философом Насираддином Туси, дружил с Саадуddином Хамуйехом и Джелаладдином Руми. Сложилась традиция сопровождать текст «Мекканских откровений» сти-

хотворениями Джелаладдина Руми и комментировать его мистическую поэзию «Маснави» текстами И. А. Доктрина «вахдат ал-вуджуд» была чрезвычайно популярной в Османской империи и со временем приобрела статус ортодоксии. Об этом свидетельствует фатва шейху-ль-ислама (1534), к-рая начинается словами: «Тот, кто отказывается признать Ибна Араби... становится еретиком». Документ «Древо Нумана» («Шаджара ал-Нуманийя»), авторство которого приписывали И. А. и называли «язык истины» (лисан ал-хакика), пользовался в Османской империи не меньшей популярностью, чем пророчества Нострадамуса в Европе. Османские чиновники ссылались на этот текст, напр. при дипломатических переговорах.

После смерти И. А. ближайшие ученики и последователи, отвечая потребностям эпохи, дали его воззрениям философскую интерпретацию, игнорируя то, что выходило за рамки их мировоззренческих установок. В итоге оригинальные воззрения И. А. уступили место рационалистическим переработкам, к-рые создавались комментаторами на протяжении следующих веков. К нач. XVIII в. полемика вокруг имени И. А. постепенно пошла на спад. У большинства критиков отсутствовал серьезный анализ положений его учения, мн. их сочинения были написаны в весьма язвительном тоне, но содержали наблюдения, к-рые могли дать представление о духовной жизни той эпохи, когда они были созданы, но не проясняли сути учения И. А. Чаще всего объектом критики становились присущие И. А. методы символично-аллегорического толкования текста Корана, как правило вырванные из контекста. Нек-рые богословы «оправдывали» И. А., указывая, что его сочинения являются продуктом болезненного сознания, на к-рое повлияли непосильные аскетические упражнения. Оппонентом И. А. и его ученика поэта Афиф ад-дина ат-Тилимсани (ум. в 1291) был также араб. историк Ибн Халдун, подчеркивавший социальную опасность не контролируемого общиной экстатического суфизма и связь учения И. А. с исмаилитским эзотеризмом и «крайним» шиизмом. Он считал И. А. и его последователей замаскированными исмаилитскими проповедниками, представлявшими угрозу суннитской общине. Доверяя ав-

торитету Ибн Халдуна, нек-рые исследователи до сих пор считают, что И. А. симпатизировал исмаилизму и «крайнему» шиизму, хотя в текстах И. А. неизменно предстает как убежденный суннит. Под впечатлением многовековых богословских споров о творениях И. А. оказались и совр. мусульм. ученые, к-рые, как и прежде, разделились на 2 лагеря.

С 1-й четв. XX в. учение И. А. привлекло внимание западноевроп. востоковедов. Нек-рые пытались вывести учение араб. мистика из внеисламских источников, напр. из христ. духовной традиции. Так, испан. востоковед М. Асин Паласиос охарактеризовал учение И. А. как «христианизированный ислам». И. А. стали рассматривать также как выразителя доктрин неоплатонизма и герметизма в традиции ислама (напр., Х. Нюберг, А. Афифи). Его воспринимали исключительно как философа, а его теософские и теологические представления, составляющие важнейший аспект мировоззрения, оставались в стороне. В 50–60-х гг. XX в. франц. исламовед А. Корбен и япон. Т. Изуцу предложили новые пути к изучению наследия И. А., но, будучи сторонниками феноменологического подхода к истории, они подчеркнули абстрактно-метафизическую сторону учения И. А. в ущерб его традиционному-богословскому и мистико-практическому аспектам. Приверженцы т. н. традиц. школы (Р. Генон (мусульм. имя Абд аль-Вахид Яхья), Ф. Шуон (мусульм. имя Иса Нур ад-Дин), позднее Т. Буркхардт (мусульм. имя Ибрахим Изз ад-Дин) и М. Лингз) акцентировали надконфессиональную ценность духовного опыта И. А. Активность одного из родоначальников «надконфессионального» подхода, Булента Рауфа, пришла в годы «молодежного бунта» (в кон. 60-х — нач. 70-х гг. XX в.). Булент Рауф, выходец из знатной тур. семьи, сплотил вокруг себя группу молодых англичан, разочарованных в ценностях зап. цивилизации и ориентированных на вост. духовность. Ими в Великобритании была основана Школа высшего эзотерического образования, трест «Бешара», а в кон. 70-х гг. — «Общество Мухий ад-Дина Ибн Араби» в Оксфорде. В наст. время оно имеет филиалы в Турции, США и Австралии. В результате к западноевроп. и амер. поклонникам И. А., исповедовавшим ислам,





добавилось большое число его почитателей, сохранивших свою религ. принадлежность либо придерживающихся неопределенного религ. синкретизма.

Соч.: *Геммы мудрости // Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма: Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М., 1993. С. 145–231; *Мекканские откровения: (Изображение окружностей, охватывающих подобие человека Творцу и сотворенному миру; Пути для готовящегося вскочить; Мекканские откровения: Гл. 178. «О познании стоянки любви»)* / Рус. пер.: А. Д. Кныш. СПб., 1995; [Наставления ищущему Бога.] Мекканские откровения. Т. 4. С. 453–455 / Введ., пер. с араб. и коммент. А. В. Смирнов // *Средневеков. араб. философия: проблемы и решения.* М., 1998. С. 296–338.

Лит.: *Affifi A. E.* The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibn 'Arabi. Lahore, 1964; *Corbin H.* Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi. Princeton, 1969, 1984; *Grill D.* Le commentaire du verset de la lumière d'après Ibn Arabi // *Bull. de Études Orientales.* 1977. Т. 29. P. 179–187; *idem.* Le personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn 'Arabi // *Annales islamologiques.* 1978. Т. 14. P. 37–57; *idem.* Le «Kittab al-inbah 'ala tariq Allah» de 'Abdallah Badr al-Habasi: un témoignage de l'enseignement spirituel de Muhyi l-din Ibn 'Arabi // *Ibid.* 1979. Т. 15. P. 97–164; *idem.* Le livre de l'arbre et des quatre oiseaux d'Ibn 'Arabi (Risalat al-it-tihad al-kawni) // *Ibid.* 1981. Т. 17. 53–111; *Gilis Ch. A.* La doctrine initiatique du pèlerinage à la maison d'Allâh. P., 1982; *Кныш А. Д.* Мирозрение Ибн Араби: (К истории суфийских учений) // *Религии мира,* 1984: Ежег. М., 1984. С. 81–94; *он же.* Учение Ибн Араби в поздней мусульманской традиции // *Суфизм в контексте мусульманской культуры* / Ред.: Н. И. Пригарина. М., 1989. С. 6–19; *он же.* Мусульманский мистицизм: Краткая история. М.; СПб., 2004. С. 187–193; *Chodkiewicz M.* Le sceau des saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabi. P., 1986; *Takeshita M.* Ibn 'Arabi's Theory of the Perfect Man and Its Place in the History of Islamic Thought. Tokyo, 1987; *Rosenthal F.* Ibn 'Arabi between Philosophy and Mysticism // *Orient.* Leiden, 1988. Vol. 31. P. 1–35; *Chittick W. C.* The Sufi Path of Knowledge: Ibn Arabi's Metaphysics of Imagination. N. Y.; Albany, 1989; *idem.* Microcosm and Perfect Man in the View of Ibn al 'Arabi // *Islamic Culture.* Hyderabad, 1989. Vol. 63/1–2. P. 1–11; *Addas C.* Ibn Arabi ou la quête du soufre rouge. P., 1989; *Morris J.* Ibn Arabi's Esotericism: The Problem of Spiritual Authority // *Studia Islamica.* P., 1990. Vol. 71. P. 37–64; *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма: Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М., 1993; *Игнатенко А. А.* Зеркало ислама. М., 2004; *он же.* Мир — Бог в зеркале, или Как возник Совершенный Человек // *Человек и природа в духовной культуре Востока.* М., 2004. С. 17–47; *Риззатдин ибн Фахруддин.* Ибн Араби. Каз., 2004; *Yousef M. H.* Ibn 'Arabi: Time and Cosmology. L., 2008.

**ИБН БУТЛАН** [араб. **ابن بطلان**] Абу-ль-Хасан аль-Мухтар ибн Абдун (ок. 1001, Багдад — 09.1066, окрестности Антиохии (ныне Антакья, Турция)), арабо-христ. ученый, несторианин. Получил богословско-философское и медицин-

ское образование в багдадском предместье Карх, в т. ч. при крупнейшей больнице «аль-Адуди», под рук. Абу-ль-Фараджа *Абдаллаха ибн ат-Тай-иба аль-Ираки* († 1043) и терапевта Абу-ль-Хасана Сабита ибн Захруна аль-Харрани, с к-рым первоначально вел заочную дискуссию, а впосл. общался лично. Занимался врачебной практикой, преподавал. Вел полемику с известным мусульм. философом, астрономом и личным врачом фатимидского халифа аль-Мустансира Али ибн Ридваном, для встречи с к-рым покинул Багдад в 1047 г. Рассказ о путешествии И. Б. включил в послание историку Хилалю ибн Мухассину ас-Саби, уделив особое внимание положению христ. общин (сохр. в извлечениях у географа Якута и биографа Ибн аль-Кифти). И. Б. поднялся вверх по Евфрату к Анбару и Рахбе, побывал в Русафе, Мосуле и Майафарикине, где познакомился с *Илией бар Шинайей*, к-рый посвятил ему соч. «Вопросы о Евангелии», а также с придворным врачом Абу Саидом Убайдаллахом (см. в ст. *Бохтишо*). Нек-рое время был семейным врачом при мункизидском правителе Шайзара. В Халебе (Алеппо) И. Б. был принят мирдасидским эмиром Муизз ад-Даулой Сималем и попросил разрешить ему заниматься в городе церковной и медицинской деятельностью. Несмотря на успешность врачебной практики, распоряжения И. Б. относительно постов, молитв и т. п. вызвали неодобрение христ. общины, состоявшейся преимущественно из мелькитов (православных) и яковитов. Чиновник-христианин Абу-ль-Хайр ибн Шарара вынудил И. Б. покинуть Халеб, и тот отправился в находившуюся под властью византийцев Антиохию (подробное описание города содержится в письме к Хилалю ас-Саби), а оттуда через Латакию и Яффу — в Каир, где провел 3 года. Ссора с Ибн Ридваном из-за философских разногласий спровоцировала в 1054 г. отъезд И. Б. из Египта в К-поль, где он написал памфлет «Поражение врачей» (не сохр.), сформулировав в нем свою позицию, включавшую 7 пунктов: 1) предпочтение личного общения с учеными знакомству с их книгами; 2) несовершенное знание научных трудов как причина сомнений, препятствующих верному решению вопросов; 3) утверждение истины в уме, где еще не укрепилась убежденность в невоз-

можном, проще ее внедрения в сознание, с к-рым это уже произошло; 4) отказ от вынесения поспешного суждения о создателях сочинений; 5) необходимость логически выверенного решения задач, исходящих из верных данных и правильных предпосылок; 6) доказательство своей интеллектуальной независимости от Ибн Ридвана; 7) определение понятия «физическая точка». Ибн Ридван написал возражение на трактат И. Б. в письме к лекарям Каира. Араб. врач Ибн Аби Усайбиа (ум. 1270) полагал, что И. Б., превосходя своего соперника в искусстве красноречия, уступал ему в знании естественных наук, однако биограф Ибн аль-Кифти (ум. 1248) безоговорочно признает авторитетность И. Б. во всем, что касается «наук древних» (т. е. точного знания). Спустя год после приезда И. Б. в К-поле началась эпидемия бубонной чумы, о к-рой ученый оставил записи. По предположению В. Р. Розена, пребывание И. Б. в городе могло повлиять на проникновение араб. терминологии и фармакологических представлений в соч. «О свойствах пищи» (Περὶ τροφῶν δυνάμεων) Симеона Сифа.

В 1055 г. И. Б. возвратился в Сирию. До самой смерти жил попеременно в Алеппо и Антиохии, где поддерживал отношения с правосл. врачом и хронистом *Яхьей Антиохийским*, в 1063 г. руководил строительством больницы. Не был женат и умер бездетным. Под конец жизни принял постриг с именем Иоанн (Юханна, Юванис) и удалился в один из антиохийских мон-рей.

Лит. наследие И. Б. отражает отмеченное эллинистическим влиянием (в первую очередь перипатетиков) мировоззрение араб. интеллектуала X–XI вв. Рассуждая о призвании ученого, он ссылается на *Фемистия*, а своими учителями признает медика *Хунайна ибн Исхака*, естествоиспытателя Ибн Хаммара и философа *Ибн Зуру*.

Наиболее известный труд И. Б. «Календарь здоровья» или «Укрепление/Восстановление здоровья» (*تقويم الصحة*) составлен в форме 40 таблиц, посвященных воздействиям на человеческий организм различных растений и видов пищи. Возможно, труд И. Б. стал источником для позднейших таблиц врача Ибн Джазлы (ум. 1100); в нач. XII в. был переведен на новоперсид. язык. Лат. перевод (Tasūpī



sanitatis Elluchasem Elimithar medici de Baldath) был осуществлен в сер. XIII в. Фараджем ибн Салимом по заказу короля Сицилии Манфреда и пользовался широкой известностью у европейских медиков, сохранился во множестве иллюминированных рукописей; впервые был опубликован в Страсбурге в 1531 г. Кроме того, известный фармакопей «Опора врачу в познании растений» (Алеппо, 1047), «Египетская статья в опровержение Ибн Ридвана» (Каир, 1049), назидательно-развлекательный очерк-макама «Приглашение врачам на манер «Калилы и Димны»» (К-поль, 1054). Гл. герой «Приглашения...», приехавший из Багдада в Майафрикин для занятий медицинской практикой, посещает званый ужин, устроенный главой местных врачей, к-рый решает испытать его знания. Сохранился комментарий к этому сочинению, составленный в XII в. в Багдаде Абу-ль-Хасаном аль-Аршидийаки. Известно также обобщающее соч. «Введение в медицину» и ряд трактатов по частным вопросам, в т. ч. о покупке и медицинском осмотре рабов, об излечении болезней лекарствами, доступными в условиях монашеской жизни, о методах лечения паралича (с критикой ряда положений античной школы Галена) и др.

Сохранился трактат И. Б. «О Евхаристии» (изд. частично с нем. пер.: Graf. 1938), написанный в К-поле по просьбе патриарха *Михаила I Кирулария*. Труд посвящен рассмотрению богословских, церковно-канонических и исторических оснований использования квасного хлеба для совершения Евхаристии.

Соч.: The Medico-philosophical Controversy between Ibn Butlan of Bagdad and Ibn Ridwan of Cairo: A Contrib. to the History of Greek Learning among the Arabs / Ed., transl. J. Schacht, M. Meyerhof. Cairo, 1937; Graf G. Die Eucharistielehre des Nestorianers Al-Muhtār Ibn Buṭlān (11. Jh.) // Oriens Chr. 1938. Bd. 35. S. 44–70, 175–191; Das Ärztebankett / Übers. F. Klein-Franke. Stuttgart, 1984; The Physicians' Dinner Party / Ed. F. Klein-Franke. Wiesbaden, 1985; Le Taqwīm al-Sahha (Tacuini sanitatis) d'Ibn Buṭlān: Un traité médical du XI<sup>e</sup> siècle / Histoire du texte, éd. crit., trad., comment.: H. Elkhadem. Louvain, 1990; Trattato generale sull'acquisto e l'esame degli schiavi / Trad. A. Ghersetti. Catanzaro, 2001; Le banquet des prêtres: une maqāma chrétienne du XI<sup>e</sup> siècle / Trad. J. Dagher, G. Troupeau. P., 2004.

Ист.: Palestine under the Moslems: A Description of Syria and the Holy Land from A. D. 650 to 1500 / Transl. G. Le Strange. L., 1890. P. 6–7, 362–365, 370–375; Тарих ал-хукама'... ли-Джамал ад-Дин Аби-л-Хасан 'Али ибн Йусуф ал-Кифти. Лейпциг, 1903. С. 294–315;

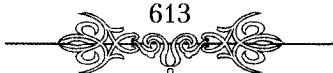
Усама ибн Мукиыз. Книга назидания / Пер. с араб.: М. А. Салье; ред., примеч.: И. Ю. Крачковский. М., 1958<sup>2</sup>. С. 276–278; Мин 'Уйун ал-анба' фи табакат ал-атибба'. Та'лиф Муваффака ад-Дин Аби-л-'Аббас Ахмад ибн ал-Касим... ас-Са'ди... ал-ма'руф би-бни Аби Усайби'а. Димашк, 1997. Кн. 2. С. 296–301. Лит.: Розен В. Р. Император Василий Болгаробойца: Извлеч. из летописи Яхъя Антиохийского. СПб., 1883. С. 37–52; Graf. Geschichte. Bd. 2. S. 191–195; Vries W., de. Sakramententheologie bei den Nestorianern. R., 1947. Passim. (OCA; 133); Jadon S. Y. The Arab Physician Ibn Butlan's (d. 1066) Medical Manual for the Use of Monks and Country People: Diss. / Univ. of California. Los Ang., 1968; Schacht J. Ibn Buṭlān // EI. 1971. Vol. 3. P. 740–742; 'Alī ibn Riḍwān (d. c. 453/1061) and al-Mukhtār ibn Buṭlān (d. 458/1066): Texts and Studies / Coll. and Repr. by F. Sezgin et al. Fr./M., 1996; Conrad L. Ibn Buṭlān in Bilād al-Shām: The Career of a Travelling Christian Physician // Syrian Christians under Islam: The First Thousand Years / Ed. D. Thomas. Leiden, 2001. P. 131–157.

Т. К. Кореев

**ИБН ГЕБИРОЛЬ** Соломон (ивр. Шломо бен Йеуда ибн Гвириоль; араб. Абу Айюб Сулейман ибн Яхья ибн Джабируль; лат. Avicebron, Avencebrol, Avicebrol; 1021/22, Малага – 1052, 1055 или 1058, Валенсия), средневеков. евр. философ-неоплатоник и поэт, живший в арабо-мусульм. Испании. Род. в семье беженцев из Кордовы, прожил большую часть жизни в Сарагосе. И. Г. получил хорошее традиц. образование, изучал Талмуд, иврит и араб. язык, астрономию, геометрию и философию. В раннем возрасте начал писать стихи, поминальные элегии, приобрел известность и пользовался покровительством видных членов евр. общины Испании, в частности лидера испан. еврейства и везира Гранады Шмуэля Ха-Нагида. Вынужденный покинуть Сарагосу в 1045 г., он провел неск. лет в скитаниях. И. Г. умер в молодом возрасте, согласно легенде был убит. В одной из поэм И. Г. упоминает о том, что написал 20 книг о философии, религии, естественных науках и филологии. Помимо наиболее известных философских произведений он был автором 2 трактатов по этике, не сохранившегося комментария к Свящ. Писанию ВЗ и ряда поэм и гимнов (пюитимов). Философские и этические сочинения И. Г. не получили признания в евр. традиции, вероятно, потому, что они прямо не были связаны с Торой и евр. законодательством – *галахой*. Его неоплатонические идеи критиковались в посл. представителями евр. аристотелизма, предложившими иное понимание концепции эманации, од-

нако в XIII в. были восприняты возникшей в Испании и Провансе *каббалой*. Вместе с тем И. Г. получил признание как евр. религ. поэт, опубликовано более 400 его поэм, в т. ч. ок. 100 праздничных гимнов и поминальных песнопений (слихот). Многие из них включены в молитвенники и используются в богослужебной практике.

**Философия.** Главный философский труд И. Г. «Источник жизни» (Йанбу' аль-хайят) был написан по-арабски в 1049 г., но сохранился лишь в лат. переводе (Fons Vitae) и приобрел особую популярность в средневеков. схоластике. Трактат, написанный в форме диалога между учителем и учеником, получил название от слов псалма: «...ибо у Тебя источник жизни» (Пс 35.10). В 1150 г. по приказу архиеп. Раймунда Толедского это сочинение было переведено с араб. на испан. язык и затем на латынь Ибн Даудом (Иоанном Испанским) и Домиником Гундисалином (Гундисальви). В XIII в. евр. философ Шем Тов бен Иосиф ибн Палкера (Фалакера) перевел на иврит наиболее важные фрагменты трактата без сохранения диалогической формы. Благодаря находке рукописных фрагментов этого перевода (Мекор хаим) франц. ученый С. Мунк смог в 1846 г. установить истинного автора «Источника жизни», т. е. отождествить хорошо известного европейцам «мавра Авицеброна» с евр. поэтом и мыслителем И. Г. По тексту «Fons vitae» невозможно определить конфессиональную принадлежность автора, который даже не цитирует Библию. В основе трактата лежат 2 основные концепции: Божественной воли и всеобщей материи и формы. Материя и форма рассматриваются как основа бытия и источник жизни во всех сотворенных вещах, что и отражено в подзаголовке лат. перевода трактата – «De Materia et Forma». Текст разделен на 5 частей: 1) о материи и форме в целом и об их онтологической взаимосвязи (здесь же рассматриваются материя и форма, присущие объектам чувственного восприятия); 2) о субстанции, лежащей в основе материального мира, т. н. духовной материи; 3) о доказательствах существования «простых субстанций» (substantiae simplices; ума, души, природы), или посредников между Богом и материальным миром, промежуточных субстанций





между вечным и временным, бесконечным и конечным; 4) о доказательствах того, что эти «простые», или «умопостигаемые, субстанции» также состоят из материи и формы; 5) об универсальной материи и универсальной форме.

Учение И. Г. можно обобщить следующим образом. Во-первых, все сотворенное состоит из материи и формы. Во-вторых, данное утверждение верно как для материального мира (*substantiis corporeis sive compositis*), так и для мира духовного (*substantiis spiritualibus sive simplicibus*), к-рый служит связующим звеном между первой субстанцией (*essentia prima*), или Божеством, и материальным миром (*substantia, quae sustinet novem praedicamenta* — субстанцией, разделенной на 9 категорий). В-третьих, материя и форма всегда и повсюду пребывают в отношениях «носителя» и «носимого», субстрата и свойства, или атрибута. Основной тезис И. Г. заключается в том, что одна и та же материя присутствует во всей Вселенной, от самых высших духовных сфер до самых низших материальных. Хотя чем ниже, тем она более «замутненная» и «уплотненная», но это одна и та же «*materia universalis*» — субстрат всего мироздания. Один из наиболее увлеченных идеями И. Г. мыслителей эпохи Возрождения, Джордано Бруно, считал, что в определенном смысле Самого Бога можно считать этой всеобщей материей: «Материя есть начало, необходимое, вечное и божественное, как полагал мавр Авицеброн, называвший ее Богом, находящимся во всех вещах». Согласно И. Г., все существующее можно свести к 3 категориям: 1-я субстанция (Бог); материя и форма, мироздание; воля как посредник между ними. Структуре Вселенной соответствуют и «три всеобщих вида знания» — знание материи и формы, воли и 1-й субстанции, или Бога. Если собственно прямое познание Бога, Его воли и универсальных материи и формы невозможно, И. Г., следуя платоновской идее знания как «припоминания», утверждает, что познание означает максимальное уподобление духовным субстанциям, «наслаждение в непосредственной близости от Совершенного Блага». Душа несет отпечаток высшей мудрости, но, когда душа оказывается в теле, это знание становится сокрытым. Божественная воля, не-

отделимая от Самого Бога, является источником жизни, но в то же время выступает в качестве посредника при творении. Она исходит от Бога и делает возможным бытие мира: посредством эманации Своей воли Бог творит универсальную материю и универсальную форму. И. Г. называет волю «действующим словом», «светом, через который мир начал быть», «первым светом» и т. д. Это «действующая сила», которая «ниспосылается... и проникает во все», и «ни одна вещь не может не быть ею наполненной». И. Г. понимает волю как некую энергию, или силу, устрояющую мир в его разумности и структурированности и дающую ему жизнь. Как и Сам Бог, эта воля непостижима, но узнается по действиям. Чтобы сотворить мир, воля «объединяет» универсальную материю с универсальной формой посредством излияния «световых форм» на «субстрат» всеобщей материи; процесс творения непрерывен, он продолжается постоянно и на различных уровнях мироздания. Хотя существование Бога постижимо, Его сущность остается непознаваемой, к Нему не приложим никакой др. атрибут, кроме существования. Воля — это не атрибут Бога и не какая-то отдельная сущность, но парадоксальным образом — это Сам Бог. Т. о. И. Г. сохраняет верность иудейскому монотеизму. Есть основания полагать, что на «Источник жизни» оказали определенное влияние «Послания Братьев чистоты» — энциклопедическое сочинение группы ислам. ученых из Басры (X–XI вв.), учение евр. философа *Саади Гаона* (IX–X вв.), идеи неопифагорейцев и Плотина, почерпнутые из вторичных источников, хотя единственным философом, к-рого И. Г. называет в трактате по имени, — это Платон. Кроме того, несомненна зависимость И. Г. от концепции «духовной материи», восходящей к Плотину, Проклу и хорошо известной в средневековье «Книге о пяти субстанциях» Псевдо-Эмпедокла.

В течение столетий И. Г. считали христ. или арабо-мусульм. философом. Его идея универсальности материи стала одной из центральных в школе христианской схоластики, развивавшейся францисканцами. Так, считая И. Г. христ. мудрецом, *Вильгельм Овернский* называл его «самым возвышенным среди философов», а *Александр Гэльский* и его

ученик *Бонавентура* с энтузиазмом восприняли его представление о том, что духовные субстанции состоят из материи и формы. Благодаря *Иоанну Дунсу Скоту* основная идея «Источника жизни» о материальности духовных субстанций была усвоена христ. философией. В то же время идеи И. Г. вызвали резкую критику со стороны доминиканцев, прежде всего *Альберта Великого* и *Фомы Аквинского*, опасавшихся влияния мусульм. и евр. философии на христианство. В частности, Фома Аквинский не признавал, что духовные субстанции состоят из материи, и отрицал, что одна материальная сущность может заключать в себе все многообразие форм. Очевидно, И. Г. ставил перед собой задачу согласовать характерное для неоплатонизма учение об эманации с богословием иудаизма, однако влияние И. Г. на евр. мысль было не столь существенным, как на христианскую. Хотя его концепция Божественной воли устраняла опасность пантеизма, кроющуюся в идее неоплатонической эманации, а представление о единой универсальной материи отвечало монотеистическим принципам иудаизма, евр. мыслители относились к идеям И. Г. с подозрением, поскольку он не опирался на собственно иудейскую традицию комментирования Свящ. Писания и раввинистические тексты. Концепция эманации считалась не согласующейся с учением о творении, а в понимании И. Г. Божественной воли и универсальной материи отмечали много противоречий. В то же время нек-рые евр. философы XII в. положительно отзывались об идеях И. Г. (Моисей Ибн Эзра, Авраам Ибн Эзра). Творчество И. Г., прежде всего его учение об эманации, оказало влияние на испан. каббалу XIII в., к-рая в значительной степени опиралась на традиции евр. мистицизма I тыс. по Р. Х. («Литература Чертогов», «Книга Творения» и др.), в свою очередь сильно повлиявшие на формирование идей философа. В эпоху Возрождения интерес к взглядам И. Г. усилился как у христианских, так и у евр. интеллектуалов (Ицхак Абарбанель, Иехуда Абарбанель, Моше Альмоснино, Иехуда Шломо Дельмедиги и др.).

**Этика.** И. Г. известен и как автор этического трактата «Исправление свойств души» (Китаб ислах ал-алхак), также написанного им по-арабски в 1045 г. по просьбе друзей; он



сохранился в переводе на иврит Иехуды ибн Тиббона (Тикун мидот а-нефеш). Эта книга весьма оригинальна: И. Г. попытался систематически изложить принципы этики вне всякого отношения к религ. догмам, особенно подчеркивая взаимную зависимость и важность физического и психологического фактора для этического поведения. Он выстроил схему добродетелей и пороков, связанных с определенными органами чувств: каждый орган чувств является инструментом, посредством которого проявляются 4 качества души – 2 добродетельных и 2 порочных (напр., зрению соответствуют гордость, кротость, стыдливость и бесстыдство). В свою очередь чувства регулируются 4 физическими элементами, или свойствами (тепло, холод, влажность, сухость), и подобно тому, как эти свойства могут видоизменяться под влиянием друг друга, так же можно контролировать и качества человеческой души, обращая ее к добру или ко злу. Чтобы усовершенствовать свою душу, человек должен тщательно изучить ее, знать ее особенности, приучить себя уклоняться от увлеченности материальным и преходящим, устремляя свои чувства к духовному и возвышенному. В этом и заключается счастье человека. И. Г. приписывается авторство сборника этических изречений и пословиц «Отборные жемчужины» (Мухтар ал-джавахир; ивр. Мивхар а-пниним), а также сохранившегося лишь в лат. переводе трактата «О душе» (*De anima*), хотя ряд исследователей и сомневаются в его принадлежности И. Г.

**Поэзия.** И. Г. – автор сотен гимнов и покаянных молитв, он первым из евр. поэтов использовал метрику араб. поэзии как в литургических, так и в светских стихах на иврите. Его стихотворения рифмованны, каждая строка оканчивается на один и тот же слог. Большая часть его стихов не сохранилась.

И. Г. в поэтической форме выражает нек-рые философские и этические идеи из своих трактатов – стремление к духовным ценностям, к познанию, доходящее до аскетизма уклонение от суеты и мирских дел. Он превозносит своих покровителей за щедрость и доброту, сравнивая их с красотой и изобилием благ природы. Особую известность принесли И. Г. его религ. стихотворения, многие из них вошли в сефардские, аш-

кеназские и даже караимские молитвенники. Литургическая поэзия сделала И. Г. главным религ. поэтом испан. еврейства, воспевающим страстное стремление изгнанного евр. народа к возвращению в землю обетованную. В этих стихотворениях особенно проявился мистицизм И. Г., не столь очевидный в его философских текстах. Вера в скорое пришествие Мессии, проникновение в глубинные тайны творения, медитативно-экстатическое состояние общения с Творцом являются постоянными темами его религ. гимнов. Философские идеи И. Г., не воспринятые евр. религ. традицией, нашли отражение в литургической службе на *Йом-Киппур* – праздника покаяния и искупления. В богослужение этого дня вошла наиболее значительная поэма И. Г. «Царская корона». В сущности это философский трактат в стихах, изображающий Божественную Славу и ее действие во всех мирах, а также описывающий сотворение и строение мира от земной сферы до Престола Славы. Поэма – гимн единому Богу: через весь текст проходит мысль о том, что все атрибуты, приписываемые Богу, являются порождением интеллекта и не существуют в реальности.

Космологические и мистические идеи, выраженные в поэзии И. Г., отличаются от его философских построений не только формой и стилем выражения, но и укорененностью в евр. религ. традиции, прежде всего в евр. мистике: это и ранние гностические мидраши («Пиркей р. Элиэзер» и др.), и «Книга Творения» («Сэфер йецира»), и «Литература Чертогов» («Пиркей Хехалот»). Возможно, на поэзию И. Г. оказала влияние и суфийская ислам. поэзия.

Соч.: *The Improvement of Moral Qualities / Transl. S. S. Wise. N. Y., 1902* (араб. оригинал «*Ислах ал-ахлак*» и англ. пер.); *Shire Shelomo ben Yehudah ibn Gevirol / Ed. H. N. Bialik, Y. H. Ravnitzki. Tel Aviv, 1924–1925. 3 vol.; Соломон ибн Габироль. Источник жизни // Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 2. С. 765–781; The Liturgical Poetry of Rabbi Solomon Ibn Gabirol / Ed. D. Yarden. Jerusalem, 1971–1972. 2 vol. (на иврите); The Secular Poetry of Rabbi Solomon Ibn Gabirol / Ed. D. Yarden. Jerusalem, 1975–1976. 2 vol. (на иврите); *Ибн Гебироль. Источник жизни / Пер.: О. О. Ладоренко // Знание за пределами науки: Мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуальных традициях I–XIV вв. / Сост.: И. Т. Касавин. М., 1996. С. 336–390; Соломон ибн Габироль. Царская корона (Кетер малхут) / Пер. с древнеевр., предисл. и коммент.: В. Н. Нечипуренко. Р. н/Д., 2005.**

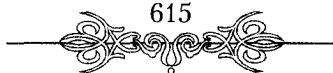
Лит.: *Guttman J. Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol. Gött., 1889; Kaufmann D. Studien über Salomon ibn Gabirol. Bdpt., 1899; Генкель Г. Гебироль // Евр. энцикл. / Ред.: Л. Каценельсон, Д. Гинцбург. СПб., 1910. М., 1991<sup>р</sup>. Т. 6. Стб. 219–231; Dreyer K. Die religiöse Gedankenwelt des Salomo ibn Gabirol: Ein Beitr. z. Religionsgeschichte d. jüdischen Mittelalters. Lpz., 1930; Schlanger J. La philosophie de Salomon ibn Gabirol. Leiden, 1968; Ладоренко О. О. Философские воззрения Ибн Гебироль // Знание за пределами науки / Сост.: И. Т. Касавин. М., 1996. С. 391–395; Brunner F. Métaphysique d'Ibn Gabirol et de la tradition platonicienne. Aldershot, 1997; Борисов А. Я. Об исходной точке волонтаризма Соломона Ибн Габироль // ППС. 2002. Вып. 99(36). С. 209–218; Сират К. История средневеков. еврейской философии. М.; Иерусалим, 2003. С. 115–135; Нечипуренко В. Н. Еврейская философия и каббала. Р. н/Д., 2007. С. 15–72.*

К. Ю. Бурмистров

**ИБН ДЖАРИР** [араб. *إبن جرير*] Абу Наср Яхья († после 1079/80), богослов *Сирийской яковитской Церкви*. Происходил из Тагрита, большую часть жизни провел в Багдаде, где стал учеником *Ибн Зуры* († 1008), изучал перипатетическую философию (см. ст. *Перипатетики*) и диалектику (философская школа *Яхьи ибн Ади*). В 1057/58 г. совершил паломничество в К-поль к Нерукотворному образу Спасителя на убресе.

И. Д. – автор богословского компендиума «Руководитель» (*المرشد*), встречающегося в рукописях также под заглавиями «Светильник», «Книга руководства в науке познания и христианской веры». Критическое издание текста отсутствует; отдельные главы были изданы У. Кьюртоном (1865), Л. Шейхо в журналах «аль-Машрик» (1913. Т. 16. С. 241–250) и «аль-Хикма» (1927/1928. Т. 2. С. 458–466; 1930. Т. 4. С. 412–416, 589–592) и яковитским Антиохийским патриархом *Ефремом I Бар Саумом* в «Патриаршем журнале» (1935. Т. 3. С. 6–10; 1939. Т. 6. С. 91–98, 117–129). Существуют переводы гл. 1 на нем. язык Г. Графа и глав 29–31 на франц. язык Г. Хури-Саркиса. В наст. время над публикацией ряда глав работают Х. Самир и Р. Джабр Мувад.

Книга состоит из 54 глав; несмотря на то что в последовательности глав и рассмотрении проблем нет ярко выраженного порядка и взаимосвязи, можно отметить, что 1-я гл. пропедевтическая и по преимуществу затрагивает вопросы естественного богопознания, Божественного Откровения, а также оправданности







научного обоснования религии (где в наибольшей степени проявляется влияние школы Яхьи ибн Ади); затем, в догматической части, обсуждаются проблемы, связанные с христологией и домостроительством спасения; в последующих главах, посвященных сравнению Ветхого и Нового Завета, акцент сделан на утверждении истинности христианства и его превосходства над иудаизмом; далее помещен разбор многочисленных аспектов церковно-практической жизни (устройство и чин освящения храма, церковная иерархия, облачения, миро, крещение, брак, покаяние, молитвы, светильники, пост и др.); в последних 4 главах рассматривается практика совершения Евхаристии. Автор стремился создать апологию христианства, направленную прежде всего против ислама; а также против иудаизма. Книга является ценным источником для изучения богословия и истории не только Сирийской яковитской Церкви, но и несторианской, мелькитской (православной), копт. и арм. общин, с обычаями и практикой к-рых И. Д. был, по всей вероятности, непосредственно знаком. По его мнению (гл. 7), разделение вост. христиан на несториан, яковитов и мелькитов существует лишь на вербальном уровне, а их богослужение и церковная жизнь основаны на одном и том же учении. 31-я гл. книги широко использовалась копт. писателем аль-Мутамамом Абу Исхаком ибн аль-Ассалем (см. в ст. *Ассалиды*) при составлении «Свода основ религии» (ок. 1260).

В учении о Евхаристии И. Д. уделяет внимание названию и значению таинства; подчеркивает, что евхаристические Хлеб и Вино являются не подобиями и образами Христа, но Его истинными Телом и Кровью; указывает на сакраментальный характер Евхаристии; обосновывает использование яковитами для Евхаристии квасного хлеба, приготовленного с добавлением соли и масла; анализирует чинопоследование литургии; указывает на необходимость подготовки к причащению (с обязательным соблюдением евхаристического поста) и рассматривает, какое воздействие таинство оказывает на верующего.

И. Д. является переписчиком древнейшей и лучшей копии сочинения аль-Фараби «Трактат о взглядах жителей добродетельного города», ко-

торую он сопроводил глоссами на сир. и араб. языках (Тегеран, б-ка Малик, N 5925). Сочинения И. Д. по медицине, астрономии и историографии не сохранились.

Соч.: The Thirty-first Chapter of the Book Entitled the Lamp that Guides to Salvation / Ed. W. Cureton. L., 1865; *Khouri-Sarkis G.* Le livre du guide de Yahya ibn Jarir // Orient syrien. P., 1967. Vol. 12. P. 303–354, 421–480.

Лит.: *Graf G.* Eine theologische Propädeutik von Yahjā Ibn Ġarīr // ZKTh. 1926. Bd. 50. S. 310–322; *idem.* Geschichte. Bd. 2. S. 259–262; *idem.* Die Eucharistielehre des Jakobiten Yahjā Ibn Ġarīr (11. Jh.) // Oriens Chr. 1953. Bd. 37. S. 100–115; *Jargy S.* Ibn Djarir at-Takriti // DDC. T. 5. Col. 1244–1254; *Fiey J.-M.* De la construction de l'Église syrienne occidentale d'après Yahya Ibn Jarir // Le Muséon. Louvain, 1969. Vol. 82. P. 357–362; Al-Farabi on the Perfect State / Ed. R. Walzer. Oxf.; N. Y., 1985. P. 22–25; *Mouawad R. J.* La prière chez Yahyā ibn Ġarīr (XI<sup>e</sup> s.) // PdO. 1997. T. 22. P. 393–404; *idem.* Un parallèle intéressant à propos du «trisagion» entre le «Muršid» de Yahyā ibn Ġarīr (XI<sup>e</sup> s.) et le «Livre des 10 chapitres» de Thomas de Kfarṣāb (XI<sup>e</sup> s.) // Ibid. 2003. T. 28. P. 537–550.

Г. М. Кессель

**ИБН ЗУРА** [араб. *ابن زرة*] Абу Али Иса ибн Исхак (943, Багдад – 1008, там же), арабоязычный сирояковитский ученый, переводчик и полемист. Получил образование под рук. *Яхьи ибн Ади* († 974). Современник мусульм. библиографа Ибн ан-Надима и философа и литератора Абу Хайяна ат-Таухиди, из к-рых 1-й относит его к «предводителям в науке логики», а 2-й, признавая широту кругозора, изящество и точность переводов И. З., отмечает, что его дарование раскрылось бы вполне, если бы не «отвлечение его мыслей на предпринимательство, любовь его к наживе и алчность к накопительству». По доносу соперников, сир. купцов, И. З. был задержан, обвинен в незаконной торговле с Византией и отдан под суд, имущество его было конфисковано. Несмотря на усилия багдадских врачей-христиан, И. З. скончался от инсульта, вызванного, возможно, пережитым волнением.

Известны философские труды И. З.: «Краткое изложение книги Аристотеля об обитаемой части Земли» (книга приписывалась Аристотелю ошибочно), «Книга о смысле одного места третьей книги сочинения «О небе», «Трактат о причине свечения звезд, хотя они и несущие их сферы состоят из того же элементарного вещества», комментарии к «Категориям» Аристотеля, «Задачи книг Аристотеля по логике»,

«Смысл «Исагоги»» и трактат «О разуме», не получивший известности даже среди современников. Богословские сочинения И. З. посвящены изъяснению вопросов триадологии и христологии, трудных мест Свящ. Писания и др. («Вопросы о христианской вере», диалог «Учитель и ученик»). Сохранился ряд полемико-апологетических трудов И. З.: письмо мусульм. другу о Творце и Божественных атрибутах (989), опровержение книги мусульм. полемиста Абу-ль-Касима Абдаллаха ибн Ахмада аль-Балхи «Основания религии» и послание И. З. с опровержением иудеям (оба 997), опровержение на к-рую позднее составил Бишр ибн Биши аль-Исраили. И. З. перевел на араб. язык: с сирийского – анонимное соч. «Послание амулета», основной текст «Софистических опровержений», «Историю животных» и «О частях животных» Аристотеля, «О назначении частей человеческого тела» Галена, «Речь об этике» (считалась утерянной уже при жизни И. З.) и 5 глав из книги Николая Лаодикийского по перипатетизму; с греческого – трактат Фемистия «Об управлении» (оригинал неизвестен). Соч.: Мантик Ибн Зур'а: ал-'ибара, ал-кийас, ал-бурхан / Изд., коммент.: Дж. Джихами. Бейрут, 1994.

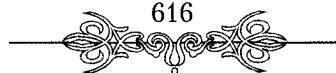
Ист: *Qifit, Ali ibn Yusuf.* Ta'riḥ al-ḥukamā': Auf Grunde der Vorarbeiten A. Müller's / Hrsg. J. Lippert. Lpz., 1903. Fr./M., 1999<sup>2</sup>. S. 245–246; The Fihrist of al-Nadīm: A 10<sup>th</sup> Cent. Survey of Muslim Culture / Ed., transl.: B. Dodge. N. Y.; L., 1970. Vol. 2. P. 632; Мин Китаб ал-имта' вал-му'анаса ли-Аби Хайяна ат-Таухиди. Димашк, 1978. Т. 1. С. 77; Мин 'Уйун ал-анба' фи табакат ал-атибба'. Та'лиф Муваффақ ад-Дин Аби-л-'Аббас Ахмад ибн ал-Касим... ас-Са'ди... ал-ма'руф би-бни Аби Усайби'а. Димашк, 1997. Кн. 2. С. 283–286.

Лит.: *Wüstenfeld F.* Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher. Gött., 1840. S. 121; *Graf.* Geschichte. Bd. 2. S. 252–256; *Pines S.* La loi naturelle et la société: La doctrine politico-théologique d'Ibn Zur'a, philosophe chrétien de Bagdad // Studies in Islamic History and Civilization / Ed. U. Heyd. Jerusalem, 1961. P. 154–190; *Haddad C.* 'Isa ibn Zur'a, philosophe arabe et apologiste chrétien / Préf.: F. A. Bustāni. [Beyrouth], 1971; The School of Baghdad (4<sup>th</sup>–5<sup>th</sup>/10<sup>th</sup>–11<sup>th</sup> cent.) and Its Achievements: Mattā ibn Yūnus, Yahyā ibn 'Adī, Ibn Zur'a, Ibn Suwār, Ibn as-Samḥ: Texts and Studies / Coll. and repr. F. Sezgin. Fr./M., 2000.

Т. К. Корнеев

**ИБН КА́БАР** (Ибн Кебр) – см. Абу-ль-Баракат.

**ИБН КА́ТИБ КА́ЙСАР** [араб. *ابن كاتب قيسر*] Абу Исхак Алам ар-Риаса Ибрахим (XIII в.), копт. филолог и экзегет. Происходил из знатной семьи христ. шейхов, дед состо-





ял секретарем при эмире Алам ад-Дине Кайсаре. Высоко ценил знания и труды И. К. К. его современник, копт. писатель аль-Мутаман Абу Исхак аль-Ассаль (см. в ст. *Ассалиды*).

И. К. К. составил копт. грамматику на араб. языке под названием «Источник познания» (التبصرة), представляющую собой переработку грамматики Юханна, еп. Саманнуда (1-я пол. XIII в.). Иезуит А. Кирхер издал лат. перевод этой и неск. др. арабоязычных грамматик и словарей копт. языка (*Kircher A. Lingua aegyptiaca restituta*. R., 1643), что положило начало коптологии в Европе.

И. К. К. приписывается авторство незавершенного Толкования на Апокалипсис, составленного в 1266/67 г. (согласно другой традиции, автор — Абу Исхак аль-Ассаль; см.: *Graf G. Die koptische Gelehrtenfamilie der Aulād al-ʿAssāl // Orientalia*. N. S. 1932. Bd. 1. S. 48–52). Сочинение издавалось в Каире в 1898 и 1939 гг. (1994<sup>р</sup>). Историческими источниками для толкования послужили «История» *Евтихия*, правосл. патриарха Александрийского (X в.), и различные апокрифические сочинения; цитируются толкования отдельных мест Апокалипсиса сщмч. *Инполита Римского*, но большинство из них автор отвергает. Незавершенная часть в позднейших рукописях была восполнена переписчиками на основе толкования *Булуса аль-Буши*, современника И. К. К., и в таком виде представлена во 2-м издании. Из др. экзегетических трудов И. К. К. атрибутируются сохранившиеся в ряде рукописей толкования на Послания ап. Павла (Толкование на Послание к Римлянам дважды изд. в Каире), Соборные послания и Деяния св. апостолов.

Абу Исхак аль-Ассаль упоминает еще 2 сочинения И. К. К.: «Книгу основания опровержения и ответа», составленную с использованием апологии сиро-яковитского богослова *Яхьи ибн Ади* (X в.) против мусульманского полемиста Абу Исы аль-Варрака, и трактат об исповеди с изложением взглядов сторонников и противников ее обязательности. Имеется свидетельство того, что И. К. К. также делал перевод Посланий ап. Павла на араб. язык. Лит.: *Graf. Geschichte*. Bd. 2. S. 379–387; *Frederick V. Ibn Kätib Qayṣar // CoptE*. Vol. 4. P. 1268; *Davis S. J. Introducing an Arabic Commentary on the Apocalypse: Ibn Katib Qaysar on Revelation // HarvTR*. 2008. Vol. 101. P. 77–96.

С. А. Мусеева

**ИБН РУШД** Абу аль-Валид Мухаммад [араб. *أبو الوليد محمد ابن أحمد رشيد*; латиниз. Avergoes, Аверроэс] (1126, Кордова — 12 дек. 1198, Марракеш), исламский философ, богослов и ученый, комментатор сочинений *Аристотеля*.

**Жизнь.** И. Р. род. в знатной испан. семье, его дед был влиятельным юристом, кади и имамом главной мечети в Кордове (чтобы не путать со знаменитым дедом, арабские авторы давали И. Р. прозвище al-Ḥafid, внук). Отец И. Р. также был кади, он дал сыну превосходное об-



Ибн Рушд.

Гравюра из кн. «Liber canonis medicinae». Venetiis, 1544 (РГБ)

разование, приглашая в учителя для него лучших юристов, богословов и медиков того времени. Однако нет сведений о ранних занятиях И. Р. философией и о том, что именно пробудило его интерес к этому предмету.

В 1153 г. И. Р. переселился в Марракеш. По нек-рым свидетельствам, первоначально он занимался здесь организацией исламских школ по поручению правителя, а также астрономическими наблюдениями, целью к-рых было найти связь между физической и математической составляющими астрономии. В это же время он познакомился с *Ибн Туфайлем*, к-рый представил И. Р. эмиру династии Альмохадов Абу Якубу Юсуфу, проявлявшему большой интерес к философским и богословским исследованиям и спорам. И. Р. быстро приобрел благосклонность эмира, к-рый отличал его и назначал на высокие должности: в 1169 г. он был назначен на должность кади в Севилью, в 1171 г. возвратился в Кор-

дову, где также был кади. В этот период он активно вел работу по комментированию сочинений Аристотеля по желанию эмира и совету Ибн Туфайля. В 1182 г. И. Р. возвратился в Марракеш, где сменил Ибн Туфайля в должности придворного медика.

После смерти эмира И. Р. снова получил назначение в Кордову. Новый эмир Абу Юсуф Якуб аль-Мансур относился к нему весьма благосклонно. Лишь в последние годы его правления И. Р. ненадолго впал в немилость. Ведя в Испании войну против христиан, эмир под влиянием радикальных исламских богословов выпустил указы, обвинявшие И. Р. в проповеди ереси и предписал ему предстать перед судом в Кордове. Также были изданы распоряжения, повелевавшие уничтожить труды И. Р. и запрещавшие их чтение и изучение. Однако вскоре по возвращении в Марракеш эмир отменил все эти приказания и вновь призвал И. Р. ко двору. И. Р. недолго наслаждался новыми милостями правителя — он скончался и был погребен близ городских ворот. Через 3 месяца его тело было перезахоронено в Кордове в фамильном склепе.

И. Р. не основал сколь-либо заметной философской школы, его влияние в араб. мире было незначительным, что отчасти объясняется негативным отношением к его учению исламских богословов. Вместе с тем выполненные вскоре после смерти И. Р. переводы его сочинений на лат. и евр. языки принесли ему большую известность за пределами араб. гос-в и на неск. веков сделали его идеи предметом обсуждения для мн. евр. и лат. средневеков. авторов.

**Сочинения.** Хронологическая последовательность создания сочинений И. Р. была на основании исторических свидетельств реконструирована М. Алонсо (*Alonso M. La cronología en las obras de Averroes // Miscelanea Camillas*. 1943. Vol. 1. P. 411–460). Согласно Алонсо, ко времени представления эмиру Марракеша И. Р. уже написал неск. парафразов, или кратких комментариев, к логическому корпусу (Органону), «Физике» и «Метафизике» Аристотеля, а также 1-ю редакцию своего главного медицинского соч. «Kitāb al-Kulliyūyat» (Книга общего). В период между 1169 и 1178 гг. он продолжал писать краткие комментарии к трактатам Аристотеля, обозначаемые исследователями как «средние».





Начиная с 1174 г. И. Р. создавал собственные философские сочинения: комплекс неск. связанных трактатов о человеческом и божественном разуме; посвященные вопросу соотношения философского и религ. познания трактаты «Kitāb Faṣl al-maqāl» (полное название: «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией») и «Kitāb al-Kaṣf ‘an manāhiġ» (полное название: «Объяснение методов доказательства, относящегося к догмам религии, а также определение двусмысленностей и новшеств, появляющихся в них как в методах толкования, разрушающих истину или вводящих в заблуждение»); защищавшее философию от критики со стороны аль-Газали соч. «Tahāfut al-Tahāfut» (Опровержение опровержения) и др. работы. Т. н. большие комментарии (tafsīr) к сочинениям Аристотеля, по-видимому, создавались после 1180 г., в последний период жизни И. Р.

Лишь небольшое число комментариев и оригинальных сочинений И. Р. сохранилось полностью в оригинальных араб. версиях; большая часть дошла до наст. времени в лат. и евр. переводах. На протяжении XX в. мн. учеными велась активная работа по поиску араб. рукописей работ И. Р. и их публикации, к-рая и поныне далека от завершения.

Среди исследователей долго дискутировался вопрос, насколько комментарии И. Р. к сочинениям Аристотеля отражают собственные философские позиции араб. мыслителя. Однако, несмотря на ряд разногласий, большинство ученых признает, что общая нацеленность И. Р. на согласование истин веры и истин разума нашла свое отражение в корпусе его сочинений: собственные богословско-философские сочинения И. Р. не противоречат по содержанию его чисто философским комментариям, но дополняют их. Вместе с тем существует ряд противоречий в трактовке отдельных вопросов (напр., вопроса об активном разуме) между ранними и поздними комментариями И. Р., что указывает на серьезные изменения, к-рые его философские воззрения претерпевали с течением времени.

**Учение.** Философское мышление И. Р. определяется 2 взаимосвязанными тенденциями. Во-первых, непосредственное знакомство со всем корпусом сочинений Аристотеля сде-

лало очевидным для него различие между оригинальными философскими построениями Аристотеля и учением последующих греч. комментаторов (в частности, Александра Афродисийского, *Фемистия*, *Иоанна Филопона*), в значительной мере платонизировавших мысль Аристотеля. Поэтому первоочередную задачу И. Р. видел в комментировании Аристотеля как способе очистки его идей от позднейших наслоений и в представлении на араб. языке его концепций в их первоначальном виде. Анализ текстов комментариев И. Р. показывает, что эта задача была им превосходно выполнена, — даже отступая от Аристотеля при трактовке каких-либо частных вопросов, он всегда оставался верен общему ходу мысли греч. философа. Во-вторых, характерным элементом философии И. Р. является постоянная полемика с совр. ему исламскими богословами. Так, в трактате «al-Kaṣf ‘an manāhiġ» И. Р. последовательно рассматривал и критиковал взгляды на природу Бога и учение о мире и человеке различных школ исламского богословия: хашивиев, ашаритов, суфиев, *мутазилитов*. Согласно И. Р., вместо того чтобы следовать букв. смыслу Корана, теологи лишь запутывают все вопросы, предлагая произвольные аллегорические и символические толкования. Более того, даже проводя букв. толкование Корана, они нередко впадают в заблуждение, поскольку пренебрегают философской логикой как способом верного построения рассуждений. Тезисы И. Р. о том, что философская истина доступна лишь небольшому числу образованных людей, в то время как для большинства достаточно верно прочтения Корана и следования его предписаниям, заставляли мн. европ. исследователей, начиная с Э. Ренана, предполагать, будто он развивал учение о т. н. *двойной истине*, т. е. считал, что положения религии и философии, к-рые противоречат друг другу, могут быть одновременно истинными. Однако более внимательное изучение араб. текстов И. Р. показало, что в действительности он придерживался иной схемы соотношения между истинами религии и философии, считая, что богословие должно отказаться от исследования тех вопросов, решение которых не может быть дано на основании Корана, а философия не должна включать в себя

богословских спекуляций. По сути И. Р. предлагал провести такую демаркацию между религией (в т. ч. создающейся в ее рамках теологией) и философией, которая была бы более жесткой, чем традиционная. При правильном разделении «сфер ответственности» религии и разума, согласно И. Р., противоречие между ними просто не может возникнуть (подробнее см.: *Taylor*. 2000; *Bianchi*. 2008).

Обе названные тенденции наиболее ярко соединены в самом известном сочинении И. Р. — *Tahāfut al-Tahāfut*. Здесь он, с одной стороны, защищал философский способ познания мира, связываемый с именем *Ибн Сины*, от нападок исламских теологов, представленных Газали. Но с др. стороны, И. Р. не просто выступал как апологет Ибн Сины — соглашаясь с последним в том, что философия есть необходимый способ познания мира, он расходился с ним в конкретном наполнении философских построений. И. Р. последовательно отвергал как теологические и аллегорические решения принципиальных вопросов философии, предлагаемые аль-Газали, так и неоплатонические элементы в учении Ибн Сины, призывая вернуться к надлежащей строгости философского мышления, идеалом к-рого для него являлась философия Аристотеля. При этом, опираясь в целом на взгляды Аристотеля, И. Р. предлагал оригинальную трактовку ряда вопросов, актуальных для исламской мысли его времени.

Определяя предмет метафизического исследования, И. Р. соглашался с Аристотелем и утверждал, что таким предметом является «сущее, насколько оно сущее» (*al-mawġūd bi-mā huwa mawġūd*). Однако в отличие от Ибн Сины И. Р. полагал, что акцент в метафизике должен ставиться не на рассмотрении сущего в его единстве, но на анализе множественности сущего, понимаемой прежде всего как различие в рамках 10 категорий Аристотеля, описывающих субстанцию и ее акциденции. Поэтому в центре метафизики у И. Р. оказывается учение о мировом движении и становлении, лишь на основании которого он находил возможным достичь представления о Боге как о едином неподвижном Двигателе (см.: *Arnaldez*. 1986).

Согласно И. Р., всякое становление и возникновение есть переход от по-



тенциальности к актуальности, поэтому не может быть никакого «творения из ничего». В любом становлении И. Р. выделял 3 структурных элемента: материю в возможности, или субъект (*maḥdū'*), форму (*ṣūga*) и отсутствие формы (*'adam al-ṣūra*). Ни форма, ни материя не производятся — все изменения происходят лишь на уровне их соединения (*maḥmū'*), к-рое понималось И. Р. как воздействие двигающего на движимое (материю), направленное к определенной цели движения (форме). При этом формы как потенциальности существуют в первой материи, а как актуальности — в первом Двигателе.

Поскольку Бог является первым Двигателем, воздействующим на все сущее и делающим потенциальное актуальным, И. Р. отказывался принимать учение Ибн Сины о Боге как трансцендентном сущем. Для И. Р. Бог имманентен миру, будучи метафизической причиной физического порядка. При этом сам мир понимается как сотворенный и вечный. Он сотворен, поскольку имеет Бога своей производящей, формальной и целевой причиной, однако он не имеет начала во времени. Поскольку мир есть вечный акт вечного Бога, он по необходимости сам обладает атрибутом вечности. Поэтому его существование подобно упорядоченному круговому движению, при к-ром вся сложная иерархия различных уровней бытия находится во взаимной гармонии и согласованности (подробнее см.: *Idem. La pensée religieuse d'Averroès: I. La doctrine de la création dans le «Tahafut». 1957; Badawi. 1992. P. 63–98*).

При этом И. Р. считал, что представление об имманентности Бога миру — это предельное знание, доступное человеку о Боге, тогда как сама сущность Бога для разума есть нечто трансцендентное, т. е. превышающее познавательные способности. Исходя из этого, он не разделял аристотелевских представлений о Боге как «мысли мышления», находя более правильным понимание Бога как Двигателя, движущего волевым приказом (*amr*). Однако воля Бога по свойствам отличается от человеческой воли, поскольку не связана с выбором из возможностей. Понятие «воля» при применении к Богу призвано прежде всего показывать, что Бог творит мир не путем порождения, но полагает его

как нечто сущностью иное для Себя. В этом смысле воля и знание Бога тождественны, поскольку Бог не познает нечто уже существующее, но самим актом познания полагает сущее как сущее (*Badawi. 1992. P. 71–81*).

И. Р. также отвергал различие между Богом как необходимым сущим и миром как возможным сущим, лежавшее в основе рациональной теологии Ибн Сины, считая, что оно основывается на чистом умозрении и потому является лишь фантазией. По сходным причинам он находил сомнительным учение Ибн Сины о соотношении в Боге сущности и существования, полагая, что подобные различия связаны лишь с ограниченностью познавательных способностей человека и не должны пониматься как характеристики самого бытия (см.: *Arnaldez. La pensée religieuse d'Averroès: II. La théorie de Dieu dans le «Tahafut». 1957*).

Рассматривая вопрос об иерархии тварного мира, И. Р. разделял восходящее к Аристотелю представление о небесных телах — чистых интеллигенциях и высших разумных творениях, однако не признавал того, что они суть результат эманации Бога как первого сущего. Он также достаточно скептически оценивал различные варианты теорий влияния небесного мира на земной, находя, что небесные тела движутся не по необходимости, но движение составляет их совершенство, а потому они влияют на земной мир и производят все движения в нем акцидентально, а не намеренно. Существование земного мира есть, согласно И. Р., лишь случайный факт, тогда как подлинное существование — это интеллектуальная жизнь высших разумных небесных существ, непрестанно интеллектуально созерцающих Перводвигатель и подражающих ему в своем движении.

В учении о человеке преимущественное внимание И. Р. уделял сложному и спорному вопросу о божественном и человеческом разуме (*'aql*), в частности вопросу о разрушимости или бессмертии последнего (подробный анализ учения И. Р. о разуме с описанием источников см.: *Davidson. 1992*). Согласно И. Р., человеческий разум, являющийся, по Аристотелю, высшей частью души, функционирует не сам по себе, но благодаря особому «активному» разуму (*'aql fa'āl*), к-рый назывался также «действующей интеллиген-

цией» (*intelligentia agens*). Т. о., активный разум не принадлежит человеку и не индивидуален, но есть особая субстанция, единая и неделимая (*Ibid. P. 316–321*). Еще одну интеллектуальную силу, обеспечивающую низшие когнитивные способности, И. Р. называл «материальным разумом» (*'aql hayūlāni, intellectus materialis*, аналог «возможного разума» (*intellectus possibilis*) Аристотеля) и считал ее низшей из всех интеллигенций, т. е. также единой отдельной субстанцией (см.: *Ibid. P. 289–295*). Материальный разум связан с человеком постоянно, а активный разум воздействует на материальный лишь во время конкретных познавательных актов. Сама по себе индивидуальная душа человека способна лишь к пассивному восприятию, тогда как все высшие познавательные акты являются результатами взаимодействия сил души с активным и материальным разумом, к-рые могут осуществлять свойственную им деятельность и без помощи души.

Присутствие активного разума в человеке связывалось И. Р. также с представлением о хабитуальном разуме (*'aql bi 'l-malaka*), т. е. памяти, удерживающей результаты конкретных когнитивных актов. Именно этот разум, по сути отождествляемый И. Р. с активным разумом на стадии единства последнего и материального разума, дает человеку познавать нечто, тем самым способствуя его интеллектуальному совершенствованию. На высшей стадии этого совершенства хабитуальный разум возвращается к себе как к активному разуму, его акт отождествляется с его сущностью, а связь его с человеческой душой из-за ее низшего и не необходимого характера исчезает (*Ibid. P. 332–334*). В совершенном состоянии субъективное и объективное начала познания совпадают, так что уже не человеческий разум познает нечто внешнее, а разум как таковой созерцает потенциально заключенные в нем актуальности всего сущего. Это означает, что на высшей стадии интеллектуального созерцания всякая человеческая индивидуальность с необходимостью снимается. Подобный процесс имеет место и в случае смерти, т. е. вынужденного отделения разума от души, — активный разум без всякого ущерба отделяется от человека, тогда как все познавательные механизмы человека, неспособные





функционировать без него, прекращают свое существование.

Т. о., никакого индивидуального бессмертия человека в системе И. Р. не допускается (подробнее см.: Ibid. P. 335–338). Пытаясь согласовать это представление об участии человека с учением Корана, И. Р. отмечал, что учение о воскресении может быть принято в теологии, если понимать воскресение в смысле нового, 2-го творения человека, однако философски его обосновать невозможно.

**Латинский аверроизм.** Средневековые лат. мыслители впервые познакомились с трудами И. Р. в 30-х гг. XIII в. В это время итал. ученые начали активный перевод на лат. язык комментариев И. Р.: так, не позднее 1230 г. Михаилом Скотом был выполнен перевод комментариев И. Р. к трактатам Аристотеля «О душе» и «О небе», к 1240 г. другими переводчиками был завершен перевод комментариев к «Физике» и «Метафизике», чуть позже появились переводы комментариев к «Этике» и логическому корпусу («Органону»). Однако собственные, не комментаторские сочинения И. Р. лат. средневековыми известны не были.

Первые упоминания об И. Р. и цитаты из его трактатов встречаются в трудах *Вильгельма Овернского* († 1249) и *Филиппа Канцлера*, хотя неизвестно, были ли им доступны полные тексты его сочинений. Однако уже в 40-х — 50-х гг. XIII в. *Альберт Великий* († 1280) широко пользовался работами И. Р., напр., при составлении собственного комментария к трактату Аристотеля «О душе», а во 2-й пол. XIII в. переводы трактатов И. Р. получают повсеместное распространение среди схоластических ученых, став главным, а зачастую и единственным источником, по к-рому реконструировались философские взгляды Аристотеля. И. Р. имел в схоластической среде особое прозвище — Комментатор. Приблизительно в это же время некоторыми схоластами, изучавшими трактат «О душе» Аристотеля, развивалось учение об активном разуме как способности человеческой души, на основании чего совр. исследователи (Д. Сальман, Р. А. Гюте, А. де Либера) выдвинули гипотезу о существовании т. н. первого аверроизма в 40-х — 50-х гг. XIII в. (см.: *Salman*. 1937; *Gauthier*. 1982). Однако позднее эта гипотеза была оспорена Б. К. Базаном, на конкретном

материале доказавшим, что это учение могло развиваться лат. авторами непосредственно на основе текстов Аристотеля и его греч. комментаторов (*Bazán*. 2000).

Точность передачи мысли Аристотеля у И. Р. сделала его трактаты надежным источником, к к-рому обращались при необходимости представить аристотелевское решение к.-л. философских проблем. Однако в результате более глубокого знакомства с текстами И. Р. полное доверие к нему было поколеблено. Первой проблемой, пробудившей серьезные споры и изменившей отношение теологов к сочинениям И. Р., явилась трактовка им человеческого разума как общего, а не индивидуального и связанное с этим отрицание бессмертия души. Это учение И. Р. стало предметом специального рассмотрения и осуждения в трактате Альберта Великого «De unitate intellectus contra Averroem» (О единстве разума против Аверроэса, ок. 1267), в нескольких работах *Бонавентуры* († 1274); полемику со взглядами И. Р. вели также англ. схоласты *Иоанн Пекам* († 1292), Роберт Киллордби († 1279) и Роджер Бэкон († после 1290), позднее к ней подключились *Эгидий Римский* († 1316) и Раймунд Луллий († 1315). Внимательный критический анализ аргументов сторонников учения И. Р. о человеческом разуме был проведен *Фомой Аквинским* в трактате «О единстве разума против аверроистов» (*De unitate intellectus contra Averroistas*, ок. 1270), где впервые появилось само обозначение приверженцев взглядов И. Р. как «аверроистов», а И. Р. открыто назывался «извратителем» (*depravator*) философии Аристотеля. Тем не менее Фома часто ссылался на собственных произведений на комментарии Аверроэса и разделял ряд его концепций, что привело к выдвиганию в адрес Фомы обвинений в скрытом аверроизме, несостоятельность которых в посл. доказывалась его учениками.

Аверроистские споры вскоре привлекли внимание церковного руководства, и в 1270 г. парижским еп. Стефаном Тампье был выпущен документ, осуждавший 13 ошибочных тезисов аверроистов (текст осуждения см.: *Chartularium Universitatis Parisiensis*. P., 1889. Vol. 1. P. 486–487). Неизвестно, насколько распространенным было учение И. Р. в среде парижских ученых и действительно

ли существовали лица, придерживавшиеся всех осужденных взглядов. Совр. исследователи склонны считать, что в действительности на фак-те искусств Парижского ун-та (именно там преподавалась философия) идеи И. Р. изучались скорее не как некая абсолютная истина, но в качестве альтернативной философской позиции, однако излишняя приверженность ряда философов неверным с т. зр. христ. догматики учениям вызвала крайне резкую реакцию католич. Церкви. По-видимому, осуждение 1270 г. не положило конец спорам об идеях И. Р., и 7 марта 1277 г. еп. Стефан Тампье выпустил еще один документ, содержащий уже 219 положений, к-рые признавались еретическими и подлежали осуждению (см.: Ibid. 543–555). Хотя имя Аверроэса в документе не упомянуто, среди идей, связываемых исследователями с именем И. Р., помимо учения о единстве разума значатся также тезисы о вечности мира и смертности души, отрицание Промысла Божия о мире и знания Им единичных вещей. В нек-рых рукописях этого документа упоминаются имена *Бозиция Дакийского* и *Сигера Брабантского* (см.: Ibid. P. 543, 556) как наиболее видных представителей парижского аверроизма, однако их сохранившиеся сочинения не позволяют с определенностью заключить, были ли они действительно убежденными приверженцами всего комплекса признанных ошибочными взглядов И. Р. или же просто использовали отдельные идеи араб. философа в качестве материала для собственных философских исследований (см.: *Gilson E. Voëce de Dacie et la double vérité // ANHDLMA*. 1955. T. 22. P. 81–99). Есть свидетельства о том, что после осуждения 1270 г. Сигер отказался от аверроистских идей и признал их ошибочными (подробнее о Сигере см.: *Mandonnet P. Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle*. Louvain, 1908–1911. 2 vol.; *Steenbergen F., van. Maître Siger de Brabant*. Louvain, 1977).

В результате осуждения 1277 г. аверроистские споры в Париже утихли, поскольку осужденные положения нельзя было отстаивать, не подвергаясь подозрению в ереси. Против аверроистов составлялись специальные трактаты: так, Раймунд Луллий в 1309–1311 гг. написал неск. сочинений, в к-рых жестко критиковал



«христианских аверроистов» (averroista christianus), «подражателей еретика Аверроэса». Анализ приводимых Луллием заблуждений аверроистов показывает, что мн. из них никак не связаны с учением Аверроэса, из чего можно заключить, что название «аверроист» постепенно приобрело в полемике общий смысл и стало обозначать любого еретика-рационалиста (см.: *Imbach R. Lulle face aux averroïstes parisiens // Raymond Lulle et le pays d'Oc. Toulouse, 1987. P. 261–282*). При этом сами сочинения И. Р. католич. Церковью запрещены не были – ими активно пользовались *Иоанн Дунс Скот* († 1308), *Уильям Оккам* († 1349) и др., однако связанные с аверроизмом спорные вопросы в большинстве случаев исключались ими из области философского исследования и переносились в область теологии, где решались уже в полном соответствии с католич. вероучением. Вместе с тем аверроистские тенденции продолжали существовать у отдельных мыслителей: так, в рационалистической философии *Жана Жандена* († 1328) и некоторых других близких к нему мыслителей осужденные тезисы И. Р. признавались философски неопровержимыми и потому истинными для философа. Объяснение осужденных тезисов как философских гипотез, не претендующих на абсолютную истинность, предлагал *Иоанн Бэкон* († 1348), активно пользовавшийся комментариями И. Р. в собственных философских исследованиях (подробнее см.: *Kuksewicz. 1968*). В результате исследований *З. Кукевича* обнаружилось, что в 40–70-х гг. XIV в. аверроистские идеи развивались в комментариях к сочинениям Аристотеля нек-рых малоизвестных мыслителей эрфуртской школы (см.: *Kuksewicz Z. Henry of Wesalia, a Fourteenth Century Erfurt Averroist // Studia Mediewistyczne. 1998. Vol. 33. P. 139–164; Idem. Maître Théodoric, averroïste d'Erfurt du XIV<sup>e</sup> siècle // Bochmer Philosophisches Jb. f. Antike und Mittelalter. 2003. Vol. 8. P. 109–157; Idem. La découverte d'une école averroïste inconnue: Erfurt // Averroes et les averroïsmes juif et latin. 2007. P. 299–306*). В целом к кон. XIV в. смысловое содержание аверроизма в значительной мере расплывается, аверроистские тезисы теряют прямую связь с сочинениями И. Р., становясь простым признаком философского вольнодумства авторов,

настроенных критически по отношению к церковному вероучению.

Серьезная аверроистская традиция сформировалась лишь в Италии, где начиная с 20-х гг. XIV в. взгляды И. Р. с одобрением рассматривались нек-рыми преподавателями ун-тов Болоньи и Падуи (см.: *L'Averroismo in Italia. 1979; Hasse. 2007*). Полагая, что комментарии И. Р. дают точную картину аристотелевской философии, эти мыслители пытались философски обосновать сомнительные с т. зр. христ. веры положения И. Р., в духе учения И. Р. разрабатывали различные проблемы теории познания, философии природы и этики. Наиболее видными представителями аверроизма кон. XIII–XIV в. в Болонье были *Джентиле да Чиньоли*, *Таддео Пармский*, *Анджело д'Ареццо*. Позднее среди философов Падуи к аверроистам причислялись *Петр Абанский*, *Блазий Пармский* († 1416), *Каэтан Тиенский* († 1465), *Алессандро Акиллини* († 1518). Модифицированную версию аверроизма развивал в своих сочинениях *П. Помпонаци* (1462–1525). О влиятельности аверроистской традиции толкования текстов Аристотеля писал в 1492 г. *М. Фичино*. После окончательного осуждения представлений о единстве разума и двойной истине в 1513 г. на *V Латеранском Соборе* и появления новых переводов непосредственно с греч. языка сочинений Платона и Аристотеля внимание европ. философов к наследию И. Р. значительно уменьшилось. Тем не менее даже в XVI в. среди итал. гуманистов оставались убежденные приверженцы аверроистской доктрины, как, напр., *Маркантонио Цимара* († до 1537) и *Антонио Бернади* (1502–1565). Однако в это время аверроизм выглядел уже весьма анахронично и не мог всерьез соревноваться с рационалистическими системами Возрождения.

Соч.: *Tahāfut al-Tahāfut / Ed. M. Bouyges. Beyrouth, 1930* (рус. пер.: *Аверроэс. Опровержение опровержения. К., 1999*); *Tafsīr mā ba'd al-ṭabī'a / Ed. M. Bouyges. Beyrouth, 1938–1948. 3 vol.*; *Kitāb Faṣl al-maqāl: With its Appendix (Ḍamīma) and an Extract from Kitāb al-Kaṣf 'an manāhiḡ al-adilla / Ed. G. F. Hourani. Leiden, 1959*; *Kitāb al-Kulliyāt fi 'l-tibb // Ed. J. M. Forneas Besteiro, G. Alvarez de Morales. Madrid, 1987. 2 vol.*; *Rasā'il Ibn Ruṣd al-falsaffia / Ed. D. Djihani. Beirut, 1994. 6 vol.* (Подробный перечень совр. изданий соч. И. Р. см.: *Daiber H. Bibliography of Islamic Philosophy. Leiden, 1999. Vol. 1. P. 449–467.*) *Лат. средневек. переводы: Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis. Venetiis, 1562–1574. Fr./M., 1962<sup>2</sup>. 12 vol.* (Роспись

совр. крит. изданий средневек. лат. переводов см.: *Endress G. Averrois Opera: A Bibliogr. of Editions and Contributions to the Text // Averroes and the Aristotelian Tradition. 1999. P. 339–381.*) Лит.: *Renan E. Averroès et l'averroïsme: Essai hist. P., 1852* (рус. пер.: *Аверроэс и аверроизм // Собр. соч. К., 1902. Т. 8*); *Arnaldes R. La pensée religieuse d'Averroès: I. La doctrine de la création dans le «Tahafut» // Studia Islamica. 1957. Vol. 7. P. 99–114; idem. La pensée religieuse d'Averroès: II. La théorie de Dieu dans le «Tahafut» // Ibid. Vol. 8. P. 15–28; idem. La pensée religieuse d'Averroès: III. L'immortalité de l'âme dans le «Tahafut» // Ibid. 1959. Vol. 10. P. 23–41; idem. Ibn Rushd // EI. 1986. Vol. 3. P. 909–920; *Cazadeus A. B. Ибн Рушд (Аверроэс). М., 1973*; *Kogan B. S. Averroes and the Metaphysics of Causation. N. Y., 1985*; *Badawi A. Averroès (Ibn Rushd). P., 1992*; *Davidson H. A. Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect. Oxf., 1992. P. 220–356*; *Leaman O. Averroes and His Philosophy. Richmond, 1998*; *Averroes and the Aristotelian Tradition: Sources, Constitution, and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126–1198): Proc. of the 4<sup>th</sup> Symp. Averroicium (Cologne, 1996) / Ed. G. Endress et al. Leiden, 1999*; *Taylor R. C. «Truth Does Not Contradict Truth»: Averroes and the Unity of Truth // Topoi. 2000. Vol. 19. N 1. P. 3–16; idem. Averroes // A Companion to Philosophy in the Middle Ages / Ed. J. J. E. Gracia, T. N. Noone. Oxf., 2002*; *Averroes and the Aristotelian Heritage / Ed. C. Baffioni. Napoli, 2004*; *Averroes et les averroïsmes juif et latin: Actes du Colloque Intern. (Paris, 16–18 juin, 2005) / Ed.: J. B. Brenet. Turnhout, 2007*; *Belo C. Chance and Determinism in Avicenna and Averroes. Leiden, 2007*. *Лат. аверроизм: Salman D. Note sur la première influence d'Averroès // Revue néoscholastique de philosophie. 1937. T. 40. P. 203–212; idem. Jean de la Rochelle et l'Averroïsme latin // AHDLM. 1947/1948. T. 16. P. 133–144; Kuksewicz Z. De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance: La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles. Wrocław, 1968*; *Шевкина Г. В. Сигер Брабантский и парижские аверроисты XIII в. М., 1972*; *L'Averroismo in Italia: Conv. intern. (Roma, 18–20 aprile, 1977). R., 1979*; *Gauthier R. A. Notes sur le début (1225–1240) du premier «averroïsme» // RSPHTh. 1982. T. 66. P. 321–374; Bazán B. C. On First Averroism and Its Doctrinal Background // Of Scholars, Savants and Their Texts (Essays in Honor of Arthur Hyman). N. Y., 1989. P. 9–22; idem. Was There Ever a «First Averroism»? // Geistesleben in 13. Jh. / Hrsg. J. A. Aersten, A. Speer. B., 2000. S. 31–53. (Miscellanea Mediaevalia; 27); *Brenet J.-B. Transferts du sujet: La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun. P., 2003*; *Hasse D. N. Averroica Secta: Notes on the Formation of Averroist Movements in 14<sup>th</sup>-Cent. Bologna and Renaissance Italy // Averroes et les averroïsmes juif et latin. Turnhout, 2007. P. 307–331; Bianchi L. Pour une histoire de la «double vérité». P., 2008.***

*Д. В. Смирнов*

**ИБН СИНА** Абу Али аль-Хусейн [араб. ابو علي الحسين ابن عبد الله ابن سينا; латиниз. Avicenna, Авиценна] (980, Афшана, близ Бухары – 1037, Хамадан), выдающийся исламский ученый-энциклопедист, философ, богослов, медик.







**Жизнь.** Основным источником сведений о жизни И. С. является его биография, начатая им самим и завершенная его учеником Абу Убайдом Джузджани, к-рая сохранилась до наст. времени в составе более поздних сочинений араб. авторов в неск. мало различающихся редакциях (анализ источников см.: *The Life of Ibn Sina*. 1974. P. 1–11). Разрозненные сообщения о фактах из жизни И. С., которые встречаются в трудах др. араб. писателей, являются нек-рым уточнением данных этой биографии — в целом она большинством исследователей признается достоверной.

И. С. происходил из семьи уроженца г. Балх, обосновавшегося в небольшом селении близ Бухары; его родным языком был персидский. Ок. 986 г. семья И. С. переселилась в Бухару, и вскоре И. С. начал обучаться различным наукам, в которых сразу же достиг удивительных успехов: к 10 годам он знал наизусть *Коран*, превосходно освоил т. н. словесные дисциплины: грамматику родного и араб. языков, риторику, поэтику. Отец и младший брат И. С. были последователями религиозного направления *исмаилитов*. Весьма вероятно, что рационалистические и мистические тенденции, свойственные этой школе исламской мысли, оказали значительное влияние на первоначальное формирование философских и богословских идей И. С., однако формально И. С. на протяжении всей жизни оставался приверженцем ортодоксального *шиизма*. К 15–16 годам И. С. выучил все, что могли предложить ему учителя, — математику, логику, геометрию и пр. науки — и с этого возраста начал самостоятельно обучаться по книгам. В биографии И. С. свидетельствовал, что ему с трудом давалось чтение «Метафизики» *Аристотеля*, которую он понял лишь после знакомства с трактатами и комментариями аль-*Фараби* (870–950). Изучив теоретические науки, И. С. занялся медицинской и вскоре достиг в ней большого успеха, так что многие более опытные врачи приходили к нему учиться.

Вскоре И. С. представился случай применить медицинские познания на практике: он вылечил правителя Бухары Нуха ибн Мансура, в благодарность за что тот дал ему право доступа в собственную библиотеку.



AVICENA

Ибн Сина.  
Гравюра из кн. «*Canon*».  
Равиа, 1510 (РГБ)

Пользуясь найденными там книгами, И. С. углубил свои познания в различных науках. Примерно в то же время он начал создавать собственные сочинения, однако большинство работ И. С. этого периода до наст. времени не сохранилось. Когда И. С. было чуть больше 20 лет, умер его отец и И. С. пришлось поступить на гос. службу в администрацию Бухары. Предположительно ок. 1002 г., когда в результате междоусобных войн власть в Бухаре сменилась, И. С. был вынужден переехать в столицу гос-ва Хорезм г. Гургандж (ныне г. Кёнеургенч (Куния-Ургенч), Туркмения), являвшийся в то время крупным интеллектуальным центром арабского мира. Однако и этот город ему пришлось покинуть — ок. 1013 г. И. С. направился в Горган. Сообразуясь с беспокойной политической обстановкой, И. С. нередко менял города пребывания. Он жил в Рее, Хамадане, Исфахане; занимал придворные должности у различных правителей мелких арабских государств того времени. Жизнь И. С. была полна опасностей: он нередко оказывался замешан в дворцовых интригах, подвергался преследованиям, был заключен в тюрьму, его книги и имущество гибли при разрушении городов в междоусобных войнах. Исповедуя ислам, И. С. вместе с тем вел достаточно свободный образ

жизни, не был приверженцем аскетических идеалов и не находил ничего зазорного в земных удовольствиях. При этом, по свидетельству Джузджани, посвящая дневные часы преимущественно общественным, политическим и врачебным обязанностям, в ночное время И. С. диктовал свои сочинения.

Арабские авторы биографий И. С. приводят различные сведения об обстоятельствах и времени его кончины. Большинство совр. исследователей согласны в том, что он умер либо на пути в Хамадан, либо в этом городе, где и был похоронен. Наиболее вероятная дата смерти И. С. — 1-я пятница месяца рамазан 428 г. хиджры.

Наследие И. С. стало предметом острой полемики, прямо или косвенно повлияв на всех последующих араб. философов. Странники мистико-аскетического направления ислама — *суфизма* критиковали И. С. за излишний рационализм, однако принимали нек-рые его мистические и теологические идеи. Последовательную и жесткую критику мн. философских и богословских положений И. С. проводили *мутакаллимы*, представители *калама*. Наиболее известный автор этого направления аль-*Газали* написал специальное соч. «*Tahāfut al-falāsifa*» (Опровержение философов), посвященное последовательному опровержению тех идей И. С., к-рые, по мнению Газали, вступали в противоречие с верованием ислама. В защиту философии И. С. выступил в соч. «*Tahāfut al-tahāfut*» (Опровержение опровержения) *Ибн Рушд*. В последующей исламской мысли с различной позицией наследие И. С. рассматривали аш-*Шахрастанани*, ар-*Рази*, ат-*Туси*, *Сухраварди*, *Ибн Туфайль*, аш-*Ширази* (*Мулла Садра*) и др.

**Сочинения.** Яркая жизнь И. С., наполненная многочисленными переездами между разными городами, во многом обусловила характерные особенности его сочинений: они создавались чрезвычайно быстро, по сути являясь письменной фиксацией устных рассуждений мыслителя. При этом И. С. не всегда мог найти те книги др. авторов, к-рые были ему нужны в работе, поэтому многое ему приходилось цитировать по памяти и просто пересказывать.

В работах араб. авторов сохранилось значительное число перечней сочинений И. С., в которых их об-



щее число варьируется от 40 до 400 с лишним (The Life of Ibn Sina. 1974. P. 13; *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. 1980. С. 527). В совр. библиографии, составленной Ж. Анавати (*Anawati*. 1950), приводится 276 заглавий сочинений И. С., однако мн. из работ едва ли были написаны И. С., мн. сохранились лишь в виде небольших фрагментов или просто упоминаются кем-то из древних авторов. В библиографии др. совр. ученого, Я. Мадави (*Mahdavi*. 1954), насчитывается 132 заглавия подлинных сочинений И. С., еще 110 сочинений либо приписываются ему, либо являются позднейшими переработками (сокращениями и компиляциями) его основных трудов. Хотя нек-рыми исследователями предпринимались попытки реконструировать хронологическую последовательность сочинений И. С., большинство датировок имеет приблизительный и гипотетический характер.

Главным сочинением И. С., над к-рым он работал начиная с юных лет и заканчивая временем пребывания в Исфахане (1023–1037), является «*Kitāb al-Qānūn fī 'l-ṭibb*» (Канон врачебной науки), ставший на века главной медицинской книгой для араб. и европ. ученых. Среди философских трактатов И. С. центральное место занимает «*Kitāb al-Ṣifā'*» (Книга исцеления) — обширное сочинение, разделенное на 4 смысловые части: логика (*al-manṭiq*), физика (*aṭ-ṭabī'iyyāt*), математика (*al-riyādiyyāt*), метафизика (*al-ilāhiyyāt*), к-рые в свою очередь делятся на книги и трактаты, посвященные исследованию более узких проблемных областей. «Канон» и «Книга исцеления» были единственными произведениями И. С., известными лат. средневеков. авторам, и именно их содержание обусловило восприятие учения И. С. в европ. философии. Основное содержание «Книги исцеления» в значительно сокращенном виде было представлено И. С. в соч. «*Kitāb al-Naḡāt*» (Книга спасения). Др. важными источниками для реконструкции философских взглядов И. С. являются «*Kitāb al-Iṣārāt wa-l-tanbihāt*» (Указания и наставления) — наиболее зрелое философское сочинение И. С., в к-ром он среди прочего развивал ряд оригинальных логических идей и предлагал философский анализ мистицизма, — а также написанное

на персид. языке соч. «*Dāniš-nāma-i 'Alā'i*» (Книга знания).

Среди утраченных философских сочинений И. С. наиболее значительным являлся трактат «*Kitāb al-Ḥisāb*» (Книга справедливости), пропавший еще при жизни И. С., в к-ром он сопоставлял «западные» (т. е. греческие) и «восточные» (по предположению большинства исследователей, связанные с идеями багдадской школы) подходы к интерпретации наследия Аристотеля. Всего, по словам И. С., в этой книге рассматривалось 28 тыс. различных проблем (подробнее см.: *Nasr*. 2001). «Восточной мудрости» был посвящен и еще один утраченный трактат И. С. — «*Kitāb al-Ḥikma al-maṣriqiyya*» (Книга восточной философии), из которого сохранилась лишь часть, посвященная рассмотрению отдельных вопросов логики, — «*Manṭiq al-maṣriqiyyūn*» (Логика восточных).

Хотя наибольшую известность приобрели философские и медицинские сочинения И. С., среди его сочинений присутствуют работы, внесшие весомый вклад в развитие мн. др. наук: физики, химии, астрономии, математики, музыки. Его перу принадлежат сочинения о политике и этике, а также религ. и богословские сочинения, в т. ч. посвященные толкованию Корана и различным вопросам исламской мистики. Для понимания богословских взглядов И. С. большое значение имеют сохранившиеся мистические трактаты и отрывки из них (см.: *Traitées mystiques d'Avicenne / Éd. A. F. Mehren. Leyde, 1889–1899*). Известны поэтические произведения И. С. на родном персид. и араб. языках; значительный интерес представляет написанная в художественной форме мистико-философская аллегорическая повесть «*Ḥayy Ibn Yaqzān*» (Хайй, сын Якзана; др. вариант перевода — Живой, сын Бодрствующего).

**Учение.** Несмотря на достаточно оригинальный характер философии И. С., во многих ее частях наблюдается очевидное влияние греч. философской традиции: Платона, Аристотеля и неоплатоников (*Gardet*. 1951. P. 23). Со взглядами последних он, по-видимому, познакомился благодаря известному в арабском мире компилятивному сочинению «*Kitāb uṭṭuluḡiyya Aristāṭālis*» (Теология Аристотеля), к-рое в действительности содержало выборочный комменти-

рованный араб. перевод текстов 4, 5 и 6-й «Эннеад» Плотина. Серьезное влияние на восприятие И. С. идей греч. философов оказала предшествующая араб. философская традиция (фальсафа), представленная аль-Кинди, аль-Фараби и др. мыслителями.

Согласно И. С., задача философии (или мудрости, *ḥikma*), рассматриваемой как совершенствование разумной души, — исследование и познание всего многообразия вещей. Это исследование осуществляется в границах человеческих способностей, и в результате его формируются комплексы истинных суждений, на основании к-рых строятся положительные науки. Философия подразделяется на теоретическую и практическую, причем первая нацелена на познание истины (*ḥaqq*) как таковой, вторая постигает истину в аспекте блага (*ḥayr*). Если теоретическая философия доставляет совершенство душе лишь путем чистого познания, то в практической философии к этому добавляется совершенствование путем осуществления определенных действий, проистекающих из познания должного. При этом теоретическая философия является познанием вещей, к-рые существуют независимо от человеческого выбора и действий, тогда как практическая философия направлена на вещи, формирующиеся на основе свободного выбора и поступков человека.

Одним из способов подразделения наук у И. С. является отношение их объектов к движению. И. С. выделял 3 основные науки внутри теоретической философии: занимающаяся вещами, к-рые обладают движением как в реальности, так и в мышлении (физика); занимающаяся вещами, к-рые абстрагируются мышлением от движущегося в реальности и потому имеют смешанный характер (математика); занимающаяся вещами, к-рые не обладают движением ни в мышлении, ни в реальности (метафизика, или «первая философия»).

Практическая философия подразделяется И. С. на политику, экономику и этику. При этом в теоретической философии истины, согласующиеся с божественным законом (*ṣaḡi'a ilāhiyya*), должны быть найдены на пути интеллектуального исследования мира, тогда как в практической философии эти истины





Ибн Сина.

Гравюра из кн. «Liber canonis medicinae». Venetiis, 1544 (РГБ)

заранее даны как содержание религ. откровения, и от человека требуется научиться надлежащим образом применять их на практике (см.: Gardet. 1951. P. 29–32; Inati. 2001. P. 233–234).

**Логика и теория познания.** По утверждению И. С., логика является необходимым инструментом (āla) философии, поскольку логика помогает переходить от известных суждений и понятий к новым и неизвестным, увеличивая тем самым область познанного. Основными объектами логики как науки являются понятия и суждения: первые суть объекты разума, к к-рым неприменимо утверждение или отрицание, вторые имеют утвердительный или отрицательный характер. Логика для И. С. есть прежде всего наука о методах, при помощи к-рых человек может достичь правильного определения к.-л. вещи, а также избежать заблуждений и ошибок при построении сложных рассуждений в силлогистической и иных формах (Avicenna. 1989. P. 71). По мысли И. С., к формированию правильного понятия (taṣawwur mustahṣal) о вещи приводит т. н. объясняющее положение (qawl šāriḥ), которое может иметь вид сущностного определения (ḥadd) либо описательного определения (rasm) (ср. сходное учение в «Введении к «Категориям» Аристотеля» неоплатоника Порфирия и комментарии к этому сочинению Бозция). В свою очередь, к правильному суждению (taṣdiq yustahṣal)

приводит надлежащий процесс аргументации (ḥuḡḡa), который может иметь форму силлогизма (qiyās), индуктивного рассуждения (istiqrāʾ) и рассуждения по аналогии (tamṭil). Правильные методы рассуждения, согласно И. С., не только необходимы для построения точных наук, но в конечном счете служат спасению души человека, к-рая с их помощью преодолевает заблуждения и ошибки. По словам И. С., «спасение людей происходит путем очищения души, а очищение души происходит путем постижения ее чистой формы и предохранения ее от осквернения природы. Путь же к этим двум вещам — наука, а всякая наука, которая не взвешена на весах логики, не является достоверной и точной» (Ибн Сина. Книга знания. С. 62).

Важной частью логики И. С. является разрабатывавшаяся им теория соотношения внешних вещей, мыслительных понятий, языковых выражений и письменных знаков. Хотя подлинным предметом логики являются лишь сами по себе мыслительные понятия, «вторичные интенции» (al-maʿāni al-maʿqūla al-tāniya), в ее задачу входит также установление связи между понятиями и языком, на к-ром они выражаются. Однако, согласно И. С., логика должна быть нацелена не на конкретный язык с его особенностями, а на универсальные, метаязыковые структуры, размечающие язык (Avicenna. 1989. P. 72). Рассматривая связь языковых выражений с понятиями разума, И. С. в согласии с аристотелевской традицией отмечал, что выражения могут обозначать как общие (напр., человек), так и единичные (напр., Саид, т. е. конкретное лицо) понятия. При этом связь слова и понятия может быть различной: корреспондентной, инклюзивной, импlicative (или ассоциативной) (см.: Асимов, Диноршоев. 1980. С. 34; ср.: Avicenna. 1989. P. 72). И. С. различал предикативные (ḥamlīya, строящиеся по форме «S есть P») и условные (šarṭīyya) суждения, считая последние комбинацией 2 (или больше) предикативных суждений и рассматривая как их конъюнктивную («если... то»), так и дизъюнктивную («либо... либо») формы. И. С. также исследовал различные аспекты теории модальных суждений, разработав аристотелевскую теорию силлогизма, указав на ряд сложностей и противоречий в ее интерпретации

у предшествовавших араб. логиков (подробнее см.: Shehaby N. The Propositional Logic of Avicenna: A Transl. from al-Shifāʾ: al-Qiyās, with Introd., Comment. and Glossary. Boston, 1973; Sabra A. I. Avicenna on the Subject Matter of Logic // J. of Philosophy. 1980. Vol. 77. N 11. P. 746–764; Gyekye K. The Terms «Prima Intentio» and «Secunda Intentio» in Arabic Logic // Speculum. 1971. Vol. 46. N 1. P. 32–38).

Логика у И. С. тесно связана с основоположениями его теории познания, в частности с разрабатывавшейся им концепцией абстрагирования. Вторичные общие понятия (или вторичные интенции), являющиеся собственным объектом логики, образуются путем абстрагирования (taḡrīd) от первичных частных понятий, которые в свою очередь суть абстракции чувственных форм, образующихся в уме при его соприкосновении с конкретными объектами материального мира (Avicenna. 1989. P. 71). Всего у И. С. выделяется 4 ступени абстрагирования: 1) непосредственное ощущение материальных вещей со всеми их качествами, свойствами и акциденциями, в результате к-рого в чувствах (или в душе (nafs) как источнике чувств) возникает образ воспринимаемой вещи; 2) образ предмета, сохраняющийся в душе после исчезновения объекта восприятия; 3) формирование способностью воображения идеи и понятия вещи на основе запечатленного в разуме образа; 4) формирование на основе отдельных идей универсальных, всеобщих понятий и категорий, полностью абстрагированных от материи (Асимов, Диноршоев. 1980. С. 31–32). И. С. также разрабатывал оригинальную теорию интуиции, определяя последнюю как способность быстро находить средний член силлогизма, минуя всякое обучение и исследование. Согласно И. С., именно благодаря интуиции возникает новое знание, к-рое затем уточняется и углубляется логическим путем.

**Метафизика.** По утверждению И. С., метафизика исследует сущее как таковое в аспекте его существования, являющееся субъектом метафизики, рассматривается в ней, в отличие от физики и математики, не в частном, а в наиболее общем аспекте, категориально, как «абсолютное существование» (al-wuḡūd al-muṭlaq). В этом смысле в предмет метафизики входят такие

категории, как единство и множество, потенциальность и актуальность, вечность и становление, причина и результат и т. п. Метафизика изучает также связь существования с 10 категориями Аристотеля (субстанцией и 9 акциденциями).

Согласно И. С., важнейшим метафизическим понятием является «существование». Это понятие интуитивно доступно каждому, и его невозможно подвергнуть сомнению, поскольку оно обладает внутренней самоочевидностью. О чем бы ни вел речь человек, он всегда говорит об этом как о существующем — либо в реальности, либо в разуме. Существованию И. С. противопоставлял сущность, т. е. понятие, отвечающее на вопрос: «Что есть вещь?». Сущность как чистое понятие не предполагает существования, она есть лишь возможность существования, и чтобы объяснить ее реальное эмпирическое существование в конкретных вещах, необходимо принять представление о Боге как силе, делающей возможное существование необходимым сущим.

Ввиду этого центральное место в метафизике И. С. занимает теория эманации (*faḍḍ*), обуславливаемая его представлением о Боге (первом сущем) как о едином и необходимом сущем (*al-wāḥid*). Согласно И. С., от одного может происходить только одно, поэтому Бог не может сотворить непосредственно многое сущее. Вместе с тем, Бог есть необходимое сущее (*wājib al-wujūd*), сущность которого совпадает с его существованием. Все прочее сущее обладает необходимой сущностью и возможным существованием, поскольку его существование обуславливается творческим актом Бога.

Сам процесс эманации творения из Бога у И. С. представлен как иерархическое нисхождение. От познающего Самого Себя единого Бога происходит одно сущее — первая интеллигенция (или первый разум, *'aql*), к-рая познает как свое собственное существование, так и существование первого сущего (Бога). Поскольку она имеет двойное существование (т. е. одновременно возможное и необходимое: возможное, поскольку она имеет первое сущее причиной; необходимое, поскольку она есть необходимый элемент эманации первого сущего) и познает две сущности (собственную и первого сущего), она является источником

множественности. Поэтому от нее происходят 3 следующих сущих: вторая интеллигенция, первая душа и первая сфера звезд (т. е. первое тело). Дальнейшее представление процесса эманации у И. С. связано с астрономической системой *Птолемея*. Согласно последнему, помимо сфер звезд существует 8 планетарных сфер, к-рые включают в себя одна другую и в центре к-рых находится Земля. Поэтому начиная с первого сущего (Бога) процесс эманации идет вплоть до 10-й интеллигенции, вместе с которой появляется последняя, 9-я сфера луны и ее душа. Именно эта 10-я интеллигенция, также называемая активным разумом (*'aql al-fa''āl*), воздействует на земной мир. Она производит первую материю (*ḥayūlā*), к-рая представляет собой чистую возможность и лишена всякой формы. Из этой материи возникают 4 элемента, соединение и разведение к-рых является основанием всякого порождения и разрушения тел материального мира. 10-я интеллигенция, производящая материю, есть вместе с тем «распределитель форм», т. е. именно она предоставляет всякой материи форму, в т. ч. телу — душу. Память души о своем происхождении является основой мистической философии И. С. — душа в своем восхождении к единому должна проделать путь, обратный творческой эманации (подробнее о мистике И. С. см.: *Gardet*. 1951. P. 143–194).

В связи с вопросом о творении мира И. С. также затрагивал проблему его вечности. Согласно И. С., эманация не является волевым и спонтанным процессом, она есть необходимое проявление вонне сущности Бога, поэтому мир творится всегда. Во временном смысле мир совечен Богу, однако Бог имеет логический и причинный приоритет над миром как порождающий его источник (см.: *Avicenna*. 1989. P. 73–79; *Inati*. 2001. P. 239–242).

**Физика и психология.** По мнению И. С., физика, или философия природы, занята теми вещами, к-рые подвержены материальному движению и изменению. В основание физики полагаются нек-рые общие принципы и понятия (материя, форма, движение, пространство и время и т. п.), на основании к-рых дается причинное (в рамках аристотелевского учения о причинности) объяснение явлений материального мира

(подробнее о физических представлениях И. С. см.: *Nasr*. 1993. P. 177–274).

В учении о человеческой душе, которое И. С. развивал в физическом разделе своих сочинений, взгляды философа во многом совпадали с идеями Аристотеля. Он считал душу самостоятельной сущностью



Памятник Ибн Сине, Душанбе.  
1984 г. Архитекторы Р. Каримов,  
А. Агаронов. Скульптор Г. Эльдаров

(субстанцией) и приводил в качестве доказательства этого факт самосознания. Он соглашался с аристотелевским учением о 3 видах души: разумной, растительной и животной, каждая из к-рых обладает присущими ей силами, или способностями, обеспечивающими выполнение ее функций. Так, способности растительной души — это питание, рост и размножение; животная душа обладает 2 родами способностей: способностью движения и когнитивными способностями, или способностями восприятия. Последние подразделяются на внешние (5 физических чувств) и внутренние (их также 5), в число к-рых входят общее чувство (обобщающее данные 5 внешних чувств), воображение (*ḥayāl*), способность соединять и сопоставлять образы (*taḥayyul*), способность постигать смысл воспринятых чувствами образов (*wahm*), способность сохранять образы и их смыслы.

Разумная душа присуща только человеку; ее способностями являются активный и пассивный разум. Первоначально человек обладает лишь пассивным разумом, способным воспринимать единичные вещи, однако в результате оформляющего воздействия на него активного





разума (10-й интеллигенции) он приобретает силу сравнивать образы и формировать благодаря этому универсальные понятия. Поскольку универсальные (общие) понятия формируются не самим человеческим разумом, а воздействующим на него активным разумом, И. С. считал, что в человеческой памяти не могут храниться универсальные и абстрактные идеи — там хранятся лишь сингулярные образы, для обработки к-рых человеческий разум вынужден вновь и вновь обращаться к активному разуму. С действием активного разума И. С. связывал и интуитивное познание, называемое им также «простым познанием», — быстрое концептуальное схватывание человеком прежде неизвестной ему информации (подробный исторический и сравнительный анализ учения И. С. об активном разуме см.: Davidson H. A. Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect. Oxf., 1992. P. 74–126).

И. С. отвергал доктрину переселения душ, поскольку после соединения с телом душа становится навсегда индивидуализированной. Согласно И. С., каждая конкретная душа начинает свое существование в тот момент, когда появляется тело, готовое ее принять. И. С. рассматривал смерть как отделение души от тела и полагал, что лучшие души, развившие свою разумную часть, больше не будут нуждаться в телах и будут вечно наслаждаться отделенным существованием. Что касается большинства душ, то, по-видимому, для них понадобится физическая субстанция и их жизнь после всеобщего воскресения по-прежнему будет иметь материальный характер, — здесь И. С. склонен был следовать учению Корана о материальном аде и рае (детальное изложение взглядов И. С. на посмертную участь человека см.: Gardet. 1951. P. 88–105).

**И. С. в латинской схоластике.** Переводы сочинений И. С. начали появляться на лат. Западе в сер. XII в.; к кон. XIII в. был переведен значительный объем текстов из его главного соч. al-Šifa': почти все физические и метафизические части, небольшие фрагменты из логических частей. Основным центром переводческой работы была Италия, известны имена наиболее важных перевод-

чиков: Ибн Дауд (Авендаут), Доминик Гундисальви, Михаил Скот и др. Выполненные позднее переводы фрагментов др. сочинений И. С. широкого распространения не получили.

История первоначальной рецепции в лат. схоластической среде сочинений И. С. вплоть до наст. времени остается сравнительно мало изученной. Предполагается, что первыми интерес к его идеям проявили мыслители, близкие к платонической традиции, прежде всего — августинианцы. В сочинениях последних (напр., у Гундисальви, Роджера Марстона и др.) активный разум И. С. нередко отождествлялся с Богом как источником света, в к-ром познаются все вещи; концепции И. С. также часто интерпретировались христ. авторами в духе иерархической философии «Ареопагитик».

Первые признаки систематического обращения к соч. И. С. обнаруживаются у Вильгельма Овернского († 1249), в трактатах которого присутствуют 40 ссылок на различные места сочинений И. С. Вильгельм, в частности, упоминал учение И. С. о вечности мира, о небе как одушевленной субстанции, о посмертной участи человека. Концепции И. С. часто получали у него причудливую интерпретацию, весьма далекую от оригинала, что не позволяет говорить здесь о действительной рецепции идей И. С. Вместе с тем у Вильгельма встречается прямое осуждение ряда неверных с т. зр. христ. богословия положений И. С., особенно относящихся к учению о мировом и человеческом разуме. Мн. исследователи считают, что выпущенные в 1210 и 1215 гг. в Париже запреты изучать «Метафизику» и «Физику» Аристотеля, а также комментарии к ним, связаны с распространением интерпретаций Аристотеля в духе учения И. С. Однако предположения нек-рых ученых (см., напр.: Gilson. 1929) о существовании в этот период «авиценнизма» как особой школы схоластической мысли остаются гипотетическими и не получают достаточного исторического подтверждения.

Широко пользовался сочинениями И. С. Альберт Великий († 1280) при составлении комментариев к сочинениям Аристотеля. В работах его ученика, Фомы Аквинского († 1274), содержится более 400 прямых цитат из физических и метафизических

сочинений И. С. В частности, Фома использовал разработанное И. С. различение сущности (essentia) и существования (existentia), однако отказывался вслед за И. С. признавать существование акциденцией, находя более верным понимание сущности как аристотелевской потенции, а существования — как акта и тем самым соединяя позиции И. С. и Ибн Рушда (см.: Wippel J. F. Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II. N. Y., 2007. P. 31–64). Мн. идеи И. С. творчески развивались августинианским мыслителем Генрихом Гентским († 1293); так, он пользовался учением И. С. о необходимом и возможном сущем при построении собственного доказательства бытия Божия; в духе системы И. С. рассматривал понятие «вещь» (res) в ее связи с трансценденталиями; принимал нек-рые психологические концепции И. С. (подробнее см.: Janssens J. Some Elements of Avicennian Influence on Henry of Ghent's Psychology // *Idem*. 2006. [N] XVI. P. 155–169; *Idem*. Elements of Avicennian Metaphysics in the «Summa» // *Ibid*. [N] XVII. P. 41–59; Decourte J. Avicenna's Ontology of Relation: A Source of Inspiration to Henry of Ghent // *Avicenna and His Heritage*. 2002. P. 197–224)

Значительное влияние взгляды И. С. оказали на формирование нек-рых важных философских концепций Иоанна Дунса Скота († 1308): учения о бытии и его унивокальной предикации, учения о причинности, представления о Боге как необходимом сущем, учения о познании, в т. ч. об интуитивном познании и самопознании (см.: Gilson. 1926; *Idem*. 1927; Sontag. 2006; подробный анализ различных позиций в вопросе о влиянии И. С. на Дунса Скота см.: Counet J.-M. Avicenne et son influence sur la pensée de Jean Duns Scot // *Before and after Avicenna*. 2003. P. 225–252; см. также: Druart T.-A. Avicenna's Influence on Duns Scotus's Proof for the Existence of God in the «Lectura» // *Ibid*. P. 253–266). Вместе с тем Дунс Скот отвергал ряд идей И. С., казавшихся ему ошибочными: учение о вечности интеллигенций (отождествляемых И. С. с ангелами), об их необходимом происхождении от первого сущего (Бога), тезис о том, что из одного происходит лишь одно (Sontag. 2006. P. 593).

В целом, несмотря на то что отдельные идеи И. С. получили в лат. схоластике широкое распростране-





ние, выраженная и организованная школа его последователей не сформировалась; мн. авторы, пользовавшиеся сочинениями И. С., переосмыслили его концепции в терминах собственной философии и тем самым в значительной мере лишили их первоначального смысла.

Соч.: **На араб. яз.:** Manṭiq al-maṣriḳiyyūn wa-l-qaṣida al-muzdaviḡa fi l-manṭiq. Cairo, 1910; Kitāb al-Ṣifā' / Ed. S. Zayed et al. Cairo, 1952–1980. 18 vol.; Tehran, 1983; Beirut 1992<sup>2</sup> (рус. пер. 6-й части раздела «Физика»: Книга о душе // Избранные философские произведения. М., 1980. С. 383–521); Ḥayy Ibn Yaqzān // Ḥayy Ibn Yaqzān li-Ibn Sina wa-Ibn Tufail wa-l-Suhrawardī. Cairo, 1966. P. 40–49 (рус. пер.: Трактат о Хайе, сыне Якзана // Сагадеев А. В. Ибн-Сина. М., 1980. С. 220–230); Kitāb al-Isārāt wa-l-tanbihāt. Cairo, 1971<sup>2</sup> (рус. пер.: Указания и наставления // Избранные философские произведения. М., 1980. С. 229–382); Kitāb al-Naḡāt. Beirut, 1992; Kitāb al-Qanūn fi 'l-tibb / Publ. with Comment. and Index by I. Al-Quashsh. Beirut, 1987. 4 vol. (рус. пер.: Канон врачебной науки: В 5 т. Ташкент, 1954–1960). **На персид. яз.:** Dāniš-nāma-i 'Alā'i. Tehran, 1952. 3 vol. (рус. пер.: Данишнамэ: В 2 т. Сталинабад, 1957; Математические главы книги знания (Донишнома). Душанбе, 1967; Книга знания [логика, метафизика, физика] // Избр. филос. соч. М., 1980. С. 63–228). **Лат. средневек. переводы:** Liber canonis. Venetiis, 1507. Hildesheim, 1964; Opera. Venetiis, 1508. Fr./M., 1961; Avicenna Latinus: Liber de anima seu sextus de naturalibus: 2 vol. Louvain; Leiden, 1972, 1968; Avicenna Latinus: Liber de philosophia prima sive scientia divina: 3 vol. Louvain; Leiden, 1977, 1980, 1983; Avicenna Latinus: Liber tertius naturalium de generatione et corruptione. Louvain; Leiden, 1987; Avicenna Latinus: Liber quartus naturalium de actionibus et passionibus qualitatuum primarum. Louvain; Leiden, 1989; Avicenna Latinus: Liber primus naturalium: Tractatus primus de causa et principiis naturalium. Louvain; Leiden, 1992; Avicenna Latinus: Liber primus naturalium: Tractatus secundus de motu et de consimilibus. Louvain; Leiden, 2006. Ист.: The Life of Ibn Sina: A Crit. Ed. and Annot. Transl. / Ed. W. E. Gohlman. N. Y., 1974 [изд. и англ. пер. автобиографии Ибн Сины, законченной его учеником Джузджани; рус. пер.: Жизнеописание // Ибн Сина. Избр. филос. произведения. М., 1980. С. 45–58]. Лит.: *Goichon A. M.* La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale. P., 1944; *eadem.* Ibn Sina // EI. 1980. Vol. 3. P. 941–947; *Anawati G. C.* Mu'allaf Ibn Sina: Essai de bibliographie avicennienne. Le Caire, 1950; *Gardet L.* La Pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sina). P., 1951; *Mahdavi Y.* Bibliographie d'Ibn Sina. Téhéran, 1954; *Chanine O. E.* Ontologie et théologie chez Avicenne. P., 1962; *Rahman F.* Ibn Sina // A History of Muslim Philosophy / Ed. M. M. Sharif. Wiesbaden, 1963. Vol. 1. P. 480–506; *Асимов М., Диноршоев М.* Ибн Сина и его роль в развитии мировой цивилизации // Ибн Сина. Избр. филос. произведения. М., 1980. С. 7–44; *Шидфар Б. Я.* Ибн Сина. М., 1981; *Диноршоев М.* Натурфилософия Ибн Сины. Душанбе, 1985; *Сагадеев А. В.* Ибн Сина (Авиценна). М., 1985<sup>2</sup>; *Gutas D.* Avicenna and the Aristotelian Tradition. Leiden, 1988; *Avicenna* // EIran. 1989. Vol. 3. P. 66–110; *Janssens J.* An Annotated Bibliography on Ibn Sina (1970–1989). Leuven, 1991; *idem.* An Annotated Bib-

liography on Ibn Sina: First Suppl. (1990–1994). Leuven, 1999; *idem.* Ibn Sina and His Influence on the Arabic and Latin World. Aldershot, 2006; *Goodman L. E.* Avicenna. L.; N. Y., 1992; *Nasr S. H.* An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. N. Y., 1993<sup>2</sup>; *idem.* Ibn Sina's «Oriental Philosophy» // History of Islamic Philosophy / Ed. O. Leaman, S. H. Nasr. L.; N. Y. 2001. P. 247–251; *Inati Sh.* Ibn Sina // Ibid. P. 231–246; *Avicenna and His Heritage: Acts of the Intern. Colloquium Leuven-Louvain-La-Neuve, Sept. 8–11, 1999* / Ed. J. L. Janssens et al. Leuven, 2002; *Before and after Avicenna: Proc. of the First Conference of the Avicenna Study Group* / Ed. D. C. Reisman. Leiden; Boston, 2003; *Wisnovsky R.* Avicenna's Metaphysics in Context. Ithaca (N. Y.), 2003. **И. С. в лат. схоластике:** *Gilson E.* Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin // ANHDLMA. 1926. T. 1. P. 5–127; *idem.* Avicenne et le point de départ de Duns Scot // Ibid. 1927. T. 2. P. 89–149; *idem.* Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant // Ibid. 1929. T. 4. P. 5–149; *idem.* Roger Marston: Un cas d'augustinisme avicennisant // Ibid. 1933. T. 8. P. 37–42; *Vaux R., de.* Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècles. P., 1934; *Avicenna Latinus: Codices.* Louvain; Leiden, 1994; *Hasse D. N.* Avicenna's «De anima» in the Latin West: the Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160–1300. L.; Turin, 2000; *Sontag G.* La réception de la «Métaphysique» d'Avicenne par Duns Scot // Wissen über Grenzen: Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter / Hrsg. A. Speer. B., 2006. P. 591–611.

Д. В. Смирнов

**ИБН ТУФАЙЛЬ** Абу Бакр Мухаммад [араб. *أبو بكر محمد ابن عبد الملك*; латиниз. Abubacer; Абубацер] (XII в.), исламский ученый, философ, медик.

**Жизнь и сочинения.** Точные данные о происхождении, дате рождения и начальном образовании И. Т. отсутствуют. На основании нек-рых косвенных свидетельств предполагают, что он род. в 10-х гг. XII в. в г. Вади-Аш (ныне Гуадикс, Испания), находящемся в 60 км от Гранады (на это, в частности, указывает одно из его прозвищ — al-Andalusī, андалусец). Известно, что в юные годы он обучался медицине, возможно в Севилье или Кордове, затем был врачом в Гранаде, позже там же стал секретарем правителя провинции. В 1154 г. занял должность секретаря правителя пров. Сеута и Танжер. Позднее он получил должность личного врача эмира альмохадской династии Абу Якуба Юсуфа (правление: 1163–1184). И. Т. имел большое влияние на эмира; по нек-рым сведениям, получил от него придворную должность везира. Он представил эмиру юного *Ибн Рушда*, к-рый в 1182 г. сменил И. Т. в должности придворного медика эмира. Биографы И. Т. сообщают также, что имен-

но он подвиг Ибн Рушда заняться комментированием сочинений *Аристотеля*. После смерти эмира в 1184 г. И. Т. продолжал пользоваться всеобщим уважением и был дружен с новым эмиром Абу Юсуфом Якубом аль-Мансуром. И. Т. скончался в Марракеше, предположительно в 581 г. хиджры (1185/86), и был похоронен с почестями, подобающими высшему придворному чиновнику.

Единственным сочинением И. Т., сохранившимся до наст. времени, является аллегорическая повесть «Ḥayy Ibn Yaqzān» (Трактат о Хайе, сыне Якзана; др. вариант перевода — Живой, сын Бодрствующего). Известно, что он написал 2 медицинских сочинения; по свидетельству астронома аль-Битруджи и Ибн Рушда, И. Т. развивал также нек-рые оригинальные астрономические идеи, направленные против традиц. астрономии *Птолемея*.

**Учение.** Философские и богословские взгляды И. Т. реконструируются на основании кн. «Ḥayy Ibn Yaqzān», в к-рой они представлены в аллегорической форме. Заглавие этого соч. отсылает к повести *Ибн Сины* с таким же названием, главным героем к-рой также является Хайй Ибн Якзан.

В предисловии к сочинению И. Т. кратко касается взглядов своих предшественников, относящихся к учению о человеческих познавательных способностях и о мистическом созерцании. Взгляды аль-*Фараби* объявляются далеко отстоящими от веры и потому ошибочными (см.: *Hawī*. 1976. P. 93–97); Ибн-Баджа, согласно И. Т., уделил недостаточно внимания мистическому созерцанию (см.: *Ibid.* P. 107–112); аль-*Газали* несомненно имел мистический опыт, однако его сочинения по этому вопросу И. Т. находил запутанными и двусмысленными, они полны символов и иносказаний, сложны для понимания, Газали часто противоречит в них сам себе (см.: *Idem.* 1974. P. 60–62). Поэтому И. Т. решает следовать учению Ибн Сины, однако специально отмечает, что будет ориентироваться не на проникнутый влиянием Аристотеля трактат «al-Ṣifā'» (Книга исцеления), а на сочинения Ибн Сины, в к-рых последний излагал «восточную мудрость», т. е. аскетические и мистические идеи. Свою задачу И. Т. видел в том, чтобы дать представление об истинной философии в ее отличии от совр. ему







философских учений, по-видимому имевших в той или иной степени антирелиг. характер. В аллегорической форме, излагая историю жизни Хайя Ибн Якзана, И. Т. показывает совершенство высшего мистического созерцания, доступного философу.

Согласно сюжету повести, на пустынном индийском острове, лежащем на экваторе, без отца и матери появляется ребенок — Хайй. Он растет среди животных, наблюдает окружающий мир и размышляет над увиденным. В силу обладания разумом он способен не только обеспечивать свои повседневные потребности, но и постигать законы природы, а также формировать представления о стоящих за ними метафизических реалиях. В результате такого интеллектуального процесса он формирует философскую систему, идеи которой весьма близки к основным идеям араб. фальсафы. Наконец, углубленное размышление над метафизическими проблемами позволяет ему достичь представления о Боге и мистически соединиться с Ним в философском созерцании. Именно такое единство с Богом дарует ему как полноту знания, так и полноту блаженства. Он переживает различные мистические состояния, в которых его ум отделяется от тела и непосредственно прикасается к божественной реальности.

На острове он встречается с Абсальем, благочестивым аскетом, прибывшим с соседнего острова для уединенной аскетической практики. Познакомившись со взглядами Хайя, Абсаль приходит в большое удивление, обнаружив, что самостоятельно разработанная Хайем философская система во всем совпадает с традиц. религиозно-мистическими взглядами (по мнению некоторых исследователей, речь прежде всего идет о взглядах приверженцев традиц. *суфизма*), к-рых придерживается Абсаль.

Абсаль приглашает Хайя посетить соседний остров, где правит благочестивый Саламан. Однако попытка сообщить жителям острова высшие философские и богословские истины оказывается неудачной: Хайй и Абсаль убеждаются в том, что для простого народа, порабощенного чувственной жизнью, высшая истина в чистом виде кажется странной и неприемлемой и может быть усвоена им только в виде символов и предписаний закона. Хайй и Абсаль по-

кидают остров Саламана, заповедуя его жителям придерживаться традиц. веры, и возвращаются на свой уединенный остров, чтобы вести жизнь, полную высоких мистических созерцаний.

Большинство исследователей согласны в том, что Хайй, Абсаль и Саламан символизируют соответственно философию, теологию и простую традиц. веру. Т. о., трактат И. Т. имеет своей целью показать, что между подлинными философией и теологией не может быть противоречия, тогда как кажущиеся противоречия между ними возникают вслед. того, что простое религ. сознание не готово к восприятию высших истин о Боге и к мистическому соединению с Ним. Признавая этот тезис основным выводом повести, европ. исследователи вместе с тем вели серьезные дискуссии по вопросу о том, что именно является наиболее важным для И. Т.: демонстрация возможности для каждого человека беспредпосылочного достижения высшего мистического знания о Боге и единства с Ним (2-я часть повести, жизнь Хайя на острове) или же демонстрация совместимости философского и богословского представлений о Боге (3-я и 4-я части, Хайй и Абсаль). При этом важным признается подчеркивание И. Т. того, что традиц. религия необходима для народа и задача философии не может состоять в том, чтобы критиковать или ниспровергать традиц. верования. Божественный закон религии говорит с обычными людьми на том языке, к-рый они способны понять, и требует от них тех действий, к-рые они способны выполнить. Именно благодаря ему сохраняется общество и мн. люди могут достигать спасения. Однако это не означает, что нет иного пути к Богу: философия и мистическая теология представляют собой более высокие и более сложные пути спасения, и потому религия не должна их запрещать, но напротив, — должна одобрять, если их выбирают те, кто способен к приобретению высшего знания о Боге.

Сочинение И. Т. приобрело большую популярность в араб. мире; поставленная им задача демонстрации совместимости богословских и философских истин позднее на более высоком теоретическом уровне решалась в трактатах Ибн Рушда и др. исламских авторов. На лат. язык со-

чинение И. Т. впервые было переведено с евр. языка *Пико делла Мирандола* в XV в., в 1671 г. Э. Покок издал оригинальную араб. версию с собственным лат. переводом под заглавием «Philosophus Autodidactus, sive Epistola... de Hai Ebn Yokdhan, in qua ostenditur quomodo ex infereorum contemplatione ad superiorum notitiam ratio humana accendere possit» (Философ-самоучка, или Сочинение о Хайе Ибн Якзана, в котором показывается, как человеческий разум от созерцания низшего может возвыситься до познания высшего). К наст. времени повесть И. Т. переведена на все европ. языки, на мн. из них (в т. ч. на русский) она переводилась неоднократно.

Соч.: Hayy Ben Yaqzan: Roman philosophique d'Ibn Tufayl: Texte arabe, trad. franç. / Ed. L. Gauthier. Beyrouth, 1936 (рус. пер.: Роман о Хайе, сыне Якзана / Пер. и предисл.: И. Кузьмин. Пг., 1920; Повесть о Хайе, сыне Якзана [Повесть о Живом, сыне Бодрствующего] / Пер., вступ. ст. и коммент.: А. В. Сагадеев. М., 1988).

Лит.: Hourani G. F. The Principal Subject of Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan // JNES. 1956. Vol. 15. N 1. P. 40–46; Hawi S. Islamic Naturalism and Mysticism: A Philos. Study of Ibn Tufayl's Hayy Bin Yaqzan. Leiden, 1974; *idem*. Ibn Tufayl's Appraisal of His Predecessors and Their Influence on His Thought // Intern. J. of Middle East Studies. 1976. Vol. 7. N 1. P. 89–121; Goodman L. Ibn Tufayl // History of Islamic Philosophy / Ed. S. H. Nasr, O. Leaman. L., 1996. [Vol. 1.] P. 313–329; The World of Ibn Tufayl: Interdisciplinary Perspectives on Hayy Ibn Yaqzan / Ed. L. I. Conrad. Leiden, 1996.

Д. В. Смирнов

**ИБН ФАДЛ** (Ибн аль-Фадл) — см. *Абдаллах ибн аль-Фадл Ан-тиохийский*.

**ИБН ЭЗРА** Авраам [ивр. אַבְרָהָם אִבְרָהָם אֵיזְרָא; исп. Abraham ben Meir ibn Ezra или Abenezra; лат. Abraham Judaeus, Avenara, Avenare] (1089 или 1092, Тудела, ныне пров. Наварра, Испания — 1164 или 1167), иудейский философ, богослов, толкователь ВЗ, поэт, грамматик, астроном, математик и врач. До 1140 г. жил в Испании, к-рую покинул, опасаясь преследований со стороны правителей династии Альмохадов, а также, возможно, по личным мотивам, затем много странствовал. И. Э. побывал в Палестине, в Египте (Каире), в Ираке (Багдаде), в Италии (Риме, Лукке, Мантуе, Вероне), во Франции (Нарбоне, Безье, Родезе, Труа, где его принимали внуки *Раши* — Рабейну Там и *Рашибам*), в 1158 г. посетил Лондон. На протяжении мн. лет ближайшим другом И. Э. был Иегуда





*Галеви*, сопровождавший его в путешествиях. В эти годы И. Э. написал большую часть своих сочинений. О семейной жизни И. Э. известно в основном из его стихов и эпиграмм. Он был нищим скитальцем, едко иронизировал по поводу своей неспособности зарабатывать деньги и необходимости просить средства к существованию у покровителей.

Поэтическое творчество И. Э. представлено светскими, религ. и философскими произведениями. Он писал оды, сатиры, эпиграммы, стихотворения на случай, о дружбе, любви, вине, природе. И. Э. был новатором в области стиля и формы, в его стихотворениях есть элементы, к-рые стали характерными для поздней испано-евр. реалистической поэзии. И. Э. оказал значительное влияние на поэтов последующих поколений. Благодаря его переводам евреи Франции и Италии познакомились с испано-араб. поэтической школой, и в то же время его переводы способствовали появлению в средневеков. евр. поэзии размеров, форм и стиля, характерных для испано-араб. поэзии. В комментарии к Книге Екклесиаста (Еккл 5.1) он резко критиковал традиц. евр. поэзию пиют.

Религ. и философская поэзия И. Э. выражает страстное стремление к познанию Бога; любовь к Богу, наполняющая человеческую душу, достигает экстатической кульминации в желании раствориться в Нем. Многие из религ. стихотворений И. Э. проникнуты страхом грешника перед Богом и уверенностью в милосердии Божием; часть стихотворений вошла в синагогальное богослужение. Творчество И. Э., посвященное национально-религ. тематике, отражает страдания евр. народа, которые временами выливаются в страстный протест против притеснителей. Особое место в творчестве И. Э. занимает поэма в прозе «*Науу бен Мецитз*» (букв.— Живой Сын Пробуждающегося; впервые была издана в 1733 в Амстердаме). В ней описывается аллегорическое путешествие Хай бен Мекица (олицетворение разумной души) в таинственные миры. Поэма написана под влиянием идей *Ибн Сины*, а также поэмы *Ибн Гебироля* «*Keter Malkhut*» (ивр. Царский венец). Философское и поэтическое творчество И. Э. стало связующим звеном между культурой сефардов и ашкенази, а также между еврейско-араб., андалусской и западноев-

роп. традициями. В наст. время известно 509 духовных стихотворений поэта.

И. Э. считается одним из основоположников грамматики иврита. В работе «*Mozney leshon ha-qodesh*» (Весы святого языка) И. Э., с одной стороны, свел воедино результаты грамматических изысканий евр. ученых Востока и Испании, с другой — сделал доступными для евреев христианской Европы труды евр. грамматиков, писавших по-арабски.

И. Э. является одним из крупнейших иудейских экзегетов, автором частично сохранившихся комментариев к книгам ВЗ (предположительно были написаны ко всему ВЗ). Во введении к комментарию на Пятикнижие И. Э. определил свою цель как независимое изучение буквального смысла текста Писания без ссылки на авторитет *Талмуда*, к-рый он использовал только при решении вопросов, касавшихся *галахи*. Как и *Абеляр*, он защищал принципы научной экзегезы. И. Э. принадлежит ряд весьма новаторских по тому времени исагогических гипотез. В частности, он предположил, что Книга Иова первоначально была написана не на древнеевр. языке, а Книга прор. Исаии могла принадлежать 2 авторам. Понимая, что подобные гипотезы вызовут протест в консервативных евр. кругах, И. Э. часто излагал свои идеи в зашифрованной форме. Так, в комментариях на кн. Второзаконие И. Э. писал: ««За Иорданом» и прочее, лишь только уразумеешь тайну двенадцати, а также «и написал Моисей закон», и «Хананеянин был тогда на земле», «на горе Божией будет открыто», потом также «вот постель его — постель железная», тогда узнаешь истину». Эту загадочную фразу в XVII в. попытался расшифровать Спиноза. С его т. зр., данный отрывок включает те места Пятикнижия, которые не могли быть написаны Моисеем. Слова «за Иорданом» (Втор 1. 1) указывают, что написавший их жил уже в Ханаане, на зап. берегу реки. «Тайна двенадцати» — это 12 стихов последней главы кн. Второзаконие, где говорится о смерти Моисея. Слова о хананеях (Быт 12. 6) подразумевают, что, когда они были написаны, хананеи уже не населяли территории у Сихема. Железная постель (Втор 3. 11) могла появиться лишь позднее, после Моисея, т. к. железо было принесено

в Ханаан филистимлянами. Комментарии И. Э., отличающиеся историко-филологической скрупулезностью, критическим подходом, лаконичным, но изящным стилем, были хорошо известны и изучались наравне с комментариями Раши.

Метод И. Э. оказал значительное влияние не только на умеренно-прогрессивных представителей традиционного иудаизма, напр. на *Маймониду*, но и на мыслителей, настроенных по отношению к евр. традиции враждебно, как *Спиноза*.

В комментариях к Библии находят выражение философские взгляды И. Э. Значительное влияние на них оказали анонимный мистико-философский трактат «*Sefer Yetzira*» (Книга Творения) и творчество евр. религ. философа и мыслителя *Саади Гаона*, единственного, кого И. Э. цитирует (более 30 раз) в своих толкованиях на книги ВЗ. В данных комментариях он не употребляет термин «философия», а использует близкий по значению термин — *shiqqul ha-da'at* (буквальный смысл, или рациональный анализ). Для обозначения людей, занимающихся философией, И. Э. использует разные слова: одних мудрецов он называет термином «*hakhmei ha-mehqar*», строгое значение которого «ученый», или «исследователь»; им противопоставлены те, кого И. Э. обозначает словом «*tushiyya*», заимствованным из комментария Саади Гаона на Иов 26. 3, где тот переводит евр. *tushiyya* как араб. *falsafa* (философия). Так, в глоссе на Пс 103. 30 И. Э. пишет: «Люди с качеством *mehqar* утверждают, что все живое восстает после смерти, а люди с качеством *tushiyya* говорят, что универсальности сохраняются, а индивидуальность погибает».

Главное философское сочинение И. Э.— «*Yesod Mora*» (Основа благоговения). Он описывает отношение Бога к миру в духе пантеистического эманационизма. Учение И. Э. о душе имеет неоплатонический характер: источником разумной души является универсальная душа, бессмертие достигается через воссоединение разумной души с мировой Душой, т. е. с Богом. Проблема Божественного знания решается И. Э. с позиции мусульм. аристотеликов. Так, знание Бога является знанием общего и включает частное лишь постольку, поскольку оно является частью общего. Такое ограничение Божественного знания





находит выражение в учении о Божественном провидении (ивр. *Naḥgacha* — управление, Промысел Божий в его универсальном аспекте). Индивидуальное Божественное Провидение (ивр. *Naḥgacha Pratit* — индивидуальное Провидение, Промысел Божий, действующий в судьбе каждого человека) распространяется лишь на тех, кто достигли интеллектуального совершенства на пути приобщения к универсальному Разуму.

И. Э. утверждал, что физические науки и астрология являются фундаментом любой отрасли иудейского знания. Он написал 3 трактата о числах, в которых рассматриваются инд. символы и идеи, касающиеся десятичной системы. В «Книге единицы» И. Э. рассматривает инд. символы 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, с которыми он сопоставил буквы евр. алфавита от «алеф» до «тэт». В «Книге числа» описана десятичная система целых чисел со значением, определяемым по месту их расположения слева направо, при этом используется «ноль», который он назвал *galgal* (ивр. колесо или круг).

И. Э. написал свыше 50 работ по астрологии, наиболее известными являются трактаты: «Взаимодействие планет», «Дома Небес», «Знаки Зодиака», «О планетах», «Об аспектах», «Астрологические указатели пиши и вкуса». Его астрологические сочинения пользовались большой популярностью и были переведены на мн. языки; 7 астрологических трудов, в т. ч. «Tractatus de nativitatibus» (Трактат о рождениях) и «Introductorium in iudicia astrorum» (Введение в науку о звездах), были в кон. XIII в. переведены Петром Абанским со старофранцузского на лат. язык и дважды печатались на рубеже XVI и XVII вв. И. Э. занимался составлением гороскопов (напр., «Суждение о рожденном») и, вероятно, был автором системы домов гороскопа, которая ныне называется «система Региомонтана». Известны его астрологические произведения «Tabulae Pisanae» (Пизанские заметки) и «Fundamenta Tabularum» (Фундаментальные законы).

Согласно легенде, И. Э. предсказал свою кончину, комментируя незадолго до смерти отрывок из кн. Бытие: «Аврааму было семьдесят пять лет при его выходе из Харрана» (12. 4). В толковании на данный стих И. Э. сравнивал себя с Авраамом: «Я — Авраам, и мне 75 лет.

Я выхожу из Харрана, из этой жизни, и ухожу в грядущий мир...» Точное место захоронения И. Э. неизвестно; предположительно, это может быть Рим, Кастилия или Палестина.

Соч. и изд.: **Комментарии на ВЗ:** In Pentateuchum. Napoli, 1488 (на древнеевр. яз.); Commentarius R. Aben Esrae in prophetam Nahum / Quern ex Hebraeo sermone in Latinum versum, annotationibus brevissimis illustratum sub praesidio D. Lundii, ad publicum examen modeste defert G. Stenhaegen. Upsaliae, 1705; Commentarius R. Aben Esrae in prophetam Habacuc / Quem ex Hebraeo in Latinum sermonem versum, brevis notis illustratum praesidio D. Lundo, publicae bonorum censurae subiicit G. Swan. Upsaliae, 1706; Perush ha-Torah: Marqaliyot tovah: ve-hu perush le-ferusho shel Avraham ibn Ezra / Ed. Sh. Tsartsa, Y. ha-Sefaradi, Sh. ha-Sefardi Motot. Amst., [1721/1722] (на древнеевр. яз.); The Commentary of Ibn Ezra on Isaiah / Ed., transl., introd. M. Friedlander. L., 1873–1877. 4 vol.; Perush Shir ha-shirim. Oxf., 1874 (на древнеевр. яз.); Mikra'ot Gedolot Mehokekei Yehudah [Commentary on the Pentateuch, Song of Songs, Lamentations, and Esther] / Comment. J. L. Krinsky. Vilna, 1907–1928 5 t. (на древнеевр. яз.); The Commentary of Rabbi Abraham Ibn Ezra on Hosea / Ed., transl. A. Lipschitz. N. Y., 1988; Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch / Transl., annot. H. N. Strickman; ed. A. M. Silver. N. Y., 1988–2004. 6 vol.; Abraham Ibn Ezra's Commentary on Genesis 1–3 / Ed., annot. L. H. Priejs. L., 1990; Abraham Ibn Esras Kommentare zu den Büchern Kohelet, Ester und Rut / Übers., Comment. D. U. Rottzoll. B.; N. Y., 1999. **Богословские сочинения:** Sefer ha-shem: le-va'er otiyot shem ha-meforash: 'im be'ur Or nugeh / Ed. G. H. Lippmann. Fürth, [1834] (на древнеевр. яз.); Yesod Mora: Mahaloket mitsvot ha-Torah. Hamburg, 1860 (на древнеевр. яз.); The Secret of the Torah / Transl., annot. H. N. Strickman. Northvale (N. J.), 1995. **Календарь:** Sefer ha-ibur. Lyck, 1874 (на древнеевр. яз.). **Грамматика:** Moznayim: Mozne leshon ha-Kodesh. Venice, 1546 (на древнеевр. яз.); Sefer tsahot / Ed. G. H. Lippmann. Fürth, [1827] (на древнеевр. яз.); Yesod Dikduk / Ed. N. Allony. Jerusalem, 1984 (на древнеевр. яз.). **Поэзия:** Diwân des Abraham ibn Ezra mit seiner Allegorie Hai ben Mekiz / Hrsg. J. Egers. B., 1886; Qobets hokmat ha-rab. Warsz., 1894. 2 t. (на древнеевр. яз.); The Religious Poems of Abraham Ibn Ezra / Ed. I. Levin. Jerusalem, 1975–1980. 2 vol. (на древнеевр. яз.); Igeret Chay ben Mekiz by Abraham Ibn Ezra / Ed. I. Levin. Tel Aviv, 1983 (на древнеевр. яз.). **Математика, астрономия:** Keli nehoshet: Ve-hu be'ur melekheth keli ha-atstralob. Königsberg, 1845 (на древнеевр. яз.); Sefer ha-mispar / Übers., erläutert M. Zilberberg. Fr.; M., 1895; El libro de los fundamentos de las Tablas astronómicas / Ed. crítica, introd., not. J. M. Millás Vallicrosa. Madrid; Barcelona, 1947. **Астрология:** De nativitatibus. Venezia, 1484; Abrabe aenaris Judei astrologi peritissimi in re iudiciali opera: Ab excellentissimo Philosopho Petro de Abano post accuratuz castigationem in latinum traducta. Venetiis, 1507; The Astrological Works of Abraham ibn Ezra: A Literary and Linguistic Study with Special Reference to the Old French Transl. of Hagin / Ed., transl. R. Levy. Baltimore, 1927; The Beginning of Wisdom: An Astrological Treatise by Abraham ibn Ezra / Ed. R. Levy, F. Cantera. Baltimore (Md.); L., 1939; *Pietro D'Abano. Abrahe Avenaris Judei astrologi peritissimi in re iudiciali opera.* Aicurzio (Milano),

[2006]; The Book of Reasons: A Parallel Hebrew-English Critical Edition of the Two Versions of the Text / Ed., transl. Sh. Sela. Leiden; Boston, 2007.

Лит.: *Bacher W.* Abraham Ibn Esra's Einleitung zu seinem Pentateuch-Kommentar. W., 1876; *Steinschneider M.* Abraham Ibn Esra // Zur Geschichte der mathem. Wissenschaften im XII Jh. B., 1880; *Greive H.* Studien zum jüdischen Neuplatonismus: Die Religionsphilosophie des Abraham Ibn Esra. B.; N. Y., 1973; *Sirat C.* A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages. Camb., 1985 (рус. пер.: *Сират К.* История средневеков. еврейской философии. Иерусалим; М., 2003); *Tanenbaum A.* Beholding the Splendor of the Creator: Philos. Conceptions of the Soul in the Poetry of Abraham Ibn Ezra // Abraham Ibn Ezra y su tiempo / Ed. F. D. Esteban. Madrid, 1990. P. 335–344; *Wolfson E.* God, the Demiurge and the Intellect: On the Usage of the Word Kol in Abraham Ibn Ezra // Revue des Études Juives. P., 1990. T. 149. P. 77–111; *Simon U.* Four Approaches to the Book of Psalms: From Saadiha Gaon to Abraham Ibn Ezra / Transl. L. J. Schramm. Albany (N. Y.), 1991; Rabbi Abraham Ibn Ezra: Stud. in the Writings of a Twelfth-Century Jewish Polymath / Ed. I. Twersky, J. M. Harris. Camb. (Mass.), 1993; *Goldstein B. R.* Astronomy and Astrology in the Works of Abraham Ibn Ezra // Arabic Science and Philosophy. N. Y., 1996. Vol. 6. P. 9–21; *Sela Sh.* Encyclopedic Aspects of Abraham Ibn Ezra's Scientific Corpus // The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy / Ed. S. Harvey. Dordrecht, 2000. P. 154–170; *idem.* Abraham ibn Ezra's Scientific Corpus — Basic Constituents and General Characterization // Arabic Sciences and Philosophy. 2001. Vol. 11. P. 91–149; *Lancaster I.* Deconstructing the Bible: Abraham ibn Ezra's Introd. to the Torah. L.; N. Y., 2003; *Wacks D. A.* Between Secular and Sacred: Abraham ibn Ezra and the Song of Songs // Wine, Women and Song: Hebrew and Arabic Literature of Medieval Iberia / Ed. M. M. Hamilton, S. J. Portnoy, D. A. Wacks. Newark, 2004. P. 47–58.

Е. А. Молодов

**ИБРАХИМ ИБН ЮХАННА** [араб. إبراهيم ابن يحيى] аль-Антаки, правосл. арабоязычный переводчик и писатель (ок. 950 — 1-я треть XI в.). Предположительно уроженец Антиохии, воспитывался под покровительством Антиохийского патриарха Христофора († 967). Как и его отец, носил почетный титул протоспафария. Возможно, тождествен с протоспафарием Авраамием, в 1030 г. подписавшим томос К-польского патриарха Алексия Студита относительно монофизитской активности в Мелитине (RegPatr, N 839).

И. и. Ю. известен в первую очередь как переводчик с греч. языка на арабский ряда творений св. отцов: прп. *Ефрема Сирина* (сборник из 52 произведений, датирован 980), свт. *Григория Богослова* (сборник из 30 слов с присоединением похвального Жития, написанного кесарийским пресв. Григорием; впослед-

вии получил распространение у коптов), свт. *Иоанна Златоуста* (проповедь в утешение скорбящим об умерших), а также проповеди о добре и зле, приписываемой сщмч. Дионисию Ареопагиту (см. ст. «*Ареопагитики*»).

Из оригинальных произведений И. и Ю. сохранилось Житие патриарха Христофора, обладающее большой исторической и художественной ценностью; упоминаемые в нем жития учеников патриарха утрачены. Соч.: *Zayat H., éd. Vie du patriarche melkite d'Antioche Christophore (967) par le protospathaire Ibrahim b. Yuhanna: Document inédit du X<sup>e</sup> siècle // Proche-Orient Chrétien. Jérusalem, 1952. T. 2. P. 11–38, 333–366.* Лит.: *Graf. Geschichte. Bd. 2. S. 45–48; Nasrallah. Histoire. Vol. 3/1. P. 289–305.*

С. А. Мусеева

**ИВ** [лат. Ivo, Yvo; англ. Ives] (VII в.?), свт. (пам. зап. 24 апр., 10 июня), почитается как персид. проповедник в Англии. Наиболее ранние свидетельства о почитании И. содержались в несохранившемся Житии, написанном в нач. XI в. Андреем (Витманом), аббатом монастыря Рамси. В кон. XI в. агиограф *Госцелин* по заказу Гериберта, аббата Рамси, составил др. Житие, дополнив сочинение Андрея сведениями из устной традиции. 24 апр. 1001 или 1002 г. в сел. Слепе (ныне Сент-Айвс, графство Кембриджшир) во время земледельческих работ был обнаружен саркофаг с останками неизвестного епископа. Останки, вероятно, относились к рим. эпохе и принадлежали человеку из поселения, расположенного на месте совр. г. Годманчестер. На место находки прибыл монах из Рамси, которому явился епископ, сообщил, что он И., и указал могилы 3 своих спутников. 10 июня по повелению аббата Эднота мощи святых были перенесены в Рамси, где со временем была выстроена ц. во имя И. Через нек-рое время крестьяне сообщили о том, что по ночам они видели луч света, тянувшийся от Рамси до Слепе. В ознаменование этого чуда мощи спутников И. были положены в серебряную раку и помещены в церковь в сел. Слепе. У мощей И. в монастыре Рамси совершались исцеления.

Братия Рамси предприняла попытку собрать сведения об И. По свидетельству *Госцелина*, аббат Андрей, совершив паломничество в Иерусалим, сообщил, что И. известен и широко почитается в Греции. Возмож-

но, Андрей спутал И. с *Ивой*, еп. Эдеским, или к.-л. др. вост. святым. На основе собранных сведений оформилась исторически недостоверная агиографическая легенда, согласно к-рой И. род. в Персии и оставил родину ради проповеди Евангелия. Он направился на запад, посетив «Великую Асию», Иллирик, Рим и Галлию. Король франков убеждал его остаться в Галлии, но И. отказался. Вместе с 3 спутниками, из к-рых назван сын сенатора Патрикий, святитель прибыл в Англию и до конца жизни проповедовал христианство в Мерсии. Др. Житие И., сохранившееся в редакции Иоанна из Тайнмута (XIV в.) и включенное в сборник Дж. Капгрейва «Новая легенда Англии» (XV в.), сообщает, что И. и его брат Атанат были сыновьями Иома (Yomos), правителя «города фрианев» (ciuitas Frianeos). Атанат вел аскетический образ жизни и стал отшельником, И. был рукоположен во епископа родного города и вполн. возведен на архиепископскую кафедру г. Азитания. Затем он со своими родственниками Ситием и Ютием отправился в паломничество ради Христа и добрался до Англии. Атанат остался на родине и творил там чудеса; его мощи, по утверждению агиографа, хранились «в Греции». Эти сведения, в т. ч. фантастические имена и названия городов, никак не связаны с предшествующей агиографической традицией и, вероятно, появились в результате развития предания об И. Дальнейшее повествование согласуется со сведениями Жития, составленного *Госцелином*. В Житии И. из сб. «Новая легенда Англии» приведено описание многочисленных чудес от мощей И. в Рамси. Пересказ агиографической легенды об И. приводит в соч. «Деяния английских епископов» *Уильям из Малмсбери* (*Willelmus Malmesburiensis. De gestis pontificum Anglorum // PL. 179. Col. 1608.*)

И. оставался местночтимым святым в мон-ре Рамси и графстве Хантингдон, его память отмечалась также в аббатствах Или и Сент-Олбанс. Память святителя внесена в ряд поздних англ. мартирологов. Почитание И. прервалось в связи с *Реформацией* в Англии (XVI в.).

Ист.: *BHL, N 4621–4624; ActaSS. Iun. T. 2. P. 288–292; Goscelinus. Vita S. Yvonis // PL. 115. Col. 79–92; Nova Legenda Angliae / Ed. C. Horstman. Oxf., 1901. T. 2. P. 86–90.* Лит.: *Stanton R. A Menology of England and Wales. L.; N. Y., 1892. P. 180–181; Doble G. H.*

*St. Ivo, Bishop and Confessor, Patron of the Town of St. Yves // Laudate. Burnham, 1934. Vol. 12. P. 149–156; Fernández Alonso J. Ivo // BiblSS. Vol. 7. Col. 997.*

А. К.

**ИВ** [Ив Элори; франц. Yves Hélogu; лат. Ivo, Yvo; бретон. Erwan, Euzen] (1253(?), поместье Кермартен около сел. Минии (ныне Минии-Трегье), близ г. Трегье, Бретань — 19.05.1303, там же), св. католич. Церкви (пам. 19 мая), пресв., официал (судья по каноническому праву) еп-ства Трегье в Бретани (совр. деп. Кот-д'Армор, Франция).

**Источники.** Единственным прижизненным документом, в к-ром сохранились сведения об И., является его т. н. завещание 1297 г. — акт об основании капеллы Богоматери и св. Тугдуала в сел. Минии близ г. Трегье (ActaSS. Maii. T. 7. P. 817). Информация о святом была собрана при подготовке к канонизации в 1331 г. Материалы канонизационного процесса включают протоколы допросов свидетелей, а также составленные папскими комиссарами на основе свидетельств описание добродетелей и аскетических подвигов И. (*Summarium vitae // ActaSS. Maii. T. 4. P. 538–541.*) В XIV–XVI вв. агиографическая традиция И. в основном была представлена краткими Житиями в форме богослужебных чтений на день памяти святого, к-рые сохранились в составе бревиариев и легендариев XV–XVI вв. в бретонских епископствах. Чтения рифмованной службы И., возможно составленной герц. Бретани Карлом де Блуа (1341–1364), близко повторяют изложение «*Summarium vitae*» (*Vie de St. Yves. 1884. P. 11–20.*) Краткое жизнеописание И. вошло в состав франц. дополнений к «Золотой легенде» *Иакова из Варацце*, собранных в XIV в. Ж. дю Винье. Пространные Жития появились относительно поздно: в 1623 г. было издано французское Житие И., переведенное с бретонского языка П. де ла Эйе. В другом Житии, составленном францисканцем Морисом Жоффруа (латинизир. имя, приведенное у *болландистов*, — Маврикий Гальфрид), повествование расширено за счет сведений из протоколов допроса свидетелей (ActaSS. Maii. T. 4. P. 581–608). Однако в целом агиографы редко обращались к этому первоисточнику. Поздние жизнеописания И., включенные в сборники житий бретонских святых А. Ле Грана и Г. А. Лобино, отличаются





вниманием к биографическим деталям, недостаток к-рых они пытались восполнить домыслами и предположениями. В критическом изучении деятельности И. основополагающую роль сыграли бретонские историки З. Ропарц и А. де Ла Бордери, процедуру канонизационного процесса И. изучал И. Рико.

**Жизнь.** Основные даты жизни И. восстановлены по материалам канонизационного процесса. И. происходил из небогатого дворянского семейства, был старшим из 5 детей. Жан де Керхоз, каноник из Плэбьяна, обучил его чтению и основам лат. грамматики. В возрасте 14 лет И. отправился в Парижский ун-т, где изучал богословие и каноническое право, через 10 лет перешел в Орлеанский ун-т, там он слушал лекции известных юристов Пьера де Ла Шапеля и Гильома де Бле. Примерно к этому времени относится составленное бретонским студентом, обучавшимся в Орлеанском ун-те, Второе Житие св. Маудета — древнего святого, почитавшегося на западе Бретани (изд.: *Vita S. Mandeti // S. Maudez: Texte latin de deux vies les plus anciennes de ce saint / Éd. A. de La Borderie. Rennes, 1891. P. 13–20*). По мнению нек-рых исследователей, автором Жития был И. (*Bourgès. 2003. P. 75–89*).

Через 2 года И. вернулся в Бретань, где ренский архидиак. Маврикий назначил его своим официальном (1280). По словам Гильомара Мореля, мон. из аббатства Генган, И. часто слушал проповеди в мон-ре францисканцев-кордельеров. Тогда же у него возникло стремление к суровой аскезе. По утверждению ряда поздних авторов, И. вступил в Третий орден св. Франциска (см. *Терциарии*), но достоверных сведений об этом нет. В 1284 г. И. при невыясненных обстоятельствах покинул г. Рен. Согласно поздней агиографической легенде, из города его изгнал алчный и жестокий архидиакон, не пожелавший терпеть бескорыстие И. Однако это предание не подтверждается свидетельскими показаниями и др. ранними источниками (*La Borderie. 1886. P. 250–253*). Ален де Брюк, еп. Трегье, пригласил И. на должность официала еп-ства и предоставил ему в качестве бенефиция приход Тредре (ныне Тредре-Локемо). Как судья И. прославился справедливостью, неподкупностью и милосердием. По утверждениям свидете-

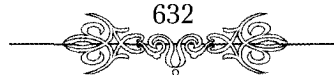
лей, он всегда стремился примирить враждующих, безвозмездно вел дела бедняков, не страхась гнева влиятельных лиц. В ряде случаев И. выступал в качестве адвоката по искам бедняков против церковных и светских должностных лиц. И. также защищал права и имущество Церкви от притязаний светских должностных лиц.

В течение 8 лет И. занимал должность приходского священника в Тредре, потом 10 лет служил в церкви сел. Луаннек. По словам свидетелей, он безукоризненно исполнял пастырские обязанности. Получив известность благодаря проповедническому дару, И. с разрешения епископа пешком обходил др. приходы, проповедовал, помогал нуждавшимся. В 1291 г. он отказался от должности официала, сохранив за собой место приходского священника в Луаннеке. Поселившись в поместье Кермартен, И. вел аскетический образ жизни, строго постился, тратил все деньги на помощь нищим, предоставлял им ночлег в своем доме. По свидетельству очевидцев, поведение И. в этот период было близким к юродству: он носил странную одежду, совершал необычные поступки. За 3 недели до смерти И. тяжело заболел, но не оставлял благотворительности и служения в храме. По одному из свидетельств, обесиленный болезнью И. совершал мессу вместе с аббатом мон-ря Бопор и архидиаконом еп-ства Трегье, после чего принимал исповедь у всех желающих (*ActaSS. Maii. T. 4. P. 560*). Незадолго до кончины он причастился и принял таинство Елеосвящения. И. скончался 19 мая 1303 г. в возрасте «50 лет или около того». Сразу после смерти его тело было перенесено в кафедральный собор Трегье. Рубище, в к-ром он скончался, поместили в ризницу.

**Канонизация.** Почитание И. широко распространилось в Бретани, его гробница стала местом паломничества. В 1327 г. в одном из приходов Нантского еп-ства изображение И. было внесено в церковь (*La Roncière. 1900. P. 137*). Герц. Бретани Иоанн III Добрый (1312–1341) во время посещения папы Климента V (1305–1314) поднял вопрос о канонизации И. Папе Иоанну XXII (1316–1334) были адресованы послания кор. Франции Филиппа VI (1328–1350), его супруги Жанны Бургундской, епископов церковной

пров. Тур и др., а также Парижского ун-та. В дек. 1329 г. в Авиньон отправилась делегация во главе с еп. Трегье Ивом де Буабусселем и Ги, гр. Пентьевра. 26 февр. 1331 г. папа издал буллу о начале канонизационного процесса и назначил комиссию (в ее состав вошли Роже де Фор, еп. Лиможский, Эльен де Бле, еп. Ангулемский, и Эмери, аббат мон-ря Сен-Мартен-де-Троарн (епископство Байё)). С 23 июня по 4 авг. 1331 г. в еп-стве Трегье был организован сбор показаний о жизни и чудесах И. Опрос свидетелей проводился по отдельности, за закрытыми дверями. Первоначально было собрано 243 показания; точное количество допрошенных установить сложно из-за того, что нек-рые свидетели давали показания по неск. раз. Затем начался сбор сведений о репутации И. (*de fama*), в к-ром приняли участие более 500 чел. из еп-ства Трегье и др. мест Бретани, многие сообщили о чудесах по молитве к И. По окончании процедуры протоколы были переданы папе Иоанну XXII, по поручению к-рого их систематизировали и дополнили составленным на основе свидетельских показаний кратким жизнеописанием И. Для рассмотрения протоколов была создана новая комиссия, куда вошли Жан Раймон де Комменж, кард.-еп. Порто и Санта-Руфины, Жак Фурнье, кард.-пресв. ц. Санта-Приска (впоследствии папа *Бенедикт XII*), и Арно де Пеллегрю, кард.-диак. ц. Санта-Мария ин Портику. Основываясь на решении комиссии, папа Иоанн XXII признал свидетельство о святости И. достоверными и после консультации с коллегией кардиналов огласил свое заключение (дальнейшие процедуры были отложены в связи с кончиной папы). В 1334 г. Ален Элори, еп. Трегье, провозгласил И. блаженным и узаконил его местное почитание. Из-за начала *Столетней войны* (1337–1453) и периода междоусобиц в Бретани (1341–1364) бретонские епископы не могли настаивать на скорейшей канонизации И. Герц. Карл де Блуа, совершив паломничество к гробнице И., в 1345 г. посетил Авиньон, обратился к папе Клименту VI (1342–1352) с просьбой о возобновлении канонизационного процесса. Герцог представил данные о 2 новых чудесах и вручил папе 3 тыс. флоринов на покрытие возможных расходов.

Тем временем положение в Бретани ухудшилось, осенью–зимой 1345 г.





отряды англичан разграбили ряд городов, в т. ч. Трегье, пощадив однако кафедральный собор из почтения к памяти И. В 1346 г. герц. Карл был взят в плен англичанами. В это время, по свидетельству папы Климента VI, ему явился И. и упрекнул за промедление с канонизацией. Под влиянием видения папа назначил новую комиссию, к-рая рассмотрела протоколы 1330 г., вновь дав положительное заключение. 18 мая 1347 г. Климент VI объявил о своем решении причислить И. к лику святых католич. Церкви. 19 мая в церкви доминиканцев в Авиньоне состоялись торжества по случаю канонизации И. (празд. памяти И. под 19 мая объявлялось обязательным для всей католич. Церкви). Папа даровал общине индульгенции паломникам к гробнице святого в Трегье. В отдельном послании епископу и кафедральному капитулу Трегье содержалось повеление поднять мощи И., поместив их в подобающем месте.

27 окт. 1347 г. в присутствии герц. Карла де Блуа и многочисленных паломников еп. Ришар (Рауль) дю Пуарье совершил вскрытие гробницы И. в строящемся кафедральном соборе. Через 2 дня состоялось перенесение мощей, к-рые установили в кафедральном соборе после его освящения (1353). Память этого события под 29 окт. была внесена в бревиарии бретонских еп-ств, а также в мартирологи ордена францисканцев.

**Почитание.** Вместе со свт. *Тугдуалом* И. был признан св. покровителем бретонского еп-ства Трегье. В XIV в. почитание И. широко распространилось в Бретани и за ее пределами, преимущественно в Сев. Франции, Италии, Испании и Нидерландах. Бретонские герцоги неоднократно совершали паломничества к мощам святого. В 1420 г. герц. Иоанн VI попал в плен к политическим соперникам и дал обет в случае спасения построить во имя И. капеллу при кафедральном соборе Трегье. После освобождения он исполнил обет, а также воздвиг над прежней могилой святого скульптурный саркофаг.

После обретения мощей глава И. была отделена и хранилась в ризнице собора в золотом реликварии. Согласно описям кафедрального собора XVI–XVII вв., рука святого также хранилась отдельно в серебряном реликварии. В 1503 г. герц. Ан-

на Бретонская пожертвовала 7 тыс. ливров на изготовление серебряной раки для мощей И. Герц. Карл де Блуа испросил у соборного духовенства часть мощей святого, к-рую вполсл. разделил между коллегиальной ц. Богоматери в г. Ламбаль, кафедральным собором и церквями св. Георгия и св. Мелания в Рене. Кард. Филипп Люксембургский получил в дар др. часть мощей, к-рую в 1516 г. преподнес франц. кор. *Франциску I*; вполсл. она хранилась в аббатстве Спасителя в Анже. Известны и др. реликвии святого, находившиеся в Бретани. Так, в мон-ре Богар был потир И., в Минии-Трегье — фрагменты бревиария святого, в приходской церкви в Луаннеке — его казула (фелонь). В народном почитании с памятью о святом был связан дольмен близ Луаннека, к-рый, по преданию, служил И. кроватью. На кладбище в Минии-Трегье сохранилась чтимая гробница И., где он якобы был первоначально похоронен.

Почитание И. получило распространение преимущественно благодаря деятельности студентов французских ун-тов — уроженцев Бретани. В 1348 г., сразу после канонизации святого, в Парижском ун-те было основано братство И. для бретонских студентов. В 1352–1357 гг. была построена братская капелла во имя святого, которая вполсл. находилась под особым покровительством франц. королей. Во время Французской революции капелла была разрушена (1796). Братства во имя И., деятельность к-рых была связана с юридическими фак-тами ун-тов и гильдиями адвокатов, были и в др. городах, напр. в Лувене (совр. Бельгия). И. почитался как св. покровитель парижского Шатле (суда г. Парижа и округа). Изображения святого как поборника справедливости нередко помещали в залах судебных заседаний. В честь святого основано неск. больниц (первая учреждена в 1358 в Рене). Бретонец по происхождению кард. Ален Коэтиви получил от Римского папы *Николая V* (1447–1455) ц. св. Андрея, к-рая вполсл. была переосвящена во имя И. При храме хоронили бретонских паломников, умерших в Риме, с 1513 г. действовало братство во имя святого. В 1875–1888 гг. на месте старой церкви была построена новая, в стиле неоренессанса, известная как Сант-Иво деи Бретони. Др. церковь, Сант-Иво алла Сапиенца, построена в

1642–1660 гг. по проекту Ф. *Борромини*, до 1936 г. служила храмом при Римском ун-те.

Во время Французской революции кафедральный собор в Трегье был превращен в храм Разума, значительная часть убранства, в т. ч. скульптурная гробница И., уничтожена (1793). Глава святого была сохранена духовенством и в 1801 г. возвращена в храм. В сер. XIX в. почитание И. во Франции возродилось отчасти благодаря деятельности франц. епископов бретонского происхождения. В 1897 г. из-за плохой сохранности останков было проведено каноническое освидетельствование мощей. В 1924 г. Римский папа *Пий XI* провозгласил И. 2-м покровителем Бретани, вместе со св. Анной.

Празднование памяти св. И. в Трегье сопровождается крупными церковными торжествами. 19 мая 1947 г. на празднествах в честь 600-летия канонизации присутствовали 100 тыс. паломников, а также офиц. представители правительств, ун-тов и юридических корпораций ряда стран. Ежегодно в 3-е воскресенье мая совершается процессия во главе с католич. епископом Сен-Бриё и Трегье из кафедрального собора к ц. св. И. в Минии-Трегье. В наст. время в Бретани во имя И. освящено 18 церквей и ок. 60 часовен, крестов, св. источников и др.

**Иконография.** Большая часть иконографических памятников И., находившихся в соборе г. Трегье, в т. ч. витражи, была утрачена в годы Французской революции. К XV в. относятся статуи: в соборе Трегье, на портале св. И. в кафедральном соборе Барселоны, в музее г. Вик (Каталония), а также триптих флорентийской школы (музей Опера дель Дуомо, Флоренция) и др. И. традиционно изображался облаченным в судейскую мантию, с *биреттой* на голове и со свитком или с кошельком в руке. Получили распространение также скульптурные и живописные композиции с изображением праведного суда И., где фигура святого фланкируется фигурами богача и бедняка, сироты или бедной вдовы (напр., витраж 1537 г. из ц. Богоматери и св. Матурина в Монконтуре (деп. Кот д'Армор) с 6 сценами из его жизни). Реже встречаются композиции на тему «Милостыня св. Ива», в к-рых святой представлен в окружении бедняков. Значительная часть изображений И. относится к XVI–XX вв., в Бретани сохранилось большое количество статуй XVII–XVIII вв., выполненных в «народной» манере.





Ист.: BHL, N 4625–4637; ActaSS. Maii. T. 4. P. 537–613; Monuments originaux de l'histoire de S. Yves / Éd. A. de La Borderie e. a. Saint-Brieuc, 1887; Idem, nouv. éd. / Éd. J.-L. Deuffic. Saint-Denis, 2004; *Le Guillou J.-P.* St. Yves, ceux qui l'ont connu témoignent, ceux qu'il a guéris racontent: Enquête de canonisation. [S. l.], 1989 [франц. пер. док-тов канонизационного процесса]; Vita beati Yvonis // AnBoll. 1883. Vol. 2. P. 324–340; Vie de St. Yves tirée d'un manuscrit sur vélin du XIV<sup>e</sup> siècle / Éd. E. Bonnejoy. Saint-Brieuc, 1884; Vie de St. Yves en français écrite au XIV<sup>e</sup> siècle // Revue de Bretagne et de Vendée. Nantes, 1886. Sér. 6. T. 9(59). Pt. 1. P. 140–149; *Tempier D.* Documents sur le tombeau, les reliques et le culte de St. Yves // Mémoires de la Société archéologique et historique des Côtes-du-Nord. Sér. 2. Saint-Brieuc, 1885/1886. T. 2. P. 1–76; *Surius L., Le Masson J.-B., Marchand C.* La vie de S. Yves, écrite par trois divers auteurs. P., 1618; Vie de St. Yves = Buhez sant Euzen / Trad. P. de la Haye. Morlaix, 1623. 2 vol.; Idem / Éd. G. Le Menn. Sant Brieg, 2002. 2 vol.; *Le Grand A.* La vie, gestes, mort et miracles des saints de la Bretagne Armorique. Nantes, 1637. P. 105–125; Quimper, 1901<sup>5</sup>; *Lobineau G.-A.* Les Vies des Saints de Bretagne. Rennes, 1724. P. 245–258.

Лит.: *Ropartz S.* Histoire de St. Yves, patron des gens de justice. Saint-Brieuc, 1856; *La Borderie A., de.* Les dates de la vie de St. Yves // Revue de Bretagne et de Vendée. Sér. 6. Nantes, 1886. T. 10(60). Pt. 2. P. 241–261, 329–342; *Loth J.* Une cause de la popularité de St. Yves // Annales de Bretagne. Rennes, 1888/1889. T. 4. P. 632–633; *La Roncière Ch., de.* Saint Yves, 1253–1303. P., 1900; *Abgrall J.-M.* Culte et iconographie de St. Yves // Bull. de la Société archéologique de Finistère. Quimper, 1900. T. 27. P. 197–209; *Möller E., van.* Der hl. Ivo als Schutzpatron der Juristen u. die Ivobrüderschaften // Hist. Vierteljahrschrift. Lpz., 1909. Bd. 12. S. 321–353; *Raison L.-M.* Le bréviaire de St. Yves // Mémoires de la Société d'histoire et d'archéologie de Bretagne. Rennes, 1927. T. 8/2. P. 221–237; *Couffon R.* La confrérie de St.-Yves à Paris et sa chapelle // [Bulletins et mémoires] de la Société d'Emulation des Côtes du Nord. Saint-Brieuc, 1933. T. 64. P. 1–65; *Mahé L.* St. Yves, son pardon à Tréguier. St.-Brieuc, 1942; *Ricaud Y.* Histoire de la canonisation de S. Yves. [S. l.], 1947; *Debidoir V.-H.* St. Yves: Étude iconographique // Mémoires de la Société d'histoire et d'archéologie de Bretagne. 1949. T. 29. P. 35–44; *Masseron A.* St. Yves d'après les témoins de sa vie. P., 1952; *Evenou J., Raggi A. M.* Ivo Hélyou de Kermartin // BiblSS. Vol. 7. Col. 997–1002; *Le Mappian J.* Yves de Tréguier. P., 1981; *idem.* St. Yves, patron des juristes. Rennes, 1997; *Semur F.* Yves de Kermartin, magistrat et avocat du XIII<sup>e</sup> siècle. Bannalec, 1983; *Queffélec H.* St. Yves. P., 1987; *Cassard J.-C.* St. Yves de Tréguier: Un Saint du XIII<sup>e</sup> siècle. P., 1992; *Cassard J.-C. e. a.* Les Chemins de St. Yves. Morlaix, 1994; *Bourges A.-Y.* Yves de Kermartin hagiographe et la seconde vita de S. Maudez // Armorik: Lettres, arts, traductions. Perros-Guirec, 2003. N 1: Saint Yves; Saint Yves et les Bretons: Culte, images, mémoire, 1303–2003 / Éd. J.-C. Cascard, G. Provost. Rennes; Brest, 2004; *Vulliez Ch.* Un maître orléannais du XIV<sup>e</sup> siècle: Pierre de Dinteville et les origines du culte de S. Yves à Orléans // Bull. de la Société archéologique et historique de l'Orléannais. 2004. Vol. 17. N 140. P. 15–33.

А. А. Королёв

**ИВА** [сир. *ܝܒܐ*, *ihibā*; *ܝܒܐ*, *hibā*; греч. *Ἰβας*], еп. Эдессы (435 — авг. 449, окт. 451 — 28 окт. 457), богослов, один из осужденных Вселенским V Собором т. наз. «Трех Глав». Источниками сведений о деятельности И. являются акты Вселенского IV Собора, V Вселенского Собора, послание И. к Маре Персу, послания *Феодорита*, еп. Кирского (*Theodoret*. Ер. 87, 91, 111, 132). Менее значимыми являются свидетельства *Евагрия Схолластика* (*Evaogr. Schol. Hist. eccl.*), примч. *Либерата*, диак. Карфагенской Церкви (*Liberat. Breviar.*), *Факунда*, еп. Термианского (*Facund. Pro defens. sar.*), и др. историков, к-рые упоминают об И. в связи с деятельностью Вселенских Соборов. Кроме того, *Эдесская хроника* дает нек-рые сведения о нем в период епископского служения в Эдессе.

Первые сведения об И. относятся ко времени его пребывания в сане пресвитера в Эдессе в связи с конфликтом между ним и *Раввулой*, еп. Эдесским (412–435). И. был ревностным почитателем еп. *Феодора* Мопсуестийского. Будучи, вероятно, главой Эдесской богословской школы (см. *Богословские школы древней Церкви*), он переводил с греческого на сир. язык толкования НЗ и ВЗ еп. *Феодора*, а также сочинения *Диодора*, еп. Тарсийского. Деятельность И. вызвала неодобрение еп. *Раввулы*, с подозрением относившегося к еп. *Феодору* Мопсуестийскому и считавшего его учение неправославным. В итоге спора *Раввула* пошел на крайние меры — предал учение *Феодора* анафеме и приказал публично сжечь его сочинения. В конфликте с еп. *Раввулой* И. получил поддержку большинства эдесских клириков, т. к. Эдесская богословская школа в вопросах христологии придерживалась взглядов *Феодора* Мопсуестийского. Кроме того, И. поддержали нек-рые сир. епископы, напр. Самосатский еп. *Андрей*.

В 431 г., будучи еще пресвитером, И. принимал участие в событиях, связанных со Вселенским III Собором (Эфесским), о чем он повествует в послании к Маре Персу. Принимал ли участие в работе Собора еп. *Раввула*, неизвестно. Его подпись значится под рядом второстепенных документов, изданных от имени сепаратного собора вост. епископов («соборика восточных») под председательством еп. *Иоанна I* Антиохийского. Однако ни И. в послании

к Маре, ни автор сир. Жития еп. *Раввулы* не упоминают о его участии в работе этого собора. Присутствие же И. на соборе восточных бесспорно. Он был в числе делегатов вост. Церквей, собравшихся 26 апр. 431 г. в Антиохии, и вместе с прочими во главе с еп. *Иоанном* отправился в Эфес. По одной из версий, представителем Эдесской Церкви на Эфесском Соборе должен был стать И., а не *Раввула*, возможно также, что от имени епископа он подписал нек-рые документы «соборика восточных» (*Rammelt*. 2008. S. 112–113).

В 433 или 434 г. И. написал послание к Маре Персу. По разным версиям, Мара являлся либо епископом Ардашира в Персии, либо католиком Селевкии—Ктесифона в Месопотамии, либо просто монахом, персом по происхождению, насельником мон-ря *акимитов* в Халкидоне (*Esbroeck*. 1987. S. 203; *Quasten*. 2000. Vol. 5. P. 191). В послании И. подробно сообщал о событиях, происшедших после отъезда *Мары* из Эдессы: о конфликте с еп. *Раввулой* по поводу сочинений *Феодора* Мопсуестийского, о споре *Нестория* со свт. *Кириллом* Александрийским, о перипетиях Эфесского Собора, о последовавшем расколе и, наконец, о восстановлении церковного мира в 433 г. В отношении дела *Нестория* и свт. *Кирилла* И. занимал независимую позицию. Он обвинял *Нестория* в том, что тот отказался от употребления имени «Богородица», освященного церковным Преданием, и допускал высказывания о Христе, к-рые могли быть поняты в духе ереси *Павла Самосатского* (динамическое монархианство). Разбирая анафематизмы свт. *Кирилла* против *Нестория*, И. пришел к выводу, что они еретические, и обвинил архиеп. Александрийского в *аполлинарианстве*. По мнению И., свт. *Кирилл* признавал только одну природу во Христе после воплощения — божественную. Это новшество, по его словам, не было известно древним отцам, к-рые учили, что во Христе по воплощении сохранились «два естества, одна сила, одно Лицо, Которое есть один Сын Господь наш Иисус Христос» (*Ibas Edessenus*. Ер. ad Marim Persam // АСО. Т. 2. Vol. 1(3). P. 392; ДВС. Т. 3. С. 95). Вместе с тем, переходя к рассказу о восстановлении церковного общения с Александрией, И. не скрывал радости по поводу этого собы-



тия. Одновременно с посланием И. передал Маре письмо еп. Иоанна Антиохийского к свт. Кириллу Александрийскому и ответное послание свт. Кирилла, к-рые, по его мнению, выражают полноту правосл. вероучения.

В 435 г. умер еп. Раввула. С одной стороны, будучи представителем монашеской партии, Раввула возбуждал недовольство клира своей строгостью, с другой — его богословская позиция шла вразрез с традициями Эдесской школы, поэтому представители ученого клира, к числу к-рых принадлежал И., также имели повод быть им недовольными. Недовольство еп. Раввулой способствовало избранию на епископскую кафедру И. как бывш. его противника. Тем не менее в Эдессе было немало людей, особенно из числа монашествующих, не желавших принимать И., т. к. настроенно относились к его богословским взглядам и считали его симпатизирующим несторианам. В ходе распри недовольные избранием И. неоднократно обращались с жалобами на него к К-польскому архиепископу. В кон. 437 г. свт. Прокл К-польский направил послание еп. Иоанну Антиохийскому с просьбой уладить конфликт и в качестве средства к примирению предложил, чтобы И. и др. вост. епископы публично осудили неск. богословских положений из сочинений Феодора Мопсуестийского, к-рые свт. Прокл выдвинул в качестве обвинения в адрес Нестория в послании к епископам Армении. Послание не вызвало положительной реакции на Востоке, и лишь нек-рые епископы его подписали. И., как и большинство сир. епископов, отказался это сделать. Впрочем, и еп. Иоанн Антиохийский не придал большого значения инициативе архиепископа К-польского и не добивался подписания епископами послания.

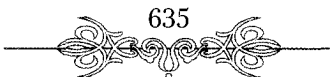
Выступления против И. прекратились, но лишь на время. В нач. 40-х гг. V в. в Эдессе против него сложилась оппозиционная партия, во главе к-рой стояли 4 пресвитера: Самуил, к-рому И. запретил проповедовать, Кир, Евлогий и Мара. Их поддерживал Ураний, еп. Имерийский. В 442 г., когда новый Антиохийский еп. *Домн II*, племянник еп. Иоанна, прибыл в Иераполь на архиерейскую хиротонию Стефана, Кир и Евлогий явились к нему и подали жалобу на И., подписанную и

некоторыми др. клириками Эдессы. Обвинители заявили, что их поддерживает большинство эдесских христиан. Когда весть об этом дошла до И., он собрал эдесский клир и запретил в священнослужении Кира и Евлогия, а также клириков, подписавшихся под жалобой, до окончания разбирательства. По всей вероятности, жалоба Кира и Евлогия не имела последствий. Еп. Домн относился с симпатией к И., в частности пригласил его принять участие в Антиохийском Соборе 445 г. (см. ст. *Антиохийские Соборы*). Новая жалоба на И., инициаторами которой были те же пресвитеры, была подана на Антиохийском Соборе в Великий пост 447 или 448 г. Как и прежняя, она не была рассмотрена Собором, однако еп. Домн счел нужным пригласить И. в Антиохию после праздника Пасхи, чтобы тот дал разъяснения по поводу возводимых против него обвинений. Вместе с тем он посоветовал И. временно снять прещения со своих обвинителей, чтобы не лишать их литургического общения во время пасхальных торжеств. И. отказался сделать это сам, предложив еп. Домну принять в общение тех обвинителей, к-рые в это время находились в Антиохии. Еп. Домн по совету Феодорита Кирского принял их в общение с условием, что они не покинут Антиохию, пока не будет разобрана их тяжба с И., в противном случае он грозил не только запрещением в священнослужении, но и лишением сана (*Theodoret. Ep. 87, 111; ср.: Liberat. Breviar. 13*). Обвинители И. сознавали, что, до тех пор пока его поддерживают еп. Домн и один из авторитетнейших вост. епископов Феодорит Кирский, низложить И. им не удастся. Поэтому пресвитеры Самуил и Кир, нарушив запрет, покинули Антиохию и направились в К-поль искать поддержки у имп. *Феодосия II*. Они добились того, что императорским указом Феодориту Кирскому было запрещено покидать свой город, в результате чего он не смог присутствовать на Антиохийском Соборе, где разбиралось дело И. (*Theodoret. Ep. 87, 91, 111*).

На Соборе было выдвинуто 18 пунктов обвинений против И., большинство из к-рых носило частный характер и было признано обосновательным. Так, И. обвиняли в том, что он присвоил драгоценную церковную чашу, использовал для Евхаристии вино плохого качества и

в недостаточном количестве, присваивал деньги, к-рые передавались ему для выкупа пленных у персов, принимал в клир людей недостойных и возводил на епископские кафедры своих родственников. Более значительными были обвинения, касавшиеся догматических воззрений И. Ему вменяли в вину то, что он анафематствовал и называл еретиком свт. Кирилла Александрийского. В доказательство сочувствия И. Несторию приводились приписываемые И. выражения в духе явного динамического монархианства: «Не завидую Христу, сделавшемуся Богом, ибо насколько сделался Он, сделался и я» (АСО. Т. 2. Vol. 1(3). P. 386; ДВС. Т. 3. С. 90). По словам обвинителей, И. учил, что Христос стал в полном смысле Богом только по воскресении, до этого же был человеком, во всем подобным обычным людям, к-рые якобы также могут достигнуть меры Христа и стать Богом, как и Он. И. признал лишь то, что обличал свт. Кирилла Александрийского в неправоверии и что его анафематизмы казались ему еретическими. Прочие обвинения И. отверг как клевету. Антиохийский Собор был недостаточно представительным для решения данного вопроса, на нем присутствовали всего 9 епископов; кроме того, отсутствовали 2 главных обвинителя: пресвитеры Самуил и Кир. На этом основании Собор отказался от дальнейшего расследования дела, сохранив status quo.

Обвинявшие И. в Антиохии пресвитеры Евлогий и Мара вскоре присоединились к Самуилу и Киру в К-поле. Туда же прибыл и еп. Ураний Имерийский в сопровождении нек-рых др. недовольных И. эдесских клириков. Им удалось добиться аудиенции у имп. Феодосия II и К-польского архиеп. св. *Флавиана*. Последний в это время был занят начинавшимися в столице спорами об учении архим. *Евтихия* и отказался рассматривать жалобу. Император поручил изучить дело вост. епископам. 26 окт. 448 г. была создана комиссия, в которую вошли Ураний, еп. Имерийский, Фотий, еп. Тирский, и *Евстафий*, еп. Беритский. Со стороны императора следить за деятельностью комиссии был поставлен трибун Дамасский. Свт. Флавиан послал в качестве наблюдателя диак. Евлогия. Членам комиссии было поручено разобрать дело И., его племянника еп. Даниила Каррского,





а также еп. Иоанна Феодосиопольского. Первоначально заседания планировалось проводить в Тире, однако когда тирскому духовенству стали известны обвинения, выдвигаемые против И., произошли сильные волнения, поскольку незадолго до этого (9 сент. 448) клирики и монахи добились низложения своего епископа несторианина Иринейя, и теперь упоминание о несторианстве вызвало у них бурную негативную реакцию. По этой причине местом работы комиссии был определен г. Берит, где 1 февр. 449 г. в епископской резиденции начались заседания.

В ответ на обвинения в богохульстве, выдвинутые его противниками, И. представил комиссии письменное свидетельство клира и народа Эдессы, к-рые заявляли, что их епископ никогда не произносил ничего противного истинной вере. Сюда же была присоединена просьба паствы о том, чтобы, в случае если разбирательство затянется, их епископ имел возможность вернуться в Эдессу на Пасху. В подтверждение обвинений против И. выступили только 2 диакона, Давид и Мара, к-рые в качестве доказательства того, что И. называл свт. Кирилла Александрийского еретиком, представили его послание к Маре Персу. Опираясь на это послание, И. смог доказать свою приверженность вероучению, к-рое было выработано в 433 г. соглашением между свт. Кириллом Александрийским и еп. Иоанном Антиохийским. Этим разбирательство завершилось. Члены комиссии убедили стороны примириться. Во избежание подозрений в финансовых злоупотреблениях епископу рекомендовали, чтобы имуществом Эдесской Церкви по примеру Антиохийской впредь управлял эконом. И. в свою очередь заверил присутствовавших, что признает Эфесский Собор наравне с *Вселенским I Собором*, и обязался по возвращении в Эдессу публично анафематствовать Нестория. 25 февр. 449 г. решения были подписаны участниками комиссии, кроме еп. Ураний Имерийского.

Дальнейшие события показали непрочность достигнутого примирения. На этот раз инициатива гонения на И. исходила не из Эдессы, а из К-поля, где в 449 г. набрала силу партия сторонников архим. Евтихия, поддержанная Александрийским архиеп. *Диоскором*. Евтихиане (монофизиты) увидели в И. и Фео-

дорите Кирском протагонистов ереси Нестория. За время, прошедшее с момента формирования беритской комиссии по делу И. до окончания ее работы, положение Евтихия в К-поле усилилось благодаря его влиянию на евнуха Хрисанфия — фаворита имп. Феодосия II. В марте 449 г. император издал указ о созыве Вселенского Собора в Эфесе для рассмотрения дела Евтихия. В преддверии Собора евтихиане начали агитацию против лиц, подозреваемых ими в сочувствии несторианству, в частности против И. В Эдессе их поддержала монашеская партия, которая распространяла слухи о его еретичестве. Когда И. вернулся из Берита, он обнаружил смятение в своей Церкви и враждебное отношение к себе со стороны паствы и особенно монашествующих. В результате он был вынужден покинуть город и даже обратиться к магистру армии Востока с просьбой предоставить ему личную охрану. Имп. Феодосий II распорядился провести новое следствие по делу И. непосредственно в Эдессе и поручил это *комити* пров. Осроена Херее. Прибыв в Эдессу 12 апр. 449 г., Херея был встречен толпой монахов, выкрикивавших оскорбления в адрес И. и называвших его вторым Иудой, фараоном, антихристом и т. п. 14 апр. комит приступил к расследованию без И., т. к. его в это время в городе не было. В течение 3 дней Херея не принял окончательного решения, и это вызвало новую волну выступлений против И. 17 апр., во время воскресного богослужения, произошли беспорядки в церкви, и комит, чтобы успокоить народ, обещал отменить постановления беритской комиссии. На следующий день он вновь выслушал уже неоднократно разбиравшиеся обвинения И. в ереси. Процесс сопровождался выкриками толпы, требовавшей изгнания и даже смерти епископа. Херея признал обоснованными все обвинения и известил об этом императора. 27 июня 449 г. последовало распоряжение имп. Феодосия II о признании И. виновным, лишении его кафедры, а также о том, чтобы на его место был избран правосл. епископ, к-рым стал Нонн. И. было запрещено возвращаться в Эдессу; вскоре он был арестован и 2 года провел в ссылках и заточении (*Liberat. Breviar. 12; Facund. Pro defens. cap. VI 1*).

Фактически И. был лишен кафедры по распоряжению светской власти, его церковное соборное осуждение имело место только в авг. 449 г. на «*Разбойничьем*» Соборе под председательством Диоскора Александрийского. Дело И. обсуждалось на 2-м заседании 22 авг. 449 г. Собор пожелал сначала заслушать участников беритской комиссии. Те, не излагая сути принятых ими постановлений, жаловались на то, что не имели возможности выявить истину, находясь вдали от Эдессы, и предложили обратиться к материалам следствия Хереи, получившим одобрение императора. Собор последовал совету, были приглашены обвинявшие И. эдесские монахи и зачитаны обвинения и решения следственной комиссии Хереи. Чтение было прервано возгласами негодования и оскорблениями в адрес И., а также требованиями живо сжечь его вместе с Несторием. Когда возмущение улеглось, пресв. Евлогий, не возобновляя чтение документов эдесского следствия, изложил перед Собором кратко суть их содержания. После этого Собор единодушно принял решение о низложении И., он был лишен кафедры, священства и даже церковного общения. Кроме того, ему вменялось в обязанность возместить финансовый ущерб, нанесенный Эдесской Церкви. Во время заседания Собора И. находился под арестом в Антиохии. Его друг Феодорит Кирский, также осужденный «*Разбойничьим*» Собором, бежал и на время укрылся в мон-ре в Апамее. Отсюда он написал послание И. (*Theodoret. Ep. 132*), стремясь поддержать и ободрить его.

28 июля 450 г. скончался имп. Феодосий II, незадолго до этого удалив от себя Хрисанфия. Одной из главных задач нового имп. *Маркиана* стала ликвидация последствий «*Разбойничьего*» Собора. В нач. 451 г. вышло распоряжение, к-рое позволяло изгнанным епископам вернуться из ссылки. Решение вопроса о восстановлении их на кафедрах было отложено до назначенного на конец года Халкидонского Собора. Дело И. было рассмотрено на 9-м заседании 26 окт. 451 г., после того как Собор оправдал Феодорита Кирского. Были зачитаны акты беритской комиссии, но принятие решения было отложено до следующего дня. 27 окт. при открытии заседания Собора папские легаты заявили, что И. должен



быть восстановлен во всех правах без рассуждений как осужденный вопреки законам. Против этого возразили неск. епископов, к-рые считали, что дело И. нужно исследовать. Свидетели против И. не были выслушаны, т. к. они запятали себя участием в «Разбойничьем» Соборе. Халкидонский Собор ограничился повторным прочтением актов беритской комиссии, оканчивавшихся пространной выдержкой из послания И. к Маре. И. присовокупил к ним обращение эдесской паствы в свою защиту, составленное для беритской комиссии. Халкидонский Собор исходил из того, что «Разбойничий» Собор был незаконным, следов., его постановления по делу И., как и прочие деяния, не должны приниматься во внимание. Послание И. к Маре было признано вполне соответствующим правосл. вероучению. Условием оправдания И. Собор поставил требование анафематствовать Нестория и Евтихия. И. согласился и сообщил, что Нестория он прежде анафематствовал в писаниях. После некоторых рассуждений Собор принял решение об оправдании И. и восстановлении его в сане епископа Эдесского, к-рое состоялось на следующем заседании Собора (*Facund. Pro defens. cap. V 3*). Еп. Нонну, рукоположение которого было признано каноническим, разрешалось сохранять епископский сан, по смерти И. Нонн беспрепятственно занял Эдесскую кафедру.

О деятельности И. по завершении Собора ничего не известно. Эдесская хроника после 451 г. упоминает только о кончине И. 28 окт. 457 г. (*Chron. Edess. P. 7–8*). Влияние И., несмотря на противодействие его преемника Нонна, оставалось довольно сильным в Эдесской богословской школе вплоть до переноса ее центра в Нисибин в кон. V в. Эдесская хроника, созданная в период, когда в Эдессе уже господствовало монофизитство (489), сохранила память о значительной роли И., к-рого называет Великим (*Ibidem*).

Согласно позднему известию *Авдишо бар Бриха*, митр. Нисибинского, И. писал комментарии на притчи, гомилии и гимны (*Catalogus ad Libros Syros Ebedjesu 60 // Assemani. BO. 1725. Vol. 3/1. P. 85–86*), однако, кроме послания к Маре Персу, др. оригинальных сочинений не сохранилось. Выдержки из неких гомилий на Пасху, использованные про-

тив И. его обвинителями и вошедшие в акты «Разбойничьего» Собора, И. отказался признать принадлежащими ему еще на Антиохийском Соборе 448 г. Послание к Маре было написано первоначально на сир. языке, однако оригинал был утрачен. В наст. время имеется греч. перевод послания в составе актов IV и V Вселенских Соборов и их лат. переводы, сир. перевод с греческого; послание цитируется также в сочинениях защитников «Трех Глав»: еп. Факунда Гермианского и рим. диак. Пелагия (впосл. папа Римский *Пелагий I (Pelagius I., papa. In defens. trium cap. / Ed. R. Devreesse. Vat., 1932. P. 36–41. (ST; 57))*).

Послание к Маре Персу, ставшее одной из причин осуждения И. на «Разбойничьем» Соборе, не вызвало протеста у отцов Халкидонского Собора. Тем не менее противники Халкидона видели в нем явную проповедь несторианства. Ок. 544 г. имп. св. *Юстиниан I* с целью примирить монофизитов с православной Церковью издал эдикт, осуждавший послание И. к Маре Персу, сочинения Феодорита Кирского, направленные против свт. Кирилла Александрийского, а также Феодора Мопсуестийского и его творения. Эдикт, осуждавший «Три Главы», был воспринят неоднозначно как на востоке, так и на западе империи и вызвал продолжительные споры. В 553 г. V Вселенский Собор повторил осуждение «Трех Глав».

Наибольшее влияние на сир. христианство, и в особенности на богословскую мысль, И. оказал переводами на сир. язык трудов богословов Антиохийской школы IV – нач. V в. (Диодора Тарсийского, Феодора Мопсуестийского, Феодорита Кирского, Нестория), благодаря чему антиохийское богословие (в частности, христология Феодора Мопсуестийского) укоренилось в *Церкви Востока*, которая в 499 г. окончательно разорвала общение с правосл. Церковью.

Соч.: *CPG. N 6500–6501; Ep. ad Marim Persam // ACO. T. 2. Vol. 1(3). P. 32 (391)–34 (393) [греч. пер.]; Vol. 3(3). P. 39 (478)–43 (482); T. 4. Vol. 1. P. 138–140 [лат. пер.]; Akten der ephesinischen Synode vom Jahre 449 / Hrsg. J. Flemming. B., 1917. S. 48–52 [сир. пер.]; Из послания... к Маре Персу // ДВС. Т. 3. С. 94–96, 402–404 [рус. пер.].*

Лит.: *Labourt. Christianisme dans l'empire perse. 1904. P. 131–137, 254, 261; Duval. Littératures. 1907<sup>3</sup>. T. 2. P. 76–77, 274, 314, 341–342, 345; Baumstark. Geschichte. 1922. S. 101; Fedalto. Hierarchia. P. 796, 803; Hayes E. R. L'École d'Edesse. P., 1930; Alès A, de. La lettre d'Ibas*

*à Marès le Persan // RechSR. 1932. Vol. 22. P. 5–25; Chabot. Lit. syr. 1935. P. 47–48; Devreesse R. Essai sur Théodore de Mopsueste // ST. 1948. Vol. 141. P. 125–152; Abramowski L. Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien // ZKG. 1955/1956. Bd. 67. S. 252–287; Ortiz de Urbina. PS. 1959. P. 99–100; Blum G. G. Rabbula von Edessa: Der Christ, der Bischof, der Theologe. Louvain, 1969. S. 196–203. (CSCO; 300. Subs.; T. 34); Esbroeck M., van. Who is Mari, the Adresse of Iba's Letter? // JThSt. N. S. 1987. Vol. 38. P. 129–135; Sauget J.-M. Ibas // EEC. 1992. Vol. 2. P. 403; Quasten. Patrology. 2000. Vol. 5. P. 191–192; Rammelt C. Iba von Edessa: Rekonstruktion einer Biographie und Dogmatischen Position zwischen den Fronten. B.; N. Y., 2008.*

Д. В. Зайцев

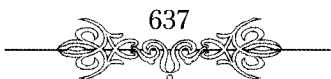
**ИВА́Н**, иконописец XII в. Его имя было обнаружено в надписи: «ИВАНЕ ѠЛЪ ЛЪВКО...», оставленной художником в каморе в толще стены лестничной башни *Юрьева мон-ря* в Вел. Новгороде. Художник-реставратор Г. С. Батхель с учетом реконструкции фрагментов после буквы *р* предложил читать надпись так: «Иване писал левое размерение». Идентичность краски (красная охра) автографа и рисунков на стене лестничной башни позволила предположить, что И. являлся одним из мастеров, расписывавших ок. 1130 г. Георгиевский собор, а именно его сев. часть («левое размерение»). Палеографические особенности надписи не противоречат ее датировке 1-й пол. XII в.

Лит.: *Батхель Г. С. Реставрация стенописи XII в. башни Георгиевского собора в Новгороде // ПКНО, 1990. М., 1992. С. 208–209; Кочетков. Словарь иконописцев. С. 144.*

**ИВА́Н** (упом. в 1345), иконописец вел. кн. Симеона Иоанновича Гордого (1341–1353). Согласно летописным источникам, входил в дружину мастера *Гоймана*, под рук. к-рого весной «в лето 6853 [1345]» была начата роспись Спасского на Бору собора. В строке «мастера старейшины и начальницы» имя И. упомянуто 3-м. В Патриаршей, или Никоновской, летописи (ПСРЛ. М., 2000<sup>9</sup>. Т. 10. С. 216) указано, что он, как и перечисленные с ним мастера, был родом русский, а иконописному делу обучался у греков. Др. сведений об И. не имеется.

Лит.: *Присёлков М. Д. Троицкая летопись: Реконструкция текста. СПб., 2002<sup>2</sup>. С. 367; Карамзин. ИГР. Т. 4. Примеч. 372; Кочетков. Словарь иконописцев. С. 261.*

**ИВА́Н АНДРОНИ́КОВ** Невежин — см. *Невежин Иван Андроников*.







**ИВАН ПРОКОПЬЕВ (ПРОКОПЬЕВ) КОНЮХОВСКИЙ**

(? — лето 1654, Москва), государев певчий дьяк. С марта 1635 г. упоминается как певчий-*нижник* 2-й станицы царского хора с годовым окладом сукном в 5 р. (РГАДА. Ф. 396. Оп. 2. № 92. Л. 128). Ежегодно в 1635–1641 гг. и 1646 г. дополнительно получал также в качестве пожалования на 2-ю станицу певчих дьяков по 2 р. от патриаршего рождественского славленого (РГАДА. Ф. 235. Оп. 2. № 9. Л. 123; № 12. Л. 133; № 15. Л. 121). В 1635 г. при освящении дворцовой ц. Нерукотворного образа Спасова на Сенях пел в составе 1-й станицы (Там же. Ф. 396. Оп. 2. № 291. Л. 400 об.). В том же году 30 нояб. пел среди дьяков в придворной ц. Нерукотворного образа «перенос (т. е. херувимскую песнь.— *Ред.*) спускной» демественным распевом (Там же. № 92. Л. 235 об.; № 291. Л. 110). В 1638 г. его двор находился на «Микицкой» улице, в переулке недалеко от ц. смцм. Дионисия Ареопажита; за ним числилась пищаль для обороны города (Росписной список г. Москвы 1638 г. / Изд.: И. С. Беляев // Тр. Моск. отд-я имп. Рус. военно-ист. об-ва. М., 1911. Т. 1. С. 68). В мае 1642 г., во время обряда поставления патриарха Иоасафа, он и его товарищи по станице пели и «ходили по три дни около Кремля, Китая и Белого города» (Мат-лы для истории, археологии и статистики г. Москвы. М., 1884. Т. 1. Стб. 967). До марта 1645 г. ему принадлежал певч. сборник (Обиход и Октоих двухстрочные), к-рый он продал некоему А. Б. Камынину, оставив запись на переплетном листе книги (РГБ. Ф. 37. № 142. Л. 1 об.). С сент. 1647 г. переведен в 1-ю, «большую» станицу государевых певчих дьяков с прежним окладом (РГАДА. Ф. 396. Оп. 2. № 303. Л. 229). В дек. 1648 г. пел среди дьяков на крещении царевича Димитрия (Там же. Оп. 1. № 4095. Л. 2). В 1649–1652 гг. ежегодно получал на всю «большую» станицу патриаршее рождественское пожалование — славленого по 2 р. (Там же. Ф. 235. Оп. 2. № 28. Л. 92, 340; и др.). В марте 1650 г. пел на крещении новорожденной царевны Евдокии (Там же. Ф. 396. Оп. 1. № 4095. Л. 1). Умер во время «морowego поветрия» в Москве (ДАИ. Т. 3. С. 509). В 1657/58 г. его двор «за Неглиннинскими вороты, за Мучным рядом» был отдан государеву певчому Ели-

сею Гаврилову (РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. № 17440. Л. 8).

Лит.: *Парфентьев Н. П.* Профессиональные музыканты Российского гос-ва XVI–XVII вв.: Государевы певчие дьяки и патриаршие певчие дьяки и подьяки. Челябинск, 1991. С. 250.

*Н. П. Парфентьев*

**ИВАН ФЁДОРОВ**, первопечатник, XVI в.— см. *Фёдоров Иван*.

**ИВАН ЧЁРНЫЙ** (ум. между 1487 и 1490, Великое княжество Литовское?), «крылошанин», писатель, профессиональный книгописец, видный член московского придворного еретического кружка (см. *Жидовствующе*). Немногочисленные сведения об И. Ч. сохранились в его записях на рукописных книгах (где он трафаретно-униженно именуется себя «Ивашко Чръной, якоже именем, такоже и дела», «Ио(анн) Чръны званием и деанми»), в посланиях Новгородского архиеп. св. *Геннадия (Гонзова)* и в «Книге на новгородских еретиков» («Просветителе») прп. *Иосифа Волоцкого*. И. Ч. не следует смешивать (как это делал, напр., Е. Е. *Юлбуинский*) с Иваном Самочёрным, братом архим. *Юрьева новгородского мон-ря* Кассиана, сожженным в 1504 г. из-за принадлежности к жидовствующим.

Известен ряд книг, в переписке и сверке текста к-рых принимал участие И. Ч. и на которых он оставил записи с упоминанием своего имени: *Летописец Еллинский и Римский* 2-й ред. (РГБ. Пискарь. № 162 / М. 597), 1485 г.; «Лествица» прп. *Иоанна Синайского* с копией записи митр. св. *Киприана* 1387 г. (ГИМ. Увар. № 447-Q / Цар. № 182), 1487 г.; *Сборник ветхозаветных книг с Хронографом Троицким* (РГБ. Унд. № 1), посл. четв. XV в. И. Ч. использовал разработанный, достаточно мелкий и красивый полуустав, восходящий к рус. почеркам, сформировавшимся в 1-й пол. XV в., в эпоху второго южнослав. влияния (см. *Южнославянские влияния на древнерусскую культуру*). Редакторские пометы и правка И. Ч. обнаружены также на полях *Сборника ветхозаветных книг* кон. XIV (?) — нач. XV в. (РГБ. Троиц. Фунд. № 2), послужившего оригиналом для рукописи РГБ. Унд. № 1 (*Клосс*. 1971; СКСРК, XIV, С. 175–176, № 65). Нуждается в дополнительном исследовании вопрос о принадлежности И. Ч. глосс (в т. ч. «пермских») на полях рукописи РНБ. Ф. I. 3, содержащей ветхоза-

ветные книги 16 пророков с толкованиями (см.: СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 394). Это украинско-белорусский кодекс с сильно болгаризированной орфографией (даже считающийся в литературе южнославянским или молдавским, см., напр.: ПССРК, XV. С. 87, 439 (№ 438); *Алексеев А. А.* Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 165), который датируется не ранее рубежа XV и XVI вв. (ПССРК, XV. Доп. С. 47, № 438); т. о., речь может идти о копиях глосс И. Ч.; факт, по-видимому, имеет значение для истории пребывания книжника в *Литовском великом княжестве* (см. ниже).

Из набора оригиналов для копирования рукописей видно, что И. Ч. был авторитетным книгописцем, которому доверяли работать с книгами крупнейших столичных и подмосковных б-к того времени — *Троице-Сергиева* мон-ря и, вероятно, митрополичьей. Как человек начитанный И. Ч. привлек внимание других членов московского кружка еретиков, отличавшегося пестротой состава. В литературе со времен статьи *Д. С. Лихачёва (Лихачев*. 1948) сложилось мнение, что Пискарьевский список *Летописца Еллинского и Римского* был изготовлен И. Ч. в 1485 г. по повелению вел. кн. *Иоанна III Васильевича*. Для этого, однако, нет достаточных оснований. В записи говорится лишь о написании книги при этом князе и его наследнике, а в слав. средневек. книгописной практике неизвестны случаи, когда указание на исполнение заказа правителя или церковного иерарха давалось бы писцом в иносказательной форме (и по крайней мере только в виде иносказания). Согласно посланию архиеп. *Геннадия* митр. *Зосиме* (окт. 1490), во время начавшегося расследования деятельности жидовствующих И. Ч., спасаясь от угрозы казни, бежал за рубеж (по всей видимости, в Великое княжество Литовское) и к этому времени уже умер. Нижнюю хронологическую границу побега определяет (с достаточной долей условности, поскольку неизвестно место создания рукописи) написание И. Ч. в сент. 1487 г. «Лествицы».

Некое представление о лит. занятиях И. Ч. даёт его послесловие («Преддверие настоящего сочтения») к списку 1485 г. *Летописца Еллинского и Римского*, с недавнего времени известного также в копии XVI в.— РГБ. Егор. № 335. Л. 32–





32 об. (Анисимова. 1999. С. 45). Оно состоит из 3 частей, средняя содержит дату написания книги и перечень московских светских и церковных владык, при которых книга была создана. Начальная треть текста («Иже от вышнего промышления на престоле царствия председателю устроивый и сановом скипетра почтенному, ему же преклонилася раба и съслужебница, тайну того любовную начрътавшя, яже от светлейшаго царя повеленна. Бяше же нас, яже в заповедех повеления царя, два чиновнаа рядовника, раба же и сослужебница двадесят и четьри») напоминает книжную притчу-загадку (лишенную в данном случае разгадки-толкования), подобную «Притче о царегоеде» (см.: Буслаев Ф. И. Исторические очерки рус. нар. словесности и искусства. СПб., 1861; Ромодановская Е. К. К истории жанра притчи в древнерус. лит-ре // 200 лет первому изданию «Слова о полку Игореве». Ярославль, 2001. С. 186–187), или же тайнописные послесловия книжников XV–XVII вв. (см.: Сперанский. 1929. С. 114–116; Рукописные книги собр. М. П. Погодина: Кат. СПб., 2004. Вып. 3. С. 117). Посл. треть, непосредственно предшествующая записи И. Ч., посвящена теме любви к ближнему. Степень оригинальности «Предверия...» нуждается в дополнительном исследовании, заголовок указывает на то, что текст должен служить скорее предисловием к какому-то тексту (как в Егоровской копии списка), а не послесловием (как в Пискарёвской ркп.).

Книги, переписанные и редактированные И. Ч., каноничны по содержанию. Попытки отыскать следы еретических воззрений И. Ч. в его послесловии 1485 г. и в глоссах на полях рукописей, предпринимавшиеся исследователями (прежде всего А. И. Клибановым), трудно признать убедительными ввиду нейтральности этих текстов. Не будь И. Ч. упомянут в сочинениях обличителей ереси, о его принадлежности к московскому кружку (и даже просто о каком-то вольнодумстве) едва ли можно было бы догадаться. Применение И. Ч. в глоссах пермской азбуки, распространенной в то время, подобно другим образцам книжной тайнописи, свидетельствует скорее всего не о стремлении скрыть смысл этих помет от идеологических противников, а о желании ввести элементы интеллектуальной игры и

представить это как своеобразную рекламу уровня книгописного мастерства. Следует согласиться с мнением Я. С. Лурье, что «роль основного источника по истории ереси они сыграть не могут» (Лурье. 1960. С. 91). Очевидно, как и в случае с единомышленником И. Ч. Иваном Волком *Курицыным*, еретические воззрения если и были зафиксированы письменно, то в не дошедших до нас текстах.

Соч.: Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – нач. XVI вв. М.; Л., 1955. С. 277–299; Анисимова Т. В. О трех малоизвестных списках Хроники Георгия Амартола из собрания Е. Е. Егорова (XV–XVI вв.) // Опыты по источниковедению: Древнерус. книжность: Археография, палеография, кодикология. СПб., 1999. С. 43–51.

Лит.: Викторов А. Е. Каталог слав.-рус. рукописей, приобретенных Моск. Публичным и Румянцевским музеями в 1868 г. после Д. В. Пискарёва. М., 1871. С. 38–39; Макарий. История РЦ. Кн. 4. Ч. 1. С. 485; Голубинский. История Церкви. Т. 2/1. С. 578, 582, 588; Т. 2/2. С. 298; Сперанский М. Н. Тайнопись в югослав. и рус. памятниках письменности. Л., 1929. С. 75. (ЭСФ; Вып. 4.3); Лихачев Д. С. Еллинский летописец второго вида и правительственные круги Москвы кон. XV в. // ТОДРЛ. 1948. Т. 6. С. 109–110; Клибанов А. И. Реформационные движения в России в XIV – 1-й пол. XVI в. М., 1960 (по указ.); Лурье Я. С. Идеологическая борьба в рус. публицистике кон. XV – нач. XVI в. М.; Л., 1960 (по указ.); Кюсс Б. М. Книги, редактированные и писанные Иваном Чёрным // Зап. ОР [ГБЛ]. М., 1971. Вып. 32. С. 61–72; Творогов О. В. Древнерус. хронографы. Л., 1975 (по указ.); СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 392–394; Летописец Еллинский и Римский. СПб., 2001. Т. 2 / Комментар. и исслед.: О. В. Творогов. С. 128–129.

А. А. Турилов

**ИВАН ЮРЬЕВ НОС** (XVI в.), государев крестовый дьяк, распевщик. Исследователи узнали о его деятельности в 1846 г., когда было открыто «Предисловие, откуда и от какого времени начало быти в нашей Русской земли осмогласное пение» — сочинение XVII в. по истории рус. церковнопевч. искусства, написанное при участии учеников московского мастера *Феодора Христианина*, хорошо знавшего И. Ю. Н. (см.: [Погодин М.] Вновь найденные данные для истории церковного пения в России // Москвитянин. 1846. С. 173–174; Ундольский В. М. Замечания для истории церковного пения в России. М., 1846. С. 21–22).

Начальный этап деятельности И. Ю. Н. связан с Вел. Новгородом, где находилось уч-ще церковного пения Саввы Рогова, одного из лучших дидаскалов в Российском

гос-ве той эпохи; можно полагать, что И. Ю. Н. обучался у этого мастера в кон. 30-х — 1-й пол. 40-х гг. XVI в.

В документах Иосифова Волоколамского мон-ря имеются сведения о деятельности некоего «молодого» монастырского слуги (т. е. мирянина, осуществлявшего надзор за хозяйством к.-л. монастырского села в течение строго определенного срока) Ивана Носа. Возможно, И. Ю. Н. и этот монастырский служащий — одно лицо. Первое упоминание его имени в монастырских документах относится к 26 нояб. 1548 г.: казначей Лаврентий «давал ключи Ивану Носу — ключ, как было за Васильем, за иконником, срок — Николин день вешней» (РГАДА. Ф. 1192. Оп. 2. № 1. Л. 28). В апр. 1549 г. среди «молодых слуг» ему выдали жалованье — ок. 40 алтын. Впосл. он назначался в разные села (Ивановское, Луковниково, Новое). Иногда ему доверяли получение жалованья для дворника и дворницы, «истобников» (Там же. Л. 28 об., 64, 79 об., 103, 139 об.). Вероятно, служба при мон-ре приносила неплохой доход. Напр., денежные вклады монастырских слуг («поминать в повседневном списке доколе монастырь стоит») составляли 90–100 р. (РГАДА. Ф. 181. Оп. 8. № 141. Л. 21, 101 об. и др.). В документах Иосифова Волоколамского мон-ря буд. распевщик в последний раз упоминается в февр. 1557 г., когда в с. Новое был назначен др. слуга (РГАДА. Ф. 1192. Оп. 2. № 1. Л. 150). В описи монастырской б-ки 1573 г. отмечен его вклад — певч. кн. «Ермолой» (Ирмологий) (КЦДР: Иосифо-Волоколамский мон-рь как центр книжности. Л., 1991. С. 89), но установить, когда был сделан вклад, невозможно (более ранняя опись датируется 1545).

Следующий период жизни И. Ю. Н. связан с государевым двором, находившимся в то время в Александровой слободе (РНБ. Q.1.1101. Л. 201 об. («Предисловие...»). Царь Иоанн Грозный, покинув Москву, окончательно переехал в Александрову слободу в дек. 1564 г. Здесь в составе двора оказался знаменитый хор *государевых певчих дьяков*. Судя по более поздним документам, И. Ю. Н. в отличие от имевшего церковный сан *Феодора Христианина* зачислили в штат государевых *крестовых дьяков*, певших и читавших во время







«домашней молитвы» царя в его покоях, в особой, Крестовой, палате.

В штатной росписи крестовых дьяков от 20 марта 1573 г. И. Ю. Н. занимает 4-е место, он единственный из 9 чел., кто назван полным именем (*Альшиц Д. Н.* Новый документ о людях и приказах Опричного двора Ивана Грозного после 1572 г. // *ИА.* 1949. Т. 4. С. 35). Царь Иоанн «пометил» выдавать ему «свое жалование»: денежное в 10 р. (среди товарищей И. Ю. Н. имел 3-й по размеру оклад) и «за сукно» в 48 алтын (1,44 р.). Именован с отчеством, несомненно, свидетельствует, что к тому времени И. Ю. Н. пользовался авторитетом при дворе. Из «Предисловия...» известно, что в слободе он «распел» Триоди, а также «святым многим стихеры и славники», «богородичны и крестобогородичны минейныя» (РНБ. Q.1.1101. Л. 202). Однако ни одного произведения, подписанного именем этого мастера, в певч. рукописях не найдено. Вероятно, И. Ю. Н. создавал свои распевы еще до начала пробуждения интереса к авторскому творчеству в рус. певч. практике, пришедшегося на нач. XVII в. и связанного с деятельностью в Москве Феодора Христианина.

Лит.: *Парфентьев Н. П.* Профессиональные музыканты Российского гос-ва XVI–XVII вв.: Государевы певчие дьяки и патриаршие певчие дьяки и подьяки. Челябинск, 1991. С. 311; *он же.* Выдающийся моск. распевщик XVI – нач. XVII в. Федор Крестьянин и его произведения // *Культура и искусство в памятниках и исследованиях: Сб. науч. тр.* Челябинск, 2003. Вып. 2. С. 46–59.

*Н. П. Парфентьев*

**ИВАНД** [нем. Iwand] Ханс Иоахим (11.07.1899, Шрайбендорф, ныне Писары, Нижнесилезское воеводство, Польша – 2.05.1960, Бонн), нем. лютеран. теолог. Род. в семье пастора. В 1919–1922 гг. изучал теологию в университетах Бреслау (ныне Вроцлав, Польша) и Галле с перерывом в 1918–1919 гг. на военную службу. В Кёнигсбергском ун-те И. защитил дис. «О методическом использовании антиномий в философии религии на примере «Достоверности веры» К. Хайма» (1924). В 1934 г. И. – профессор кафедры НЗ Ин-та им. Гердера в Риге, но вскоре из-за принадлежности к *Исповедующей церкви* был лишен права преподавания. В 1935–1937 гг. И. руководил нелегальными проповедническими семинариями Исповедующей церкви: в Блэстау (ныне Вишнёвка, Кали-

нинградская обл.), а после того как в 1937 г. был выслан гитлеровскими властями из Вост. Пруссии, в мон-ре Парадис под Йорданом (ныне Йорданово, Польша). В апр. 1938 г. И. был избран пастором общины св. Марии в Дортмунде, но в нояб. был арестован и находился в заключении до марта 1939 г. После освобождения И. продолжил пастырское служение. В окт. 1945 г. И. – профессор кафедры систематической теологии в ун-те Гёттингена. В 1947 г. И. совместно с К. Бартом, М. Нимёллером и Г. Димом принял участие в подготовке «Послания по поводу политического пути нашего народа» (*Wort zum politischen Weg unseres Volkes*), т. н. Дармштадтского послания (*Darmstädter Wort*), Братского совета Исповедующей церкви. В 1949 г. И. основал в Байенроде близ Хельмштедта социальное учреждение для беженцев и переселенцев послевоенного времени. В 1952 г. И. перешел из Гёттингенского ун-та в ун-т Бонна, на кафедру систематической теологии. По приглашению Патриарха Московского *Алексия I* И. дважды посещал СССР (в 1955 и 1958) и был награжден орденом св. кн. Владимира 2-й степени. В 1959 г. И. принял участие в офиц. встрече с представителями РПЦ в Арнольдсхайне. И. был членом Синода *Евангелической Церкви Германии*, членом Палаты общественной ответственности (при Евангелической Церкви Германии), состоял членом Евангелической конференции, Братского совета Евангелической Церкви Германии и занимал пост председателя Братского Восточно-Прусского синода Исповедующей церкви.

И. был убежден, что лютеран. учение следует рассматривать не в контексте личных переживаний и внутренних борений М. Лютера, как это было характерно для XIX в., а «с позиций объективной соотносительности с христианским вероучением». И. обращал внимание на опасность, что его современники воспринимают учение Лютера «об оправдании верой» как нечто само собой разумеющееся, а потому не относятся к нему серьезно. В работе «О примате христологии» (1956) И. критиковал учение об «историческом Иисусе», к-рое, по его мнению, искажает не только христологию, но и «учение об оправдании», содержащееся в ней. Соч.: *Über die methodische Verwendung von Antinomien in der Religionsphilosophie: Darge-*

*stellt an K. Heims «Glaubensgewissheit»:* Diss. Königsberg, 1924; *Rechtfertigungslehre und Christusglaube: Eine Untersuch. z. Systematik d. Rechtfertigungslehre Luthers in ihren Anfängen.* Lpz., 1930; *Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre.* Münch., 1941; *Vom Primat der Christologie // Antwort: Karl Barth zum 70. Geburtstag.* 1956. Zürich, 1956. S. 172–189; *Um den rechten Glauben: Gesammelte Aufsätze / Hrsg. K. G. Steck.* Münch., 1959; *Predigt-Meditationen.* Gött., 1984; *Frieden mit dem Osten: Texte 1933–1959 / Hrsg. G. C. den Hertog.* Münch., 1988; *Nachgelassene Werke.* Gütersloh, 1998–2004. 5 Bde.

Лит.: *Kaltenborn C. J.* Hans Joachim Iwand. B., 1971; *Gandras J.* Predigt als Zeugendienst bei H. J. Iwand. Gött., 1975; *Burdach E. H. J.* Iwand: Theologe zwischen den Zeiten: Ein Fragment 1899–1937. Beienrode, 1982; *Heinrich R.* Verheißung des Kreuzes: Die Christologie H. J. Iwands. Münch., 1982; *Beiträge zur Theologie H. J. Iwands / Hrsg. J. Seim, M. Stöhr.* Fr./M., 1988; *Sänger P., Pauly D. H. J.* Iwand – Theologie in der Zeit: Lebensabriss und Briefdokumentation; *Bibliographie.* Münch., 1992; *Seim J. H. J.* Iwand: Eine Biographie. Gütersloh, 1999; *Aus der Umkehr Leben: H. J. Iwand, 1899–1999 / Hrsg. B. Klappert, M. Schulze.* Wuppertal, 2001; *Suh B. Y.* Lex Spiritualis: Iwands Verständnis des Gebotes im Gespräch mit Luther, Calvin und Barth. Chongro-ku (S. Korea), 2006.

*К. И. Уколов*

**ИВАНИЦКИЙ** Виктор Федорович (1881, Херсонская губ. – 1956), востоковед, библиограф. Родился в семье народного учителя. Среднее образование получил в Одесской ДС, высшее – в КДА, к-рую окончил в 1906 г.; был оставлен на год профессорским стипендиатом, затем стал профессором на кафедре библейской истории, читал лекции по истории Др. Востока. Научная работа И. в этот период была посвящена преимущественно истории александрийской диаспоры. И. – автор единственной капитальной отечественной монографии (магист. диссертации), посвященной *Филону Александрийскому* («Филон Александрийский: Жизнь и обзор литературной деятельности». 1911). Обзор предваряется сводкой материалов по биографии Филона. Работа содержит подробный систематический анализ всех сохранившихся произведений Филона. Ценность монографии заключается также в том, что большая часть творений Филона до наст. времени на рус. язык не переведена.

После закрытия КДА И. был профессором Киевского ун-та, участвовал в работе историко-археологической комиссии по евр. языку. С 1921 г. работал во Всенародной б-ке Украины, где последовательно заведовал отделами библиотекосведения, старопечатных книг (с 1923 зам. ди-



ректора); под его рук. проходила научная деятельность б-ки, было создано изд-во, организована аспирантура. В 1933 г. И. переехал в Йошкар-Олу, работал в Республиканской научной б-ке Марийской АССР (ныне Национальная б-ка им. С. Г. Чавайна) в должности научного сотрудника, с 1937 г. заведовал справочно-библиографическим отделом; преподавал латынь в Марийском педагогическом уч-ще. И. — автор множества работ по библиографии и истории Марийского края (см.: Мансурова, 2006).

Арх.: ГБЛ. Ф. № 388 (4 карт., 2 папки, 1911–1950); Личное дело // Архив Нац. б-ки им. С. Г. Чавайна. Д. 84. Л. 3–5.

Соч.: Филон Александрийский: Жизнь и обзор лит. деятельности. К., 1911; О происхождении иудейского эллинизма Александрии // ТКДА. 1912. Т. 1. Кн. 2. С. 253–269; Иудейско-арамейские папирусы с острова Элефантины и их значение для науки Ветхого Завета. К., 1914; К вопросу о рехавитах. К., 1915. Вып. 1; Письмо Аристея к Филократу: Введ., пер., коммент. // ТКДА. 1916. Т. 2. Кн. 7/8. С. 153–198; Т. 3. Кн. 9/10. С. 1–37; Кн. 11/12. С. 197–225; Жидівська мова у Г. С. Сквороди // Збірник праць жидівської історико-археологічної комісії. К., 1928. Т. 1. С. 98–104; Библиография марийской библиографии. Йошкар-Ола, 1948. Вып. 1; Указатель литературы о Марийской АССР за 1949 г. Йошкар-Ола, 1951.

Лит.: Мансурова Л. Р. В. Ф. Иванцкнй и просветительская деятельность в Марийском крае (к 125-летию со дня рождения) // Бібліотечний вісник. К., 2006. № 3. С. 53–55.

**ИВАНОВ** Александр Андреевич (16.07.1806, С.-Петербург — 3.07.1858, там же), рус. худож. Сын профессора АХ худож. А. И. Иванова. С 1817 по 1828 г. был учеником в Имп. АХ. Награжден большой золотой медалью 1-го достоинства за картину «Иосиф толкует сны виночерпию и хлебодару в египетской темнице» (1827, ГРМ) и получил право пенсионерской поездки в Италию на средства Об-ва поощрения художников. С 1831 г. жил постоянно



Св. Иоанн Креститель.  
Этюд. 2-я пол. 30-х гг. — 40-е гг. XIX в.  
(ГТГ)

в Риме, где общался с О. Кипренским, с Ф. Овербеком, главой нем. художников-назарейцев, с одним из русских любителей — Н. М. Рожалиным. Ок. 1837 г. состоялось знакомство И. с Н. В. Гоголем, перешедшее затем в тесную дружбу, в 1842 г. — с Ф. В. Чижовым, и через него во 2-й пол. 40-х гг. XIX в. И. сблизился со славянофильскими кругами, в 1847 г. — с А. И. Герценом. В 1846 г. пенсионером АХ в Рим приехал брат И., архит. С. А. Иванов, к к-рому вносл. перешло наследие художника.

В 1836 г. И. получил звание академика исторической живописи Имп. АХ за картину «Явление Христа Марии Магдалине» (1835, ГРМ). В античных и евангельских сюжетах («Иосиф толкует сны виночерпию и хлебодару в египетской темнице»; «Аполлон, Гиацинт и Кипарис, занимающиеся музыкой и пением», 1830–1833, ГТГ; «Братья Иосифа находят чашу в мешке Вениамина», 1833, ГТГ) И. стремится передать состояние человека на пороге выбора, требующего от него максимального сосредоточения душевных сил. Ситуация,

Явление Христа народу.  
Этюд. 30-е гг. XIX в. (ГТГ)

в которой проявляются предел достигнутой человеком умудренности, духовной зрелости и физической силы и его судьба,

станет главной темой творчества И. и во всей полноте реализуется в картине «Явление Христа народу» (ГТГ). В 1837 г., после 4 лет осмысления в эскизах, работа над картиной была продолжена на большом холсте. Она сопровождалась созданием многочисленных этюдов и продолжалась с перерывами до нач. 50-х гг. XIX в. Фигурой св. Иоанна Крестителя введен образ звучащего слова. Христос на полотне И. — это исполнившееся Слово, что отвечает воззрению И. на свою картину как на произведение, передающее «сущность Евангелия». Событие начинается в некой точке подвижного равновесия между прошлым и будущим, к-рая превращается в линию — траекторию пути, объединяющего всех персонажей картины. Их фигуры, позы и жесты показывают, как тот или иной человек примеривается к предстоящему пути, вступает на него и ведет себя на этом пути, ценой каких душевных и физических затрат достигается это равновесие. Созданная И. пространственная формула представляет совершенный изобразительный эквивалент слов Христа: «Я есмь путь...» (Ин 14. 6). Принятие человечеством Христа в Его Первое пришествие прочитывается и как прообраз предстояния перед Ним всех и каждого во Второе пришествие в Судный день.

Как в библейской картине мира, так и на полотне И. между прошлым, преисполненным райской безмятежностью, и настоящим земного изгнания, где пребывает человеческий род, пролегает тот путь, коим Бог приходит в мир. Позем, земля, по к-рой идет Христос, — самостоятельная тема пейзажных этюдов И. Для художника поверхность земной коры — это карта, на к-рой запечатлены знаки, следы, траектории творящей вселенской силы, создавшей некогда тело земли. Для этюдов И. выбирает лишние культурного слоя, богатые вулканическими образованиями пространства, где виден «лысый череп» земли; т. о. в картину введен образ времени, несоизмеримого с масштабами человеческой жизни.

В совокупности предначертанных «уделов» или «линий судьбы» (к-рые проявляются по мере обретения «пути ко Христу» или удаления от Него) картина показывает «Устав Природы», по выражению И. В этом слое изображения воплощена идея





эпического бесстрастия. Но художник показывает и позицию героя, его отношение к предначертанному, что привносит в произведение драматический и психологический аспект, развитый преимущественно в этюдах. В содержательном плане картина и этюды соотносятся как эпос и драма. Драматизм имеет прямое отношение к свободе вопрошания, к тому, что чувствует человек «про себя», когда узнает, что ему досталась в удел именно эта, а не др. судьба. Фигура раба наиболее полно выражает указанную двуплановость образов картины.

Когда стало известно, что в Рим прибудет К. А. Тон распределять среди рус. художников заказы на работы для московского храма Христа



*Вид из Помпеи  
на Каstellамаре.  
1846 г. (ГТГ)*

Спасителя, у И. возникла мысль поместить свою картину в новостроящемся храме на зап. стене, напротив иконостаса. В связи с этим И. задумывается над новым изображением — нисхождением Божества в юдоль скорби в стиле иконного письма, который он именовал «апотеозическим» (эскизы «Воскресение», 1845, ГТГ — в иконографии «Сошествие во ад»). Так возникла идея цикла росписей «в особо построенном для того здании», позволившая И. отдалиться от большой картины и увидеть ее в иных связях и соотношениях.



*Благовещение.  
Акварель из цикла  
«Библейские эскизы».  
50-е гг. XIX в. (ГТГ)*

Эскизы к предполагаемым росписям образуют огромную серию набросков, полузавершенных и завершенных рисунков, акварелей и таблиц со схемами размещения композиций, где вокруг одного сюжета сгруппированы изображения соответствующих событий в др. мифологиях и версиях. Воображаемое здание должно было стать чем-то средним между «храмом искусства» — музеем и «храмом философии», где будут демонстрировать совр. выводы, касающиеся «эпохических предметов» в истории человечества, связанных с историей веры: «Иконостас, вследствие самых строгих историч[еских] сведений, составлен будет соверш[енно] во вкусе визант[ийском]. — Живопись превосходна до

безымянности художника. На стенах храма вмещивается История евангельская и библейская на фасаде, — и выходит пома-

леньку из апотеозического стиля. Внутренняя ограда храма украшена мозаич[ескими] изоб[ражениями] всех важнейших происш[ествий] нашей Истории до сего времени. Наружная сторона ограды украшена всемирными эпохическими предметами, где входит ужас раскола католического и его казнь в лютеранизме» (из «Мыслей при чтении Библии», записанных И. в 1846 — см.: *Зуммер*. 1929. С. 395). Через устройство такого здания искусство, по понятиям И., «должно процвести в самую высокую и последнюю свою степень, увенчав все усилия ученых и антиквариев».

После прочтения кн. Д. Штрауса «Жизнь Иисуса», франц. перевод которой попал к И. ок. 1851 г., изучение им первоначальной иконографии библейских сюже-

тов стало тем, чем для историка является работа с первоисточниками. Представить некое собы-

тие Свящ. истории в том виде, каким его мог видеть первосвидетель, было невозможно, не постаравшись «узнать корень иконной живописи русской» (А. Иванов в письмах, документах, воспоминаниях / Сост.: И. А. Виноградов. М., 2001. С. 359).

«Иконы до сложения иконографии» — так характеризовал эскизы И. исследователь его творчества В. М. Зуммер; «не субъективное исповедание художника передают они, но исторически воссоздают как нечто объективное и извне данное веру первоначальной христианской общины... будучи продуктом не религиозного вдохновения, но религиозной стилизации» (*Зуммер*. 1914. С. XXIII).

В мае 1858 г., за полтора месяца до скоропостижной кончины, И. вернулся в С.-Петербург, где сначала в Зимнем дворце, а затем на выставке в АХ показал картину «Явление Христа народу» и большое количество этюдов. Картина была куплена имп. Александром II и в 1862 г. подарена только что открывшемуся Московскому Публичному Румянцевскому музею. Основной корпус «библейских эскизов» был издан факсимиле Прусским археологическим ин-том (Изображения из священной истории, оставленных эскизов А. Иванова. Берлин, 1879–1887. Вып. 1–14; в наст. время более 800 л. с рисунками и акварелями из 39 альбомов хранится в фондах отдела графики ГТГ).

Публикация А. Н. Бенуа «История живописи в XIX в. Русская живопись» (СПб., 1901. Ч. 1; СПб., 1902. Ч. 2) привела к переоценке академического искусства. В первую очередь это коснулось творчества И. Так, Д. В. Философов усматривал в его искусстве «западно-католические тени» (Иванов и Васнецов в оценке Александра Бенуа // *Мир искусства*. 1901. № 10. С. 225). Он полагал, что возвращенная на почве ренессансной художественной традиции творческая свобода в истолковании религ. тем, как и сама возможность функционирования подобных произведений в качестве собственно художественных феноменов, а не объекта почитания, несовместима с правосл. вероисповеданием: это церковные сюжеты, и они требуют толкования «в духе Церкви». Западнику, эстету и индивидуалисту Бенуа суждения его оппонента в споре о картине И. казались почерпнутыми из «почтен-



ных, но достаточно пыльных славянофильских архивов» (*Бенца А. Н.* Ответ Философову // *Мир искусства*. 1901. № 11/12. С. 305–306). Вопрос о вере и неверии И., обсуждавшийся в критике нач. XX в. (см.: *Зуммер*. 1918), и о том, в какой мере коллизии веры являлись эвристическим фактором в работе художника, остается до сих пор и, видимо, навсегда обречен оставаться открытым (о перипетиях спора см.: *Алленов*. 1975. Т. 2. С. 140–153).

Ист.: А. Иванов: Его жизнь и переписка, 1806–1858. СПб., 1880; А. Иванов в письмах, документах, воспоминаниях / Сост.: И. А. Виноградов. М., 2001.

Изд.: Кат. выставки картин, этюдов и рисунков А. А. Иванова, с краткой биографией художника и кратким описанием его большой картины «Явление Христа народу». М., 1897; *Алленов М. М.* А. А. Иванов: Альбом. М., 1980; Александр Иванов: Акварель / Сост.: Е. Плотникова. М., 1998; Александр Иванов: Альбом / Авт. текста: Н. Яковлева. М., 2002.

Лит.: *Романов Н.* Эскизы и этюды А. Иванова в Румянцевском музее // *Аполлон*. 1912. Вып. 8. С. 5–19; *Павлуцкий Г. Г.* Источники худож. творчества А. А. Иванова // *Искусство*. К., 1914. С. 3–20; *Зуммер В. М.* Система библейских композиций А. А. Иванова: Анализ 13-ти сложных сюжетных циклов // *Искусство в южной России*. К., 1914. № 7–12; *он же*. О вере и храме А. Иванова. К., 1918; *он же*. Проблематика худож. стиля Ал. Иванова: стиль «библейских эскизов» // *Изв. Азербайджанского гос. ун-та*. Баку, 1925. Т. 2–3; *он же*. Эсхатология Ал. Иванова // *УЗ науч.-исслед. кафедры истории европ. культуры*. Х., 1929. Вып. 3. С. 393–408; *Стасов В. В.* О значении Иванова в рус. искусстве // *Он же*. Избранное. М.; Л., 1950. Т. 1. С. 125–149; *Аллатов М. В.* А. А. Иванов: Жизнь и творчество. М., 1956. 2 т.; *Неклюдова М. Г.* «Библейские эскизы» А. А. Иванова (к истории создания и замысла, к вопросу о стиле) // *Рус. искусство XVIII – 1-й пол. XIX в.* М., 1971. С. 48–115; *Заганская Г.* Пейзажи Александра Иванова. М., 1976; *Алленов М. М.* Картина А. Иванова «Явление Христа народу» («Явление Мессии»): Идейно-худож. проблематика: Канд. дис. М., 1975. 2 т.; *он же*. Александр Андреевич Иванов. М., 1980; *он же*. Картины природы и Картина Природы в пейзажном творчестве: (Уроки Александра Иванова) // *Человек – природа – искусство: Вопросы комплексного изучения*: Сб. ст. Л., 1986. С. 160–178; *он же*. Александр Иванов. М., 1997; *Пушин Н. Н.* «Библейские эскизы» Александра Иванова // *Проблемы изобразительного искусства XIX ст.* Л., 1990. Вып. 4. С. 14–21; *Поспелов Г. Г.* «Круг жизни» народа у Александра Иванова // *Он же*. Рус. искусство XIX в.: Вопросы понимания времени. М., 1997. С. 74–111.

*М. М. Алленов*

**ИВАНОВ** Александр Иванович (1880, С.-Петербург – 1931, Ленинград), основатель общины *евангельских христиан в духе апостолов* (пятидесятников-единственников). О жизни И. до 1909 г. известно лишь

то, что он, примкнув к движению евангельских христиан, получил богословское образование в Великобритани, в колледже Ч. Х. *Спердженна*. По возвращении в С.-Петербург И., «воспитанный в духе методистской епископской церкви», как позднее было указано в полицейском рапорте, с разрешения Синода и властей вместе с семьей перешел в евангельское христианство. В 1909 г. И. С. *Проханов* назначил И. сначала проповедником в Выборг, а затем пресвитером в Гельсингфорс (Хельсинки), где незадолго до этого была создана община евангельских христиан. В 1911 г. (по др. данным, в 1913) Гельсингфорс посетили с проповедью пятидесятнического учения Л. Петрус и Т. Баррат. Под их влиянием И. стал проповедовать «крещение Святым Духом» в своей общине, и к 1913 г. почти все ее члены приняли новое учение. В 1914 г. И. был вызван Прохановым в С.-Петербург, тогда же в газете евангельских христиан «Утренняя звезда» появилось «Предостережение» против принятия ложного учения «людей, называющих себя пятидесятниками, а в действительности трясуннов», среди к-рых был упомянут И. После встречи с Прохановым И. вышел из состава Всероссийского союза евангельских христиан и переехал в Выборг, где вместе с соратником Н. П. *Сморodinым* создал 1-ю пятидесятническую общину на территории России. В 1915 г. И., Тучков, Чернухин и Вецгавер были арестованы за проповедь пацифизма, а затем сосланы в Тургайскую обл. Оттуда И. был позднее отправлен в Вятскую губ. под надзор полиции. Точное время возвращения И. из ссылки неизвестно, не существует также и единого мнения о том, как он познакомился с идеями амер. пятидесятника-унитария А. Уршана, проповедовавшего в Российской империи. Несомненно только, что после возвращения И. вместе со Смородиным принял новое крещение и начал активно проповедовать крещение только во имя Иисуса Христа, за что в посл. его сторонников часто называли единственниками, иисусовцами, а позднее (после смерти И.) смородинцами. В 1918 г. община И. получила подписанное В. И. *Лениным* разрешение на открытие молитвенного дома в Петрограде. В 1930–1932 гг. молитвенные дома евангельских христиан в духе апостолов бы-

ли сняты с регистрации и закрыты. И., долгое время страдавший серьезным заболеванием сердца, скончался в 1931 г. (по мнению Франчука, в 1935) и похоронен на Большеохтинском кладбище.

Лит.: История евангельских христиан-баптистов в СССР. М., 1989; *Ефимов И., свящ.* Современное харизматическое движение сектантства. М., 1995; *Франчук В. И.* Просила Россия дождя у Господа. К., 2001–2003. Т. 1–3; Современная религиозная жизнь России: Опыт сист. описания. М., 2003. Т. 2: Протестантизм. С. 245–247.

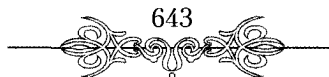
*И. Р. Леоненкова*

**ИВАНОВ** Александр Никанорович (1823–1916), прот., настоятель тульского кафедрального собора, церковный и общественный деятель, автор работ по церковному пению. Род. в семье тульского священника. В 1848 г. окончил МДА со степенью магистра богословия и был определен преподавателем нравственного богословия в Тульскую ДС, в 1851 г. рукоположен во иерея к тульской Троицкой ц. С 1858 г. преподавал в миссионерском классе ДС, с 1861 г. вел уроки евр. языка. В 1868–1896 гг. состоял законоучителем городских муж. и жен. гимназий, был членом губ. училищного совета, членом и председателем совета епархиального уч-ща. С 1878 г. до выхода за штат в 1914 г. кафедральный протоиерей. Был награжден правом ношения митры.

И. вел активную общественную деятельность. С 1861 г. он был членом редакции «Тульских епархиальных ведомостей», а с 1867 г. – их редактором. Он являлся председателем совета братства св. Иоанна Предтечи и членом Тульского историко-археологического товарищества (с 1898), губ. статистического совета, епархиального училищного совета, а также членом комитета по строительству в Туле единовременной церкви (с 1901). Был награжден орденами св. Анны 2-й и 3-й степени, св. Владимира 3-й и 4-й степени.

Особый интерес И. проявлял к церковному пению. После знакомства с прот. Димитрием *Разумовским* И. стал заниматься исследованием древних певч. рукописей Тульского епархиального древлехранилища. В ст. «Греческий нотный (крюковой) обиход: (Рукопись XVII в.)» (Тульские ЕВ. 1889. № 4) И. дал текстологическое описание рукописи, пытался анализировать нотацию.

В работе «Попытки к восстановлению древнецерковного пения»





(Там же. 1884. № 10–18, 23; переизд.: РДМДМ. 2002. Т. 3. С. 371–409) И. поставил проблему вытеснения древних напевов т. н. обычным напевом и итал. пением. И. представил широкий обзор мнений о церковном пении в «Епархиальных ведомостях» Полтавы, Киева, Оренбурга, Тамбова, Харькова в связи с изданием в Москве ОЛЦП «Круга обычных песнопений Московской епархии», в публикации к-рого И. видел одну из главных мер «к восстановлению так явно упадающего церковного пения». В качестве др. меры И. называл обязательное преподавание церковного пения в сельских школах и улучшение преподавания этого предмета в духовных учебных заведениях, высказывая в связи с этим свои соображения о новой программе С. И. Митропольского. Третьей мерой, по мысли И., является «строгая церковная» гармонизация древних распевов: мелодия должна постоянно дублироваться в верхнюю терцию, с возможным добавлением гармонического баса как основы трезвучий, а гармония должна соответствовать обиходному ладу (к-рый может быть расширен на 2 тетраорда, сверху и снизу) и при этом опираться только на мажорные трезвучия (от ре, соль, до и фа) и их обращения; уменьшенные трезвучия допускаются только в качестве проходящих. Примеры подобной гармонизации И. не приводит. Концепция И., ограничивающая круг гармонических средств, отражает поиски «строгого стиля» церковной музыки, характерные для 60–80-х гг. XIX в. Все сформулированные И. музыкально-теоретические положения Ю. К. Арнольд подверг резкой критике в кн. «Гармонизация древнерусского церковного пения по эллинистической и византийской теории и акустическому анализу» (М., 1886. С. 33–34).

Соч.: Жизнь и подвиги св. Мефодия и Кирилла, учителей славянских. Тула, 1885; Проповеди, речи и беседы. Тула, 1887; История уни в Юго-Зап. России: [В память 50-летия по воссоединению белорус. униатов (1839–1889 гг.)] // Тульские Ев. 1889. № 9. Приб. Отд. паг. С. 1–20 (отд. отт.: Тула, 1889); Краткое наставление о правосл. вере христианской: Для простого народа. Тула, 1889; О Кресте Господнем: Понятия в Великий пост. Тула, 1892; О степенях родства и свойства, в к-рых браки дозволяются или воспрещаются. Тула, 1896; Окраины г. Тулы и строящиеся в них новые храмы // Тульские Ев. 1898. № 19. Ч. неофиц. С. 875–880 (отд. отт.: Тула, 1898); Методическое руководство для преподающих Закон Божий. Тула, 1899<sup>1</sup>. Лит.: Столетие Тульской епархии: Сб. Тула, 1902. С. 213; Плотникова Н. Ю. К проблеме

гармонизации церк. распевов в рус. муз. теории 60-х — 80-х гг. XIX в. // Сергиевские чтения — 1. О рус. музыке: Науч. тр. МГК им. П. И. Чайковского. М., 1993. Сб. 4. С. 28–33; РДМДМ. Т. 3. С. 405–406.

Н. Ю. Плотникова

**ИВАНОВ** Алексей Иванович (12.05.1890, с. Смердово Ковровского у. Владимирской губ.— 3.10.1976, Ленинград), церковный историк,



А. И. Иванов.  
Фотография. 50-е гг. XX в.

библеист. Из крестьянской семьи. Окончил Шуйское ДУ (1901–1905), Владимирскую ДС (1905–1911), Петроградскую ДА (1911–1915), оставлен в академии профессорским стипендиатом на кафедре истории Византийской Церкви (1915–1917). Одновременно учился в Петроградском историко-археологическом ин-те, который окончил в 1917 г., в 1916–1918 гг. посещал в качестве вольнослушателя занятия на историко-филологическом фак-те Петроградского ун-та. В 1914 г. под рук. акад. Ф. И. Успенского занимался в Русском историко-археологическом ин-те в Стамбуле. За курсовое соч. «Кирилл I Лукарис, Патриарх Константинопольский» получил степень канд. богословия. Первой опубликованной работой И. стала написанная на основе архивных материалов ст. «Епископ Владимирский Павел (1763–1769)» (Владимирские Ев. 1910. № 31. С. 557–562; № 32. С. 580–585).

В 1918 г. И. преподавал в петроградских гимназиях. С 1919 г. работал инструктором по охране памятников и старины во Владимирском отделе народного образования, затем зав. подотделом искусств. В 1921 г. по инициативе И. во Владимире был возрожден губ. музей, И. стал его директором (1921–1926). Благодаря

усилиям И. были учтены и взяты под гос. охрану памятники белокаменного зодчества, гражданской и церковной архитектуры Владимиро-Суздальской земли, в губернии создана сеть музеев, организованы археологические раскопки в Ковровском и Судогодском уездах. В 1-й пол. 20-х гг. И. являлся активным членом Владимирского губ. научного общества по изучению местного края, затем опубликовал ряд краеведческих работ (Кляземский городок, бывш. удельный г. Стародуб. Владимир, 1926; Город Владимир на Клязьме. Владимир, 1927; Город Ковров в прошлом и настоящем. Ковров, 1928), в т. ч. в «Трудах Владимирского государственного областного музея», в «Трудах губернского научного общества по изучению местного края», в ж. «Наше хозяйство»; преподавал во Владимирском педагогическом ин-те, в Муромцевском сельскохозяйственном техникуме. 25 июля 1931 г. И. был арестован вместе с др. владимирскими краеведами и архивистами, обвинен в организации «музейной контрреволюционной подгруппы», в создании в музее «антисоветского церковного архива», в «пропаганде» находящихся в музее мощей, в содержании и ремонте на гос. средства действующих и закрытых церквей и мон-рей под видом их реставрации, в поддержке связи с «контрреволюционной профессурой» Москвы и Ленинграда. 3 нояб. 1931 г. И. был освобожден (реабилитирован 17 марта 1989).

Сразу же после освобождения И. уехал из Владимира. Преподавал в Ярославском педагогическом ин-те (1931–1932), в Ростовском педагогическом и Северо-Кавказском горском научно-исследовательском ин-тах (1932–1942). В 1937 г. получил ученую степень канд. исторических наук. В 1939–1941 гг. в Ростове-на-Дону был издан подготовленный И. курс истории средних веков. Во время оккупации Ростова-на-Дону нем. войсками (1941–1943) И. являлся зав. подотделом вероисповеданий и б-к при отделе народного образования бургомистерства, занимался регистрацией б-к и церквей, руководил восстановлением православных храмов. В нач. февр. 1943 г. уехал в Германию, затем обосновался в г. Мельник (Чехословакия), где 27 сент. 1945 г. был арестован советскими властями; обвинялся в добровольном сотрудничестве с немцами,



в членстве в комиссии при казначейском штабе войска Донского, в публикации статей антисоветского характера. 18 июля 1946 г. И. был осужден военным трибуналом войск МВД по Ростовской обл., окончательная мера наказания определена Военной коллегией Верховного суда СССР 31 дек. 1946 г.: 5 лет лишения свободы с конфискацией имущества (реабилитирован 10 июля 1996).

В 1951–1956 гг. И. являлся доцентом кафедры византологии и греч. языка МДА, одновременно исполнял обязанности секретаря Учебного комитета Свящ. Синода. В 1952 г., после защиты дис. «Критические издания греческого Нового Завета и общепринятый православной Церковью текст», получил ученую степень магистра богословия. В диссертации И. критиковал нем. протестант. библеистов за субъективизм, отрицательно оценивал издание НЗ под ред. Э. Нестле, считал наиболее авторитетным визант. текст (*textus receptus*), указывал на важность для текстологии НЗ *лекционариев*. И. высказал предположение о происхождении ряда древнейших кодексов, в частности Синайского, Ватиканского, из «неправославных кругов». И. принадлежит ценный обзор древних новозаветных рукописей и переводов: «Текстуальные памятники священных новозаветных писаний» (БТ. 1959. Сб. 1. С. 53–83). Проблемам текстологии Свящ. Писания посвящен ряд статей И., опубликованных в «Журнале Московской Патриархии»: «К вопросу о восстановлении первоначального греческого текста Нового Завета» (1954. № 3. С. 38–50); «Новый перевод на русский язык Евангелия от Матфея» (1954. № 4. С. 45–55; № 5. С. 38–47); «Новое критическое издание греческого текста Нового Завета» (1956. № 3. С. 49–58; № 4. С. 49–58; № 5. С. 43–52); «О новооткрытом памятнике священной новозаветной письменности» (1959. № 8. С. 79–80) и др. Концепции И. подверглись критике правосл. библеистов (см.: К. Л. [Логачёв К. И.] Критические издания текстов Священного Писания, III: Критические издания греч. текста Нового Завета // ЖМП. 1972. № 9. С. 78).

В 1956–1961 гг. И. являлся профессором кафедры византологии и общей церковной истории ЛДА, ученым секретарем Совета академии.

В 1960 г. за труд «История Византийской Церкви: от Константина Великого до отпадения Западной Церкви от Вселенской» (Т. 1. 2 ч.) И. была присвоена ученая степень д-ра церковной истории. В 1961 г. И. вышел на пенсию, в 1960–1970 гг. занимался преимущественно изучением лит. наследия преп. *Максима Грека*, составил каталог сочинений ученого монаха: «Литературное наследие Максима Грека» (Л., 1969; не все предложенные И. атрибуции являются бесспорными).

И. — автор ок. 100 трудов, посвященных вопросам библеистики, церковной и гражданской истории, совр. церковной жизни. Статьи исследователя публиковались в ЖМП, в сб. «Богословские труды» (в течение ряда лет И. являлся членом редколлегии этих изданий), в «Византийском временнике», в «Исторических записках» АН СССР, в ТОДРЛ. И. похоронен на Киневеевском кладбище в С.-Петербурге.

Соч.: Новейшая реконструкция греч. текста Нового Завета // ЖМП. Н. с. 1915. Ч. 58. № 8. С. 327–342; Новозаветные писания по новейшему восстановлению их подлинного текста // ТКДА. 1916. № 7/8. С. 269–298; Миланский эдикт и его значение // ЖМП. 1953. № 6. С. 51–55; Захват К-поля латинянами в 1204 г. // Там же. 1954. № 10. С. 64–73; Из истории взаимоотношений Англиканской и православной Церквей // Там же. № 11. С. 47–58; Православие в Америке // Там же. 1955. № 1. С. 44–55; № 3. С. 69–76; Вера и знание по учению христианских философов II–III вв. // Там же. № 5. С. 53–60; Рус. Православная Церковь и Правосл. Восток // Там же. 1956. № 6. С. 55–62; № 7. С. 58–63; Греч. Восток в трудах рус. церк. историков // Там же. 1960. № 10. С. 45–52; К вопросу о нестяжательских взглядах Максима Грека // ВВ. 1969. Т. 29. С. 135–147; Максим Грек и итальянское Возрождение // Там же. 1972. Т. 33. С. 140–157; 1973. Т. 34. С. 112–121; О пребывании Максима Грека в доминиканском мон-ре св. Марка во Флоренции // БТ. 1973. Сб. 11. С. 112–119; Максим Грек и Савонарола // Там же. 1974. Сб. 12. С. 184–208; Максим Грек как ученый на фоне современной ему рус. образованности // Там же. 1976. Сб. 16. С. 142–187; Несколько замечаний по поводу издания нового списка «Судного дела» Максима Грека // ТОДРЛ. 1976. Т. 30. С. 284–298; Несколько замечаний к вопросу о лексиконе «Свида» // БТ. 1978. Сб. 18. С. 223–230. Лит.: *Бронский В.* Проф. А. И. Иванов: [Некролог] // ЖМП. 1977. № 11. С. 25–26; *Максимова Н. Д.* Первый директор Владимирского музея // Рождественский сб. Ковров, 1996. Вып. 3. С. 108–111.

Н. Д. Максимова

**ИВАНОВ** Вячеслав Иванович (16.02.1866, Москва — 16.07.1949, Рим), поэт, мыслитель, филолог, переводчик. Отец И. — мелкий чиновник, землемер. Рано осиротевшего



В. И. Иванов.

Рис. К. А. Сомова. 1907 г. (ГТГ)

(1871) И. воспитала мать. С ней он разделял детскую глубокую живую веру в Бога и укорененность в наивно-правосл. быте. Мать привила сыну и сентиментально-романтическое представление о высоком назначении поэзии и поэта в мире, также легшее в основу мироощущения и миропонимания И. В гимназические годы (1875–1884; окончил 1-ю московскую гимназию с золотой медалью) уже проявляются характерные черты и склонности И.: «Из мальчика заносчивого и деспотического я сделался сдержанным и образцовым по корректности воспитанником» (Автобиография 1917: [Письмо к С. А. Венгерова] // Русская лит-ра XX в. / Под ред. С. А. Венгерова. М., 1918. Т. 3. Кн. 8; цит. по изд.: *Иванов Вяч.* Собр. соч. 1974. Т. 2. С. 13 (в тексте — Соч. с указанием тома)). «Старомодную» изысканную вежливость отмечали в облике И. все мемуаристы. И. усваивает привычку к постоянным и напряженным умственным занятиям: «...во внешней жизни эта эпоха определилась для меня, как начало долгого и сурового труженичества» (Автобиография 1917 // Соч. Т. 2. С. 13).

В 1884 г. И. поступил на историко-филологический фак-т Московского ун-та. Определившееся еще на школьной скамье пристрастие к классической древности сочеталось в И. с увлечением революционными настроениями. Тогда же кризис детской веры привел И. к пессимистическому атеизму (с попыткой самоубийства). В ун-те способности И.



обратили на себя внимание профессуры, прежде всего историка П. Г. Виноградова; уже на 1-м курсе И. получил филологическую премию «за особые успехи по древним языкам» (Отчет о состоянии и действиях Имп. Моск. ун-та за 1884 г. М., 1885. С. 26). Однако по окончании 2-го курса (1886) И. оставил Московский ун-т и уехал за границу; много позже он объяснял свое решение новым мировоззренческим кризисом: логика вещей неминуемо влекла его к активной подпольной деятельности, хотя он и потерял всякую убежденность в ее справедливости и необходимости (Там же. С. 15). Вплоть до 1905 г. И. появлялся в России лишь короткими наездами.

И. с женой (женится в 1886 на Д. М. Дмитревской, 1864–1933) обосновался в Берлине, где продолжил учебу, занимаясь экономико-юридическими аспектами рим. истории; становлением И. как ученого руководили О. Гиршфельд и Т. Моммзен; об ученичестве у последнего И. всегда вспоминал с гордостью (О Моммзене // Весы. 1904. № 11. С. 46–48; Автобиография 1917 // Соч. Т. 2. С. 16–21; *Альтман*. 1995. С. 30–31). По окончании курса (1891) И. принялся за диссертацию о рим. откупах. Он жил в Париже, побывал в Лондоне, позже перебрался в Италию. Странствия по Европе означали для И. продолжение и углубление образования: он изучал памятники культуры, прежде всего античности, — набавывалась восхищавшая и часто подавлявшая его современников гуманитарная эрудиция И., прекрасно структурированная классической нем. школой и философски осмысленная. Круг общения И. в это время — молодые рус. ученые, работавшие за границей (И. М. Гревс, С. А. Котляревский, М. И. Ростовцев, М. Н. Сперанский), нем. филолог-византист К. *Крумбахер* и др. (в Берлине Ивановы сдружились также с ученым свящ. Алексеем *Мальцевым*). Со многими из них устанавливаются на долгие годы дружеские отношения, особенно близкие — с историком Гревсом. В мире академической интеллигенции И. навсегда останется «почти своим».

Еще в школьные годы И. испытывает «страсть к Достоевскому» (Автобиография 1917 // Соч. Т. 2. С. 14). «Как только я очутился за рубежом, — писал позже И., — забродили во мне искания мистические и про-

будилась потребность сознать Россию в ее идее. Я принялся изучать Вл. Соловьева и Хомякова» (Там же. С. 18). С нач. 90-х гг. XIX в. И. захватывает изучение Ф. *Ницше*. Скоро, однако, увлечение нем. философией превратилось в многолетний внутренний спор с ним, в к-ром ницшеанскому антихристианству, индивидуализму, культу самоутверждающейся силы И. в конце концов противопоставил христ. ценности самопожертвования во имя спасительного единения человечества; «кристаллизованы... Да и Нет ницшеанству» (*Бросов*. 1976. С. 442) только в 1903 г. в ст. «Ницше и Дионис» (Весы. 1904. № 5). В ницшеанских терминах И. сознал свой самый значительный жизненный кризис (Автобиография 1917 // Соч. Т. 2. С. 19): в 1894 г. он встретил Л. Д. Зиновьеву (лит. псевдоним — Л. Д. Зиновьева-Аннибал), ради к-рой в 1895 г. оставил жену и дочь («Я развелся с Дмитревской, очень сурово и жестоко это было, но я тогда был ницшеанцем, и это мне помогло. Теперь я это воспринимаю как убийство, ибо жизнь Дмитревской оказалась совершенно разбитой, а наша дочь сошла с ума» — *Альтман*. 1995. С. 48).

Первые поэтические упражнения И. относятся к детской поре, с гимназических лет он писал постоянно и много, но ранние его опыты до сих пор известны только по рукописям в архивах (за считанными исключениями — несколько стихотворений 80-х гг. поэт включил в первые книги «Кормчие звезды» и «Прозрачность», еще неск. пьес опублик. в научной печати в последние годы). Живя за границей, И. ради заработка некоторое время занимался мелкой журналистской работой, его материалы появлялись без подписи или за подписью его патрона Г. С. Веселитского-Божидаровича в «Московских ведомостях» и «Гражданине» (1888). Но поэзия И. до 1895 г. не выходила из круга семьи и ближайших друзей. Поэтическим дебютом И. обязан 1-й жене. Летом 1895 г., когда был решен семейный разрыв, она показала рукопись сборника стихотворений И. Вл. С. *Соловьёву*, который высоко оценил дарование безвестного стихотворца и предложил свою помощь в издании книги (И. познакомился с Соловьёвым лично осенью 1895). И. сознавал и черпанность для открывшегося ему творческого пути «до ницшеанского»

лирического опыта, отложившегося в стихотворениях, включенных в этот сборник, а Д. М. Иванова хотела, чтобы он стал памятником ее жизни с И., и противилась включению «дионисийских» стихов, продиктованных появлением соперницы. В результате окончательное оформление корпуса ранней лирики совершилось только в «Кормчих звездах».

И. получил развод с Д. М. Ивановой в мае 1896 г., с воспрещением ему навсегда (по церковному канону, как виновному в прелюбодеянии) возможности нового брака (ЦГИАМ. Ф. 418. Оп. 298. Д. 834. Л. 2–3). Бракоразводный процесс Зиновьевой затянулся до 1899 г. Ее муж К. С. Шварсалон настаивал на передаче ему 3 его детей от брака с Зиновьевой (буд. пасынков и падчерицы И.). И. и Зиновьева были вынуждены скрываться от него, вели полулегальную жизнь, кочуя по Европе, к чему принуждала их необходимость обучения детей в различных частных школах. Они жили в Италии, в Англии, во Франции, в Швейцарии. В 1899 г. И. и Зиновьева, нарушая церковный и гражданский законы, венчаются у греч. правосл. священника в Ливорно.

Диссертация И., законченная в 1895 г., получила одобрение Гиршфельда и Моммзена, но от докторского диспута И. отказался: его самолюбие не желало мириться с малейшей возможностью неудачи на предварительном экзамене (Автобиография 1917 // Соч. Т. 2. С. 21). В дальнейшем к работам в этой области И. не возвращался (латиноязычная диссертация была изд.: *De societatis vegetalium publicorum populi Romani*. St.-Pb., 1910). И. всецело захватывает религиозно-историческая проблематика. Он собирает «материалы для исследования... корней римской веры во вселенскую миссию Рима» (Автобиография 1917 // Соч. Т. 2. С. 21), а позднее погружается в историю древнегреч. дионисийских культов. Здесь, на почве исконно ницшеанской проблематики — отношения индивидуума и множества (рода, толпы, народа), рождения трагедии из культового действия, очищения в бунте и «правом безумии» и т. д., — И. ищет ответы на коренные запросы современности, общественной жизни и искусства. Он работает в Афинах (откуда предпринимает путешествие в Египет и Палестину). В нач. XX в. семья И. сни-

мала дом в Женеве, куда приезжали многочисленные рус. друзья и знакомые (в частности, в 1904 — М. А. *Волюшин*, С. А. Поляков, М. Н. Семёнов, В. Ф. *Эрн*). Полноправным членом семьи становится М. М. Замятнина, подруга Зиновьевой, до самой смерти ведшая дом Ивановых, часто выполнявшая секретарскую работу для И.

И. писал, что благодаря встрече с Зиновьевой в нем «первые раскрылись и осознал себя вольно и уверенно поэт» (Там же. С. 20). Поэтическое призвание для И. было тождественно пророческому, что делало необходимым общественное служение, обращение к народу. Связи И. с рус. лит. кругами были весьма опосредствованными, по академическим и дружеским каналам попадают в печать первые его публикации — несколько стихотворений в журналах «Cosmopolis» (1898. № 11), «Вестник Европы» (1898. № 9; 1899. № 6) и перевод оды Пиндара (ЖМНП. 1899. № 8). Формирование 1-й книги шло медленно и с большими колебаниями: поэт некое время вынашивал замысел соединения в ней стихотворных и теоретических работ, через к-рые читатель должен был последовательно уяснить мировоззрение, определившее позицию автора, но позже от этого плана отказался; «Кормчие звезды», печатавшиеся И. на свой счет, появились в 1903 г. (СПб.); название книги одобрил Вл. Соловьёв (Соч. Т. 1. С. 41).

С выходом в свет «Кормчих звезд» массовая критика надолго устанавливает за И. репутацию «Третьяковского наших дней» (рец.: *Ашешов Н.* // *Образование*. 1903. № 12. 3-я паг. С. 119; см. также: Рус. ведомости. 1903. 21 апр.; *К[у]рс[инский] А. А.* // *Курьер*. 1903. 27 мая). Из критиков книги один В. Я. *Брюсов* увидел, что И. — «настоящий художник, понимающий современные задачи стиха... истинно современный человек, причастный всем нашим исканиям, недоумениям, тревогам» (Новый путь. 1903. № 3. С. 213–214).

В мае 1903 г. в парижской Высшей рус. школе общественных наук И. читает курс лекций по истории дионисийских культов; курс произвел большое впечатление, по отзывам, полученным из Парижа, на Д. С. Мережковского, к-рый и опубликовал его под названием «Эллинская религия страдающего бога» в своем ж. «Новый путь» (1904. № 1–3, 5, 8–9; Религия Диониса // *Вопросы жиз-*

*ни*. 1905. № 6–7; отд. изд., набиравшееся в нач. 10-х гг. XX в. и объявленное к выходу в изд-ве «Мусагет», позднее в изд-ве М. и С. Сабашниковых, погибло при пожаре в окт. 1917). На лекции в Париже И. познакомился с Брюсовым, с к-рым завязались дружеские отношения (см. их переписку: *Брюсов*. 1976). Весной—летом 1904 г. И. с женой в гостях в Москве; в кругу символистов устанавливается авторитет И., поэта и теоретика, одного из лидеров школы. В 1904 г. московское изд-во «Скорпион» выпустило 2-ю книгу стихов И. «Прозрачность», с восторгом принятую символистами (рец.: *Блок А.* // *Новый путь*. 1904. № 6; *Брюсов В.* // *Весы*. 1907. № 2; см. также рец.: *Ашешов Н.* // *Образование*. 1904. № 8; *Тарский К.* // *Моск. вед.* 1904. 28 мая). И. деятельно сотрудничает в ж. «Весы», к-рый хотел бы превратить в «орган самоопределения нашей секты» (*Брюсов*. 1976. С. 459), предполагая, что «весовский» кружок может эволюционировать под знаком теургического искусства, религ. творчества. По всей видимости, быстрое разочарование в этих расчетах побудило И. по возвращении в Россию обосноваться не в Москве, а в С.-Петербурге, где он надеялся встретить большее понимание в среде, породившей «религиозно-философские собрания» и ж. «Новый путь».

С осени 1905 г. с.-петербургский дом И., известный как «башня Вячеслава Иванова» (поскольку квартира — Таврическая ул., 25 — находилась на последнем этаже в угловой башне), становится самым ярким рус. лит. салоном XX в.; журфикс (т. н. ивановские среды) принимал весь модернистски ориентированный круг с.-петербургской художественной интеллигенции: литераторов, художников (прежде всего представителей художественного объединения «Мир искусства», особенно близкие отношения у И. устанавливаются с М. В. Добужинским, К. А. Сомовым, Л. С. Бакстом), музыкантов (участников кружка «Вечера современной музыки», И. сдружился с В. Ф. Нувелем, А. П. Нуроком), актеров (труппу театра В. Ф. Комиссаржевской, самая тесная связь устанавливается с В. Э. Мейерхольдом), философов (в т. ч. заметную роль играет Н. А. Бердяев), ученых и т. д. (см.: *Бердяев*. 1916, а также: *Лит. наследство*. 1982. Т. 92. Кн. 3. С. 233–

236, 238, 246). Вокруг И. собирается молодежь, к-рая находит у него понимание и поддержку в духовных и лит. исканиях; особенно заметна роль И. в становлении Г. И. *Чулкова*, С. М. Городецкого, М. Л. Гофмана, А. К. и Е. К. Герцык. Сравнительно скоро «среды» ввиду наплыва случайной публики были отменены хозяевами, но вплоть до отъезда летом 1912 г. И. в Италию его дом оставался центром притяжения, своеобразной художественной колонией, где всегда гостили друзья (в частности, Андрей *Белый*, М. О. Гершензон), долгое время постоянно жил М. А. Кузмин, собирались интимные кружки: об-во «гафизитов» (см.: *Богомолов Н. А.* Эпизод петербургской культурной жизни 1906–1907 гг. // *Блоковский сб.* Тарту, 1988. Вып. 8: А. Блок и революция 1905 г. С. 95–111), особый кружок женщин (хозяйка дома, Л. Д. Блок, Н. Г. Чулкова) и т. п., где все на манер барочных итал. академий имели прозвища и где царила атмосфера утонченной игры (естественно разрешившаяся, в частности, в 1910 знаменитой постановкой на «башне» Мейерхольдом драмы Кальдерона «Поклонение кресту»).

В пору 1-й рус. революции на «башне» господствовали радикальные настроения (И. откликнулся на события русско-япон. войны и революции циклом «Година гнева», вошедшим в сб. «Cor ardens» (Пламенеющее сердце) (Ч. 1; см.: *Корецкая И. В.* Цикл стихотворений Иванова «Година гнева» // *Революция 1905–1907 гг. и лит.-ра.* М., 1978. С. 115–138)), у И. расположился своего рода «корреспондентский пункт» рус. и иностранных журналистов, аккредитованных при I Гос. думе. На «башне» 3 янв. 1906 г. произошла встреча М. Горького с художниками и писателями — организаторами радикального ж. «Адская почта» и театра «Факелы», в которых ближайшее участие принимал И. (см.: *Карасик З. М.* М. Горький и сатирические журналы «Жупел» и «Адская почта» // *М. Горький в эпоху революции 1905–1907 гг.* М., 1957. С. 378, 382–383).

Под определяющим влиянием И., проповедовавшего «хоровое» начало в культуре, ставившего задачу преодоления индивидуализма и через мифотворческое волевое искусство выхода к «соборности», к надындивидуальной религ. общности людей,





внутри символизма к 1906–1909 гг. складывается «петербургское» крыло (др. авторитетом которого был А. А. Блок, в это время близко стоявший к И.); его противники сплотились на традиц. для школы платформе самоценного, «внеэтического» искусства. Идеи И. получили вульгаризированное истолкование в «мистическом анархизме» Чулкова — понятие, использовавшееся расширительно для обозначения всей «петербургской» группы, органом к-рой стал ж. «Золотое руно» (и в какой-то мере альманах «Факелы» — и там и там были опубл. программные материалы И.). Органом противников, «москвичей» (во главе с Брюсовым, кроме него — З. Н. Гиппиус, Андрей Белый, Эллис и др.), был ж. «Весы», где, однако, И., настойчиво сохранявший независимость личной позиции, также печатался. В 1907 г. И. организует собственное изд-во «Оры», к-рое должно было стать прибежищем «петербуржцев», поскольку «Скорпион» был собственностью «москвичей»; финансово не обеспеченные, «Оры» издали всего неск. книг (Зиновьевой-Аннибал и И., а также Блока, А. М. Ремизова, Чулкова, Городецкого, Кузмина, А. Д. Скалдина, В. В. Бородаевского — ближайших друзей И.).

Теоретические установки на преодоление индивидуализма И. и Зиновьева пытались осуществить и в жизни, что привело их к экспериментированию, характерному для эпохи, — не только со своей жизнью, но и с чужими: семейный союз «двух» они хотели превратить в союз «трех», с тем чтобы позднее он стал союзом «многих» и «всех»; в него пытались включить Городецкого, жену Волошина — М. В. Волошину (что послужило одной из причин распада этой семьи — Соч. Т. 1. С. 94–105; Т. 2. С. 754–767). Осенью 1907 г. Зиновьева умерла: она заразилась скарлатиной, помогая больным в деревне, где свирепствовала эпидемия. В И. всю оставшуюся жизнь жила убежденность, что он сохраняет общение с женой не только в памяти, но и в видениях, снах, сеансах т. н. автоматического письма (записи к-рых имеются в архивах); И. настаивал на том, что именно она указала ему на свою дочь от 1-го брака, В. К. Шварсалон, как на преемницу (брак И. с падчерицей совершился в 1910, также за границей у греч. священника).

В 1909 г. И. издал отдельной кн. «По звездам» (СПб.) важнейшие статьи 1904–1909 гг., на к-рых основывалось признание его главным — рядом с Андреем Белым — теоретиком символизма (рец.: *Адрианов С. А.* Критические наброски // ВЕ. 1909. № 10; *Бердяев Н. А.* // Моск. еженедельник. 1909. № 42; *Аякс [Измайлов А. А.]* // Биржевые вед. Вечерний вып. 1909. 20 авг.; *Г. Т. [Тастевен]* // Золотое Руно. 1909. № 6; *Франк С. Л.* Артистическое народничество // РМ. 1910. № 1; *Эллис [Кобылинский Л. Л.]* // Весы. 1909. № 8). После раскола в 1906–1909 гг. символизм воссоединился как школа «младших», ее возглавили Андрей Белый, Блок и И. Организационным центром стало московское изд-во «Мусагет» с ж. «Труды и дни». Огромное влияние оказал И. на с.-петербургскую лит. молодежь. На «башне» с весны 1909 г. собирается «поэтическая академия», вскоре институализировавшаяся как Об-во ревнителей художественного слова; через нее прошли Н. С. Гумилев, О. Э. Мандельштам, В. В. Хлебников и мн. др. Ведущую роль наряду с И. Ф. Анненским и Кузминым играет И. на первых порах в ж. «Аполлон», начавшем выходить с осени 1909 г.

Еще перед лицом внутрисимволистского раздора И. сформулировал свою принципиальную установку — «единственная борьба, в которой я намереваюсь участвовать, — есть борьба за утвердившиеся в моем духе ценности религиозного сознания» (*Брюсов*. 1976. С. 514). На рубеже 1900 и 1910 гг. он играет одну из главных ролей в с.-петербургском Религиозно-философском об-ве, руководит его Христианской секцией. Многие во взглядах И. по-прежнему определяется внецерковной мистикой, устремлениями вероисповедного синкретизма, в нем живет напряженный интерес к *теософии* (дружба с А. Р. Минцловой в 1908–1910), позже — к *антропософии*, но все явственнее обозначается эволюция от религ. догматизма к признанию церковного авторитета (в частности, в 1912, после неудачной попытки установить личный контакт с нем. антропософом Р. Штайнером, И. резко отмежевывается от антропософии, тогда как большинство «мусагетцев» во главе с Андреем Белым оказывается рьяными антропософами).

В эстетике И. теория символизма обретает онтологическое обоснова-

ние и законченность: подлинно реально только истинно-сущее, к-рое может открываться восприятию в опыте общения с миром явлений; отсюда путь познания — от «низшего» к «высшему», от «реального» к «реальнейшему»; в сжатом и окончательном виде теория «реалистического символизма» изложена в статье И. «Simbolismo» (*Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti*. R., 1936. Т. 31). Поэт — орган народного самосознания, в своих постижениях он совершает восхождение по лестнице реальностей (постижения суть воспоминания, поскольку полное знание изначально дано народной душе, потенциально всегда налично в ней), и естественный долг поэта — смиренно и радостно, как не свое, раздать в «нисхождении» к людям все собранное. Весь мир, и искусство тем более, как область межличностной связи, оказывается «лесом символов». Т. о., теоретические воззрения И. представляют собой уникальное явление в культуре модернизма: в соответствии с ними развитие поэта, художника непременно предполагает помимо специальной профессиональной подготовки духовную ответственность перед собой, народом и Богом.

Лозунги новых постсимволистских школ сознавались направленными не только против символизма в целом, но и против теорий и поэтической практики И. в первую очередь. «Бунт» акмеистов был взрывом изнутри ивановской «поэтической академии», экспроприацией ж. «Аполлон» у «старшей редакции» с И. во главе. При этом единогласно высокую оценку получили книги стихов И. «Cor ardens» (М., 1911. Ч. 1–2; книга стала складываться в 1906, циклы памяти Зиновьевой-Аннибал резко увеличили ее объем и изменили композицию) и «Нежная тайна» (СПб., 1912).

Творческое развитие И. отличалось внутренней логикой, последовательностью и устойчивостью оснований поэтической системы и определяющих ее духовных координат. Четкая периодизация его поэтического развития затруднительна; более очевидна смена периодов жизненного и духовного пути И., запечатлевающих в т. ч. и в изменении функций И. — поэта, критика и публициста, ученого и мыслителя — в рус. культуре. Детство, отрочество и юность находят продолжение в затяжной фазе духовного созревания



и «келейного» (по выражению И.) становления — до нач. 1900-х гг. Затем, до нач. 10-х гг. XX в., И. оказывается одним из наиболее влиятельных деятелей лит. обновления в России, прошедшего под знаком утверждения символизма. В поэтическом плане эти 2 больших периода отражены в 3 первых книгах И., но между «*Cor ardens*» и «Нежной тайной» проходит водораздел. В «Кормчих звездах» отчетливо видна работа по усвоению рус. и мировой поэтической традиции — настолько интенсивная, что при анализе стихотворений этой книги почти всегда речь идет не о заимствованиях, но о сознательном претворении наследия, разрешающемся созданием качественно нового поэтического мира.

Наиболее общая особенность первых 3 книг — предельная напряженность художественной ткани, от ритмики и фонки вплоть до центрального образа — лирического «я». Напряжение вызывается резким сведением разноприродных элементов: высокой славянизированной лексики и синтаксиса — с просторечием, редких и экзотических размеров — с тривиальным фоном читательского ожидания, античной мифологии (взятой к тому же в малоизвестных вариантах) — с антиклассицистской и прозаизирующей инерцией рус. лит. процесса. Сквозная образность поэтического текста имеет героическую окраску — в ивановском пантеоне понятую сквозь романтические предания (Микеланджело, Бетховен); одна из ведущих тем — «правое» богоборчество, познание Бога в волевом усилии; другая — титаническая жизнеутверждающая и жизнестроительная страсть. В центре мира первых книг И. — «я», сознающее недостаточность, ущербность уединенного существования, в борьбе с роком, с собой, с миром ищущее воссоединения с полной мировой жизни и обретающее ее в открывании чужого «я» — «ты».

В 10-х гг. XX в. на первый план в лирике И. выходят метафизические и богословские темы судеб человечества (мелопея «Человек», 1915–1919 (П., 1939)), России, истории. Самопознание «я» сосредоточивается на уяснении своей провиденциальной и благодатной укорененности в судьбах родовых (поэма «Младенчество», 1913–1918 (Пб., 1918)); написана во многом в отрицание «Возмездия» Блока с его мифологи-

ей возмездия отцам в детях). В сб. «Нежная тайна», интимно-лирическим, И. опробует опрощение поэтики, просветление и «умирение» стиля; эта художественная установка закрепляется, превращается в устойчивую стилиобразующую характеристику позднего творчества И., проходящего через фазу молчания (осознаваемого как годы покаяния — 20–30-е гг.) и завершающегося предельно — для И. — строгой, немногословной, смиренной лирикой «Римского дневника 1944 г.» (опубл. посмертно в книге И.: Свет вечерний. Оxf., 1962).

В лит. среде С.-Петербурга И. ощущал себя с нач. 10-х гг. все более одиноким (положение усугубилось тем, что многие с осуждением восприняли его женитьбу на падчерице, лично оскорбительную для И. было поведение в этой связи его близкого друга Кузмина). В 1912 г. Ивановы уехали за границу (Франция, Рим); В. К. Иванова-Шварсалон ждала ребенка, а осенью 1913 г., по возвращении, они поселились в Москве. Переселение в Москву, несомненно, объясняется также духовной эволюцией И.: ближайшей средой для него становится круг мыслителей, объединенных изд-вом М. К. Морозовой «Путь», — В. Ф. Эрн, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, Гершензон, Бердяев и др. (особняком стоит его тесная дружба в эти годы с композитором А. Н. Скрябиным — см.: *Мильникова И. А.* Статьи Вяч. Иванова о Скрябине // ПКНО, 1983. Л., 1985. С. 88–119). И. постоянно печатается в журнале П. Б. Струве «Русская мысль». Много работает для изд-ва М. и С. Сабашниковых: переводит для него Алкея и Сафо (М., 1914), Петrarку (М., 1915), Эсхила (перевод не завершен, при жизни И. издал незначительные фрагменты; «Орестея» опубл. без подписи автора в кн.: Греческая трагедия. М., 1950). И. сыграл выдающуюся роль в становлении рус. переводческой школы; дело не в количестве и даже не в качестве его переводов, зачастую спорных; во многом к авторитету И. апеллируют теория и практика эквиметрического перевода, прежде всего античных стихотворных памятников, а затем и стихотворных произведений на новых языках.

Если в статьях 1904–1909 гг. доминирует проблема общественного и религ. самоопределения личности, то в позднейших работах И. (Бороз-

ды и межи: Опыты эстетические и критические. М., 1916; библиография рецензий частично воспроизв. в: Бюллетени лит-ры и жизни. 1916. № 5. 2-я паг. С. 69–71; см. также: *Гидони А. Н.* // Аполлон. 1916. № 9/10; *Чешихин-Ветринский В. Е.* // ВЕ. 1916. № 8), как и в лирике, на 1-й план выходит проблема единства человеческого рода, человека, неизбывно связанного со множеством др. «я», с обществом. Теория символического искусства разрабатывается как учение о судьбах общенациональных, общенародных. Закономерности общенародного искусства И. пытается открыть в наследии Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, Вл. Соловьёва. В еще большей мере это относится к кн. «Родное и вселенское», составленной из публицистики военных лет (М., 1917 (на обл. 1918)) и целиком посвященной рассмотрению «судеб вселенских» (Родное и вселенское. С. 5), «угадываемых» в событиях войны и революции. Падение царской власти представлялось И. закономерным и необходимым, ибо «ветхое самодержавие» давно превратилось в «династическую диктатуру» (Там же. С. 179); И. пишет в апр. 1917 г. «Гимн Новой России» («Мир на земле, на святой Руси воля!..» — Соч. Т. 4. С. 60). Однако реальное развитие событий не отвечало представлениям ивановской историософии: «Революция протекает внерелигиозно. Целостное самоопределение народное не может быть внерелигиозным. Итак, революция не выражает донныне целостного народного самоопределения» (Родное и вселенское. С. 185). Это убеждение продиктовало «Песни смутного времени» (Народоправство. 1917. № 18/19; 1918. № 23/24; ср. также ст.: Революция и самоопределение России // Там же. 1917. № 14) — цикл стихотворений, к-рый И. после колебаний не захотел печатать отдельной книгой (по словам мемуариста, И. решил, что «у постели больного не следует говорить о его болезни» — см.: *Алянский С. М.* Встречи с А. Блоком. М., 1969. С. 58).

И. не скрывал, пока это было возможно и разумно, своего неприятия большевизма, печатал антибольшевистские статьи, сатирические стихи. Однако после консолидации большевистского режима в центре он занял лояльную к власти позицию. В 1918–1920 гг. он был одним из организаторов и руководителей



Театрального и Литературного отделов Наркомпроса; это положение позволяло ему деятельно участвовать в воссоздании жизненного пространства рус. культуры, отчасти нейтрализовывать (в исторической перспективе — задерживать) установление диктата леворадикальных норм в искусстве и, главное, в организации культурной жизни. И. читал лекции и вел занятия в Пролеткульте, в различных учебных заведениях, в самодеятельных кружках и студиях.

Вокруг петроградского изд-ва «Алконост» и его ж. «Записки мечтателей» в последний раз объединяются «младшие символисты» — Блок, Андрей Белый, Ремизов. В этом изд-ве выходит поэма И. «Младенчество» (1918), трагедия «Прометей» (1919), «Переписка из двух углов» (1921, совм. с Гершензоном). На рубеже 1918 и 1919 гг. создан один из самых знаменитых циклов И. — «Зимние сонеты» (впервые опубл.: Художественное слово: Временник Лит. отдела НКП. М., 1920. Кн. 1). «Переписка из двух углов» — важнейший документ в истории общеевроп. дискуссии 20-х гг. о «кризисе европейской культуры», кризисе гуманизма; она была переведена на основных европ. языки и породила обширную критическую и исследовательскую лит-ру (см.: Соч. Т. 3. С. 807–808, а также в изд.: *Бёрд*. 2006).

Семья И. жестоко голодала в холодной Москве, в начале революции навсегда исчезает один пасынок поэта, схвачен ЧК другой, от голода и лишений умирает М. М. Замятнина, более 20 лет бывшая домоправительницей, членом семьи И., в 1920 г. умирает В. К. Иванова-Шварсалон. И. предпринимал настойчивые попытки выехать за границу, закончившиеся безрезультатно. Летом 1920 г. И. с детьми (Лидия — дочь от Зиновьевой, Димитрий — сын от В. К. Ивановой-Шварсалон) перебирается на Сев. Кавказ, затем в Баку, куда был приглашен на кафедру классической филологии. Здесь в 1921 г. он защищает докт. дис. «Дионис и прадионисийство» (Баку, 1923), ведет обширную культурно-просветительскую деятельность. В Баку написаны шуточная «трагикомедия» «Любовь-Мираж?» (изд. посмертно в: *Archivio italo-russo*—3. 2001), неск. стихотворений. И. приходит к выводу, что «идеи перестали править миром», что достойнее уединенная и провин-

циальная жизнь. «Муза моя,— писал он В. А. Меркурьевой,— стала молчаливицей» (РГАЛИ. Ф. 2209.1.35). И. настойчиво отвергает все дружеские приглашения в Москву: «От меня... ничего больше не ждите, моя песенка оказалась спетой. Я даже разрешил себе душевную лень», — писал он 14 янв. 1923 г. Чулкову (РГБ. Ф. 371.3.45).

Несмотря на удовлетворенность бакинским существованием, И. мечтает о выезде в Европу. В мае 1924 г. Об-во любителей российской словесности пригласило И. в Москву на пушкинские торжества. В столице И. при помощи А. В. Луначарского и О. Д. Каменевой удалось выхлопотать командировку в Италию; он вызывает из Баку детей и 28 авг. 1924 г. уезжает из Москвы, отдавая себе отчет в том, что оставляет Родину навсегда. И. никогда не формулировал причин, заставивших его эмигрировать, чаще всего он говорил о необходимости дать детям настоящее образование, что было уже невозможно в Советской России; суть дела, однако, была в том, что сам строй советской жизни в корне противоречил всем представлениям И. В первом стихотворении, написанном в Риме, И. уподобил Россию сторовшей Трое («Мы Трои предков пламени дарим...»), а беглецов из России — спутникам благочестивого Энея, вынесшим из пламени отеческих богов.

Италия была выбрана, вероятно, не только потому, что И. любил ее больше др. краев, но и потому, что она была дальней периферией рус. эмиграции. С одной стороны, И. считал себя связанным с Москвой не только материальным содержанием, получаемым от советских учреждений, но и морально (имеются сведения, что он обещал Луначарскому политическую лояльность поведения за рубежом). С др. стороны, И. искал духовной сосредоточенности, и центральное положение в обществе, к-рое он занимал в 1905–1917 гг., претензии на духовное водительство стали для него неприемлемыми. Выбор итал. уединения был для И. выбором итал. экзистенциальным. Советских командировочных явно было недостаточно для более или менее серьезного обустройства на чужбине. И. охотно принимает предложение сотрудничать в горьковской «Беседе», куда отдает свои «Римские сонеты», но журнал закрылся,

не успев напечатать одно из лучших произведений И.-лирика. М. Горький прочит И. в зав. поэтическим отделом нового журнала, задуманного им в целях объединения рус. интеллигенции метрополии и диаспоры, однако горьковский замысел не был принят Москвой. С периодикой антисоветской эмиграции И. не считал для себя возможным сотрудничать. Каирский ун-т предложил ему кафедру, но англ. власти отказали в праве на нее ученому с советским паспортом. С осени 1926 г. И. получил работу в павийском Колледжо Борромео (Almo Collegio Borromeo; должность именовалась профессорской, но обязанности И. ограничивались внеклассными, по преимуществу языковыми занятиями со студентами). И. жил в Павии до 1936 г., когда вынужден был оставить службу, достигнув предельного по итал. законам рабочего возраста. К кон. 20-х гг. в СССР вызревание большевистской диктатуры приводит к ликвидации учреждений, с к-рыми И. поддерживал связь и от к-рых получал деньги (ЦКУБУ, ГАХН). В советской пенсии ему было отказано, однако еще в нач. 30-х гг. он получает издательский заказ из Москвы на перевод для Собрания сочинений Гёте. И. тяжело переживает гонения на Церковь, ссылкой на них он объясняет свой отказ вернуться на Родину (см.: *Чарный М. Б.* Ушедшие годы. М., 1970<sup>2</sup>. С. 410). В 1936 г. И., до того сохранявший советское гражданство, попросил и получил итал. подданство. С 1936 г. до смерти он живет практически безвыездно в Риме. Преподает церковнослав. язык в папских духовных школах, наблюдает за подготовкой русскоязычных переизданий Псалтири и Деяний и Посланий св. апостолов.

При том, что И. признавал и публично утверждал, что «труднейшее постижение для русской интеллигенции... есть ясное уразумение идеи Церкви», он оговаривался, что речь идет «о понятии, или идее Церкви, как существа мистического, а не о внешней, именуемой церковною, организации, не об общественных формах вероисповедного коллектива» (Соч. Т. 3. С. 298). Вся духовная эволюция И. протекала помимо сколько-нибудь строгого подчинения церковному авторитету исключительно под влиянием собственных переживаний, осознававшихся как мистические, и напряженного свободного

богословствования. В его духовном опыте переплетались православие и древнее язычество, католицизм и теософия, антропософия и т. д. Он никогда после юношеского атеистического кризиса не отказывался от посещения время от времени церковного богослужения; подчас это было действием совершенно формальным, подчас глубоко прочувствованным и осмысленным, но только на склоне лет в Риме ему дано было стать усердным прихожанином. 17 марта 1926 г. И. перешел в католичество. По словам самого И., решение о присоединении к Римско-католической Церкви «складывалось... в течение лет тридцати» ([Письмо к сыну, Д. В. Иванову, от 10 марта 1927 г.] // Вяч. Иванов: Мат-лы и иссл. 1996. С. 18). И. добился того, что чин его присоединения к католич. Церкви был проведен без формального осуждения православия как ереси (обязательного в ту пору по канону); тем не менее в офиц. документах акт квалифицируется как «отречение». И. представлялось, что он по примеру Вл. Соловьёва и вслед ему (в переходе к-рого в католичество И. не сомневался) своим деянием восстанавливает (не только лично для себя, но и выполняя «в своем лице... долг моего народа» — Соч. Т. 3. С. 429) утраченную в XI в. полноту Вселенской Церкви, поскольку становится полноправным членом обеих Церквей — Римско-католической и Восточной Православной (см.: *Шишкин*. 2003); И. считал, что его присоединение к католич. Церкви не означает разрыва с правосл. Церковью, что он в результате получил возможность «дышать двумя легкими» (тогда как прежде ему казалось, что он дышит «наподобие чахоточных одним только легким» — Соч. Т. 3. С. 429; уподобление чрезвычайно понравилось Римскому папе *Иоанну Павлу II*, пользовавшемуся им постоянно, как правило без ссылки на источник).

С нач. 30-х гг. прекращается и до той поры нерегулярная переписка И. с друзьями и учениками на Родине, память о нем обрастает легендами, созвучными образу Вячеслава Великолепного и закреплёнными советскими справочными изданиями, будто бы он получил кардинальскую шапку, стал директором Ватиканской б-ки, что ни в малой степени не соответствовало реалиям жизни в изгнании старого нищего рус. поэта.

Контакты И. даже с друзьями, единомышленниками, соратниками по лит. борьбе не более чем разрозненные эпизоды: он обменивается случайными письмами с Э. К. Метнером, С. Л. Франком, В. Ф. Ходасевичем, встречается с Мережковским и Гиппиус, Ф. Ф. Зелинским, когда изредка они появляются в Риме. Все это встречи исключительно личные, за ними нет общественного почина, культурной инициативы. С 1936 г. стихотворения И. регулярно печатаются в ж. «Современные записки». В 1939 г. в Париже появляется отдельное издание мелопеи «Человек», однако и это не делает И. активным участником культурной самоорганизации рус. эмиграции, каковыми были, напр., В. Ф. Ходасевич, прот. Сергей Булгаков, Бердяев. В отличие от В. В. Вейдле или Ф. А. Стенуна, нашедших себе место в культурной жизни стран рус. рассеяния, И. не стал (при его безграничных языковых возможностях человека, блистательно говорившего и писавшего на нем., итал., франц., англ. языках) и представителем к.-л. инациональной или космополитической культуры. С вниманием и пониманием к нему отнеслась европ. католич. (и не только католическая) элита — у него были встречи с Ж. *Маритеном*, Г. *Марселем*, Ш. Дю Босом, Дж. *Папини*, Э. Р. Курциусом, М. *Бубером*, он печатался в утонченных журналах — нем. «*Corona*», «*Nochland*», франц. «*Vigile*» и др. Но связи, органически подразумевающей совместное действие с этими лицами и группами, у И. не возникло. Причину этому нельзя предполагать ни в возрастном спаде творческой активности (И. по-прежнему работает регулярно и много), ни в кризисе лирического творчества: хотя в 20–40-х гг. поэт иногда молчит по нескол. лет кряду, «Римские сонеты» (1924–1925; *Современные записки*. 1936. № 62), «Римский дневник 1944 г.» (в: *Иванов Вяч.* Свет вечерний. Охф., 1962), мн. стихотворения этого периода являются вершинами рус. лирики XX в.; необычайно интересна в художественном отношении и неоконченная прозаическая «Повесть о Светомире-царевиче», над к-рой И. работал с кон. 20-х гг. до самой смерти. После 1917 г. И. в определенном смысле слова перерождается как человек общественный; новый духовный и поведенческий облик И. обретает именно в Италии. Опреде-

ляющую роль в этом облике играют углубленная церковность, бытовая, душевная и интеллектуальная, связанная с ней строгая переоценка собственной личности и жизненного пути, смиренный отказ от пророческих притязаний (в лит. плане выражающийся в значительном опрощении стиля). Дж. Папини в очерке, опубликованном незадолго до кончины И., назвал его одним из «семи стариков» (рядом с Б. Шоу, К. Гамсуном, М. Метерлинком, П. Клоделем, Ганди и А. Жидом), в лице к-рых минувший век жил еще в культурной реальности послевоенного мира, 7 великих из плеяды поэтов и мифотворцев, на ком лежала, хотя бы частично, ответственность за катастрофу XX в. (*Papini G. Santi e poeti*. Firenze, 1948. P. 243–249). Арх.: личные фонды И.: РГБ. Ф. 109; РГАЛИ. Ф. 225; ИРЛИ. Ф. 607; ИМЛИ. Ф. 55; ГПБ. Ф. 304; Личный архив Иванова в Риме (в распоряжении фонда «*Convivium*»).

Соч.: Собр. соч. / Под ред. Д. В. Иванова и О. Дешарт. Брюссель, 1971–1987. 4 т.; Тантал: Трагедия // Сев. цветы Ассирийские: Альм. книгоизд. «Скорпион». М., 1905. [Вып. 4]. С. 197–245; Прометей: Трагедия. Пб., 1919; Dostojewskij: Tragödie — Mythos — Mystik / Autorisierte übers. v. A. Kresling. Tüb., 1932; Переписка С. Л. Франка с Ивановым // Мосты. Мюнхен, 1963. Вып. 10. С. 357–369; Стихотворения и поэмы / Вступ. ст.: С. С. Аверинцев; сост. и примеч.: Р. Е. Помирный. Л., 1976; Письма Иванова к Ф. Сологубу и А. Н. Чеботаревской / Публ.: А. В. Лавров // Ежег. РО ПД, 1974. Л., 1976. С. 136–150; Из переписки А. Блока с Ивановым / Публ.: Н. В. Котрелёв // Изв.ОЛЯ. 1982. Т. 41. № 2. С. 163–176; Переписка В. И. Иванова и И. Н. Голенищева-Кутузова / Подгот. текста и коммент.: А. Шишкин // Europa Orientalis. Salerno, 1989. Т. 8. P. 481–526; Из переписки В. И. Иванова с А. Д. Скалдиным / Публ.: М. Вахтель // Минувшее: Ист. альм. П., 1990. Т. 10. С. 121–141; Мат-лы к истории сер. «Памятники мировой литературы» изд-ва М. и С. Сабашниковых: Пер. Вяч. Иванова из древнегреч. лириков, Эсхила, Пётрарки // Книга в системе междунар. культурных связей. М., 1990. С. 127–150 [переписка Вяч. Иванова с М. В. Сабашниковым]; Die Korrespondenz zwischen V. Ivanov und K. Krumbacher / Hrsg. M. Wachtel // ZfS. 1992. Bd. 37. H. 3. S. 330–342; В. И. Иванов и Э. К. Метнер: Переписка из двух миров / Вступ. ст. и публ.: В. Сапов // Вопр. лит.-ры. М., 1994. Вып. 2. С. 307–346; Вып. 3. С. 281–317; Переписка Вяч. Иванова с С. А. Венгеровым / Публ.: О. А. Кузнецова // Ежег. РО ПД, 1990. СПб., 1993. С. 72–100; Дионис и прадионисийство. СПб., 1994; Стихотворения. Поэмы. Трагедия: В 2 кн. / Сост., подгот. текста и примеч.: Р. Е. Помирный; вступ. ст.: А. Е. Барзах. СПб., 1995; Dichtung und Briefwechsel aus dem deutschsprachigen Nachlass / Hrsg. M. Wachtel. Mainz, 1995; Скрыбин. М., 1996; *Санжарь Н. Д.* «Задирать нос выше мозга», или «Почему люди такие дряни?»: Письма Н. Д. Санжарь к А. С. Суворину, Вяч. И. Иванову, А. А. Блоку и А. Серафимовичу [1902–1926 гг.] // Philologica. М.; Лондон, 1996. Т. 3.





№ 5/7. С. 313–360; А. В. Амфитеатров и В. И. Иванов: Переписка / Предисл. и публ.: Дж. Мальмстад // *Минувшее: Ист. альм. М.*; СПб., 1997. № 22. С. 475–538; «Обнимаю вас и матерински благословляю...»: Переписка Вяч. Иванова и Л. Зиновьевой-Аннибал с А. В. Гольштейн / Публ., подгот. текста, предисл. и примеч.: А. Н. Тюрин и А. А. Горюничский // *Новый мир*. 1997. № 6. С. 159–189; *Archivio italo-russo / A cura di D. Rizzi e A. Shishkin*. Trento, 1997. [Vol. 1]. P. 503–602; *Скалдин А.* Письма Вяч. И. Иванова // Примеч.: В. Крейда // *Новый журнал*. Н.-Й., 1998. № 212. С. 135–192; *Бёрд Р.* Вяч. Иванов и советская власть (1919–1929): Неизв. мат-лы // *Новое лит. обозр.* 1999. № 40. С. 305–331; *Selected Essays / Transl., not. R. Bird; ed., introd. M. Wachtel*. Evanston (IL), 2001; Письма Вяч. Иванова к А. Чеботаревской / Публ.: А. В. Лавров // *Ежег. РО ПД*, 1997. СПб., 2002. С. 238–295; *Бёрд Р.*, ред. Вяч. Иванов, М. Гершензон: Переписка из двух углов. М., 2006; История и поэзия: Переписка И. М. Гревса и Вяч. Иванова / Изд. текстов, исслед. и коммент.: Г. М. Бонгард-Левин, Н. В. Котрелёв, Е. В. Ляпустина. М., 2006; Человек: [Поэма]. М., 2006; *Davidson P.* Vyacheslav Ivanov and C. M. Bowra: A Correspondence from Two Corners on Humanism. Birmingham, 2006; По звездам. Борозды и межи / Вступ. ст., сост. и примеч.: В. В. Сапов. М., 2007. Изд.: Деяния Св. Апостолов. Послания Св. Апостолов. Откровение Св. Иоанна. Рим, 1946; Псалтирь на славянском и русском языках. Рим, 1950. Пер.: *Экхл.* Трагедии / Сопроводительные ст.: Н. И. Балашов, Д. В. Иванов, Н. В. Котрелёв и др. М., 1989. (Лит. памятники); Лира Новалиса в переложении Вяч. Иванова. Томск, 1997. Ист.: *Белый А.* Воспоминания о Блоке // *Эпопея*. М.; Берлин, 1922. № 1. С. 123–273; № 2. С. 105–299; № 3. С. 125–310; 1923. № 4. С. 61–305; *он же.* Начало века. М.; Л., 1933; *он же.* Между двух революций. Л., 1934; *Паст В. А.* Встречи. М., 1929; *Ходасевич В. Ф.* Здравница: Из московских вост. // *Возрождение*. П., 1929. № 1381; *Чулков Г. И.* Годы странствий: Из книги восп. М., 1930; *Блок А., Белый А.* Переписка / Ред., вступ. ст. и коммент.: В. Н. Орлов. М., 1940. (Летописи Гос. лит. музея; 7); *Woloshin M.* Die grüne Schlange. Lebensinnerungen. Stuttgart, 1954; *Маковский С. К.* Вяч. Иванов // *Он же.* Портреты современников. Н.-Й., 1955. С. 269–310; *Блок А., А.* Записные книжки, 1901–1920. М., 1965; *Белькинд Е. Л.* Блок и Вяч. Иванов // Блоковский сб. Тарту, 1972. Вып. 2: Тр. 2-й науч. конф. С. 365–384; *Герцык Е. К.* Воспоминания: Н. Бердяев, Л. Шестов, С. Булгаков, В. Иванов, М. Волошин, А. Герцык. Р., 1973; Письма О. Э. Мандельштама к В. И. Иванову / Публ.: А. А. Морозов // *Зап. ОР ГБЛ М.*, 1973. Вып. 34. С. 258–262; *Брюсов В. Я.* Переписка с Вяч. Ивановым: 1903–1923 / Предисл. и публ.: С. С. Гречишкин, Н. В. Котрелёв и А. В. Лавров // *Лит. наследство*. М., 1976. Т. 85. С. 428–545; *Лит. наследство*. Т. 92: А. Блок: Новые мат-лы и исслед.: В 5 кн. М., 1980–1993; *Иванова Л. В.* Воспоминания: Книга об отце / Подгот. текста, коммент.: Дж. Мальмстад. П., 1990. С. 373–389; *Котрелёв Н. В.* Из переписки Вяч. Иванова с М. Горьким: К истории ж. «Беседа» // *Europa Orientalis*. 1995. Т. 14. 2. P. 183–208; *Лит. наследство*. Т. 98: В. Брюсов и его корреспонденты: В 2 кн. М., 1991–1994; *Альтман М. С.* Разговоры с В. Ивановым / Сост. и подгот. текстов: В. А. Дымшиц, К. Ю. Лап-

по-Данилевский. СПб., 1995; *Белый А., Иванов-Разумник Р. В.* Переписка / Публ., вступ. ст. и коммент.: А. В. Лавров и Дж. Мальмстад; подгот. текста: Т. В. Павлова. СПб., 1998; *Мануйлов В. А.* Записки счастливого человека: Восп. Автобиогр. проза. Из неопubl. стихов / Ред.: Н. Ф. Буданова; предисл.: Д. С. Лихачев. СПб., 1999; *Волошин М. А.* История моей души / Сост.: В. П. Купченко. М., 1999; *Кузьмин М. А.* Дневник: 1905–1907 / Предисл., подгот. текста и коммент.: Н. А. Богомолов, С. В. Шумихин. СПб., 2000; *Герцык А. К., Герцык Е. К.* Письма / Сост. и коммент.: Т. Н. Жуковская. СПб.; М., 2002. Лит.: *Белый А.* Вяч. Иванов // *Русская лит-ра XX в. (1890–1910)* / Под ред. С. А. Венгерова. М., 1916. Т. 3. С. 114–149; *он же.* На перевале: Сирин ученого варварства: (По поводу кн. В. Иванова «Родное и вселенское») // *Знамя труда*. 1918. № 163, 170; *он же.* Поэзия слова: Пушкин. Тютчев. Баратынский. Вяч. Иванов. А. Блок. Пг., 1922; *Бердяев Н. А.* Ивановские среды // *Русская лит-ра XX в. (1890–1910)*. М., 1916. Т. 3. С. 97–100; *Зелинский Ф. Ф.* Вяч. Иванов // Там же. С. 101–113; *Ландау Г. А.* Византиец и иудей // *PM*. 1923. Кн. 1/2. С. 182–219; *Il Convegno*. Mil., 1933/1934. Vol. 14. N 8/12 [спец. вып., посвящ. И.]; *Тарановский К. Ф.* Пчелы и осы в поэзии Мандельштама: К вопросу о влиянии Вяч. Иванова на Мандельштама // *To Honor R. Jakobson: Essays on the Occasion of His 70-th Birthday*, 11 Oct. 1966. The Hague; P., 1967. Vol. 3. P. 1973–1995; *Котрелёв Н. В.* Вяч. Иванов — проф. Бакинского Университета // *Тр. по рус. и слав. филологии*. Тарту, 1968. Вып. 11. С. 326–339. (УЗ Тартуского гос. ун-та; 209); *Бахтин М. М.* Из лекций по истории рус. лит-ры: Вяч. Иванов // *Он же.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 374–383; *Мицк З. Г.* А. Блок и Вяч. Иванов. Ст. 1: Годы первой рус. революции // *Единство и изменчивость ист.-лит. процесса*. Тарту, 1982. С. 97–111. (УЗ Тартуского гос. ун-та; 604: Тр. по рус. и слав. филологии. Литературоведение); *Vyacheslav Ivanov: Poet, Critic and Philosopher / Ed. R. L. Jackson, L. Nelson*. New Haven, 1986; *Cultura e memoria: Atti del III Simp. Intern. dedicato a V. Ivanov / A cura di F. Malcovati*. Mil., 1988. 2 vol.; *Аверинцев С. С.* Системность символов в поэзии Вяч. Иванова // *Контекст: Лит.-теорет. исслед.* М., 1989. С. 42–57; *он же.* «Скворещица вольных граждан...»: Вяч. Иванов: путь поэта между мирами. СПб., 2001; *Davidson P.* The Poetic Imagination of V. Ivanov: A Russian Symbolist's Perception of Dante. Camb.; N. Y., 1989; *Брюсов В. Я.* Среди стихов: 1894–1924: Манифесты, статьи, рецензии. М., 1990; *Cymborska-Leboda M.* Dramat pod znakiem Dionizosa: Myśl estetyczna a poetyka gatunków symbolistów rosyjskich. Lublin, 1992; *она же.* Эрос в творчестве Вяч. Иванова: На пути к философии любви. Томск; М., 2004; *Vjačeslav Ivanov: Russischer Dichter, europäischer Kulturphilosoph: Beiträge d. IV. Intern. V. Ivanov-Symp., Heidelberg*, 4.–10. Sept. 1989. Heidelberg, 1993; Вяч. Иванов: Мат-лы и публикации / Сост.: Н. В. Котрелёв. М., 1994; *Carpi G.* Mitopoiesi e ideologia: V. Ivanov teologico del simbolismo. Lucca, 1994; *Un maître de sagesse au XX siècle: V. Ivanov et son temps*. P., 1994. (Cahiers du monde russe; Vol. 35. N 1/2); *Wachtel M.* Russian Symbolism and Literary Tradition: Goethe, Novalis and the Poetics of V. Ivanov. Madison (Wisc.), 1994; *Корецкая И. В.* Этюды о Вяч. Иванове // *Она же.* Над страницами рус. поэзии и прозы начала века. М., 1995. С. 86–155; *Bobilewicz G.* Wyobraźnia poe-

tycka: W. Iwanow w kręgu sztuk. Warsz., 1995; Вяч. Иванов: Мат-лы и исслед. / Ред.: В. А. Келдыш, И. В. Корецкая. М., 1996; [Мат-лы VI Междунар. симп., посвящ. творчеству Вяч. Иванова и культуре его времени, Будапешт, 12–16 июня 1995 г. / Под ред. Л. Силард] // *Studia slavica Academiae scientiarum hungaricae*. Bdpst., 1996. T. 41. P. 1–376; *Ghidini M. C.* Il cerchio incantato del linguaggio: Moderno e antimoderno nel simbolismo di V. Ivanov. Mil., 1997; *Зубарев Л. Д.* Вяч. Иванов и театральная реформа первых послереволюционных лет // *Начало: Сб. работ молодых ученых*. М., 1998. Вып. 4. С. 184–216; *Russian Literature*. Amst., 1998. Vol. 44. N 3. Special Issue: Vjačeslav Ivanov. P. 277–388; Вяч. Иванов: Архивные мат-лы и исслед. / Отв. ред.: Л. А. Гоготышвили, А. Т. Казарян. М., 1999; *Богомолов Н. А.* Русская лит-ра нач. XX в. и оккультизм: Исслед. и мат-лы. М., 2000; *Кружков Г. М.* «Мы — двух теней скорбящая чета»: Лондонский эпизод 1899 г. по письмам Вяч. Иванова и Л. Зиновьевой-Аннибал // *Новое лит. обозр.* М., 2000. № 43. С. 235–260; *Обатнин Г. В.* Иванов-мистик: Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вяч. Иванова (1907–1919). М., 2000; *Dudek A.* Wiza kultury w twórczości W. Iwanowa. Kraków, 2000; *Archivio italo-russo—3: Vjačeslav Ivanov: Testi inediti / A cura di D. Rizzi e A. Shishkin*. Salerno, 2001; Вяч. Иванов: Творчество и судьба: [Сб. к 135-летию со дня рожд.] / Ред.-сост., предисл.: Е. А. Тахо-Годи. М., 2002; *Vjačeslav Ivanov: Poesia e Sacra Scrittura: Atti dell' VII Convegno Intern. / A cura di A. Shishkin*. Salerno, 2002. 2 vol. (*Europa Orientalis*; 21/1–2); *Archivio italo-russo—2 / A cura di D. Rizzi e A. Shishkin*. Salerno, 2002. P. 141–276; Вяч. Иванов и его время: Мат-лы VII Междунар. симпозиума, Вена, 1998. *FG/M.; N. Y.*, 2003; *Шишкин А. Б.* «Россия» и «Вселенская церковь» в формуле Вл. Соловьёва и Вяч. Иванова // Вяч. Иванов — Петербург — мировая культура: Мат-лы Междунар. науч. конф. 9–11 сент. 2002 г. / Ред.: В. Е. Багно и др. Томск; М., 2003. С. 159–178; *Павлова Л. В.* «У каждого за плечами звери»: Символика животных в лирике Вяч. Иванова. Смоленск, 2004; *Кошечук Т. А.* Поэт — пророк и собеседник муз: О проблеме творчества в рус. поэзии и правосл. миропонимании // *Христианство и рус. лит-ра*. Сб. 5 / Ред.: В. А. Котельников, О. Л. Фетисенко. СПб., 2006. С. 3–128; Башня Вяч. Иванова и культура Серебряного века / Отв. ред.: А. Б. Шишкин. СПб., 2006; *Гоготышвили Л. А.* Непрямое говорение. М., 2006; *Bird R.* The Russian Prospero: The Creative World of Viacheslav Ivanov. Madison (Wisc.), 2006. Библиогр.: *Davidson P.* Viacheslav Ivanov: A Reference Guide. N. Y., 1996.

**Н. В. Котрелёв**

**ИВАНОВ** Йордан Николов (25.12.1871 (6.01.1872), Кюстендил — 29.07.1947, София), выдающийся болг. историк, археолог, этнограф и филолог. Окончил педагогическое уч-ще в Кюстендиле (1889), затем Высшую школу в Софии по специальности «славянская филология» (1892). В 1892–1894 гг. изучал романские языки и лит-ру в ун-те Лозанны (Швейцария). По возвращении преподавал франц. язык и лит-ру в гимназии г. Сливе-



на, а с 1899 г. — в Высшей школе в Софии (с 1904 ун-т). В 1906 г., чтобы иметь возможность путешествовать по обл. Македония и посещать Афон, входившие в то время в состав Османской империи, И. поступил на службу в болгар. торговое агентство в Фессалонике. В 1909 г. в звании доцента вернулся к преподавательской деятельности в Софийском ун-те, с 1917 г. профессор, с 1925 по 1942 г. зав. кафедрой болгар. лит-ры. В 1920–1923 и 1927–1930 гг. преподавал болгар. язык в Национальной школе живых вост. языков в Париже, заложил основы франц. болгаристики. Член Болгарского ученого об-ва с 1909 г. (с 1911 Болгарская АН), Рус. археологического ин-та в К-поле с 1912 г., Славянского ин-та в Праге с 1932 г.

Исследовательские интересы И. были в первую очередь сосредоточены на Македонии и ее церковной истории. В своей 1-й книге (Съверна Македония. София, 1906) И. описал историю и культуру населения родного ему Кюстендилского края, уделив особое внимание истории Брегалницкой и Вельбуждской епископий. В 1908 г. ученый издал том собранных им во время путешествий материалов по истории болгар в Македонии с раннего средневековья до нач. XX в., к-рый в посл. пополнял новыми свидетельствами, полученными в ходе дальнейших путешествий (Български старини из Македония. София, 1908, 1931<sup>2</sup>, 1970<sup>р</sup>). К этому кругу работ также принадлежат исследование о св. *Иоанне Рильском* и об основанном им Рильском мон-ре (Св. Иван Рилски и неговият манастир. София, 1917) и работы о средневек. мон-рях и храмах в Беренде, Земене и Бачкове, об Охридской архиепископии.

Велики заслуги И. в разыскании и изучении текстов кирилло-мефодиевской традиции: канона св. вмч. Димитрию Солунскому, службы святым Кириллу и Мефодию и их проложного Жития, похвалы св. Кириллу Климента Охридского, слав. Житий св. Наума, Прогласа к Евангелию и др. И. принадлежит заслуга открытия и публикации Зографской рукописи «Истории славяноболгарской» архим. *Паисия Хиландарского* (История славеноболгарская / Собрана и нареждана йером. Паисием в лето 1762. София, 1914), средневек. апокрифических, в т. ч. богомилских, произведений и сказаний (Бо-

гомилски книги и легенди. София, 1925, 1970<sup>р</sup>; Livres et légendes bogomiles: (Aux sources du catharisme). Р., 1975), произведений средневек. болгар. лит-ры (Старобългарски разкази: Текстове, новобългар. превод и бележки. София, 1935) и Житий св. Иоанна Рильского (Жития на св. Иван Рилски с уводни бележки // ГСУ, ИФФ. 1936. Т. 32. № 13. С. 1–109). Публикации И. стали основой систематизации корпуса болгар. исторических источников.

И. опубликовал многочисленные полемические заметки о деятелях национально-просветительного движения XVIII–XIX вв.: напр., о *Х. Жефаровиче*, об архим. Паисии Хиландарском, о св. *Софронии*, еп. Врачанском, и др., а также ценные работы о болгаро-греч. церковных отношениях в указанную эпоху. В последние годы жизни И. изучал наследие свт. *Киприана*, митр. Киевского (Българското книжовно влияние в Русия при митр. Киприан (1375–1406) // ИИБИ. 1956. Т. 6. С. 25–79), и «сарацинскую» миссию св. Кирилла (Сарацинска (арабска) мисия на Кирил Философ // Изв. на Ин-та на литература. София, 1965. Т. 16. С. 91–104). Соч.: Избрани произведения / Съст. и ред. Б. Ангелов. София, 1982. Т. 1: Литература, история, фолклор.

Лит.: Ангелов Д., Ангелов Б. Научно дело на акад. Й. Иванов // Иванов Й. Избрани произведения. София, 1982. Т. 1: Литература, история, фолклор. С. 7–22; Диневков П. Иванов Й. // КМЕ. 1995. Т. 2. С. 34–38; Дуриданов И. Акад. Й. Иванов — живот и научно дело // Македонски преглед. София, 1998. Год. 17. № 1. С. 117–144.

Библиогр.: Гечева К. Й. Иванов: Библиогр. София, 1974.

Д. И. Полювнянний

**ИВАНОВ** Максим († после 1716), иконописец Оружейной палаты Московского Кремля посл. четв. XVII — нач. XVIII в. Очевидно, сын жалованного иконописца Максимова Ивана и брат Максимова Василия (см. ст. *Максимовы*). Проживал в Москве, в приходе ц. вмч. Никиты на Швиной горке в Семёновской слободе.

Первые сведения о его деятельности в Оружейной палате относятся к 1677–1678 гг., когда в составе большой группы иконописцев он работал над миниатюрами к напрестольному Евангелию для дворцовой ц. Воскресения словущего в Московском Кремле. В 1679 г. в группе мастеров принимал участие в написании 14 икон праотеческого ряда иконостаса Покровского собора в Измайлове

(частично сохр., находятся в Покровском соборе).

В 1689–1694 гг. совместно с Петром Федоровым *Билиндиным*, Николаем Соломоновым *Вургаровым* и Петром Семеновым *Коробовым* писал иконы для иконостаса ц. Воскресения Христова в Кадашах. Среди сохранившихся икон комплекса автограф мастера имеется на двери в жертвенник с изображением арх. Михаила (1694, Музей-усадьба «Останкино»). Имя И. упомянуто среди др. художников и на происходящей из того же храма иконе «Богоматерь Боголюбская, с припадающими преподобными Сергием Радонежским, Варлаамом Хутыньским и Иоанном Дамаскином» (1689, ГТГ). В надписи указано, что И. вместе с Петром Коробовым выполнил на ней изображение преподобных. Образ был написан за 5 дней.

В 1702 г., к Пасхе, писал за 60 р. иконостас для новопостроенной ц. Воскресения Христова в Андреевском мон-ре в Пленницах по заказу игум. Феофана и братии (не сохр.). Поручителем при заключении договора был иконописец Билиндин, с которым И. совместно работал. В 1703 г. И. выступил поручителем Билидина и В. Максимова при заключении ими договора написание иконостаса в вотчине боярина Т. Н. Стрешнева с. Рождествене (Шарапове) Московского у. Наиболее позднее известное произведение И. — икона «Ап. Иоанн Богослов и Прохор на Патмосе», написанная в 1706 г. для московской ц. свт. Власия Севастийского в Староконоушенном пер. В 1716 г. его имя еще упомянуто в переписных книгах Москвы.

Работам И. свойственна большая стилистическая общность с произведениями др. иконописцев Оружейной палаты, что затрудняет выявление его индивидуальной манеры. Лит.: Розанов Н. П. Древние и др. особо замечательные предметы в приходских церквях г. Москвы // Древности: Тр. МАО. 1874. Т. 4. Вып. 3. С. 164; Забелин И. Е. Перечень иконописных и живописных работ моск. дворцовых и городских мастеров XVII ст. // Рус. худож. архив. СПб., 1894. Вып. 3. С. 175; *Собко*. Словарь художников. 1895. Т. 2. Вып. 1(И). С. 372; *Страхов С., свящ.* Моск. Воскресенская, что в Кадашеве, ц. в ее наст. виде: Общ. очерк ее 200-летней (1695–1895) истории. М., 1895. С. 10; *Успенский А. И.* Царские иконописцы. 1910. Т. 2. С. 123; *Антонова, Мневя*. Каталог. 1963. Т. 2. Кат. № 899; Десятая выставка произведений искусства, реставрированных ВХНРЦ им. акад. И. Э. Грабаря: Кат. М., 1988. С. 40; *Коробко О. А., Ченская Г. А.* О нек-рых подписных иконах собр. ГМИР //



Проблемы формирования и изучения музейных коллекций ГМИР. Л., 1990. С. 21; *они же*. О нек-рых подписных иконах кон. XVII — 1-й трети XVIII в. из фондов ГМИР // Филевские чтения: К 300-летию памятника архитектуры XVII ст. «Церковь Покрова в Филях» (1690–1693 г.). М., 1993. С. 51; *Силаева Е. И.* Произведения иконописцев Оружейной Палаты Моск. Кремля: Из собр. Останкинского дворца-музея: Кат. М., 1992. Кат. 7–12; *Кочетков*. Словарь иконописцев. С. 281–282; *Басова М. В.* Рус. искусство из собр. ГМИР. М., 2006. С. 59. Ил. 73; *Николаева М. В.* Иконостас петровского времени: Москва и Подмосковье. Подрядные записи. М., 2008. С. 162–163 (№ 34), 189–190 (№ 82).

*Н. И. Комашко*

**ИВАНОВ** Михаил Михайлович (11.09.1849, Москва — 20.10.1927, Рим), рус. муз. критик, переводчик, композитор. Окончил С.-Петербургский технологический ин-т, во время учебы пел в хорах Бесплатной муз. школы и РМО, затем всецело посвятил себя музыке. Около года учился в Москве у А. И. Дюбюка (фортепиано) и П. И. Чайковского (композиция), в 1870–1875 гг. — в Италии у Дж. Сгамбати (фортепиано и сочинение). Вернувшись в Россию, с 1875 г. выступал в качестве муз. критика в с.-петербургских периодических изданиях «Всемирная иллюстрация», «Музыкальный листок», «Музыкальный мир», «Пчела», «Новь», «Нувеллист», «Воскресный листок музыки и объявлений». В 1880–1917 гг. заведовал муз. отделом газ. «Новое время», где еженедельно публиковал фельетоны и обзоры под названием «Музыкальные наброски». В 1918 г. эмигрировал в Италию.

В начале карьеры муз. критика И. приветствовал творчество композиторов «Могучей кучки», однако в 80-х гг. примкнул к группе консервативных муз. критиков, став одиозной фигурой с.-петербургского муз. мира. В статьях, нередко отличавшихся необъективностью и поверхностностью суждений, И. выступал против новых, самобытных явлений рус. музыки, в связи с чем был «постоянной мишенью для атак» В. В. Стасова, к-рый отстаивал творчество «кучкистов» «от нападков Иванова и его коллег» (*Ступель*. С. 130–131). Вместе с тем статьи И., к-рые публиковались на протяжении почти 40 лет, содержат большой фактический материал о муз. жизни России того времени.

И. нередко выступал со статьями, посвященными духовным концертам, напр., «Юбилейный концерт

А. А. Архангельского и его хора» (Новое время. 1903. № 9648). Концерт Синодального хора в С.-Петербурге дал И. повод критически высказаться о новых программах Синодального уч-ща, к-рые «становятся слишком энциклопедичными, вдаются в подробности, бесполезные для дела» (Московское Синодальное училище // Там же. 1911. 21 марта. № 21580; переизд.: РДМДМ. Т. 2. Кн. 2. С. 893–899). В статьях «Московский съезд хоровых деятелей» (Там же. 1910. 26 июля. № 12345), «Новый вопрос для Православной Церкви» (Там же. 9 нояб. № 12451) и «Музыка в православных храмах» (Там же. 1912. № 12338) выразил сочувствие идеям учителя пения и регента В. В. Уварова-Надина, выступавшего за введение инструментов в правосл. богослужение; И. видел в этом возможность «хотя бы только с чисто внешней стороны сблизить все христианские церкви».

В его 2-томной «Истории музыкального развития России» (СПб., 1910–1912) ряд глав посвящен церковному пению разных периодов. Развернутая гл. 2, «Церковное пение в России от принятия христианства до конца XVII века», имеет разделы «Семиография», «Знамена» (с расшифровками различных знамен), «Церковные звукоряды» (с объяснением системы осмогласия), «Порча церковных книг» (о раздельноречии и вставках в тексты певч. рукописей слов типа «хубово», «ненена» и др.), «Состояние церковного пения [в XVI в.]», «Теоретические сочинения и композиторы», «Демественное пение и псалмы», «XVII век», «Церковные хоры». Источниками для И. послужили труды крупнейших медиевистов XIX — нач. XX в. прот. Димитрия *Разумовского*, Ю. К. *Арнольда*, С. В. *Смоленского*, прот. *Василия Металлова*, прот. *Иоанна Вознесенского*, А. В. *Преображенского*. В этой главе представлены 22 иллюстрации с образцами различных нотаций: греческой, кондакарной, демественной, знаменной, среди них — 11 фотоснимков с указанием конкретных рукописных источников в Синодальном уч-ще (ныне синодальное певч. собрание ГИМ).

Гл. 6, «Церковное пение в России от начала XVIII века», включает 4 раздела, в к-рых повествуется об итал. влиянии и итал. композиторах, писавших музыку для правосл. Церкви, о начале печатания в России

нотных книг, а также о рус. композиторах М. С. *Березовском* и «великом крупном художнике» Д. С. *Бортнянском*. И. подчеркивает значение духовных произведений последнего и в противовес мн. критикам их «русскую природу». В краткой гл. 7 рассказывается о «Духовных стихах русского народа» (1-й разд. — о русских, 2-й — о малороссийских кантах и псалмах, песнопениях «*Богогласника*»). В 1-м разд. И. опирается в основном на труд П. А. *Бессонова* «Калики переходящие» (М., 1861–1864. 6 вып.); в качестве примера приведены напевы старинных стихов «Я у батюшки дочка была» и «Ходила гуляла Святая Дева», гармонизованные В. Ф. *Одоевским*.

Четыре раздела гл. 14, «Церковное пение в России после Бортнянского», посвящены изданию «Обихода» А. Ф. *Львова* и изданиям *Придворной певческой капеллы*, «несимметричному ритму», описанному Львовым, певч. хорам и колокольному звону (по работам прот. Аристарха *Израилева* и С. Г. *Рыбакова*). Приводятся краткие сведения о жизни и творчестве прот. Петра *Турчанинова*, иером. *Виктора (Высоцкого)*, А. П. *Есаулова*, Г. Я. *Ломакина*.

В гл. 26 (Т. 2), «Духовная русская музыка второй половины XIX века. Новое ее течение», И. пишет, что в области церковной музыки в России, «кроме Бортнянского, работали только дилетанты — монахи, протоиереи, регенты» (С. 356), а обращение крупных композиторов (М. И. *Глинки*, Чайковского, Н. А. *Римского-Корсакова*) к церковной музыке было случайным и не дало серьезных результатов. Наиболее яркими представителями традиц. направления И. считает А. А. *Архангельского*, Арнольда и Г. Ф. *Львовского*, приводит краткую характеристику их творчества. Принципы нового движения в церковной музыке, характерные для творчества московских композиторов (А. Д. *Кастальского*, А. Т. *Гречанинова*, П. Г. *Чеснокова*) и «более радикальных в своих сочинениях» с.-петербургских (Н. И. *Комтанейского*, С. В. *Панченко*, прот. *Михаила Лисицына*, М. А. *Гольтисона*), И. формулирует так: «1) уйти от итальянской и немецкой рутины, проникшей в наши церковные песнопения, 2) возможно приблизиться к народному духу и 3) воскресить старину» (С. 364), добавляя к ним требование симфонической или контрапункти-

ческой разработки. Гл. 27, «Литература по музыке», содержит разд. «Писатели по духовной музыке», где упоминаются работы прот. Д. Разумовского, прот. И. Вознесенского, прот. В. Металлова и др.

Среди большого количества муз. произведений И.— оперы «Забава Путятишина» (1894), «Каширская старина» (изд.: 1903), «Горе от ума» (изд.: 1905), Реквием для соло, хора и оркестра (создан в 1870–1875 в Риме, исполнен на летних концертах в Павловске в 1892 или 1893), оратория «Святой Сергей» (на текст композитора; исполнялась в 1915 — Новое время. 1915. 10 февр.), симфония «Майская ночь», симфонический пролог «Савонарола», фортепианные пьесы, романсы и др. И. неоднократно выступал как дирижер, преимущественно своих сочинений. И. принадлежат первые переводы на рус. язык книг Л. Ноля «Историческое развитие камерной музыки и ее значение для музыканта» (СПб., 1882) и Э. Ганслика «О прекрасном в музыке: Доп. к исслед. эстетики музыкального искусства» (М., 1885). И. также переводил романы совр. ему итал. писателей и написал «Очерки современной итальянской литературы» (СПб., 1902). Соч.: Муз. памятная и записная книжка на 1887 г. СПб., 1887 (совм. с П. Д. Перепелицыным); Исторический очерк 50-летней деятельности муз. журнала «Нувелист». СПб., 1889; Первое десятилетие постоянного итальянского театра в С.-Петербурге в XIX в.: (1843–1853 гг.). СПб., 1895; Пушкин в музыке: Ист.-крит. очерк. СПб., 1899; Памяти Фредерика Шопена. СПб., 1909.

Лит.: Биографии композиторов с IV по XX в. / Под ред. А. Ильинского. М., 1904. С. 600–603; Борзенский М. М. Иванов: [Некролог] // Возрождение. П., 1927. 2 нояб. № 883. С. 3; Кремлев Ю. Русская мысль о музыке. Л., 1960. Т. 3. С. 256–260; Ямпольский И. Иванов М. М. // Муз. энцикл. М., 1974. Т. 2. С. 482; Ступель А. Русская мысль о музыке, 1895–1917: Очерки истории рус. муз. критики. Л., 1980.

*Н. Ю. Плотицова*

**ИВАНОВ** Михаил Степанович (род. 16.09.1941, г. Вязьма Смоленской обл.), богослов, проф. МДА. В 1967 г. окончил Московскую ДС, в 1971 г.— МДА со степенью канд. богословия за соч. по патрологии «Прп. Иоанн Лествичник и начертанный им путь духовного восхождения к совершенству». В том же году оставлен в МДАиС преподавателем. Преподавал в МДС Свящ. Писание ВЗ, сравнительное богословие; в МДА — патрологию, древнеевр. язык, догматическое бого-

словие. С 1975 г. доцент, с 1979 г. профессор. С 1975 по 1983 г. исполнял обязанности секретаря Совета МДАиС. В 1983 г. назначен проректором по учебной работе. В 1985 г. И. была присвоена ученая степень д-ра богословия за совокупность богословских трудов. С 1984 по 2002 г. И. являлся членом редколлегии сб. «Богословские труды». С 1996 по 2000 г. участвовал в разработке «Основ социальной концепции РПЦ», автор разд. «Церковь и экология» (М., 2001). На протяжении ряда лет состоял членом Синодальной богословской комиссии. С 1998 г. И.— член Научно-редакционного совета по изданию Православной энциклопедии и автор многочисленных статей в ней. С 2004 г. заведует кафедрой богословия МДА. В 2005 г. получил звание заслуженного профессора.

В 1980–1988 гг. И. являлся участником конференций и богословских собеседований, проходивших по линии ВСЦ и КЕЦ в России и за рубежом, а также конференций правосл. богословских фактов и международных конференций, организованных РПЦ.

Имеет церковные награды: Патриаршую грамоту (1978), орден св. кн. Владимира 3-й степени (1981), орден св. кн. Даниила Московского 3-й (1996) и 2-й (2006) степени, орден прп. Сергия Радонежского 2-й степени (2001), орден свт. Макария, митр. Московского, 3-й степени (2002).

Соч.: Особенности библейской терминологии // ЖМП. 1975. № 10. С. 72–78; Язык Библии // Там же. 1975. № 8. С. 75–80; Христианское отношение к природе // Там же. 1976. № 2. С. 40–44; Псалтирь — книга молитвы // Там же. 1979. № 9. С. 73–77; Библейская стилистическая симметрия // Там же. 1981. № 7. С. 69–72; К вопросу о богословии символа // Там же. 1984. № 4. С. 68–74; По Святой Земле // Там же. 1984. № 2. С. 13–16; Академическое богословие: (Ист. обзор) // Там же. 1986. № 1. С. 59–70; Вера: уверенность, доверие, верность // БТ. 1986. Юбил. сб.: 300-летие МДА. С. 188–192; К проблеме богословского наследия Древней Руси (XI — нач. XIII в.) // Там же. 1989. Сб. 29. С. 20–26; Церковь и мир // О вере и нравственности по учению Православной Церкви: Сб. ст. М., 1991. С. 243–257; Академический устав 1949 г. // БВ. 1996. № 2. С. 19–41; Сравнение научно-исторического, философского и богословского подходов к истории // ИВ. 2000. Вып. 5/6 (№ 9/10). С. 177–185; К проблеме числа 666 // ЖМП. 2001. № 3. С. 72–77; О времени основания Церкви // БТ. 2002. Сб. 37. С. 180–189; М. В. Ломоносов и его отношение к науке и религии // Мат-лы конференции МГУ и МДА: 250 лет совместного служения России. М., 2006. С. 44–58.

**ИВАНОВ** Николай Павлович (25.12.1904, Пенза — 2.05.1990, Москва), прот., духовный писатель, публицист. Род. в глубоко верующей семье. С детских лет прислуживал в алтаре ц. Покрова Пресв. Богородицы (Пенза), позднее был уставщиком, чтецом и членом приходского совета этой церкви, служил иподиаконом при пензенских архиереях.



*Н. П. Иванов.*

*Фотография. 70–80-е гг. XX в.*

Учился в гимназии, окончил Единую трудовую школу (1923), работал стенографом. Период обновленческого раскола в Пензе, связанного с деятельностью В. Путятты, был впол. описан И. в соч. «История путятинской смуты» (Пензенские ЕВ. 1998. № 6–8; 1999. № 1). В 1928 г. поступил на заочное отделение астрономического факта Московского ун-та. Осенью 1933 г. по доносу обновленца был осужден на 3 года за «организацию религиозной молодежи». Отбывал срок на БАМе. За хорошую работу был освобожден досрочно. Работал топографом в Куйбышевской обл., впол.— на строительстве гидротехнических сооружений; во время Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.— на оборонных работах.

В 1945 г., после снятия судимости, И. вернулся в Москву и поступил на 2-й курс Православного Богословского ин-та МП, сдав экзамены экстерном. В 1946 г. был зачислен студентом в только что открывшуюся МДА. Одновременно работал алтарником в церкви Св. Троицы в Нововоротниковском пер. в Москве и там же дворником. По окончании МДА (1950, с отличием) был назначен преподавателем в Саратовскую ДС, где вел курс ВЗ. В 1955 г. рукоположен во диакона архиеп. Гурием (Егоровым); впол. митрополит Симферопольский



и Крымский), затем во иерея в саратовском соборе Сошествия Св. Духа.

В 1956–1966 гг. работал лит. редактором в *Издательском отделе Московской Патриархии*. Опубликовал в «*Журнале Московской Патриархии*» более 70 статей по вопросам богословия, истории Церкви, литургики и церковной жизни (некоторые статьи подписаны: Н. Попов, Н. И., Калугин). По выходе на пенсию продолжал заниматься церковной наукой. Главный труд И. посвящен вопросам библейской онтологии и антропологии на основе толкования первых глав кн. Бытие. Особое внимание автор уделял соотношению Свящ. Писания и совр. естественнонаучных представлений (первые работа изд. в 1997 под названием «И сказал Бог...»). Ряд статей богословско-апологетического содержания опубликован в сб. «О смысле жизни: Богословские миниатюры» (1998).

Соч.: И сказал Бог...: Библейская онтология и библейская антропология: Опыт истолкования Книги Бытия (гл. 1–5). Клин, 1997 [об авт.: С. 5–13; библиогр.: С. 371–376], 2005<sup>3</sup>; О смысле жизни: Богословские миниатюры. Клин, 1998.

**ИВАНОВ** Порфирий Корнеевич (20.02.1898, с. Ореховка Славяносербского у. Екатеринославской губ. (ныне Лутугинского р-на Луганской обл., Украина) — 10.04.1983, хутор В. Кондрючий Ворошиловградской (ныне Луганской) обл., Украина), основатель нового религ. движения ивановцев. Род. в шахтерской семье. Окончил 4 класса церковноприходской школы. В 1917 г. был призван в армию, но, не успев принять участия в боевых действиях, был демобилизован (1918). В течение последующих лет работал в сельскохозяйственной артели, был шахтером, грузчиком. В кон. 20-х гг. XX в., по словам И., он начал слышать внутри себя голос, призывавший к единению с природой. Как сообщает И. в своих записях, 25 апр. 1933 г. он внезапно пришел к осознанию, что удаленность человека от природы является причиной его болезни и смерти (История Паршека. 1991. С. 98). С этого момента у Паршека (так называл себя И.) появились способности, благодаря к-рым он мог длительное время не дышать, находиться на морозе полураздетым, не принимать пищу и воду. Свои возможности И. объяснял тем, что ему удалось заручиться поддержкой

«Одухотворенной Природы». В 1934 г. И. был уволен с работы и отправился в поход по Донбассу в одних черных трусах до колен. В 1935 г. И. поместили в Ростовскую психиатрическую больницу с диагнозом «хроническое душевное расстройство в форме шизофрении». В 1936 г. И. решил выступить на Чрезвычайном VIII Всесоюзном съезде Советов с проповедью своего учения, но по дороге был арестован ОГПУ и помещен в психиатрическую больницу. В 1938 г. получил инвалидность 1-й группы без права на работу, после чего главным источником дохода И. стало «целительство». Во время Великой Отечественной войны И. оказался на оккупированной территории в Днепропетровске. Гитлеровцы наблюдали за его экспериментами, по рассказам И., он получил удостоверение от Ф. Паулюса и собирался ехать в Берлин, но в последний момент был снят с поезда. В 1943 г. И. поехал к И. В. Сталину с предложением о заключении мира с Германией, но был помещен в Ин-т им. Сербского. После курса лечения И. вернулся на хутор В. Кондрючий, где вплоть до смерти принимал посетителей. Последователи И. назвали хутор «Боги», а в 1971 г. построили там т. н. Дом учителя. В 1975 г. состоялось 1-е паломничество на Чувилкин бугор, где И. «обрел знание». В 1979 г. И. посетили журналисты. Статьи об И. получили широкий резонанс. В ответ на письма читателей И. составил 12 советов, к-рые были названы «Детка» (так И. обращался к своим последователям, подчеркивая, что все люди — дети природы).

Архив И. составляет ок. 300 тетрадей рукописей различного жанра: размышлений, наставлений, притч, сказок, стихов. В них И. критиковал совр. человека, называя его «искусственным», поскольку он отгородился от природы предметами быта, к-рые являются продуктами человеческого труда, машинного производства, а следов., «мертвыми». В своих произведениях И. рассматривал перспективу появления на земле «нового человека», к-рый будет освобожден от собственности и имущества. Процесс совершенствования человека, вступившего на указанный И. путь, состоит в том, чтобы подготовить свое тело к возможности стать независимым — постепенно увеличивать продолжительность воздержания от пищи и воды, доводя ее

до экстремально возможной, а потом превзойти и это: «...год терпеть, совсем распротиться с этой пищей и т. о. достичь бессмертия». И., размышляя о могуществе природы, замечал, что она может повлиять не только на состояние здоровья человека, но и на его социальный статус: «Всем судьба — Природа». И. считал Чувилкин бугор конкретным воплощением природы, под сверхъестественным воздействием к-рого обычное течение жизни сменится «эволюционностью» — процессом сакрального совершенствования человеческого рода. Бугор даст людям «неумираемую силу» и вечную жизнь, в представлении ивановцев он равнозначен земному раю. И. полагал, что является посредником между природой и людьми. Для укрепления основ веры и приобщения к сакральным силам Природы с целью получения нерушимого здоровья, а вполн. и бессмертия И. разработал и ввел в среде ближайших приверженцев практику повседневного молитвенного обращения к Паршеку.

В наст. время в движении ивановцев существует 2 направления. Светское объединяет последователей И. в культурно-просветительных, лечебно-оздоровительных и профилактических орг-циях. Религиозно-мистическое направление основывается на языческом поклонении «Одухотворенной Природе» и культе земного бога Паршека. Учение И. переосмыслили и интерпретировали в различных направлениях: ноосферном (представления об исчезновении у человека потребности в пище и о его вечном бестелесном существовании связывают с идеями Г. В. Вернадского, Тейяра де Шардена, Н. Ф. Федорова, К. Э. Циолковского), неохристианском (в И. видят воплощение Ипостаси Св. Духа) и др. В мистическом направлении ивановцев выделяют т. н. внутренний круг, к-рый характеризуют как одну из сект международного неоязыческого движения «Нью Эйдж» (*Дворкин*. 2002.).

Соч.: История Паршека. Воронеж, 1991.

Ист.: Власов С. Эксперимент длиною в полвека // Огонек. 1982. № 8; Бог природы: Сб. свидетельств очевидцев Учителя Иванова / Сост.: А. А. Чирушкин. Каз., 1999.

Лит.: Дроздов М. Учение Порфирия Иванова с правосл. точки зрения // Правосл. газ. Екатеринбург, 1996. № 10(44); Кураев А. В., диак. Оккультизм в православии. М., 1998; Дворкин А. Л. Сектоведение: Тоталитарные секты: Опыт сист. исслед. Н. Новг., 2002.

**П. Г. Носачёв**

**ИВАНОВ** Федор Алексеевич (сер. 50-х гг. XIX в., Задонский у. Воронежской губ. — 24.04.1920, Москва), регент, хоровой дирижер, содержатель духовно-певч. капеллы, композитор, преподаватель пения. Благодаря незаурядным муз. способностям и сильному голосу в 9 лет был принят в церковный хор при Задонском мон-ре. Обучаясь в Задонском ДУ, написал неск. духовно-муз. сочинений, вошедших в певч. практику мон-ря. В 16 лет стал регентом монастырского хора. В 1870 г. поступил в Воронежскую ДС, в к-рой 5 лет управлял церковным хором, известным во всей епархии. В 1876 г. был приглашен в Варшаву архиеп. *Леонтием (Лебединским)*; впосл. митрополит Московский и Коломенский) на должность регента архиерейского хора. В этом качестве в короткое время добился больших успехов, участвуя в многочисленных духовных и светских концертах. Одновременно вел уроки пения в 3 жен. гимназиях, муж. прогимназии, кроме того, дирижировал в юнкерском уч-ще военным оркестром. При большой занятости окончил Варшавскую консерваторию с золотой медалью в 1880 г. и в том же году выдержал экзамен в Придворной певческой капелле на звание регента 1-го разряда.

С 1881 г. по приглашению известного купца-меломана В. М. Рукавишников И. управлял в Н. Новгороде его знаменитой капеллой, обучал церковному пению мальчиков, впосл. ставших регентами в нижегородских храмах и учителями пения в городских школах. Параллельно преподавал пение в нижегородском Маринском ин-те. С 1886 г. проживал в Москве, в течение 3 лет был регентом бывш. Духовной капеллы Русского хорового об-ва, получившей название «Духовно-певческая капелла Ф. А. Иванова». В 1890 г. проводил занятия по духовному пению с хором студентов Московского ун-та, кроме того преподавал пение в Александровском ин-те, Ермоло-Мариинском уч-ще, 5-й гимназии. Был руководителем и учителем церковного пения частных московских хоров В. Н. Постникова, М. Н. Озерецковского, С. В. Васильева, Н. П. Быстрова, В. С. Галичникова. Управлял хорами рабочих при фабрике С. И. Прохорова и служащих Казанской железной дороги.

В 1901 г. был приглашен регентом в хоровую капеллу Н. С. Перлова,



Ф. А. Иванов.  
Фотография. Нач. XX в.

с 1907 г. стал ее владельцем. Духовно-певч. капелла пользовалась в Москве широкой известностью как образцовая и самая многочисленная (160; по др. источникам, 200 певцов — приблизительно поровну мальчиков и мужчин). Капелла участвовала в богослужении в Казанском соборе на Красной пл. и в 14 приходских и домовых церквах Москвы, а также давала концерты. О степени важности для И. этой работы можно судить по предъявленным к малолетним певцам требованиям, в к-рых дисциплина и честное служение делу ставились на первое место.

Особое внимание И. уделял малолетним певчим. В капелле существовала школа с преподаванием общеобразовательных предметов, находившаяся в ведении Кирилло-Мефодиевского братства. При ней работали фортепианный и скрипичный классы, велось обучение игре на народных инструментах — балалайке и мандолине, существовал детский «великорусский» (т. е. состоявший из народных инструментов) оркестр (36 детей). В свободное время детей обучали токарному ремеслу и выпиливанию по дереву. Мальчики, к-рые переставали петь из-за мутации голоса, зачислялись на денежные средства И. в классы бухгалтерии Хорового об-ва. По окончании обучения выдавались свидетельства, похвальные листы. Для детей существовало общежитие, содержание к-рого, впрочем, подвергалось серьезной критике. Школьная б-ка насчитывала более 1 тыс. наименований книжных и нотных изданий. Хорошо была поставлена воспитательная работа: посещение театров, цирка, устройство праздников. «Чае-

вые» деньги детей записывались в особую книгу и выдавались по просьбе родителей.

В Москве с капеллой Перлова И. дал более 20 концертов в Большом зале консерватории, Благородном собрании, Биржевом зале и др.; капелла также выезжала на гастроли в Н. Новгород и Тулу (1913). В московском Манеже И. неоднократно управлял сводным хором из 1 тыс. чел.

Программы духовных концертов И. имели просветительский характер и составлялись им в контексте требований эпохи из сочинений классиков и композиторов того времени — Н. М. Калашикова, В. П. Титова, Б. Галуппи, Д. С. Бортнянского, М. И. Глинки, прот. Петра Турчанинова, А. Ф. Львова, Ф. А. Багрецова, Г. Ф. Львовского, А. А. Архангельского, П. И. Чайковского, Н. А. Римского-Корсакова, А. Д. Кастальского, А. Т. Гречанинова, прот. Димитрия Аллеманова, В. С. Калишикова, Н. И. Комтанейского, С. В. Рахманинова, из собственных сочинений. В концерте капеллы И. на III Всероссийском съезде хоровых деятелей в Москве (1910) была последовательно с пояснениями Д. И. Зарина представлена история церковного пения в России от древнерус. песнопений (Богородичен догматик — унисон, «На реце Вавилонстей» демественного распева — 2-голосное, «На вербних посреди его» демественного распева — 3-голосное (кон. XVI в.), «Яко тамо вопросиша ны» — 4-голосное (XVII в.), «Небеса убо достойно да веселятся» — 12-голосный концерт Титова) до сочинений нач. XX в. И. также включал в концерты церковную музыку сербов, болгар, греков, грузин, армян, западноевроп. католич. и лютеран. духовную музыку (сочинения Й. Гайдна, И. С. Баха, К. К. Курпиньского) и др. (Этнографический концерт 13 марта 1911 г. в Москве).

Деятельный и целеустремленный, И. пользовался авторитетом у современников. В 1909 г. на праздновании 35-летия его регентской деятельности прот. Димитрий Аллеманов от имени Наблюдательного совета Синодального уч-ща зачитал юбиляру поздравительный адрес. О профессиональном мастерстве И. позволяют судить отзывы в периодической печати.

Из 200 духовных и светских сочинений И. большая часть осталась не издана. Среди духовных произведений



по концертным программам известны «Слава в вышних Богу» с контрастными чередованиями forte и piano, «Отче наш» (для смешанного хора и соло тенора), по мнению рецензентов написанное с учетом вкусов «именитого купечества», двухорный концерт «Господи, Господь наш», «Сказание о смерти Александра Благословенного», найденное И. и переложенное им для хора. Светские сочинения для смешанного хора и фортепиано («В лесу», «На охоте», «Железная дорога», «На Руси» — большое попури из рус. (11) и малороссийских (3) народных песен; изд.: Хоры для смеш. голосов с аккомпанементом фортепиано. М., б. г.) в целом отличаются авторская изобретательность, терпкость гармонических звуко сочетаний и эффективность хорового звучания.

Муз. соч.: «Отче наш» // Новые церковные хоры. М.: [П. Юргенсон, 1914].

Лит.: Заметка о пении вообще и в частности о церковном пении в Нижнем Новгороде // Нижегородские биржевые ведомости. 1885. № 24; *Липав И.* Муз. жизнь Москвы: Духовные концерты Воротниковской капеллы и Иванова // РМГ. 1898. № 4. Стб. 399–401; Анонс (афиша) // Моск. листок. 1909. № 37. С. 1; № 49. С. 1; Корреспонденции // ХРД. 1909. № 4. Стб. 485–486; Ф. А. Иванов // Моск. листок: Иллюстр. приб. 1909. № 8. С. 15–16; *Никольский А.* Третий съезд хоровых деятелей // ХРД. 1910. № 5/6. С. 135–138; С. К. Певческая капелла Ф. А. Иванова // Моск. листок: Иллюстр. приб. 1910. № 11. С. 10–15; *Маслов А.* Этногр. духовный концерт капеллы Ф. А. Иванова // Музыка и жизнь. 1911. № 3. С. 13–14; Хор Ф. А. Иванова // Муз. календарь А. Габриловича на 1911 г. СПб., 1911. С. 246; Краткий очерк духовно-певч. капеллы Ф. А. Иванова и его вокально-муз. деятельности. М., 1913; Разные известия // РМГ. 1913. № 36. Стб. 751; Новые книги и муз. соч. // ХРД. 1914. № 12. С. 236; *Миловский Ф., свящ.* Нижний Новгород, Духовный концерт // ХРД. 1915. № 1. С. 21; *Ложкин Д. Л.* Замечательные русские хоры и их дирижеры. М., 1963. С. 86–87; РДМДМ. 2002. Т. 2. Кн. 1. С. 332, 335, 337, 339, 340.

Т. М. Зацепина

**ИВАНОВА** Климентина Илиева (род. 13.02.1940, София), историк древнеболг. лит-ры и книжности. Окончила Софийский ун-т по специальности «болгарская филология» (1962). В 1962–1963 гг. была учителем болг. языка и лит-ры в Варне. В 1963–1966 гг. аспирантка Ин-та лит-ры при Болгарской АН, в 1966–1968 гг. специалист в Научном архиве при Центральной б-ке Болгарской АН, с 1969 г. И. работала в секции болг. лит-ры (научный сотрудник (1981), старший научный сотрудник (1986)). В 1968–1969 гг. специализировалась в секторе древ-

нерус. лит-ры в ИРЛИ РАН (Пушкинском Доме). В 1974 г. была выселена из Софии по обвинению в связи с «врагами народа» и распространении запрещенной рус. лит-ры, вернулась в 1976 г. благодаря ходатайству акад. Д. С. Лихачёва и восстановлена в должности в том же ин-те. С 1984 г. преподавала древнеболг. лит-ру в Софийском ун-те, с 1996 г. доцент кафедры кирилло-мефодиевистики на фак-те слав. филологии. Канд. дис. — «Агиографическая продукция тырновской книжной школы» (1980). С 1985 г. читает курс древнеболг. лит-ры в Софийском ун-те. В 1997–1999 гг. преподаватель Высшего ин-та им. Паисия Хиладарского (Пловдив). Д-р наук. Член редколлегии Кирилло-Мефодиевской энциклопедии (КМЕ. Т. 1–4), серии «Староболгарская литература» (Староболгарска лит-ра. София, 1994–. Кн. 27–.), ж. «Palaeobulgarsa» (София, 1992–. Год. 17–. Кн. 3–.). Член Специального научного совета по лит-ре при Высшей аттестационной комиссии Болгарии.

В исследованиях И. затронула практически все области слав. медиевистики: описание рукописей и разыскание неизвестных текстов, изучение кодикологии, палеографии и междисциплинарных проблем средневек. культуры. И. является автором 9 книг (в т. ч. 3 монографий) и более сотни статей в болг. и зарубежных (Австрия, Италия, Россия, Сербия) изданиях, а также издателем Собрания сочинений св. Климента Охридского и 3 комментированных сборников с новоболг. переводами средневек. текстов. Из авторов кирилло-мефодиевского периода особое внимание И. уделила свт. *Клименту Охридскому* и составила список посвященной ему библиографии (Климент Охридски: Библиография, 1878–1944. София, 1966), а вместе с Б. С. Ангеловым, К. Куевым и Х. Кодовым подготовила собрание его сочинений (*Климент Охридски*. Собр. съч. София, 1977. Т. 2). По ранним рукописям издала нек-рые произведения *Иоанна Экзарха*: Слово о Сретении (Пьлен текст на Словото за Сретение от Йоан Екзарх // Известия на Ин-та за бълг. език. София, 1971. Кн. 20. С. 239–262), Слово о Преображении (Словото за Преображение от Йоан Екзарх: (Текстологични бележки) // Староболгарска лит-ра. София, 1978. Кн. 4. С. 55–73) и др. (Неизвестен препис на Екзар-

хово слово в състава на Ягичевия Златоуст // Изследвания върху историята и диалектите на бълг. език: (Сб. в памет на К. Мирчев). София, 1979. С. 182–196).

И. опубликовала источники агиографических сочинений тырновских книжников и проанализировала специфику византийско-болг. лит. отношений до XIV в. (Някои моменти на българо-визант. лит. връзки през XIV в.: (Исихазм и неговото проникване в България) // Староболгарска лит-ра. 1971. Кн. 1. С. 209–242). Издала болг. переводы нек-рых визант. произведений, напр. Жития сщмч. Дионисия Ареопажита (Староболгарският превод на анонимното житие на Дионисий Ареопажит // Palaeobulgarsa. София, 2006. Год. 30. № 1. С. 3–26 (совм. с С. Пилевой)), наблюдения за переводом Евфимия Зигабена (О слав. переводе «Паноплии Догматики» Евфимия Зигабена // Исследования по древней и новой лит-ре. Л., 1987. С. 101–105) и др. Особое внимание уделила изучению житийно-панегирического наследия патриарха Тырновского *Евфимия*: помимо исследования отдельных его произведений (Житието на Петка Тырновска от Патриарх Евтимий: (Източници и текстологически бележки) // Староболгарска лит-ра. 1980. Кн. 8. С. 13–36; Византийските източници на Похвалата за Константин и Елена от Евтимий Тырновски // Там же. 1981. Кн. 10. С. 3–15; Похвалното слово за Йоан Полипотски от Евтимий Тырновски // Там же. 1982. Кн. 12. С. 30–53; Литературни наблюдения върху два похвални слова от Евтимий Тырновски // Там же. 1983. Кн. 14. С. 10–36; Новоизводните тырновски сборници и въпросът за ролята на патриарх Евтимий в техния превод // Староболгарска лит-ра. 1991. Кн. 25/26. С. 124–134) она написала книгу, посвященную его жизни и деятельности (Патриарх Евтимий. София, 1986).

Особые заслуги принадлежат И. в изучении состава и типологии т. н. триодных панегириков (*Златоструев, Торжественников*), переведенных в кирилло-мефодиевскую эпоху. На основе анализа более поздних рукописей она восстановила состав Златоструя и выдвинула теорию, что в тот период он имел энциклопедический характер (Неизвестна редакция на Златоструя в сръбски извод от XIII в. // Зб. историје књижевности / Одељење језика и књижевности

САНУ. Београд, 1976. Књ. 10. С. 89–107). По различным спискам сопоставила тексты древнейших произведений слав. лит-ры — Азбучной молитвы и «О письменах» Храбра Черноризца (Нови данни за распространението на Азбучната молитва в средневек. рус. книжнина // Език и лит-ра. 1970. Год. 25. № 6. С. 63–80; Един вероятен източник на «За буквите» от Черноризец Храбр // Литературознание и фолклористика: В чест на 70-годишнината на П. Динев. София, 1983. С. 82–88).

Значительное место в исследованиях И. отведено анализу собраний слав. рукописей, напр.: собрания рус. историка М. П. Погодина (Български, сръбски и молдо-влахийски кирилски ръкописи в сбирката на М. П. Погодин. София, 1981), книгохранилищ слав. рукописей в Югославии (Археографски бележки от книгохранилищата на Югославия // Език и лит-ра. София, 1972. Год. 27. № 4. С. 51–57), собрания Зографского мон-ря (Малки бележки върху ръкописи от библиотеката на Зографския манастир // Старобългарска лит-ра. 1994. Кн. 28/29. С. 93–100) и др., а также разъяснению вопросов, связанных с правописанием, языком и происхождением различных редакций рукописей (напр.: В началото бе книгата: Разказ за старобългарската книга и нейната съдба. София, 1983, 2002<sup>2</sup>; Класификация, типология и каталогизация на някои типове сборници в балканската славянска ръкописна традиция // Славянска палеография и дипломатика. София, 1985. Т. 2: Лекции от Втория семинар по слав. палеография и дипломатика и докл. от науч. конф. С. 173–182).

Результаты многолетних исследований И. представила в виде свода агиографических и гимнографических южнослав. произведений, содержащихся в 2059 болг., серб., молдав. и валашских рукописях и систематизированных по календарному принципу (Bibliotheca hagiographica Balcano-Slavica. София, 2008). Лит.: Милтенова А. Иванова К. // КМЕ. Т. 2. С. 38–40; Добрев И. Похвала // Palaeobulgarica. 2006. Год. 30. № 2. С. 88–89; Николова С. В чест на К. Иванова // Там же. С. 85–87. Библиогр.: Библиография на публикациите на К. Иванова // Старобългарска лит-ра. София, 2005. Кн. 33/34: В чест на К. Иванова. С. 5–12.

**ИВАНОВИЧ** [серб. Ивановић] Евтимий (20.01.1773, мон-рь Кувеж-

дин — 28.01.1849, Сремска-Митровица), серб. прот. и церковный писатель. В 1796 г. окончил гимназию в г. Сегедин (ныне Сегед, Венгрия), в 1798 г. — ДС в Сремски-Карловци. В 1798–1806 гг. преподавал в гимназии в г. Сремски-Карловци. В 1811–1812 гг., после рукоположения, служил в храме в с. Шид и мон-ре *Кувеждин*, в 1812–1834 гг. — в церквах в Земуне (Землине, ныне в черте Белграда), в 1834–1839 гг. — в Вуковаре и в 1839–1849 гг. в Сремска-Митровице. По инициативе И. 1 нояб. 1812 г. в Земуне был основан серб. церковно-школьный фонд. Для фонда он написал устав, 8-й пункт которого провозглашал архиеп. Сербского свт. *Савву I* небесным покровителем школ Земунa — с тех пор свт. Савва I почитается покровителем всех серб. школ.

И. был ярким проповедником, на основе своих проповедей и отчасти проповедей митр. С.-Петербургского и Новгородского *Амвросия (Подобедова)* издал «Краткие поучительные беседы» (Кратке поучителне беседе. Нови Сад, 1838–1841. 2 књ.). Перевел на серб. язык соч. франц. писателя П. Бланшара «Плутарх для юношества, или Жизнь великих людей всех наций от самых отдаленных и до наших времен» (М., 1808–1810) в 8 книгах и составил сб. «Новый Плутарх, или Краткое описание известных людей всех славных народов с древних времен до настоящего» (Новый Плутархъ, или Краткое описание славнейши людий свою народа отъ древнейши времена до данасъ. Будим, 1809. Књ. 1; Крагуевац, 1834. Књ. 2; Нови-Сад, 1840. Књ. 3; 1841. Књ. 4), в к-рый включил биографии знаменитых сербов: царя Стефана Душана V, свт. Саввы I, историка архим. Иоанна (Раича) и вождя 1-го серб. восстания Карагеоргия (с последним И. встречался в 1813). За этот труд получил прозвище Плутарх. Произведения И. свидетельствуют о подъеме национального серб. сознания в 1-й пол. XIX в.

Лит.: Znameniti zemunski Srbi u XIX v. Zemun, 1913. С. 2; *Gnjić R. Ivanović Jefimije // Stanojević S. Narodna enciklopedija srpsko-hrvatsko-slovenačka*. Zagreb, 1926. Кн. 2. С. 85; *Дабичић М. А. Прилог историји земунских школа од треће деценије XVIII. ст. до 1918. г. // Годишњак града Београда*. Београд, 1979. Књ. 26. С. 69–89; *Кольвин И.* Директори, професори и ученици Карловачке гимназији. Београд, 2005.

*Н. Стоишич*

## ИВАНОВО-ВОЗНЕСЕНСКАЯ И КИНЕШЕМСКАЯ ЕПАРХИЯ

РПЦ, учреждена, по-видимому, в 1929 г. преобразованием *Иваново-Вознесенского викариата* Владимирской епархии с названием Иваново-Вознесенская, с кон. 1932 г. Ивановская, в 1946–1947 гг. Ивановская и Шуйская, в 1947–2002 гг. Ивановская и Кинешемская, с 13 марта 2002 г. имеет совр. название. Границы епархии совпадают с границами *Ивановской обл.* Кафедральные соборы — в честь Преображения Господня (Иваново; до 27 дек. 1932 Иваново-Вознесенск), в честь Успения Пресв. Богородицы (Кинешма). Правящий архиерей — еп. *Иосиф (Македон)*; с 19 июля 2006). Территория



Собор в честь Успения Пресв. Богородицы в Кинешме. 1745 г. Фотография. 2001 г.

епархии разделена на 22 благочиннических округа: 1-й округ включает Иваново, 2-й — Ивановский р-н, 3-й — Комсомольский р-н, 4-й — Кинешемский р-н, 5-й — Тейковский и Гаврилово-Посадский р-ны, 6-й — Приволжский р-н, 7-й — Фурмановский р-н, 8-й — Вичугский и Палехский р-ны, 9-й — Родниковский р-н, 10-й — Лухский р-н, 11-й — Лезнево, Лезневский р-н, 12-й — Шуйский р-н, 13-й — Савинский р-н, 14-й — Пестяковский р-н, 15-й — Юрьевоцкий р-н, 16-й — Монастырское благочиние, 17-й — Заволжский р-н, 18-й — Южский р-н, 19-й — Верхне-Ландеховский р-н, 20-й — Пучежский р-н, 21-й — Ильинский р-н, 22-й округ включает больничные храмы области. К 1 янв. 2009 г. в епархии насчитывалось 329 храмов, 11 мон-рей (6 мужских и 5 женских), в клире епархии состояли 494 священнослужителя (382 священника и 112 диаконов).





**Монастыри Действующие**

- |  |   |
|--|---|
| <ul style="list-style-type: none"> <li>1 В честь Воскресения Господня муж. мон-рь</li> <li>2 Ивановский в честь Введения во храм Пресв. Богородицы жен. мон-рь</li> <li>3 Ивановский в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-рь</li> <li>4 Святоевская в честь Иверской иконы Божией Матери жен. пустынь</li> <li>5 Макариев Решемский жен. мон-рь</li> <li>6 Приволжский во имя свт. Николая Чудотворца жен. мон-рь</li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>7 Сергеевский в честь Феодоровской иконы Божией Матери муж. мон-рь</li> <li>8 Тихонов Лухский в честь Воздвижения Креста Господня муж. мон-рь</li> <li>9 Дуниловский в честь Успения Пресв. Богородицы жен. мон-рь</li> <li>10 Кузнецовский в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-рь</li> <li>11 Шартомский во имя свт. Николая Чудотворца муж. мон-рь</li> <li>12 Золотниковская в честь Успения Пресв. Богородицы муж. пустынь</li> </ul> |
|--|---|

**Закртыые**

- |  |   |
|--|---|
| <ul style="list-style-type: none"> <li>1 Макариевская Болдырева в честь Божоявления муж. пустынь</li> <li>2 В честь Преображения Господня муж. мон-рь</li> <li>3 Ивановский в честь Покрова Пресв. Богородицы муж. мон-рь</li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>4 Кинешемский в честь Вознесения Господня муж. мон-рь</li> <li>5 Кривоверская во имя Св. Троицы муж. пустынь</li> <li>6 Борковская Троице-Николаевская муж. пустынь</li> </ul> |
|--|---|

1929–1988 гг. Образование Иваново-Вознесенской епархии, по-видимому, стало следствием создания 14 янв. 1929 г. Ивановской промышленной обл., в состав которой вошли Иваново-Вознесенская, Владимирская, Костромская и Ярославская губернии. Немногом ранее, 27 дек. 1928 г., было издано определение Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергия (Страгородского) и Временного Патриаршего Синода об учреждении в Патриаршей Церкви церковных округов в соответствии с новым административно-территориальным делением страны на области и округа и о предоставлении особых полномочий архиереям главных городов церковных округов (ЖМП, 1931–1935. С. 218). 31 марта (или 13 нояб.) 1929 г. Иваново-Вознесенским епископом был назначен бывш. Егорьевский еп. сщмч. Павел (Гальковский), вскоре возведенный в сан архиепископа. Определением Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергия (Страгородского) и Временного

Свящ. Синода 19 нояб. 1930 г. архиеп. Павел был введен в малое собрание Патриаршего Синода (Арх. ЦНЦ ПЭ. Ф. 3. Оп. 2. Д. 6. Л. 9).

27 апр. 1934 г. Заместителю Патриаршего Местоблюстителя Сергию был присвоен титул «Блаженнейший митрополит Московский и Коломенский». Это событие вызвало широкий отклик правосл. духовенства страны, приславшего Первосвястителю поздравительные телеграммы. В мае–июне 1934 г. Иваново-Вознесенский архиеп. Павел и епархиальное духовенство отправили митр. Сергию поздравительные адреса. По этим документам можно приблизительно установить территорию епархии и численность клира в это время. В сер. 1934 г. в Ивановской епархии насчитывался по меньшей мере 21 благочиннический округ, в частности 7 шуйских, 5 тейковских, Ивановский, Лежневский, 5 середских и Родниковский, отдельные благочиния составляли городские храмы Иванова. Отсутствие в Ивановской епархии Кинешемско-

го благочиния объясняется тем, что сев. часть Ивановской промышленной обл. до 1936 г. входила в состав Кинешемского викариата Костромской епархии. Под поздравительными посланиями митр. Сергию поставили подписи 92 священника и 8 диаконов (Там же. Д. 10. Л. 30–33, 63–71). В Иванове при Благовещенской о. существовала единоверческая община, настоятелем которой был прот. Николай Чесноков. Из рапорта архиеп. Павла (Гальковского) митр. Сергию (Страгородскому) от 26 мая 1934 г. известно, что Благовещенский храм являлся в то время кафедральным собором Иванова (Там же. Л. 30). Вероятно, собор оставался кафедральным до закрытия 24 янв. 1940 г. В здании собора планировалось разместить клуб «национальных меньшинств», однако, «учитывая крайне недостаточную сеть мастерских по бытовому обслуживанию населения города», горисполком передал Благовещенскую ц. промышленной артели «Объединенный труд». В 1942 г. община верующих безрезультатно обращалась в обли-



Вознесенская ц. в Кинешме. 1779 г. Фотография. 2008 г.

полком с просьбой об открытии храма. По нек-рым сведениям, во время Великой Отечественной войны кафедральным собором Ивановской епархии недолго была Воскресенская ц. в с. Ермолине Фурмановского р-на, ближайшая к Иванову, в котором все храмы тогда были закрыты (Зосима (Шевчук). 1999. С. 36). 11 марта 1936 г. Ивановская промышленная обл. была упразднена,





XX в. разместился музей), Воскресенская ц. в г. Вичуга и мн. др. Вско-

*Вид  
на Крестовоздвиженскую ц.  
(1781–1795) с колокольней  
(1852) в Иваново-Вознесенске.  
Фотография. Нач. XX в.*

на ее территории была образована Ивановская обл. (включала 3 уезда бывш. Владимирской губ. и 7 уездов бывш. Костромской губ.). Территория Ивановской епархии, по-видимому, совпадала с территорией новообразованной Ивановской обл.

В кон. 20-х — нач. 30-х гг. XX в. в Иваново-Вознесенской губ., вполс. Ивановской обл., активно действовали обновленцы. 17 окт. 1928 г. в Покровском соборе Иваново-Вознесенска прошел 1-й епархиальный обновленческий съезд. 3 июля 1929 г. пленум епархиальных управлений, в котором участвовали представители обновленческих Владимирской, Костромской и Ярославской епархий, принял решение об образовании Иваново-Вознесенской митрополитанской обл. Постановлением обл. Ивановского митрополитанского собрания 4 окт. 1929 г. митрополитом области был избран Иоанн (Миртов).

В кон. 20-х гг. XX в. в городах Иваново-Вознесенской губ. началась массовая ликвидация храмов. В 1929–



*Воскресенская ц. в Шуе. 1792–1799 гг.  
Фотография. 90-е гг. XIX в.*

1930 гг. были закрыты: Крестовоздвиженская ц. в Иваново-Вознесенске, Спасская в Шуе, Успенский собор и Вознесенская ц. в Кинешме (в здании последней в кон. 30-х гг.

Вознесенске, в советское время прославлявшемся как «родина первых советов», разрушения были особенно значительными. В 1930 г. была снесена Вознесенская ц., бывш. при-



*Собор  
во имя Св. Троицы  
в Кинешме. 1838 г.  
Фотография. 2001 г.*

ходский храм Вознесенского посада, из слияния к-рого с с. Ивановым в 1871 г. возник г. Иваново-Вознесенск (на месте церкви выстроили фабрику-кухню «Нарпит»). В 1931 г. был разрушен ансамбль на Покровской горе, состоявший из Покровского и Троицкого соборов. На этом месте в 1939 г. был построен театр, 3-й по величине в СССР (ныне Дворец искусств). В 1932 г. был разрушен ансамбль на пл. Революции из Крестовоздвиженского и Христорождественского храмов и Феодоровской часовни, определявший облик исторического центра города. На этом месте предполагалось возведение исполинского здания Дома советов, но к 1941 г. успели выстроить лишь юж. корпус, здание осталось недостроенным. 1 мая 1930 г. на пл. Ленина в центре Шуи была взорвана Спасская ц. (в 1961 на ее территории установили памятник Ленину). Также были уничтожены Казанский собор в Плесе (на его месте неск. десятилетий находилась танцплощадка), Тихвинская ц. в с. Холуй (позднее здесь возвели здание Холуйского художественного уч-ща), Воскресенская ц. на пл. Революции

в Кинешме, Покровско-Тихоновский храм на Святынке (близ Тихонова Лухского в честь Воздвижения Креста Господня муж. мон-ря), стоявший на месте кельи прип. Тихона Лухского, и др. Во 2-й пол. 30-х гг. XX в. продолжилось закрытие храмов в городах и началась массовая ликвидация сельских церквей. В 1937 г. были закрыты Ильинская ц. в г. Родники и Воскресенский собор в Шуе (тогда исчезла хранившаяся в соборе главная святыня Шуйского края — чудотворная *Шуйская Смоленская икона Божией Матери*), в дек. следующего года прекратились богослужения в храме в честь Смоленской иконы Божией Матери в г. Южа, в 1939 г. — в Никольском соборе в Приволжске, в 1940 г. — в Преображенской ц. в Иваново, после

чего в обл. центре не осталось ни одного действующего храма. В 1939–1941 гг. были ликвидированы церкви в селах

Пеньки, Никола-Эз (Кинешемский р-н), Стрелка, Семигорье, Углец (Вичугский р-н), Плосково, пос. Писцово (Комсомольский р-н), села Зарайское (Пучежский р-н), Георгиевское (Пестяковский р-н), Парское, Сосновец (Родниковский р-н), Орехово (Сокольский р-н), Кибергино (Тейковский р-н), Красноармейское (Шуйский р-н), Соболево, Нежитино (Юрьеvecкий р-н) (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 323. Л. 85–98). В апр. 1941 г. закрыли Никольскую ц. — последний храм в Шуе. К 1941 г. ни одного действующего храма не осталось в районных центрах: Середи (Фурманове), Юже, Родниках, Лухе, Лежневе и др. К этому времени не совершались богослужения в главных храмах Кинешмы — в Троицком и Успенском соборах. Троицкий летний храм в Кинешме, 15 сент. 1936 г. по постановлению райисполкома переданный обновленцам, был закрыт 5 февр. 1938 г. В Успенском зимнем храме богослужения прекратились 1 нояб. 1940 г., храм был закрыт по решению обл. исполкома от 24 янв. 1941 г.

В 1936–1938 гг. в Ивановской обл. прошла новая волна террора, в т. ч.





направленного против Церкви. 8 марта 1936 г. был арестован митр. Павел (Гальковский), обвиненный в том, что он «возглавлял контрреволюционную группу реакционного духовенства и церковников», 21 июня архиерей был приговорен к ссылке в Казахстан. Сменивший митр. Павла на Ивановской кафедре еп. сщмч. *Борис (Воскобойников)* был арестован 23 апр. 1937 г., помещен во внутреннюю тюрьму НКВД в Ивановской обл., 9 авг. приговорен к 5 годам ссылки в Казахстан. В 1937–1938 гг. жертвами террора в Ивановской обл. стали десятки священников, в т. ч. священномученики протоиереи Иоанн Доброхотов, *Феодор Лебедев*, *Николай Бухарин*, Петр Лебедев, иереи *Евфимий Тихонравов*, *Иоанн Коржавин*, *Петр Зяблицкий*, *Иоанн Успенский*, Константин Разумов и др. В 1939 г. в одной из тюрем Иванова скончалась бывш. настоятельница Воскресенско-Феодоровского монастыря (см. *Сергеевский в честь Феодоровской иконы Божией Матери мон-рь*) прмц. *Арсения (Доброправова)*. В 1938 г. в обстановке жестоких антицерковных гонений Ивановский еп. *Алексий (Сергеев)* отделился от Патриаршего Местоблостителя митр. Сергия (Страгородского) и провозгласил себя «автокефальным епископом Ивановской области». В 1939 г. еп. Алексий был запрещен в священнослужении и предан архиерейскому суду, в декабре следующего года принес покаяние и был назначен на Тульскую и Одоевскую кафедру. Террор обрушился и на обновленцев. 17 марта 1936 г. в Иванове был арестован обновленческий «Ивановский митрополит» Александр Боярский, расстрелян 9 сент. 1937 г. В 1937 г. власти сфабриковали дело о «контрреволюционной группе» обновленческих архиереев и священников во главе с «архиепископом» Ивановской митрополии Александром Авдентовым, было арестовано 17 чел., в следующем году были расстреляны «епископ» Серафим Андриевский, прот. Михаил Тархов, прот. Александр Никитин, священ. Петр Шукин.

Во время Великой Отечественной войны верующие Ивановской епархии обращались к властям с просьбами о возвращении храмов. По указанию Председателя Президиума Верховного Совета СССР М. И. Калинина в 1943 г. в Ивановской обл. разрешалось открыть 2 храма. 17 нояб.

1944 г. было получено разрешение *Совета по делам Русской Православной Церкви* на открытие Преображенской ц. в Иванове, храм был передан 7 янв. 1945 г., богослужение в нем возобновилось не сразу из-за крайне запущенного состояния здания. В течение 45 последующих лет Преображенский храм, с 1946 г. являющийся кафедральным собором епархии, оставался единственной действующей церковью в Иванове. В янв. 1946 г. возобновилось богослужение в Никольской ц. в Шуе, до 1991 г. остававшейся единственным действующим храмом в городе. Решением Совета по делам РПЦ от 17 сент. 1946 г. были открыты Троицкий и Успенский соборы в Кинешме. В 1943–1944 гг. обновленческие приходы в Ивановской обл. перешли в юрисдикцию Патриаршей Церкви. В 1944–1948 гг. в Ивановской обл. было открыто 40 церквей (в 1944 – 8, в 1945 – 18, в 1946 – 9, в 1947 – 4, в 1948 – 1). К 1 янв. 1950 г. в епархии действовали 57 храмов, из них всего 4 в городах. В клире епархии состояли 66 священников и 14 диаконов (ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 1. Д. 633. Л. 2–3, 62).

В определении от 8 марта 1943 г. Патриаршего Местоблостителя митр. Сергия (Страгородского) Ивановская епархия называлась «вдовствующей» (*Галкин*. 2008. С. 92). Горьковский и Арзамасский архиеп. *Сергий (Гришин)*, которому ранее было поручено временное управление Ивановской епархией (вероятно, в 1942, когда архиеп. Сергей вступил на Горьковскую кафедру), был направлен в освобожденную от нем. войск Харьковскую епархию. В связи с этим приходы Ивановской епархии 8 марта 1943 г. были переданы во временное управление Ярославскому и Ростовскому архиеп. *Иоанну (Соколову)*, с 24 апр. 1946 г. храмы Ивановской епархии находились в ведении Владимирского и Суздальского еп. *Онисима (Фестинатова)*.

Решением Свящ. Синода от 20 июня 1946 г. Ивановская обл., «входящая в состав Владимирской епархии», была выделена в самостоятельную Ивановскую и Шуйскую епархию (Арх. ЦНЦ ПЭ. Ф. 3. Оп. 1. Д. 15. Л. 18), во главе к-рой был поставлен еп. *Кирилл (Поспелов)*. 27 янв. 1947 г. на Ивановскую кафедру был назначен еп. Пензенский и Саранский *Михаил (Постников)*, еп. Кирилл перемещен в Пензенскую епархию. 19 июня

1947 г. был издан указ Свящ. Синода о назначении на Ивановскую кафедру Черниговского и Нежинского еп. *Паисия (Образцова)*. 25 июня того же года бывш. Ивановский и Кинешемский еп. Михаил (Поспелов) был арестован в Иванове, обвинен в том, что он «восстанавливал духовенство и верующих граждан враждебно по отношению к советской власти». Особое совещание при МГБ СССР приговорило архиерея к 5 годам заключения, к-рое он отбывал в тюрьме во Владимире. Вместе с еп. Михаилом были арестованы настоятель Преображенского кафедрального собора и др. священнослужители (ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 1. Д. 179. Л. 11). 3 июня 1948 г. на Ивановскую кафедру был назначен Кишинёвский и Молдавский еп. *Венедикт (Поляков)*. Еп. Венедикт безуспешно добивался открытия Введенской ц. в Иванове и храмов в Шуе, Родниках и Приволжске (Там же. Д. 323. Л. 107–108).

Следующим Ивановским архиереем стал еп. *Роман (Танг)*, занимавший кафедру с 23 июля 1956 по 9 дек. 1958 г. Сменивший его архиеп. Иларион (Прохоров) принял управление епархией в трудное для Церкви время, когда начался новый этап гонений на нее со стороны гос-ва (см. ст. *Хрущёв Н. С.*). В 1961–1964 гг. в Ивановской обл. было закрыто 12 храмов (в 1961 – 7, в 1962 – 2, в 1963 – 2, в 1964 – 1), из наиболее значимых – Троицкий собор в Кинешме, изъятый у верующих решением облисполкома 23 янв. 1964 г. и переданный Кинешемскому краеведческому музею (впосл. там разместилась картинная галерея). К 1 янв. 1965 г. общее количество храмов в епархии сократилось до 44 и сохранялось почти неизменным до 1988 г. (в 1988 в епархии насчитывалось 45 храмов). В клире епархии к 1 янв. 1967 г. состояли 85 священнослужителей (Там же. Оп. 6. Д. 24. Л. 71). В 50–70-х гг. XX в. в Ивановской обл. продолжалось разрушение уже закрытых церквей. В 1-й пол. 50-х гг. в связи с подъемом уровня Волги из-за строительства Горьковской гидроэлектростанции под воду ушла часть Юрьевца, при подготовке к затоплению здесь снесли Благовещенскую ц. В 1957 г. в Родниках был разрушен Ильинский храм, стоявший в центре города, на Красной пл. (в 1968 на его месте построили кинотеатр «Родник» и памятник Ленину).



Во 2-й пол. 60-х гг. на пл. Революции в Кинешме снесли Крестовоздвиженскую ц. (на ее месте построен универмаг «Юбилейный»). 30 дек. 1976 г. в Иванове была взорвана Скорбященская ц. (на ее месте предполагалось строительство спорткомплекса).

Неоднозначной была деятельность митр. *Антония (Кротевича)*, управлявшего Ивановской епархией в 1964–1966 гг. По его инициативе городским властям Иванова было передано здание ЕУ с домовым храмом. Митр. Антоний отдал распоряжение сжечь епархиальный архив и б-ку, часть книг последней (ок. 600 томов) была передана в б-ки Иванова. Правящий архиерей провел ряд перемещений священнослужителей, многие были отправлены за штат и запрещены в священнослужении, в 1964 г. митр. Антоний упразднил должность благочинных с целью усиления личного контроля над духовенством. Но в то же время архиерей принял значительные меры к укреплению церковной дисциплины. 18 февр. 1966 г. в епархию прибыл новый еп. *Поликарп (Приймак)*, менее инициативный, чем его предшественник. Мягкий в общении с духовенством и мирянами, он допустил ослабление церковной дисциплины. 30 июля 1968 г. еп. Поликарпа сменил на Ивановской кафедре архиеп. *Феодосий (Позгорский)*. В отличие от своих непосредственных предшественников он часто посещал приходы епархии. При нем возобновилась деятельность благочинных, значительные средства были направлены на ремонтно-реставрационные работы: в 1968 г. были отремонтированы 17 храмов, в 1969 г.— 29, в 1970 г.— 18 храмов. К 1 янв. 1971 г. в клире Ивановской епархии состояли 57 священников, 10 диаконов и 21 псаломщик (Там же. Д. 304. Л. 106). К 1 янв. 1976 г. число клириков уменьшилось и составило 54 священника, 6 диаконов и 16 псаломщиков (Там же. Д. 882. Л. 93). К 1 янв. 1988 г. в клире епархии состояли 61 священник, 20 диаконов и 9 псаломщиков (Там же. Д. 3795. Л. 48). В 50–70-х гг. большим почитанием верующих пользовался архим. преподобноисп. *Леонтий (Стаевич)*, с 1955 г. являвшийся настоятелем Михайло-Архангельской ц. в с. Михайловском (Фурмановский р-н). В храм к архим. Леонтию приезжали не только из Ивановской, но и из соседних епархий.

1988–2009 гг. В 1988 г. в Ивановской епархии, как и в др. епархиях Русской Церкви, начался процесс возрождения церковной жизни. В позитивных переменах, происшедших в епархии, большая заслуга Иванова-Вознесенского и Кинешемского архиеп. *Амеросия (Щурова)*, занимавшего кафедру в 1977–2006 гг.



*Церкви Введенская (1828) и Троицкая (1808) в Плесе. Фотография. 1990 г.*

Летом 1988 г. верующим был передан 21-главный храм в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» в Фурманове, в течение неск. десятилетий занимаемый местным молокозаводом, в 1989 г. епархии было возвращено 9 храмов, в т. ч. Никольский собор в Приволжске,



*Надвратная Преображенская ц. (1813) Шартомского во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря. Фотография. 2007 г.*

в 1990 г. возвращены Введенский и Ильинский храмы в Иванове, Воскресенский собор в Шуе. В 1991 г. зарегистрированы 37 новых приходов, в т. ч. при Владимирском, Ка-

занском и Успенском храмах в Иванове, при Троицком соборе в Кинешме, при 6 храмах в Плесе, при Крестовоздвиженской ц. в Палехе и др. В 1991 г. в епархии действовала 91 церковь, в 1995 г.— 140, в 1998 г.— 160 церквей. Процесс возвращения храмов в Ивановской обл. шел непросто. До кон. 80-х гг. в обл. центре, где жили свыше 480 тыс. чел., действовал небольшой Преображенский храм. 21 марта 1989 г. в Иванове началась 16-дневная

голодовка 4 женщин, требовавших передачи православной общине Введенской ц. («Красного храма»). Голодовка была прекра-

шена, после того как власти согласились на требование верующих. В нач. 90-х гг. в епархии приступили к строительству новых церквей. Первый каменный храм был возведен в 1993–1996 гг. в Родниках, освящен во имя блгв. кн. Александра Невского. В 2000–2006 гг. в пос. Моста (Южский р-н) построен Никольский храм в стиле рус. деревянного зодчества XVII в. Возрождена традиция строительства храмов и часовен в местах заключения. 26 марта 1993 г. в пос. Талицы (Южский р-н) в муж. исправительной колонии состоялось освящение деревянного храма во имя Новомучеников и исповедников Российских.

Одновременно в епархии шел процесс воссоздания монастырской жизни: возрождались старые обители, учреждались новые. Первые мон-ри открылись в 1990–1991 гг.: *Шартомский во имя свт. Николая Чудотворца* в с. Введенье Шуйского р-на, *ивановский в честь Введения во храм Пресв. Богородицы* в Иванове, *дуниловский в честь Успения Пресв. Богородицы* в с. Дунилове Шуйского р-на. В 1995 г. в епархии было 4 действующих мон-ря, в 1998 г.— 10, в 2008 г.— 11. Летом 1993 г. в Свято-Введенский жен. мон-рь были перенесены мощи Кинешемского еп. св. *Василия (Преображенского)* и блж. *Алексия Ёлнатского* († 1937). В авг. того же года Патриарх Московский и всея Руси *Алексий II* благословил их местное почитание. Святейший Патриарх *Алексий II* находился





Рака с мощами блж. Алексия Ёлнатского (Введенский мон-рь в Иванове)

в Ивановской епархии с визитом 18–21 авг. 1993 г.

В 1996 г. в Иванове открылись епархиальные пастырско-богословские курсы. В 1999 г. они были преобразованы в Ивановское ДУ, 17 июля 2002 г. — в Иваново-Вознесенскую ДС с 5-летним сроком обучения. В честь Московского свт. Алексия семинарии присвоено именование «Свято-Алексиевская». 6 окт. 2004 г. состоялось освящение семинарского храма в честь Собора Ивановских святых (празд. Собору под 7(20) июня установлено в 2000, приурочено к условному дню образования Иваново-Вознесенского викариатства — дате создания Иваново-Вознесенской губ. (20 июня 1918)). В 2001 г. при Ивановском ДУ был открыт Научный центр по проблемам церковной истории и церковного осмысления истории России. В 90-х гг. XX в. началась издательская деятельность в епархии: с 1998 г. выходят ежемесячная газ. «Ивановский епархиальный вестник», ежеквартальный «Журнал Ивановской епархии» и ежегодный «Богословский сборник Ивановской епархии», с 2002 г. издается «Церковно-исторический ежегодник».

На рубеже 80-х и 90-х гг. в епархии возродилась традиция проведения крестных ходов. 9 июля 1989 г. в Приволжье состоялся 1-й в области за много десятилетий крестный ход по центральным улицам города. 8 окт. 1992 г. прошел 1-й общегородской крестный ход в Иванове, приурочен-

ный к 600-летию преставления прп. Сергия Радонежского.

Решением Свящ. Синода от 13 марта 2002 г. епархии усвоено название Иваново-Вознесенская и Кинешемская, ЕУ неоднократно ставило вопрос о возвращении центру области исторического названия — Иваново-Вознесенск. 17 окт. 2007 г. в Шуе возле Воскресенского собора состоялось открытие скульптурного памятника, посвященного шуйским событиям 1922 г. (скульптор И. М. Рукавишников).

**Святые.** В Николо-Шартомском мон-ре находится список кон. XVII в. Шуйско-Смоленской иконы Божией Матери. Во Введенском соборе Свято-Введенского жен. мон-ря в Иванове почивают мощи блж. Алексия Ёлнатского и еп. св. Василия (Преображенского). В Богоявленской (Симоновской) ц. в Юрьевце под спудом покоятся мощи блж. Симона Юрьевецкого, Христа ради юродивого. В Михаило-Архангельском храме в с. Михайловском покоятся мощи архим. преподобноисп. Леонтия (Стасевича), Михайловского чудотворца.

**Архиереи:** митр. сщмч. Павел (Гальковский; 31 марта (13 нояб.?) 1929 — 8 марта 1936), архиеп. Николай (Покровский; дек. 1930–1931, в. у.), еп. сщмч. Борис (Воскобойников; 8 марта — 1 июля 1936, в. у., 1 июля 1936 — 23 апр. 1937), архиеп. Алексей (Сергеев; 1 сент. 1937–1939), архиеп. Горьковский и Арзамаский Сергей (Гришин; 20 мая 1942 — 8 марта 1943, в. у.), архиеп. Ярославский и Ростовский Иоанн (Соколов; 8 марта 1943 — 12 февр. 1944, в. у.), еп. Владимирский и Суздальский Онисим (Фестинатов; 24 апр. 1946 — 20 июня 1946, в. у.), еп. Кирилл (Поспелов; 20 июня 1946 — 27 янв. 1947), еп. Михаил (Постников; 27 янв. — 19 июня 1947), еп. Паисий (Образцов; 19 июня 1947 — 3 июня 1948), архиеп. Венедикт (Поляков; 3 июня 1948 — 23 июля 1956, в сане архиепископа с 25 февр. 1953), еп. Роман (Танг; 23 июля 1956 — 9 дек. 1958), архиеп. Иларион (Прохоров; 9 дек. 1958 — 29 мая 1963), архиеп. Леонид (Лобачёв; 29 мая 1963 — 30 марта 1964), митр. Антоний (Кротевич; 30 марта 1964 — 27 янв. 1966), еп. Поликарп (Приймак; 27 янв. 1966 — 30 июля 1968), архиеп. Феодосий (Погорский; 30 июля 1968 — 16 окт. 1973), архиеп. Иов (Кресович; 16 окт. 1973 — 6 окт. 1977), архиеп. Амвросий (Щуров; 6–18 окт. 1977, в. у., 18 окт. 1977 — 19 июля 2006, в сане архиепископа с 25 февр. 1991), еп. Иосиф (Македонов; с 19 июля 2006).

**Монастыри. Действующие:** Макариев Решемский (женский, в с. Решма Кинешемского р-на, основан в

кон. XIV или в нач. XVII в. как мужской, с 14 июля 1901 женский, закрыт в 1927, возобновлен 9 апр. 1998 как мужской, с 26 дек. 2006 женский); Святоезерская в честь Иверской иконы Божией Матери пуст. (женская, в пос. Мугреевском Южского р-на; по преданию, основана на рубеже XIV и XV вв., упразднена в 1764, возобновлена в 1863, закрыта после 1917, возобновлена 3 апр. 2001); Шартомский во имя свт. Николая Чудотворца (мужской, в с. Введенье Шуйского р-на, известен с XV в., закрыт в 1918, возобновлен осенью 1990); Тихонов Лухский в честь Воздвижения Креста Господня (мужской, в с. Тимирязеве Лухского р-на, основан в кон. XV в., в 1680 приписан к истринскому Новоисерсалимскому мон-рю, с 1764 самостоятельный, закрыт в 1930, возобновлен 16 июля 1995); дуниловский в честь Успения Пресв. Богородицы (женский, в с. Дунилове Шуйского р-на, со 2-й пол. XVIII в. на месте совр. мон-ря находилась Воробьевская в честь Нерукотворного образа Спасителя муж. пуст., упраздненная в 1764, жен. мон-рь основан 18 июля 1991); Сергеевский в честь Феодоровской иконы Божией Матери (мужской, в с. Сергееве Шуйского р-на, основан 3 сент. 1889 как женский, закрыт в дек. 1929, возоб-



Мон-рь в честь Успения Пресв. Богородицы в с. Кузнецове Шуйского р-на.

Фотография. 2002 г.

новлен как мужской 9 апр. 1998); ивановский в честь Введения во храм Пресв. Богородицы (женский, в Иванове, основан 27 марта 1991); Воскресения Господня (мужской, в с. Ермолине Фурмановского р-на, осно-



ван 9 апр. 1998); *ивановский в честь Успения Пресв. Богородицы* (мужской, в Иванове, основан 9 апр. 1998); *Успения Пресв. Богородицы* (мужской, в с. Кузнецове Шуйского р-на, основан 9 апр. 1998); *приволжский во имя свт. Николая Чудотворца* (женский, в Приволжье, основан 9 апр. 1998).

**Упраздненные:** Макариевская Болдырева в честь Богоявления пуст. (мужская, близ г. Лух, основана в нач. XV в., упразднена после 1716); в честь Преображения Господня (мужской, в Кинешме, основан ранее 1452, упразднен в 1764); в честь Покрова Пресв. Богородицы (мужской, в Иванове, основан в 1579, упразднен в 1754); в честь Вознесения Господня (мужской, в г. Пучеж, основан в кон. XVI в., упразднен в 1764); в честь Богоявления (мужской, в Юрьевце, существовал в XVI в., упразднен предположительно на рубеже XVII и XVIII вв.); в честь Вознесения Господня (женский, в Кинешме, основан в 1609, упразднен в 1764, с 1869 община, с 1896 мон-рь, закрыт в 20-х гг. XX в.); Дорофеева в честь Успения Пресв. Богородицы пуст. (мужская, близ Юрьевца, основана ранее 1613, в 1655 приписана к *Савину Сторожевскому в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-рю*, упразднена в 1708), *Золотниковская в честь Успения Пресв. Богородицы пуст.* (мужская, в Тейковском р-не, основана в 1-й четв. XVII в., закрыта в 1924, восстанавливается с 2008 как подворье Успенского муж. мон-ря в с. Кузнецове); Кривоезерская во имя Св. Троицы пуст. (мужская, близ Юрьевца, основана ок. 1634–1641, закрыта в 20-х гг. XX в.); Борковская Троице-Николаевская пуст. (мужская, основана в 1650, упразднена в 1764, возобновлена в 1768, закрыта после 1917); Пищугова во имя свт. Николая, архиеп. Мир Ликийских, пуст. (мужская, в Шуйском р-не, основана ранее 1654, упразднена в 1764); Мячева в честь Тихвинской иконы Божией Матери пуст. (мужская, близ Юрьевца, основана ранее 1660, последнее упоминание в 1744); в честь Преображения Господня пуст. (мужская, в Плесе, основана ранее 1689, упразднена в 1764); Сендегская в Подлесье во имя свт. Николая, архиеп. Мир Ликийских, пуст. (мужская, близ Кинешмы, основана в 1689 или ранее, упразднена в 1764); Рождественская на Нодоге пуст.

(мужская, близ Кинешмы, основана ранее 1708, упразднена после 1735); Поволжский в честь Сретения Господня (женский, в Юрьевце, упом. в 1726 и 1740); Пупковский в честь Введения во храм Пресв. Богородицы (женский, близ Шуи, основан ранее 1733, упразднен в 1764); в честь Воздвижения Креста Господня (женский, в Иванове, упом. в XVIII в.); во имя Всех святых, единоверческий (женский, в Шуе, основан как община в 1871, преобразован в мон-рь в 1886, закрыт в 1918); в честь Успения Пресв. Богородицы (женский, в Кинешме, основан как община в 1868, преобразован в мон-рь в 1896, закрыт в 1924).

Ист.: РПЦ в советское время. Кн. 1. С. 160; РПЦ и коммунистическое гос-во, 1917–1941 гг.: Док-ты и фотомат-лы. М., 1996. С. 109, 127–129; *Амвросий (Шуров), архиеп.* Слово архипастыря. Иваново, 1998; ЖМП, 1931–1935. С. 165; *Галкин А. К.* Указы и определения Московской Патриархии об архиереях с начала Великой Отечественной войны до Собора 1943 г. // ВЦИ. 2008. № 2(10). С. 92, 116. Лит.: *Шлычков Л. А.* Листая времени страницы: Памятники архитектуры Ивановской обл. Ярославль, 1983; *Бабелин В. И.* Золото Церкви. Иваново, 1993; *Дамаскин (Орловский), иером.* Житие св. блж. Алексия Елзаского. М., 1994; *Иванов Ю. А.* Местные власти и Церковь в 1922–1941 гг.: По мат-лам архивов Ивановской обл. // Отеч. арх. 1996. № 4. С. 90–94; *он же.* Совхоз-монастырь: Как закрывали правосл. обитель // Провинциальный анекдот. Шуя, 2002. Вып. 2. С. 43–45; *Лисин Г.* Приволжск на Золотом кольце. Иваново, 1996; *Тихомиров А. М.* Храмы Иваново-Вознесенска. Иваново, 1996; *Софронов В. Д.* Путь к храму. Родники, 1998; Тихонова пустынь и Лухский край. Иваново, 1998; *Зосима (Шевчук), архим.* Мон-ри земли Ивановской. Иваново, 1999; *Шкаровский М. В.* РПЦ при Сталине и Хрущеве. М., 1999. С. 201, 365. (МИЦ; 24); *Федотов А. А.* Ивановская епархия РПЦ в 1918–1998 гг.: Внутрицерк. жизнь и взаимоотношения с гос-вом. Иваново, 1999; *он же.* Архипастыри земли Ивановской. Церк.-ист. сочинения. Иваново, 2000; *он же.* Собор Ивановских святых. Иваново, 2003; Храмы Южского р-на Ивановской обл. [М., 2000]; Негасимый свет: Судьбы храмов и судьбы людей земли Ивановской. Иваново, 2000; МонастЭС. С. 113–118; СПАМИР: Ивановская обл. М., 1998–2000. 3 ч.; Свято-Введенский жен. мон-рь. Иваново, 2002; «Обновленческий» раскол. С. 242, 616–617, 619–621, 756–757, 773, 832–835, 846–847; *Бачев И. И.* По селам Лежневским. Иваново, 2002; Свято-Алексеевская Иваново-Вознесенская правосл. ДС. [Б. м., б. г.]; Русские мон-ри: Поволжье: Костромская, Ивановская, Нижегородская, Йошкар-Олинская, Чебоксарская епархии. Новомосковск; М., 2003. С. 171–276; *Евстолия (Егорова), мон.* Иваново-Вознесенская епархия и ее святые: Исслед., прославление, почитание // Церк.-ист. ежег. Иваново, 2003/2004. Вып. 2/3. С. 75–82; *Ставровский Е.* Храмы г. Шуя. Шуя, 2004; *Соколова В. Н.* Кинешемский следственный изолятор в стенах Успенского мон-ря // Историко-культ. и природный потенциал Кинешемского края, развитие ре-

гион. туризма: Мат-лы II регион. краевед. конф. 24–25 марта 2004 г. Кинешма, 2004; *Амвросий (Юрасов), архим.* Монастырь. Иваново, 2006; *Елфин В. А.* Наши веси. Иваново, 2006; *Печкин М. Б.* Наброски к истории Тихвинской ц. с. Холуй // Пожарский юбилейный альманах. Иваново; Южа, 2007. Вып. 3. С. 59–61; Святые земли Шуйской. Иваново, 2007; *Воробьев Н. В.* Времен связующая нить: История Кинешемского ДУ и педагогического колледжа. Иваново, 2008; *Смирнова О. С.* Усиление контроля за деятельностью духовенства Ивановской епархии в годы хрущевских гонений // Гос-во, общество, Церковь в истории России XX в.: Мат-лы VII междунар. науч. конф. 13–14 февр. 2008 г. Иваново, 2008. С. 186–191.

*Н. А. Зонтиков, О. Н. Копылова*

## ИВАНОВО-ВОЗНЕСЕНСКОЕ ВИКАРИАТСТВО

Владимирской епархии, названо по г. Иваново-Вознесенску (с 27 дек. 1932 Иваново). Возникновение И.-В. в. связано с образованием 20 июня 1918 г. Иваново-Вознесенской губ., созданной по инициативе иваново-вознесенских и шуйских большевиков во главе с М. В. Фрунзе как «красная губерния». В состав Иваново-Вознесенской губ. вошли: из Костромской губ. Кинешемский, Юрьевоцкий уезды и 20 волостей Нерехтского у., из Владимирской губ. Шуйский у., 9 волостей Суздальского и 7 волостей Ковровского уездов. В 1918 г. Иваново-Вознесенск посетил Патриарх Московский и всея России св. Тихон, совершивший богослужение во Введенском храме. Новосозданное И.-В. в. 3 (по др. данным, 20) июля 1920 г. возглавил бывш. викарий Владимирской епархии Юрьевский еп. Иерофей (Померанцев) с титулом «епископ Иваново-Вознесенский и Юрьевоцкий» (Федотов. 1999. С. 8). (В лит-ре встречается утверждение, что назначение еп. Иерофея на И.-В. в. состоялось в 1921; см.: Акты свт. Тихона. С. 973; *Евстолия (Егорова).* 2003/2004. С. 75.) 19 сент. 1921 г. в Успенском соборе Кинешмы еп. Иерофей участвовал в хиротонии св. *Василия (Преображенского)* во епископа Кинешемского, викария Костромской епархии.

Ко времени образования Иваново-Вознесенской губ. на ее территории находился ок. 450 храмов, 11 монастырей (7 женских и 4 мужских), 2 ДУ (в Кинешме и Шуе). С первых дней существования «красной губернии» в ней начались активные гонения на Церковь. В 1918 г. были закрыты Всехсвятский единоверческий жен. мон-рь (в его помещениях







разместился дом инвалидов первой мировой войны) и *Шартомский во имя свт. Николая Чудотворца муж. мон-рь* (его передали под дом-интернат для престарелых и дом инвалидов), оба ДУ. В 1930 г. был упразднен последний действовавший в крае мон-рь — *Тихонов Лухский в честь Воздвижения Креста Господня*, на территории к-рого разместилась машинно-тракторная станция.

В нач. 1922 г. в Иваново-Вознесенской губ. прошло *изъятие церковных ценностей*. Из храмов И.-В. в с 15 марта по 15 июня 1922 г. было конфисковано более 2 фунтов золота и свыше 336 пудов серебра. Кампания по изъятию стала причиной столкновений верующих с властями. Согласно отчету губ. комиссии по изъятию, работники комиссии были изгнаны из Крестовоздвиженской ц. Иваново-Вознесенска «толпой старух и фанатиков». Трагический характер имели события, происшедшие при конфискации церковных ценностей в Шуе 13–15 марта 1922 г. 13 марта, когда гос. комиссия пришла в городской Воскресенский собор, он был полон людьми, готовыми защищать храм. Усилия членов комиссии удалить верующих из храма, равно как и призывы настоятеля собора прот. сщмч. *Павла Светозарова* к прихожанам разойтись, были безрезультатны. Комиссия ушла, заявив, что вернется через 2 дня. 15 марта на площади у собора собралась толпа народа (по разным оценкам, от 3 до 6 тыс. чел.). Попытка разогнать людей при помощи конной милиции ни к чему не привела. На площадь были подтянуты красноармейцы, подъехало 2 автомобиля с пулеметами, был открыт огонь по толпе: погибли 4 чел. (мученики *Авксентий Калашников, Николай Малков, Сергей Мефодиев, Анастасия*), ок. 20 чел. получили ранения. Шуйские события были использованы властями как предлог для развязывания кампании террора против Русской Церкви. В секретном письме членам Политбюро ЦК РКП(б) от 19 марта 1922 г. В. И. Ленин требовал, чтобы «процесс против шуйских мятежников, сопротивляющихся помощи голодающим, был проведен с максимальной быстротой и закончился не иначе как расстрелом очень большого числа самых влиятельных и опасных черносотенцев Шуи» (*Ленин В. И.* Письмо В. М. Молотову для членов Политбюро ЦК

РКП(б) 19 марта 1922 г. // Известия ЦК КПСС. 1990. № 4. С. 190–195). Выездная сессия Верховного ревтрибунала по делу «шуйских мятежников» начала работу в Иваново-Вознесенске 21 апр. Перед судом предстали 4 священника и 20 мирян. Согласно приговору, вынесенному 25 апр., священномученики прот. Павел Светозаров и свящ. Крестовоздвиженской ц. с. Палех *Иоанн Рождественский*, а также мч. *Петр Языков* 10 мая были расстреляны в Иваново-Вознесенске.

К следствию в связи с изъятием церковных ценностей был привлечен и еп. Иерофей (Померанцев), обвиненный в сокрытии от властей икон. Еп. Иерофей незамедлительно опубликовал в губ. газ. «Рабочий край» письмо в поддержку изъятия церковных ценностей, в письме содержались также нападки в адрес Патриарха Тихона. Летом того же года еп. Иерофей присоединился к *обновленчеству*, признал обновленческое *Высшее церковное управление* (ВЦУ), объявил себя епархиальным архиереем и организовал в Иваново-Вознесенске ЕУ, в нач. 1923 г. был возведен ВЦУ в «архиепископы». В апр. — мае того же года Иерофей принимал участие во 2-м обновленческом всероссийском соборе, подписал акт о низложении Патриарха Тихона. 21 авг. 1923 г. утвержден уполномоченным обновленческого синода по Иваново-Вознесенской епархии. К 1 янв. 1925 г. в губернии обновленцам принадлежало 86 церквей.

4 марта 1923 г. православным Иваново-Вознесенским епископом был назначен Кинешемский еп. Василий (Преображенский), уже 10 мая архиерей был арестован и выслан в Зырянский край. 17 сент. 1923 г. Патриарх Тихон постановил «ввиду явного уклонения в раскол Иваново-Вознесенского епископа Иерофея считать кафедру города Иваново-Вознесенска свободной». 14 сент. 1923 г. собрание правосл. общин Иваново-Вознесенска решило просить Патриарха назначить на Иваново-Вознесенскую кафедру вдового прот. Александра Беляева. После принятия монашеского пострига *Августин (Беляев)* 21 сент. 1923 г. был хиротонисан во епископа Иваново-Вознесенского, викария Владимирской епархии. Трудями еп. Августина большинство обновленческих храмов губ. центра вернулось в Православие. 15 февр. 1924 г. архиерей

был арестован, затем выслан в Кинешму, по ходатайству верующих ему разрешали приезжать в Иваново-Вознесенск для совершения богослужений. В апр. 1925 г. еп. Августин участвовал в похоронах Патриарха Тихона в *Донской иконы Божией Матери московском муж. мон-ре*. 1 сент. 1926 г. начальник Иваново-Вознесенского ОГПУ просил начальника 6-го секретного отдела ОГПУ Е. А. Тучкова о разрешении выслать активно противодействовавшего обновленцам еп. Августина из Иваново-Вознесенской губ. 9 окт. еп. Августин был арестован, 22 окт. приговорен к 3 годам ссылки в Ср. Азию. В нояб. 1926 г. управляющим И.-В. в. был назначен Владимирский еп. священноисп. *Афанасий (Сахаров)*. 15 янв. 1927 г. еп. Афанасий был арестован. Находясь в заключении, он предложил еп. Василию (Преображенскому) принять во временное управление Владимирскую епархию. Возглавлявший в то время Русскую Церковь архиеп. сщмч. *Серафим (Самойлович)* назначил еп. Василия на Иваново-Вознесенскую кафедру. Весной 1927 г. еп. Василий был выслан из Иваново-Вознесенска в Кинешму, в сент. 1928 г. арестован, заключен в тюрьму Иваново-Вознесенска, приговорен к 3 годам ссылки.

Вскоре после образования 14 янв. 1929 г. Ивановской промышленной обл. И.-В. в., по всей видимости, было преобразовано в самостоятельную епархию (см. *Иваново-Вознесенская и Кинешемская епархия*).

**Архиереи:** еп. Иерофей (Померанцев; 3(20?) июля 1920 — лето 1922), еп. св. Василий (Преображенский; 4 марта — 10 мая 1923, нач. 1927, повторно), еп. Августин (Беляев; 21 сент. 1923 — 9 окт. 1926), Владимирский и Суздальский еп. священноисп. Афанасий (Сахаров; нояб. 1926 — 15 янв. 1927, в у.).

Лит.: *Зыбковец В. Ф.* Национализация монастырских имуществ в Советской России (1917–1921). М., 1975. С. 144–145; *Баделин В. И.* Золото Церкви. Иваново, 1993; Акты свт. Тихона. С. 973; *Тихомиров А. М.* Храмы Иваново-Вознесенска. Иваново, 1996; *Федотов А. А.* Ивановская епархия РПЦ в 1918–1998 гг.: Внутрицерк. жизнь и взаимоотношения с гос-вом. Иваново, 1999; «Обновленческий» раскол. С. 756; *Евстолия (Егорова), мон.* Иваново-Вознесенская епархия и ее святые: Исслед., прославление, почитание // Церк.-ист. ежег. Вып. 2/3. Иваново, 2003/2004. С. 75; *Губонин.* История иерархии. С. 181, 880.

*Н. А. Зонтиков*

**ИВАНОВ-РАДКЕВИЧ** Павел Иосифович (4.03.1878, С.-Петербур-





П. И. Иванов-Радкевич.  
Фотография. Нач. XX в.

бург — 1.12.1942, Москва), духовный композитор, педагог, хоровой дирижер. Род. в семье служащего Мариинской больницы. Благодаря муз. способностям мальчик в 7 лет поступил в церковный хор, певший в храме св. Пантелеимона и домашней церкви Михайловского (Инженерного) замка. Через 3 года хор с тем же регентом перешел в Смольный собор. В 1890 г. И.-Р. поступил в хор Казанского собора, к-рым управляли А. С. и В. А. Фатеевы. В это время И.-Р. жил и учился в пансионе для малолетних певчих, помещавшемся в квартире регента А. С. Фатеева и содержавшемся на его средства. Мальчики обучались теории музыки, игре на скрипке и фортепиано. В 17-летнем возрасте И.-Р. начал помогать А. С. Фатееву в хоре. Ему доверяли проведение спевков, управление народным хором и одним из клиросов основного хора. В 1894–1897 гг. И.-Р. учился в регентском классе *Придворной певческой капеллы*, у Н. А. Соколова, Е. С. Азеева, С. А. Смирнова и др. Среди выпускников 1897 г. И.-Р. был лучшим.

Вскоре после окончания Придворной капеллы И.-Р. уехал в Красноярск, где преподавал пение в учительской семинарии и др. учебных заведениях города (епархиальном жен. уч-ще, ДУ, ДС, жен. гимназии и др.) и управлял хорами в нек-рых из них, а также давал частные уроки фортепиано и пения. И.-Р. выступал с детскими хорами, исполняя в концертах духовную и светскую музыку, а также с организованным им любительским симфоническим оркестром. Был также известен в городе как композитор и пианист-аккомпаниатор. В 1920 г. по инициативе и

при участии И.-Р. в Красноярске была открыта народная консерватория, в к-рую записалось большое количество желающих обучаться музыке. Работой консерватории в 1-й год ее существования руководил И.-Р.

С 1922 по 1942 г. И.-Р. жил в Москве, занимаясь исключительно преподаванием пения в школах. В 1925–1929 гг. состоял в секции духовных композиторов Московского отделения Драматического союза, общался с А. Д. Кастальским, прот. Димитрием Аллемановым, А. В. Никольским, Н. М. Данилиным, И. И. Юховым, М. Е. Пятницким. В Москве были известны сыновья И.-Р. — Александр (дирижер) и Николай (композитор).

Обладая композиторским талантом, И.-Р. после окончания Придворной капеллы предполагал поступить в С.-Петербургскую консерваторию, но не смог этого сделать по семейным обстоятельствам. Тем не менее он уделял композиции большое внимание и сочинил немало произведений: романсов, детских песен в народном стиле и хоров; написал детскую оперу «Царевна Земляничка» (по пьесе в стихах Allegro (псевдоним Поликсены Сергеевны Соловьёвой)). Лучшее из написанного — духовно-муз. сочинения. Первое из них появилось в 1896 г. («Милость мира»), последнее — в 20-х гг. XX в. По стилю сочинения И.-Р. примыкают к сочинениям Нового направления, написаны в строгой манере, теми же качествами обладают и его обработки знаменного, киевского и болгарского распева. Сочинения, изданные в 1912 и 1916 гг., рассчитаны на большой смешанный хор.

Арх.: РГАЛИ. Ф. 675. Оп. 2. № 256: Личное дело члена Драматического союза.

Муз. соч.: Духовно-муз. соч. и перелож.: № 1: «Душе моя», № 2: «Достойно есть» (№ 1), № 3: «Хвалите имя Господне» [№ 1], № 4: «Милость мира» (№ 1), № 5: «Достойно есть» (№ 2), № 6: «Милость мира» (№ 2), № 7: «К Богородице прилежно... Не умолчим». М.: П. Юргенсон, 1902; Духовно-муз. соч. и перелож.: № 8: «Блажен муж», № 9: «Свете тихий», № 10: «Хвалите имя Господне» [№ 2], № 11: То же (для небольшого хора), № 12: «Взбранной Воеводе», № 13: «Милость мира» киев. росп., № 14: «Достойно есть» знам. росп. М.: П. Юргенсон, [1912]; Духовно-муз. соч. и перелож.: № 15: «Свете тихий» знам. росп., № 16: «Сподоби, Господи», № 17: «Хвалите имя Господне» [№ 3], № 18: «От юности моя», № 19: «Милость мира» [№ 3], № 20: «Достойно есть» монастырского роспева. М.: П. Юргенсон, [1916]; Литургия св. Иоанна Златоуста: Для сельских школ. СПб., 1902; «Свете тихий» // Нотный сб. правосл. рус. церк. пения.

Т. 2. Ч. 1: Всенощная. Лондон, 1975. С. 32–34; «Хвалите имя Господне» // Песнопения всенощной: Хоровые произведения рус. композиторов / Сост.: Б. Г. Тевлин. М., 1991; «Хвалите имя Господне» [№ 2], «Хвалите имя Господне» [№ 3], «Во Царствии Твоем» // Церковные песнопения сибирских композиторов. Красноярск, 1999. [Вып. 1] / Ред.-сост.: В. В. Пономарев. С. 10–20; «Господь воцарися», Сугубая ектения, Ирмосы 1-го канона на Рождество Христово // Там же. 2002. Вып. 3 / Ред.-сост.: К. В. Туев. С. 11–21.

Соч.: Автобиограф. записки // День и ночь: Лит. журн. для семейного чт. Красноярск, 1998. № 6. С. 235–247; То же, доп. изд. // Сибирский муз. альманах: Ежег., 2004 / Предисл. к зап.: Э. А. Ванюкова. Новосибир., 2007. С. 280–308. Лит.: [Отзыв о соч. № 8–14 И.-Р.] // ХРД. 1913. № 2. С. 40; Кривошея Б. Г. Талант, отданный Сибири // Красноярский рабочий. 1978. 17 марта; Кривошея Б. Г., Лаврушева Л. Г., Прейсман Э. М. Муз. жизнь Красноярска. Красноярск, 1983. С. 36–44; Енисейский энцикл. словарь. Красноярск, 1998. С. 227; Ванюкова Э. А. Ивановы-Радкевичи: Три поколения талантов // Сибирский муз. альманах: [Сб. ст.], 2004. С. 309–315; Прыгуи Е. В. Из истории муз. культуры Красноярска: От «бесовских игр» скоморохов — к Народной консерватории (1628–1920). Красноярск, 2007. С. 158–169.

А. А. Наумов

**ИВАНОВСКАЯ ОБЛАСТЬ**, субъект РФ. Территория — 21,4 тыс. кв. км. Центр — г. Иваново (до 27 дек. 1932 Иваново-Вознесенск). Область расположена в центре Восточно-Европейской равнины, в Волжско-Клязьминском междуречье, граничит на юге с Владимирской, на северо-западе и севере с Ярославской, на севере с Костромской, на востоке с Нижегородской областями. 37,6% территории И. о. занимают леса, все реки принадлежат к Волжскому бассейну. Население: 1 079 600 чел. (2008). Национальный состав: 93,69% — русские, 0,93% — украинцы, 0,71% — татары, 4,67% — лица др. национальностей. К 2009 г. И. о. была поделена на 21 район, имела в составе 17 городов, 14 поселков городского типа, 2998 сельских населенных пунктов. К кон. 2004 г. в И. о. действовали 262 зарегистрированных религ. объединения, к-рые представляли 17 вероисповеданий; свыше 50 религ. объединений, представлявших ок. 13 религ. направлений, не имели регистрации. При губернаторе И. о. работает совет по этно-конфессиональному сотрудничеству.

Древнейшим населением территории И. о. были финно-угорские племена меря, мещера и мурома. В сер. X в. на этих землях появились славяне: новгородские словене и смоленские кривичи. К XII–XIII вв. местное население было славянизировано





*томский во имя свт. Николая Чудотворца, Тихонов Лухский в честь Воздвижения Креста Господ-*

*Вид на Юрьевец.  
Фотография. 2002 г.*

и его культура стала частью древнерусской. На рубеже XII и XIII вв. территория И. о. являлась окраиной Владимиро-Суздальского княжества. В период монголо-татар. ига большая часть территории И. о. вошла в Суздальско-Нижегородское княжество, сев. земли стали частью Костромского княжества, юж. часть вошла в Стародубское княжество. В XIV–XV вв. эти земли постепенно присоединились к Московскому великому княжеству. Древнейшим городом И. о. считается Юрьевец, созданный в 1225 г. вел. кн. Владимирским мч. *Георгием (Юрием) Всеволодовичем*. В 1410 г. вел. кн. Московский *Василий I Дмитриевич* основал г. Плещ. К 1429 г. относятся первые упоминания о городах Лух и Кинешма, к 1539 г. — наиболее раннее упо-



*Памятник в честь 500-летия основания Плеща вел. кн. Московским Василием I Дмитриевичем. 1910 г.  
Скульптор С. С. Алёшин.  
Фотография. 90-е гг. XX в.*

минание Шуй. Первые мон-ри на территории И. о. появились в XIV–XV вв.: Макариевская Болдырева Богоявленская пуст., Преображенский муж. мон-рь в Кинешме, *Шар-*

землями здесь владели князья Шуйские, Бельские, Мезецкие, Барятинские. В XVII в. значительная часть совр. И. о. входила в Суздальский у., а также в Костромской, Кинешемский, Шуйский и Лухский уезды. При образовании губерний в 1708–1710 гг. территория И. о. в основном



*Церковь Воскресения Христова в Плеще.  
1-я пол. XIX в. Фотография. 2000 г.*

была включена в Московскую губ. В 1778 г. сев. и вост. части совр. И. о. присоединились к Костромской губ., юж. и зап. части вошли во Владимирскую губ. Уездными городами стали Кинешма, Юрьевец и Шуя. В 1871 г. в результате слияния с Иваново и Вознесенского посада был образован г. Иваново-Вознесенск.

В дек. 1917 г. на состоявшемся в Иваново-Вознесенске съезде советов, профсоюзов и кооперативов было принято решение о создании Иваново-Вознесенской губ. II съезд советов в янв. 1918 г. утвердил Положение об устройстве губернии в составе Кинешемского, Юрьевецкого уездов и 20 волостей Нерехтского у. Костромской губ., Шуйско-

го, 7 волостей Ковровского и 9 волостей Суздальского уездов Владимирской губ. 20 июня 1918 г. Народный комиссариат внутренних дел вынес решение об образовании Иваново-Вознесенской губ. с центром в Иваново-Вознесенске. В первые годы советской власти на базе фабричных сел возникли новые города: в 1918 г. — Серeda (с 1941 Фурманов), Тейково и Родники, в 1925 г. — Вичуга, Южа и Кохма. 14 янв. 1929 г. в результате нового административно-территориального деления была образована Ивановская промышленная обл., в к-рую вошли бывш. Иваново-Вознесенская, Владимирская, Костромская и Ярославская губернии. 11 марта 1936 г. Ивановская промышленная обл. прекратила существование, на части ее территории была образована И. о. (включала 3 уезда бывш. Владимирской губ. и 7 уездов бывш. Костромской губ., делилась на 19 районов). 3 февр. 1994 г. Сокольский р-н И. о. перешел в Нижегородскую обл. Свящ. Синод РПЦ 26 дек. 1995 г. передал приходы в Сокольском р-не *Нижегородской и Арзамасской епархии*.

**Религия.** Границы И. о. совпадают с границами *Иваново-Вознесенской и Кинешемской епархии* РПЦ. К кон. 2007 г. в Иванове действовал приход Русской правосл. старообрядческой церкви (см. *Белокриницкая иерархия*). Католич. Церковь представлена в области общиной в Иванове.

К кон. 2007 г. в И. о. действовали общины протестант. направления: центральное и 5 местных объединений евангельских христиан-баптистов, 14 общин *пятидесятников*, 8 общин адвентистов седьмого дня. Община евангельских христиан-баптистов была впервые зарегистрирована в И. о. в кон. 1966 г., в 1975 г. она насчитывала 6 чел., в 1985 г. в И. о. действовали 2 зарегистрированные общины евангельских христиан-баптистов и 9 незарегистрированных. В 1985 г. в области была зарегистрирована община адвентистов седьмого дня. С этого же года фиксируется неофиц. деятельность группы христиан веры евангельской — пятидесятников.

Иудаизм в области представлен 2 объединениями хасидского направления: в Иванове и Кинешме. В марте 2004 г. в Иванове начал работу центр евр. культуры.

В окт. 2003 г. в Иванове и Шую открылись мечети, к кон. 2007 г. в И. о.



было зарегистрировано мусульм. региональное объединение.

Новые религ. движения в И. о. к кон. 2007 г. были представлены 5 общинами свидетелей Иеговы, «Церквами объединения» (Муна) (1 община), Церковью последнего завета (1 община), Церковью полного Евангелия (1 община), Новоапостольской церковью (1 община). В Иваново-Вознесенске действуют 2 объединения общ-ва «Сознание Кришны», по 1 общине рериховцев, учеников Порфирия *Иванова*, приверженцев Рэйки и сахаджа-йоги.

Арх.: ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 24. Л. 70-71; Д. 313. Л. 92-93; Д. 882. Л. 94; Д. 3795. Л. 48. Ист.: *Гарелин Я. П.* Город Иваново-Вознесенск, или бывш. село Иваново и Вознесенский посад. Шуя, 1884-1885. 2 ч.; Сборник статей и мат-лов по истории образования Иваново-Вознесенской губ. Иваново-Вознесенск, 1918. Вып. 1; Районы Ивановской промышленной обл. М.; Иваново, 1933. Ч. 1: Экономическая характеристика; Ивановская обл.: Адм.-территориальное деление по сост. на 1 июня 1981 г. Иваново, 1982; То же на 1 янв. 2001 г. Иваново, 2001; Археологическая карта России: Ивановская обл. М., 1994; *Борисов В. А.* Собрание трудов (мат-лов). Иваново, 2002. Т. 1: Описание г. Шуя и его окрестностей; 2004. Т. 2: Старинные док-ты и акты; 2005. Т. 3: Статьи, письма, записки: О г. Шуя и Шуйском у.; Ивановская обл. в 2006 г.: Стат. сб. Иваново, 2007; Историко-географический атлас Ивановской обл.: Учеб. пособие. Иваново, 2007.

Лит.: Иваново-Вознесенская губ. Иваново-Вознесенск, 1924. Т. 1; *Рыжов В.* Город Шуя и Шуйский округ. Шуя, 1930; *Экземплярский П. М.* История г. Иваново. Иваново, 1958. Ч. 1; *Глебов Ю. Ф., Лешуков Т. Н.* Иваново: Путев. Ярославль, 1981; По земле Ивановской. Ярославль, 1983; *Кучкин В. А.* Формирование государственной территории Сев.-Вост. Руси в X-XIV вв. М., 1984; *Ермолаев В. Г.* Плещ — жемчужина Волги. Ярославль, 1987; *Балдин К. Е., Семененко А. М.* Иваново: История и современность. Иваново, 1996; *Балдин К. Е., Ильин Ю. А.* Ивановский край в истории Отечества. Иваново, 1998; У истоков «красной губернии». Иваново, 1998; *Балашов Л. М.* Кинешма прежде и теперь. Кинешма, 1999; В колбы у Волги: Прошлое и настоящее Кинешемского р-на. Иваново, 1999; *Ельфин В. А.* Наши веси. Иваново, 2006; Ивановская обл.: [Альбом] / [Сост.: В. А. Ефимов и др.]. Иваново, 2006; Ивановская обл.: По «Золотому кольцу России». Иваново, 2007.

**Ю. А. Иванов, О. Н. Котылова**

**ИВАНОВСКИЙ** Арсений Алексеевич (1833, Вологодская губ. — после 1895), прот., миссионер *Алтайской духовной миссии*. Род. в семье священника Вологодской епархии. В 1852 г. окончил полный курс наук Вологодской ДС по 1-му разряду со степенью студента. 21 окт. 1853 г. по собственному прошению направлен в Томскую епархию и определен на службу в Алтайскую духовную

миссию. 6 авг. 1854 г. рукоположен во диакона, 8 авг. того же года Томским еп. Парфением (Поповым) возведен в сан иерея к Мьютинской миссионерской походной ц. в честь Смоленской иконы Божией Матери. Был сподвижником начальника Алтайской духовной миссии прот. С. В. *Ландышева*. 22 сент. 1867 г. по рекомендации нового начальника архим. *Владимира (Петрова)*; в посл. архиепископ Казанский) Томским еп. Алексием (Новосёловым) переведен из Мьютинского в Улалинское отд-ние Алтайской духовной миссии на место священника в Николаевскую жен. общину (см. *Улалинский во имя свт. Николая Чудотворца мон-рь*).

И. служил в тяжелое для миссии время — в 50-60-х гг. XIX в., когда алтайских миссионеров несправедливо обвинили в насильственном крещении инородцев. Против И. было сфабриковано дело (сохр. в ЦХАФАК, г. Барнаул) о якобы насильственном крещении им в 1858 г. семьи алтайца Бийского окр. 4-й Алтайской дючины Комдоша (в крещении Или) Чайнина. Предполагалось, что Комдош «находился связанным будто бы 13 суток и двое суток сидел в колодках... И сим изнурением и истязанием вынужден был принять крещение», а жену его и сестру, «связав, били бесчеловечно». Из сохранившейся же «Подписки» Комдоша и его семьи следовало, что они по добровольному согласию «действительно были крещены в 1858 году миссионером священником о. Арсением». Комдош и его семья сообщали, что затем были «разстроены некрещеным калмыком Ямбаком и другими, которые научали нас разным ложным высказываниям на миссионеров для освобождения нас от христианства и будто бы для успеха в том растратили нашего скота 23 головы и совершенно разорили нас... обязуемся впредь не слушать подобных внушений и содержать святую веру христианскую до смерти нерушимо». К 1865 г. И. крестил 218 алтайцев, а всего обратил в Православие ок. 400 жителей Алтая. 25 окт. 1855 г. за миссионерские труды он получил архипастырскую благодарность. Имя И. оглашалось среди имен «всех потрудившихся в проповеди Слова Божия в Алтайской стране... и в вере и надежде жизни вечная скончавшихся» в «Многолетии на 19 января» — в день

памяти прп. Макария Великого, когда совершался торжественный молебен по случаю открытия Братского съезда алтайских миссионеров.

После 1869 г. И. служил полковым священником 4-го Западно-Сибирского линейного батальона, был возведен в сан протоиерея.

Его старший сын свящ. Сергей Ивановский служил в Алтайской духовной миссии, с 1906 г. был заведующим Бийским миссионерским катехизаторским уч-щем, стал известен как автор миссионерских записок. В 1893 г. под общей редакцией младшего сына И., Алексея, вышел сборник этнографических статей и исследований алтайского миссионера прот. В. И. *Вербицкого* «Алтайские инородцы».

Арх.: ГА Томской обл. Ф. 183. Оп. 1. Д. 2. Л. 96-97; Ф. 184. Оп. 1. Д. 1. Л. 6 об.-7; Д. 5. Л. 25; ЦХАФАК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 4. Л. 5-6 об.; Ф. 164. Оп. 1. Д. 6. Л. 123-124.

Ист.: *Ивановский С. А., свящ.* Зап. миссионера Алтайской духовной миссии, Бачатского отд-ния за 1895 г. // Правосл. благовестник. 1896. № 16. С. 370; *Постников В., прот.* Мои восп. о первых днях служения в Алтайской духовной миссии бывш. начальника ее о. архим. Владимира, в посл. архиеп. Казанского // Томские Ев. 1898. № 4. С. 33; Предисание начальника Алтайской духовной миссии, прот. Стефана Ландышева миссионеру Мьютинского отделения Алтайской духовной миссии свящ. Арсению Ивановскому // Из духовного наследия алтайских миссионеров; [Сб.] Новосиб., 1998. С. 162-164; Подписка новокрещенного алтайца Комдоша Чайнина и его семьи // Там же. С. 165-166; Многолетие на 19-е янв. // Там же. С. 192-194.

**Прот. Борис Пивоваров**

**ИВАНОВСКИЙ** Николай Иванович (1840, Архангельская губ. — 26.10.1913, Казань), действительный статский советник, почетный член и заслуженный ординарный проф. КазДА, д-р богословия, расколовед, миссионер. Род. в семье священника. Окончил Архангельскую ДС, в 1865 г. — СПбДА, слушал лекции знатока старообрядчества прот. И. Ф. *Нильского*. 9 окт. 1865 г. определен бакалавром на кафедру истории и обличения рус. раскола КазДА, 21 окт. вступил в должность. В апр. 1867 г. был назначен помощником инспектора академии. В мае 1869 г. получил звание экстраординарного профессора кафедры истории и обличения рус. раскола, читал лекции об учении поповцев и беспоповцев, об их воззрениях на правосл. Церковь, о старообрядческих вероучительных книгах. С 19 окт. 1871 г. регулярно устраивал в Казанской губ.





миссионерские полемические беседы со старообрядцами, во многом под впечатлением прослушанных бесед, проведенных в этих местах архим. Павлом Прусским (ЦВ. 1913. № 48. С. 2245). Впосл. устраивал беседы в С.-Петербурге, Саратове, Архангельске, Н. Новгороде и в др. городах и губерниях. С 1868 г. И. был членом *Гурия Казанского святителя братства*, при котором читал публичные лекции. Он приложил много усилий для открытия единоверческих (см. *Единоверие*) приходов в епархиях, где жили старообрядцы.

И. приобрел всероссийскую известность как исследователь старообрядчества и сектанства и опытный полемист. Свое понимание истории старообрядчества он изложил в речи «Происхождение и характер главных беспоповщинских сект старообрядческого раскола», произнесенной 18 сент. 1873 г. на торжественном годичном собрании КазДА. В 1873 г. стал редактором ж. «*Православный собеседник*», где опубликовал большую часть своих сочинений. Состоял членом комиссии по описанию рукописей *Соловецкого в честь Преображения Господня муж. мон-ря*, хранившихся в б-ке КазДА. Впервые полностью издал «*Проскинитарий*» *Арсения Суханова* (1870), выпустил «*Книгу об антихристе и прочих действиях, иже при нем быти хотящих*» (1873). Издал фундаментальный труд «*Критический разбор учения не приемлющих священства старообрядцев, о церкви и таинствах*» (Каз., 1883), за к-рый был удостоен степени д-ра богословия и звания ординарного профессора. Написал учебное пособие «*Руководство по истории и обличению старообрядческого раскола*» (Каз., 1886–1887. 2 т.), содержащее также сведения о ряде сект.

Следуя взглядам своего времени, И. считал, что развитие старообрядческого движения в XVII в. было связано с отставкой первоучителей старообрядчества от работы в Печатном дворе (согласно совр. исследованиям, это не соответствует действительности). По мнению И., отсутствие епископов ускорило распространение старообрядчества, тем более что у приверженцев «старой веры» «все вопросы решались сначала практически в жизни, а потом уже являлась теория... как оправдание практики» (Критический разбор учения. 1892. С. 72). Труды И. отли-

чаются основательностью и стремлением исследовать старообрядчество в теоретическом и историческом аспектах. Им были охарактеризованы практически все старообрядческие согласия, известные в то время, включая и мелкие. Выводы И. были сделаны на основании изучения писаний старообрядцев, в т. ч. рукописей, хранившихся в б-ке КазДА. Это, по мнению И., отличало его работы от трудов архим. Павла Прусского, к-рый основывался только на данных, почерпнутых из миссионерских бесед. И. стремился, чтобы каждое его сочинение было признано «трудом ученым», что важно было для утверждения «противораскольнической полемики в ряду других наук» (Там же. С. XI). Он публиковал статьи в журналах «*Миссионерское обозрение*», «*Православный папестинский сборник*», «*Странник*». Одна из его первых статей была посвящена согласию рябиновцев (1867). И. писал о воззрениях протопопа Аввакума, о вопросах брака у старообрядцев, о поисках архиереев, о Белокриницкой иерархии, о согласии странников, или бегунов, о единоверии и вопросе веротерпимости.

Награжден орденами св. Анны 2-й и 3-й степени, св. Владимира 4-й степени, св. Станислава 2-й степени.

По воспоминаниям внучки Е. А. Мятшиной, И. занимался благотворительностью, оказывал помощь 2 приютам в Казани. Св. прав. *Иоанн Кронштадтский* посетил его в доме на Ново-Горшечной (ныне Бутлерова) ул. в Казани и на даче в с. Васильеве. 28 окт. 1913 г. отпевание И. было совершено в храме КазДА Казанским архиеп. *Иаковом (Пятницким)*; впосл. митрополит). Погребен на Арском (Куртинском) кладбище, на надгробии установлен крест из черного мрамора-лабрадора (могила сохр.).

Соч.: О рябиновщине // ПС. 1867. Ч. 2. № 5. С. 43–66; О численности раскольников // Там же. № 8. С. 257–302; Об австрийском священстве: Публ. лекция, чит. в Казани в марте 1868 г. // ПО. 1868. № 5. С. 19–53; № 6. С. 219–251; Протопоп Аввакум: Публ. лекция в Казани 23 марта 1869 г. в пользу братства св. Гурия // ПС. 1869. Ч. 2. № 5. С. 18–61; № 6. С. 135–155; О беспоповщинской исповеди: Публ. лекция 6 апр. 1869 // Там же. Ч. 2. № 7. С. 253–285; Одно из новейших и весьма странных мнений старообрядческих [об антихристе] // Там же. Ч. 3. № 10. С. 125–133; О епитимьях: По поводу нареkania раскольников на Правосл. Церковь // Там же. № 12. С. 320–366; Бракорбы и брачники в старообрядческом расколе: По поводу соч. «Семейная жизнь в рус. расколе» И. Нильского // Там же. 1870. Ч. 1.

№ 4. С. 321–350; Ч. 2. № 5. С. 32–45; Ч. 3. № 10. С. 136–173; Неск. слов по отношению 8-ми вопросов, сост. новоединоверцами к старообрядцам // Там же. 1871. Ч. 1. № 2. С. 121–154; О таинстве св. причащения по учению старообрядцев беспоповщинского согласия: Публ. лекция, читанная в Казани 26 февр. 1871 г. // Там же. № 4. С. 243–278; О собеседованиях со старообрядцами, бывших 28 нояб. и 6 дек. 1871 г. // Там же. 1872. Ч. 1. № 3. С. 332–350; Новое издание сочинений игум. Павла: Восп. и беседы и иные соч. М., 1871<sup>2</sup> // Там же. 1872. Ч. 2. № 8. С. 459–489; Ответ проф. КазДА Н. И. Ивановского г. Шошину в Самаре: [По вопросу о беглоповцах] // Там же. Ч. 3. № 9. С. 68–75; Несколько слов по поводу бесед со старообрядцами в Казани за 1-й год их существования // Там же. № 11. С. 252–281; № 12. С. 459–483; Книга об антихристе и проч. действиях, иже при нем быти хотящих. Каз., 1873, 1892<sup>2</sup>; Присоединение к православию неск. последователей австрийского священства // ПС. 1873. Ч. 1. № 2. С. 175–186; Случайные старообрядческие архиереи XVIII ст. как доказательство истинности беглоповщинского согласия // Там же. № 4. С. 571–582; Защитнику старообрядцев в Самаре: (По вопр. о беглоповцах) // Там же. Ч. 2. № 6. С. 203–235; Мнимая священническая присяга патриарха Иоакима // Там же. № 7. С. 336–363; Происхождение и характеристика главных беспоповщинских сект старообрядческого раскола // Там же. Ч. 3. № 12. С. 447–491; Значение печатной книжной ошибки: Из беседы со старообрядцами // Там же. 1874. Ч. 1. № 2. С. 219–225; По поводу газетного сообщения о запрещении иконописцев из не принадлежащих Церкви старообрядцев писать иконы для правосл. храмов // Там же. № 4. С. 390–431; Два офиц. док-та о духовных действиях против раскола в Казанской епархии: [Донесения преосв. Антонию [Амфитеатрову]: годичный отчет; Отчет о собеседованиях со старообрядцами в с. Сюкееве] // Там же. Ч. 3. № 10. С. 159–178; По поводу признания раскольничьих браков // Там же. 1875. Ч. 1. № 1. С. 65–84; Новое изд. по изучению раскола «Братское слово» // Там же. № 2. С. 169–186; Беседы со старообрядцами в трех селах Казанской епархии // Там же. Ч. 3. № 10. С. 227–243; № 11/12. С. 412–440; Присоединение из раскола к православию // Там же. № 10. С. 244–247; Беседа со старообрядцами в с. Шонугты Казанской епархии // Там же. 1876. Ч. 1. № 1. С. 89–123; Мат-лы для характеристики секты, известной под именем «Сионский вестник» // Там же. Ч. 2. № 5. С. 91–112; Сб. бесед со старообрядцами и др. сочинений, относящихся к старообрядчеству. Каз., 1877. Вып. 1; Новое желание майносовцев получить законное священство: Письмо с Афона и ответ на него // ПС. 1878. Ч. 3. № 11. С. 220–232; Окружники и противооужники в согласии старообрядцев, приемлющих австрийского священство // Там же. 1881. Ч. 3. № 11. С. 171–207; Старообрядческие архиереи до Амвросия // Там же. С. 315–346; Измышленный старообрядческий собор: Разбор раскольнической рукописи // Там же. 1882. Ч. 1. № 2. С. 167–193; Крит. разбор учения не приемлющих священства старообрядцев, о церкви и таинствах // Там же. Ч. 2. № 5. С. 68–116; № 6. С. 165–222; Ч. 3. № 9. С. 49–114; № 12. С. 395–406; 1883. Ч. 1. № 2. С. 161–216; Каз., 1883, 1892<sup>2</sup>; Из старообрядческого мира // Там же. 1883. Ч. 3. № 11. С. 323–354; 1884. Ч. 3. № 12. С. 323–368; 1885. Ч. 2. № 6. С. 137–172; Ч. 3. № 10. С. 156–171; Речь на освящении храма

в с. Монгутах // Там же. 1884. Ч. 1. № 1. С. 24–40; Новый единоверческий приход // Там же. Ч. 2. № 6. С. 239–247; К вопросу о даровании раскольникам общегражданских прав и свободы в отправлении богослужения // *Странник*. 1887. № 9. С. 83–101; № 10. С. 259–275; № 11. С. 456–479; № 12. С. 658–676; Старообрядчество и раскол // *Странник*. 1892. № 5. С. 51–81; Старообрядческое бегуство в его прошедшем и настоящем; [Публ. лекция] // Там же. № 6/7. С. 249–265; № 8. С. 456–840; Доброе семя и плелевы; [Беседа к старообрядцам] // Там же. 1893. № 1. С. 73–88; Вопрос об уклонившихся из православия в раскол; [Юрид. заключение, когда и при каких условиях считать их раскольниками] // Там же. № 6/7. С. 263–275; Письмо раскольнического наставника своему прихожанцу и ответ на оно // Там же. 1894. № 10. С. 284–303; Памяти профессора-расколоведа Ив. Нильского (1831–1894) // Там же. С. 378–386; Клятвенное обещание; [Рукопись беспоповцев-брачников] // Там же. № 11. С. 482–489; Голос скорби правосл. духовенства по почившем в Бозе Государе Имп. Александре III // ПС. 1894. Ч. 3. № 11. С. 1–6 (отд. паг.); Причины устойчивости раскола // *Странник*. 1895. № 12. С. 655–685; Сочинение Швецова «Исповедание веры в символическую церковь» и беседы по поводу его в Ниж. Новгороде в 1889 и 1890 гг. // Там же. № 8. С. 429–447; 1896. № 6/7. С. 290–317; № 8. С. 534–567; Памяти отца архим. Павла, настоятеля Московского единоверческого монарх // ПС. 1895. Ч. 2. № 7. С. 242–255; Секта хлыстов. К., 1898; Собр. соч. Каз., 1898. Т. 1; Появление и первоначальная история секты бегунов, или странников, в Казани // ПС. 1900. Ч. 2. № 11. С. 501–518; Внутреннее устройство секты странников, или бегунов. СПб., 1901; Письмо к обратившейся в день причащения Св. Тайн // ПС. 1901. Ч. 1. № 3. С. 353–357; Надгробное слово // Там же. Ч. 2. № 8. С. 271–283; Проф. А. И. Гренков; [Некролог] // Там же. № 11. С. 728–733; По поводу письма С. Ф. Шаранова о старообрядцах // Там же. № 12. С. 847–867; Беседы со слепцом Коноваловым в Казани и поднесенный ему адрес // Там же. 1903. Ч. 1. № 4. С. 535–548; Братство свт. Гурья и характер его деятельности // Там же. № 6. С. 737–748; Австрийское священство и единоверие // Там же. 1904. Ч. 1. № 4. С. 529–541; К вопросу о брачных союзах раскольников и вытекающих отсюда последствиях; Административные и судебные заключения // Там же. Ч. 2. № 9. С. 377–391; № 11. С. 573–597; Характер и предмет беседований со старообрядцами: Речь, сказанная в с. Колунце Тетюшского у. 17 окт. // Там же. 1905. Ч. 1. № 2. С. 267–274; Накануне объявления полной веротерпимости // Там же. Ч. 1. № 4. С. 600–618; Ч. 2. № 5. С. 15–27; Как смотреть на Белокриницкую иерархию // МОБ. 1906. № 5. С. 705–714; Общество старообрядцев, австрийским священством окормляемое, есть ли истинная Христова церковь? // ПС. 1909. Ч. 2. № 12. С. 691–703. Изд.: «Проскинитарий» Арсения Суханова // ПС. 1870. Ч. 2. № 5. С. 1–64; № 9. С. 65–144; 1871. Ч. 1. № 2. С. 145–208; № 3. С. 209–240; «Проскинитарий» Арсения Суханова 1649–1653 гг. с рисунками и планом // ППС. 1889. Т. 7. Вып. 3(21). Изд.: *Знаменский П. В.* История КазДА. Каз., 1892. Вып. 2. С. 401–402, 589; *Терновский С. А.* Ист. записка о состоянии КазДА после ее преобразования. Каз., 1892. С. 397–401; Четверть века служения со времени открытия беседований. Каз., 1897; Некролог // ПС. 1913.

№ 10. С. 1–16; *Ф. Б.* Памяти Н. И. И. // ЦВ. 1913. № 48. С. 2242–2348; *Матяшина Е. А.* Воспоминания; [О семье проф. КазДА Н. И. Ивановского и представителех казанской интеллигенции нач. XX в.] // Публ.: А. М. Любомудров // ПС. 2000. № 1. С. 173–203; *Глубоковский П. П.* Русская богосл. наука в ее ист. развитии и новейшем состоянии. М., 2002. С. 91–93; *Елдашев А. М.* Арский правосл. некрополь. Каз., 2007. С. 26–27.

Е. А. Агеева

**ИВАНОВСКИЙ В ЧЕСТЬ ВВЕДЕНИЯ ВО ХРАМ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** (Иваново-Вознесенской и Кинешемской епархии), в г. Иваново. Основан решением Свящ. Синода РПЦ от 27 марта 1991 г. при приходской ц. в честь Введения во храм Пресв. Богородицы — послед-



*Собор в честь Введения во храм Пресв. Богородицы Введенского монарх. 1901–1907 гг. Проект П. Г. Бегеня. Архит. А. Ф. Снурилов. Фотография. 2008 г.*

ней по времени создания дореволюционной приходской церкви в Иваново. В 1900 г. на общественном собрании жителей местечек Ушаково и Ямы было принято решение о строительстве храма. Инициативную группу возглавили состоятельные крестьяне Е. К. Елин и И. И. Волков. Впосл. создана строительная комиссия, в которую также вошли крестьяне С. С. Воронин, М. И. Киселёв и управляющий вотчинной конторой графов Шереметевых К. Ф. Кнорре. Земельный участок для постройки предоставил гр. С. Д. Шереметев, которому принадлежали обширные «графские земли» в мест. Ушаково. Проект храма в рус. стиле разработал владимирский архит. П. Г. Беген,

а наблюдал за строительством местный архит. А. Ф. Снурилов. Средства для строительства собирались путем частных пожертвований. Наиболее значительные суммы выделили Н. Г. и Н. Х. Бурылины, фирма «Товарищество мануфактур П. Витовой с сыновьями», а также И. К. Маракушев, М. Н. Гарелин, И. А. Соколов и др. купцы и фабриканты. В здании храма на зап. стене сохранилась мраморная доска с именами жертвователей.

21 мая 1901 г. церковь была заложена, 2 июня 1907 г. архиеп. Владимирский и Суздальский *Николай (Налимов)* освятил главный престол в честь Введения во храм Пресв. Богородицы. Боковые приделы во имя мч. Феодора Тирона и свт. Николая Чудотворца освящены 29 и 30 сент. того же года. Резной 3-ярусный иконостас был выполнен в мастерской А. И. Шорохова на средства супругов Бурылиных. К юго-западу от храма находилась деревянная колокольня. В 1909 г. в церковном дворе был выстроен 2-этажный дом с башней, в к-ром располагались просфорня и квартиры сторожей; в 1912 г. поставлена ограда с 3 воротами, башнями и небольшими часовнями. В 1914–1916 гг. предполагалось строительство новой колокольни по проекту владимирского епархиального архит. Л. М. Шерера (проект не был осуществлен).

Первым настоятелем Введенской ц. стал свящ. Михаил Кохомский. В 1918 г. здесь совершил богослужение Святейший Патриарх св. Тихон. В 1923–1929 гг. в храме часто служил еп. Иваново-Вознесенский сщмч. *Августин (Беляев)*. По инициативе настоятеля храма прот. сщмч. *Зосимы Трубачёва* в 1927 г. в сев.-зап. углу церковного двора выстроили новую деревянную звонницу. В нач. 1934 г. горсовет передал в пользование обновленческой общины один из приделов храма, в кон. 1935 г. — весь храм. 7 апр. 1938 г. решением облисполкома Введенская ц. была закрыта, в ней устроено хранилище обл. гос. архива; внутреннее убранство храма утрачено. 23 нояб. 1988 г. в Совете по делам религий при Совмине СССР была зарегистрирована община Введенского храма. На Пасху 1990 г. состоялась служба на паперти, 3 июня 1990 г. — 1-я служба в здании церкви.

31 июля 1993 г. в храм перенесли мощи еп. Кинешемского св. *Василия*



(Преображенского) и блж. Алексия Ворошица. Первые молебны у мощей состоялись 13 авг. 1993 г. 18 авг. того же года И. м. посетил Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II. Построены колокольня, кельи, трапезная и монастырская ограда. Мон-рь имеет неск. подворий. В г. Гаврилов Посад в Старошапенной слободе расположено подворье с 2 храмами кон. XVIII в.: летним, во имя прор. Илии, и зимним с 3-ярусной колокольней (нач. XIX в.), во имя свт. Николая Чудотворца. В пос. Каменка (Вичугский р-н) находится подворье с домовым храмом Казанской иконы Божией Матери. Подворья И. м. находятся также в дер. Стоянцево Лежневского р-на (домовый храм прп. Сергия Радонежского), в с. Семигорье Вичугского р-на (2-этажный Благовещенский храм, 1753), в дер. Доронино Тейковского р-на (Преображенский храм, 1798, в котором служил епсчмч. Евфимий Тихонравов, расстрелянный в 1938). Подворье в с. Златоуст (Лежневский р-н) занимает усадьбу Н. В. Блудова, пожалованную ему царем Михаилом Феодоровичем за участие в ополчении кн. Дмитрия Пожарского. Полученное имение Блудов в честь царя назвал Романово. В кон. XVIII в. в усадьбе был выстроен дом, где в сер. XX в. размещались различные учреждения. Восстановлен усадебный дом с храмом в честь Покрова Пресв. Богородицы. К февр. 2009 г. в И. м., учрежденном при Введенской ц., проживали более 230 насельниц, настоятельница мон. Мария (Перепеча). Арх.: ГА Владимирской обл. Ф. 40. Оп. 1. Д. 22913; Ф. 556. Оп. 3. Д. 914; ГАИО. Ф. 205. Оп. 1. Д. 269; Ф. Р-769. Оп. 1. Д. 314; Ф. Р-2953. Оп. 3. Д. 383; Ф. Р-31. Оп. 8. Д. 5, 157, 158. Лит.: Отчет о приходе, расходе и остатке сумм на построение ц. во имя Введения во храм Пресв. Богородицы. Иваново-Вознесенск, 1908; *Бабелин В. И.* Золото Церкви: Ист. очерки и современность. Рыбинск, 1995. С. 313–324; *Тихомиров А. М.* Храмы Иваново-Вознесенска. Иваново, 1996. С. 94–98; СПАМИР: Ивановская обл. / Отв. ред.: Е. Г. Шеболева. М., 1998. Ч. 1. С. 456–459; *Зосима (Шевчук), архим.* Монастыри земли Ивановской. Иваново, 1999. С. 6–14; *Федотов А. А.* Ивановская епархия РПЦ в 1918–1998 гг.: Внутрицерк. жизнь и взаимоотношения с гос-вом. Иваново, 1999; Св.-Введенский жен. мон-рь. Иваново, 2002.

*А. М. Тихомиров*

**ИВА́НОВСКИЙ В ЧЕСТЬ УСПЕ́НИЯ ПРЕСВЯТО́Й БОГОРО́ДИЦЫ МУЖСКО́Й МОНАСТЫ́РЬ** (Иваново-Вознесенской и Кинешемской епархии), в г. Иваново. Основан решением Свящ. Синода

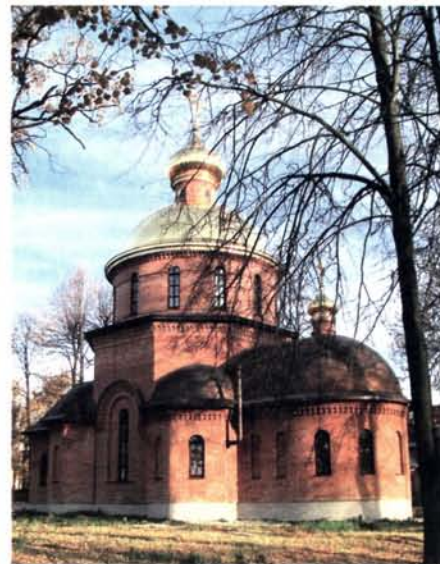
РПЦ от 9 апр. 1998 г. при Успенском кладбищенском храме. Кладбище находилось на юго-вост. окраине с. Иванова с кон. XVIII в. В 1815 г. из бывш. Покровского мон-ря с. Иванова (упразднен в 1764) на кладбище перенесли деревянную ц. во имя Св. Троицы, к-рую на новом месте 25–26 нояб. 1817 г. освятили в честь Успения Пресв. Богородицы. С 1883 г. богослужения в обветшавшем деревянном храме не совершались. В 1819–1820 гг. близ Успенской ц. по проекту владимирского губ. архит. Е. Я. Петрова выстроили каменную колокольню. В 1834–1843 гг. по его же проекту на средства фабрикантов Н. С. Шодчина и К. И. Бутримова возвели каменный 5-главый Успенский храм с приделами в честь Рождества св. Иоанна Предтечи и во имя вмц. Варвары. Освящение храма состоялось 19–21 сент. 1843 г.

После 1917 г. местные власти заключили с общиной верующих договор о пользовании храмом, к-рый в 1924 г. был расторгнут, а церковь передана обновленцам. К нач. 30-х гг. XX в. на месте Успенского кладбища был открыт парк культуры и отдыха «Меланжист» (Меланжевого комбината им. К. И. Фролова). В связи с этим президиум Ивановского обл. исполкома 11 нояб. 1933 г. принял решение о закрытии Успенского храма. В последующие годы на месте кладбища был разбит парк «Меланж» с большой танцплощадкой и кинотеатром «Балаган». В 30-х гг. церковные здания подверглись разрушениям: уничтожена до 1-го яруса колокольня, сбиты главы храма. Впосл. здесь размещалась администрация Ивгорэлектросети.

15 февр. 1995 г. в возвращенной РПЦ Успенской ц. состоялось малое освящение. 9 апр. 1998 г. при храме был открыт мон-рь, настоятелем стал архим. Зосима (Шевчук). В 2000 г. в мон-ре был заложен храм во имя св. Царственных страстотерпцев, его освящение 17 июля 2004 г. совершил архиеп. Ивановский и Кинешемский *Амвросий (Щуров)*. Реставрируется Успенский храм, восстановлено его пятиглавие. С 2008 г. настоятелем мон-ря с числом братии 7 чел. является игум. Варфоломей (Коновалов). На территории мон-ря находится Иваново-Вознесенское ЕУ.

И. м. имеет подворья: Никольский храм при обл. клинической больнице г. Иваново; Покрово-Сергиевское в дер. Куликово Ивановского р-на

(с домово́й ц. во имя прп. Сергия Радонежского); Казанское в с. Котцыне Ивановского р-на; Знаменский скит с храмом в честь иконы Божией Матери «Знамение» в дер. Буньково



Церковь во имя св. Царственных страстотерпцев. 2000–2004 гг. Фотография. 2008 г.

Ивановского р-на; Воскресенский храм в с. Толпыгине Приволжского р-на; Покровский храм в пос. Лежнево. Подворье в Лежневе переданы колокольня Троицко-Знаменской ц. (в 1993), Покровский (в 1998), Никольский (в 2002), Христорождественский (в 2005) и Богородицко-Казанский (в 2005) храмы.

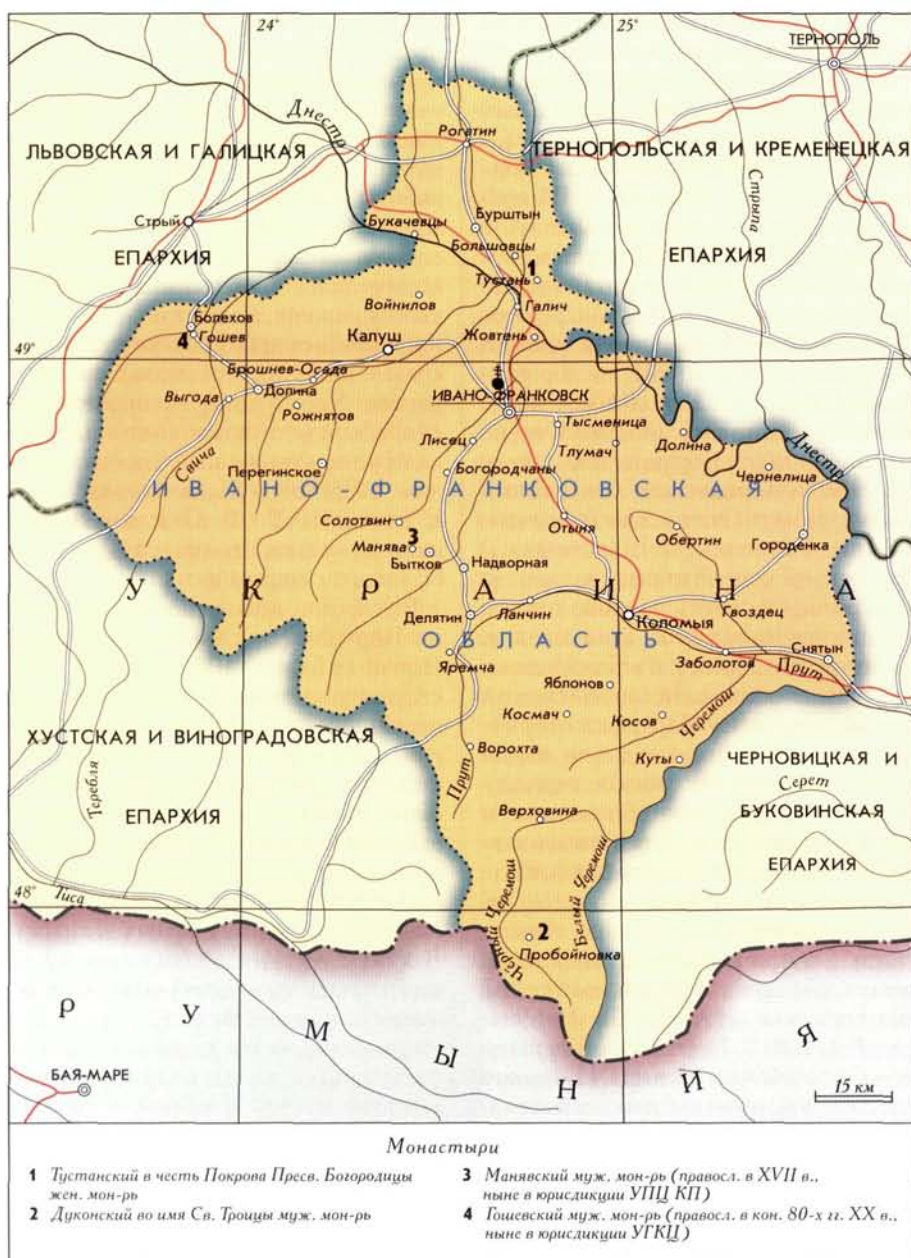
Лит.: *Тихомиров А. М.* Храмы Иваново-Вознесенска. Иваново, 1996. С. 40–42; *Дьяченко Г., свящ.* Св.-Успенский муж. мон-рь г. Иваново // Ивановский епарх. вестн. 1998. № 3. С. 4; *Зосима (Шевчук), архим.* Мон-ри земли Ивановской. Иваново, 1999. С. 14–21; *Федотов А. А.* Ивановская епархия РПЦ в 1918–1998 гг.: Внутрицерк. жизнь и взаимоотношения с гос-вом. Иваново, 1999. С. 56, 61; Русские мон-ри. Новомосковск; М., 2003. С. 198–205; Иваново: Ист.-архит. путев. Иваново, 2006. С. 19.

*Н. А. Зонтиков*

**ИВА́НОВСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ** (скальный) в Болгарии — см. *Михаила архангела мон-рь* близ г. Русе.

**ИВА́НО-ФРАНКО́ВСКАЯ И КОЛОМЫ́ЙСКАЯ ЕПА́РХИЯ** (УПЦ), образована в 1946 г. как Станиславская и Коломыйская, с 1962 г. имеет совр. название. Границы епархии совпадают с границами Ивано-Франковской обл. Украины. Кафедральные храмы — Спасо-Преображенский молитвенный дом (Ивано-Франковск, до 9 нояб. 1962 Станислав) и собор в честь Успения Пресв. Богородицы





направлением политики польских духовной и светской властей было насаждение в регионе католичества, а не поддержка унии. В 1539 г. территория И.-Ф. е. вошла в состав новообразованной правосл. Львовской и Каменец-Подольской епархии (см. *Львовская и Галицкая епархия*), в 1700 г. перешедшей в унию. В 1772 г., по 1-му разделу Польши, основная часть Галиции, в т. ч. территория совр. И.-Ф. е., вошла в Австрийскую



Церковь во имя вмч. Пантелеимона в с. Шевченкове. Ок. 1200, 1998 гг. Фотография. 2007 г. (до нач. 90-х гг. XX в. в юрисдикции УПЦ)

(Коломыя). Правящий архиерей — еп. *Пантелеимон (Луговой)*; с 19 окт. 2007). Территория епархии разделена на благочиннические округа: Богородчанский, Городенковский, Ивано-Франковский, Коломыйский, Косовский, Рогатинский. К 1 февр. 2009 г. в И.-Ф. е. насчитывалось 34 прихода, 2 мон-ря (мужской и женский), в клире епархии состояли 40 священнослужителей.

**Предыстория.** Территория И.-Ф. е. является частью исторической области *Галицкая Русь* (Галичина) на сев.-вост. склонах Карпат (совр. Зап. Украина). В XI в. эти земли входили во *Владими́ро-Во́льскую епархию*, с сер. XII до нач. XVI в. — в *Галицкую епархию*, к-рая в XIV в. неск. раз преобразовывалась в митропо-

лию. После 1415 г. Галицкие епископы неизвестны. С 1458 г. территория совр. Ивано-Франковской обл., ставшая частью *Западнорусской митрополии*, находилась под управлением Киевских митрополитов. Галицкая кафедра не замещалась, в Галиче (ныне районный центр в Ивано-Франковской обл.) действовали наместники митрополита, но фактическая адм. власть над духовенством принадлежала старостам, назначавшимся польск. королем. В кон. 40-х гг. XV в. на Галицкую митрополию из Рима был поставлен униат Иоаким, 16 янв. 1458 г. папа *Каллист III* объявил о поставлении на Галицкую кафедру униата Макария Сербя. Позднее назначений униат. епископов в Галич не было, поскольку главным

империи. В XVIII в. главным оплотом Православия в Галиции был *Манявский в честь Воздвижения Креста Господня скит* близ совр. Ивано-Франковска, единственный начинаая с 20-х гг. XVIII в. правосл. мон-рь в Галиции. В 1785 г. имп. Франц Иосиф II издал указ о его закрытии и обитель была разрушена. Юж. и вост. части территории И.-Ф. е. с кон. XIX в. входили в униат. Станиславскую епархию, которая выделилась в 1885 г. из Львовской архиепархии. Станиславская епархия охватывала значительную часть территории совр. Ивано-Франковской и юго-запад совр. Тернопольской областей Украины, включала *Буковину*. С 1921 по сент. 1939 г. Галиция являлась частью Польши.

**1939–1988 гг.** После начала второй мировой войны Галиция была занята советскими войсками, вошла в СССР как часть Украинской Советской Социалистической Республики (УССР), была разделена на Львовскую, Дрогобышскую (в 1945–1951 большая часть Дрогобычской обл.





была присоединена к Польше, в 1959 оставшаяся в пределах УССР часть вошла во Львовскую обл.), Тернопольскую и Станиславскую области. 15 марта 1945 г. глава *Совета по делам Русской Православной Церкви* Г. Г. Карпов представил И. В. Сталину записку по проблемам отношений с Ватиканом и униатами, где речь также шла о переустройстве униат. епархий на Зап. Украине. Карпов предлагал создать правосл. Львовско-Тернопольскую епархию, к-рая объединила бы приходы во Львовской, в Станиславской, Дрогобычской и Тернопольской областях. 22 апр. 1945 г. правосл. Львовско-Тернопольскую епархию возглавил еп. Макарий (Оксиук).

К 1 янв. 1946 г. на территории советской Галиции помимо правосл. Львовско-Тернопольской епархии существовали 2 крупные униатские епархии — Львовская и Станиславская. Для увеличения числа правосл. епископов в крае советские власти разрешили создание Станиславско-Коломыйской и Дрогобычско-Самборской епархий. Указом Свящ. Синода и Патриарха *Алексия I* от 19–20 февр. 1946 г. бывш. униат. свящ. Антоний Пельвецкий после присоединения к православной Церкви и принятия монашества был назначен управляющим Станиславско-Коломыйской епархией (состоя в инициативной группе по воссоединению греко-католической Церкви Галичины РПЦ, о. Антоний с мая 1945 выполнял обязанности администратора униат. Станиславской епархии). 24 февр. 1946 г. в кафедральном Владимирском соборе Киева *Антоний (Пельвецкий)* был хиротонисан во епископа Станиславского и Коломыйского.

8–9 марта 1946 г. при активном содействии советских властей был проведен *Львовский Собор* греко-католич. духовенства, принявший решение о воссоединении с Русской Церковью. В докладе на Соборе ру-

ководитель инициативной группы по воссоединению униатов с Православием Г. *Костельник* говорил об упразднении униат. епархий на Зап. Украине. В 12-м п. доклада устанавливалось, что «в соответствии с принятым в 1945 г. Уставом РПЦ границы епархии должны совпадать с областным административным делением, и потому отныне в Галичине будет 4 епархии: Львовская, Дрогобычско-Самборская, Станиславская и Тернопольская» (цит. по: *Боцюрків*, 2005. С. 152–153. Примеч. 110). В соответствии с границами Станиславской обл. Чортковское, Гусятинское и Скалатское благочиния бывш. униат. Станиславской епархии вошли в состав Львовской и Тернопольской епархий, на западе к Станиславской епархии присоединились Калушское, Рогатинское, Болаховское и Галичское благочиния, ранее входившие в состав Львовской униат. епархии. (Правосл. Тернопольская епархия, создание к-рой предполагалось согласно докладу *Костельника*, была образована в 1988.) К нач. 1946 г. в Станиславской обл. насчитывался 691 униатский приход, в клир епархии входили 304 священника. После Львовского Собора с правосл. Церковью воссоединились 648 приходов, 237 священников (ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 7. Д. 158. Л. 7). Несмотря на переход большей части униат. клириков на Зап. Украине в Православие, об исчезновении униатства в Галиции говорить не приходилось. Во многом причинами этого являлись установка советских властей на силовые методы при проведении воссоединения и отсутствие разъяснительной и просветительской работы с униатами.

С авг. по нояб. 1946 г. еп. Антоний временно управлял Львовской и Тернопольской епархией, с окт. 1955 по сент. 1956 г. — *Дрогобычской и Самборской епархией*. 24 окт. 1954 г. архиерей был возведен в сан архиепископа. Архиеп. Антоний часто совершал объезды епархии. Его преемник на Станиславско-Коло-

12 раз совершал богослужение на престольные праздники в разных приходах. При еп. Иосифе стали регулярно проводиться съезды епархиальных благочинных, при ЕУ был создан миссионерский комитет для работы с униатами. Необходимость миссионерской работы была обусловлена тем обстоятельством, что в Станиславской обл. симпатии к униатству среди местного населения проявлялись наиболее отчетливо в сравнении с др. областями Зап. Украины. Кроме того, на проведении «борьбы с остатками униии» настаивали уполномоченные Совета по делам РПЦ по Станиславской обл. К 1 нояб. 1960 г. в области действовали 34 униат. церкви, служили ок. 80 униат. священников.

Во время нового этапа гонений на Церковь (см. *Хрущёв Н. С.*) еп. Иосиф (с 5 февр. 1965 архиепископ) старался не конфликтовать с уполномоченным Советом по делам РПЦ и в основном исполнял его требования. При участии еп. Иосифа в 1960 г. было вскрыто «тайное униатское братство» в одной из церквей г. Снятына, архиерей запретил в служении главу «братства» свящ. Руденского (считавшегося православным). В 1961 г. еп. Иосиф был вынужден по требованию властей передать здание Станиславского ЕУ филиалу Черновицкого ун-та, одновременно часть книг и документов из епархиального архива перешла в фонды местного краеведческого музея. В нач. 60-х гг. XX в. массовый характер имело закрытие приходов И.-Ф. е. Из 597 общин верующих, зарегистрированных к 1 янв. 1962 г., к 1 янв. 1963 г. прошли перерегистрацию только 337 общин. В области находилось 205 действующих церквей, из них только в 1962 г. 17 было полностью разобрано, 18 переоборудовано под клубы и медицинские учреждения, 23 здания занято под склады (Там же. Оп. 1. Д. 2093. Л. 4, 6–7). В 1957–1962 гг. изменилось административно-территориальное деление Станиславской (с 9 нояб. 1962 Ивано-Франковской) обл., в результате к-рого было упразднено 29 районов. В архивных материалах есть указание на то, что в нач. 60-х гг. XX в. на фоне укрупнения районов области власти планировали объединение Станиславской и Черновицкой епархий с еп. Иосифом во главе, но этот план не был исполнен (Там же. Оп. 7. Д. 158. Л. 11).



*Благовещенская ц. в г. Коломыя. 1587, 1648, 1709, 1845–1846 гг. Фотография. 2007 г.*

мыйской кафедре еп. *Иосиф (Савраш)* также часто посещал храмы епархии. Так, в 1959 г. он





В нояб.—дек. 1981 г. архиеп. Иосиф совершил последнюю поездку по епархии, посетив Рогатинское, Тлумачское и Снятынское благочиния. Решением Свящ. Синода 12 окт. 1982 г. на Ивано-Франковскую кафедру был назначен архиеп. *Макарий (Свистун)*, возглавлявший епархию с небольшим перерывом до марта 1990 г. При архиеп. Макарии на Ивано-Франковщине началась подготовка к празднованию *Тысячелетия Крещения Руси*. ЕУ выделило значительные средства на ремонт приходских храмов и кафедрального Воскресенского собора в Ивано-Франковске. Праздничные мероприятия в И.-Ф. е. начались в июле 1988 г. и продолжались до конца года. Архиеп. Макарий по возвращении из Москвы, где он 6–9 июня принимал участие в работе Поместного Собора РПЦ, совершил поездку по всем благочиниям епархии.

В 70–80-х гг. XX в. для И.-Ф. е. были характерны сокращение количества приходов и одновременно рост числа священнослужителей. В 1970 г. в И.-Ф. е. было зарегистри-



Церковь во имя свт. Василия Великого  
в с. Черче. XVI в., 1733, 1812 гг.  
Фотография. 2007 г.

(до нач. 90-х гг. XX в. в юрисдикции УПЦ)

ровано 374 прихода и 208 священнослужителей, в 1980 г.— 357 приходов и 210 священнослужителей, в 1986 г.— 333 прихода и 455 священнослужителей (Там же. Оп. 6. Д. 307. Л. 79–80, 84; Д. 1963. Л. 84, 87–88; Д. 3135. Л. 120, 130–131). Насильственное закрытие приходов на территории УССР в 70–80-х гг. XX в., более интенсивное в сравнении с др. союзными республиками, шло по инициативе ЦК Компартии Украины. Спецификой Зап. Украины было вынужденное пребывание мн. клириков за штатом. Источником материального обеспечения таких свя-

щеннослужителей было почти исключительно совершение треб, они не скрывали униат. настроений и в большинстве своем в кон. 80-х гг. XX в. перешли в униатство.

**1989–2009 гг.** 20 авг. 1989 г. в Ивано-Франковске начался многодневный крестный ход в Гошевский мон-рь на Ясной горе (близ с. Гошев Долинского р-на), в к-ром силами И.-Ф. е. осуществлялись реставрационные работы. Гошевский мон-рь, известный с кон. XVI в. и принадлежавший с XVIII в. униатам, был закрыт после Великой Отечественной войны, в 1988 г. возродился как правосл. Спасо-Преображенский муж. мон-рь, его наместником стал игум. Серафим (Демьянов). Для участия в крестном ходе на площади перед Воскресенским собором Ивано-Франковска собралось ок. 15 тыс. верующих. Архиеп. Макарий освятил Гошевскую икону Божией Матери (копию утраченного в годы войны чудотворного образа).

Открытие правосл. Гошевской обители совпало по времени с началом испытаний для Православия на Ивано-Франковщине. В кон. 80-х гг. XX в. на Зап. Украине начался драматический период конфессионального размежевания. Находившаяся после Львовского Собора 1946 г. под запретом и действовавшая подпольно Украинская греко-католич. Церковь (УГКЦ) в 1988–1989 гг. предпринимала активные действия для легализации. 20 нояб. 1989 г. Совет по делам религий при Совете министров УССР объявил о гос. регистрации греко-католич. приходов. Начался массовый переход общин из Московского Патриархата в унию. Одновременно мн. приходы примкнули к раскольнической *Украинской автокефальной православной церкви (УАПЦ)*, в к-рой в 1990 г. была создана Галицкая и Ивано-Франковская митрополия. Как униаты, так и автокефалы были едины в наступлении на Русскую Церковь, которое повсеместно развернулось на Зап. Украине.

20 дек. 1989 г. группа униатов вместе с представителями «комитета по защите Украинской католической Церкви» и «Народного руха Украины» во время богослужения в Воскресенском соборе, совершавшегося архиеп. Макарием, ворвалась в храм, изгнала правосл. верующих и захватила собор. Архиеп. Макарий отказался покинуть собор и вместе с

10 верующими объявил голодовку, продолжавшуюся 2 недели. Несмотря на это, 28 янв. 1990 г. Ивано-Франковский горисполком принял решение о передаче Воскресенского собора униатам. В кон. дек. 1989 г. нападению униатов подвергся Гошевский мон-рь, настоятель был тяжело ранен. 2 февр. 1990 г. униаты разгромили монашеские корпуса, сорвали двери Преображенского храма, были повреждены теплотрасса и водопровод, ведущие к мон-рю, братия осталась без тепла и воды. В селах около мон-ря начались поджоги домов православных.

Созыв *Архиерейского Собора РПЦ 30–31 янв. 1990 г.* в Москве был напрямую связан с осложнением религ. обстановки на Зап. Украине после легализации УГКЦ и возобновления автокефалистского раскола. Собор обратился к Правительствам СССР и УССР «с настоятельной просьбой способствовать немедленному прекращению актов насилия и беззакония со стороны униатских экстремистов» (цит. по: *Петрушко*. 2008. С. 188). После Собора была создана 4-сторонняя комиссия, в к-рую вошли представители Московского Патриархата, Украинской Православной Церкви (УПЦ), Римско- и Греко-католических Церквей. 8–13 марта комиссия заседала во Львове, были выработаны взаимоприемлемые условия, на основании которых должно было произойти перераспределение храмов между православными и униатами. 12 и 13 марта 1990 г., во время работы комиссии, в Ивано-Франковске многочисленная группа униатов в сопровождении духовенства напала на здание правосл. ЕУ. 22 марта униаты объявили о недействительности решений 4-сторонней комиссии и вышли из ее состава, после чего кампания по захвату правосл. храмов на Зап. Украине развернулась с новой силой.

Сменивший на Ивано-Франковской кафедре 20 марта 1990 г. ушедшего на покой «до выздоровления» архиеп. Макария архиеп. *Феодосий (Дикун)* попытался активно выступить против притеснений правосл. верующих. Он был избран председателем общественного комитета защиты Православия. Усилиями комитета, в частности, была организована успешная оборона ц. Рождества Пресв. Богородицы в г. Самборе Львовской обл. от нападений униатов. Однако к тому моменту греко-католики





получили практически неограниченную поддержку местных властей всех уровней, что стало следствием прихода в нач. 1990 г. в местные советы в зап. областях Украины представителей националистических движений, большинство из которых декларировало поддержку униат. Церкви. 12 июня 1990 г. Ивано-Франковский обл. совет народных депутатов объявил о признании решений Львовского Собора «юридически и канонически неправомерными». К этому времени в Ивано-Франковске все 7 храмов были отобраны у православных: 6 оказались в руках униатов, 1 храм был занят автокефалистами. Верующим, оставшимся в юрисдикции Московского Патриархата, было предоставлено помещение бывшего детского сада. В кон. 80-х — нач. 90-х гг. И.-Ф. е. в большей степени, нежели др. западнорус. епархии, пострадала от агрессии униатов и автокефалистов: если к 1 янв. 1992 г. в Тернопольской обл. действовало 273 правосл. прихода, во Львовской обл. — 166 приходов, то в Ивано-Франковской обл. сохранилось лишь 18 правосл. общин.

7 авг. 1991 г. управляющим И.-Ф. е. был назначен митр. Агафангел (Саввин) — решительный противник курса на автокефалию Украинской Церкви, взятого митр. Киевским и всея Украины Филаретом (см. Денисенко М. А.). Митр. Агафангел назначение не принял. Также не состоялся перевод на Ивано-Франковскую кафедру еще одного противника автокефалистской политики Филарета — Черновицкого и Буковинского еп. Онуфрия (Березовского), попытку назначения к-рого Филарет предпринял 7 сент. 1991 г. Черновицкая паства не отпустила еп. Онуфрия, указ о его переводе был отменен после Архиерейского Собора 31 марта — 5 апр. 1992 г. 25 июня 1992 г. в ре-

зультате усилий Денисенко, изверженного из сана и лишённого всех степеней священства Архиерейским Собором РПЦ 11 июня 1992 г., была создана раскольническая Украинская православная церковь Киевского патриархата (УПЦ КП), к которой присоединилась значительная часть общин в Ивано-Франковской обл., ранее состоявших в юрисдикции УАПЦ.

Летом 1992 г. И.-Ф. е. пережила очередной натиск, на этот раз со стороны раскольников-филаретовцев. 22 июня на местном гос. телевидении филаретовский «Ивано-Франковский епископ» Варсонофий Мазурак призвал всех «национально сознательных» украинцев не допустить якобы готовившегося вывоза в Россию церковных ценностей из здания Ивано-Франковского ЕУ. После этого провокационного призыва обстановка вокруг ЕУ резко обострилась, около него собралось неск. десятков человек, в основном активистов националистических организаций, угрожавших расправой. При защите здания ЕУ пострадали правосл. священники Михаил Шувар, Адам Залецкий, Николай Богаченко и неск. мирян. В поддержку православных в Ивано-Франковске выступил Черновицкий еп. Онуфрий (Березовский), направивший телеграмму главе Ивано-Франковской обл. администрации Б. Павлыку с предупреждением о возможном приезде в Ивано-Франковск для защиты ЕУ неск. тыс. правосл. верующих с Буковины. После этого милиция вмешалась в ситуацию, и штурм здания ЕУ филаретовцами был пресечен.

В 90-х гг. притеснения местными властями канонического Православия в Ивано-Франковской обл. не ослабевали. 12 сент. 1994 г. горисполком передал здание Ивано-Франковского ЕУ общине УГКЦ, 26 авг. 1997 г. горисполком передал



Церковь  
в честь Рождества Пресв. Богородицы  
в Розатине. XIV–XV вв., 1637, 1827, 1896 гг.  
Фотография. 2007 г.  
(до нач. 90-х гг. XX в. в юрисдикции УПЦ)

ствовавший в помещении бывш. детского сада. Однако в последнем случае власти столкнулись с организованным сопротивлением правосл. верующих. Во все гос. инстанции Украины были направлены жалобы, была оповещена правосл. общественность Украины и России. После попыток филаретовцев в сер. янв. 1998 г. захватить молитвенный дом православно-патриотические организации Москвы 29 янв. и 2 февр. 1998 г. пикетировали посольство Украины в России. Инцидент приобрел широкий резонанс, и Ивано-Франковский горисполком был вынужден отменить свое решение и продлить срок аренды с общиной УПЦ. В таких трудных условиях в 1997 г. была осуществлена закладка правосл. кафедрального собора Рождества Христова в Ивано-Франковске. 19 окт. 2007 г. во епископа Ивано-Франковского и Коломыйского был хиротонисан Пантелеимон (Луговой). В 2004 г. в И.-Ф. е. действовали 28 приходов, в клире состояли 28 священнослужителей (25 священников, 3 диакона). В наст. время в Ивано-Франковске существует 2 правосл. храма: Спасо-Преображенский (кафедральный) и Свято-Васильевский.

К 2009 г. на территории Ивано-Франковской обл. насчитывалось 646 униат. приходов, 282 прихода УПЦ КП и 131 община УАПЦ.

Архиереи: архиеп. Антоний (Пельвецкий; 24 февр. 1946 — 3 февр. 1957, в сане



Церковь во имя  
свт. Василия Великого  
в г. Косов. 1845 г.  
Фотография. 2007 г.  
(до нач. 90-х гг. XX в.  
в юрисдикции УПЦ)

УПЦ КП единственный в городе правосл. молитвенный дом (Спасо-Преображенский храм), дей-



архиепископа с 24 окт. 1954), архиеп. Иосиф (Савраш; 4 авг. 1957 — 12 окт. 1982, в сане архиепископа с 5 февр. 1965), архиеп. Макарий (Свистун; 12 окт. 1982 — 26 июня 1985, 4 окт. 1985 — 20 марта 1990), архиеп. *Лазарь* (*Швец*; 26 июня — 4 окт. 1985), архиеп. Феодосий (Дикун; 20 марта 1990 — 7 авг. 1991), еп. Онуфрий (Березовский; 7 сент. 1991 — 7 апр. 1992), еп. *Иларион* (*Шукало*; 7 апр. — 29 июля 1992), архиеп. *Николай* (*Грох*; 29 июля 1992 — 19 окт. 2007), еп. Пантелеимон (Луговой; с 19 окт. 2007).

**Монастыри. Действующие:** *Тустанский в честь Покрова Пресв. Богородицы* (женский, в Галичском р-не, основан в 1996) и *Св. Троицы Дуконский* (мужской, близ с. Пробойновка Верховинского р-на, основан в дек. 2003).

**Упраздненные:** Гошевский Спасо-Преображенский (мужской, близ с. Гошев Долинского р-на, известен с кон. XVI в., с XVIII в. принадлежал униатам, закрыт в 1946, возрожден в 1988 как православный, в 1990 захвачен униатами), Манявский в честь Воздвижения Креста Господня скит (мужской, близ Ивано-Франковска, основан в 1607, упразднен в 1785, в 1998 воссоздан как муж. мон-рь в юрисдикции УПЦ КП).

Арх.: ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 2093. Л. 4, 6-7; Оп. 6. Д. 307. Л. 79-80, 84; Д. 1963. Л. 84, 87-88; Д. 3135. Л. 120, 130-131; Д. 4550. Л. 36-37, 54, 81; Оп. 7. Д. 14. Л. 2-6, 20; Д. 158. Л. 7, 11.

Ист.: *Гавриленко З.* Крестный ход в Прикарпатье // ЖМП. 1990. № 3. С. 27-28; *Комаров Е.* «Да не обольстит вас никто...»: Размышления о приходской жизни в Галиции // ЖМП. 1991. № 8. С. 24-31.

Лит.: *Мельничук П.* Владика Григорій Хомишин: Патріот, місіонер, мученик. Львів, 1997. С. 10, 15; *Стоцький Я.* Релігійна ситуація в Україні: Проблеми і тенденції розвитку (1988-1998). Тернопіль, 1999. С. 61; *Васильева О. Ю.* Проблемы прозелитизма в России кон. XX в. // Ист. вестн. 2000. № 5/6(9/10). С. 254-261; *Пашаева Н. М.* Немного об уни в Галичине: Глазами светского историка. М., 2003; *Бочюрків Б.* Українська греко-католицька Церква і Радянська держава (1939-1950). Львів, 2005; *Петрушко В. И.* О попытках создания Киевского Патриархата украинскими униатами и раскольниками-автокефалистами в XX в. М., 2008.

**Прот. Владимир Боечко,  
В. И. Петрушко**

**ИВАНЦОВ-ПЛАТОНОВ** (Иванцев-Платонов) Александр Михайлович (13.10.1836 (1835?), г. Щигры Курской губ. — 12.11.1894, Москва), прот., д-р богословия, историк Церкви.

**Жизнь и служение.** Род. в семье священника. Окончил Курское ДУ, в 1856 г. — Курскую ДС, в 1860 г. —

МДА со степенью магистра. Стал последним в истории академии студентом, получавшим (в 1858) стипендию Московского митр. Платона (Левшина) для лучших учеников и имевшим добавление к фамилии — Платонов. Он выделялся среди студентов своего курса и должен был окончить МДА 1-м магистром с оставлением на кафедре психологии. Но в последний момент этому помешал ректор архим. *Сергий* (*Ляпидевский*); впол. митрополит Московский), несправедливо заподозривший И.-П. в авторстве повестей (Современник. 1860. № 3), в к-рых описывались события в МДА весной 1860 г. и неблагоприятная роль ректора в них.

3 авг. 1860 г. по рекомендации проф. МДА прот. А. В. *Горского* И.-П. был приглашен в СПбДА на только что открытую кафедру церковной истории на должность бакалавра. 24 авг. 1863 г. рукоположен во иерея свт. *Филаретом* (*Дроздовым*), митр. Московским; в 1874 г. возведен в сан протоиерея. 1 сент. 1863 г. назначен на должность законоучителя московского Александровского военного уч-ща. Состоял также законоучителем гимназии Л. И. Поливанова. С 5 сент. 1867 по 9 сент. 1870 г. был членом правления Заиконоспасского ДУ, с 3 мая 1871 по 25 авг. 1872 г. — членом правления МДС. 11 марта 1872 г. по инициативе ректора Московского ун-та С. М. *Соловьёва* И.-П. был избран экстраординарным профессором ун-та по кафедре церковной истории, 12 мая 1879 г. (1878?) — ординарным профессором.

В университетских курсах значительное место отводил историографии христианства. Его опубликованные лекции по истории Церкви сохраняли значение и после смерти И.-П. Пользовался любовью и уважением студентов Московского ун-та и слушателей военного уч-ща за талант педагога и лектора. Помимо обязательных учебных часов устраивал богословские чтения у себя дома, на них присутствовали члены семьи С. М. Соловьёва. Много внимания уделял вопросам жен. образования. В 1865—1866 гг. читал публичные лекции в доме кнг. Голицыной, в 1883—1886 гг. вел религиозно-нравственные беседы по церковной истории для женщин. Содействовал открытию в 1872 г. Высших жен. курсов при Московском ун-те. Им также была создана специальная

б-ка по церковной истории в одном из залов Московской епархиальной б-ки.

Главной задачей своей преподавательской деятельности И.-П. считал популяризацию церковной истории и постановку ее изучения в светских учебных заведениях на научную основу. В 1-й лекции в Московском ун-те он указал на огромный пробел, существующий в историческом образовании, на отсутствие научного знакомства с историей христианства как связующего начала всемирной культуры. Говорил о крайнем невежестве светского общества в религ. вопросах, о связи между невостребованностью духовенства светским образованным обществом и понижением уровня богословского образования представителей духовного сословия. «Знание, лишенное почвы в окружающем обществе, как знание касты, оторванной от живой сферы общественного образования, делается односторонним, схоластическим, безжизненным» (О преподавании богословских наук в рус. ун-тах. 1862. С. 42). Отстаивал идею о необходимости университетского образования для церковного историка. Поддерживал необходимость расширения богословского образования в ун-тах и создания в них богословских фак-тов. Выступал против идеи «наложить внешний благочестиво-нравственный колорит на науку, на искусство и все другие проявления общественной жизни» (Там же. С. 33). Считал, что, если богословским кафедрам придать служебное значение, это подорвет интерес к ним общества. Предлагал учредить в ун-тах вместо 1 три богословские кафедры. Выступал за предоставление историко-филологическому фак-ту права выдвигать кандидатов для замещения церковно-исторической кафедры и присуждать ученые степени по церковной истории, подобно тому как юридическому факультету было дано право давать ученые степени по церковному законоведению.

И.-П. был известен как крупный публицист, автор статей по богословским, церковно-историческим, лит., общественным вопросам. Лит. деятельность начал еще во время учебы в МДА в славянофильском ж. «Русская беседа». Опубликовано там семестровое соч. И.-П. «О положительном и отрицательном направлении в русской литературе»





(1858) положило начало его сближению с кружком славянофилов на почве общего интереса к религ. вопросам. С 60-х гг. XIX в. печатался в изданиях И. С. Аксакова: газетах «День», «Русь» и т. д. По просьбе Аксакова написал серию статей о необходимости реформ церковного управления, опубликованных в 1882 г. в газ. «Русь». В 1898 г. они вышли отдельным изданием по инициативе Чебоксарского еп. *Антония (Храповицкого)*, высоко ценившего И.-П. Автор предлагал восстановить Патриаршество, возобновить практику созыва Соборов, ввести в церковное управление не только белое духовенство, но и мирян. К концу обучения в МДА относится знакомство И.-П. с прот. Н. А. *Сергиевским*, пригласившим его к сотрудничеству в ж. «Православное обозрение». С основания издания в 1860 г. И.-П. играл в нем ключевую роль, официально был соредактором журнала в 1869–1873 гг. Статьи И.-П., как правило, выходили без подписи, иногда под псевд. А. Троицкий; ему принадлежало большинство статей «от редакции». Всего И.-П. опубликовал в «Православном обозрении» ок. 60 статей, изложив программу издания и собственные взгляды, в т. ч. на задачи духовных журналов. Развивая в обществе интерес к вопросам религии, а в духовенстве — к общественным вопросам, стремился «отыскивать в сознании и настроении общества такие точки, которые можно было привести в какое-нибудь соотношение к религиозному вопросу, и, отправляясь от этих точек, раскрывать перед читателями более или менее широкий круг религиозных идей, и т. о. постепенно расширять, прояснять, укреплять, углублять и приводить в соответствие с нормою православных требований религиозное сознание общества» (Взгляд на прошедшее и надежды в будущем. 1870. Т. 1. № 1. С. 7). Считал обязательным говорить с обществом на доступном ему языке, чтобы иметь на него влияние. Знакомил читателей с совр. проблемами богословской науки, помещал рецензии на труды А. М. *Бухарева*, П. Д. *Юркевича* (который благодаря рецензии был приглашен в Московский ун-т), П. В. *Знаменского* и др. Предлагал сделать вопросы церковного финансирования предметом широкого общественного обсуждения. Признавал, что «Церковь всегда имеет пра-

во сравнивать существующие формы жизни общественной с началами христианскими, и заявляет соответствие или несоответствие между первыми и последними» (Духовная лит-ра. 1860. С. 127–128). Также печатался в журналах «*Вера и разум*», «*Душеполезное чтение*», «Русское обозрение», «Педагогический вестник» и др.

И.-П. первым обратил внимание на А. С. *Хомякова* как на богослова, познакомившись в годы учебы в академии с его воззрениями по рукописным переводам франц. изданий, к-рыми зачитывались студенты. По мнению И.-П., сочинения Хомякова проясняли отношения между верой и наукой, верой и жизнью, указав «светлый идеал православия» и возможность «живой самостоятельной мысли... во всех сферах богословских и церковно-исторических исследований» (Неск. слов о богосл. сочинениях А. С. Хомякова // ПО. 1869. № 1. С. 100). Отводил Хомякову 1-е место среди мирян-богословов своего времени. Подчеркивал необходимость издания в России на рус. языке всех его богословских сочинений, а также писем, критически отзывавшихся на пражское издание (1868), подготовленное Ю. Ф. *Самариным*, отмечал неполноту состава и отсутствие комментариев. И.-П. опубликовал в «Православном обозрении» переводы 2 франц. брошюр Хомякова о зап. вероисповедании (*Хомяков А. С.* Неск. слов правосл. христианина о зап. христ. вероисповеданиях // ПО. 1863. Т. 12. № 10. С. 75–100; № 11. С. 163–197; 1864. Т. 13. № 1. С. 7–38; № 2. С. 105–144), впервые издал (по ркп., предоставленной Д. А. *Хомяковым*) соч. «О Церкви» (Там же. 1864. Т. 13. № 3. С. 233–258), переиздал (со своим предисловием и обширными примечаниями) письма Хомякова англикан. богослову У. *Палмеру* и письмо Казанскому архиеп. *Григорию (Постникову)* по делу Палмера (Там же. 1869. Т. 1. № 3. С. 372–423; № 4. С. 491–537; Т. 2. № 9. С. 241–278; № 11. С. 521–552). И.-П. отмечал разницу между взглядами Хомякова и его учеников и последователей славянофилов, полагая, что славянофилы развивают «отрицательные стороны» учения Хомякова, в частности критикуют Русскую Церковь и рус. богословие за заимствование католич. и протестант. идей. По словам Вл. С. *Соловьёва*, основную ошибку

славянофилов И.-П. усматривал в том, что «они высокое призвание России считали как бы какою-то неотъемлемою роковою привилегиею нашего народа», что, по И.-П., было не согласно ни с христианством, ни с нравственным принципом вообще (*Соловьёв Вл. С.* 1894. С. 893).

И.-П. оказал влияние на формирование взглядов Вл. Соловьёва, к-рый писал, что «это был человек необыкновенно впечатлительный к нравственным мотивам, с большим чувством собственного достоинства соединявший редкую внимательность к чужим потребностям и нуждам». И.-П. был знаком с Л. Н. *Толстым*, к-рый относился к нему с большой симпатией, передал ему корректурные листы своих произведений, которые предполагались к изданию в ж. «Русская мысль», с целью их редактирования и публикации (они так и не были изд. в журнале). Вероятно, это послужило причиной того, что многие, по словам И. Н. *Корсунского*, считали И.-П. чуть ли не толстовцем.

И.-П. принадлежит неск. крупных научных трудов. Ст. «Очерк истории христианства у славянских народов» (1869) стала 1-й серьезной работой по этому предмету в рус. церковно-исторической науке. И.-П. подчеркивал необходимость большего внимания к греко-болг. вопросу. Считал, что Русская и др. слав. Поместные Церкви должны выступить в качестве посредников в решении вопроса, для чего предлагал созвать совещательный Собор их глав. Признав невозможность созыва такого Собора в ближайшем будущем, выступал за необходимость расширения «частных» контактов высших представителей Поместных Церквей. В др. статьях большое внимание уделял вопросу объединения Церквей, старокатоличеству.

22 нояб. 1877 г. защитил докт. дис. «Ереси и расколы трех первых веков христианства. Ч. 1: Обзорение источников для истории древнейших сект» и получил степень д-ра богословия. В работе учитывались мн. образцы ересеологической лит-ры, в т. ч. открытый в сер. XIX в. труд сщмч. *Ипполита* Римского «Философумены». Автор стремился оценить характер памятников и степень их достоверности как источников, подведя итог исследованиям ученых в этой области. После введения Устава духовных академий 1869 г. это



была 1-я публичная защита богословского сочинения преподавателем не из духовной академии. Она привлекла внимание общественности и темой обсуждаемой работы. На защите присутствовали Можайский еп. *Игнатий (Рождественский)*, ректор Московского ун-та Н. С. *Тихонравов*, председатель *Общества истории и древностей российских* гр. Д. Н. Толстой, директор частной гимназии Л. И. Поливанов, ректор МДС прот. Н. В. *Благодаримов*, ректор Вифанской ДС прот. Ф. А. Сергиевский, редактор ж. «Православное обозрение» свящ. П. А. *Преображенский* и др. Вслед за И.-П., который произнес речь «Ересеологический вопрос в церковной истории, в его развитии и современной научной постановке» (ПО. 1877. № 12. С. 611–638), выступили офиц. оппоненты: проф. А. П. *Лебедев* и доц. Н. И. *Лебедев* (*Журналы Совета МДА* за 1877 г. М., 1878. С. 170–172, 187–189), а также редактор ж. «Душеполезное чтение» прот. В. П. Нечаев (впосл. Костромской еп. *Виссарион*), проф. А. С. *Павлов* и др. Диспут продолжался более 4 ч., он положил начало длительной полемике И.-П. с А. П. Лебедевым. Степень д-ра богословия И.-П. была утверждена Святейшим Синодом 14 июня 1878 г. Сочинение высоко оценил нем. богослов А. фон *Гарнак* (ThLZ. 1877. N 25; то же на рус. яз.: ПО. 1878. Т. 1. № 3. С. 463–471), отметивший у автора «резвый взгляд, любовь к истине, необыкновенные знания и в особенности критическую проницательность». Гарнак довольно подробно пересказал основные положения сочинения (особенно глав о сщмч. Ипполите), считая важным ознакомиться с ним нем. ученых. По мнению М. С. *Корелина*, И.-П. был «по преимуществу критиком», в этом проявился не только склад его ума, но и состояние церковно-исторической науки его времени. Poleмику с Лебедевым после смерти И.-П. возобновил в 1899 г. на страницах «*Московских ведомостей*» зять последнего прот. мч. Н. П. Добронравов (впосл. архиеп. Владимирский *Николай*).

За работу «К исследованиям о Фотии, патриархе Константинопольском» И.-П. в 1892 г. был удостоен Макариевской премии.

И.-П. разделял мнение о единстве науки и религии в поисках истины. Доказывал законность, неотъемлемость и даже желательность субъек-

тивизма в исторических исследованиях, полагая, что историк не может полностью отрешиться от своих воззрений, симпатий и личного отношения к исследуемому предмету. Он считал, что «история сама есть жизнь... Личное, живое отношение к делу... и дает представлению исторических фактов тот свет, тот смысл, ту жизнь, без которых самые материалы исторической науки так бы и остались грудой мертвых материалов, ничего не говорящих обломков некогда процветавшей, развивавшей свое разумное значение жизни» (За двадцать лет священства. 1884. С. 461–466). При этом И.-П. выступал против субъективизма преднамеренного, ограничением которому служат безусловная «искренность и добросовестность» в стремлении к истине. Глубоко преданный науке, он стремился возвысить ее моральный авторитет и нравственное влияние, полагая, что «в интересах веры... оказывается не только не полезным, но положительно вредным стеснять и ограничивать свободу науки, или заставлять ее хитрить, лицемерить, являться робкою и пристрастною...» (Взгляд на прошедшее и надежды в будущем. 1870. Т. 1. № 1. С. 22). С этой т. зр. он отмечал «страх» и «робость» перед наукой «старого» направления в богословии. И.-П. говорил: «У христианства и у науки одна цель — истина». По его мнению, критика имела чрезвычайно большое значение в развитии христ. богословия, христ. Церковь с самого начала пользовалась ею как лучшим средством защиты истины и ее очищения от примеси лжи. Христ. наука «не должна уступать науке неверующей ни в прямоте, искренности и свободе мысли, ни в глубине исследования, ни в широте воззрений, а должна превосходить ее всеми этими качествами; тогда только она одержит нравственный перевес над наукою неверующей» (Там же. С. 24). По мнению И.-П., одной из приоритетных задач времени было развитие исторического метода в богословии.

И.-П. состоял членом целого ряда научных и благотворительных об-в, церковных братств. С момента основания *Общества любителей духовного просвещения* (1863) состоял его членом, с 1893 г. — почетным членом, завещал об-ву свою б-ку. Был почетным членом МДА, СПбДА, членом совета *Православного миссионерского общества*, епархиального училищ-

ного совета *Кирилло-Мефодиевского московского братства*. Стал членом-учредителем Московского исторического об-ва, 1-е публичное заседание к-рого 5 марта 1895 г. было посвящено памяти И.-П. Был известен как организатор широкой благотворительной деятельности. Состоял почетным членом Славянского благотворительного комитета. Входил в совет братства свт. Николая Чудотворца в память цесаревича Николая Александровича, предлагал создать при нем специальный комитет для сбора информации о местах службы и обучения, пригодных для детей духовенства, и комитет по делу вспомоществования детям духовенства, обучающимся в светских учебных заведениях и выходящим в светское звание; призывал учредить для них стипендии, открыть общежития и проч. Стал одним из инициаторов создания и деятельных участников братства прп. Сергия Радонежского при МДА для оказания помощи бедным воспитанникам. Основал при братстве специальное отд-ние для вспомоществования бывш. студентам МДА, их вдовам и сиротам, привлек щедрые пожертвования на это дело и жертвовал свои издания. В ж. «*Детская помощь*» поместил неск. статей об организации благотворительной помощи, предлагая восстановить церковную благотворительную деятельность.

Публиковались сборники проповедей И.-П. Он был духовником протопр. Н. А. Сергиевского, И. С. и А. О. Аксаковых, кнг. Н. В. Долгоруковой и мн. др. Награжден орденом св. Владимира 3-й степени и нек-рыми др. орденами, в т. ч. иностранными.

Погребен 16 нояб. 1894 г. на Даниловском кладбище. Заупокойную литургию совершил ректор МДА архим. Антоний (Храповицкий) в сослужении ректора МДС архим. Климента (Верниковского; впосл. епископ Винницкий).

Т. А. Богданова

**Историко-богословские воззрения.** Н. Н. *Глубоковский* в работе «Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии» (Варшава, 1928) выделяет значительную роль И.-П. в переходе от обличительного к *сравнительному богословию*, т. е. от рассмотрения «в их теперешней законченности и статической неподвижности»







к историческому обзору зап. церквей с историей и разбором их исповеданий (Там же. С. 11). Этому посвящены сочинения И.-П. «О западных вероисповеданиях», «О римском католицизме и его отношениях к православию: Очерк истории, вероучения, богослужения, внутреннего устройства Римско-католической Церкви и ее отношений к православному Востоку» (2 ч.).

В 1-й ч. соч. «О римском католицизме...» автор представляет «Очерк истории разделения Церквей». С первых веков христ. истории мир христ. разделялся на две части: Восточную и Западную; по составу населения, языку, нравам и проч. Восточная часть называлась преимущественно греческой, Западная — латинской. При всем их единстве между Восточной и Западной Церквами не было такой близости, общности интересов, частых сношений, какие были между вост. Церквами отдельно и зап. Церквами отдельно. Деятельности Восточной Церкви был присущ догматический характер: здесь раскрывались начала христ. веры и жизни; здесь были великие учителя (О римском католицизме... 1869. Ч. 1. С. 1–3). Западная Церковь имела твердость в сохранении Предания, внешнего порядка, отличалась духом единомыслия и церковного послушания. Оттого задачи и направления церковной деятельности на Востоке и Западе были различны. Известные представители Западной Церкви обладали богатыми практическими способностями: это были политики и администраторы, умевшие держать церковный порядок (Там же. С. 4). И.-П. полагал, что Западная Церковь по отделении от Восточной не имела высокопросвещенных учителей и такого богословского образования (даже в средние века), какое сохранялось в Греческой Церкви, поэтому, «ставши на путь самостоятельного богословствования и устройства церковного, не могла твердо и правильно держаться на этом пути» (Там же. С. 78). Отступления от древнего православия: нововведения в учении веры, обрядах, иерархическом устройстве, придание этим нововведениям равного значения с догматами и правилами Вселенской Церкви — привели к образованию в Западной Церкви «особенной системы вероучения и церковного устройства...» (Там же. С. 40).

Главное отличие католич. вероучения от православного, согласно И.-П., заключается в догмате о папе «как видимой и непогрешимой главе Церкви — Божиим наместнике на земле» (Там же. С. 85); этот догмат составляет основание всей вероисповедальной системы Римской Церкви, ее устройства (Там же). В истории установления догмата о папской власти И.-П. выделяет 2 фазы: формальное (каноническое) закрепление папского господства в т. н. лжеисидоровых декретах и догматическое закрепление (в догматическом учении католич. Церкви папская идея развивалась преимущественно с XI до XIV в.). И.-П. рассматривает, на чем основывается учение о главенстве папы и как нужно понимать слова Иисуса Христа в Лк 22. 31–32 — «не как обещание преимущества, а как предостережение от падения», так и воспринял их ап. Петр, считает И.-П. (Там же. С. 103). Ни в одном из упомянутых католич. богословами мест, замечает И.-П., нет указания на то, что Христос дал преимущественную власть над др. апостолами ап. Петру (Там же. С. 106). Католич. богословы утверждают, что и в древней Церкви Римские епископы имели власть над епископами др. Церквей: Климент, Сотир, Виктор, Корнилий, Стефан писали папские послания к различным Церквам; осужденный на Востоке гностик Валентин получил окончательное осуждение на Западе, решительными были действия во II в. еп. Римского Виктора по поводу празднования Пасхи и в III в. Стефана в деле крещения бывш. еретиков. Все эти факты, отмечает И.-П., верные, однако выводы из них католич. богословы делают неверные. С папскими посланиями к др. Церквам обращались не только Римские епископы, но и епископы др. Церквей, напр. св. Игнатий Богоносец, еп. Антиохийский, писал к различным Церквам, в т. ч. и к Римской. В силу «братского общения» Церкви принимали эти послания не с меньшим уважением, чем от Римского епископа (Там же. С. 113–115). Главы о власти папы представляют собой переработанный материал статей, опубликованных в «Православном обозрении» (1868. Сент. С. 1–25; Окт. С. 181–203; Ноябрь. С. 271–304).

Исследование «Ереси и расколы первых трех веков христианства» (1877) автор начинает с обзора ис-

точников — сектантских (Климентины, Pistis-Sophia, диалог Вардесана), апокрифических и церковных (писания апостолов, мужей апостольских и др.). И.-П. считал изучение древних ересей, истории сект важным не только для изучения истории Церкви, но и для познания «истории развития человеческого духа», «истории человеческой мысли». Церковь с самого начала существования и до позднейших времен развивала свои силы в борьбе с ересями и расколами: одностороннее, неправильное решение к.-л. религ. вопроса еретиками предоставляло Церкви возможность раскрыть правильное решение этого вопроса на основе Свящ. Писания и Свящ. Предания (Ереси и расколы... С. 2). Древние секты в своем первоначальном виде существовали недолго, но мн. воззрения перешли от них в более поздние, а затем и в позднейшие. Так, при объяснении возникновения протестант. общин нельзя обращать внимания на «средневековые секты оппозиционного папству направления», считает И.-П., — на секты катаров, вальденсов; история же средневек. зап. катаров связана с историей средневек. вост. богомилов и павликиан, изучение последних неизбежно приводит к древнейшим христ. сектам — гностицизму и манихейству (Там же. С. 4).

И.-П. рассматривает сочинения, написанные против ересей авторами II–III вв., сщмч. Иринеем Лионским («Обличение и опровержение лжеименного знания»), сщмч. Ипполитом Римским («Философумены» (или «Лабиринт»), «Малый лабиринт», гомилия против Нозта), Тертуллианом («Пять книг против Маркиона»), Климентом Александрийским (в «Строматах»), Оригеном («Против Цельса») и др. В заключение он переходит к ересеологическим сочинениям авторов IV–V вв. Евсевия Кесарийского (главы «Церковной истории»), свт. Епифания Кипрского («Панарий»), Феодорита Кирского («Краткий обзор еретических басней»), блж. Августина («Книга о ересях») и др. — авторов, к-рые еще имели личное соприкосновение с древними ересями или хотя и заимствовали сведения из второстепенных писаний II–III вв., но писаний утраченных (Там же. С. 262).

Работа «Религиозные движения на христианском Востоке в IV и V вв.» была написана И.-П. как «критико-





исторические замечания» на диссертационное сочинение А. П. Лебедева «Вселенские соборы IV и V вв.: Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ Александрийской и Антиохийской». В начале работы, отмечая, что никогда в христ. мире, за исключением борьбы между католичеством и протестантством, не было таких религ. споров, какие происходили в Восточной Церкви в IV–V вв., И.-П. изложил свой взгляд на их появление. Вопросы тринитарного богословия и христологии были очень важны и «касались существенных оснований христианства», но они, отмечал И.-П., поднимались и во II и в III вв. Ереси арианская, несторианская и монофизитская «были значительны и опасны», но они представляли новую фазу возникших ранее сектантских направлений, причем еретические учения первых веков имели целые системы религ. воззрений, противоречивших христианству, а не искажение отдельных догматов. Причины столь бурных волнений в Церкви в IV–V вв., по мнению И.-П., нужно искать не только в существе предметов, вызвавших спор, но и в «особенностях среды, в многообразных влияниях, среди которых происходили эти споры». Одной из причин И.-П. называет религ. интерес, желание возможно полнее раскрыть христ. истину: «Та эпоха была несомненно эпоха по преимуществу религиозная... Вера христианская, за которую христианство уже целые века боролось с язычеством, за которую оно пожертвовало жизнью сотней тысяч своих исповедников, естественно была для христиан в то время самым высшим, самым дорогим интересом» (Иванцов-Платонов А. М., *прот.* Религиозные движения на христианском Востоке в IV и V вв. 1881. С. 7). Но там, где в к.-л. направлении складывается «умственное и жизненное настроение», там непременно обнаруживаются разнообразия, разделения, споры (Там же. С. 9). На развитие споров оказывали влияние и частные, личные причины: различия в образовании, в богословской подготовке, в способностях. И.-П. указывает как на причины на различия в условиях жизни — национальной, политической. Особенное значение приобрели религ. споры при новых отношениях, какие установились в Римской империи между гос-вом и Церковью со времен имп.

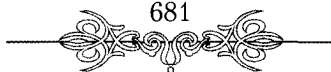
св. Константина I Великого (Там же. С. 16). Кроме того, в III в. христ. богословские учения о Св. Троице, о личности Христа Искупителя еще не были достаточно четко раскрыты (Там же. С. 13). Собственно богословская наука стала развиваться с IV в., а «в христианской науке возможны самые разнообразные направления; и чем шире и свободнее развивается христианская наука, тем более может обнаруживаться в ней эта разность направлений, на общей однакож для всех,— отмечает И.-П., — почве православно-христианского верования» (Там же. С. 24–25).

Критика взглядов Лебедева, в к-рой собственная позиция И.-П. вырисовывается более конкретно, заключалась в следующем: все богословские споры IV–V вв. Лебедев старался объяснить из противоборства 2 школ, Александрийской и Антиохийской, не учитывая, отмечает И.-П., др. направлений или оттенков в самих школах; школы эти представлялись в постоянной борьбе; деятели эпохи относились либо к «александрийцам», либо к «антиохийцам», наделяемым общими характеристическими чертами; употребление таких выражений, как «идеи антиохийцев», «воззрения александрийцев», приводило наконец Лебедева к утверждению, что «догматические воззрения александрийцев и антиохийцев во многом были неодинаковы»; «александрийцы» были непременно защитниками «никейской догмы», а «антиохийцы» должны были стоять на арианской стороне, что подтверждается и наличием выражений «александрийцы, или никейцы», «антиохийцы, т. е. ариане или полуариане» (Там же. С. 43–45; ср.: Лебедев А. П. Вселенские соборы IV и V вв. 2004. С. 44–55); те же «односторонности и натяжки» повторяются Лебедевым и при анализе несторианских споров (Там же. С. 230). Из этого следует, согласно И.-П., что «непременно защитниками еретической мысли в известную эпоху должны были стать последователи одной школы, а защитниками православия — последователи другой. Непременным таким образом из одной школы в известную эпоху должны были выходить православные богословы, а из другой еретики и т. д.» (Там же. С. 45). Лебедев именует «унией» «соединение доктрин александрийских и антиохийских» в 433 г. (Там же. С. 172); по мнению И.-П., «слово «уния» с тем смыслом,

какой выработался в западной богословской науке и церковной жизни, неприложимо к фактам истории древне-вселенской православной церкви... В православной церкви унии не бывает», то, о чем говорит Лебедев, продолжает И.-П., было «лишь разъяснение недоразумений и соглашение между лицами православными по убеждению, но выражавшими свои православные убеждения не совсем в одинаковых формулах (что всегда возможно при научной неясности догмата и неустановленности богословской терминологии)...» (Иванцов-Платонов А. М., *прот.* Религиозные движения на христианском Востоке в IV и V вв. 1881. С. 233–234). И.-П. считал, что книга Лебедева написана в подражание нем. ученым, поэтому А. фон Гарнак и не увидел в ней ничего нового (ср.: Лебедев А. П. Из истории Вселенских соборов IV и V вв. 2004. С. 23).

Однако Глубоковский иначе оценивал труд Лебедева. Он считал, что ясно понимаемый Лебедевым критерий православности позволял последнему «сразу и убежденно принимать с Запада все пригодное и здоровое» и подвергать строгой критике остальное; в результате получилось самостоятельное преобразование всего материала «в православном освещении»; «по прямой догматической соприкосновенности такая задача была крайне трудной, но была она разрешена образцово» (Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука... С. 34). Говоря о базовых предпосылках, на к-рых Лебедев конструировал историю Вселенских Соборов IV–V вв., «с замечательной стройностью» показав «заправляющее воздействие в них Александрийской и Антиохийской школ», Глубоковский отмечал: именно человек является существенным фактором, к-рый должен усвоить христ. истину, что было бы невозможно, если бы он не достиг адекватного выражения, но до этого момента неизбежны долгие рассуждения, чтобы «в столкновении и оценке всех мнений достигнуть примиряющего объединения и потом с авторитетностью для разума провозгласить его в достоинстве священно-догматической формулы» (Там же. С. 35). Эта для России «большая и ценная новость» на первых порах, согласно Глубоковскому, вызвала подозрение церковных властей и «оппозицию в ученых кругах», в т. ч. со стороны И.-П.

Л. В. Литвинова







Арх.: ЦГИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 1496. Л. 10; Ф. 418. Оп. 41. Д. 140. Л. 23; Оп. 42. Д. 323. Л. 1; Оп. 48. Д. 217. Л. 3, 8; Оп. 59. Д. 314. Л. 4 об., 8, 9; Оп. 63. Д. 482.

Соч.: Об отношении полемической богосл. лит-ры к совр. требованиям науки и жизни // ПО. 1860. Т. 1. № 2. С. 204–238; Обзорение совр. лит-ры по вопросу о духовенстве // Там же. № 4. С. 535–559; Духовная лит-ра // Там же. Т. 3. № 9. С. 118–146; Объяснение по вопросу о православии и современности // Там же. 1861. Т. 4. № 1. С. 9–40; По поводу полемики из-за статьи г. Юркевича // Там же. Т. 6. № 9. С. 56–104; К вопросу об улучшениях в быте духовенства // Там же. 1862. Т. 7. № 1. С. 102–129; О положении духовенства в отношении к нар. образованию // Там же. № 2. С. 239–269; Церковно-финансовый вопрос // Там же. № 4. С. 484–526; О преподавании богосл. наук в рус. ун-тах // Там же. Т. 8. № 5. С. 33–63; О предубеждениях светских людей против богосл. наук: Из вступ. лекции воспитанникам моск. Александровского воен. уч-ща // ПО. 1863. Т. 12. № 9. С. 24–35; Отчего беден наш рус. народ и чем помочь этому // Там же. 1865. Т. 16. № 1. С. 93–108; Новые смуты в католицизме: По поводу папской энциклики // Там же. № 2. С. 195–218; На каком языке нужно читать Библию в военно-учеб. заведениях — на славянском или русском? // Педагогический сб. 1867. Кн. 12. С. 1003–1032; История отделения Церкви Западной от Восточной. М., 1868; Римско-католич. учение о папской власти // ПО. 1868. Т. 27. № 9. С. 1–25; № 10. С. 181–203; № 11. С. 271–304; Папское послание к вост. епископам // Там же. № 9. С. 137–144; Отношение римской Церкви к греч. Церквям со времени разделения Церквей до падения К-поля // ДЧ. 1868. Ч. 3. Кн. 11. С. 213–234; Кн. 12. С. 267–287; Очерк истории христианства у слав. народов // ПО. 1869. Т. 1. № 1. С. 36–55; № 5. С. 661–695; Духовно-учебная реформа. Ст. 1 // Там же. № 3. С. 474–490; Неск. слов по поводу греко-болг. церк. вопроса // Там же. № 5. С. 752–764; Рус. церковно-ист. лит-ра // Там же. Т. 2. № 8. С. 172–188; По вопросу о воспитании и пристройстве детей духовного происхождения, вне духовного звания: (Применительно к новому положению духовенства) // Там же. № 10. С. 357–380; Еще неск. слов по поводу греко-болг. церк. вопроса // Там же. № 11. С. 596–604; О римском католицизме и его отношениях к православию. М., 1869–1870. 2 ч.; Взгляд на прошедшее и надежды в будущем: (От ред. к читателям и сотрудникам) // ПО. 1870. Т. 1. № 1. С. 1–31; № 2. С. 195–243; Светская власть папы // Там же. № 1. С. 68–85; № 2. С. 244–268; [Рец. на:] Руководство к Рус. церк. истории / Сост. П. Знаменский. Каз., 1870 // Там же. Т. 2. № 10. С. 341–345; К вопросу о преобразованиях в духовно-учеб. ведомстве и духовном быте: О приеме студентов в духовные академии // Там же. № 11.

С. 519–556; О соединении духовных академий с ун-тами // Там же. 1871. Т. 1. № 1. С. 82–109; № 3. С. 323–338; Об образовании девиц духовного происхождения вообще и применительно к потребностям Моск. епархии в частности // Там же. № 2. С. 273–287; Послание рус. Синода к К-польскому патриарху по греко-болг. вопросу // Там же. № 4. С. 477–489; Старокатолич. партия в Германии // Там же. Т. 2. № 9. С. 341–364; Еще по поводу старокатолич. движения в Германии // Там же. № 11. С. 592–602; По поводу ст. «Для семинарской педагогики» // Там же. 1872. Т. 2. № 7. С. 69–88; Суждения старокатоликов о соединении Церквей // Там же. № 8. С. 136–142; Первые лекции по истории христ. Церкви в Московском ун-те // Там же. № 9. С. 203–248; № 10. С. 390–422; По поводу сочувствия старокатоликов к правосл. рус. Церкви // Там же. № 10. С. 383–389; Речи, произнесенные при выпусках воспитанников первого десятилетия Александровского воен. уч-ща. М., 1873; Мнение о замещении кафедр церк. истории в ун-тах // ПО. 1874. Т. 1. № 2. С. 100–104; Состояние Вост. Церкви под магометанским владычеством. [М., 1875]; Христ. учение о любви к человечеству сравнительно с крайностями учений социалистических. М., 1875; Ереси и расколы первых трех веков христианства. М., 1877. Ч. 1: Обзорение источников для истории древнейших сект; Неск. слов в разъяснение недоумению о древнем расколе четырехдесятников // ПО. 1877. Т. 1. № 3. С. 628–630; Ересологический вопрос в церк. истории, в его развитии и совр. науч. постановке // Там же. Т. 3. № 12. С. 611–638; [Рец. на:] Чичерин Б. Наука и религия. М., 1879 // Там же. 1879. Т. 3. № 9. С. 134–170; № 10. С. 302–346; Религ. движения на христ. Востоке в IV и V вв.: Крит.-ист. замечания по поводу кн. проф. Лебедева «Вселенские соборы IV и V вв.». М., 1881; О мерах к восстановлению выборного духовенства в России с лучшим устройством духовно-учеб. заведений // Русь. 1881. № 11–17; О рус. церк. управлении // Там же. 1882. № 1–16; То же: СПб., 1898; Ответ г. проф. Лебедеву на новую его кн. «Из истории Вселенских Соборов IV и V вв.». М., 1882 // ПО. 1882. Т. 3. № 11. С. 594–630; За 20 лет священства (1863–1883): Слова и речи. М., 1884; Поучение о благотворении // Детская помощь. 1885. № 15. Стб. 738–751; № 16. Стб. 774–785; История Церкви: Лекции. М., 1887; О зап. вероисповеданиях: Записки, сост. для юнкеров 3-го Воен. Александровского уч-ща. М., 1887, 1915<sup>5</sup>; Об организации общественной благотворительности в Москве: Письма к ред. «Детской помощи» // Детская помощь. 1888. № 1. С. 15–20; № 2. С. 47–51; Церк. историография: Лекции. М., 1888; Религиозно-нравственная, научно-богосл. и церковно-ист. б-ка для образованных людей. М., 1891; Древняя церк. история: Лекции. М., 1892; К исследованиям о Фотии, патриархе К-поль-

ском. СПб., 1892 (рец.: [Глубоковский Н. Н.] // ЦВ. 1892. № 48. С. 760–761; Курганов Ф. А. // ХЧ. 1895. Ч. 1. № 1/2. С. 174–220); Истинное понятие о чести и фальшивое представление о ней. М., 1894; О наших нравственных отношениях и обязанностях к семье, школе, обществу, товарищам, начальникам, сослуживцам и подчиненным, к своему народу и гос-ву, к целому человечеству и Св. Церкви. М., 1894; За третье десятилетие священства (1883–1893): Слова, речи и нек-рые ст. Серг. П., 1894; Что такое жизнь: Религ.-филос. исслед. М., 1894; Религиозно-нравственные беседы для образованных девиц и женщин. М., 1901–1902.

Лит.: Докторский диспут прот. А. М. Иванцова-Платонова // ПО. 1877. Т. 3. № 12. С. 790–814; Смирнов С. К. История МДА до ее преобразования (1814–1870). М., 1879; Лебедев А. П. Из истории Вселенских соборов IV и V вв.: Крит. замечания по поводу соч. прот. Иванцова «Религиозные движения на Востоке». М., 1882. СПб., 2004; он же. Проф. А. М. Иванцов, я и свящ. Добронравов, защитник первого. М., 1899; он же. Церк. историография в главных ее представителях с IV в. по XX в. СПб., 1903, 2003; Чистович И. А. СПбДА за последние 30 лет (1858–1888 гг.). СПб., 1889. С. 47; Корсунский И. Н. Прот. А. М. Иванцова-Платонова // БВ. 1894. Т. 4. № 12. С. 523–538; Марков Н. П. Памяти заслуженного проф. Московского ун-та прот. А. М. Иванцова-Платонова // Рус. обзор. 1894. Кн. 12. С. 987–993; П. С. Памяти о. прот. Иванцова-Платонова // Моск. ПВед. 1894. № 47. С. 595–598; Смирнов-Платонов Г. П., прот. Памяти прот. А. М. Иванцова-Платонова // ВФиП. 1894. Кн. 25. Отд. 2. С. 784–787; Соловьёв Вл. С. Проф. прот. А. М. Иванцов-Платонова: Некр. // ВЕ. 1894. № 12. С. 893–894; Ромашков И. Памяти прот. А. М. Иванцова-Платонова // ДЧ. 1894. № 12. С. 642–643; Хитров М. Памяти прот. А. М. Иванцова-Платонова // Там же. С. 639–641; Корелин М. С., Трубецкой С. Н. В память А. М. Иванцова-Платонова: (Речи, чит. в Моск. ист. об-ве в заседании 5-го марта 1895 г.). М., 1895; Герье В. В память А. М. Иванцова-Платонова // Ист. об-во [при Имп. Моск. ун-те]: Рефераты, чит. в 1895 г. М., 1896. Т. 1. С. 23–25; Добронравов Н. П., свящ. А. М. Иванцов-Платонов и А. П. Лебедев. М., 1899; он же. Еще неск. вынужденных замечаний в защиту покойного проф. А. М. Иванцова-Платонова. М., 1899; Горский-Платонов П. И. Голос старорого профессора по делу проф. А. П. Лебедева с покойным проф. о. прот. А. М. Иванцовым-Платоновым. М., 1900; Флоровский. Пути русского богословия; Рус. писатели-богословы: Библиогр. указ. М., 1997. Вып. 1: Историки Церкви. С. 55–62.

Т. А. Богданова, А. Ю. Дубинский

ИВЕРИЯ (Ивирия) — см. Грузия.



## ОТ РЕДАКЦИИ

Православная энциклопедия является специализированным справочным изданием, ставящим перед собой две задачи: 1) дать всеобъемлющую информацию о двухтысячелетней истории и современном состоянии вселенского Православия; 2) ознакомить читателя с др. христианскими конфессиями, нехристианскими религиями, а также с явлениями науки, культуры, философии, искусства, политики, так или иначе связанными с религией. Особое внимание Энциклопедия уделяет церковной жизни в XX–XXI вв.

**Священное Писание, Священная история и библеистика** представлены статьями о Библии, об отдельных книгах Свящ. Писания и о евангелистах, о методах и об истории толкования Писания, о библейских персонажах, о памятниках библейской археологии, а также о крупнейших экзегетах.

**Святоотеческое наследие** рассмотрено в статьях, посвященных отцам и учителям Церкви, а также в статьях по богословию. Значительное место в Энциклопедии отводится понятиям **православного догматического, основного, нравственного и пастырского богословия**, а также **религиозной философии**, раскрытым в трудах крупнейших богословов, представителей классической и русской религиозной философии. Широко освещаются основные вопросы **церковного права**, источники, история дисциплины, представленная известными канонистами; большое внимание уделено отношениям Церкви и государства, вопросам, касающимся государства и права, и их соотношению с православным мировоззрением, церковно-правовым аспектам семьи и брака.

Статьи по **литургике** освещают историю христианского богослужения, различия между местными богослужебными традициями, а также развитие литургической науки, описывают литургические термины, виды богослужебных текстов и литургические письменные памятники, богослужебную утварь и облачения. В статьях по **церковной музыке** рассказывается о типах песнопений, о распевах, о музыкальных терминах, об авторах песнопений, о теоретиках церковной музыки, об исследователях, об исполнителях, о педагогах и церковных хорах, даны обзоры певческих традиций Востока и Запада, певческих книг, музыкальных и музыкально-теоретических памятников и их изданий, систем нотации. Статьи по **церковному искусству** посвящены вопросам иконографии, иконописания, церковной архитектуре, а также представляют выдающихся иконописцев, архитекторов и светских живописцев, обращавшихся в своем творчестве к христианским темам.

**Агиографические статьи** Энциклопедии посвящены святым, чьи имена входят в современный Месяцеслов РПЦ, в месяцесловы др. Поместных Православных Церквей, а также мученикам, подвижникам и др. святым, память о которых может быть восстановлена на основе древних источников. Эти источники делятся на несколько типов, отмеченных в статьях следующими сокращениями: пам. зап. — памяти святых, почитавшихся в древности в Западной Церкви (1054); пам. визант. и пам. греч. — памяти, содержащиеся в византийских и новогреческих источниках, в т. ч. новомучеников; пам. вост. (сир., арм., копт.) — памяти почитавшихся на христианском Вос-

токе древних святых, сведения о которых сохранились в сирийских, арабских, коптских, эфиопских и др. источниках, восходящих к эпохе единства Вселенской Церкви (до сер. V в.). Дни памяти святых, указываемые в начале статьи, приводятся не только в соответствии с современной богослужебной практикой РПЦ (такие даты стоят на первом месте), но и согласно традициям, отраженным в древних памятниках др. Церквей.

В Энциклопедии с особой подробностью написаны статьи о **Русской Православной Церкви**. Отдельные статьи посвящены общерусским и местнотимым святым, а также новомученикам и исповедникам XX в., выдающимся архиереям, церковным ученым, педагогам, писателям, проповедникам, миссионерам. Дана информация обо всех административных, учебных и просветительских центрах РПЦ: епархиях, викариатствах, духовных школах, миссионерских центрах, а также о большинстве монастырей, существовавших за всю историю Русской Церкви. Особое внимание уделено памятникам церковной письменности, зодчества и изобразительного искусства. Подробно изложены история и современное положение церковно-государственных отношений, религиозная политика глав государства в разные периоды.

**Древняя Церковь** освещается большим количеством агиографических, церковно-исторических и церковно-географических статей. Читатель сможет найти в Энциклопедии основные сведения о жизни и сочинениях крупнейших церковных деятелей и писателей. Особое внимание уделено статьям о Вселенских Соборах, в которых даны сведения об источниках, об исторической







ситуации, о ходе заседаний, об обсуждаемых вопросах, о решениях и принятых документах, а также о различных поместных Соборах, решения некоторых из них были приняты Вселенской Церковью. Рассматриваются памятники древней христианской письменности. Впервые в современной отечественной науке подробно освещены история, современное положение и духовное наследие **Поместных Православных Церквей**.

**Древние Восточные (дохалкидонские) Церкви** описаны в статьях, содержащих сведения по истории и современному состоянию Армянской Апостольской Церкви, Эфиопской Церкви, Сирийской яковитской Церкви, Александрийского Патриархата во всей Африке и на Ближнем Востоке (Коптской Церкви), Восточной Сирской Церкви, Ассирийской Церкви Востока. Широко представлены основные исторические события, видные церковные деятели, богословы и иерархи, а также крупнейшие монастыри, миссионерские центры, памятники письменности и церковного искусства. Особое внимание уделяется современному положению и церковно-административному делению этих Церквей.

**В материалах о Римско-католической Церкви** освещаются вероучение, особенности богослужения, церковно-административное деление, основные события церковной жизни. Помещаются статьи о наиболее известных из почитаемых святых, о выдающихся богословах, исследователях. Даются сведения о Соборах, о памятниках, об орденах и обществах. **Протестантские церкви и движения** представлены статьями о вероучении, об особенностях богослужения, об известных богословах, об истории и о современном состоянии англиканской, лютеранско-евангелической и реформатской церквей и др. протестантских конфессий и деноминаций. Статьи по **религиоведению** призваны дать представление о традиционных нехристианских религиях и новых религиозных движениях.

**Статьи о странах и субъектах Российской Федерации** содержат материалы о современной религиозной ситуации, распространении христианства, законодательстве о вероисповеданиях, некоторые — также специальные разделы, напр. о церковном искусстве и музыке. При справках о численности населения, количестве верующих, принадле-

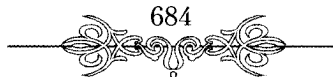
жащих к той или иной конфессии, и т. п. указывается год сбора информации, который обозначен в источнике (кроме результатов переписи используются и др. официальные источники, в т. ч. электронные).

**Начиная с буквы «и»** алфавитный принцип подачи материала «буква за буквой», когда каждый многословный заголовок рассматривается как состоящий из одного слова, меняется: теперь учитываются пробелы между словами («слово за словом»). Изменение было вызвано большим количеством имен (например, Иоанн), которые при прежнем принципе расположения статей «разбивались» бы другими именами (например, Иоанникий) и затрудняли бы поиск нужной персоналии. При названии статьи, если оно является иноязычным или заимствованным, в квадратных скобках дается этимологическая справка. При наличии ряда статей об одноименных персоналиях этимологическая справка помещается в первой статье, открывающей ряд, организованный следующим образом: 1) лица, упоминаемые в Библии; 2) святые — апостолы, равноапостольные, святители, благоверные князья, преподобные, священномученики, преподобномученики, мученики, новомученики, священоисповедники, преподобноисповедники, исповедники, праведные и бесребреники, блаженные; 3) патриархи — Русские, Константинопольские, Александрийские, Антиохийские, Иерусалимские, Грузинские, Сербские, Румынские, Болгарские; предстоятели древних Церквей, носившие титул епископа, архиепископа — до появления титула «патриарх», — идут в начале своего ряда; то же касается Римских пап; 4) папы Римские; 5) предстоятели Поместных Православных Церквей, не обладающие титулом патриарха; 6) католикосы и предстоятели Восточных неправославных Церквей; 7) православные и инославные архиереи; 8) императоры римские и византийские; 9) великие князья, цари и императоры российские; 10) иностранные монархи в алфавитном порядке названия стран.

**Названия монастырей** в заголовках статей Энциклопедии начинаются с прилагательных, которые образованы от топонимов — названий городов, сел (если монастырь расположен в данном населенном пункте — Ивановский в честь Успения

Пресвятой Богородицы мужской монастырь (в г. Иваново)), рек, озер (на берегах которых находится монастырь — Валдайский Святоозерский в честь Иверской иконы Божией Матери мужской монастырь). Если известно имя основателя, название монастыря начинается с прилагательного, образованного от этого имени, например: Авраамиев Городецкий мужской монастырь. Если монастырь расположен вдали от крупных населенных пунктов, то его название начинается с прилагательного, называющего престольный праздник (Преображенский женский монастырь в с. Борисовка Одесской епархии), или с названия праздника (Рождества Пресвятой Богородицы мужской монастырь). Если обитель имеет устойчивое общецерковное именование, то оно является названием статьи, например: Оптина в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы мужская пустынь.

**Курсивом в тексте статей** выделены имена, названия и понятия, которым посвящены отдельные статьи. Если употребленное наименование не точно соответствует названию статьи, в круглых скобках дается отсылка с пометой «см.»; с пометой «см. в ст.» или «см. ст.» дается отсылка к статье, которая содержит сведения, имеющие отношение к данной статье. После имен иерархов, а также князей, царей, императоров в скобках приведены даты пребывания на кафедре или правления. В круглых скобках также помещаются **отсылки к источникам** в сокращенной форме, если они входят в принятый список сокращений, а также ссылки на пристатейную библиографию с указанием фамилии автора (курсивом) и страницы издания (или тома и страницы); год издания, на которое дается ссылка, указывается, когда библиография содержит несколько изданий одного автора, или при большой библиографии. Отсылки к сочинениям отцов, учителей Церкви и церковных историков, как правило, соответствуют номенклатуре, принятой в современной патрологической литературе, в списке сокращений приводятся имеющиеся русские переводы. В статьях по искусству при передаче подписей, сделанных на иконах, круглые скобки используются для обозначения выносных (над строкой) букв, квадратные скобки — для реконструкции пропущенных букв.





Даты событий русской истории, происшедших до 24 янв. 1918 г., называются по юлианскому календарю (старому стилю); события, происшедшие с 24 янв. по 28 февр. 1918 г., имеют двойную датировку: по юлианскому и григорианскому (новому стилю) календарям. Начиная с 1 марта 1918 г. даты (включая даты кончины святых) приводятся по григорианскому календарю. Праздники Русской Церкви, в т. ч. дни памяти святых вне зависимости от времени их преставления, указаны по юлианскому календарю.

**Богослужбные книги**, используемые ныне в православной Церкви, цитируются по-церковнославянски с сохранением орфографии XVIII–XX вв. (синодальной). Тексты русских и славянских литургических рукописей и книг XI – 1-й пол. XVII в. цитируются по-церковнославянски, но набраны, как правило, русским гражданским шрифтом, титла разведены, дублетные написания и надстрочные знаки опущены. Греческие и латинские литургические тексты, используемые в настоящее время в богослужении православной Церкви, переведены на церковнославянский язык, неиспользуемые – на русский; католические литургические тексты *Novus ordo*, имеющие русский, официально принятый в католической Церкви перевод, приводятся, как правило, только по-русски. При необходимости неславянские литур-

гические тексты цитируются на языке оригинала и снабжаются переводом. Богослужбные книги православной Церкви цитируются преимущественно по наиболее распространенным греческим и русским изданиям.

**Текст Библии** дается в основном по синодальному переводу (М.: Российское Библейское Общество, 1998).

**Канонические правила** цитируются с сохранением орфографии XIX – нач. XX в.

**Пристатейная библиография** делится на группы: архивные (рукописные) материалы (Арх.) и опубликованные – источники (Ист.), сочинения и переводы (Соч.; Муз. соч.; Пер.), публикации (Изд.), исследования (Лит.). Как правило, расположение материала в каждой группе обусловлено временем выхода изданий, возможна дополнительная группировка по жанровому, тематическому и др. признакам. При наличии позиции в списке сокращений в пристатейной библиографии даются соответствующие отсылки. Источники и литература приводятся по возможности исчерпывающе, наиболее полно – архивы и отечественные публикации. Работы одного автора присоединяются к хронологически первой публикации с пометками «он же», «она же» или «idem», «eadem». В некоторых больших статьях структура пристатейной библиографии отражает структуру статьи,

библиография имеет соответствующие подзаголовки.

**Библиографическое описание**, как правило, сделано на языке оригинала. Для названий книг, написанных с использованием восточной группы алфавитов, приводятся переводы либо транскрипция на европейском языке. Форма библиографического описания ориентирована на ГОСТ 7.1–84. Сведения о выходе разных изданий приведены по порядку, указания на переиздания помечены надстрочными знаками: цифрой – номер издания, буквами «р» (r) – репринт (reprint), «п» – переиздание (перенабор). Имя (фамилия) автора выделяется курсивом независимо от позиции в тексте – в заголовке или грамматически связанном заглавии (в латинских, греческих, славянских источниках). Терминологические сокращения в библиографическом описании соответствуют ГОСТу либо соотносятся с сокращениями, принятыми в основном тексте статей Энциклопедии.

В 20-й том, в раздел **сокращений**, принятых в Энциклопедии, входят списки наиболее часто упоминаемых библиографических источников (монографий, хрестоматий, справочных и периодических изданий), а также аббревиатуры названий учреждений культуры (архивов, музеев, художественных галерей и т. п.) (С. 686–750). Сокращения даются в соответствии с традицией, принятой в научных изданиях России и Европы.







## СОКРАЩЕНИЯ, ПРИНЯТЫЕ В ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

### Аббревиатуры учреждений, организаций и обществ

АГМДЗиНИ	Архангельский гос. музей деревянного зодчества и народного искусства	ВНИИТАГ	Всероссийский научно-исследовательский ин-т теории архитектуры и градостроительства (Москва)	ГАНИПО	Гос. архив новейшей истории Пермской обл.
АИХМ	Архангельский историко-художественный музей	ВОКМ	Вологодский обл. краеведческий музей	ГАНО	Гос. архив Новгородской обл.
АКММ	Архив Кишинёвско-Молдавской митрополии	ВООПИК	Всероссийское Об-во охраны памятников истории и культуры	ГАОО	Гос. архив Орловской обл.
АМЕМ	Археологический музей Елеонского мон-ря (РПЦЗ) в Иерусалиме	ВСНРПУ	Владимирское спец. научно-реставрационное производственное управление (Евфросиниев суздальский мон-рь)	ГАПО	Гос. архив Пермской обл.
АМИИ	Архангельский музей изобразительных искусств (с 1995 Гос. музейное объединение «Художественная культура Русского Севера»)	ВСЦ	Всемирный Совет Церквей	ГАРО	Гос. архив Рязанской обл.
АОКМ	Архангельский обл. краеведческий музей	ВУИАХМЗ	Великоустюжский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник	ГАРФ	Гос. архив Российской Федерации (бывш. ЦГАОР)
АПРФ	Архив Президента Российской Федерации	ВХНРЦ	Всероссийский художественный научно-реставрационный центр им. акад. И. Э. Грабаря	ГАСО	Гос. архив Сумской обл.
Архив РАН (СПб)	Архив Российской Академии наук (С.-Петербургский филиал)	ВХУТЕИН	Всероссийский художественно-технический ин-т	ГАСПИКО	Гос. архив социально-политической истории Кировской обл.
АрхСПБии РАН	Архив Ин-та истории (С.-Петербург) Российской Академии наук	ВХУТЕМАС	Всероссийские художественно-технические мастерские	ГАТО	Гос. архив Тамбовской обл.
АСПОРМ	Архив социально-политических организаций Республики Молдова	ВЦНИЛКР	Всероссийская центр. научно-исследовательская лаборатория по консервации и реставрации музейных художественных ценностей	ГАТОТ	Гос. архив Тюменской обл., г. Тобольск
АФВМ	Архив Финляндского Валаамского мон-ря (Финляндия, Uusi-Valamo)	ВЦУ	Высшее церковное управление (обновленческое)	ГАХК	Гос. архив Хабаровского края
БАН	Библиотека Академии наук	ГААО	Гос. архив Архангельской обл.	ГАЧО	Гос. архив Черкасской обл. (Украина)
ВГИАХМЗ	Вологодский гос. историко-архитектурный и художественный музей-заповедник	ГААОСО	Гос. архив административных органов Свердловской обл.	ГАЯО	Гос. архив Ярославской обл.
ВИМАИВиВС	Военно-исторический музей артиллерии, инженерных войск и войск связи (С.-Петербург)	ГАБО	Гос. архив Брянской обл.	ГВСМЗ	Гос. Владимиро-Суздальский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник
ВКМ	Воронежский обл. краеведческий музей	ГАВО	Гос. архив Вологодской обл.	ГИАНО	Гос. Исторический архив Новгородской обл.
ВДПНИ	Всероссийский музей декоративно-прикладного и народного искусства	ГАИМК	Гос. академия истории материальной культуры	ГИМ	Гос. Исторический музей (Москва)
ВМНТ	Ветковский музей народного творчества (Гомель)	ГАИО	Гос. архив Ивановской обл.	ГИТИС	Гос. институт театрального искусства (Москва)
ВНИИР	Всероссийский научно-исследовательский ин-т реставрации (Москва)	ГАКО	Гос. архив Курской обл.	ГЛМ	Гос. литературный музей (Москва)
		ГАЛО	Гос. архив Липецкой обл.	ГЛМГ	Гос. литературный музей Грузии (Тбилиси)
		ГАМО	Гос. архив Московской обл.	ГМЗК	Гос. музей-заповедник «Коломенское» (Москва)
		ГАНИКО	Гос. архив новейшей истории Костромской обл.	ГМЗ «Павловск»	Гос. художественно-архитектурный дворцово-парковый музей-заповедник «Павловск»
				ГМЗ «Петергоф»	Гос. художественно-архитектурный музей-заповедник «Петергоф»
				ГМЗРК	Гос. музей-заповедник «Ростовский Кремль» (Ростов Великий)
				ГМЗ «Царское Село»	Гос. музей-заповедник «Царское Село»
				ГМИГ	Гос. музей истории Грузии



СОКРАЩЕНИЯ



ГМИИ	Гос. музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина (Москва)	ЕМИИ	Екатеринбургский музей изобразительных искусств	ЛНБ	Львовская научная б-ка им. В. Стефаника
ГМИИРТ	Гос. музей изобразительных искусств Республики Татарстан (г. Казань)	ЗИАХМ	Звенигородский историко-архитектурный и художественный музей	ЛЦИА	Центральный исторический архив Литовской Республики
ГМИНВ	Гос. музей искусства народов Востока (Москва)	ИАХМНИ	Историко-архитектурный и художественный музей «Новый Иерусалим» (Московская обл.)	МАИРСК	Международная ассоциация по изучению и распространению славянских культур (Москва)
ГМИР	Гос. музей истории религии (Санкт-Петербург)	ИИЭГ	Институт истории и этнографии им. И. Джавахишвили АН Грузии (Тбилиси)	МАМЮ	Московский архив Министерства юстиции
ГМИС	Гос. музей истории г. С.-Петербурга	ИКДП	Институт книги, документа и письма (С.-Петербург)	МАНУ	Македонската академија на науките и уметностите (Скопје)
ГММЗ «Михайловское»	Гос. мемориальный историко-литературный и природно-ландшафтный музей-заповедник А. С. Пушкина «Михайловское»	ИМЛИ	Институт мировой литературы РАН (Москва)	МАО	Московское археологическое об-во
ГММК	Гос. историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль»	ИНИОН	Институт научной информации по общественным наукам РАН	МГИАИ	Московский гос. историко-архивный ин-т
ГМП	Гос. музей им. А. С. Пушкина (Москва)	ИОХМ	Ивановский обл. художественный музей	МГК	Московская гос. консерватория им. П. И. Чайковского
ГМТ	Гос. музей им. Л. Н. Толстого (Москва)	ИППО	Императорское Православное Палестинское об-во	МГУ НБ	Научная б-ка им. А. М. Горького Московского гос. ун-та им. М. В. Ломоносова
ГНИМА	Гос. научно-исследовательский музей архитектуры им. А. В. Щусева (Москва)	ИРЛИ. ПД	Институт русской литературы (Пушкинский Дом) (С.-Петербург)	МГХИ	Московский гос. художественный ин-т им. В. И. Сурикова
ГОМРТ	Гос. объединенный музей Республики Татарстан (г. Казань)	ИЭМС	Историко-этнографический музей Сванети (г. Мestia, Грузия)	МДА	Московская Духовная Академия
ГОП	Гос. Оружейная палата Московского Кремля	КазДА	Казанская Духовная Академия	МДАиС	Московская Духовная Академия и Семинария
ГПИБ	Гос. Публичная историческая б-ка (Москва)	КБМЗ	Кирилло-Белозерский музей-заповедник	МДБК	Музей древнебелорусской культуры Ин-та искусствознания, этнографии и фольклора Академии наук Республики Беларусь (Минск)
ГПНТБ СО РАН	Гос. Публичная научно-техническая б-ка Сибирского отделения РАН (Новосибирск)	КГКМ	Карельский гос. краеведческий музей	МЗДК	Музей-заповедник «Дмитровский Кремль»
ГПЦ	Грузинская Православная Церковь	КГОИАМЗ	Костромской гос. объединенный историко-архитектурный музей-заповедник «Ипатьевский монастырь» (с 2005 г., ранее КИАХМЗ (1958–2005) и КГОХМ (1989–2005))	МИГМ	Музей истории г. Москвы
ГРМ	Гос. Русский музей (С.-Петербург)	КДА	Киевская Духовная Академия	МИИРК	Музей изобразительных искусств Республики Карелия
ГТГ	Гос. Третьяковская галерея	КЕЦ	Конференция европейских Церквей	МИК	Музей-истории г. Киева
ГЦММК	Гос. центральный музей муз. культуры им. М. И. Глинки (Москва)	КИАМЗ	Каргопольский историко-архитектурный музей-заповедник	МИФЛИ	Московский ин-т философии, литературы и искусства
ГЦТМ	Гос. центральный театральный музей им. А. А. Бахрушина (Москва)	КККМ	Красноярский краевой краеведческий музей	МИХМ	Муромский историко-художественный и мемориальный музей
ГЭ	Гос. Эрмитаж (С.-Петербург)	КМЗиВИ	Киевский музей западного и восточного искусства	МПИ	Гос. Музей Палехского искусства
ДКНБ	Департамент Комитета Национальной безопасности (Астана, Казахстан)	КМРИ	Киевский музей русского искусства	МПиРМ	Московский публичный и Румянцевский музей
ДМКДУ	Державний музей книги та друкарства України (Киев)	КОХМ	Кировский обл. художественный музей им. В. М. и А. М. Васнецовых	МСПЦ	Музей Сербской Православной Церкви (Белград, Сербия)
ДПЦ	Древлеправославная Поморская Церковь	КутЦИА	Кутаисский центр. исторический архив	МУВЖЗ	Московское училище ваяния, живописи и зодчества
ДУМЦЕР	Духовное управление мусульман Центрально-европейского региона	КХМ	Калужский художественный музей	МФ	Историко-биографический музей священника Павла Флоренского
ЕГИМА	Ереванский гос. исторический музей Армении	ЛГИА	Латвийский гос. исторический архив	НАРБ	Национальный архив Республики Бурятия
ЕКМ	Енисейский краеведческий музей	ЛИМ	Львовский гос. исторический музей	НАРК	Национальный архив Республики Карелия
				НАРМ	Национальный архив Республики Молдова





СОКРАЩЕНИЯ

НАРС(Я)	Национальный архив Республики Саха (Якутия)	ОВЦС МП	Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата	РГУ	Российский гос. гуманитарный ун-т
НАРТ	Национальный архив Республики Татарстан	ОГНБ	Одесская гос. научная б-ка им. В. Г. Короленко	РГИА	Российский гос. исторический архив
НБВ	Национальная б-ка в Варшаве (Польша)	ОДС	Одесская Духовная Семинария	РГИАХМЗ	Рыбинский гос. историко-архитектурный и художественный музей-заповедник
НБКМ	Народная б-ка «Кирилл и Методий» (София, Болгария)	ОИДР	Общество истории и древностей российских при Московском ун-те	РГНФ	Российский гуманитарный научный фонд
НБ НАНУ	Научная б-ка Национальной Академии наук Украины (Киев)	ОЛДП	Общество любителей духовного просвещения	РДЦ	Русская Древлеправославная Церковь (Новозыбковское согласие)
НБ НАНУ(Л)	Научная б-ка Национальной Академии наук Украины (Львов)	ОЛДрП	Общество любителей древней письменности (С.-Петербург)	РИАМЗ	Рязанский историко-архитектурный музей-заповедник
НБС	Национальная б-ка Сербии (Белград)	ОЛРС	Общество любителей российской словесности при Московском ун-те	РИИИ	Российский Институт истории искусств (С.-Петербург)
НБУВ ИР	Национальная б-ка Украины им. В. И. Вернадского, Ин-т рукописей	ОЛЦПР	Общество любителей церковного пения в Риге	РНБ	Российская национальная б-ка им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (бывш. ГПБ) (С.-Петербург)
НГОМЗ	Новгородский гос. объединенный архитектурно-художественный музей-заповедник	ОМИИ	Орловский музей изобразительных искусств	РПСЦ	Русская Православная Старообрядческая Церковь (Белокриницкое согласие)
НГХМ	Нижегородский художественный музей	ПГХГ	Пермская гос. художественная галерея	РПУ	Российский православный ун-т ап. Иоанна Богослова (Москва)
НИАБ	Национальный исторический архив Беларуси (Минск)	ПЗИХМЗ	Переславль-Залесский историко-художественный музей-заповедник	РПЦ	Русская Православная Церковь
НИАМЗ	Нижегородский историко-архитектурный музей-заповедник	ПИАМ	Псковский гос. объединенный историко-архитектурный музей-заповедник	РПЦЗ	Русская Православная Церковь за границей
НИМРАХ	Научно-исследовательский музей Российской Академии художеств (С.-Петербург)	ПОКМ	Пермский обл. краеведческий музей	РСХД	Русское студенческое христианское движение
НИМ(С)	Национальный исторический музей (София, Болгария)	ПСТГУ	Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т (Москва, с июня 2004 г.)	РЦХИДНИ	Российский центр хранения и изучения документов новейшей истории
НИМУ	Национальный Исторический музей Украины (Киев)	ПФА РАН	Санкт-Петербургский филиал Архива РАН	РязХМ	Рязанский обл. художественный музей
НКПИКЗ	Национальный Киево-Печерский историко-культурный заповедник	РАИК	Русский Археологический ин-т в Константинополе	САНУ	Српска академија наука и уметности (Белград, Сербия)
НМАУ	Национальная муз. академия Украины им. П. И. Чайковского (Киев)	РАИМК	Российская академия по исследованию материальной культуры	САХМ	Свияжский архитектурно-художественный музей, филиал Гос. музея изобразительных искусств Республики Татарстан
НМИУ	Национальный музей истории Украины (Киев)	РАНИОН	Российская ассоциация научно-исследовательских ин-тов общественных наук	СГИАПМЗ	Соловецкий гос. историко-архитектурный и природный музей-заповедник
НМ(Л)	Национальный музей (Львов)	РГАДА	Российский гос. архив древних актов (бывш. ЦГАДА)	СГИХМ	Серпуховской гос. историко-художественный музей
НМРТ	Национальный музей Республики Татарстан (ранее — ГОМРТ)	РГАВМФ	Российский гос. архив Военно-морского флота	СГХМ	Саратовский гос. художественный музей им. А. Н. Радищева
НСНРПМ	Новгородская специальная научно-реставрационная производственная мастерская	РГАКФД	Российский гос. архив кинофотодокументов	СДОИМК	Северодвинское об-во изучения местного края
НТМЗГД	Нижнетагильский музей-заповедник горнозаводского дела Среднего Урала (г. Нижний Тагил)	РГАЛИ	Российский гос. архив литературы и искусства (бывш. ЦГАЛИ)	СИХМ	Сольвычегодский историко-художественный музей
НХМ	Национальный художественный музей (Минск)	РГАНИ	Российский гос. архив новейшей истории	СМИПИ	Смоленский обл. музей изобразительных и прикладных искусств
НХМУ	Национальный художественный музей Украины (Киев)	РГАСПИ	Российский гос. архив социально-политической истории (бывш. РЦХИДНИ)		
		РГБ	Российская гос. б-ка (бывш. ГБЛ)		
		РГБИ	Российская гос. б-ка по искусству (Москва)		
		РГВИА	Российский гос. военно-исторический архив		

СОКРАЩЕНИЯ



СНАМ	Национальный художественный музей в Софии	УТКЦ	Униатская Греко-католическая Церковь	ЦГПБ	Центральная гос. публичная б-ка им. Н. А. Некрасова (Москва)
СНИМ	Национальный исторический музей в Софии	УИХМ	Угличский историко-художественный музей	ЦГРМ	Центральные гос. реставрационные мастерские (Москва)
СНХГКрипта	Филиал Музея средневекового искусства Национальной художественной галереи в Софии (Крипта)	УКМ	Устюженский краеведческий музей (г. Устюжна, Вологодской обл.)	ЦДАВО	Центральный державный архив вищих органов власти та управління України (Центральный государственный архив высших органов власти и управления Украины)
СОГОМИАЛ	Северо-Осетинский гос. объединенный музей истории, архитектуры и литературы	УКНМ	Усть-Кубенский народный музей (Вологодская обл.)	ЦДАГОУ	Центральный державный архив общественных объединений Украины
СОИГСИ	Северо-Осетинский ин-т гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева (Владикавказ)	УПЦ(К)	Украинская Православная Церковь (Киевский Патриархат)	ЦИАИ БП	Църковно-исторически и архивен ин-т, Българска Патриаршия (София)
СОНИИ	Северо-Осетинский научно-исследовательский ин-т истории, филологии и экономики	УПЦ(М)	Украинская Православная Церковь (Московский Патриархат)	ЦИАМ	Церковен историко-археологичен музей (София)
СОКМ	Свердловский обл. краеведческий музей	ХАЗУ	Хорватска академија знаности и умјетности (Загреб)	ЦИАО	Церковное историко-археологическое отделение при КДА
СПБГИА	Санкт-Петербургский гос. исторический архив	ХМК	Христианская молодежная конференция	ЦКУБУ	Центральной комиссии по улучшению быта ученых
СПБДА	Санкт-Петербургская Духовная Академия	ЦАК МДА	Церковно-археологический кабинет при Московской Духовной Академии	ЦММ	Центральный муниципальный архив Москвы
СПБДС	Санкт-Петербургская Духовная Семинария	ЦАМ КДА	Церковно-археологический музей при Киевской Духовной Академии	ЦМиАР	Центральный музей древнерусского искусства им. прп. Андрея Рублёва (Москва)
СПБФИА РАН	Санкт-Петербургский филиал Ин-та археологии РАН	ЦАМО	Центральный архив Министерства обороны РФ	ЦНРПМ	Центральные научно-реставрационные производственные мастерские
СПБФИБВ РАН	Санкт-Петербургский филиал Ин-та востоковедения РАН	ЦАМ СПбДА	Церковно-археологический музей при Санкт-Петербургской Духовной Академии	ЦНЦ	Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» (Москва)
СПБФИИ РАН	Санкт-Петербургский филиал Ин-та истории РАН	ЦАНО	Центральный архив Нижегородской обл.	ЦПА ИМЛ	Центральный партийный архив Ин-та марксизма-ленинизма
СПБФИРИ РАН	Санкт-Петербургский филиал Ин-та российской истории РАН	ЦАНТД	Центральный архив научно-технической документации Москвы	ЦХАФАК	Центральное хранилище архивного фонда Алтайского края
СПГИАХМЗ	Сергиев-Посадский гос. историко-архитектурный и художественный музей-заповедник	ЦАГАМО	Центральный гос. архив Московской обл.	ЦХИДК	Центр хранения историко-документальных коллекций
СПЦ	Сербская Православная Церковь	ЦГАНИГ	Центральный гос. архив новейшей истории Грузии	ЦХИДНИ	Центр хранения и изучения документов новейшей истории
СЦАМ	Сербский церковно-археологический музей	ЦГА РД	Центральный гос. архив Республики Дагестан	ЧерМО	Череповецкое музейное объединение
ТГИАМЗ	Тобольский гос. историко-архитектурный музей-заповедник	ЦГА СПб	Центральный гос. архив (С.-Петербург)	ЧОКГ	Челябинская обл. картинная галерея
ТГОМ	Тверской гос. объединенный музей	ЦГББ	Центральная гос. б-ка в Бухаресте	ЮПИАХМ	Юрьев-Польский историко-архитектурный и художественный музей (т. 1–9: ЮПКМ)
ТИМАХМ	Тихвинский историко-мемориальный и архитектурно-художественный музей	ЦГИАГ	Центральный гос. исторический архив Грузии	ЯГУАК	Ярославская губернская учено-архивная комиссия
ТМИИ	Музейное объединение «Тулский музей изобразительных искусств»	ЦГИАГЛ	Центральный гос. исторический архив Грузии	ЯИАМЗ	Ярославский историко-архитектурный музей-заповедник
ТОКГ	Тверская обл. картинная галерея	ЦГИАК	Центральный гос. исторический архив Украины в г. Киеве	ЯХМ	Ярославский художественный музей
ТОКМ	Томский обл. краеведческий музей	ЦГИАЛ	Центральный гос. исторический архив Украины во Львове		
ТСЛ	Свято-Троицкая Сергиева лавра (Сергиев Посад)	ЦГИАМ	Центральный гос. исторический архив г. Москвы		
УАПЦ	Украинская автокефальная православная Церковь	ЦГИА СПб	Центральный гос. исторический архив г. С.-Петербурга		





Библиографические источники (периодические и продолжающиеся издания, энциклопедии и справочники, обзорные монографии, публикации памятников и т. п.)<sup>\*</sup>

ААЭ	Акты, собр. в б-ках и архивах Рос. империи Археогр. экспедицией АН. СПб., 1836. 4 т.	Апостол	Апостол [служебный]. М.: Моск. Патриархия, 1990. Ц.-слав. шрифт
<i>Абрамович. Софийская б-ка</i>	<i>Абрамович Д. А.</i> Софийская библиотека. СПб., 1905–1910. 3 вып.	АРГ, 1505–1526	Акты Рус. государства, 1505–1526 / Изд. подгот.: С. Б. Веселовский и др. М., 1975
<i>Абуладзе. Сир. подвижники</i>	<i>Абуладзе И., сост.</i> Древние редакции житий сирийских подвижников в Грузии. Тбилиси, 1955 (на груз. яз.)	АРГ. АММС	Акты Российского государства / Изд. подгот.: Т. Н. Алексинская и др. М., 1998. [Вып.]: Архивы моск. монастырей и соборов XV — нач. XVII в.
АВАК	Акты, изд. Комиссией для разбора древних актов в Вильне. Вильна, 1865–1915. Т. 1–39. Загл. т. 3–19; Акты, изд. Виленскою Археогр. комиссией	Архив РИ АрхПр АрхЮЗР	Архив русской истории. М., 1992–. Вып. 1–. Археографски прилози. Београд, 1979–. Архив Юго-Зап. России, изд. Временною комиссией для разбора древних актов. К., 1859–1911. 8 ч. 35 т.
<i>Аверинцев. Антология</i>	<i>Аверинцев С. С.</i> От берегов Босфора до берегов Евфрата: Антология ближневост. лит-ры I тысячелетия н. э. М., 1994	АСЗР	Археографический сб. док-тов, относящихся к истории Сев.-Зап. Руси. Вильна, 1867–1904. 14 т.
<i>Адарюков, Оболянинов. Словарь портретов</i>	<i>Адарюков В. Я., Оболянинов Н. А.</i> Словарь рус. литографированных портретов / Сост., ред.: С. П. Виноградов. М., 1916. Т. 1	АССЕМ	Акты Суздальского Спасо-Евфимьева монастыря, 1506–1608 гг. / РГАДА. М., 1998. (Акты рус. мон-рей)
АДСВ	Античная древность и средние века. Свердловск, 1960–.	АСЭИ	Акты социально-экономической истории Сев.-Вост. Руси кон. XIV — нач. XVI в. / Отв. ред.: Б. Д. Греков. М., 1952–1964. 3 т.
АЕ	Археографический ежегодник [за 1957–2005]. М., 1957–[2007]	АСЭИСП	Акты социально-экономической истории Севера России кон. XV–XVI в. Л., 1988. [Вып. 1]: Акты Соловецкого монастыря, 1479–1571 гг. / Сост.: И. З. Либерзон; 1990. [Вып. 2]: То же, 1572–1584 гг.
Азбучник	<i>Груйћ Р.</i> Азбучник Српске Православне Цркве / Приред.: С. Милеуснић. Београд, 1993	АФЗХ	Акты феодального землевладения и хозяйства, XIV–XVI вв. / Подгот.: Л. В. Черепнин. М., 1951–1961. 6 вып.
АЗР	Акты, относящиеся к истории Западной России, собр. и изд. Археогр. комиссией. СПб., 1846–1853. 5 т.	Афонский патерик	Афонский патерик, или Жизнеописание святых, на Святой Афонской горе просиявших. М., 1897, 1994 <sup>р</sup> , 2002 <sup>р</sup> . 2 ч.
АИ	Акты исторические, собр. и изд. Археогр. комиссией. СПб., 1841–1842. 5 т.	АЮБДР	Акты, относящиеся до юридического быта Древней России / Ред.: Н. Калачов. СПб., 1857. Т. 1; 1864. Т. 2; 1884. Т. 3
АиО	Альфа и омега: УЗ Об-ва для распространения Свящ. Писания в России. М., 1994–.	АЮЗР	Акты, относящиеся к истории Южной и Зап. России, собр. и изд. Археогр. комиссией. К., 1863–1892. 15 т.
АИЮС	Архив историко-юридических и практических сведений, относящихся до России. М., 1850–1861. 4 кн.	<i>Бакмейстер. Известия</i>	<i>Бакмейстер Л. И.</i> Топографические известия, служащие для полного географического описания Российской империи. СПб., 1771–1774. 4 т.
АКавАК	Акты, собр. Кавказскою Археогр. комиссией / Ред.: А. Берже. Тифлис, 1866–1896. 12 т.	<i>Барсов. Сборник</i>	<i>Барсов Т. В.</i> Сборник действующих и руководственных церковных и церковно-гражданских постановлений по Ведомству правосл. исповедания. СПб., 1885
Акты свт. Тихона	Акты Святейшего Тихона, Патр. Московского и всея Руси, позднейшие док-ты и переписка о канонич. преемстве высшей церк. власти, 1917–1943 / Сост.: М. Е. Губонин. М., 1994	<i>Барсуков. Источники агиографии</i>	<i>Барсуков Н. П.</i> Источники русской агиографии. СПб., 1882. Лpz., 1970 <sup>р</sup>
<i>Александровский. Указ. моск. церквей</i>	<i>Александровский М. И.</i> Указатель московских церквей. М., 1915, 1955 <sup>р</sup>	БВ	Богословский вестник. Серг. П., 1892–1918, 1993–.
Алф. Синт.	<i>Матфей Властарь.</i> Алфавитная Синтагма. М., 1996	<i>Бенешевич. ДСК</i>	<i>Бенешевич В. Н.</i> Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований: [В 2 т.] Т. 1. Вып. 1–3. СПб., 1906–1907. Лpz., 1974; Т. 2 / Подгот. к изд. и доп.: Ю. К. Бегунов, И. С. Чичуров, Я. Н. Щалов. София, 1987
<i>Амфилохий. Кондакарий</i>	<i>Амфилохий (Сергиевский), архим.</i> Кондакарий в греческом подлиннике XII–XIII в. М., 1879	Беседы в ОЛРС	Беседы в Обществе любителей российской словесности. М., 1867–1871. 3 вып. № 1–12
АндрВ	Андреевский вестник / ОДС. Од., 2000–.		
<i>Андреев. Христианская периодика</i>	<i>Андреев Г. Л.</i> Христианская периодич. печать на рус. яз., 1801–1917 гг.: Библиогр. указ.: В 3 т. / Ред.: свящ. А. Н. Троицкий. Н. У., 1998		
<i>Антонова, Мнева. Каталог</i>	<i>Антонова В. И., Мнева Н. Е.</i> Каталог древнерус. живописи XIV — нач. XVII в. М., 1963. 2 т.		

<sup>\*</sup> Надстрочные знаки после цифры в выходных данных означают: <sup>2</sup>, <sup>6</sup> — номер издания; <sup>п</sup> — переиздание (без номера, перенабор); <sup>р</sup> — репринт. В сведениях об изданиях, продолжающих выходить, ставится — после даты начала издания. Предыдущие полные версии данной таблицы см. в т. 5, 10, 15, а также на сайте «Православной энциклопедии».

<sup>\*\*</sup> В круглых скобках с пометой «Изд.» приводятся сведения об изданиях текста на языке оригинала. В случаях, когда указывается несколько изданий, в тексте ставится год издания, на которое дается отсылка.

БЛДР	Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997–[2006]. Т. 1–[15]	ВМЧ	Великие Минеи-Четии, собранные Всероссийским митрополитом Макарием / Изд. Археогр. комиссией. СПб.; М.; Freiburg, 1868–1916, 1997–1998. (Памятники славяно-рус. письменности)
Богоматерь Владимирская: Сб. Болотов.	Богоматерь Владимирская: Сб. мат-лов: Кат. выст. / ГТГ, ГММК. М., 1995	ВНА	Вопросы научного атеизма: Сб. М., 1966–1989. 39 вып.
Лекции	Лекции по истории Древней Церкви / Посмертн. изд. под ред. проф. А. Бриллиантова. СПб., 1907–1917. М., 1994 <sup>р</sup>	ВО	Византийские очерки. М., 1961–[2006].
Собр. трудов	Собрание цер.-ист. трудов: В 8 т. М., 1999–[2002]. Т. 1–[4]	ВОДИ	Вестник Общества древнерусского искусства. М., 1874–1876. 4 вып.
Большаков. Подлинник иконописный	Подлинник иконописный / Изд.: С. Т. Большаков; ред.: А. И. Успенский. М., 1903, 1998 <sup>р</sup>	ВОИДР	Временник Общества истории и древностей российских. М., 1849–1857. 25 т.
БРЭ	Большая российская энциклопедия. М., 2004–[2008]. Т.: Россия, 1–[11]	ВОН	Вестник общественных наук АН Арм. ССР. Ереван, 1943–.
БСб	Богословский сборник / ПСТБИ. М., 1997–2005. № 1–13.	Воронежские архиепископы	Воронежские архиепископы от свт. Митрофана до наших дней: Ист.-биогр. очерки / Под общ. ред. митр. Мефодия (Немцова). Воронеж, 2003
БТ	Богословские труды. М., 1960–. Сб. 1–.	ВРЗЕПЭ	Вестник Русского Западноевроп. Патриаршего экзархата. П., 1947, 1950–1989
Бутовский полигон	Бутовский полигон, 1937–1938 гг.: Кн. памяти жертв полит. репрессий. М., 1997–2004. Вып. 1–8	ВРСХД	Вестник Русского студенческого христианского движения. Мюнхен и др., 1925–1974
Бухарев И. Иконы	Бухарев И. Чудотворные иконы Пресвятой Богородицы. М., 1901, 2002 <sup>п</sup>	ВССПРЦ	Вестник Свят. Синода Правосл. Рос. Церкви: [Обновленч. изд.]. М., 1923, 1927–1931
ВАИ	Вестник археологии и истории / СПб Археол. ин-т. СПб.; Пг., 1885–1918. 33 вып.	Вургафт, Ушаков.	Вургафт С. Г., Ушаков И. А. Старообрядчество: Лица, предметы, события и символы: Опыт энцикл. словаря. М., 1996
ВВ	Византийский временник. СПб.; Пг.; Л., 1894–1928. 25 т.; М., 1947–. Т. 1(26)–.	Старообрядчество	Вопросы философии. М., 1947–.
ВВД	Вестник военного [и морского] духовенства. СПб., 1890–1917	ВФ	Вопросы философии и психологии. М., 1889–1918
ВДИ	Вестник древней истории. М., 1937–1941, 1946–.	ВФиП	Вестник церковной истории / ЦНЦ «ПЭ». М., 2006–.
ВЕ	Вестник Европы. СПб., 1866–1918	ВЧ	Воскресное чтение. К., 1837–1912
Венгеров.	Венгеров С. А.	ВЯ	Вопросы языкознания. М., 1952–.
Источники словаря	Источники словаря русских писателей. СПб., 1900–1917. 4 т.	Гарднер.	Гарднер И. А. Богослужбное пение. Т. 1. Джорд., 1978; Т. 2. Мюнхен, 1982. Серг. П., 1998 <sup>р</sup> . 2 т.
Словарь	Критико-библиографический словарь русских писателей и ученых. СПб., 1889–1904. 6 т.	Гарднер. Богослужбное пение	Грамоты Великого Новгорода и Пскова / Подгот.: В. Г. Гейман, Н. А. Казакова, А. И. Копанев, С. Н. Валк. М.; Л., 1949
Вениамин. Новая скрижаль	Вениамин (Краснопевков-Румовский), архиеп. Новая скрижаль. СПб., 1899 <sup>16</sup> . М., 1992 <sup>р</sup> . 2 т.	ГВНиП	Годишник на Духовната Академия. София, 1951–.
Верюжский. Вологодские святые	Верюжский И., свящ. Исторические сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодской епархии. Вологда, 1880. М., 1994 <sup>р</sup>	ГДА	Герменевтика древнерус. лит.-ры: Сб. ст. / ИМЛИ. М., 1989–[2008]. Сб. 1–[13]
Вестн. РХД	Вестник Русского христианского движения. П., 1974–. (1925–1974 – см. ВРСХД)	ГДРЛ	Геннади Г. Справ. словарь о рус. писателях и ученых, умерших в XVII и XIX ст., и список рус. книг с 1725 по 1825 г. В., 1876–1907. 4 т.
ВИ	Вопросы истории. М., 1945–.	Геннади. Словарь писателей	Герман, свт. Сказание
ВИД	Вспомогательные исторические дисциплины: Сб. ст. Л., 1968–.	Герман, свт. Сказание	Герман Константинопольский, свт. Сказание о Церкви и рассмотрение Таинств. М., 1995. [Греч. и рус. текст]
ВиЖ	Вера и жизнь. СПб., 1908–1912	ГИБИ	Гръцки извори на Българската история: [Сер.] / Изд.: И. Дуйчев и др. София, 1954–.
Византия: Сб. в честь В. Н. Лазарева	Византия. Юж. славяне и Др. Русь. Зап. Европа: Искусство и культура: Сб. ст. в честь В. Н. Лазарева. М., 1973	Гимнология	Гимнология: Учен. зап. Науч. центра рус. церк. музыки им. прот. Д. В. Разумовского Моск. гос. консерватории им. П. И. Чайковского. М., 2000–[2008]. Вып. 1–[5]
Виз. ист.	Византийские историки, переведенные с греч. при СПбДА. СПб., 1858–1863. 10 т.	ГлиДНС	Гласник Исторического друштва у Новом Саду. Нови Сад, 1928–1940. 13 вып.
ВиР	Вера и разум. Х., 1884–1917	ГЛОУЦАНУ	Гласник Оделеня уметности Црногорске Акад. наука и умьетности. Титоград; Подгорица, 1976–. Кн. 1–.
ВИРА	Вопросы истории религии и атеизма: Сб. ст. М., 1950–1964. [Вып.] 1–12	ГлСПЦ	Гласник Православне Цркве у Краљевини Србији. Београд, 1900–1914; Гласник: Службени лист Српске правосл. патријаршије. 1920–1939; Гласник: Службени лист Српске правосл. цркве. 1939–.
ВиЦ	Вера и Церковь. М., 1899–1907	Глубоковский	Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее ист. развитии и новейшем состоянии. Варшава, 1928. М., 1992 <sup>р</sup> , 2002 <sup>п</sup>
ВКТСМ	Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря. М., 1987		
Владимир (Филантропов). Описание	Владимир (Филантропов), архим. Сист. описание рукописей Моск. Синод. (Патриаршей) б-ки. М., 1894. Ч. 1: Рукописи греч.		
ВМУ: Ист.	Вестник Московского университета. Сер.: история. М., 1960–.		
ВМУ: Филол.	Вестник Московского университета. Сер.: филология. М., 1966–.		
ВМУ: Филос.	Вестник Московского университета. Сер.: философия. М., 1966–.		





	хом и живописцем Дионисием Фурноаграфитом, 1701–1733 / Пер.: еп. Порфирий [Успенский] // ТКДА. 1867. № 7; 1868. № 2, 3, 6, 12. Отд. отт.: К., 1868. М., 1993 <sup>p</sup>	ЗЛУ	Зборник Матице Српске за ликовне уметности. Нови Сад, 1965–. Кн. 1–.
<i>Ефрем Сири́н, прп.</i>	<i>Ефрем Сири́н, прп.</i> Творения: В 8 т. Серг. П., 1895–1914. М., 1993–1995 <sup>p</sup>	ЗМВЭМН	Зодчие Москвы времени эклектики, модерна и неоклассицизма (1830–1917 гг.) / Ред.: А. Ф. Крашенинников. М., 1998
Творения	Журнал Министерства внутренних дел. СПб., 1829–1861	ЗНТШ	Записки науковаго товариства ім. Т. Шевченка. Львів, 1893–. Т. 1–.
ЖМВД	Журнал Министерства народного просвещения. СПб.; Пг., 1803–1829, 1834–1917	ЗОЛКА	Записки Общества любителей кавказской археологии. Тифлис, 1875. Вып. 1–.
ЖМНП	Журнал Московской Патриархии. М., 1931–1935, 1943–.	ЗОРСА	Записки Отд-ния рус. и слав. археологии Рус. Археол. об-ва. СПб., 1851–1918. 13 т.
ЖМП	Журнал Московской Патриархии в 1931–1935 гг. М., 2001	ЗРАГ	Записки Русской академической группы в США. Н.-Й., 1967–[2006]. № 1–[34]
ЖМП, 1931–1935	Жития новомучеников и исповедников российских XX в. / Сост.: игум. Дамаскин (Орловский). Тверь, 2005–. Т. 1: Янв. 2005; Т. 2: Февр. 2005; Т. 3: Март. 2006; Т. 4: Апр. 2006; Т. 5: Май. 2007–.	ЗРАО	Записки Русского Археологического об-ва. М., 1847–1863. 14 т.; Н. с. СПб., 1886–1902
ЖНИР	Жития новомучеников и исповедников российских XX века Московской епархии / Игум. Дамаскин (Орловский) и др.; под ред. митр. Крутицкого Ювеналия [Пояркова]. Тверь, 2002–2005. [Т. 1]: Янв.–май; [Т. 2]: Июнь–авг.; [Т. 3]: Сент.–окт.; [Т. 4]: Ноябрь; [Т. 5]: Дек.; Доп. т. 1–3	ЗРВИ	Зборник радова Византолошког ин-та. Београд, 1952–.
ЖНИР: Моск.	<i>Жордания Ф. Д.</i> Хроники и др. материалы по истории Грузии. Тбилиси, 1892, 2004 <sup>2</sup> . Т. 1; 1897, 2006 <sup>2</sup> . Т. 2; 1967. Т. 3 (на груз. яз.)	ИА	Исторический архив. М.; Л., 1936–1953. М., 1955–.
<i>Жордания.</i> Хроники	Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII и XIX веков. М., 1903–1912, 1994–2000 <sup>p</sup> . 14 т.	ИАБ	Исихазм: Аннот. библиогр. / Сост.: А. Г. Дунаев и др.; ред.: С. С. Хоружий. М., 2004
ЖПодв	Жития святых, на рус. яз. изложенные по рук-ву Четых Миней свт. Димитрия Ростовского: С доп., объяснит. примеч. и изобр. святых. Сент.–авг. М., 1903–1911 <sup>2</sup> . Кн. доп. 1–2: Жития рус. святых. Сент.–дек. М., 1908. Янв.–апр. М., 1916, 1991–1994 <sup>p</sup> . 12 кн., 2 кн. доп.	ИАИ	Известия на Археологическия ин-т. София, 1927–.
ЖСв	Записки имп. АН по Историко-филологическому отделению. Сер. 7. СПб., 1865–1922. 13 т.	ИАИИ	Известия Академии наук. М., 1918–.
ЗапИФО	Записки Одесского общества истории и древностей. Од., 1844–1924. 40 т.	ИАИД	Известия на Българското историческо дружество в София. София, 1944–1948, 1967–.
ЗапОИИД	За Христа пострадавшие: Гонения на Русскую Православную Церковь, 1917–1956. М., 1997–. Кн. 1–.	ИБ ОВЦС МП	Информационный бюллетень Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. М., 1968–.
За Христа пострадавшие	Зборник Матице Српске за историју. Нови Сад, 1970–1983. Бр. 1–28; 1984–. Т. 29–.	ИБ	Исторический вестник. СПб., 1880–1917
ЗБМСИ	Зборник Матице Српске за књижевност и језик. Нови Сад, 1953/1954–. Књ. 1–.	ИДРДВ	История дореволюционной России в дневниках и воспоминаниях. М., 1976–1989. 5 т.
ЗБМСКЈ	Зборник Православног богословског факултета. Београд, 1950–.	ИЗ	Исторические записки. М., 1937–.
ЗБПБФ	Зборник Филозофског факултета ун-та. Београд, 1948–[1994]. Кн. 1–[18]	Изб. 1076	Изборник Святослава, 1076 г. СПб. Эрм. № 205: Ркп. Изд.: Изборник 1076 г. / Подгот.: В. С. Голышенко и др. М., 1965
ЗБФФУ	<i>Зверинский В. В.</i> Материалы для историко-топографического исследования о правосл. мон-рях в Рос. империи: С библиогр. указ. СПб., 1890–1897. 3 т. 2005 <sup>p</sup>	ИзвГАИМК	Известия Гос. академии истории материальной культуры. М.; Л., 1921–1935
<i>Зверинский</i>	Записки Восточного отделения РАО. СПб., 1887–1912. 20 т.	ИзвКавИАИ	Известия Кавказского историко-археологического ин-та. Тифлис, 1923. Т. 1; 1927. Т. 2; 1925. Т. 3
ЗВОРАО	<i>Здравомыслов К. Я.</i> Биографический словарь иерархов РПЦ с введения христианства до 1918 г. // РНБ ОР. Ф. 102	ИзвОЛЯ	Известия АН СССР. Отд. лит-ры и языка. М., 1928–1991 (с 1992 – Известия АН: [Журнал РАН], сер.: лит-ра и яз.)
<i>Здравомыслов.</i> Словарь иерархов	Записки Имп. Академии наук. СПб., 1862–1895	ИздОЛДрП	Издания Об-ва любителей древней письменности. СПб., 1877–1917. [Вып.] 1–136
ЗИАН	Записки Имп. Новороссийского ун-та. Од., 1867–1913. 113 т.	Изречения египетских отцов	Изречения египетских отцов: Памятники лит-ры на копт. яз. / Введ., пер. с копт. и коммент.: А. И. Еланская. СПб., 1993, 2001 <sup>2</sup>
ЗИНУ	Записки историко-филол. фак-та С.-Петербургского ун-та. СПб., 1876–1918. 143 ч.	ИИАИИ	Известия Имп. Академии наук. СПб., 1894–1917
ЗИФФ		ИИАО	Известия Имп. [Русского] Археологического общества. СПб., 1857–1884. 10 т.
		ИИБИ	Известия на Ин-та за българска история. София, 1952–[1984]. Кн. 1–[26]
		ИИБЛ	Известия на Института за българска литература. София, 1952–.
		ИИИ	Известия на Института за история. София, 1960–.
		ИКРЗ	История и культура Ростовской земли. Ростов, 1991–[2007]
		<i>Иоанн Моск.</i> Луг духовный	Луг духовный / Творение блаженного Иоанна Мосха. Серг. П., 1915. М., 1996 <sup>p</sup>
		<i>Иоанн (Снычѳв).</i> Топография	<i>Иоанн (Снычѳв), архиеп.</i> Топография архиерейских кафедр РПЦ периода с 1893 по июнь 1963 г. Куйбышев, 1963. Ркп.
		Церк. расколы	Церковные расколы в Русской Церкви 20-х и 30-х гг. XX ст. – григорианский,



	ярославский, иосифлянский, викторианский и другие, их особенности и история. Сортавала, 1993	Канонарь	Иерусалимский Канонарь VII в.: (Груз. версия). Тифлис, 1912
ИОРЯС	Известия Отд-ния рус. языка и словесности АН. СПб.; Пг.; Л., 1896–1927. 32 т.	Литургические груз. памятники	Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. Тифлис, 1908
<i>Иосиф, архим.</i>	<i>Иосиф (Левцкий), архим.</i> Подробное оглавление Великих Четвх-Миней Всероссийского митр. Макария, хранящихся в Моск. Патриаршей б-ке. М., 1892	Этюды	Этюды по истории древнегрузинской литературы. Тбилиси, 1941–1986. 14 т. (на груз. яз.)
Оглавление ВМЧ	Исторически преглед. София, 1945–1967	ККНмч	Календарь казахстанских новомучеников: (Прил. к ж. «Свет Православия в Казахстане») / Изд. Алматинской епархии. Алматы, 2002
ИП	Известия Рус. археол. ин-та в Константинополе. Од., 1896–1912	ККЦ	Катехизис католической Церкви. М., 1998
ИРАИК	Известия Рус. генеалогического об-ва. СПб., 1900–1911. 4 вып., 1994–[2007]. Вып. 1–[19]	<i>Ключевский.</i> Древнерусские жития	<i>Ключевский В. О.</i> Древнерусские жития святых как ист. источник. М., 1871, 1988 <sup>р</sup>
ИРГО	История российской иерархии / Сост.: архим. Амвросий (Орнатский). СПб., 1807–1815. 6 т. в 7 кн.	КМЕ	Кирило-Методиевска енциклопедия / Гл. ред.: П. Динев. София, 1985–2003. 4 т.
ИРИ	Ирмологий: В 3 кн. М.: Моск. Патриархия, 1982–1983. Кн. 1. 1982; Кн. 2–3: Нотное приложение. 1982–1983. Ц.-слав. шрифт	КМС	Кирило-Методиевски студии. София, 1984–.
Ирмологий	Исторический вестник. М.; Воронеж, 1999–2002. № 1–16	Книга Паломник	Книга Паломник: Сказание мест святых во Цареграде <i>Антония, архиеп. Новгородского</i> , в 1200 г. // ППС. 1899. Т. 17. Вып. 3. (Вып. 51)
Ист. вестн.	История Африки в древних и средневековых источниках: Хрестоматия / Ред.: О. К. Дрейер; сост.: С. Я. Берзин, Л. Е. Куббель. М., 1990 <sup>2</sup>	Книга правил	Книга правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных и святых Отец. М., 1892, 1993 <sup>р</sup> . На ц.-слав. яз.
История Африки: Хрестоматия	История Византии: В 3 т. / Ред.: С. Сказкин. М., 1967	Книга хождений	Книга хождений: Зап. рус. путешественников XI–XV вв. М., 1984
История Византии	В изд. вошли: <i>Макарий (Булгаков), митр.</i> История Русской Церкви. СПб., 1864–1886. 12 т. М., 1994–1998 <sup>н</sup> . (Кн. 1–7); <i>Смолич И. К.</i> История Русской Церкви, 1700–1917. М., 1996–1997. Ч. 1–2. (Кн. 8); <i>Цытин В. А., прот.</i> История Русской Церкви, 1917–1997. М., 1997. (Кн. 9)	<i>Кондаков.</i> Иконография Богоматери	<i>Кондаков Н. И.</i> Иконография Богоматери. М., 1998–1999 <sup>р</sup> . 3 т. [Т. 3: Связи греч. и рус. иконописи с итал. живописью раннего Возрождения. 1999] (Репр. изд.: Связи греч. и рус. иконописи... СПб., 1910; Иконография Богоматери. СПб., 1914–1915. 2 т.)
История РЦ	<i>Patma-Banasirakan Handes</i> = Историко-филологический журнал АН Арм. ССР. Ереван, 1958–.	Кормчая 1650	Кормчая: (Номоканон): Отпеч. с подлинника Патр. Иосифа. СПб., 1913, 1998 <sup>р</sup>
ИФЖ	Искусство христианского мира: Сб. ст. / ПСТБИ. М., 1997–. Вып. 1–.	Кормчая 1653/1787	Кормчая / Напеч. при патр. Никоне. М., 1653. Переизд.: В 2 ч. М., 1787
ИХМ	Историйски часопис. Београд, 1948–.	<i>Королёв.</i> Исповедники	Простите, звезды Господни!: Исповедники и соглядатаи в док-тах / Сост.: В. А. Королёв. Фрязино, 1999
ИЧ	<i>Кабанець.</i> Історія печерської канонізації та стислі відомості про Печерських святих // Дива печер лаврських. К., 1997. С. 47–72	<i>Кочетков.</i> Словарь иконописцев	Словарь русских иконописцев XI–XVII вв. / Ред.-сост.: И. А. Кочетков. М., 2003
<i>Кабанець.</i> Історія печерської канонізації	<i>Карамзин Н. М.</i> История государства Российского: В 12 т. М., 1989–1998	<i>Красносельцев.</i> Рукописи Ватиканской б-ки	<i>Красносельцев Н. Ф.</i> Сведения о нек-рых литург. рукописях Ватиканской б-ки с замечаниями о составе и особенностях богослужебных чинопоследований. Каз., 1885
<i>Карамзин.</i> ИГР	<i>Карташев А. В.</i> Очерки по истории Русской Церкви. П., 1959. М., 1991 <sup>р</sup> , 1992 <sup>н</sup> . 2 т.	Уставы литургии	Материалы для истории чинопоследования литургии св. Иоанна Златоустого / Сост.: Н. Ф. Красносельцев // ПС. 1889. Т. 1. С. 1–32; Т. 2. С. 33–114. [Вып. 1]; 1896. Т. 1. С. 1–8. Вып. 2
<i>Карташев.</i> Очерки	Вселенские Соборы. М., 1994	КСИА	Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института археологии АН СССР. М., 1960–1969. Т. 81–120; Краткие сообщения / Ин-т археологии АН СССР. 1970–. Т. 121–.
Соборы	Католическая энциклопедия. М.: Изд-во Францисканцев, 2002–[2007]. Т. 1–[3]	КСИВ	Краткие сообщения Института востоковедения АН СССР. М., 1951–1960. 41 т.; далее: КСИНА
КатЭ	Корпус грузинских надписей. Тбилиси, 1980. Т. 1: Вост. и Юж. Грузия (V–X вв.) / Сост., подгот. к печ.: Н. Ф. Шошаишвили; Т. 2: Надписи Зап. Грузии (IX–XIII вв.) / Сост.: В. И. Силогава	КСИИМК	Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры АН СССР. Л.; М., 1939–1958. 80 т.
КГН	Кормчая Ефремовская. XII в. ГИМ. Син. № 227; Ркп. Изд.: <i>Бенешевич В. Н.</i> Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. СПб., 1906. Т. 1. С. 1–15, 40–803	КСИНА	Краткие сообщения Института народов Азии АН СССР. М., 1961–1965. Т. 42–86
КЕ	<i>Кекелидзе К. С., прот.</i> Памятники древнегрузинской агнографической литературы. Тбилиси, 1956 (на груз. яз.)	КСИС	Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР. М., 1951–1965. 43 т.
<i>Кекелидзе.</i> Агногр. лит.	История грузинской литературы. Тбилиси, 1951. Т. 1; 1960. 6 т. (на груз. яз.)		
Груз. лит.	История древнегрузинской литературы. Тбилиси, 1980. 2 т. (на груз. яз.)		
Др.-груз. лит.			

<i>Кубанеишвили.</i> Хрестоматия	Хрестоматия по древнегруз. лит-ре / Сост.: С. Кубанеишвили. Тбилиси, 1946. Т. 1 (груз. яз.)	<i>Лосский В.</i> Догматическое богословие	<i>Лосский В. Н.</i> Догматическое богословие // <i>Он же.</i> Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 200–287
<i>Кулаковский. И-</i> стория Культура Визан- тии	<i>Кулаковский Ю. А.</i> История Византии. СПб., 1996 <sup>2</sup> . 3 т. Культура Византии: В 3 т. / Отв. ред.: З. В. Удальцова, Г. Г. Литаврин; Институт всеобщей истории. М., 1984–1991	Мистическое богословие МАК	Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Там же. С. 8–199 Материалы по археологии Кавказа. М., 1888–1914. 14 вып.
<i>Кушелев-Безбо-</i> <i>родко.</i> Памятники	Памятники старинной русской литературы, изд. гр. Г. А. Кушелевым-Безбородко. СПб., 1860–1862. Вып. 1–3	<i>Макарий.</i> История РЦ	<i>Макарий (Булгаков), митр.</i> История Русской Церкви. СПб., 1864–1886. 12 т. М., 1994–1998 <sup>и</sup> . 7 кн.
КЦ	Картлис Цховреба / Ред.: С. Г. Каухчишвили. Тбилиси, 1955. Т. 1; 1959. Т. 2; 1975. Т. 4 (на груз. яз.)	Православно- догматическое богословие	Православно-догматическое богословие. [СПб., 1868]. М., 1993 <sup>3</sup> . 2 т.
КЦДР	Книжные центры Древней Руси. Л., 1991. [Вып.]: Иосифо-Волоколамский мон-рь как центр книжности; СПб., 1991. [Вып.]: XI–XVI вв.: Разные аспекты исследования; СПб., 1994. [Вып.]: XVII в.; СПб., 2001. [Вып.]: Севернорусские мон-ри; [Вып.]: Соловецкий мон-рь; 2004. [Вып.]: Книжники и рукописи Соловецкого мон-ря; 2008. [Вып.]: Кирилло-Белозерский мон-рь	<i>Малиновский.</i> Догмат. богосло- вие	<i>Малиновский Н. П., свящ.</i> Православное догматическое богословие. Х.; Ставрополь; Серг. П., 1895–1909. Ч. 1–4
<i>Левашиёв.</i> Ното- графия	<i>Левашиёв Е. М.</i> Традиционные жанры православного певч. искусства в творчестве рус. композиторов от Глики до Рахманинова (1825–1917): Нотогр. М., 1994	<i>Мануил.</i> Русские иерар- хи, 992–1892	<i>Мануил (Лемешевский), митр.</i> Русские православные иерархи, 992–1892 / Науч. ред.: Г. Г. Гуличкина. М., 2002–2004. 3 т.
<i>Левитин, Шавров.</i> Очерки смуты	<i>Краснов-Левитин А., Шавров В.</i> Очерки по истории русской церковной смуты. Zollikon, 1978. М., 1996 <sup>р</sup>	Русские иерар- хи, 1893–1965 Рус. архиереи- обновленцы	Русские правосл. иерархи периода с 1893 по 1965 г. Erlangen, 1979–1988. 6 т. Каталог рус. архиереев-обновленцев // «Обновленческий» раскол. М., 2002. С. 607–981
Ленингр. мартиро- лог	Ленинградский мартиролог, 1937–1938: Кн. памяти жертв полит. репрессий. СПб., 1995–[2002]. Т. 1: Авг.–сент. 1937 г. 1995; Т. 2: Окт. 1937 г. 1996; Т. 3: Ноябрь. 1937 г. 1998; Т. 4: 1937 г. 1999; Т. 5: 1937 г. 2002; Т. 6: 1937 г. 2007; Т. 7: 1937 г. 2007; Т. 8: Янв.–февр. 1938 г. 2008	МАР	Материалы по археологии России, изд. Имп. Археол. комиссией. СПб., 1866–1918. № 1–37
<i>Леон-Дюфур.</i> Сло- варь библ. богосл. <i>Леонид (Кавелин).</i> Св. Русь	Словарь библейского богословия / Ред.: К. Леон-Дюфур. К.; М., 1998 <sup>и</sup> <i>Леонид (Кавелин), архим.</i> Святая Русь, или Сведения о всех подвижниках благочестия на Руси / ОЛДП. СПб., 1891	<i>Маркелов.</i> Святые Др. Руси	<i>Маркелов Г. В.</i> Святые Древней Руси. СПб., 1998. Т. 1: Святые Древней Руси в прорисях и переводах с икон XV–XIX вв.: Атлас; Т. 2: Свод описаний; [Т. 3]: Прориси и переводы с икон из собр. ПД
Славянские ру- кописи	Сведения о слав. рукописях, поступивших из книгохранилища Св.-Троицкой Сергиевой лавры в б-ку Троицкой ДС в 1747 г., ныне находящихся в б-ке МДА. М., 1884. Вып. 1; 1887. Вып. 2	Мартиролог «Бу- тово»	Мартиролог расстрелянных и захороненных на полигоне НКВД «Объект Бутово» 08.08.1937 – 19.10.1938. М., 1997
ЛетИФО	Летопись Историко-филологического общества при имп. Новороссийском ун-те. Од., 1890–1916. 25 т.	МДИР	Материалы для истории раскола за первое время его существования / Изд.: Н. И. Субботин. М., 1875–1895. 9 т.
ЛетМС ЛЗАК	Летопись Матице Српске. Нови Сад, 1825–. Летопись занятий Археографической комиссии. СПб.; Пг.; Л., 1862–1929. 35 вып.	<i>Менабде.</i> Очаги	<i>Менабде Л. В.</i> Очаги древнегруз. лит-ры. Тбилиси, 1962, 1980. 2 т. (груз. яз.)
ЛИБИ	Латински извори за българската история. София, 1959–1965. 2 т.	<i>Мерчуле.</i> Житие	<i>Георгий Мерчуле.</i> Житие св. Григория Хандзгийского // ТРАГФ. 1911. Кн. 7
ЛИРО	Летопись историко-родословного общества в Москве. М., 1905–1909. Вып. 1–44; 1992–. Вып. 1(45)–.	<i>Металлов.</i> Очерк	<i>Металлов В. М., прот.</i> Очерк истории православного церковного пения в России. Серг. П., 1995 <sup>р</sup>
<i>Лисицын.</i> Обзор	<i>Лисицын М. А.</i> Обзор духовно-музыкальной литературы. СПб., 1901, 1902 <sup>2</sup>	<i>Метревели.</i> Иадгари МИА	Древнейший Иадгари / Подгот.: Е. П. Метревели и др. Тбилиси, 1980 (груз. яз.) Материалы и исследования по археологии СССР. М.; Л., 1940–1972. 187 вып.
<i>Лопарёв.</i> Каталог алекс. патриархов	<i>Лопарёв Хр.</i> [Каталог патриархов Александрийской Церкви] // <i>Порфирий (Успенский), еп.</i> Александрийская Патриархия: Сб. мат-лов, исслед. и записок. СПб., 1898. Т. 1. С. I–СХХVII	МИАЭТ	Материалы по истории, археологии и этнографии Таврии. Симферополь, 1990–. Т. 1–.
<i>Лопухин.</i> Толковая Библия	Толковая Библия: В 11 т. / Под ред. А. П. Лопухина, Н. Н. Глубоковского. СПб., 1904–1911. Стокгольм, 1987 <sup>р</sup> . 11 т. в 3 пер.	<i>Мијовић.</i> Менолог	<i>Мијовић П.</i> Менолог: Историјско-уметничка истраживања. Београд, 1973
		Миня (МП)	[Миня Служебная («месячная»):] Миня: [В 12 т.]. М.: Моск. Патриархия, 1978–1989. 12 т.
		Миня Общая	Миня Общая. М.: Моск. Патриархия, 1960. М.: Донской мон-рь, 1993 <sup>р</sup> . Ц.-слав. шрифт
		Миня Празднич- ная	Миня Праздничная. М.: Синод. тип., 1914. М.: Донской мон-рь, 1993 <sup>р</sup> . Ц.-слав. шрифт
		Миня (СТ)	[Миня Служебная («месячная»):] Миня: [В 12 т.]. СПб.: Изд. Синод. тип., 1895. М.: Сретенский мон-рь, 1994–1995 <sup>р</sup> . Ц.-слав. шрифт



Миркович. Типикон	Типик архиеп. Никодима. Кн. 2 / Српско-словенски текст разрешио Л. Мирковић. Београд, 2007	НЭ	Нумизматика и эпиграфика. М., 1960–. Т. 1–.
МисОб	Миссионерское обозрение / Миссионер. отд. МП. М., 1995–.	НЭС	Новый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб.; Пг., [1911–1916]. 29 т. [А–Отто]
МОб	Миссионерское обозрение. К., 1896–1916	«Обновленческий» раскол	«Обновленческий» раскол: Мат-лы для церк.-ист. и канонич. характеристики / Сост.: И. Соловьёв. М., 2002
МонастРПЦ	Монастыри Русской Православной Церкви: Справ.-путев. М., 2001. Вып. 1–.	ОДБМЮ	Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском Архиве Министерства юстиции. СПб., 1869–1916, 1921. Кн. 1–21
МонастЭС	Русская Православная Церковь: Монастыри: Энцикл. справ. М., 2000	ОДДС	Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. СПб., 1868–1915. 22 т. Отечественная история. М., 1992–.
Моск. Собор, 1666–1667	Деяния Московских Соборов 1666 и 1667 гг. М., 1892 <sup>2</sup>	ОИ	Очерки истории Грузии: В 8 т. Тбилиси, 1989. Т. 1–4; 1990. Т. 5 (на груз. яз.; изд. продолж.)
Моск. ЦВед	Московские церковные ведомости / Изд. ОЛДП. М., 1869–1918	ОИГ	Очерки истории Грузии: В 8 т. Тбилиси, 1989. Т. 1–4; 1990. Т. 5 (на груз. яз.; изд. продолж.)
Муравьев. ЖСВРЦ	Муравьев А. Н. Жития святых российской Церкви, также иверских и славянских и местно чтимых подвижников благочестия. СПб., 1855–1858, 1859–1867 <sup>2</sup> . 12 вып. Московский церковный вестник. М., 1989–.	Октоих	Октоих, сиречь Осмогласник. М., 1981. 3 ч. М.: Свято-Успенский Псково-Печер. мон-рь; Изд. отд. Моск. Патриархата, б. г. <sup>р</sup> Т. 1: Гласы 1–4; Т. 2: Гласы 5–8
МЦВ	Московский церковный вестник. М., 1989–.	Описание Киево-Печерской лавры	Описание Киево-Печерской лавры... также планов лавры и обеих пещер. К., 1847
НБК	Новый библейский комментарий: В 3 ч. СПб., 2000–2001	Описание о российских святых	Книга, глаголемая Описание о российских святых / Публ. и доп.: М. В. Толстой. М., 1887, 1995 <sup>р</sup>
Никодим [Милаш], еп.	Никодим [Милаш], еп.	Основы социальной концепции РПЦ	Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2000
Правила	Правила Православной Церкви с толкованиями: В 2 т.: Пер. с серб. / СПбДА. СПб., 1911. М., 1994 <sup>р</sup>	Отеч. арх.	Отечественные архивы. М., 1992–.
Право	Православное церковное право. СПб., 1897	Отеч. зап.	Отечественные записки. М., 1839–1884. Т. 1–273; 1992–. Т. 274–.
Никольский. Древние службы РЦ	Никольский К., прот. О службах Русской Церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах. СПб., 1885	Отзывы	Отзывы епарх. архиереев по вопросу о церковной реформе. СПб., 1906. 3 ч., т. доп.
Устав	Пособие к изучению Устава богослужений Православной Церкви. СПб., 1907 <sup>7</sup> . [Учебный устав богослужения]. СПб., 2000 <sup>р</sup> . 3 т.	Павел Алеттский. Путешествие	Павел Алеттский, архидиак. Путешествие Антиохийского Патр. Макария в Россию в пол. XVII в., описанное его сыном / Пер. с араб.: Г. Муркос. М., 2005
Никольский Н. К. Рукописная книжность	Никольский Н. К. Рукописная книжность древнерусских библиотек (XI–XVII вв.): Мат-лы для Словаря владельцев рукописей, чтецов, переводчиков, справщиков и книгохранителей. СПб., [1914]. Вып. 1	Палладий. Лавсаик	Палладий, еп. Еленопольский. Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов: Пер. с греч. М., 1992
Никон. Пандекты (юр.)	Пандекты Никона Черногорца в древнерус. переводе XII в.: (Юрид. тексты) / Подгот.: К. А. Максимович. М., 1998	Панарет. Хроника	Михаил Панарет. Трапезундская хроника / Изд.: А. Хаханов. М., 1905
Никон (Рклицкий). Жизнеописание митр. Антония НиР	Никон (Рклицкий), архиеп. Жизнеописание Блж. Антония, Митр. Киевского и Галицкого. Н.-Й., 1956–1963. Т. 1–10	ПБЭ	Православная богословская энциклопедия, или Богосл. энцикл. словарь / Ред.: А. П. Лопухин, Н. Н. Глубоковский. СПб., 1900–1911. Т. 1–12: А–Константинополь
НИС	Наука и религия. М., 1960–.	ПВКДА	Памятники, изд. Временной комиссией для разбора древних актов. К., 1845, 1846, 1852, 1859. 4 т.
НКС	Новгородский исторический сборник / ГАИМК. Л., 1936–1961. Вып. 1–10; 1981–[2008]. Вып. 1(11)–[11(21)]	ПВЛ	Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Ч. 1: Текст и перевод / Подгот. текста, пер.: Д. С. Лихачёв, Б. А. Романов; Ч. 2: Прил. СПб., 1996 <sup>2</sup> . М., 1997 <sup>3</sup>
НовгорЛет	Настольная книга священнослужителя. М.: Изд. Моск. Патриархии, 1984–1995. 8 т.; 1992 <sup>2</sup> . Т. 1; 2001 <sup>2</sup> . Т. 4	ПГП	Памятники грузинского права: Тексты / Сост. и ред.: И. Долидзе; АН Груз. ССР. Тбилиси, 1963–1977. Т. 1–6 (груз. яз.)
Номакан. при Б. Треб.	Новгородские летописи (т. н. Новгородская 2-я и Новгородская 3-я летописи) / Сост.: А. Ф. Бычков. СПб., 1879	ПДГАЛ	Памятники древнегруз. агиографической лит-ры: В 6 т. / Сост.: И. Абуладзе (Т. 1–3), Э. Габидзашвили (Т. 4–6). Тбилиси, 1963–1989 (груз. яз.)
НПК	Номаканон при Большом Требнике: Его история и тексты, греч. и слав. / Подгот. и коммент.: А. С. Павлов. М., 1897 <sup>2</sup>	ПДГП	Памятники древнегрузинской письменности. Тбилиси, 1944–[1977]. Т. 1–[15]
НПЛ	Новгородские писцовые книги 1490-х гг. и отписные и оброчные книги пригородных пожен Новгородского двора 1530-х гг. / Сост.: К. В. Баранов. М., 1999	ПДП; ПДПИ	Памятники древней письменности [и искусства]. СПб., 1878–1925. 190 вып.
НФЭ	Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Ред., предисл.: А. Н. Насонов. М.; Л., 1950, 2000 <sup>р</sup>	ПДРКП	Памятники древнерусского канонического права / Ред.: А. С. Павлов. СПб., 1908 <sup>2</sup> . Ч. 1: Памятники XI–XV вв. (РИБ; Т. 6)
	Новая философская энциклопедия. М., 2000–2001. 4 т.		

Пентковский. Типикон	Пентковский А. М. Типикон Патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси / МДА, Ин-т рус. яз. РАН. М., 2001	ПрПуть	Православный путь: Церк.-богосл.-филос. ежег.: Прил. к ж. «Православная Русь» за ... г. Джорд., 1951—
ПИ	Проблемы источниковедения. М.; Л., 1933–1963. Т. 1–11; 2006–. Т. 1(12)–	ПРСЗГ	Памятники рус. старины в зап. губерниях империи, изд. П. Н. Батюшковым. СПб., 1868–1886. Вып. 1–8
Пигулевская. Арабы ПКЖИФ	Пигулевская Н. В. Арабы у границ Византии и Ирана в IV–VI вв. М.; Л., 1964 Прилози за книжевност, језик, историју и фолклор / Унив., Филос. фак. Београд, 1921–. Кн. 1–	ПрТСО	Прибавления к Творениям святых отцов в русском переводе. М., 1844–1891
ПККДА	Памятники, изданные Киевской комиссией для разбора древних актов. К., 1897–1898. 3 т.	ПС	Православный собеседник. Каз., 1855–1916, 2000–
ПКМГ	Писцовые книги Московского государства. СПб., 1872–1895. Ч. 1: Писцовые книги XVI в. Отд. 1–2. 1872–1877	Псалтирь след.	Псалтирь следованная: [В 2 ч.]. М.: Моск. Патриархия, 1978–1979. Ч. 1. 1978; Ч. 2. 1979. Ц.-слав. шрифт
ПКНО	Памятники культуры. Новые открытия. М., 1975–[2006]	ПСЗ	Полное собрание законов Российской империи. Собр. 1: (1640 – 12 дек. 1825). СПб., 1826–1830. 45 т.
Платон (Любарский). Иерархии	Платон (Любарский), архиеп. Иерархии Вятская и Астраханская / Предисл.: П. С. Казанский. М., 1848	2 ПСЗ	Полное собрание законов Российской империи. Собр. 2: (12 дек. 1825 – 1 марта 1881). СПб., 1830–1884. 55 т.
ПЛДР	Памятники литературы Древней Руси. М., 1978–1994. 12 вып.	3 ПСЗ	Полное собрание законов Российской империи. Собр. 3: (1 марта 1881–1913). СПб.; Пг., 1885–1916. 33 т.
ПМ	Православная мысль. П., 1928–[1971]. Вып. 1–[14]	ПСЛЛ, IV–IX вв.	Памятники средневековой латинской литературы IV–IX вв. / Ред.: М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспаров М., 1970
ПМА	Писания мужей апостольских / Введ., пер. с греч. и примеч.: прот. П. Преображенский; доп.: свящ. В. Асмус, А. Г. Дунаев. Рига, 1994. М., 2003 <sup>п</sup> , 2008 <sup>р</sup>	ПСЛЛ, IV–VII вв.	Памятники средневековой латинской литературы IV–VII вв. / Ред.: С. С. Аверинцев, М. Л. Гаспаров. М., 1998
ПО	Православное обозрение. М., 1860–1891	ПСЛЛ, X–XII вв.	Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. / Ред.: М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспаров. М., 1972
Политбюро и Церковь	Архивы Кремля: Политбюро и Церковь, 1922–1925 гг. / Изд. подгот.: Н. Н. Покровский, С. Г. Петров. Новосиб., 1997. Кн. 1; 1998. Кн. 2	ПСПиР	Полное собр. постановлений и распоряжений по Ведомству правосл. исповедания. СПб., 1869–1911, 1915–1916. 10 т., т. доп.
Положение о церк. суде, 2008	Положение о церковном суде // Церк. вестн.: Газ. М., 2008. № 13/14(386/387). С. 18–22	ПСРЛ	Полное собрание русских летописей. СПб., 1846–1921. Т. 1–24. М.; Л.; СПб., 1949–1994. Т. 25–39. М., 1994–2008. Т. 40–43
Польский	Польский М., протопр. Новые мученики российскихские. Джорд., 1949–1957. М., 1993 <sup>р</sup> . 2 ч.	ПССРК, XV	Предварительный список славяно-рус. рукоп. книг XV в., хранящихся в СССР: (Для Свод. кат. рукоп. книг, хранящихся в СССР) / Сост.: А. А. Турилов. М., 1986
Порфирий (Успенский). Алекс. Патриархия	Порфирий (Успенский), еп. Александрийская Патриархия: Сб. мат.-лов, исслед. и записок. СПб., 1898. Т. 1	ПССРК, XV. Доп.	Предварительный список славяно-рус. рукоп. книг XV в., хранящихся в СССР: (Для Свод. кат. рукоп. книг...): Доп. / Сост.: Н. А. Охотина, А. А. Турилов. М., 1986
Поселянин Е. Богоматерь	Богоматерь: Полн. иллюстр. описание Ее земной жизни и посвящ. Ее имени чудотворных икон / Ред.: Е. Поселянин. СПб., 1909. К., 1994 <sup>р</sup> . М., [1997] <sup>р</sup>	ПЦК	Православный церковный календарь / Моск. Патриархия. М., 1944–
ППБЭС	Полный правосл. богосл. энцикл. словарь. СПб., [б. г.]. М., 1992 <sup>р</sup> . 2 т.	ПЭ	Православная энциклопедия / Моск. Патриархия, ЦНЦ «ПЭ». М., 2000–[2008]. Т.: РПЦ, 1–[19].
ППр	Путь православия / РПУ. М., 1993–[1996/1997]. № 1–[5]	РА	Русский архив. М., 1863–1917
ППС	Православный палестинский сборник. СПб., 1881–1916. Вып. 1–62; Палестинский сборник. 1954–1993. Вып. 1(63)–32(95); Православный палестинский сборник. 1998–. Вып. 96(33)–	Райт. Очерк	Райт В. Краткий очерк сирийской лит-ры / Пер.: П. К. Коковцев. СПб., 1902
Правила ап. с толк.	Правила святых апостол и святых отец с толкованиями / ОЛДП. М., 1876, 2000 <sup>р</sup>	РБС	Русский биографический словарь. СПб.; М., 1896–1913. 25 т. М., 1992 <sup>р</sup> –2003 <sup>р</sup> . [С доп. т.]
Правила ВС с толк.	Правила Святых Вселенских Соборов с толкованиями / ОЛДП. М., 1877, 2000 <sup>р</sup>	РВ	Русский вестник. М., 1808–1824; СПб., 1841–1844; М., 1856–1906
Правила ПС с толк.	Правила Святых Поместных Соборов с толкованиями / ОЛДП. М., 1880, 2000 <sup>р</sup>	РД	Русский дипломатий: Сб. / РГАДА. М., 1997–. Сб. 1–
Православные русские обители	Православные русские обители: Полн. иллюстр. описание всех правосл. рус. мон-рей в Рос. империи и на Афоне. СПб., 1910, 1994 <sup>р</sup>	РДМДМ	Русская духовная музыка в док-тах и мат.-лах. М., 1998–[2008]. Т. 1–2. Кн. 1–2: Синодальный хор и училище церк. пения / Сост. и коммент.: С. Г. Зверева, А. А. Наумов, М. П. Рахманова. 1998–2004; Т. 3: Церковное пение пореформенной России в осмыслении современников, 1861–1918 / Сост.: А. А. Наумов, М. П. Рахманова. Поместный Собор РПЦ, 1917–1918 гг. / Сост.: С. Г. Зверева. 2002; Т. 4: С. В. Смоленский / Сост. и ред.: Н. И. Кабанова,
ПрибЦВед	Прибавления к Церковным ведомостям. СПб., 1888–1918		
ПРМИ	Памятники русского музыкального искусства. М., 1971–[1988]. Т. 1–[12]		
ПРП	Памятники русского права / Ред., предисл.: С. В. Юшков. М., 1952–1963. 8 вып.		



	М. П. Рахманова. 2002; Т. 5: А. Кастальский: Статьи, восп., переписка / Сост.: С. Г. Зверева. 2006; Т. 6. Кн. 1: С. В. Смоленский и его корреспонденты / Сост.: М. П. Рахманова, 2008	СБРИО	Сборник Имп. Рус. исторического об-ва. СПб.; Пг., 1867–1916. 148 т.
РИБ	Русская историческая б-ка, изд. Археогр. комиссиєю. СПб.; Л., 1872–1927. 39 т.	СВ	Средние века: Сб. ст. М., 1942–. Вып. 1–.
РИЖ	Русский исторический журнал. Пг., 1917–1921	СвДР	Славяноведение в дореволюционной России: Биобиблиогр. слов. / Ин-т славяноведения и балканистики. М., 1979
РИИР	Редкие источники по истории России: Сб.: В 2 вып. М., 1977	Свод законов	Свод законов Российской империи. СПб., 1832. 15 т.; 1842, 1857, 1876. 16 т.; 1889. 16 т.; 1912. 16 т. в 5 кн.
РиЦ	Революция и Церковь: Журн. / Изд. НКЮ. М., 1919–1924	Свод напевов	По первым словам Свод сочинений и напевов Православной Церкви / Сост.: И. А. Журавленко. М., 2002
РЛ	Русская литература. М., 1958–1998	СГГД	Собрание гос. грамот и договоров, хранящихся в гос. Коллегии иностр. дел. СПб.; М., 1813–1894. 5 т.
РМ	Русская мысль. М., 1880–1918. София и др., 1920–1940	СДЛ	Собрание древних литургий, восточных и западных, в переводе на русский язык: В 5 ч. СПб., 1874–1877. М., 1997–1999 <sup>Р</sup>
РМГ	Русская музыкальная газета. СПб., 1894–1917	СДХА	Сочинения древних христианских апологетов / Введ., пер. с древнегреч., лат. и примеч.: прот. П. Преображенский; доп., сост., общ. ред.: А. Г. Дунаев. СПб., 1999
<i>Ровинский.</i>	<i>Ровинский Д. А.</i>	<i>Сергий (Спасский).</i>	<i>Сергий (Спасский), архиеп.</i> Полный Месяцеслов Востока. Владимир, 1901 <sup>2</sup> . М., 1997 <sup>Р</sup> . 3 т.
Народные картинки	Русские народные картинки. СПб., 1881. 4 кн.	Месяцеслов	
Обозрение иконописания	Обозрение иконописания в России до кон. XVII в. СПб., 1903	СЗ	Современные записки. П., 1920–1940
Словарь гравиров	Подробный словарь русских гравиров XVI–XIX вв. СПб., 1895	<i>Сильвестр [Малеванский], еп.</i>	<i>Сильвестр [Малеванский], еп.</i> Опыт православного догматического богословия. К., 1892. Т. 1–2; 1889. Т. 3–4; 1891. Т. 5
Словарь гравированных портретов	Подробный словарь русских гравированных портретов. СПб., 1886–1889. Т. 1. 1886; Т. 2. 1887; Т. 3. 1888; Т. 4. 1889	<i>Симеон Солунский.</i>	<i>Симеон Фессалоникийский, архиеп.</i> Сочинения. СПб., 1856. М., 1994 <sup>Р</sup> . (Изд. см.: <i>Sym. Thessal. Opera</i> )
<i>Родосский.</i>	<i>Родосский А. С.</i> Биографический словарь студентов первых XXVIII курсов СПбДА, 1814–1869 гг. СПб., 1907	Синодик СПб. епархии	Синодик гонимых, умученных, в узах невинно пострадавших правосл. священно-церковнослужителей и мирян С.-Петербургской епархии XX ст. СПб., 1999
Словарь студентов СПбДА		СИППО	Сообщения Императорского Православного Палестинского об-ва. СПб., 1891–1917
<i>Розанов. Устав</i>	<i>Розанов В.</i> Богослужебный устав Православной Восточной Церкви. М., 1902, 1998 <sup>и</sup>	СИСПРЦ	Словарь исторический о святых, прославленных в Рос. Церкви / Сост.: Д. А. Эристов, М. Л. Яковлев. СПб., 1862. М., 1990 <sup>Р</sup>
Рос. Арх.	Российская археология (с № 2 за 1992 г., ранее – Советская археология)	<i>Скабалланович.</i>	<i>Скабалланович М.</i> Толковый Типикон. К., 1910. Вып. 1; 1913. Вып. 2; 1915. Вып. 3. М., 1995 <sup>Р</sup> . [3 т. в 1 пер.]
Россия в Св. земле	Россия в Св. земле: Док-ты и мат-лы / Под ред. Н. Н. Лисового. М., 2000. 2 т.	Типикон	
РПЦ в советское время	Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991): Мат-лы и док-ты по истории отношений между гос-вом и Церковью / Сост.: Г. Штриккер. М., 1995. 2 кн.	СККДР	Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1 (XI – 1-я пол. XIV в.); 1988–1989. Вып. 2. Ч. 1–2 (2-я пол. XIV–XVI в.). СПб., 1992–2004. Вып. 3. Ч. 1–4 (XVII в.)
РПЦЗ, 1918–1968	Русская Православная Церковь за границей, 1918–1968 гг. Н.-Й., 1968. 2 т.	СКСРК, XI–XIII	Сводный каталог славяно-рус. рукоп. книг, хранящихся в СССР: XI–XIII вв. М., 1984
РС	Русская старина. СПб.; Пг., 1870–1918	СКСРК, XIV	Сводный каталог славяно-рус. рукоп. книг...: XIV в. М., 2002. Вып. 1
РукСП	Руководство для сельских пастырей. К., 1860–1917	<i>Скурат. ИПЩ</i>	<i>Скурат К. Е.</i> История Поместных Церквей. М., 1994. 2 т.
<i>Руфин. Жизнь отцов</i>	<i>Жизнь пустынных отцов / Творение пресвитера Руфина; пер.: свящ. М. И. Хитров. Серг. П., 1898, 1991<sup>Р</sup></i>	Слава Богоматери	Слава Богоматери: Сведения о чудотв. и местнотимых иконах Божией Матери: С приб. сказаний о главных событиях из земной Ее жизни и о явлениях Ее св. угодникам Божиим. М., 1907, 1991 <sup>Р</sup> . Вып. 1
РФА	Русский феодальный архив XIV – 1-й трети XVI в. М., 1986–1992. 5 вып.; 2008. [Вып. 6]	<i>Слијетчевић.</i>	<i>Слијетчевић Ђ.</i> Историја Српске Православне Цркве: В 3 књ. Београд, 1991
РФВ	Русский филологический вестник. Варшава, 1879–1915. Т. 1–74. М., 1916. Т. 75–76. Пг., 1917. Т. 77–78. М., 1994–. Т. 79–.	Служебник	Служебник: В 2 ч. М.: Изд. отд. Моск. Патриархата: Донской мон-рь, 1991. Ц.-слав. шрифт
СА	Советские архивы. М., 1923–. (С 1992 – Отечественные архивы)	Служебник (МП)	Служебник: В 2 ч. М.: Изд. отд. Моск. Патриархата, 2004. Ц.-слав. шрифт
<i>Сабинин. Жития</i>	<i>Сабинин М.-Г.</i> Полное жизнеописание святых Груз. Церкви. СПб., 1871–1873. 3 т.	<i>Смолич.</i>	<i>Смолич И. К.</i> История Русской Церкви: 1700–1917. М., 1996–1997. (История РЦ; Кн. 8. 2 ч.)
Рай	Рай Грузии. Тифлис, 1882 (на груз. яз.)	История РЦ	
САИ	Свод археологических источников / АН СССР. М., 1966–.		
СБНУНК	Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889–.		
СБОДИ	Сборник Об-ва древнерус. искусства при Моск. Публичном музее на ... год. М., 1866, 1873. 2 вып.		
СБОРЯС	Сборник статей, читанных в Отд-нии рус. языка и словесности АН. 1867–1928. 101 т.		

СМОМПК	Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1881–1929. 46 вып.	ССЛ	Советское славяноведение. М., 1965–1992 [с № 2 1992 – «Славяноведение»]
<i>Снегосорева</i> . Земная жизнь Пресв. Богородицы	<i>Снегосорева С.</i> Земная жизнь Пресв. Богородицы и описание св. чудотв. Ее икон, чтимых Православною Церковью. СПб., 1892 <sup>2</sup> . М., 1997 <sup>р</sup> . Ярославль, 1994, 1998 <sup>н</sup>	СтБЛ	Старобългарска литература: Енцикл. речник / Сост.: Д. Петканова. София, 1992
<i>Собко</i> . Словарь художников Собор, 1918	<i>Собко Н. П.</i> Словарь русских художников. СПб., 1893–1899. 3 т.	<i>Стојановић</i> . Записи	<i>Стојановић Љ.</i> Стари српски записи и натписи. Београд, 1902–1905, 1982–1984 <sup>р</sup> . 3 књ.
Деяния Определения	Священный Собор Православной Российской Церкви [1917–1918 гг.] Деяния. М.; Пг., 1918. 11 т. М., 1994–2000 <sup>р</sup> Собрание определений и постановлений. М.; Пг., 1918. 4 кн. М., 1994 <sup>р</sup>	Строгановский подлинник	Строгановский лицевой иконописный подлинник. М., 1869, 1993 <sup>р</sup>
Собор, 1988	Поместный Собор РПЦ, 6–9 июня 1988 г.: Мат-лы. М., 1990	<i>Строев</i> . Словарь	<i>Строев П. М.</i> Библиологический словарь и черновые к нему материалы. СПб., 1882
Сов. Арх.	Советская археология. М., 1951–[1992. № 1, далее – Российская археология]	Списки иерархов	Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877. Köln; W., 1990 <sup>г</sup>
Совещание, 1948. Деяния	Деяния Совещания Глав и представителей Автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии РПЦ. [М., 8–18 июля 1948 г.]. М., 1949. 2 т.	СУ	Сборник узаконений и распоряжений Рабочего и Крестьянского правительства. М., 1917–1922 [1937]
<i>Соловьёв</i> . История	<i>Соловьёв С. М.</i> История России с древнейших времен. М., 1851–1879. 29 т. 1959–1966 <sup>н</sup> . 15 т. 1988–1999 <sup>н</sup> . 18 кн.	<i>Суворов</i> . Право	<i>Суворов Н.</i> Учебник церковного права. М., 1912 <sup>5</sup>
Сорок сороков	Сорок сороков: Крат. иллюстр. история всех моск. храмов / Сост.: П. Паламарчук. М., 1992–1996 <sup>2</sup> . 4 т.	СУРП	Собрание узаконений и распоряжений правительства, изд. при Правительствующем Сенате. СПб., 1863–1917
Сосуд избранный	Сосуд избранный / Сост.: М. Скларов. СПб., 1994. [Вып. 1]: История рос. духовных школ в ранее не публиковавшихся трудах, письмах деятелей РПЦ, а также в секретных док-тах руководителей сов. гос-ва, 1888–1932; 2000. Вып. 2: Памяти В. В. Болотова	Тверской мартиролог	Книга памяти жертв политических репрессий Калининской обл.: Мартиролог 1937–1938. Тверь, 2000–2001. 2 т.
СПАМИР	Свод памятников архитектуры и монументального искусства России / РАН. М., 1997–.	Типикон	Типикон, сиесть Устав. СПб., 1992. 2 [т.]. Ц.-слав. шрифт
СПбВед	Санкт-Петербургские ведомости. 1728–1917; 1991–.	ТКДА	Труды Киевской Духовной Академии. К., 1860–1917, 1999–. [с 1999 – на укр. яз.]
СПбДВ	Санкт-Петербургский духовный вестник. 1895–1901	ТКиДТ	Тысячная книга 1550 г. и Дворовая тетрадь 50-х гг. XVI в. / Подгот. текста: А. А. Зимин. М.; Л., 1950
СПбЕВ	Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. Л.; СПб., 1990–.	ТОДРЛ	Труды Отдела древнерус. лит-ры / Ин-т рус. яз. и лит-ры (ПД). Л.; СПб., 1934–. Т. 1–.
СПб епархия в XX в.	Санкт-Петербургская епархия в XX в. в свете архивных материалов, 1917–1941: Сб. док-тов / Сост.: Н. Ю. Черепенина, М. В. Шкаровский. СПб., 2000	ТРАГФ	Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии: СПб., 1900–1913. 13 кн.
СПб мартиролог	Санкт-Петербургский мартиролог / Сост.: М. В. Шкаровский, Т. Н. Тапенко, А. К. Галкин; Ред.: В. Сорокин. СПб., 2002	Требник	Требник: В 2 ч. М.: Моск. Патриархия, 1956, 1974, 1991 <sup>р</sup> . Ч. 1–2; 1984. Ч. 3. Ц.-слав. шрифт
СПИЦП	Сборник памятников по истории церк. права, преимущественно рус., кончая временем Петра Великого: В 2 вып. / Сост.: В. Н. Бенешевич. Пг., 1915	Требник большой	Требник большой. М., 1884. Серг. П.: ТСЛ, 1992 <sup>р</sup> . Ц.-слав. шрифт
<i>Срезневский</i> . Словарь	<i>Срезневский И. И.</i> Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1893–1912. М., 2003 <sup>р</sup> . 3 т.	Требник Петра (Могилы)	Требник / Изд. митр. Петра (Могилы): В 3 ч. К., 1646, 1996 <sup>р</sup>
Трефологий	Сведения и заметки о малоизв. и неизв. памятниках: Трефологий Зографского мон-ря XIII в. // ЗИАН. 1876. Т. 28. Кн. 1. Прил. 1	Триодь Постная	Триодь Постная. М.: Моск. Патриархия, 1992 <sup>р</sup> . 2 ч. Ц.-слав. шрифт
СРМ	Сообщения Ростовского музея. Ростов; Ярославль, 1991–. Вып. 1–.	Триодь Цветная	Триодь Цветная. М.: Моск. Патриархия, 1992 <sup>р</sup> . Ц.-слав. шрифт
Српски јерарси	<i>Сава, еп. Шумадијски</i> . Српски јерарси. Крагујевац, 1996	ТРКФ	Тексты и разыскания по кавказской филологии / Рос. АН. Л., 1925. Т. 1
ССКА	Споменик Српске Краљевске Академије. Београд, 1888–1948; продолж.: Споменик Српске Акад. наука и умјетности. 1948–.	<i>Троицкий</i> . Мастера художники XVII в.	<i>Троицкий В. И.</i> Мастера художники золотого и серебряного дела, алмазники и сусальники, работавшие при Патриаршем дворе в XVII в. М., 1914
		Словарь моск. мастеров XVII в.	Словарь московских мастеров золотого, серебряного и алмазного дела XVII в. Л., 1928–1930. 2 вып.
		ТРУАК	Труды Рязанской ученой архивной комиссии. Рязань, 1887–1904
		ТСОРП	Творения святых Отцов в русском переводе. М., 1843–1891
		УЗ РПУ	Ученые записки Рос. правосл. ун-та ап. Иоанна Богослова. М., 1995–. Вып. 1–.
		Унив. изв.	Университетские известия. К., 1861–1919
		<i>Успенский</i> . История	<i>Успенский Ф. И.</i> История Византийской империи. М., 1996–1997. 3 т.



Успенский А. И. Царские иконописцы Устав РПЦ, 1989	Успенский А. И. Царские иконописцы и живописцы XVII в. М., 1910–1916. 4 т. (ЗРАО; 1, 2, 32, 39) Устав об управлении Русской Православной Церкви. М.: Изд. Моск. Патриархии, 1989	ЦиВр	Церковь и время / ОВЦС МП. М., 1991–. № 1–.
Устав РПЦ, 2000	Устав Русской Православной Церкви: Принят на Архиерейском Соборе РПЦ в августе 2000 г. [М.], 2000	ЦОВ	Церковно-общественный вестник. СПб., 1874–1886
Фартусов. Руководство к писанию икон	Фартусов В. Д. Руководство к писанию икон св. угодников Божиих в порядке дней года. М., 1910, 2002 <sup>р</sup>	Цытин.	Цытин В. А., прот.
Филарет (Гумилевский).	Филарет (Гумилевский), архиеп.	История РЦ	История Русской Церкви, 1917–1997. М., 1997. (История РЦ; Кн. 9)
Догмат. богословие	Православное догматическое богословие. Чернигов, 1865 <sup>2</sup> . 2 т.	Церковное право	Церковное право: Учеб. пособие. М., 1996
Жития	Жития святых, чтимых Правосл. Церковью. СПб., 1900 <sup>3</sup> . 12 кн. М., 2000 <sup>р</sup> . 6 т.	Часослов	Часослов. М.: Моск. Патриархия, 1980, 1991 <sup>р</sup> . Ц.-слав. шрифт
Жития подвижниц	Жития святых подвижниц Восточной Церкви. СПб., 1885 <sup>2</sup> . М., 1994 <sup>р</sup>	Чиновник	Чиновник архиерейского священнослужения: В 2 кн. М.: Моск. Патриархия, 1982–1983. 2 кн. Ц.-слав. и гражд. шрифт
История РЦ	История Русской Церкви. Рига; М., 1847–1848. 4 т. М., 1895 <sup>6</sup> . 5 т.	ЧИОНЛ	Чтения в Историческом обществе Нестора Летописца. К., 1879–1914. 24 кн.
Обзор	Обзор русской духовной лит.-ры. СПб., 1856–1861. М., 2000 <sup>р</sup> . 6 т. 1884 <sup>3</sup> . 2 кн.	ЧОИДР	Чтения в Обществе истории и древностей российских. М., 1846–1848, 1858–1918 [Ранее: Русский ист. сб. (1837–1844. 7 т.), затем ВОИДР (1849–1857)]
Песнопевцы	Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой Церкви. СПб., 1902. Серг. П., 1995 <sup>р</sup>	ЧОЛДП	Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. М., 1863–1917
РСв	Русские святые, чтимые всею Церковью или местно. Чернигов, 1861–1865. 12 кн.; 1865 <sup>2</sup> . 3 кн. СПб., 1882 <sup>3</sup> . 3 кн. СПб., 2008 <sup>р</sup>	Щапов. Правовое наследие	Щапов Я. Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978
Учение	Историческое учение об отцах Церкви. СПб., 1882 <sup>2</sup> . 3 ч. М., 1996 <sup>р</sup>	Экземплярский.	Экземплярский А. В. Великие и удельные князья Сев. Руси в татарский период с 1238 по 1505 г. СПб., 1889–1891. 2 т.
Филарет Московский, свт. Собр. мнений	Филарет Московский, свт. Собрание мнений и отзывов... по учебным и церк.-гос. вопросам. М., 1883–1888. Т. 1–5	Князья Сев. Руси	Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1890–1907. 41 (82+4) т.
Филимонов. Иконописный подлинник	Иконописный подлинник сводной редакции XVIII в. / Ред.: Г. Д. Филимонов; Об-во древнерус. искусства. М., 1874	ЭС	Этимологический словарь славянских языков. М., 1974–[2008]. Вып. [1–34]
Филон. Против Флакка	Филон Александрийский. Против Флакка. О посольстве к Гаю // Иосиф Флавий. О древности еврейского народа. Против Апиона: Пер. с древнегреч. М.; Иерусалим, 1994. (Б-ка Флавиана; Вып. 3)	ЭССЯ	Энциклопедия славянской филологии. СПб.; Л., 1908–1929. 12 т.
Флоровский.	Флоровский Г., прот.	ЭСФ	Ягич И. В. Служебные Миниеи за сент., окт. и нояб. в церковнослав. переводе по рус. рукописям 1095–1096 гг. СПб., 1886
Вост. отцы IV в.	Восточные отцы IV в. П., 1931. М., 1992 <sup>2</sup>	Ясна	Avesta. Yasna. Gathas / Transl. transcr. P. Ichaporria. Womelsdorf (Pennsylv.), 1993. 2 vol.
Вост. отцы V–VIII вв.	Восточные отцы V–VIII вв. П., 1931. М., 1992 <sup>2</sup>	AAAd	Antichità Altoadriatiche. Udine, 1972–.
Пути русского богословия	Пути русского богословия. П., 1937, 1988 <sup>4</sup> . Вильнюс, 1991 <sup>р</sup>	AAS	Acta Apostolicae Sedis. Vat., 1909–.
ФН	Философские науки / МГУ. М., 1958–.	AASOR	Annual of the American School of Oriental Research. New Haven (Conn.), 1919/1920–. Vol. 1–.
ФРГФ	Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1	Abaelardus.	Abaelardus.
ХВ	Христианский Восток. СПб., 1912–1922. Н. с. СПб.; М., 1999–.	Dialect.	Dialectica / Ed. L. M. de Rijk. Assen, 1956 (рус. пер.: <i>Абеляр. Диалектика</i> / Пер., предисл. и примеч.: С. С. Неретина // ВФ. 1992. № 3. С. 161–178; То же // Он же. Теологические трактаты. М., 1995. С. 98–131)
ХРД	Хоровое и регентское дело: Журн. СПб., 1909–1917	Eth.	Ethica seu liber dictus scito te ipsum // PL. 178. Col. 633–648
Христианские реликвии	Христианские реликвии в Московском Кремле: Сб. ст. / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 2000	Hist. calamit.	Historia calamitatum mearum // PL. 178. Col. 113–182 (рус. пер.: <i>Абеляр. История моих бедствий</i> . М., 1994)
Христианство: ЭС	Христианство: Энцикл. словарь. М., 1995–1997. 3 т.	Theologia christiana	Theologia christiana // PL. 178. Col. 1113–1330
ХЧ	Христианское чтение / СПбДА. СПб., 1821–1917, 1991–.	ABD	The Anchor Bible Dictionary: In 6 vol. / Ed. D. N. Freedman. N. Y. et al., 1992.
ЦВ	Церковный вестник. СПб., 1875–1917. М., 1996–2001	AClass	Acta classica. Capetown; Pretoria, 1958/1959–. Vol. 1–.
ЦВед	Церковные ведомости. СПб., 1888–1918	ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum / Ed. E. Schwartz, contin. J. Straub. Strassburg; B.; Lpz., 1914–1974. 4 vol. (17 pt.)
ЦИВ	Церковно-исторический вестник / Об-во любителей церк. истории. М., 1998–. № 1–.	ACO II	Acta Conciliorum Oecumenicorum. Ser. 2 / Ed. R. Riedinger. B.; N. Y., 1984–. Vol. 1–.
		ACR	Ancient Churches Revealed / Ed. J. Tsafrir. Jerusalem, 1993

## СОКРАЩЕНИЯ

ActaAA	Acta Apostolorum Apocrypha / Post C. Tischendorf ed. R. A. Lipsius et M. Bonnet. Lpz., 1891, 1899, 1903. Darmstadt, 1959 <sup>r</sup> . 3 t.	Sept. c. Theb.	Septem contra Thebas // Ibid. P. 155–200 (рус. пер.: <i>Эсхил</i> . Семеро против Фив / Пер.: С. Алт // <i>Он же</i> . Трагедии. М., 1978. С. 127–168)
Acta Ioannis	Acta Ioannis // ActaAA. Т. 2/1. P. 151–216; Idem / Ed. E. Jubod, J.-D. Kaestli. Turnhout, 1983. 2 t. (CCSA; 1–2)	AFH	Archivum franciscanum historicum. Grottaferrata, 1908–. Vol. 1–.
Acta Paul.	Acta Pauli // New Testament Apocrypha / Ed. W. Schneemelcher. Louisville, 1989 <sup>6</sup> . Vol. 2. P. 237–265	AfLW	Archiv für Liturgiewissenschaft. Regensburg; Freiburg (Schweiz), 1950–. Bd. 1–.
Acta Paul., Thecl.	Acta Pauli et Theclae // ActaAA. Т. 1. P. 235–271	AFP	Archivum Fratrum Praedicatorum. R., 1931–[2007]. Vol. 1–[77]
Acta Petri	Acta Petri: (Actus Vercellensis) // ActaAA. Т. 1. P. 45–103	AG	Anthologia Graeca: griechisch-deutsch: In 4 Bde / Ed. H. Beckby. Münch., 1965–1968 <sup>2</sup>
Acta Pilat.	Acta Pilati // <i>Vannutelli P. Actorum Pilati textus synoptici</i> . R., 1938. P. 9–177 (рус. пер.: Евангелие Никодима: (Акты Пилата) // Апокрифические сказания об Иисусе, Св. Семействе и свидетелях Христовых / Сост.: И. С. Свенцицкая, А. П. Скорюев. М., 1999. С. 72–103)	<i>Agapius Mabbug. Hist.</i>	<i>Agapius, ep. Mabbugensis</i> . Historia universalis / Ed. L. Cheikho. Beryt; P., 1912. (CSCO. Ser. 3. Arab.; Т. 5)
ActaPH	Acta Poloniae Historica / Red. nac. M. Malowist. Wroclaw etc., 1958–.	<i>Agath. Myr. Hist.</i>	<i>Agathius Myrinaeus</i> . Historiarum, lib. I–V / Ed. R. Keydell. B., 1967. (CFHB; 2)
ActaSS	Acta Sanctorum quotquot toto orbe coluntur, vel a catholicis scriptoribus celebrantur / Ex Latinis et Graecis aliarumque gentium antiquis monumentis collegit, digessit, notis illustr. Ioannes Bollandus etc. Antw., 1643–1894; P., 1863–1870 <sup>3</sup> ; Brux., 1925–1930	AHC	Annuaire historiae conciliorum: Intern. Zschr. für Konziliengeschichtsforschung. Paderborn, 1969–.
ActaSS Bened.	Acta sanctorum Ordinis s. Benedicti in saeculorum classes distributa / J. Mabillon et L. d'Achéry. P., 1668–1701, 1936 <sup>3</sup> . 6 t.	AHDLMA	Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge. P., 1926–[2007]. Т. 1–[74]
ActaSS Ind.	Indices ad ActaSS. Ian.–Oct. P., 1869–1870	AHG	Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae inferioris / Ed. I. Schirò. R., 1966–1983. 13 t.
ActaSS. Merov.	Supplement aux Acta sanctorum pour les saints de l'époque mérovingienne / Par abbé C. Narbey. P., 1899–1912. 56 pl.	AHMA	Analecta hymnica medii aevi. Lpz., 1886–1922, 1965 <sup>r</sup> . 55 vol.; Analecta Hymnica: Reg. / Hrsg. M. Lütolf. Bern; Münch., 1978
ActaSS Orient.	Acta sanctorum martyrum Orientalium et Occidentalium / Ed. S. E. Assemani. R., 1748. Wesrmead (GB), 1970 <sup>r</sup>	AHR	The American Historical Review. N. Y., 1895–. Vol. 1–.
Acta Thomae	Acta Thomae // ActaAA. Т. 2/2. P. 99–201; Idem // The Acts of Thomas / Introd., comment. by A. F. Klijn. Leiden, 2003 <sup>2</sup> . Сир.: Apocryphal Acts of the Apostles / Ed. W. Wright. L., 1871. Amst., 1968 <sup>r</sup> . Vol. 1. P. 172–333 (рус. пер.: <i>Мещерская Е. Н.</i> Апокрифические деяния апостолов. М., 1997. С. 156–266)	AION	Annali dell' Istituto universitario orientale di Napoli. N. S. Napoli, 1940–. Vol. 1(11)–.
ADAJ	Annual for the Department of Antiquities of Jordan. Amman (Jordan), 1956–. Vol. 1–.	AJA	American Journal of Archaeology: The J. of the Archaeol. Inst. of America. N. Y., 1897–.
<i>Adamn. De locis sanctis</i>	<i>Adamnani De locis sanctis // Itinera Hierosolymitana saec. IV–VIII / Rec. et comment. crit. instr. P. Geyer. W., 1898. (CSEL; 39)</i> (рус. пер.: <i>Аркульфа</i> рассказ о св. местах, записанный <i>Адамнаном</i> ок. 670 г. // ИПС. 1898. Т. 17. Вып. 1. (Вып. 49))	AJSL	American Journal of Semitic Languages and Literature / Univ. of Chicago. Chicago etc., 1895–1941. Vol. 12–58; ранее: Hebraica. 1884–1894. Vol. 1–11; продолж.: JNES
<i>Aeschines. Orat. in Timarch.</i>	<i>Aeschines. In Timarchum // Eschine. Discours / Ed. V. Martin, G. de Budé. P., 1927, 1962<sup>r</sup>. Vol. 1. P. 20–86</i> (рус. пер.: Речь <i>Эсхила</i> «Против Тимарха» / Вступ. ст., пер.: Э. Д. Фролов // ВДИ. 1962. № 3. С. 217–252)	AJTh	The American Journal of Theology. Chicago, 1897–1920. Vol. 1–24
<i>Aeschyl. Agam.</i>	<i>Aeschylus. Agamemnon // Aeschyli Tragoediae / Ed. G. Murray. Oxf., 1955<sup>2</sup>, 1960<sup>r</sup>. P. 325–367</i> (рус. пер.: <i>Эсхил</i> . Агамемнон / Пер.: Вяч. Иванов // <i>Он же</i> . Трагедии. М., 1989. С. 76–123)	AKG	Archiv für Kulturgeschichte. Münster; Köln, 1903–1944. 32 Bde; 1951–. Bd. 33–.
Eumenid.	Eumenides // Ibid. P. 325–367 (рус. пер.: <i>Эсхил</i> . Эвмениды / Пер.: С. Алт // <i>Он же</i> . Трагедии. М., 1971. С. 323–366)	<i>Albert. Magn. De morte et vita</i>	<i>Albertus Magnus. De morte et vita // Opera omnia. P., 1890. T. 9</i>
Prometheus vincetus	Prometheus vincetus // Ibid. P. 103–145 (рус. пер.: <i>Эсхил</i> . Прометей прикованный / Пер.: С. Алт // Там же. С. 163–210)	<i>De nat. et orig. animae</i>	<i>De natura et origine animae // Opera omnia: In 37 t. / Hrsg. B. Geyer. Münster, 1955. T. 12</i>
		Sent.	Sententiae // Ibid. 1951–1993
		Sum. Th.	Summa theologiae // Ibid. 1978. Т. 34. Pt. 1
		<i>Alcin. Epit.</i>	<i>Albinos [Alcinoos]. Epitome doctrinae Platonicae / Ed. P. Louis. P., 1945</i>
		<i>Alcuin. De rat. anim.</i>	<i>Alcuinus. De animae ratione liber ad Euliam virginem // PL. 101. Col. 639–647</i>
		<i>Aldhelm. De laud. virg.</i>	<i>Aldhelmus Schireburnensis. De laudibus virginitatis sive de virginitate sanctorum // PL. 89. Col. 103–161</i>
		<i>Alex. Hal. Sum. th.</i>	<i>Alexandrus Hallensis. Summa theologia: In 4 vol. Quaracchi, 1924–1948</i>
		ALKGMA	Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters. B., 1885–1900. Freiburg, 1955–1956 <sup>r</sup> . 7 Bde
		<i>Altaner. Patrologie</i>	<i>Altaner B., Stuiber A. Patrologie: Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg i. Br., 1966<sup>7</sup></i>
		<i>Amalar. Lib. offic.</i>	<i>Amalarius. Liber officialis // Amalarii episcopi Opera Liturgica omnia / Ed. J. M. Hanssens. Vat., 1948. Vol. 2. (ST; 139)</i>



Missae exp. Cod.	Missae expositionis Codex // Ibid. 1945. Vol. 1: Introductio; Opera Minora. (ST; 138)	De Spirit. Sanct.	De Spiritu Sancto // PL. 16. Col. 703–816
Ordo Missae Exp.	Ordo Missae Expositio // Ibidem	De virginib.	De virginibus // PL. 16. Col. 183–232 (рус. пер.: <i>Амвросий Медиоланский</i> . О девственницах. Кн. 1–3 // <i>Он же</i> . О девстве и браке. М., 2000. С. 9–82)
<i>Ambrosiaster.</i>	<i>Ambrosiaster.</i>	De virginit.	De virginitate // PL. 16. Col. 263–301 (рус. пер.: <i>Амвросий Медиоланский</i> . О девстве // Там же. С. 131–190)
In Rom.	Commentaria in epistolam ad Romanos // PL. 17. Col. 45–183	Ep.	Epistulae // CSEL. 82
In 1 Tim.	In epistolam b. Pauli ad Timotheum primam // PL. 17. Col. 461–483	Exam.	Exameron // CSEL. 32. Т. 1. P. 3–261
In 2 Tim.	In epistolam b. Pauli ad Timotheum secundam // PL. 17. Col. 483–498	Exhort. virgin.	Exhortatio virginitatis // PL. 16. Col. 301–363 (рус. пер.: <i>Амвросий Медиоланский</i> . Увещание к девству // <i>Он же</i> . О девстве и браке. М., 2000. С. 235–280)
Quaest. Vet. et Nov. Test.	Quaestiones Veteris et Novi Testamenti // PL. 35. Col. 2213–2386 [Rec. 150 quaest.]; <i>Ps.-Augustini</i> Quaestiones Veteris et Novi Testamenti / Hrsg. A. Souter. W., 1908. (CSEL; 50) [Rec. 127 quaest.]	Expl. Ps.	Explanatio super psalmos XII // PL. 14. Col. 921–963
<i>Ambros. Mediol.</i>	<i>Ambrosius Mediolanensis.</i>	In Luc.	Expositio Evangelii secundum Lucam, lib. I–X comprehensa // PL. 15. Col. 1527–1850
Contr. Auxent.	Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis // PL. 16. Col. 1007–1018	In Ps. [118]	In psalmum David CXVII exposition // PL. 15. Col. 1197–1526
De Abr.	De Abraham // PL. 14. Col. 417–500A	Serm.	Sermones S. <i>Ambrosii</i> hactenus ascripti // PL. 17. Col. 603–734
De apol. David	De apologia prophetae David // PL. 14. Col. 891–960	<i>Amm. Marc. Res gest.</i>	<i>Ammianus Marcellinus</i> . Res gestae // Rerum gestarum libri qui supersunt / Ed. W. Seyfarth. Lpz., 1978. 2 t. (BSGRT) (рус. пер.: <i>Аммиан Марцеллин</i> . История / Пер.: Ю. А. Кулаковский при участии проф. А. Сонни. К., 1906–1908. Т. 1–3; <i>он же</i> . Римская история. СПб., 1994 <sup>2</sup> )
De Cain	De Cain et Abel // PL. 14. Col. 315–361D	Analecta OSBM	Analecta Ordinis S. Basilii Magni: Ser. 2. R., 1949–.
De fide	De fide ad Gratianum augustum lib. V // CSEL. 78 / Ed. O. Faller. 1962. P. 3–307; Idem // PL. 16. Col. 527–698C	<i>Anast. Sin.</i>	<i>Anastasius Sinaita.</i>
De fuga saec.	De fuga saeculi // PL. 14. Col. 569–596	De creat. hom.	Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon opuscula adversus monotheletas / Ed. K.-H. Uthemann // Opera. Turnhout, 1985. P. 3–83, 100–157. (CCSG; 12) (рус. пер.: <i>Анастасий Синаит, прп.</i> Три Слова об устройении человека по образу и по подобию Божию / Пер.: А. И. Сидоров // Избр. творения. М., 2003. С. 25–190)
De Iacob.	De Iacob et vita beata // PL. 14. Col. 595B–638C; Idem // CSEL. 32. Т. 2 / Ed. C. Schenkl. 1897. P. 3–70	Hodegos	Viae dux: Adversus acephalos: (Hodegos) // PG. 89. Col. 35–310 (рус. пер.: <i>Анастасий Синаит, прп.</i> Путеводитель (гл. 1–3) / Пер.: А. И. Сидоров // Там же. С. 191–272)
De incarn. Dom.	De incarnationis Dominicae sacramento // CSEL. 79. 1964. P. 225–281	Quaest.	Quaestiones et responsiones / Ed. M. Richard, J. A. Munitiz. Turnhout, 2006. (CCSG; 59)
De instit. virgin.	De institutione virginis et S. Mariae virginitate perpetua ad Eusebium, liber unus // PL. 16. Col. 305–334 (рус. пер.: <i>Амвросий Медиоланский, свт.</i> О воспитании девы и приснодевстве св. Марии, к Евсевию // Творения о девстве и браке / Пер.: Л. Писарев. Каз., 1901. С. 166–205; То же // <i>Он же</i> . О девстве и браке. М., 2000. С. 191–234)	AnatSt	Anatolian Studies. Ankara, 1951–. Vol. 1–.
De interpel. Iob	De interpellatione Iob et David // PL. 14. Col. 797–850	AnBib	Analecta biblica / Bibl. Inst. R., 1952–.
De Ioseph	De Ioseph [patriarcha] // PL. 14. Col. 641–673	AnBoll	Analecta Bollandiana. Brux., 1882–.
De Isaac	De Isaac vel Anima // PL. 14. Col. 501–534	<i>Anr. Caes.</i>	<i>Andreas Caesariensis.</i>
De Myst.	De Mysteriis // PL. 16. Col. 389–410; Idem // CSEL. 73. 1955. P. 89–116	Арос.	Commentarius in Apocalypsin Divi Joannis // PG. 106. Col. 207–458 (рус. пер.: <i>Андрей Кесарийский, свт.</i> Толкование на Откровение Иоанна Богослова. М., 1901, 1992 <sup>2</sup> )
De Noe et arca	De Noe et arca // PL. 14. Col. 361–381	In Annunt.	In Annuntionem // PG. 97. Col. 881–914
De obitu Theodos.	De obitu Theodosii oratio // PL. 16. Col. 1385–1406 (рус. пер.: <i>Амвросий Медиоланский</i> . Слово на смерть Феодосия Великого // <i>Он же</i> . Две книги о покаянии и др. творения / Пер.: прот. И. Харламов. М., 1997. С. 170–185)	In Nativit.	Oratio 2: In Nativitatem Beatae Virginis Mariae // PG. 97. Col. 819–844 (рус. пер.: <i>Андрей Критский, свт.</i> Слово на Рождество Пресв. Богородицы // ВЧ. 1853/1854. Т. 17. № 21. С. 193–196)
De obitu Valent.	De obitu Valentiniani // PL. 16. Col. 1357–1417	B. V. M.	<i>Andrieu. Ordines</i>
De offic.	De officiis ministrorum // PL. 16. Col. 23–25	<i>Andrieu. Ordines</i>	<i>Andrieu M.</i> Les ordines romani du haut Moyen-Âge. Louvain, 1931–1961. Vol. 1: Les manuscrits. 1931; Vol. 2: Ordines I–XIII. 1948; Vol. 3: Ordines XIV–XXXIV. 1951; Vol. 4: Ordines XXXV–XLIX. 1956;
De Parad.	De Paradiso // PL. 14. Col. 275–291		
De patriarch.	De benedictionibus patriarcharum liber unus // PL. 14. Col. 673–694		
De poenit.	De poenitentia // PL. 16. Col. 465–485 (рус. пер.: <i>Амвросий Медиоланский</i> . О покаянии // <i>Он же</i> . Две книги о покаянии и др. творения / Пер.: прот. И. Харламов. М., 1997. С. 45–94)		
De sacr.	De sacramentis // CSEL. 73 / Hrsg. O. Faller. 1955. S. 15–85.		

	Vol. 5: Ordo L. 1961. (SSL: EtDoc; 11, 23, 24, 28, 29)	Апос. Мос.	Apocalypsis Mosis // Apocalypses apocryphae / Hrsg. K. von Tischendorf. Lpz., 1886. Hidesheim, 1966 <sup>r</sup>
ANEP	Ancient Near Eastern in Pictures: Relating to the Old Testament. Princeton, 1969 <sup>3</sup>	Апос. Paul.	Apocalypsis Pauli // Ibidem
ANET	Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Princeton, 1969 <sup>3</sup>	<i>Apollod.</i>	<i>Apollodori Bibliotheca</i> // Mythographi Graeci. Lpz., 1894. Vol. 1
AnglTR	Anglican Theological Review. Evanston (GB), 1918/1919-. Vol. 1-.	<i>Apoll. Rhod.</i> Argon.	<i>Apollonii Rhodii Argonautica</i> / Emend. R. Merkel; Scolia vetera e Cod. Laurentano ed. B. Keil. Lipsiae, 1854
<i>Ann. Comn. Alex.</i>	<i>Anne Comnène. Alexiade: Règne de l'empereur Alexis Comnène, 1081-1118</i> / Texte établi et trad. par B. Leib. P., 1937-1946, 1967-1976 <sup>r</sup> . 4 t. (рус. пер.: <i>Анна Комнина. Алексиада</i> / Пер. с греч.: Я. Н. Любарский. М., 1965. СПб., 1996)	<i>Apoll. Soph.</i> Lex.	<i>Apollonii Sophistae Lexicon Homericum</i> . B., 1833. Hildesheim, 1967 <sup>r</sup> . S. 1-171
An. Pont.	Annuario Pontificio. Vat., 1860-1871, 1912-.	Аропhthegmata Patrum	Аропhthegmata Patrum // PG. 65. Col. 71-442
An. Pont. Cath.	Annuaire Pontifical catholique. P., 1898-1936, 1939, 1948	Аропht. Patr. (Guy)	[Аропhthegmata Patrum] = Les apophtegmes des Pères: Coll. syst. / Introd., texte crit., trad. et not. par J.-Cl. Guy. P., 1993, 2003, 2005. 3 vol. (SC; 387, 474, 498)
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt / Hrsg. H. Temporini. B., 1972-.	<i>Appian.</i>	<i>Appianus.</i>
<i>Anselmus.</i>	<i>Anselmus Cantuariensis.</i>	Bell.	De civilibus Romanorum bellis historiarum libri quinque. Lugduni, 1560
Cur Deus	Cur Deus homo: (De incarnatione Verbi) // PL. 158. Col. 360-432 (рус. пер.: <i>Ансельм Кентерберийский. Почему Бог стал человеком: (О воплощении Слова)</i> / Пер.: Е. Начинкин // Искушение: Мат-лы 2-го Междунар. симп. христ. философов. СПб., 1999. С. 20-133)	Hist. rom.	Historia Romana / Hrsg. P. Viereck e. a. Lpz., 1939. Bd. 1 (рус. пер.: <i>Аппиан. Римская история: Первые книги</i> / Пер. с греч., коммент.: А. И. Немировский. СПб., 2004; <i>Аппиан Александрийский. Римская история</i> / Отв. ред.: Е. С. Голубцова. М., 2006. 2 т.)
De casu diaboli	Dialogus de casu diavoli // PL. 158. Col. 328-360 (рус. пер.: <i>Ансельм Кентерберийский. О падении дьявола</i> / Пер.: И. В. Купреева // Соч. М., 1995. С. 221-270)	Syr.	Syriaca // <i>Appians Antiochike</i> (Syriake 1, 1 - 44, 232): Text u. Komment. / Hrsg. K. Brodersen. Münch., 1989; <i>Appians Abriss der Seleukidengeschichte</i> (Syriake 45, 232 - 70, 369). Münch., 1989
De concept. virg.	De conceptu virginali et originali peccato // PL. 158. Col. 431-464	<i>Apul.</i>	<i>Lucius Apuleius.</i>
De concor. praedest.	De concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae dei cum libero arbitrio // PL. 158. Col. 507-542	Apol.	Apologia sive Pro se de magia // <i>Apuleius of Madauros. Pro se de magia</i> (Apologia) / Ed., comment. V. Hunink. Amst., 1997. 2 vol. (рус. пер.: Апология, или Речь в защиту самого себя от обвинения в магии // <i>Он же. Апология. Метаморфозы в XI кн. Флориды</i> / Пер.: М. А. Кузмин, С. П. Маркин. М., 1959, 1993 <sup>р</sup> )
De lib. arb.	De libero arbitrio // PL. 158. Col. 489-506 (рус. пер.: <i>Ансельм Кентерберийский. О свободном выборе</i> / Пер.: И. В. Купреева // Соч. М., 1995. С. 198-220)	Metamorph.	Metamorphosen oder Der goldene Esel: Lat. und deutsch / Hrsg. R. Helm. B., 1961 <sup>5</sup> (рус. пер.: <i>Апулей. Метаморфозы в XI кн.</i> // Там же)
De volunt.	De voluntate // PL. 158. Col. 487-490	AQDGM	Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. B., 1956-.
De volunt. Dei	De voluntate Dei // PL. 158. Col. 581-584	ArAth	Archives de l'Athos. P., 1937-[2000]. Vol. 1-[22]
Monolog.	De divinitatis essentia Monologium // PL. 158. Col. 141-224 (рус. пер.: <i>Ансельм Кентерберийский. Монологион</i> / Пер.: И. В. Купреева // Соч. М., 1995. С. 32-122)	ArchAnz	Archäologischer Anzeiger: Beiblatt z. Jb. d. Deutschen Archäol. Inst. B., 1896-.
Proslog.	Proslogion seu Alloguium de Dei existentis // PL. 158. Col. 223-248 (рус. пер.: <i>Ансельм Кентерберийский. Прослогион</i> / Пер.: И. В. Купреева // Там же. С. 123-165)	<i>Archiloch.</i> Fragm.	<i>Archilochus. Fragmenta</i> // Iambi et elegi Graeci / Ed. M. L. West. Oxf., 1971. Vol. 1 (рус. пер.: Эллинские поэты VII-III вв. до н. э.: Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика. М., 1999. С. 217-231)
<i>Anton. Vita Symeoni Stylit.</i>	<i>Antonius, monachus. Vita Symeonis Stylitae senioris</i> // Das Leben des hl. Symeon Stylites / Ed. H. Lietzmann. Lpz., 1908. S. 20-78. (TU; 3.2.4) (рус. пер.: Жизнь и деяния блж. Симеона Столпника // Жития визант. святых. СПб., 1995. С. 73-94)	ArchOC	Archives de l'Orient Chrétien. Bucur.; P., 1948-.
<i>Anton. Placent. Itinerarium</i>	<i>Itinerarium Antonini Placentini: Un viaggio in Terra Santa del 560-570 d. C.</i> / Ed. C. Milani. Mil., 1977 (рус. пер.: Путь Антонина из Плаценции конца VI в. // ИПС. 1895. Т. 13. Вып. 3. (Вып. 39))	Areop. CH	Corpus Areopagiticum. De coelesti hierarchia // Corpus Dionysiacum, II. B.; N. Y., 1991. (PTS; 36); Idem // PG. 3. Col. 119-370 (рус. пер.: <i>Дионисий Ареопагит. О Небесной иерархии: Тексты</i> / Пер. с греч.: Н. Г. Ермаков, под ред. Г. М. Прохорова; вступ. ст.: Г. В. Флоровский. СПб., 1997)
AOAT	Alter Orient und Altes Testament: Ser. Kevelaen, 1971-.	DN	De Divinis nominibus / Ed. B. R. Suchla // Ibid., I. B.; N. Y., 1990. (PTS; 33); Idem // PG. 3. Col. 585-996 (рус. пер.: <i>Дионисий Ареопагит. О Божественных</i>
<i>Aphr. Demonstr.</i>	<i>Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes</i> . P., 1894-1907. Т. 1-2. (PS; 1/1-2)		
Апос. Bar.	Apocalypsis Baruchi Graece (3 Baruch) / Ed. J. C. Picard. Leiden, 1967. (PVTG; 2)		



ЕН	именах. О мистическом богословии / Изд. подгот.: Г. М. Прохоров. СПб., 1994) De ecclesiastica hierarchia // Ibid., II. В.; N. Y., 1991. (PTS; 36); Idem // PG. 3. Col. 369–584 (рус. пер.: <i>Дионисий Ареопагит</i> . О Церковной иерархии // Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию правосл. богослужения. СПб., 1855. Т. 1)	Phys.	Physica / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1950, 1966 <sup>r</sup> (рус. пер.: <i>Аристотель</i> . Физика // Там же. 1981. Т. 3. С. 59–262)
Ер.	<i>Dionysius Areopagita</i> . Epistulae // PG. 3. Col. 1065–1122 (рус. пер.: <i>Дионисий Ареопагит</i> . Послания / Пер.: Г. М. Прохоров. СПб., 2001. С. 185–279)	Poet.	Poetica / Ed. R. Kassel. Oxf., 1965, 1966 <sup>2</sup> , 1968 <sup>r</sup> . 1447a8–1462b19 (рус. пер.: <i>Аристотель</i> . Поэтика // Там же. 1984. Т. 4. С. 645–680)
МТ	De mystica theologia // Corpus Dionysiacum, II. В.; N. Y., 1991. (PTS; 36) (рус. пер.: <i>Дионисий Ареопагит</i> . О мистическом богословии / Подгот.: Г. М. Прохоров // <i>Он же</i> . О Божественных именах. СПб., 1994)	Pol.	Politica / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1957, 1964 <sup>r</sup> (рус. пер.: <i>Аристотель</i> . Политика // Там же. С. 375–644)
<i>Arist.</i>	<i>Aristoteles</i> .	Rhet.	Rhetorica / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1959, 1964 <sup>r</sup> . 1354a1–1420a8 (рус. пер.: <i>Аристотель</i> . Риторика / Пер.: Н. Платонова. СПб., 1894)
Anal. poster.	Analytica posteriora // <i>Idem</i> . Analytica priora et posteriora / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1964, 1968 <sup>r</sup> (рус. пер.: <i>Аристотель</i> . Вторая аналитика // Соч.: В 4 т. М., 1978. Т. 2. С. 255–346)	Top.	Topica / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1958, 2004 <sup>r</sup> . 100a18–164b19 (рус. пер.: <i>Аристотель</i> . Топика // Соч.: В 4 т. М., 1978. Т. 2. С. 347–531)
Anal. prior. Categ.	Analytica priora // Ibid. 24a10–31b38 Categorii et liber de interpretatione. Oxf., 1949 (рус. пер.: <i>Аристотель</i> . Категории // Соч.: В 4 т. М., 1978. Т. 2. С. 51–91)	<i>Aristid. Apol.</i>	<i>Aristid. Apologia</i> // <i>Alpigiano C. Aristide di Atene</i> . Firenze, 1988. (Biblioteca patristica; 11) (рус. пер.: <i>Аристид</i> . Апология // СДХА. С. 290–337)
De anima	De anima / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1961, 1967 <sup>r</sup> . 402a1–435b25 (рус. пер.: <i>Аристотель</i> . О душе // Там же. 1975. Т. 1. С. 371–448)	<i>Aristoph.</i>	<i>Aristophanes</i> .
De cael.	De caelo / Ed. P. Moraux. P., 1965 (рус. пер.: <i>Аристотель</i> . О небе // Там же. 1981. Т. 3. С. 263–378)	Av.	Aves // <i>Aristophane</i> . [Œuvres] / Ed. V. Coulon, M. van Daele. P., 1929–1930, 1967 <sup>r</sup> . Vol. 3. P. 23–108 (рус. пер.: <i>Аристофан</i> . Птицы // <i>Он же</i> . Комедии. Фрагменты / Пер.: А. Пиотровский. М., 2000. С. 376–472)
De gener. animal.	De generatione animalium / Ed. H. J. Drossaert Lulofs. Oxf., 1965 (рус. пер.: <i>Аристотель</i> . О возникновении животных / Пер.: В. П. Карпов. М.; Л., 1940)	Equit.	Equites / Ed. V. Coulon, M. van Daele // Ibid. Vol. 1. P. 80–141
De generat. et corrupt.	De generatione et corruptione / Ed. C. Mugler. P., 1966 (рус. пер.: <i>Аристотель</i> . О возникновении и уничтожении // Соч.: В 4 т. М., 1981. Т. 3. С. 379–440)	Plutus.	Plutus / Ed. V. Coulon, M. van Daele // Ibid. Vol. 5. P. 89–147
De interpr.	De interpretatione // <i>Idem</i> . Categoriae et liber de interpretatione / Ed. L. Minio-Paluello. Oxf., 1949, 1966 <sup>r</sup> . 16a1–24b9 (рус. пер.: <i>Аристотель</i> . Об истолковании // Там же. 1978. Т. 2. С. 91–116)	<i>Arnob. Adv. nat.</i>	<i>Arnobius. Adversus nationes</i> // PL. 5. Col. 713–1289
De part. animal.	De partibus animalium / Ed. P. Louis. P., 1956. 639a1–697b30	<i>Arranz.</i>	<i>Arranz M.</i>
De resp.	De respiratione // <i>Idem</i> . Parva naturalia / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1955, 1970 <sup>r</sup> . 470b6–480b30	Eucologio	L'Eucologio Costantinopolitano agli inizi del secolo XI: Hagiasmatarion e Archieratikon (Rituale e Pontificale) con l'aggiunta del Leitourgikon (Messale). R., 1996
ЕН	Ethica Nicomachea / Ed. I. Bywater. Oxf., 1894, 1962 <sup>r</sup> . 1094a1–1181b23 (рус. пер.: <i>Аристотель</i> . Никомахова этика // Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 53–294)	Typicon	Le typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine: Codex Messinensis gr. 115. A. D. 1131. R., 1969. (OCA; 185)
Eth. Eud.	Ethica Eudemia / Ed. F. Susemihl. Lpz., 1884. Amst., 1967 <sup>r</sup>	<i>Arrian. Anab.</i>	<i>Arrianus Flavius. Alexandri anabasis</i> / Hrsg. A. G. Roos, G. Wirth // <i>Flavii Arriani quae exstant omnia</i> . Lpz., 1967. Bd. 1 (рус. пер.: <i>Арриан</i> . Поход Александра / Пер.: М. Е. Сергеев. М.; Л., 1962)
Met.	Metaphysica / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1924, 1953 <sup>2</sup> , 1970 <sup>r</sup> . Vol. 1: 980a21–1028a6; Vol. 2: 1028a10–1093b29 (рус. пер.: <i>Аристотель</i> . Метафизика // Соч.: В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 65–367)	ARW	Archiv für Religionswissenschaft. Lpz., 1898–1941/1942. 37 Bde
MM	Magna moralia / Transl. S. G. Stock // The Works / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1925. Vol. 9 (рус. пер.: <i>Аристотель</i> . Большая этика // Там же. 1984. Т. 4. С. 295–374)	ASAE	Annales du service des antiquités de l'Égypte. Le Caire, 1900–[2007]. Т. 1–[80]
		ASPh	Archiv für slawische Philologie. B., 1875–1929. 42 Bde
		ASSCOVS	Acta Synodalia Sacrosanti Concilii Oecumenici Vaticani II (Secundi). Vat., 1970–1978. 4 vol. in 25 pars
		<i>Assemani.</i>	<i>Assemani J. S.</i>
		BO	Bibliotheca Orientalis. R., 1719–1728. 4 t.
		Calendaria	Calendaria Ecclesiae Universae. R., 1755. 6 vol.
		<i>Aster. Amas.</i>	<i>Asterius, ep. Amasenus.</i>
		Hom. 4	Homilia 4: Adversus Kalendarum festum // PG. 40. Col. 215–226 (рус. пер.: <i>Астерий Амасийский, свт.</i> Слово обличительное против празднования календ // БВ. 1892. Март. С. 476–484)
		Hom. 8	Homilia 8: in SS. Petrum et Paulum // PG. 40. Col. 263–300
		Hom. in Ps. 6	Homilia in Ps. 6 // PG. 40. Col. 443–460

ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments. Basel; Zürich, [1943]–[2008]. Bd. 1–[94]	Ep. ad Afros	Epistula ad Afros episcopos // PG. 26. Col. 1029–1048 (рус. пер.: <i>Афанасий, свят.</i> Послание еп. Египетских и Ливийских (в числе девяноста) и блж. Афанасия к... еп. Африканским против ариан // Там же. С. 276–289)
ATD	Das Alte Testament Deutsch: Ser. Gött., 1949–.	Ep. ad Amun.	Epistula ad Amunem monachum // PG. 26. Col. 1169–1174 (рус. пер.: <i>Афанасий, свят.</i> Послание к монаху Амуну // Там же. С. 366–370)
<i>Athanas. Alex.</i>	<i>Athanasius Alexandrinus.</i>	Ep. ad Dracont.	Epistula ad Dracontium // PG. 25. Col. 523–534 (рус. пер.: <i>Афанасий, свят.</i> Послание к Драконтию // Там же. Ч. 2. С. 3–11)
Ad Antioch.	Tomus ad Antiochenos // PG. 26. Col. 795–810 (рус. пер.: <i>Афанасий, свят.</i> Свиток к антиохийцам // Творения. Серг. П., 1853–1854. М., 1994 <sup>р.</sup> Ч. 3. С. 166–175)	Ep. ad Epict.	Epistula ad Epictetum // PG. 25. Col. 1049–1070 (рус. пер.: <i>Афанасий, свят.</i> Послание к Эпиктету, еп. Коринфскому, против еретиков // Там же. Ч. 3. С. 290–302)
Apol. ad Const.	Apologia ad Constantium imperatorem // PG. 25. Col. 596–641 (рус. пер.: <i>Афанасий, свят.</i> Защитительное слово Афанасия, еп. Александрийского, пред царем Констанцием // Там же. Ч. 2. С. 41–75)	Ep. ad epp. Aegypti et Libyae	Epistula ad episcopos Aegypti et Libyae // PG. 25. Col. 537–594 (рус. пер.: <i>Афанасий, свят.</i> К епископам Египта и Ливии окружное послание против ариан // Там же. С. 92–165)
Apol. contr. ar.	Apologia (secunda) contra arianos // PG. 25. Col. 247–410 (рус. пер.: <i>Афанасий, свят.</i> Слово защитительное против ариан // Там же. Ч. 1. С. 287–398)	Ep. ad Jovianum	Epistula ad Jovianum imperatoris // PG. 26. Col. 813–824 (рус. пер.: <i>Афанасий, свят.</i> К имп. Иовиану // Там же. С. 175–177)
Apol. de fuga sua	Apologia de fuga sua // PG. 25. Col. 643–680 (рус. пер.: <i>Афанасий, свят.</i> Защитительное слово, в котором св. Афанасий оправдывает бегство свое во время гонения // Там же. Ч. 2. С. 76–98)	Ep. ad Marcel.	Epistula ad Marcellinum // PG. 27. Col. 11–46 (рус. пер.: <i>Афанасий, свят.</i> Послание к Маркеллину Об истолковании псалмов // Там же. Ч. 4. С. 3–35)
Contr. Apoll.	De Incarnatione contra Apollinarium lib. I. [Sp.] // PG. 26. Col. 1093–1132 (рус. пер.: <i>Афанасий, свят.</i> Против Аполлинария. Кн. 1: О воплощении Господа нашего Иисуса Христа // Там же. Ч. 3. С. 315–339)	Ep. ad Maxim.	Epistula ad Maximum philosophum // PG. 26. Col. 1085–1090 (рус. пер.: <i>Афанасий, свят.</i> Послание к Максиму Философу // Там же. Ч. 3. С. 311–314)
De decret. Nic. Syn.	De decretis Nicaenae Synodi // PG. 25. Col. 415–476 (рус. пер.: <i>Афанасий, свят.</i> Послание о том, что собор Никейский... определение свое против арианской ереси изложил // Там же. Ч. 1. С. 399–443)	Ep. ad Pall.	Epistula ad Palladium presbyterum // PG. 26. Col. 1167–1170 (рус. пер.: <i>Афанасий, свят.</i> Послание к пресвитеру Палладию // Там же. С. 365–366)
De incarn. et contr. arian.	De incarnatione Dei Verbi, et contra arianos: [Sp.] // PG. 26. Col. 983–1028 (рус. пер.: <i>Афанасий, свят.</i> О явлении во плоти Бога Слова и против ариан // Там же. Ч. 3. С. 251–276)	Ep. ad Serap.	Epistula ad Serapionem I–IV // PG. 26. Col. 529–676 (рус. пер.: <i>Афанасий, свят.</i> К Серапиону, епископу Тмуисскому, послания I–IV // Там же. С. 3–91)
De incarn. Verbi	Oratio de incarnatione Verbi // PG. 25. Col. 95–198 (рус. пер.: <i>Афанасий, свят.</i> Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти // Там же. Ч. 1. С. 191–264)	Ep. encycl.	Epistula encyclica // <i>Athanasius Werke</i> / Hrsg. H. G. Opitz. В., 1940. Bd. 2/1. S. 169–177 (рус. пер.: <i>Афанасий, свят.</i> Окружное послание // Там же. Ч. 1. С. 276–287)
De Sabbat.	De Sabbatis et circumcissione // PG. 28. Col. 133–142	Ep. pasch.	Epistulae festales // <i>The Festal Letters of Athanasius</i> / Ed. W. Cureton. L., 1848; [Idem.] <i>De ratione Paschae</i> // PG. 28. Col. 1605–1610 (рус. пер.: <i>Афанасий, свят.</i> Праздничные послания, 1–20 // Там же. Ч. 3. С. 376–524)
De sent. Dionys.	De sententia Dionysii // PG. 25. Col. 479–522; Idem // <i>Athanasius Werke</i> / Hrsg. H. G. Opitz. В., 1940. Bd. 2. Tl. 1. S. 46–67 (рус. пер.: <i>Афанасий, свят.</i> О Дионисии, еп. Александрийском // Творения. Ч. 1. С. 444–471)	Hist. arian.	Historia arianorum ad monachos // PG. 25. Col. 695–796 (рус. пер.: <i>Афанасий, свят.</i> История ариан // Там же. Ч. 2. С. 105–176)
De Synod.	Epistula de Synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria // PG. 26. Col. 681–794; Idem // <i>Athanasius Werke</i> / Hrsg. H. G. Opitz. В., 1940. Bd. 2. Tl. 1. S. 231–278; Fidei formula synodi Sirmiensis // Ibid. S. 235–236; Epistula synodi Ariminensis // Ibid. S. 237–238; Decretum synodi Ariminensis (fragm.) // Ibid. S. 238–239; Blasphemiae Aarii // Ibid. S. 242–243 (рус. пер.: <i>Афанасий, свят.</i> Послание о Соборах, бывших в Аримине Италийском и в Селевкии Исаврийской // Там же. Ч. 3. С. 92–165)	Hom. in illud: Nunc anima mea	Nomilia in illud: Nunc anima mea turbata est (fragmenta) // PG. 26. Col. 1240–1244
Ep. ad Adelph.	Epistula ad Adelphium, contra arianos // PG. 26. Col. 1071–1084 (рус. пер.: <i>Афанасий, свят.</i> Послание к епископу и исповеднику Аделфию против ариан // Там же. С. 302–310)	In illud: Omnia	In illud: Omnia mihi tradita sunt // PG. 25. Col. 207–220 (рус. пер.: <i>Афанасий, свят.</i> На слова: «вся Мне предана суть Отцем Моим» // Там же. Ч. 1. С. 268–276)
		In Matth.	Fragm. In Matthaei // PG. 27. Col. 1367–1390; 26. Col. 1251–1258 (рус. пер.: <i>Афанасий, свят.</i> Из Бесед на Евангелие от Матфея // Там же. Ч. 4. С. 423–454)
		In psalm.	Expositiones [fragm. comment.] in psalmos // PG. 27. Col. 59–546, 547–590 (рус. пер.: <i>Афанасий, свят.</i> Толкования на псалмы // Там же. С. 40–423)



Or. contr. arian.	Orationes tres contra arianos: [Adversus arianos] // PG. 26. Col. 11–468 (рус. пер.: <i>Афанасий, свят.</i> На ариан, слова 1–3 // Там же. Ч. 2. С. 176–455)	De anima et ejus orig.	De anima et ejus origine // PL. 44. Col. 473–548
Or. contr. gent.	Oratio sive liber contra gentes // PG. 25. Col. 1–96 (рус. пер.: <i>Афанасий, свят.</i> Слово на язычников // Там же. Ч. 1. С. 125–191)	De bapt. contr. donat.	De baptismo contra Donatistas // PL. 43. Col. 107–244
Quaest. in Script.	Quaestiones in Scripturam sacram // PG. 28. Col. 711–774	De bono conjug.	De bono conjugali // CSEL. 41 / Ed. J. Zycha. W., 1900. P. 187–230 (рус. пер.: <i>Аврелий Августин.</i> О супружестве и похоти // Трактаты о любви. М., 1994. С. 9–20)
Vita Antonii	Vita S. Antonii // PG. 26. Col. 835–976 (рус. пер.: <i>Афанасий, свят.</i> Житие прп. Отца нашего Антония // Творения. Ч. 3. С. 178–250)	De civ. Dei	De civitate Dei, lib. I–XXII // PL. 41. Col. 13–801 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> О Граде Божием // Творения. Ч. 3 (кн. 1–7); Ч. 4 (кн. 8–13); Ч. 5 (кн. 14–17); Ч. 6 (кн. 18–22). К., 1906–1910 <sup>2</sup> . М., 1994 <sup>р</sup> . Т. 1–4)
<i>Athenag.</i>	<i>Athenagoras Atheniensis.</i>	De cons. evang.	De consensu evangelistarum // PL. 34. Col. 1041–1230 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> О согласии евангелистов // Там же. К., 1906. Ч. 10)
De resurrect.	De resurrectione mortuorum // PG. 6. Col. 973–1024 (рус. пер.: <i>Афинагор.</i> О воскресении мертвых // СДХА. С. 92–124)	De correp. et grat.	De correptione et gratis, liber 1 // PL. 44. Col. 915–958
Legat. pro christian.	Legatio pro christianis // PG. 6. Col. 889–972 (рус. пер.: <i>Афинагор.</i> Прощение о христианах // СДХА. С. 53–92)	De divers. quaest.	De diversis quaestionibus // PL. 40. Col. 11–99
<i>Aug.</i>	<i>Augustinus Hipponensis.</i>	De doct. christ.	De doctrina christiana // PL. 34. Col. 35–81 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> О христианском учении / Пер.: С. С. Неретина // Антология средневеков. мысли. СПб., 2001. Т. 1. С. 66–112; Др. пер.: Христианская наука. К., 1835)
Ad catholicos	Ad catholicos de secta Donatistarum, seu De unitate ecclesiae // CSEL. 52. P. 231–322	De dono persev.	De dono perseverantiae // PL. 45. Col. 993–1054
Ad donat. post collat.	Ad donatistas post collationem // PL. 43. Col. 651–690	De duab. anim.	De duabus animabus // PL. 42. Col. 93–111; Idem // CSEL. 1891. Vol. 25. P. 51–80
Ad Diosc.	Ad Dioscorum // PL. 33. Col. 431–448	De fide et symb.	De fide et symbolo // PL. 40. Col. 181–196
Confess.	Confessionum, lib. I–XIII // PL. 32. Col. 659–869 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> Исповедь / Пер.: М. Е. Сергеев. М., 2000)	De Gen.	De Genesi ad litteram libri duodecim // PL. 34. Col. 245–286 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> О книге Бытия, буквально (2): В 12 кн. Кн. 1–4 // Творения. К., 1912 <sup>2</sup> . Ч. 7. С. 142–278; Кн. 5–12 // Там же. 1915 <sup>2</sup> . Ч. 8)
Contr. acad.	Contra academicos // PL. 32. Col. 903–958 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> Прогив академиков // Творения. К., 1905 <sup>2</sup> . Ч. 2. С. 1–104)	De Gen. contr. manich.	De Genesi contra manichaeos // PL. 34. Col. 173–220
Contr. Adimant.	Contra Adimantum // PL. 42. Col. 129–172; Idem // CSEL. 1891. Vol. 25. P. 115–190	De Gen. imperf.	De Genesi ad litteram imperfectus liber // PL. 34. Col. 219–246 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> О книге Бытия, буквально. Гл. 1–16 // Творения. К., 1912 <sup>2</sup> . Ч. 7. С. 96–141)
Contr. advers.	Contra adversarium legis et prophetarum // CCSL. 1985. Vol. 49. P. 35–131; Idem // PL. 42. Col. 603–666	De gest. Pelag.	De gestis Pelagii // PL. 44. Col. 319–360
Contr. Cresc.	Contra Cresconium grammaticum partis Donati // CSEL. 52. P. 325–582	De grat. et lib. arb.	De gratia et libero arbitrio // PL. 44. Col. 881–912
Contr. ep. Manich.	Contra epistolam fundamenti Manichaeorum // PL. 42. Col. 173–425	De grat. Christi	De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium, lib. I–II // PL. 44. Col. 359–410
Contr. ep. Parmen.	Contra epistolam Parmeniani // CSEL. 51. P. 19–141	De haer.	De haeresibus // CCSL. 46 / Ed. R. Vander Plaetse, C. Benkers. P. 286–345
Contr. Faust.	Contra Faustum Manichaeum // PL. 42. Col. 207–518	De immortal. anim.	De immortalitate animae // PL. 32. Col. 1019–1034
Contr. Fortunat.	Acta seu disputatio contra Fortunatum manichaeum // CSEL. 1891. Vol. 25. P. 83–112; Idem // PL. 42. Col. 111–130	De lib. arb.	De libero arbitrio // PL. 32. Col. 1221–1310 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> О свободе воли / Пер.: М. Ермакова, А. Шарнина // Антология средневеков. мысли. СПб., 2001. Т. 1. С. 25–65)
Contr. Gaudent.	Contra Gaudentium // CSEL. 53. P. 201–274	De mendacio	De mendacio // PL. 40. Col. 487–517
Contr. Julian.	Contra Julianum pelagianum // PL. 44. Col. 641–874	De morib. Eccl.	De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum libri duo // PL. 32. Col. 1309–1378
Contr. litt. Petil.	Contra litteras Petiliani // CSEL. 52. P. 3–227	De nat. et grat.	De natura et gratia // PL. 44. Col. 247–290
Contr. Maxim. arian.	Contra Maximinum epistula arianorum // PL. 42. Col. 743–818	De nat. et orig. anim.	Ep. 131: De origine animae hominis // PL. 22. Col. 1124–1224
Contr. Pelag.	Contra duos epistolas Pelagianorum, ad Bonifatium, lib. I–IV // PL. 44. Col. 549–640	De natura boni	De natura boni contra Manichaeos liber unus // PL. 42. Col. 577–603 (рус. пер.:
Contr. Secund.	Contra Secundinum manichaeum // CSEL. 1891. Vol. 25. P. 905–947; Idem // PL. 42. Col. 577–602		
Contr. secund. Julian.	Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus // PL. 45. Col. 1049–1608		
Contr. serm. arian.	Contra sermonem arianorum // PL. 42. Col. 683–708		
De agone christ.	De agone christiano // PL. 40. Col. 289–309		

	<i>Августин, блж.</i> О природе блага против манихейцев [отрывки] / Пер.: О. Е. Нес-терова // ПСЛЛ, IV–VIII вв. С. 204–206	Reg.	Regula ad servos Dei // PL. 32. Col. 1377–1384
De opere monach.	De opere monachorum // PL. 40. Col. 547–582	Retractat. Serm.	Retractationes // PL. 32. Col. 583–656 Sermones 1–50 // <i>Sancti Aurelii Augustini</i> Sermones de Vetere Testamento / Ed. C. Lambot. Turnhout, 1961. (CCSL; 41); Sermones 51–340 // PL. 38. Col. 332–1484; Sermones 341–396 // PL. 39. Col. 1493–1718
De ord.	De ordine // PL. 32. Col. 977–1020 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> О порядке // Творения. К., 1905 <sup>2</sup> . Ч. 2. С. 139–226)	Sol.	Soliloquia // PL. 32. Col. 867–904 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> Монологи, 2 кн. // Творения. К., 1905 <sup>2</sup> . Ч. 2. С. 227–298
De peccat. merit. et remiss.	De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum // PL. 44. Col. 109–199	Tract. in Ioan.	In Ioannis evangelium tractatus CXXIV // PL. 35. Col. 1379–1976
De peccato originali	De gratia Christi et de peccato originali // PL. 44. Col. 359–410	<i>Aurel. Antonin.</i>	<i>M. Aurelius Antoninus, imp.</i>
De perfect. just. hom.	De perfectione iustitiae hominis // PL. 44. Col. 289–291	Ad se ipsum	Ad se ipsum / Recogn. I. H. Leopold. Oxf., 1908, 1950 <sup>r</sup>
De praedest. sanct.	De praedestinatione sanctorum // PL. 44. Col. 959–992 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> О предопределении святых: Первая кн. к Просперу и Иларию / Пер. с лат.: И. Мамсуров. М., 2000)	Ep.	[Epistolae]= Lettere a Frontone // Scritti / A cura di G. Cortassa. Torino, 1984
De quant. animae	De quantitate animae // PL. 2. Col. 1033–1080 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> О количестве души // Творения. К., 1905 <sup>2</sup> . Ч. 2. С. 327–418)	<i>Bacon. Comm. natural.</i>	<i>Bacon R. Communia naturalium // Idem.</i> Hylomorphismus / Ed. H. Hoever. Paderborn, 1912
De s. virg.	De sancta virginitate // PL. 40. Col. 197–214; <i>Idem</i> // CSEL. 41. P. 235–302	BACr	Bollettino di archeologia cristiana. R., 1863–1894
De temp.	Sermo 172: Dominica in octavis Paschae, ad Neophytos // PL. 39. Col. 2075–2082	BAR	The Biblical Archaeology Review / The Bibl. Archaeol. Soc. Wash., 1974–
De temp. sermo 67, 68	Sermo 67, 68: De s. Genesisio // PL. 61. Col. 418	<i>Bardenhewer.</i> Geschichte	<i>Bardenhewer O.</i> Geschichte der altkirchlichen Literatur. Freiburg i. Br., 1913–1932 <sup>2</sup> . Darmstadt, 1962 <sup>r</sup> . 5 Bde
De Trinit.	De Trinitate // PL. 42. Col. 819–1098 (рус. пер.: <i>Августин Аврелий, блж.</i> О Троице / Пер.: А. А. Тащиан. Краснодар, 2004)	<i>Barhadb. Hist. eccl.</i>	<i>Barhadbešabba 'Arbaia.</i> Histoire ecclésiastique. Part. 1 / Éd. F. Nau // PO. P., 1932. T. 23. Fasc. 2 [cap. 1–18]; Part. 2 // PO. P., 1913. T. 9. Fasc. 5 [cap. 19–32]
De util. cred.	De utilitate credendi ad Honoratum // PL. 42. Col. 65–92	<i>Barnaba. Ep.</i>	<i>Barnabae</i> Epistola catholica // PG. 2. Col. 727–782 (рус. пер.: Псалом ап. <i>Варнавы</i> // ПИМА. 1994. С. 63–94; 2003. С. 87–115)
De ver. rel.	De vera religione // PL. 34. Col. 121–172 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> Об истинной религии // Творения. К., 1912 <sup>2</sup> . Ч. 7. С. 1–95)	<i>Barsan. Quaest.</i>	<i>Barsanuphius and John.</i> Questions and answers // PO. T. 31. Fasc. 3. N 150 (рус. пер.: <i>Варсонофий Великий, прп., Иоанн, прп.</i> Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников. М., 2001)
Enchirid.	Enchiridion // PL. 40. Col. 49–114 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> Руководство Лаврентию, или О вере, надежде и любви. М., 1997)	<i>Basil. Magn.</i>	<i>Basilii Caesariensis Cappadociae (Magnus).</i> Adversus Eunomium libri quinque // PG. 29. Col. 497–774 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> Против Евномия // Творения. М., 1991 <sup>r</sup> . Ч. 3. С. 3–230)
Ep.	Epistolae // PL. 33	Asc. br.	Asceticon magnum sive Quaestiones (regularum breviorum tractatae) // PG. 31. Col. 1051–1306 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах // Там же. Ч. 5. С. 211–375)
Exp. ep. ad Gal.	Expositionis Epistula ad Galatis // PL. 35. Col. 2105–2148	Asc. br. Ruf.	Regula ad monachos // PL. 103. Col. 487–554
In Ep. 1 Ioan.	In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus // <i>Augustin St.</i> Commentaire de la première épître de St. Jean / Ed. P. Agaësse. P., 1961. P. 112–438. (SC; 75) (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> Рассуждения на Псалом Иоанна к Парфянам / Пер.: С. А. Степанцов // АиО. 2002. № 4(34). С. 63–78; 2003. № 1(35). С. 54–69; № 2(36). С. 66–77; № 3(37). С. 50–70)	Asc. fus.	Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae fusius tractatae) // PG. 31. Col. 889–1052 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах // Творения. М., 1991 <sup>r</sup> . Ч. 5. С. 87–210)
In Ioan.	In Ioannis Evangelium // PL. 35 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> Рассуждение на Евангелие от Иоанна, 1 // БТ. 2003. Сб. 38. С. 87–96)	Const. ascet.	Constitutiones asceticae // PG. 31. Col. 1321–1428 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> Предначертание подвижничества // Древние иноческие уставы. М., 1892, 1994 <sup>r</sup> . С. 213–510)
In Ps.	Enarrationes in Psalmos // PL. 36–37	De bapt.	De baptismo, lib. I–II // PG. 31. Col. 1513–1628
Locut. in Hept.	Scripturae sacrae Locutionum [in Heptateuchum], lib. I–VII // PL. 34. Col. 485–546	De creat. 1	Homilia 1: De creatione hominis // PG. 30. Col. 9–38.
Op. imperf. contr. Jul.	Opus imperfectum contra secundam responsionem Iuliani, lib. I–VI // PL. 45. Col. 1049–1608	De creat. 2	Homilia 2: De creatione hominis // PG. 30. Col. 37–62.
Quaest. in Deut.	Quaestionum in Deuteronomium // PL. 34. Col. 547–824		
Quaest. in Hept.	Quaestionum in Heptateuchum, lib. I–VII // PL. 34. Col. 547–824		



De jud.	De iudicio Dei // PG. 31. Col. 653–676	Moral. reg.	Moralia regulae, 1–80 // PG. 31. Col. 699–870 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> Нравственные правила (80 правил) // ТСОП. 1846. Т. 7. Кн. 2. С. 359–496)
De iudic. extrem.	De iudicio extremo et templo Salomonis // <i>Budge E. A. W.</i> Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt. L., 1910. P. 105–114, 248–257	Philoc.	Philocalia sive Ecloga de operibus Origenis a Basilio et Gregorio Nazianzeno facta (cap. 23, 25–27) // <i>Origène.</i> Philocalie 21–27: sur le libre arbitre / Ed. É. Junod. P., 1976. P. 130–314. (SC; 226).
De miseric.	De misericordia et iudicio // PG. 31. Col. 1705–1714 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> Беседа 25: О милости и суде // Творения. М., 1993 <sup>р.</sup> Ч. 4. С. 391–404)	Sermo 13	Sermo 13 (Sermo asceticus) // PG. 31. Col. 869–881 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> Слово подвижническое и увещательное об отречении от мира // ТСОП. 1847. Т. 9. Кн. 1; То же: Творения М., 1991 <sup>р.</sup> Ч. 5. С. 56–64)
De incarn.	De incarnatione Domini // <i>Amand D.</i> Une homélie grecque inédite antinestorienne du 5 <sup>ème</sup> siècle sur l'Incarnation du Seigneur. (RBén. 1948. Vol. 58. P. 223–263)	<i>Basil. Seleuc. Or.</i>	<i>Basilii Seleuciensis</i> Orationes I–XLI // PG. 85. Col. 27–474
De Parad.	De Paradiso: Or. 3 // PG. 30. Col. 61–72; Col. 1155–1156	Basilic.	Basilicorum, lib. I–LX / Ed. H. J. Scheltema, N. van der Wal. Groningen, 1955–1988. Ser. A: Textus. 8 vol.; Ser. B: Scholia. 9 vol. Bulletin of the American Schools of Oriental Research. Baghdad, 1939–.
De spirit.	De spiritu // PG. 29. Col. 767–774	BASOR	<i>Baumstark A.</i> Geschichte der syrischen Literatur. Bonn, 1922
De Spirit. Sanct.	Liber de Spiritu Sancto // PG. 32. Col. 67–218; <i>Basile de Césarée.</i> Sur le Saint-Esprit / Ed. V. Pruche. P., 1968 <sup>р.</sup> P. 250–530. (SC; 17 bis) (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> О Святом Духе, к св. Амфилохию, еп. Иконийскому // Творения. М., 1991 <sup>р.</sup> Ч. 3. С. 231–356)	<i>Baumstark.</i>	<i>Baumstark A.</i> Geschichte der syrischen Literatur. Bonn, 1922
Destruam	Homilia in illud: Destruam horrea mea // PG. 31. Col. 261–278; <i>Ibid.</i> // <i>St. Basile.</i> Homélie sur la richesse / Ed. Y. Courtonne. P., 1935. P. 15–37	Geschichte	Berliner Byzantinistische Arbeiten: Ser. B., 1955–1995. 60 Bde
Enarr. in Is.	Enarratio in prophetam Isaiam 1–16 // PG. T. 30. Col. 117–668 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> Толкование на пророка Исаию. Гл. 1–5 // ТСОП. 1845. Т. 6. Кн. 3. С. 3–248; Гл. 6–16 // Там же. Кн. 4. С. 349–446; То же // Творения. М., 1991 <sup>р.</sup> Ч. 3. С. 249–446)	BBA	Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon / Hrsg. F. W. Bautz. Hamm (Westf.), 1975–2003. 21 Bde; <a href="http://www.bautz.de/bbkl">http://www.bautz.de/bbkl</a> [Электр. ресурс]
Ep.	Epistolae // <i>St. Basile.</i> Lettres: In 3 vol. / Ed. Y. Courtonne. P., 1957. Vol. 1: Ep. 1–100. P. 3–219; 1961. Vol. 2: Ep. 101–218. P. 1–218; 1966. Vol. 3: Ep. 219–366. P. 1–229; Epistolae, 1–366 // PG. 32. Col. 219–1112	BBKL	Byzantinobulgarica. Sofia, 1962–1995. [9] т.
Exhort. ad renuntiat.	Sermo de renuntiatione saeculi // PG. 31. Col. 625–648	Bbl	Bulletin de Correspondance Hellénique. P., 1877–[2006]. Т. 1–[130]
Hom. 1–35	Homiliae 1–35 // PG. 31. Col. 163–1722	BCHell	Bibliothèque copte de Nag Hammadi: [Ser.]. Québec, 1977–.
Hom. de Nativ.	Homilia in Sanctam Christi Generationem // PG. 31. Col. 1457–1475	BCNH	The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: with an append. cont. the Biblical Aramaic. Peabody (Mass.), [1996]
Hom. de virgin.	Homilia (sermo) de virginitate // <i>Amand D.</i> Une curieuse homélie grecque inédite sur la virginité adressée aux pères de famille. (RBén. 1953. Vol. 63. P. 35–69)	BDB	<i>Beck H.-G.</i> Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich. Gött., 1980
Hom. in aquas	Homilia in aquas [Sp.] // <i>Costanza S., ed.</i> Ps.-Basiliū Eις ὕδατα καὶ εἰς τὸ ἄγιον βάπτισμα. Messina, 1967. P. 39–44.	<i>Beck.</i>	Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. Münch., 1959, 1977 <sup>2</sup>
Hom. in Hex.	Homiliae in Hexameron, 1–9 // PG. 29. Col. 3–208 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> Беседы на Шестоднев // Творения. М., 1845, 1991 <sup>р.</sup> Ч. 1. С. 1–174)	<i>Beda.</i>	<i>Beda Venerabilis.</i> De schematibus et tropis S. Scripturae // Opera didascalica. Turnhout, 1975. Vol. 1. P. 142–171. (CCSL. 123A)
Hom. in princip. Proverb.	Homilia 12: In principium Proverbiorum // PG. 31. Col. 386–423 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> На начало кн. Притчей // Там же. 1846. Ч. 4. С. 193–223)	De schemat. et trop.	De tabernaculo et vasis eius ac vestibus sacerdotum / Ed. D. Hurst // Opera. Pars 2/2a: Opera exegetica. Turnhout, 1969. P. 3–139. (CCSL. 119A)
Hom. in Ps.	Homiliae super Psalmos // PG. 29. Col. 209–494 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> Беседы на Псалмы // Там же. 1845, 1991 <sup>р.</sup> Ч. 1. С. 177–406)	De Tabern.	Explanatio Apocalypsis // PL. 93. Col. 129–206
In Isaiam proph.	In Isaiam prophetam // PG. 30. Col. 117–667 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> Толкование на прор. Исаию // Там же. Ч. 2. С. 5–358)	Expl. Apoc.	Historia ecclesiastica gentis Anglorum = Ecclesiastical history of the English nation / Introd. by D. Knowles. L.; N. Y., [1975]; <i>Idem</i> // PL. 95. Col. 21–290 (рус. пер.: <i>Бeda Достопочтенный.</i> Церковная история народа англ. СПб., 2001)
In s. Christi generat.	In sanctam Christi generationem // PG. 31. Col. 1457–1476	Hist. Angl.	Historia ecclesiastica // PL. 95. Col. 21–290
		In Cant. Cantic.	In Cantica Canticorum allegorica expositio // PL. 91. Col. 1065–1236
		In Jac.	In epistulas VII catholicas: In epistulam Jacobi expositio // Opera. Pars 2/4: Opera exegetica. Turnhout, 1983. P. 183–224. (CCSL; 121)
		In Luc.	In Evangelium S. Lucae // PL. 92. Col. 319–634

In Marc.	In Marci Evangelium exposito // PL. 92. Col. 131–302	<i>Billerbeck.</i> Kommentar	<i>Strack H. L., Billerbeck P.</i> Der Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Tüb., 1986–1994. 6 Bde
In Matth.	In Matthaei Evangelium exposito // PL. 92. Col. 9–132	BKV	Bibliothek der Kirchenväter. Kempten, 1869–1888 <sup>2</sup> . 80 Bde; 1911–1931 <sup>3</sup> . 61 Bde; 1932–1938 <sup>4</sup>
In princ. Gen. Apost.	In principam Genesis // PL. 91. Col. 9–190 Super Acta Apostolorum expositio // PL. 92. Col. 937–996	BMGS	Byzantine and Modern Greek Studies. Oxf., 1975–. Vol. 1–.
<i>Bedjan.</i> Acta	Acta Martyrum et Sanctorum / Ed. P. Bedjan. P.; Lpz., 1890. T. 1; 1891. T. 2; 1892. T. 3; 1894. T. 4; 1895. T. 5; 1896. T. 6; 1897. T. 7	BN	Biblische Notizen: Aktuelle Beitr. z. Exegese d. Bibel u. ihrer Welt. Salzburg, 1976–.
BEHE.Ph	Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sect. d. Sciences philol. et hist. P., 1870–[2007]	BNGJ	Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher. Athens; B., 1920–[1985]. Vol. 1–[22]
BEHER	Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sect. d. Sciences Relig. P., 1889–[2008]	BNTC	Blacks New Testament Commentary: Ser. L., 1957–.
BEL	Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». R., 1887–1926. 40 vol. N. S. 1927–.	<i>Boetius.</i> Comm. in Porphyr.	<i>Boetius.</i> Commentaria in Porphyrium // PL. 64. Col. 71–158 (рус. пер.: <i>Бозэций</i> . Комментарий к Порфирию / Пер.: Т. Ю. Бородай // <i>Он же</i> . «Утешение философии» и другие трактаты. М., 1990. С. 5–116)
BELS	Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». Subsidia. R., 1974–[2008]. [146] Bde	Consol.	De consolatione philosophiae lib. V // PL. 63. Col. 579–863 (рус. пер.: <i>Бозэций</i> . Утешение философией / Пер.: В. И. Уколова, М. Н. Цейтлин // Там же. С. 190–290)
<i>Bernard. Clar.</i> Contr. Abaelard.	<i>Bernardus Claraevallensis.</i> Contra novi Abailardi errores <i>S. Bernardus</i> etiamnum expostulat apud Clementem X // PL. 182. Col. 1053–1072 (рус. пер.: <i>Бернард Клервосский</i> . Послание СХС к папе Иннокентию II, или Трактат против нек-рых ошибочных положений Абеяра // Классич. филология на совр. этапе. М., 1996. С. 192–197)	Contr. Eutych.	Contra Eutychen et Nestorium // PL. 64. Col. 1337–1354 (рус. пер.: <i>Бозэций</i> . Против Евтихия и Нестория / Пер.: Т. Ю. Бородай // Там же. С. 167–189)
De considerat.	De consideratione // PL. 182. Col. 727–808	De fide cathol.	Brevis fidei christianae complexio (Confesio fidei) // PL. 64. Col. 1333–1338
De grat. et de lib. arb.	De gratia et libero arbitrio // PL. 182. Col. 999–1028 (рус. пер.: <i>Бернард Клервосский</i> . О благодати и свободе воли // Антология средневек. мысли. СПб., 2001. Т. 1. С. 444–476)	De Trinit.	De Trinitate // PL. 64. Col. 1247–1256 (рус. пер.: <i>Бозэций</i> . Каким образом Троица есть Единый Бог, а не три божества / Пер.: Т. Ю. Бородай // <i>Он же</i> . «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 145–157)
De laud. Virg. Matris	De laudibus Virginis Matris // PL. 183. Col. 55–88	Dial. in Porphyr. In Top. Cic.	Dialogi in Porphyrium // PL. 64. Col. 9–70 Commentaria in Ciceronis Topica // PL. 64. Col. 1039–1173
Ep.	Epistolae // PL. 182. Col. 1191–1196	BollGrott	Bolletino della Badia Graeca de Grottaferrata. Grottaferrata, 1947–.
In Cant.	Sermos in Cantica // PL. 183. Col. 785–1316 (рус. пер.: <i>Бернард Клервосский</i> . Проповеди на Песнь Песней // Антология средневек. мысли. СПб., 2001. Т. 1. С. 431–443)	<i>Bonav.</i> Breviloq.	<i>Bonavventura.</i> Breviloquium // Opera omnia: In 10 vol. Quarracchi, 1891. Vol. 5
<i>Bernhold. Microlog.</i>	<i>Bernholdus Constantiensis.</i> Micrologus de ecclesiasticis observationibus // PL. 151. Col. 974–1022	De myst. Trinit. In Sent.	De mysterio Trinitatis // Ibidem Commentarius in IV libros Sententiarum // Ibid. 1882. Vol. 1
BETL	Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium: Ser. Leuven, 1947–.	Itin.	Itinerarium // Ibid. 1891. Vol. 5 (рус. пер.: <i>Бонаventura</i> . Путеводитель души к Богу / Пер. и коммент.: В. Л. Задворный. М., 1993)
BG	Bibliotheca Graeca / Ed. J. A. Fabricius et G. C. Harles. Hamburg, 1790–1809. 12 vol.	BOR	Biserica Ortodoxă Română. Bucur., 1874–. Vol. 1–.
BGLS	Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slawen: Ser. Giessen, 1968–.	Brev. Eccl. Antioch.	Breviarium juxta ritum ecclesiae Antiochenaе Syrorum. Mausili, 1886–1896. 7 vol.
BHG	Bibliotheca hagiographica Graeca / Ed. Fr. Halkin. Brux., 1957 <sup>3</sup> . Vol. 1–3. (SH; 8a); Auctarium. Brux., 1969. (SH; 47); Novum auctarium. Brux., 1984. (SH; 65)	BrevHieros	Breviarius de Hierosolyma // Itineraria et alia geographica. Turnhout, 1965. P. 107–112. (CCSL; 175)
BHL	Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis. Brux., 1898. T. 1; 1901. T. 2. 1992 <sup>2</sup> . (SH; 6); 1911. Suppl.	BSGRT	Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Lpz., 1869–. Bd. 1–.
BHO	Bibliotheca hagiographica orientalis / Ed. Socii Bollandiani. Brux., 1910, 1970. (SH; 10)	Bsl	Byzantinoslavica. Praha, 1929–.
BiblArch	The Biblical Archaeologist. Phil., 1938–1997. 60 vol.	BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies. L., 1917–[2008]. Vol. 1–[71]
BiblEtC	Bibliothèque d'études coptes. Le Caire, 1919–.	BullAcBelge	Bulletin de l'Académie royale de Belgique. Cl. des lettres. Brux., 1915–.
BiblSS	Bibliotheca sanctorum. R., 1961–1970. 12 vol.; 1987. Append.	Byz	Byzantion. Brux.; P., 1924–. Vol. 1–.
BiblZschr	Biblische Zeitschrift. Paderborn, 1903–1938/1939. N. F. 1957–.	ByzF	Byzantinische Forschungen. Amst., 1966–. Bd. 1–.
BIFAO	Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale. Le Caire, 1901–. Vol. 1–.		



ByzSt	Byzantine Studies. Shepherdstown (W. Va). 1974–1986. 13 vol.; N. S. 1996/97(1996)–. Vol. 1/2–.	Synod. orient.	Synodicon orientale, ou Recueil de Synodes nestoriens. P., 1902
BZ	Byzantinische Zeitschrift. Lpz., 1892–1943. Münch., 1944–1991. Lpz., 1992–1997. Münch.; Lpz., 1998–. Bd. 1–.	<i>Chalandon.</i>	<i>Chalandon F.</i> Les Comnène: Études sur l'empire byzantin au XI <sup>e</sup> et au XII <sup>e</sup> siècle. P., 1900. Vol. 1: Essai sur le règne de l'Alexis I <sup>er</sup> Comnène (1081–1118); 1912. Vol. 2/1–2: Jean II Comnène (1118–1143) et Manuel I Comnène (1143–1180). N. Y., 1971 <sup>r</sup>
<i>Caes. Arel.</i>	<i>Caesarius Arelatensis.</i>	Comnène	<i>Christ W., Paranikas M.</i> Anthologia Carminum Christianorum. Lipsiae, 1871
Reg. ad monach.	Regula ad monachos // <i>S. Caesari, ep. Arelatensis</i> Opera omnia / Ed. G. Morin. Maredsous, 1942. Vol. 2. P. 149–155; Idem // PL. 67. Col. 1097–1103	<i>Christ, Paranikas.</i>	Chronicon Edessenum: Chronicon anonymum de ultimis regibus Persarum / Ed. I. Guidi. P., 1903. (CCSO; Syr. 3–4. Pars 1)
Reg. ad virg.	Regula da virgines // <i>S. Caesari, ep. Arelatensis</i> Opera omnia / Ed. G. Morin. Maredsous, 1942. Vol. 2. P. 101–129	Anthologia	Chronica minora / Ed. Th. Mommsen. B., 1892–1898. 3 t. (MGH. AA; 9, 11, 13)
Serm.	Sermones // PL. 67. Col. 1041–1090; <i>Césaire d'Arles.</i> Sermons au peuple / Ed. M.-J. Delage. P., 1971, 1978, 1986. Vol. 1–3. (SC; 175, 243, 330)	Chron. Edess.	Chronicon miscellaneum, ad ann. p. Chr. 724 pertinens / Ed. I. Guidi // Chronica minora / Ed. E. W. Brooks, I.-B. Chabot. P., 1904. Pt. 2. P. 77–155 [textus]; P. 61–119 [versio]. (CCSO. Syr. Ser. 3; T. 4)
Cah. Arch.	Cahiers Archéologiques. P., 1945–.	Chron. min.	Chronicon Paschale / Rec. L. Dindorf. Bonn, 1832. 2 vol.; Idem // PG. 92. Col. 69–1028
Cah. Civ. Med.	Cahiers de civilisation médiévale, X <sup>e</sup> –XII <sup>e</sup> siècles. Poitiers, 1958–. Vol. 1–.	Chron. misc.	<i>Chrysippus.</i>
CalifSS	California Slavic Studies / Univ. of California. Berkeley; Los Ang., 1960–. Vol. 1–.	Chron. Pasch.	<i>Chrysippus.</i>
<i>Callim. Cyren.</i>	<i>Callimachus.</i> Hymni // Ed., transl. by R. Pfeiffer. Oxf., 1965. 2 vol. (рус. пер.: Гимны <i>Каллимаха</i> / Пер.: С. С. Аверинцев // Античные гимны / Сост.: А. А. Тахо-Годи. М., 1988. С. 141–171)	<i>Chrysip.</i>	Fragm.
Hymn.		Fragm.	Fragm. logica et physica // SVF. Lpz., 1903. Stuttg., 1968 <sup>r</sup> . T. 2. P. 1–348
Can. Murat.	Canon Muratori // <i>Lietzmann H.</i> Das mura-torische Fragmente. B., 1933	Fragm. moral.	Fragm. moralia / Ed. J. von Arnim // SVF. Lpz., 1903. Stuttg., 1968 <sup>r</sup> . T. 3. P. 3–191
CANT	Clavis Apocryphorum Novi Testamenti / Ed. M. Geerard. Turnhout, 1992	CIC	Codex iuris canonici (1983) // AAS. 1983. Vat., 1983. Vol. 75. Pt. 2
<i>Cantacus. Hist.</i>	<i>Ioannis Cantacuserni eximperatoris</i> Historiarum, lib. I–IV. Bonn, 1828–1832. 3 vol. (CSHB)	CIC (1917)	Codex iuris canonici / Auctorit. Benedicti Papae promulgatus. Vat., 1917
<i>Cassiod.</i>	<i>Cassiodorus.</i>	<i>Cicero.</i>	<i>Marcus Tullius Cicero.</i>
De anima	De anima // PL. 70. Col. 1279–1308	Acad.	Academica posteriora. Lib. I / Ed., introd. et comment. de M. Ruch. P., 1970
De artib.	De artibus et disciplinis liberalium litterarum // PL. 70. Col. 1149–1220	Ad fam.	Epistulae ad Familiares / Ed. D. R. Shackleton Bailey. Camb., 1977. 2 vol. (рус. пер.: <i>Цицерон Марк Туллий.</i> Письма. М., 1949–1951. 3 т.)
De inst. div. lit.	De institutione divinarum litterarum // PL. 70. Col. 1105–1150	Brut.	Brutus // <i>M. Tulli Ciceronis</i> Scripta Quae Manserunt Omnia / Hrsg. E. Malcovati. Lpz., 1970 <sup>2</sup> . Fasc. 4 (рус. пер.: <i>Цицерон Марк Туллий.</i> Брут, или О знаменитых ораторах / Пер.: И. Стрельникова // <i>Он же.</i> Три трактата об ораторском искусстве. М., 1972. С. 255–328)
Exp. ps.	Expositio psalmodum / Ed. M. Adriaen. Turnhout, 1958. (CCSL; 97–98)	De fato	Scripta quae manserunt omnia. Fasc. 46: De divinatione. De fato. Timaeus / Rec. W. Ax. Stuttg., 1969 (рус. пер.: <i>Цицерон Марк Туллий.</i> О судьбе / Пер.: М. И. Рижский // <i>Он же.</i> Философские трактаты. М., 1997 <sup>2</sup> . С. 299–316)
Hist. eccl. tripart.	Chronica: (Historia tripartita). B., 1894. S. 120–161. (MGH. AA; 11)	De natura deorum	De natura deorum: Academica. Camb., 1956 (рус. пер.: <i>Цицерон Марк Туллий.</i> О природе богов // Там же. С. 47–146)
Varia	Variarum, lib. I–XII // PL. 69. Col. 501–880; Idem // MGH. AA. T. 12. P. 3–385	De offic.	De officiis // <i>Marcus Tullius Cicero.</i> De officiis / Transl. W. Miller. Camb., 1913
CAVT	Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti / Ed. J. Haelewyck. Turnhout, 1998	De orat.	De oratore // <i>M. Tulli Ciceronis</i> Rhetorica / Ed. A. S. Wilkins. Oxf., 1902. Vol. 1 (рус. пер.: <i>Цицерон Марк Туллий.</i> Об ораторе / Пер.: Ф. Петровский // <i>Он же.</i> Три трактата об ораторском искусстве. М., 1972. С. 75–252)
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly. Wash., 1939–[2009]. Vol. 1–[71]	De republica	De republica / Ed. L. Ferrero. Firenze, 1957 (рус. пер.: <i>Цицерон Марк Туллий.</i> О государстве // <i>Он же.</i> О государстве. О законах. О старости. О дружбе. Об обязанностях. Речи. Письма / Сост.: Е. В. Ляпустина. М., 1999. С. 45–144)
CC	Corpus Christianorum / Hrsg. von der Abtei St. Peter in Steenbrugge (Belgien). Turnhout, 1953–.	Div.	De divinatione / Hrsg. R. Giomini. Lpz., 1975 (рус. пер.: <i>Цицерон Марк Туллий.</i>
CCCM	Continuatio Medievalis. 1966–;		
CCSA	Ser. Apocryphorum. 1983;		
CCSG	Ser. Graeca. 1977–;		
CCSH	Ser. Hagiographies. 1994–;		
CCSL	Ser. Latina. 1953–.		
<i>Cebes. Tabula</i>	<i>Cebes Thebanus (pseud.).</i> Tabula // The Tabula of Cebes / Ed. J. T. Fitzgerald, L. M. White. Chico (Calif.), 1983 (рус. пер.: <i>Кебем.</i> Картина / Пер. с греч.: В. Алексеев. СПб., 1888)		
<i>Cedrenus G. Comp. hist.</i>	<i>Georgius Cedrenius.</i> Compendium historiarum // <i>Idem.</i> Ioannis Scylitzae ope suppletus et emendatus / Ed. I. Bekker. Bonn, 1838–1839. 2 vol. (CSHB)		
CFHB	Corpus fontium historiae Byzantinae. Wash. etc., 1967–. Vol. 1–.		
<i>Chabot.</i>	<i>Chabot J.-B.</i>		
Lit. syr.	Littérature syriaque. P., 1935		

	О дивинации // <i>Он же</i> . Философские трактаты. М., 1985. С. 191–298)		(рус. пер.: <i>Климент Александрийский</i> . Строматы. Кн. I–VII / Пер., коммент.: Е. В. Афонасин. СПб., 2003. Т. 1–3)
Ep. ad. Attic.	Epistolae ad Atticum / Ed. L. C. Purcer. Oxf., 1903	<i>Clem. Rom.</i>	<i>Clemens Romanus</i> .
Flac.	Rede für L. Flaccus / Erkl. v. A. Du Mesnil. Lpz., 1883	Ep. I ad Cor.	Epistula I ad Corinthios // <i>Clément de Rome</i> . Épître aux Corinthiens / Ed. A. Jaubert. P., 1971. P. 98–204. (SC; 167) (рус. пер.: <i>Климент Римский, свт.</i> Первое Послание к Коринфянам // ПМА. 1994. С. 119–148; 2003. С. 135–172)
Harusp.	De Haruspicum Responso // <i>M. Tulli Ciceronis</i> Orationes / Ed. W. Peterson. Oxf., 1911. Vol. 5	Ep. II ad Cor.	Epistula altera ad Corinthios // PG. 1. Col. 329–348 (рус. пер.: <i>Климент Римский, свт.</i> Второе послание к Коринфянам // ПМА. 1994. С. 157–164; 2003. С. 175–180)
Leg.	De Legibus // <i>Cicéron</i> . Traité des Lois / Ed. G. de Plinval. P., 1968 (рус. пер.: <i>Цицерон Марк Туллий</i> . О законах // <i>Он же</i> . О государстве... М., 1999. С. 149–224)	Ep. II ad Cor. Suppl.	Epistula altera ad Corinthios // Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφεῶν. Ἀθήνα, 1955. Μερος 1. Σ. 44–47 (рус. пер.: <i>Климент Римский, свт.</i> 2-е Послание к Коринфянам. Гл. 12–20 / Пер.: Н. И. Барсов // ПМА. 1994. С. 401–406; 2003. С. 505–509)
Partit.	De partitione oratoria // <i>Marco Tulio Ciceron</i> / Introd., trad. y notas de B. Reyes Coira. Mexico, 2000	Hom.	Homiliae / Hrsg. B. Rehm // Die Pseudoklementinen. Tl. 1. B., 1969. (GCS)
Tusc. disp.	Tusculanae disputationes. P., 1960 (рус. пер.: <i>Цицерон Марк Туллий</i> . Тускуланские беседы / Пер.: М. Л. Гаспаров // Избр. соч. М., 1975. С. 205–357)	<i>Clugnet</i> . Bibl. orient.	Bibliothèque hagiographique orientale / Éd. L. Clugnet. P., 1901–1905. 9 vol.
CIG	Corpus inscriptionum Graecarum / Ed. A. Voeckhius. B., 1828–1877. Hildesheim, [1973] <sup>r</sup> . (Subs. Epigraphica)	Coll. Avel.	Epistulae imperatorum pontificum aliorum inde ab a. CCLXII usque ad a. DLIII datae: Avellana quae dicitur collection. W. etc., 1895–1898. 2 t. (CSEL; 35/1–2)
CIL	Corpus inscriptionum Latinarum / Hrsg. v. d. Berliner Akad. B., 1862–.	<i>Colonna</i> . Stor. bizant.	<i>Colonna M. E.</i> Gli storici bizantini dal IV al XV sec. Napoli, 1956
CIMAGL	Cahiers de l'Institut du Moyen-âge Grec et Latin. Copenhagen, 1969–. Vol. 1–.	<i>Commod.</i>	<i>Commodianus Gazaeus</i> .
<i>Cinnam.</i> Hist.	<i>Ioannis Cinnami</i> Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum / Ed. A. Meinelke. Bonn, 1836 (рус. пер.: <i>Киннам И.</i> Краткое обозрение царствования Иоанна и Мануила Комнинов. Рязань, 2003)	Carmen. apol.	Carmen apologeticum adversus Iudaeos et gentes // <i>Commodiani</i> Carmina / Rec. E. Ludwig. Lipsiae, 1877. T. 2: Carmen apologeticum complectens
CJ	Codex Justinianus / Ed. P. Krueger. B., 1954 <sup>11</sup> . Hildesheim, 1989 <sup>r</sup> . (CJC; 2)	Instruct.	Instructiones adversus gentium deos pro christiana disciplina // PL. 5. Col. 201–262
CJC	Corpus juris civilis / Ed. fratres Kriegelii. Lpz., 1880 <sup>16</sup>	Const. Ap.	Les constitutions apostoliques / Éd. et comment. M. Metzger. P., 1985–1987. 3 t. (SC; 320, 329, 336)
<i>Clem. Alex.</i>	<i>Clemens Alexandrinus</i> .	<i>Const. Porphy.</i>	<i>Constantinus Porphyrogenitus</i> .
Eclog. Proph.	Eclogae propheticae / Hrsg. O. Stahlin, L. Fruchtel und U. Treu // <i>Idem</i> . Stromata Buch VII und VIII. Excerpta ex Theodoto. Eclogae propheticae. Quis dives salvetur. Fragmente. B., 1970. S. 137–155	De adm. imp.	De administrando imperio / Ed. Gy. Moravcsik, R. J. H. Jenkins. Wash., 1967 (рус. пер.: <i>Константин Багрянородный</i> . Об управлении империей / Текст, пер., коммент. под ред. Г. Г. Литаврина и А. П. Новосельцева. М., 1991. (Древнейшие источники по истории народов СССР))
Exc. Theod.	Excerpta ex Theodoto // <i>Clément d'Alexandrie</i> . Extraits de Théodote / Texte crit., introd., trad. et notes de F. Sagnard. P., 1948 <sup>2</sup> , 1970 <sup>r</sup> . (SC; 23) (рус. пер.: <i>Климент Александрийский</i> . Извлечения из произведений Феодота // Школа Валентина / Пер.: Е. В. Афонасин. СПб., 2002. С. 172–219)	De cerem.	Le Livre des cérémonies... [par] <i>Constantin VII Porphyrogenete</i> / Texte établi et trad. par A. Vogt. P., 1967. 2 vol.
Paed.	<i>Clément d'Alexandrie</i> . Le pédagogue / Éd. H.-I. Marrou, M. Harl, C. Mondésert, C. Matray. P., 1960, 1965, 1970. 3 t. (SC; 70, 108, 158) [с франц. пер.]; <i>Idem</i> // PG. 8. Col. 247–684 (рус. пер.: <i>Климент Александрийский</i> . Педагог / Пер.: Н. И. Корсунский. Ярославль, 1892; То же / Пер.: Н. И. Корсунский и свящ. Г. Чистяков. М., 1996 <sup>19</sup> )	Const. Sirm.	Constitutiones Sirmonianae // <i>Theodosiani libri I–XVI, cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes</i> . B., 1905. Bd. 2
Protrept.	Sohortatio ad gentes = λόγος προτροπτικός // PG. 8. Col. 49–246 (рус. пер.: <i>Климент Александрийский</i> . Увещание к язычникам. СПб., 1998)	CoptE	The Coptic Encyclopedia / Ed. A. S. Atiya. Cairo, 1991. 8 vol.
Quis div. salv.	Quis dives salvetur // PG. 9. Col. 603–652 (рус. пер.: <i>Климент Александрийский</i> . Какой богач спасется // Православное богословие и благотворительность. СПб., 1996)	<i>Corn. Nep.</i> Vitae	<i>Cornelii Nepotis</i> Vitae / Ed. E. O. Winstedt. Oxf., 1904
Strom.	Stromata I–VIII // PG. 8. Col. 685–930; Stromata, Buch I–VI. B., 1939, 1985 <sup>4</sup>	<i>Cornut.</i> Theol. Graec.	<i>Lucius Annaeus Cornutus</i> . Theologiae Graecae compendium / Hrsg. C. Lang. Lpz., 1881
		<i>Cosm. Indic.</i>	<i>Cosmas Indicopleustes</i> . Topographie chrétienne / Introd., texte critique, ill., trad. et notes par W. Wolska-Conus; Préf. de P. Lemerle. P., 1968–1973. 3 t. (SC; 141, 159, 197)
		CPG	Clavis Patrum Graecorum / Ed. M. Gérard. Turnhout, 1974–1987. 6 vol. Vol. 1: Patres Antenicani; Vol. 2: Ab Athanasio ad



	Chrysostomum; Vol. 3: A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum; Vol. 3A: A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum. Add. vol. 3; Vol. 4: Concilia. Catenae; Vol. 5: Indices. Initia. Concordantiae; Suppl. / Cura et stud. M. Gérard, J. Noret	CVatII. LG	никации // Там же. С. 51–62) Concilium Vaticanum II. Lumen gentium (рус. пер.: Догматическая Конституция о Церкви // Там же. С. 63–130)
CPGS	Clavis Patrum Graecorum. Supplementum / Cura et stud. M. Gérard, J. Noret; adiuvantibus F. Glorie, J. Desmet. Turnhout, 1998	CVatII. NA	Concilium Vaticanum II. Nostra aetate (рус. пер.: Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям // Там же. С. 233–237)
CPL	<i>Dekkers E., Gaar A.</i> Clavis Patrum Latinorum. Steenbrugis, 1951. Brugis, 1961 <sup>2</sup> . (Sacris erudiri; 3)	CVatII. OE	Concilium Vaticanum II. Orientalium Ecclesiarum (рус. пер.: Декрет о Восточных Католических Церквях // Там же. С. 131–141)
CR	Corpus Reformatorum. Vol. 1–28: <i>Ph. Melancthonis</i> Opera. Halis Saxonum, 1834–1860; Vol. 29–87: <i>I. Calvini</i> Opera. Brunsvigae, 1863–1900; Vol. 88–101: <i>H. Zwingli</i> Sämtliche Werke. Zürich, 1905–1959	CVatII. OT	Concilium Vaticanum II. Optatam totius (рус. пер.: Декрет о подготовке ко священству // Там же. С. 201–217)
CRAI	Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. P., 1857–.	CVatII. PC	Concilium Vaticanum II. Perfectae caritatis (рус. пер.: Декрет об обновлении жизни монашествующих применительно к современным условиям // Там же. С. 187–199)
<i>Cristoforo Mitile-</i> <i>neo.</i> Calendari	I calendari in metro innografico di Cristoforo Mitileneo. Brux., 1980. (SH; 63)	CVatII. PO	Concilium Vaticanum II. Presbyterorum ordinis (рус. пер.: Декрет о служении и жизни священников // Там же. С. 341–375)
CSCO	Corpus scriptorum christianorum orientalia / Ed. consilio Universitatis Catholicae Americae et Universitatis Catholicae Lovaniensis. R. et al., 1903–. Louvain, 1913–.	CVatII. SC	Concilium Vaticanum II. Sacrosanctum Concilium (рус. пер.: Конституция о Священной Литургии // Там же. С. 15–51)
Aethiop.	Scriptores Aethiopici. 1903–;	CVatII. UR	Concilium Vaticanum II. Unitatis reintegratio (рус. пер.: Декрет об экуменизме // Там же. С. 143–160)
Arab.	Scriptores Arabici. 1903–;	<i>Cypr. Carth.</i>	<i>Cyprianus Carthaginiensis.</i>
Armen.	Scriptores Armeniaci. 1953–;	Ad Demetr.	Liber ad Demetrianum // CCSL. 1976. Vol. 3A. P. 35–51; Idem // PL. 4. Col. 543–564
Copt.	Scriptores Coptici. 1906–;	Ad Lucium	Epistola ad Lucium papam de exilio reservum // PL. 3. Col. 1003–1007 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свт.</i> Письмо к Луцию, папе Римскому // Творения. М., 1999. С. 581–584)
Iber.	Scriptores Iberici. 1950–;	Ad Magnum	Epistola ad Magnum de baptizandis Novatianis et de iis qui in lecto gratiam consequuntur // PL. 3. Col. 1137–1152 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свт.</i> Письмо к Магну о крещении новациан // Там же. С. 639–650)
Subs.	Subsidia. 1950–;	De bono patient.	De bono patientiae // PL. 4. Col. 621C–638C (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свт.</i> Книга о благе терпения // Там же. С. 326–343)
Syr.	Scriptores Syri. 1903–.	De habitu virginum	De habitu virginum // PL. 4. Col. 451–478 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свт.</i> Книга об одежде девственниц // Там же. С. 191–207)
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. W., 1866. Vol. 1–.	De idol. vanit.	De idolorum vanitate // PL. 4. Col. 563–582 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свт.</i> Книга о суете идолов // Там же. С. 81–87)
CSHB	Corpus scriptorum historiae Byzantinae. Bonn, 1826–1897. 50 t.	De lapsis.	De lapsis // PL. 4. Col. 477–510 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свт.</i> Книга о падших // Там же. С. 208–231)
CSM	Corpus scriptorium de musica / American Inst. of Musicology [R.], 1950–[1997]. Vol. 1–[42]	De mort.	De mortalitate // <i>Cyprianus.</i> Opera / Ed. M. Simonetti, C. Moreschini. Turnhout, 1976. Vol. 2. P. 17–32. (CCSL; 3A)
CSMA	Corpus scriptorium muzarabicorum / Ed. J. Gil. Madrid, 1973. 2 vol.	De op. et elem.	De opere et eleemosynis // PL. 4. Col. 601–622 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свт.</i> Книга о благотворении и милостынях // Творения. М., 1999. С. 307–325)
CTh	Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis Jacobi Gothofredi. 1655 / Ed. J. Ritter. Mantuae, 1740; Idem / Ed. T. Mommsen e. a. B., 1905. 2 t.	De orat. Dom.	De Dominica oratione // PL. 4. Col. 520–582 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свт.</i> Книга о молитве Господней // Там же. С. 252–273)
CVatII. AA	Concilium Vaticanum II. Apostolicam actuositatem (рус. пер.: Декрет об апостольстве мирян // Документы II Ватиканского собора. [M.], 1998 <sup>2</sup> . С. 253–281)		
CVatII. AG	Concilium Vaticanum II. Ad gentes divinitus (рус. пер.: Декрет о миссионерской деятельности Церкви // Там же. С. 297–340)		
CVatII. CD	Concilium Vaticanum II. Christus Dominus (рус. пер.: Декрет о пастырском служении епископов в Церкви // Там же. С. 161–186)		
CVatII. DH	Concilium Vaticanum II. Dignitatis humanae (рус. пер.: Декларация о религиозной свободе // Там же. С. 283–295)		
CVatII. DV	Concilium Vaticanum II. Dei Verbum (рус. пер.: Догматическая конституция о Божественном Откровении // Там же. С. 239–252)		
CVatII. GE	Concilium Vaticanum II. Gravissimum educationis (рус. пер.: Декларация о христианском воспитании // Там же. С. 219–231)		
CVatII. GS	Concilium Vaticanum II. Gaudium et spes (рус. пер.: Пастырская конституция о Церкви в современном мире // Там же. С. 377–467)		
CVatII. IM	Concilium Vaticanum II. Inter mirifica (рус. пер.: Декрет о средствах массовой комму-		

De unit. Eccl.	De unitate ecclesiae // PL. 4. Col. 509–536 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свят.</i> Книга о единстве Церкви // Там же. С. 232–251)	In Mal.	In Malachiam phophetam Commentarius // PG. 72. Col. 275–364
De zel. et liv.	Liber de zelo et livore // CCSL. 1976. Vol. 3A. P. 75–86; Idem // PL. 4. Col. 637–652	In Matth.	Commentarii in Matthaeum (in catenis) / Ed. J. Reuss // Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche. B., 1957. P. 153–269. (TU; 61)
Ep.	Epistolae // PL. 4. Col. 193–452 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свят.</i> Письма // Там же. С. 407–686)	Thesaurus	Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate // PG. 75. Col. 9–656
Exhort. mart.	Ad Fortunatum: (Exhortatione martyrii) // PL. 4. Col. 651–676 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свят.</i> Письмо к Фортунату об увещании к мученичеству // Отцы и учителя Церкви III в. [М., 1996]. Т. 2. С. 331–347)	<i>Cyr. Hieros.</i> Catech.	<i>Cyrillus Hierosolymitanus.</i> Catecheses [illuminandorum] // PG. 33. Col. 331–1060 (рус. пер.: <i>Кирилл Иерусалимский, свят.</i> Поучения огласительные // Он же. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 13–292)
Test. adv. Jud.	Testimoniorum adversus Judaeos, libri tres // PL. 4. Col. 672–780 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свят.</i> Три книги свидетельств против иудеев // Там же. С. 89–190)	Hom. in paralyt.	Homilia in paralyticum juxta piscinam jacentem // PG. 33. Col. 1131–1154 (рус. пер.: <i>Кирилл Иерусалимский, свят.</i> Беседа о рааслабленном при купели (Ин 5. 2–16) // Там же. С. 341–352)
<i>Cyr. Alex.</i> Ad Succensum	<i>Cyrillus Alexandrinus.</i> Ep. ad Successum // ACO I. Vol. 1. T. 1(6). P. 151.4–162.22	Mystag.	Catecheses [illuminandorum et] mystagogicae quinque // PG. 33. Col. 1065–1128 (рус. пер.: <i>Кирилл Иерусалимский, свят.</i> Поучения тайноводственные // Там же. С. 293–366)
Ad Theodosium	Epistula ad Theodosium imperatorem (fragmenta) // <i>Richard M., ed.</i> Opera minora. Turnhout, 1977. Vol. 2. N 49. P. 274–275	Procatech.	Procatechesis // PG. 33. Col. 331–366; Idem // <i>Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi</i> Opera quae supersunt omnia / Ed. W. C. Reischl, J. Rupp. Münch., 1848. Hildesheim, 1967 <sup>r</sup> . Vol. 1. P. 1–26
Adv. Nest. Contr. Jul.	Adversus Nestorium // PG. 76. Col. 9–248 Contra Julianum Imperatorem // PG. 76. Col. 504–1064	<i>Cyr. Scyth.</i> Vita Cyriac.	<i>Cyrillus Scythopolitanus.</i> Vita Cyriaci (BHG, N 463) // Kyrillos von Skythopolis / Hrsg. E. Schwartz. Lpz., 1939. S. 222–235. (TU; Bd. 49. H. 2) (рус. пер.: <i>Кирилл Скифопольский.</i> Житие Кириака Отшельника // Палестинский патерик. СПб., 1891. Вып. 7)
De adorat.	De adoratione et cultu in Spiritu et Veritate // PG. 68. Col. 133–1126 (рус. пер.: <i>Кирилл Александрийский, свят.</i> О поклонении и служении в Духе и истине // Творения. М., 2000. Кн. 1. С. 123–732)	Vita Sabae	Vita Sabae (BHG, N 1608) // Kyrillos von Skythopolis / Hrsg. E. Schwartz. Lpz., 1939. S. 85–200 (рус. пер.: <i>Кирилл Скифопольский.</i> Житие Саввы Освященного // Палестинский патерик / ТСЛ. Серг. П., 1996. С. 174–271)
De incarn. Domini De incarn. unigent. De s. Trin.	De incarnatione Domini // PG. 75. Col. 1419–1478 De incarnatione unigenti // PG. 75. Col. 1190–1254 De sancta Trinitate, dialogi I–VII // PG. 75. Col. 1075–1147; Idem // <i>Cyrille d’Alexandrie.</i> Dialogues sur la Trinité. P., 1976–1978. Т. 1. P. 126–354; Т. 2. P. 10–384; Т. 3. P. 10–226. (SC; 231, 237, 246)	DACL	Dictionnaire d’archéologie chrétienne et de liturgie / Éd. F. Cabrol et H. Leclercq. P., 1924–.
Ep. Glaph. in Pent.	Epistolae // PG. 77. Col. 9–390 Glaphyra in Pentateuchum // PG. 69. Col. 13–678 (рус. пер.: <i>Кирилл Александрийский, свят.</i> Глафѳра, или Искусные объяснения избр. мест из [Пятикнижия] // Творения. М., 1886. Ч. 4 [кн. Бытия]; 1887. Ч. 5. С. 5–176 [Исх]; С. 177–324 [Лев, Числ, Втор]	<i>Damas. Ep.</i> <i>Darrouzès.</i> Notitiae	<i>Damasus I.</i> Epistolae // PL. 13. Col. 347–373 <i>Darrouzès J.</i> Notitiae episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae. P., 1981
Hom. div.	Homiliae diversae. Homilia 14: De exitu animi et de secundo adventum // PG. 77. Col. 1071–1090 (рус. пер.: <i>Кирилл Александрийский, свят.</i> Слово о исходе души. М., 1909 <sup>12</sup> )	ОФФΙΚΙΑ	Recherches sur les ΟΦΦΙΚΙΑ de l’Église byzantine. P., 1970
Hom. pasch.	Homiliae paschales 1–30 // PG. 77. Col. 401–982	DCB	A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines / Ed. W. Smith and H. Wace. L., 1877–1887. 4 t.
In Hebr.	Fragmenta in sancti Pauli epistulam ad Hebraeos // <i>S. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini</i> in D. Joannis evangelium / Ed. P. E. Pusey. Oxf., 1872. Brux., 1965 <sup>r</sup> . Vol. 3. P. 362–423	DDC	Dictionnaire de droit canonique / Publ. sous la dir. de R. Naz. P., 1935–1965. 7 t.
In Ioan.	Expositio sive Commentarius in Ioannis Evangelium // PG. 73–74. Col. 9–756 (рус. пер.: <i>Кирилл Александрийский, свят.</i> Толкование на Евангелие от Иоанна. М., 2002 <sup>n</sup> . Ч. 2–4)	DEB	The Dictionary of Ethiopian Biography / Ed. M. Belaynesh, S. Chojnacki, R. Pankhurst. Addis Ababa, 1975. Vol. 1: From Early Times to the End of the Zagwee Dynasty c. 1270 A. D.
In Is.	Comment. in Isaiam prophetam // PG. 70. Col. 9–1450	Decret. Gelas.	Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis / Hrsg. E. von Dobschütz. B., 1912 (рус. пер.: Декрет папы Геласия // <i>Скогорев А. П.</i> Апокрифические деяния апостолов. Арабское евангелие детства Спасителя: Исслед. Пер. Комментар. СПб., 2000. С. 411–463)
In Luc.	Explanatio in Lucae Evangelium // PG. 72. Col. 475–950	Decret. Gratian.	Corpus iuris canonici / Ed. E. L. Richter. Lpz., 1879. Pars 1: Decretum Magistri Gratiani



- Delehaye.* *Delehaye H.*  
 Origines Les origines du culte des martyrs. Brux., 1933<sup>2</sup>  
 Passions Les passions des martyrs et les genres littéraires. Brux., 1921
- Demetr. Chomat.* *Demetrii Chomateni* Ponemata Diaphora: Das Aktenkorpus des Ochrider Erzbischofs Demetrios Chomatenos / Rec. G. Prinzing. B.; N. Y., 2002. (CFHB; 38)
- Demosth.* *Demosthenes.*  
 De corona De corona // *Demosthenis orationes* / Ed. S. H. Butcher. Oxf., 1903, 1966<sup>r</sup>. Vol. 1. P. 225–332 (рус. пер.: *Демосфен*. За Кресифонта о венке / Пер.: С. И. Радциг // *Он же*. Речи. М., 1996. Т. 3. С. 213–303)  
 Orationes. Vol. 1. Oxf., 1903, 1966<sup>r</sup>; Vol. 2.1. 1907, 1966<sup>r</sup>; Vol. 2. 2. 1921, 1966<sup>r</sup>; Vol. 3. 1931, 1960<sup>r</sup> (рус. пер.: *Демосфен*. Речи / Пер.: С. И. Радциг. М., 1996. 3 т.)
- Denzinger.* *Denzinger H., ed.* Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Bearb. v. A. Schönmetzer. Freiburg i. Br. etc., 1967<sup>34</sup>
- DFV Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch / von H. Diels; Hrsg. W. Kranz. B., 1934. Bd. 1. 1951<sup>6</sup>, 2004<sup>20</sup>; Bd. 2. 1996<sup>18</sup> (рус. пер. с доп.: ФРГФ — Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1)
- DHGE Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique / Éd. A. Baudrillart etc. P., 1912–. Т. 1–.
- Diad. Phot.* *Diadochus, ep. Photices.*  
 Cap. Capitula // *Diadoque de Photicé*. Œuvres spirituelles / Ed. E. des Places. P., 1955<sup>2</sup>  
 De perfect. spirit. De perfectione spirituali // PG. 162. Col. 1167–1212 (рус. пер.: *Диадокх, еп. Фотики*. Подвижническое слово // Добролюбие. Т. 3. С. 8–74; Слово аскетическое // *Попов К. Д.* Блж. Диадокх, еп. Фотики Древнего Эпира, и его творения. К., 1903. Т. 1. С. 17–526)
- DictA The Dictionary of Art / Ed. J. Turner. N. Y., 1996. 34 vol.
- Didache La doctrine des douze apôtres: Didache / Introd., trad., not. par W. Rordorf et A. Tullier. P., 1978. (SC; 248) (рус. пер.: Учение двенадцати апостолов / Пер.: свящ. В. Асмус // ПМА. 1994. С. 17–42; 2003. С. 41–63)
- Did. Alex.* *Didymus Alexandrinus.*  
 Contr. Manich. Contra Manichaeos // PG. 39. Col. 1085–1110  
 De Spirit. Sanct. De Spiritu Sancto // PG. 39. Col. 1033–1086; Traité sur Saint-Esprit. P., 1992. (SC; N 386)  
 De Trinit. De Trinitate, lib. I–III // PG. 39. Col. 269–992  
 Exp. in Ps. Expositio in Psalmos // PG. 39. Col. 1155–1622  
 Fragm. in Ps. Fragmenta in Psalmos / Ed. E. Mühlberg // Psalmenkommentare aus der Katenüberlieferung. B., 1975. Vol. 1; 1977. Vol. 2. (PTS; Bd. 15, 16)  
 In 1 Petr. In epistolam S. Petri primam enarratio // PG. 39. Col. 1755–1772; Idem // In epistulas catholicas brevis enarratio / Ed. F. Zoepfl. Münster, 1914  
 In 2 Petr. In epistolam S. Petri secundam enarratio // PG. 39. Col. 1771–1774  
 In Act. Fragmenta in Actus // PG. 39. Col. 1653–1677
- In Eccl. Kommentar zum Ecclesiastes. Kap. 1. 1–8. Lage I des Tura-Papyrus. Köln, 1965; Komment. zu Ecclesiastes (Tura-Papyrus). Bonn, 1969–1979. Тl. 1–6  
 In Exod. Fragmenta in Exodum // PG. 39. Col. 1113–1116  
 In Gen. Commentarii in Genesim // PG. 39. Col. 1111–1114; Sur la Genèse. P., 1976–1978. 2 vol. (SC; 233, 244)  
 In Jac. In Jacobi // *Zoepfl F.* Didimi Alexandrini in epistulas canonicas brevis enarratio. Münster, 1914  
 In Job. Kommentar zu Hiob (Tura-Papyrus). Bonn, 1968–1985. Тl. 1–4  
 In Jud. In epistolam beati Iudae apostoli enarratio // PG. 39. Col. 1811–1818  
 In Proverb. Fragmenta in Proverbia // PG. 39. Col. 1621–1645  
 In Ps. Psalmkommentar (Tura-Papyrus). Bonn, 1968–1970. Тl. 1–5  
 In Zach. Commentarii in Zachariam. P., 1962 (SC; N 83–85)
- Didasc. apost. Didascalia apostolorum. B., 1963. S. 2–103. (TU; 75); Idem / Ed. A. Voobus. Louvain, 1979. 2 vol. in 4 pt. (CSCO; 401–402. Syr.; 175–176) (рус. пер.: *Прокошев П. А.* Didascalia apostolorum. Томск, 1913. Прил.)
- Dietrich.* KATU *Dietrich W., Loretz O., Samarin J.* Die Keilalphabetische Texte aus Ugarit. Kevalaer, 1976. Bd. 1. (AOAT; 24/1)
- Dig. Digesta Iustiniani / Hrsg. Th. Mommsen. B., 1966<sup>19</sup>. (CJ; 1) (рус. пер.: Дигесты Юстиниана / Пер. с лат.: И. С. Перегетский и др. М., 2001–2002. Т. 1: Кн. 1–4; Т. 2: Кн. 5–11)
- Dio Cassius.* Hist. Rom. *Dionis Cassii* Historia Romana / Curavit L. Dindorf. Lipsiae, 1890–1894. 2 vol.  
*Diodor. Sic.* Bibliotheca *Diodori Siculi* Bibliotheca historica / Hrsg. F. Vogel, K. T. Fischer. Stuttgart, 1964<sup>r</sup>. 5 vol. (рус. пер.: *Диодор Сицилийский*. Историческая библиотека / Пер.: И. Алексеев. СПб., 1774–1775. 5 ч.)
- Diod. Tars.* *Diodorus Tarsensis.*  
 Fragm. in Oct. Fragmenta in Octateuchum // PG. 33. Col. 1561–1588  
 Fragm. in Ps. Fragmenta in Psalmos // PG. 33. Col. 1587–1628  
 Fragm. Synus. Fragmenta ex libro contra Synusiastas // PG. 33. Col. 1559–1560
- Diog. Laert.* *Diogenes Laertius.* Vitae philosophorum: In 2 vol. / Ed. H. S. Long. Oxf., 1964, 1966<sup>r</sup>. Vol. 1: 1–246; Vol. 2: 247–565 (рус. пер.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1995)
- Diogn. Ep. ad Diognetum / Ed. H.-I. Marrou // *À Diognète*. P., 1965<sup>2</sup>. P. 52–84. (SC; 33 bis) (рус. пер.: *Иустин Мученик, св.* Послание к Диогнету // Творения. М., 1892, 1995<sup>9</sup>. С. 371–386)
- Dion. Alex.* *Dionysius Alexandrinus.*  
 Ad Paul Samosat. Ad Paulum Samosatenum // PG. 28. Col. 1561–1566 (рус. пер.: *Дионисий Великий, свт.* Послание к Павлу Самосатскому // Творения / Пер.: свящ. А. Дружинин. Каз., 1900. С. 112–122; СПб., 2007<sup>2</sup>. С. 143–153)  
 De natur. Fragmenta ex libris de natura // PG. 10. Col. 1249–1269 (рус. пер.: *Дионисий Великий, свт.* О природе // Там же. С. 38–54)

Ep. ad Basilidem	Epistula canonica ad Basilidem // PG. 10. Col. 1271–1290 (рус. пер.: <i>Дионисий Великий, свт.</i> Из послания к Василиду // Там же. С. 73–80)	EI	The Encyclopaedia of Islam. New Ed. Leiden etc., 1960–2000. 10 vol.
<i>Dionys. Halicarn. Antiq.</i>	<i>Dionysius Halicarnassensis. Antiquitates Romanae // Dionysii Halicarnasei Antiquitatum Romanarum quae supersunt / Hrsg. K. Jacoby. Lpz., 1885–1905. Stuttg., 1967<sup>r</sup>. Bd. 1–4 (рус. пер.: <i>Дионисий Галикарнасский.</i> Римские древности. М., 2005. Т. 1–3)</i>	EIran	Encyclopaedia Iranica / Ed. E. Yarshater. L.; Boston, 1985–. Vol. 1–.
Ep. ad Pompeium	Epistula ad Pompeium Geminum // <i>Dionysii Halicarnasei</i> quae exstant / Hrsg. H. Usener, L. Radermacher. Lpz., 1929. Stuttg., 1965 <sup>r</sup> . Bd. 6. S. 221–248 (рус. пер.: <i>Дионисий Галикарнасский.</i> Письмо к Помпею / Пер.: О. В. Смыка // Античные риторика. М., 1978. С. 221–233)	EJud	Encyclopaedia Judaica. Jerusalem, 1971–1982. 17 vol., suppl.
<i>Dittenberger. Orient.</i>	<i>Dittenberger W. Orientis Graeci inscriptiones selectae. Lpz., 1903–1905. 2 vol.</i>	EncAeth	Encyclopaedia Aethiopia / Ed. S. Uhlig, Baye Yimam. Wiesbaden, 2003–. Vol. 1–.
DJD	The Discoveries in the Judaeian Desert: Ser. Oxf., 1941–.	EncDSS	Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls / Ed. L. H. Schiffman, J. C. Vanderkam. N. Y., 2000. 2 vol.
DK	Die Fragmente der Vorsokratiker / Griechisch u. deutsch von H. Diels; Hrsg. W. Kranz. B., 1951–1952 <sup>6</sup> . 3 Bde	EncJud	Encyclopaedia Judaica / Ed. M. Barenbaum, F. Skolnik. Detroit, 2007 <sup>2</sup> . 22 vol.
DMA	Dictionary of the Middle Ages / Ed. J. Stayer. N. Y., 1982–1989. 13 vol.	EO	Échos d'Orient: Revue d'histoire, de géographie et de liturgie orientale. P., 1897–1940/1942 (продолж.: Études byzantines; REB)
DOB	Dumbarton Oaks Bibliography. L., 1973–.	Ep. apost.	Le Testament en Galilée de Notre Seigneur Jésus Christ / Ed. L. Guerrier, S. Grébaud. P., [1913], 2003 <sup>r</sup> . (PO; T. 9. Fasc. 3); <i>Schmidt C. Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Lpz., 1919, 1967<sup>r</sup>. (TU; 43)</i>
DOP	Dumbarton Oaks Papers. Camb. (Mass.); Wash., 1941–.	Ep. Arist. ad Philocr.	Aristeae ad Philocratam Epistula // <i>Pelletier A. Lettre d'Aristée à Philocrate. P., 1962. (SC; 89)</i> (рус. пер.: <i>Иваницкий В. Ф.</i> 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)
<i>Doroth. Doctrinae</i>	<i>Dorotheus, abbas. Doctrinae // PG. 88. Col. 1611–1838 (рус. пер.: <i>Дорофей, авва.</i> Душеполезные поучения и послания. М., 1900)</i>	<i>Ephraem Syr.</i>	<i>Ephraem Syrus.</i>
DOS	Dumbarton Oaks Studies / Harvard Univ. L.; Camb. (Mass.); Wash., 1950–. Vol. 1–.	Ad evers. superb.	Ad eversionem superbiae // Sancti patris nostri <i>Ephraem Syri</i> Opera omnia / Ed. K. G. Phrantzoles. Thessal., 1988, 1995 <sup>r</sup> . Vol. 1. P. 37–73 (рус. пер.: <i>Ефрем Сирий, прп.</i> В низложение гордыни // Творения. М., 1993 <sup>p</sup> . Т. 1. С. 29–35)
DSAMDH	Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire. P., 1937–1994. 16 t.	Carm. Nisib.	Carmina Nisibena / Ed., transl. E. Beck. Louvain, 1961–1963. (CSCO; 218–219, 240–241. Syr.; 92–93, 102–103)
DTC	Dictionnaire de théologie catholique / Éd. A. Vacant, E. Mangenot, cont. E. Amann. P., 1903–1950. 15 t.	Comm. in ep. Paul.	In epistulas Pauli // <i>S. Ephraemi Syri</i> commentarii in epistolas divi Pauli... / Ex armenio in latinum sermonem a patris Mekitaristis translati. Venetiis, 1893
<i>Duchesne. Fastes</i>	<i>Duchesne L. Fastes Épiscopaux de l'ancienne Gaule. P., 1907–1915<sup>2</sup>. 3 t.</i>	Contr. haer.	Гимнен contra haereses / Ed., transl. E. Beck. Louvain, 1957. (CSCO; 169–170. Syr.; 76–77)
<i>Duval. Littératures</i>	<i>Duval R. Anciennes littératures chrétiennes. P., 1907<sup>3</sup>. T. 2: La littérature syriaque</i>	De azymis	Гимнен de azymis / Ed., transl. E. Beck. // <i>Heiligen Ephraem des Syrer</i> Paschalhymnen. Louvain, 1964. (CSCO; 148–149. Syr.; 108–109)
EAEHL	Encyclopedia of Archaeological Excavation in the Holy Land. Englewood Cliff (NJ); Jerusalem, 1975–1978. 4 t.	De Crucifix.	Гимнен de Crucifixione / Ed., transl. E. Beck // <i>Ibidem</i>
EC	Enciclopedia Cattolica. Vat., 1948–1954. 12 t.	De Ecclesia	Гимнен de Ecclesia / Ed., transl. E. Beck. Louvain, 1960. (CSCO; 198–199. Syr.; 84–85)
ECR	Eastern Churches Review. Oxf., 1966–. Vol. 1–.	De Fide	Гимнен de fide / Ed., transl. E. Beck. Louvain, 1965. (CSCO; 155. Syr.; 73–74)
EEC	Encyclopedia of the Early Church. Camb., 1992. 2 vol.	De Nativitate	Гимнен de Nativitate (Epiphania) / Ed., transl. E. Beck. Louvain, 1958–1959. (CSCO; 186–187. Syr.; 82–83)
<i>Egbert. Poenit.</i>	<i>Egbertus Eboracensis. Poenitentiale // PL. 89. Col. 401–435</i>	De octo cogit.	De octo cogitationibus // TLG, 4138/37 (рус. пер.: <i>Ефрем Сирий, прп.</i> О восьми помыслах // Творения. М., 1993 <sup>p</sup> . Т. 2. С. 390–396)
<i>Eger. Itiner.</i>	Itinerarium Egeriae / E. Franceschini, R. Weber. Turnhout; P., 1953. (CCSL); Égérie: Journal de voyage. P., 1948. (SC; 21); Idem / Ed. P. Maraval. P., 1982, 1997. (SC; 296) (рус. пер.: К источнику воды живой: Письма паломницы IV в.: [Паломничество Эгерии] / Пер. с лат.: Н. С. Маркова-Помазанская // Подвижники благочестия Синайской горы. М., 1994 <sup>n</sup> )	De paenit.	De paenitentia // Sancti patris nostri <i>Ephraem Syri</i> Opera omnia / Ed. K. G. Phrantzoles. Thessal., 1992. Vol. 1. P. 362–374 (рус. пер.: <i>Ефрем Сирий, прп.</i> О покаянии // Там же. Т. 1. С. 191–198)
EGreg	Études grégorienne. Solesmes, 1954–. Vol. 1–.	De Paradiso	Гимнен de Paradiso / Ed., transl. E. Beck. Louvain, 1957. (CSCO; 174–175. Syr.; 78–79)
EHR	English Historical Review. L., 1886–. Vol. 1–.		
<i>Ehrhard. Überlieferung</i>	<i>Ehrhard A. Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche. Lpz., 1952</i>		



De Virginitate	Hymnen de Virginitate / Ed., transl. E. Beck. Louvain, 1962. (CSCO; 223–224. Syr.; 94–95)				
Encom. in mart.	Encomium in martyres // Ὁσίου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα / Ed. K. G. Phrantzoles. Thessal., 1998. Vol. 7. P. 176–186.	In Zach.			<i>Сирин, прп.</i> Толкование на 2 Тим // Там же. Т. 7. С. 337–353) [Commentariorum in Zachariam prophetam] // Sancti Partis nostri <i>Ephraem Syri</i> Opera omnia qua exstant Graece, Syriace, Latine, in 6 tomos distributa / Ed. P. Benedictus. R., 1740. Vol. 4. P. 285–311 (рус. пер.: <i>Ефрем Сирин, прп.</i> Толкование на книгу пророчества Захарии // Там же. Т. 6. С. 163–198)
Hymn. armen	Hymnes de <i>St. Ephrem</i> , conservées en version arménienne / Texte arm., trad. lat. et not. explicatives par L. Mariès et Ch. Mercier. P., 1961. (PO; T. 30. Fasc. 1. N 143)				
In Abraham et Isaac	Sermo in Abraham et Isaac // Ὁσίου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα / Ed. K. G. Phrantzoles. Thessal., 1998. Vol. 7. P. 218–232; Sancti patris nostri <i>Ephraem Syri</i> Opera omnia qua exstant Graece, Syriace, Latine, in 6 tomos distributa / Dup. J. S. Assemani. R., 1732. Vol. 2. N 312d – 319b (рус. пер.: <i>Ефрем Сирин, прп.</i> Слово о Аврааме и Исааке // Творения. М., 1993р. Т. 2. С. 335–343)	Precat. ad dei matrem			Precationes ad dei matrem // Ὁσίου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα / Ed. K. G. Phrantzoles. Thessal., 1995. Vol. 6. P. 354–413
		Sermo 9			Sermo 9: De adventu Domini nostri Jesu Christi // Collectio selecta SS. Ecclesiae patrum / A. D. Gailleau. P., 1834. Т. 38. P. 302–313 (рус. пер.: <i>Ефрем Сирин, прп.</i> Слово на пришествие Господне, на скончание мира и на пришествие Антихристово // Творения. Серг. П., 1895 <sup>4</sup> . М., 1993р. Т. 2. С. 250–259)
In Deut.	Commentary on Deuteronomy // <i>Matthews E. G.</i> The Armenian Commentary on Exodus-Deuteronomy attributed to Ephrem the Syrian. Louvain, 2001. (CSCO; 587–588; Arm.; 25–26) (рус. пер.: <i>Ефрем Сирин, прп.</i> Толкование на книгу Второзаконие // Там же. 1995р. Т. 6. С. 426–449)	Serm. ascet.			Sermo asceticus // Sancti patris nostri <i>Ephraem Syri</i> Opera omnia / K. G. Phrantzoles. Thessal., 1988, 1995 <sup>4</sup> . Vol. 1. P. 122–184 (рус. пер.: <i>Ефрем Сирин, прп.</i> Слово подвижническое // Там же. Т. 3. С. 34–39)
In Diatess.	Commentaire de l'Évangile concordant, ou Diatessaron / Introd., trad. et not. par L. Leloir. P., 1966. P. 313–317. (SC; 121)	Serm. de virtut. et passion.			Sermo de virtutibus et passionibus // Ibid. 1994 <sup>4</sup> . Vol. 5. P. 392–410 (рус. пер.: <i>Ефрем Сирин, прп.</i> Слово о добродетелях и страстях // Там же. С. 385–395)
In Exod.	In Genesim et in Exodum commentarii / Ed. R.-V. Tonneau. Lovanii, 1955. (CSCO; 152–153. Syr.; 71–72) (рус. пер.: <i>Ефрем Сирин, прп.</i> Толкование на кн. Исход // Творения. М., 1995р. Т. 6. С. 338–385)	Serm. de vitrut. et vit.			Sermo de virtutibus et vitiiis // Ibid. 1995 <sup>4</sup> . Vol. 1. P. 37–73 (рус. пер.: <i>Ефрем Сирин, прп.</i> Слово о добродетелях и пороках // Творения. М., 1993р. Т. 1. С. 3–23)
		Serm. in Hebdom. Sanct.			Sermones in Hebdomadam Sanctam / Ed. E. Beck. Louvain, 1979. (CSCO; 412–413; Syr.; 181–182)
In Ezech.	[Commentariorum in Ezechielem prophetam] // Sancti Patris nostri <i>Ephraem Syri</i> Opera omnia qua exstant Graece, Syriace, Latine, in 6 tomos distributa / Ed. P. Benedictus. R., 1740. Vol. 4. P. 165–202 (рус. пер.: <i>Ефрем Сирин, прп.</i> Толкование на книгу пророчества Иезекииля // Там же. С. 5–50)	Serm. paraen. ad monachos Aegypti			Sermones paraenitici ad monachos Aegypti // Sancti patris nostri <i>Ephraem Syri</i> Opera omnia / Ed. K. G. Phrantzoles. Thessal., 1988, 1995 <sup>4</sup> . Vol. 2. N 72f – 186c
		Epic.			Epicurea / Hrsg. H. Usener. Lipsiae, 1887
		<i>Epicet. Diss.</i>			<i>Epicetetus.</i> Dissertationes ab Arriano digestae / Hrsg. H. Schenkl. Lpz., 1916. Stuttg., 1965 <sup>4</sup> (рус. пер.: Беседы <i>Эпиктета</i> / Пер. с греч.: Г. А. Таронян. М., 1997)
In Gen.	In Genesim // <i>Ephraemi Syri</i> In Genesim et in Exodum commentarii / Ed. R.-V. Tonneau. Lovanii, 1955. (CSCO; 152–153. Syr.; 71–72) (рус. пер.: <i>Ефрем Сирин, прп.</i> Толкование на кн. Бытия // Там же. С. 205–338)	<i>Ephr.</i>			<i>Ephraemius Constantiensis in Cypro episcopus.</i> Adversus haereses // PG. 41. Col. 173–1199; 42. Col. 9–774; Panarion = Κατὰ αἰρέσεων / Ed. W. Dindorf. Bonn, 1852–1862. 5 t.; Idem / Hrsg. K. Holl. B., 1915–1933. 4 Bde; 2006 (CD). (GCS) (рус. пер.: <i>Епифаний Кипрский, свт.</i> На 80 ересей Панарий, или Ковчег // Творения. М., 1863. Ч. 1. С. 21–384; продолж.: Об ересях // Там же. 1864–1882. Ч. 2–5)
In Ier.	[Commentariorum in Ieremiam prophetam] // Sancti Patris nostri <i>Ephraem Syri</i> Opera omnia qua exstant Graece, Syriace, Latine, in 6 tomos distributa / Ed. P. Benedictus. R., 1740. Vol. 4. P. 98–162 (рус. пер.: <i>Ефрем Сирин, прп.</i> Толкование на книгу пророчества Иеремии // Там же. Т. 5. С. 424–518)	Adv. haer. [Panarion]			Ancoratus // PG. 43. Col. 11–236 (рус. пер.: <i>Епифаний Кипрский, свт.</i> Слово якорное // Там же. 1883. Ч. 6. С. 5–212)
In Is.	[Commentariorum in Isaiam prophetam] // Ibid. P. 20–97; Idem // <i>Lamy T. J., ed.</i> Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones. Mechliniae, 1886. Vol. 2. Col. 103–215 (рус. пер.: <i>Ефрем Сирин, прп.</i> Толкование на книгу пророчества Исаии // Там же. С. 317–423)	Christ.			De Incarnatione Christi Domini // PG. 41. Col. 273–280; GCS. Bd. 25. S. 227–232
		Contr. imag.			Tractatus contra eos qui imagines faciunt // <i>Holl K.</i> Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Tüb., 1928. Bd. 2. Tl. 2. S. 356–359
In 2 Tim.	In 2 Tim // <i>S. Ephraemi Syri</i> commentarii in epistolas divi Pauli... / Ex armenio in latinum sermonem a patris Mekitaristis translati. Venetiis, 1893 (рус. пер.: <i>Ефрем</i>	De fide			Expositio fidei // PG. 42. Col. 773–832 (рус. пер.: <i>Епифаний Кипрский, свт.</i> Краткое истинное слово о вере Вселенской и апостольской Церкви // Творения. М., 1882. Ч. 5. С. 310–358)

De mensur. et pond.	De mensuris et ponderibus (versio syriaca) // <i>Epiphanius</i> . Treatise on Weights and Measures: The Syr. Vers. / Ed. J. E. Dean. Chicago, 1935	El.	Electra // Ibid. 1981. Vol. 2. P. 59–113. (рус. пер.: <i>Еврипид</i> . Электра // Там же. С. 5–65)
Ep. Euseb. et al.	Epistula ad Eusebium, Marcellum, Vivianum, Carpum et ad Aegyptios (fragm.) // <i>Holl K.</i> Ein Bruchstück aus einem bisher unbekanntem Brief des Epiphanius. Tüb., 1928. S. 204–207	Phoen.	Phoenisae // Ibid. 1994. Vol. 3. P. 83–179 (рус. пер.: <i>Еврипид</i> . Финикиянки // Там же. С. 308–377)
Ep. Hieron.	Epistulae ad Hieronymum // PG. 43. Col. 391–392 = <i>Hieron.</i> Ep. 91 // PL. 22. Col. 758	<i>Euseb.</i>	<i>Eusebius Caesariensis</i> .
Ep. Ioan. Hieros.	Epistula ad Ioannem episcopum Ierosolymorum // PG. 43. Col. 379–392 = <i>Hieron.</i> Ep. 51 // PL. 22. Col. 517–527	Ad Marinum	Quaestiones evangelicae ad Marinum // PG. 22. Col. 937–957
Ep. Theod.	Epistula ad Theodosium imperatorem // <i>Holl K.</i> Gesammelte Aufsätze z. Kirchengeschichte. Tüb., 1928. Bd. 2. Tl. 2. S. 360–362	Ad Stephan.	Quaestiones evangelicae ad Stephanum // PG. 22. Col. 880–936
Testament.	Testamentum ad cives (fragm.) // Ibid. S. 363	Chron.	Chronicorum libri duo / Hrsg. A. Schoene. B., 1875. Zürich, 1999 <sup>3</sup> . T. 2
<i>Eriug.</i>	<i>Eriugena. Johannes Scottus</i> .	De eccl. theol.	De ecclesiastica theologia // PG. 24. Col. 827–1046
De div. nat.	De divisione naturae // PL. 122. Col. 439–1023 (рус. пер.: <i>Иоанн Скот Эриугена</i> . О разделении природы (фрагм.) // Антология средневеков. мысли: В 2 т. СПб., 2001. Т. 1. С. 166–189)	De laudibus Const.	De laudibus Constantini // PG. 35. Col. 1315–1440 (рус. пер.: <i>Евсевий Памфил</i> Слово василевсу Константину, по случаю тридцатилетия его царствования // <i>Евсевий Памфил</i> . Жизнь блж. василевса Константина. М., 1998 <sup>2</sup> . С. 215–269)
De divin. praedest.	De divina praedestinatione / Ed. G. Mardac. Turnhout, 1978. (CCCM; 50)	De mart. Palaest.	De martyribus Palaestinae recensio prolixior // <i>Eusèbe de Césarée</i> . Histoire ecclésiastique / Ed. G. Bardy. P., 1968 <sup>2</sup> . T. 3. P. 128–167. (SC; 55)
EThL	Ephemerides theologicae Lovanienses. Louvain, 1924–. Vol. 1–.	Demonstr.	Demonstratio evangelica, lib. I–X // PG. 22. Col. 13–792
ETR	Études théologiques et religieuses: Revue trimestr. / Fac. Libre de Théologie Protestante. Montpellier (Fr.), 1926–. Vol. 1–.	De solemn. pasch.	De solemnitate paschali // PG. 24. Col. 693–706
<i>Eulog. Alex.</i>	<i>Eulogius Alexandrinus</i> .	Eclog. proph.	Eclogiae propheticae // PG. 22. Col. 1021–1262
Ad Domit.	Ad Domitianum Melitenum // PG. 103. Col. 1069–1074	Fragm. in Dan.	Fragmenta in Daniele // PG. 24. Col. 525–528
Adv. Agnoet.	Adversus Agnoetas // PG. 103. Col. 1080–1084	Hist. eccl.	Historia ecclesiastica, lib. I–X // PG. 20. Col. 45–906 (рус. пер.: <i>Евсевий Памфил</i> . Церковная история. М., 1993)
Adv. hum. concept.	Adversus eos, qui putant humanis conceptionibus veram theologiam christianam posse subiici // PG. 103. Col. 1059–1069	In Is.	Commentaria in Isaiam // PG. 24. Col. 89–526
Adv. Samarit.	Adversus Samaritas Dositheanos // PG. 103. Col. 1084–1088	In Ps.	Commentaria in Psalmos // PG. 23. Col. 65–1396; 24. Col. 9–76
Apol. Chalk. Syn.	Apologiae pro Synodo Chalcedonensi // PG. 103. Col. 1028–1060	Onomast.	Onomasticon // Werke. Lpz., 1904. Bd. 3. Tl. 1. S. 2–176. (GCS; 11.1)
Apol. lit. syn.	Apologia pro litteris synodicis // PG. 103. Col. 1025–1029	Praep. evang.	Praeparatio evangelica // PG. 21. Col. 21–1408
Contr. Novat.	Contra Novatianos // PG. 103. Col. 531–536, 677; 104. Col. 325–356	Vita Const.	De vita Constantini, lib. I–V // PG. 20. Col. 905–1316 (рус. пер.: <i>Евсевий Памфил</i> . Жизнь блж. василевса Константина. М., 1998 <sup>2</sup> . С. 27–178)
Defens.	Defensiones // PG. 86B. Col. 2955–2958; Idem // Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Münster, 1907. P. 209–213	<i>Eust. Antioch.</i> De engastr.	<i>Eustathius Antiochenus</i> . De engastrimytho contra Originem // PG. 18. Col. 615–673; Idem // Opera quae supersunt omnia. Tournhout, 2002. P. 1–60. (CCSG; 51)
Dub. orth.	Dubitationes orthodoxi // PG. 86B. Col. 2937–2940; Idem // Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Münster, 1907. P. 152–155	<i>Eust. Thess.</i>	<i>Eustathius Thessalonicensis</i> .
Exp. fid. Paraens.	Expositio fidei // PG. 103. Col. 1027–1028 Paraensis ad eos qui ab Ecclesia discesserunt // PG. 103. Col. 1077–1080	Briefe	Die Briefe des <i>Eustathios von Thessalonike</i> : Einleitung, Regesten, Text, Indices / Hrsg. F. Kolovou. Münch.; Lpz., 2006
<i>Eunap. Vitae sophist.</i>	<i>Eunapius</i> . Vitae sophistarum et philosophorum. Camb., 1968.	Esp.	La espugnazione di Tessalonica / Ed. S. P. Kyriakidis e. a. Palermo, 1961
<i>Eunom. Apol.</i>	<i>Eunomius</i> . Apologia. P., 1983. P. 234–299. (SC; 305)	Op. min.	Opera minora, magnam partem inedita / Rec. P. Wirth. B.; N. Y., 2000. (CFHB; 32)
<i>Eur.</i>	<i>Euripides</i> .	Opusc.	Opuscula / Ed. L. F. Tafel. Fr./M., 1832. Amst., 1964
Andr.	Andromacha // <i>Euripidis</i> Fabulae / Ed. J. Diggle. Oxf., 1984. Vol. 1. P. 277–332 (рус. пер.: <i>Еврипид</i> . Андромаха // <i>Он же</i> . Трагедии: В 2 т. / Пер.: И. Анненский. М., 1999. Т. 1. С. 231–279)	Red. Quadr.	Reden auf die Grosse Quadragesima / Hrsg. S. Schönauer. Fr./M., 2006
Bacch.	Bacchae // Ibid. 1994. Vol. 3. P. 291–351 (рус. пер.: <i>Еврипид</i> . Вакханки // Там же. Т. 2. С. 388–447)	Vita monach.	De emendanda vita monachica / Rec. K. Metzler. B.; N. Y., 2006. (CFHB; 45)
		<i>Euth. Zigab.</i>	<i>Euthymius Zigabenus</i> .
		In Ioan.	Expositio in Ioannem // PG. 129. Col. 1105–1502



In quat. Evang.	Commentaria in quatuor Evangelium // PG. 129. Col. 107–1502	Ep. ad Melan.	Epistula ad Melaniam // <i>Evagrius Ponticus</i> : [Werke] / Hrsg. W. Frankenberg. B., 1912. S. 610–619; <i>Vitestam G.</i> Seconde partie du traité qui passe sous le nom de «La grande lettre d'Évagre le Pontique à Mélanie l'Ancienne» // Scripta minora regiae Soc. humaniorum litterarum Lundensis 1963–1964. Lund, 1964. Vol. 3
<i>Eutrop.</i> Breviar.	<i>Eutropii</i> Breviarium ab urbe condita / Rec. C. Santini. Stutgardiae; Lipsiae, 1992 (рус. пер.: <i>Евтропий</i> . Бrevиарий от основания Города / Пер. с лат.: Д. В. Кареев, Л. А. Самуткина. СПб., 2001)	Gnost.	Gnosticus (fragm. graeca) / Ed. A. Guillaumont // <i>Évagre le Pontique</i> . Le gnostique ou à celui qui est devenu digne de la science. P., 1989. (SC; 356)
<i>Eutyech.</i> Annales	<i>Eutychiei Patriarchae Alexandrini</i> Annales. Beryti; P., 1906–1909. (CSCO; 50–51. Arab. Ser. 3; 6–7); Idem // PG. 111. Col. 907–1154	Keph. Gnost.	Les six Centuries des «Kephalaia Gnostica» / Éd. A. Guillaumont // PO. 1958. T. 28. Fasc. 1. N 134 (рус. пер.: <i>Евагрий Понтийский</i> , прп. Умозрительные главы (фрагм.) // Творения / Пер.: А. И. Сидоров. М., 1994. С. 120–122)
<i>Evagr.</i> Ad Eulog.	<i>Evagrius Ponticus</i> . Tractatus ad Eulogium // PG. 79. Col. 1093–1140 (рус. пер.: <i>Евагрий Понтийский</i> , прп. Слово к Евлогию монаху // Творения прп. отца нашего <i>Нила Синайского</i> . Серг. П., 2000. С. 133–158)	Paraen. ad monach.	Paraenesis ad monachos // PG. 79. Col. 1235–1240
Ad virg.	Ad virginem // Nonnespiegel und Moenchspiegel des <i>Evagrius Pontikos</i> / Zum ersten Male in der Urschrift hrsg. v. H. Gressmann. Lpz., 1913. S. 146–151 (рус. пер.: <i>Евагрий Понтийский</i> , прп. Увещание к девственнице // Творения: Аскетические и богословские трактаты / Пер.: А. И. Сидоров. М., 1994. С. 138–141)	Pract.	Practicus (capita centum) / Ed. A. et C. Guillaumont // <i>Évagre le Pontique</i> . Traité pratique, ou Le moine. P., 1971. Vol. 2. P. 482–542, 546–586, 590–620, 624–712. (SC; 171)
Antirr.	Antirrheticus // <i>Evagrius Ponticus</i> : [Werke] / Hrsg. W. Frankenberg. B., 1912. S. 472–544	Ret. monach. rat.	Rerum monachalium rationes // PG. 40. Col. 1252–1264 (рус. пер.: <i>Евагрий Понтийский</i> , прп. Изображение монашеской жизни // Добротолюбие. Т. 1. С. 590–598)
Cap. cogn.	Capita cognoscitiva // PG. 40. Col. 1219–1251 (рус. пер.: <i>Евагрий Понтийский</i> , прп. Умозрительные главы // Творения / Пер.: А. И. Сидоров. М., 1994. С. 120–122)	Schol. in Eccl.	Scholia in Ecclesiasten // <i>Évagre le Pontique</i> . Scholies à l'Éclésiaste. P., 1993. P. 58–176. (SC; 397)
Definit.	Capitula XXXIII vel Definitiones passionum animae // PG. 40. Col. 1264–1268 (рус. пер.: <i>Евагрий Понтийский</i> , прп. 33 главы аналогий или уподоблений // Добротолюбие. Т. 1. С. 598–600)	Schol. in Proverb.	Scholia in Proverbia (fragm. e catenis) / Ed. P. Géhin // <i>Évagre le Pontique</i> . Scholies aux Proverbes. P., 1987. P. 90–474. (SC; 340)
De malign. cogit.	De diversis malignis cogitationibus // PG. 79. Col. 1200–1244; Idem / Ed., trad. par P. Géhin. P., 1998. P. 148–301. (SC; 438) (рус. пер.: <i>Евагрий Понтийский</i> , прп. О помыслах // У истоков культуры святости: Памятники древнецерк. аскетической и монашеской письменности / Вступ. ст., пер., коммент.: А. И. Сидоров. М., 2002. С. 387–477)	Schol. in Ps.	Scholia in Psalmos // PG. 12. Col. 1053–1320, 1368–1369, 1388–1389, 1409–1685; PG. 27. Col. 60–545; Idem // <i>Pitra</i> . Analecta Sacra. 1884. Vol. 2. P. 444–483; 1883. Vol. 3. P. 1–236, 242–245, 248–364
De octo spirit.	De octo spiritibus malitiae // PG. 79. Col. 1145–1164	Sent. ad monach.	Sententiae ad monachos // Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des <i>Evagrius Pontikos</i> . Lpz., 1913. S. 153–165. (TU; 39.4)
De octo vit.	De octo vitiosis cogitationibus ad Anatholium // <i>Évagre le Pontique</i> . Traité pratique, ou Le moine / Par A. et Cl. Guillaumont. P., 1971. Vol. 1. P. 506–534. (SC; 170) (рус. пер.: <i>Евагрий Понтийский</i> , прп. [О восьми помыслах] // Творения / Пер.: А. И. Сидоров. М., 1994. С. 96–99 (Слово о духовном делании))	<i>Evagr. Schol. Hist. eccl.</i>	<i>Evagrius Scholasticus</i> . Historia ecclesiastica, lib. I–VI // PG. 86. Pars 2. Col. 2415–2886 (рус. пер.: <i>Евагрий Схоластик</i> . Церковная история. М., 1997 <sup>2</sup> ; То же. Кн. I–II / Пер.: И. В. Кривушин. СПб., 1999)
De orat.	De oratione (sub nomine Nili Ancyrani) // PG. 79. Col. 1165–1200 (рус. пер.: <i>Евагрий Понтийский</i> , прп. Слово о молитве // Там же. С. 76–93)	Evang. Petr.	[Evangelium Petri] // Évangile de Pierre / Introd., texte crit., trad., comment. par M. G. Mara. P., 1973. (SC; 201)
De vitiis	De vitiis quae opposita sunt virtutibus // PG. 79. Col. 1140–1144	Ev. Philip.	Das Evangelium nach Philippos / Hrsg. W. C. Till. B., 1963; L'Évangile selon Philippe / Ed. J. Ménard. P., 1988 (рус. пер.: Евангелие от Филиппа // <i>Свенцицкая И., Трофимова М.</i> Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 274–295)
Ep.	Epistulae LXII // <i>Evagrius Ponticus</i> : [Werke] / Hrsg. W. Frankenberg. B., 1912. S. 564–611	EvQ	Evangelical Quarterly. L., 1929–. Vol. 1–.
Ep. fidei	Epistula fidei = <i>Basil. Magn.</i> Ep. 8 // <i>S. Basil.</i> Lettres / Éd. Y. Courtonne. P., 1957. P. 22–37 (рус. пер.: <i>Евагрий Понтийский</i> , прп. Послание о вере // Творения / Пер.: А. И. Сидоров. М., 1994. С. 142–156)	EvTh	Evangelische Theologie. Gütersloh, 1934/1935–1938; N. F. 1946/1947–. Bd. 1–.
		Ev. Thom.	Evangelium Thomae // Nag Hammadi Codex II 2–7 together with XIII 2, Brit. Lib. Or. 4926(1), and POxy. 1, 654, 655 / Ed. B. Layton. Leiden; N. Y., 1989. Vol. 1; The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices: Codex II. Leiden, 1974. Vol. 2. P. 32–51; Le Livre de Thomas (NH II 7). Québec, 1986. (BCNH. Textes; 16) (рус. пер.: Еван-

- гелие от Фомы // *Свеницкая И., Трофилова М.* Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 250–262)
- Facund.** Pro defens. cap. *Facundus Hermianensis.* Libri duodecim pro defensione trium capitulorum // PL. 87. Col. 527–853; Idem. P., 2002–2006. 5 vol. (SC; 471, 478, 479, 484, 499)
- Fedalto.** Hierarchia *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis: Series episcoporum ecclesiarum christianarum orientalium* / Ed. G. Fedalto. Padova, 1988. 2 vol.
- Fetis.** BUM *Fetis F.-J.* Biographie universelles des musiciens et bibliographie générale de la musique. P., 1867–1883<sup>2</sup>. 8 vol.; Suppl.: 2 vol.
- FHG** *Fragmenta historicorum Graecorum* / Ed. C. Müller. P., 1883–1885. 5 vol.
- Filastr.** Divers. haer. *Filastrus Brixiensis.* Diversarum haereseon liber / Ed. F. Heylen. Turnholti, 1957. P. 217–324. (CCSL; 9)
- Fliche, Martin.** HE *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours / Sur la dir. de A. Fliche et V. Martin.* P., 1935–[1964]. Vol. 1–[21]
- FM** *Fontes Minores: Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte.* Fr./M., 1976–.
- FMR** *FMR. Edizione italiana: Riv. bimestrale d'arte e cultura visiva.* Mil., 1982–.
- Fulgent. Rusp.** *Fulgentius Ruspensis.*  
De fide. De fide // PL. 65. Col. 671–708  
Ep. Epistolae // PL. 65. Col. 303–498  
FzDG *Forschungen zur deutschen Geschichte.* Gött., 1862–1886. 26 Bde  
FzOG *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte.* B., 1954–. Bd. 1–.
- Gai Inst.** *Gai Institutiones // Iurisprudentiae anteiustinianae reliquias* / Comp. Ph. E. Huschke; Ed. E. Seckel, B. Kuebler. Lpz., 1988<sup>6</sup>. Vol. 2
- Garitte.** Calendrier Palestino-Georgien *Garitte G.* Le calendrier Palestino-Georgien du Sinaïticus 34 (X<sup>e</sup> siècle). Brux., 1958. (SH; 30)
- Gaud.** Tract. *Gaudentius.* Tractatus, vel sermones, qui exstant // PL. 20. Col. 827–1002; Idem / Ed. A. Glueck. W., 1936. (CSEL; 68)
- GCS** *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jh.* Lpz.; B., 1897–1971. 54 Bde
- GDI** *Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften* / Hrsg. H. Collitz, F. Bechtel. Gött., 1884–1915. 4 Bde
- Gelas. Cyzic.** Hist. eccl. *Gelasius Cyzicenus.* Anonyme Kirchengeschichte (CPG 6034) / Hrsg. G. Chr. Hansen. B.; N. Y., 2002. (GCSNF; 9)
- Gennad. Massil.** *Gennadius Massiliensis.*  
De eccl. dogm. Liber de ecclesiasticis dogmatibus // PL. 58. Col. 979–1000  
De script. eccl. De scriptoribus ecclesiasticis // PL. 58. Col. 1059–1120  
De vir. illustr. De viris illustribus // *Hieronymus.* De viris illustribus liber; accedit *Gennadii* Catalogus virorum inlustrium / Hrsg. W. Herding. Lipsiae, 1924; Idem / Ed. E. C. Richardson. Lpz., 1896. (TU; 14)
- Gennad. Schol.** De anima *Gennadius Scholarius.* Quaestiones de anima 1–5 // *Gennade Scholarios.* Œuvres complètes / Ed. L. Petit e. a. P., 1928. T. 1
- Georg. Acrop.** Chron. *Georgii Acropolitae Opera* / Ed. A. Heisenberg. Lpz., 1903. Stuttg., 1978<sup>1</sup>. T. 1. P. 3–189 (рус. пер.: *Георгий Акрополит.* Летопись. СПб., 1863. (Виз. ист.; 10))
- Georg. Mon.** Chron. *Georgius Monachus.* Chronicon // PG. 110. Col. 10–1327; Idem. Chronicon, lib. I–IV / Ed. C. de Boor. Lpz., 1904. Stuttg., 1978<sup>1</sup>. 2 vol. (рус. пер.: *Матвеевко В. А., Щеголева Л. И.* Временник Георгия Монаха: (Хроника Георгия Амартола): Рус. текст, коммент., указ. М., 2000)
- Georg. Pachym.* Hist. *Georgios Pachymeros.* Historia / Ed. A. Failler. P., 1984–2000. 5 vol. (рус. пер.: *Георгий Пахимер.* История о Михаиле и Андронике Палеологах. СПб., 1862. (Виз. ист.; 8). Рязань, 2004)
- Georg. Sync.* Chron. *Georgius Syncellus.* Ecloga chronographica. Lpz., 1984. (BSGRT)
- German.* Ep. *Pseudo-Germanus Parisiensis.* Epistulae // Expositio Antiquae Liturgiae Gallicanae / Ed. E. C. Ratcliff. L., 1971. (HBS; 98) (рус. пер. 1-го послания // СДЛ. Ч. 5. С. 35–43)
- GGM** *Geographi Graeci minores* / Ed. C. Müller. P., 1855–1861. 6 t.
- GNO** *Gregorii Nysseni Opera* / Ed. W. Jaeger, H. Langerbeck. Leiden, 1960–1996. 10 vol.
- Goar.** Euchologion *Goar J.* Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines Divinae Liturgiae, officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum etc. Cuilibet personae statui vel tempori congruus, iuxta usum Orientalis Ecclesiae. Venetia, 1730<sup>2</sup>
- GOTR** *Greek Orthodox Theological Review.* Brookline (Mass.), 1954–.
- Gouillard.* Synodikon *Gouillard J., éd.* Le Synodikon de l'Orthodoxie: Éd. et comment. P., 1967. (TM; 2)
- Graf.* Geschichte *Graf G.* Geschichte der christlichen arabischen Literatur. R., 1944. Bd. 1; 1947. Bd. 2; 1949. Bd. 3; 1951. Bd. 4; 1953. Bd. 5. (ST; 118, 133, 146, 147, 172)
- GRBS** *Greek, Roman and Byzantine Studies.* Durham, 1958–1981. 22 vol.; продолж.: *Greek and Byzantine Studies.* San Antonio (Tex.), 1982–.
- Greg. bar Hebr.* Chron. eccl. *Gregorius bar Hebraeus.* Chronicon ecclesiasticum / Ed. J. B. Abbeloos, T. J. Lamy. Louvain, 1872–1877. 3 vol.
- Greg. Magn.* *Gregorius I Papa (Magnus).*  
Ad Quir. episc. Registri epistolarum lib. XI. Ep. 67: Ad Quiricum episcopum, etc. // PL. 77. Col. 1204–1208
- Dial.** *Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum* // PL. 77. Col. 149–431 (рус. пер.: *Григорий Двоеслов, свт.* Собеседования // *Григорий Великий (Двоеслов).* Избр. творения. М., 1999. С. 440–708)
- In Cantic.** *Nomiliae in Canticum Cantiorum* // CCSL. 144. P. 1–46; Idem. P., 1984. (SC; 314)
- In Evang.** *Nomiliae in Evangelia* // PL. 79. Col. 1075–1312 (рус. пер.: *Григорий Двоеслов, свт.* Беседы на Евангелия // *Григорий Великий (Двоеслов).* Избр. творения. М., 1999. С. 7–431)
- In Ezech.** *Nomiliae in Ezechielem* // PL. 76. Col. 785–1072
- Moral.** *Moralia* // PL. 75. Col. 509–1162
- Reg. epist.** *Registri epistolarum, lib. I–XIV* // PL. 77. Col. 441–1320
- Reg. pastor.** *Regulae pastoralis* // PL. 77. Col. 13A–128A (рус. пер.: *Григорий Двоеслов, свт.* Правило пастырское, или О пастырском служении / Пер. с лат.: Д. Подгурский. К., 1872, 1874<sup>3</sup>)
- Greg. Nazianz.* Carmina *Gregorius Nazianzenus.* Carmina // PG. 37. Col. 397–1600 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свт.* Стихотворения // Собр. творений. Минск; М., 2000. Т. 2. С. 24–498)



Carm. de se ipso	Carmina de se ipso, 1–99 // PG. 37. Col. 969–1452		Pt. 1. P. 47–52) (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> К Авлавию, о том, что не три Бога // Творения. М., 1862. Ч. 4. С. 111–132. (ТСОРП; Т. 40. Кн. 3))
Carm. dogm.	Carmina dogmatica // PG. 37. Col. 397–522	Ad Eustat.	Ad Eustathium de sancta Trinitate // PG. 32. Col. 683–696
Carmina moral.	Carmina moralia // PG. 37. Col. 521–968 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свят.</i> Стихотворения // Собр. творений. Минск; М., 2000. Т. 2. С. 64–498)	Ad Graec.	Ad Graecos ex communibus notionibus // PG. 45. Col. 175–186 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> К еллинам, на основании общих понятий // Творения. М., 1862. Ч. 4. С. 178–191. (ТСОРП; Т. 40. Кн. 3))
Compar. vit.	Comparatio vitarum = Carm. moral. 8 // PG. 37. Col. 649–667 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свят.</i> Сравнение жизни духовной и жизни мирской // Собр. творений. Минск; М., 2000. Т. 2. С. 263–270)	Ad Letoium	Epistula Canonica ad Letoium in collectione sanonum // PG. 45. Col. 221–236 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> Каноническое послание к св. Литоию, еп. Мелитинскому // Там же. 1872. Ч. 8. С. 420–437. (ТСОРП; Т. 45. Кн. 3, 4))
Defict. minus exact.	Definitiones minus exactae = Carm. moral. 34 // PG. 37. Col. 945–964 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свят.</i> Определения, слегка начертанные // Там же. С. 372–380)	Ad Simpl.	Ad Simplicium de fide // PG. 45. Col. 135–146 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> К Симпликию о вере // Там же. 1862. Ч. 4. С. 133–140. (ТСОРП; Т. 40. Кн. 3))
De mort.	De morte // PG. 37. Col. 790	Ad Theoph.	Ad Theophilum episcopum Alexandrinum adversus Apollinaristem // PG. 45. Col. 1269–1277 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> Против Аполлинария, к Феофилу, еп. Александрийскому // Там же. 1865. Ч. 7. С. 202–210. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 1))
De vita sua	De vita sua / Ed. C. Jungck. Hdlb., 1974. S. 54–148.	Adv. Apollin.	Adversus Apollinarem (Antirrheticus) // PG. 45. Col. 1123–1270 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> Опровержение мнения Аполлинария (антирретикон) // Там же. С. 59–201. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 1))
Ep.	Epistulae / Ed. P. Gally = <i>S. Grégoire de Nazianze. Lettres en 2 vol. Vol. 1: Ep. 1–100. P., 1964; Vol. 2: Ep. 103–201, 203–249. P., 1967; Epistolae, 1–244 // PG. 37. Col. 21–388 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свят.</i> Письма 1–238 // Собр. творений. Минск; М., 2000. Т. 2. С. 499–672)</i>	Adv. fornic.	Ex oratione adversus fornicarios // PG. 46. Col. 489–496 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> На слова Писания (1 Кор 6. 18) // Там же. С. 451–456. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 3))
Epigr. Basil.	Epigrammata. Lib. VIII // AG. Bd. 2. S. 448–568. N 11 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свят.</i> Надгробия: Василию Великому // Там же. С. 408–410)	Adv. Maced.	Adversus Macedonianos // PG. 45. Col. 1301–1334 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> Слово о Св. Духе против македонян // Там же 1865. Ч. 7. С. 23–58. (ТСОРП; Т. 44. Кн.1))
Epigr. Emmel.	Epigrammata. Lib. VIII // AG. Bd. 2. S. 448–568. N 161–162 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свят.</i> Надгробия: Эммели, матери св. Василия Великого // Там же. С. 407–408)	Apol. in Hex.	Apologia in Hexaemeron // PG. 44. Col. 61–124 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> О шестодневе // Там же. 1861. Ч. 1. С. 1–75. (ТСОРП; Т. 37. Кн. 1))
Epigr. Macr.	Epigrammata. Lib. VIII // AG. Bd. 2. S. 448–568. N 163 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свят.</i> Надгробия: Макрине, сестре св. Василия Великого // Там же. С. 408)	Castig.	Adversus eos qui castigationes agere ferunt // PG. 46. Col. 308–316 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> Против тяготящихся церк. наказаниями // Там же. 1865. Ч. 7. С. 474–484. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 3))
Epigr. Naucr.	Epigrammata. Lib. VIII // AG. Bd. 2. S. 448–568. N 156–158 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свят.</i> Надгробия: Навкратию, брату Василия Великого // Там же. С. 407)	Contr. Eun.	Contra Eunomii, lib. I–XII // PG. 45. Col. 248–1121 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> Опровержение Евномия // Там же. 1863. Ч. 5: Кн. 1–4; 1864. Ч. 6: Кн. 5–12. Краснодар, 2003 <sup>9</sup> )
Epigr. Theos.	Epigrammata. Lib. VIII // AG. Bd. 2. S. 448–568. N 164 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свят.</i> Надгробия: Феосевии, сестре св. Василия Великого // Там же. С. 408)	Contr. usur.	Contra usurarios oratio // PG. 46. Col. 433–452 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> Против ростовщиков // Там же. 1865. Ч. 7. С. 457–473. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 3))
Hymn. ad Christ.	Supplicatio ad Christum // PG. 37. Col. 1405–1408 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свят.</i> Молитва ко Христу // Там же. С. 126–128)	De anima et resurr.	Dialogus de anima et resurrectione // PG. 46. Col. 11–161 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> О душе и о воскресении // Там же. 1862. Ч. 4. С. 201–326. (ТСОРП; Т. 40. Кн. 4))
In laud. virg.	In laudem virginitatis: (Carmina moralia, 1) // PG. 37. Col. 521–578 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свят.</i> Похвала девственности // Там же. С. 160–181; То же: Похвала девству // Творения. М., 1847. Ч. 5. С. 49–77)	De bapt. dif.	De iis qui baptismum differunt // PG. 46. Col. 415–432 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> Против отлагающих Креще-
Or. 1–45	Oratio 1–45 // PG. 35. Col. 395–1152; 36. Col. 11–663 (рус. пер.: Собр. творений. Т. 1)		
Praecepta ad virg.	Praecepta ad virgines = Carm. moral. 3 // PG. 37. Col. 578–632 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свят.</i> Советы девственницам // Там же. Т. 2. С. 181–202)		
Greg. Nyss. Ad Ablab.	<i>Gregorius Nyssenus.</i> Ad Ablabium quod non sint tres dii // PG. 45. Col. 115–136; Idem // GNO. Vol. 3.		

	ние // Там же. 1865. Ч. 7. С. 59–201. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 3))	De prop. sec. Deum	De proposito secundum Deum // PG. 46. Col. 287–306
De beat.	De beatitudinibus, orationes 1–8 // PG. 44. Col. 1193–1302 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> О блаженствах // Там же. 1861. Ч. 2. С. 359–478. (ТСОРП; Т. 38. Кн. 4))	De spatio	De tridui inter mortem et resurrectionem domini nostri Jesu Christi spatio (vulgo: In Christi resurrectionem I) // PG. 46. Col. 599–628; GNO. Vol. 9. Pt. 1. P. 283–293 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> Слово на св. Пасху, и о тредневном сроке воскресения Христова // Творения. М., 1872. Ч. 8. С. 26–55. (ТСОРП; Т. 45. Кн. 1))
De benefic.	De beneficentia // PG. 46. Col. 453–469; Idem // GNO. 1967. Vol. 9. 1. P. 93–108 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> О нищелюбии и благотворительности // Там же. 1865. Ч. 7. С. 395–412. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 3))	De virgin.	De virginitate // PG. 46. Col. 317–416 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> О девстве // Там же. 1865. Ч. 7. С. 284–394. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 2))
De creat. hom.	De creatione hominis / Совм. с: Dionysius Exiguus // PL. 67. Col. 347–408	De vita Greg. Thaum.	De vita S. Gregorii Thaumaturgi // PG. 46. Col. 893–957 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> Слово о жизни св. Григория Чудотворца // Там же. 1872. Ч. 8. С. 126–197. (ТСОРП; Т. 45. Кн. 2))
De deitate adv. Evagr.	De deitate adversus Evagrium (vulgo In suam ordinationem) // PG. 46. Col. 544–553; GNO. Vol. 9. Pt. 1. P. 331–341 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> На свое рукоположение // Творения. М., 1862. Ч. 4. С. 361–372. (ТСОРП; Т. 40. Кн. 4))	De vita Macr.	Vita sanctae Macrinae / Ed. P. Maraval. <i>Grégoire de Nyse. Vie de sainte Macrine.</i> P., 1971. P. 136–266. (SC; 178) (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> О жизни прп. Макарины, сестры Василия Великого // Там же. С. 326–373. (ТСОРП; Т. 45. Кн. 3–4))
De deit. Fil. et Spir.	De deitate Filii et Spiritus Sancti (Laus Abraham) // PG. 46. Col. 553–576 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> О Божестве Сына и Духа и похвала прав. Аврааму // Там же. С. 373–398. (ТСОРП; Т. 40. Кн. 4))	De vita Moys.	De vita Moysis // PG. 44. Col. 297–430 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> О жизни Моисея Законодателя // Там же. 1861. Ч. 1. С. 223–379. (ТСОРП; Т. 37. Кн. 2); То же / Пер.: А. Десницкий. М., 1999)
De diff. essent. et hypost.	Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos // PG. 32. Col. 325–340	Dial. de anima et resurr.	De anima et resurrectione // PG. 46. Col. 11–160 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> О душе и о воскресении // Там же. 1862. Ч. 4. С. 201–326. (ТСОРП; Т. 40. Кн. 4))
De hom. opif.	De hominis opificio // PG. 44. Col. 123–256 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> Об устройении человека // Творения. М., 1861. Ч. 1. С. 76–222. (ТСОРП; Т. 37. Кн. 1))	Ep.	Epistulae / Ed. G. Pasquali // GNO. 1959 <sup>2</sup> . Vol. 8. Pt. 2
De infant. abrept.	De infantibus praemature abreptis // PG. 46. Col. 161–192 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> О младенцах, преждевременно похищаемых смертью // Там же. 1862. Ч. 4. С. 327–360. (ТСОРП; Т. 40. Кн. 4))	In Ascen.	In Ascensionem Christi: Oratio // PG. 46. Col. 689–693 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> Слово... на праздник Вознесения Господа нашего Иисуса Христа // Творения. М., 1872. Ч. 8. С. 92–97. (ТСОРП; Т. 45. Кн. 1))
De inst. Christ.	De instituto Christiano // PG. 46. Col. 252–285 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> О совершенстве и о том, каким должно быть христианину: К Олимпию монаху // Там же. 1865. Ч. 7. С. 224–262. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 2))	In bapt. Christ.	In baptismum Christi // PG. 46. Col. 577–600 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> Слово на день Светов, в который крестился наш Господь // Там же. С. 1–25. (ТСОРП; Т. 45. Кн. 1))
De mort.	De mortuis non esse dolendum // PG. 46. Col. 497–538 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> Слово к скорбящим о преставившихся от настоящей жизни в вечную // Там же. С. 485–534. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 3))	In Basil. frat.	In Basilium fratrem // PG. 46. Col. 787–818; Encomium of St. Gregory Bishop of Nyssa on his Brother St. Basil / Ed. J. A. Stein // <i>Patristic Studies.</i> Wash., 1928. Vol. 17. P. 2–60 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> Слово в день памяти Василия Великого, родного брата // Там же. С. 294–325. (ТСОРП; Т. 45. Кн. 3–4))
De orat. Dom.	De oratione Dominica // PG. 44. Col. 1119–1194; 46. Col. 1109–1110 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> О молитве // Там же. 1861. Ч. 1. С. 380–469. (ТСОРП; Т. 37. Кн. 2))	In Cant. Cantic.	Commentarium in Canticum Canticorum // PG. 44. Col. 756–940 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> Точное изъяснение Песни Песней Соломона: Беседы // Там же. 1862. Ч. 3. С. 1–408. (ТСОРП; Т. 39. Кн. 1–2))
De Parad.	De Paradiso [Sp.] // GNO. Suppl. 1972. P. 75–84	In diem natalem Domini	Oratio in diem natalem Domini (dub.) // PG. 43. Col. 1126–1150
De patre et filio	Adversus Arium et Sabellium de patre et filio // PG. 45. Col. 1281–1301 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> Слово против Ария и Савеллия // Творения М., 1865. Ч. 7. С. 1–22. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 1))	In Eccl.	In Ecclesiasten (Hom. 8) // PG. 44. Col. 616–753 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> Точное истолкование Екклесиаста Соломонова // Творения. М., 1861. Ч. 2. С. 203–358. (ТСОРП; Т. 38. Кн. 4))
De profess. Christ.	De professione Christiana ad Harmonium // PG. 46. Col. 237–250, 285 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> К Армонию о том, что значит имя и название: христианин // Там же. С. 211–223. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 2))		



In inscript. ps.	In inscriptiones psalmodum // PG. 44. Col. 431–608 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> О надписании псалмов // Там же. С. 1–193. (ТСОРП; Т. 38. Кн. 3))	In Dorm.	Homilia 37: In Dormitionem Deiparae // PG. 151. Col. 459–474 (рус. пер.: <i>Григорий Палама, свят.</i> Беседа 37: Всечестное Успение Пречистой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии // Там же. Т. 2. С. 111–121)
In natal. Christi	Oratio in diem natalem Christi (dub.) // PG. 45. Col. 1127–1150	In Praesent. Deip.	Homilia 53: In Praesentationem Deiparae // Γρηγορίου τοῦ Παλαμ' ὁμιλία ΚΒ. Ἀθήνα, 1861. S. 131–180 (рус. пер.: <i>Григорий Палама, свят.</i> Беседа на Введение во Святаю Святых Пречистыя Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии и об Ея богоподобном образе жизни в оном месте // Там же. Т. 3. С. 85–137)
In sanct. Pascha	In sanctum Pascha, in Christi resurrectionem (or. 3) // PG. 46. Col. 652–681 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> Слово на св. Пасху о воскресении // Творения. М., 1872. Ч. 8. С. 56–87. (ТСОРП; Т. 45. Кн. 1))	Theoph.	Theophanes // PG. 150. Col. 909–960 (рус. пер.: <i>Григорий Палама, свят.</i> Феофан, или О Божественной природе и о непричастности к ней, равно как и о причастности / Пер., предисл.: К. Б. Михайлов // АиО. 2000. № 4(26). С. 45–78)
In Stephan.	Encomium in S. Stephanum protomartyrem // PG. 46. Col. 701–722 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> Похвальное слово св. первомученику Стефану // Там же. С. 105–125. (ТСОРП; Т. 45. Кн. 1))	Triad.	Triades pro hesychostis // Défense des Saints Hésychastes / Ed. J. Meyendorff. Louvain, 1973 <sup>2</sup> (рус. пер.: <i>Григорий Палама, свят.</i> Триады в защиту священнобезмолствующих. М., 1995, 2003 <sup>3</sup> ).
Or. catech.	Oratio catechetica magna // PG. 45. Col. 9–105 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> Большое огласительное слово // Там же. 1862. Ч. 4. С. 1–110. (ТСОРП; Т. 40. Кн. 3); [Новый пер. / Ред.: Ю. А. Вестель]. К., 2003)	Vita Petri Athon.	Vita S. Petri Athonitae // PG. 150. Col. 995–1040
Or. funebr. in Melet.	Oratio funebris in Meletium episcopum // PG. 46. 852–864; Idem // GNO. 1996. Vol. 3. Pt. 4 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> Надгробное слово Мелетию Великому, еп. Антиохийскому // Там же. 1872. Ч. 8. С. 374–387. (ТСОРП; Т. 45. Кн. 3–4))	Greg. Thaum. Ad Theop.	<i>Gregorius Thaumaturgus.</i> Ad Theopompum de passibili et impassibili in Deo // Analecta Syriaca / Ed. P. de Lagarde. Lipsii; Londini; 1858. P. 46–64 (рус. пер.: <i>Григорий Чудотворец, свят.</i> К Феопомпу о возможности и невозможности страданий для Бога // Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия Патарского / Пер.: Н. И. Сагарда. М., 1996 <sup>р</sup> . С. 80–100)
Or. funebr. in Flacill.	Oratio funebris in Flacillam imperatricem // PG. 46. 877–892 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> Надгробное слово имп. Плакилле // Там же. С. 403–419. (ТСОРП; Т. 45. Кн. 3–4))	In Annunt. 3	Homiliae 1–3 in Annuntiationem Virginis // PG. 10. Col. 1145–1178 (рус. пер.: <i>Григорий Чудотворец, свят.</i> Беседы на Благовещение Пресв. Девы Марии / Пер.: Н. И. Сагарда // Там же. С. 131–150)
Or. in Pulch.	Oratio [consolatoria]: in funere Pulcheriae // PG. 46. Col. 864–877 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> Надгробное слово Пульхерии // Там же. С. 388–402. (ТСОРП; Т. 45. Кн. 3–4))	In Orig. or. panegy.	In Origenem oratio panegyrica // Grégoire le Thaumaturge. Remerciement à Origène suivi de la lettre d'Origène à Grégoire / Éd. H. Crouzel. P., 1969. P. 94–182. (SC; 148) (рус. пер.: <i>Григорий Чудотворец, свят.</i> Благодарственная речь Оригену / Пер.: Н. И. Сагарда // Там же. С. 18–52)
Ref. conf. Eun.	Refutatio confessionis Eunomii // PG. 45. Col. 463–572 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> Опровержение Евномия. Кн. I–IV // Там же. 1863. Ч. 5. С. 8–677. (ТСОРП; Т. 41. Кн. 1, 3, 5))	Methaphr. in Eccl.	Methaphrasis in Ecclesiasten // PG. 10. Col. 987–1018 (рус. пер.: <i>Григорий Чудотворец, свят.</i> Переложение Екклесиаста // Там же. С. 62–79)
Tract. ad Xenod.	Tractatus ad Xenodorum // Diekamp F. Analecta patristica. R., 1938, 1962 <sup>r</sup> . P. 13–15. (OCA; 117)	Greg. Turon.	<i>Gregorius Turonensis.</i>
Tunc et ipse Filius	In illud: Tunc et ipse Filius // PG. 44. Col. 1303–1326	De mirac.	De miraculis S. Martini episcopi // PL. 71. Col. 913–1008
Greg. Pal. Capita	<i>Gregorius Palamas.</i> Capita psychica, theologia, moralia et practica // PG. 150. Col. 1121–1226	De virtutibus S. Martini	De virtutibus S. Martini // PL. 71. Col. 159–236
Decalog.	Decalogus christianae legis // PG. 150. Col. 1089–1102 (рус. пер.: <i>Григорий Палама, свят.</i> Десягословие христианского законоположения / Пер., примеч.: Т. А. Миллер // АиО. 1998. № 2(16). С. 70–77)	Glor. conf.	De gloria beatorum confessorum // PL. 71. Col. 828–911
De ment. quietud.	De mentali quietudine // PG. 150. Col. 1043–1088	Glor. martyr.	De gloria beatorum martyrorum // PL. 71. Col. 705–827; Idem // MGH. Ser. Mer. T. 1. Tl. 2. P. 484–561
Hagior. tom.	Hagioriticus tomos (de quietistis) // PG. 150. Col. 1225–1236 (рус. пер.: <i>Григорий Палама, свят.</i> Святогорский томос: В защиту священнобезмолствующих / Пер., примеч.: Т. А. Миллер // АиО. 1995. № 3(6). С. 69–76)	Hist. Franc.	Historia Francorum // PL. 71. Col. 159–704 (рус. пер.: <i>Григорий Турский, свят.</i> История франков. М., 1987)
Hom.	Homiliae 1–43 // PG. 151 (рус. пер.: <i>Григорий Палама, свят.</i> Беседы / Пер.: архим. Амвросий (Погодин). М., 1994. Т. 1–3)	Vit. Patr.	Vitae Patrum // PL. 71. Col. 1009–1096 (рус. пер.: <i>Григорий Турский, свят.</i> Житие отцов, или Книга о жизни некоторых

	святых // <i>On же. Vita Patrum: Житие отцов</i> / Предисл., ред.: иером. Серафим (Роуз). М., 2005. С. 181–326)	Adv. Lucifer.	Dialogus contra Luciferianos // PL. 23. Col. 135–182 (рус. пер.: <i>Иероним Стридонский, блж.</i> Разговор против люциферриан // Там же. С. 57–932)
Guill. Conch. Comp. philosoph.	<i>Guillelmus de Conchis. Compendium philosophorum</i> // Opera omnia / Dir. E. Jeuneau. Turnholtj, 1997–2006. Vol. 1–3. (CCCM; 152, 158, 203)	Adv. Rufin	Apologia adversus libros Rufini // PL. 23. Col. 395–491 (рус. пер.: <i>Иероним Стридонский, блж.</i> Апология против книг Руфина, посланная к Паммахию и Марцелле: В 3 кн. // Там же. 1910 <sup>2</sup> . Ч. 5. С. 1–133)
Hams	Handes amsoreay: baroyakan, usumnakan, aruestgitakan. W., 1887–.	Adv. Vigil.	Contra Vigilantium // PL. 23. Col. 337–352C (рус. пер.: <i>Иероним Стридонский, блж.</i> Против Вигилянция // Там же. 1903 <sup>2</sup> . Ч. 4. С. 293–315)
Hannick. Maximos Holobolos	<i>Hannick K. Ch. Maximos Holobolos in der kirchenslavischen homiletischen Literatur.</i> W., 1981	Chron.	Chronicon // PL. 27. Col. 675–702 (рус. пер.: <i>Иероним Стридонский, блж.</i> Хроника // Там же. 1910 <sup>2</sup> . Ч. 5. С. 363–376)
HarvSCPh	Harvard Studies in Classical Philology. Camb. (Mass.), 1890–[2008]. Vol. 1–[104]	Contr. Ioan. Hieros.	Contra Ioannem Hierosolymitanum, ad Pammachium // PL. 23. Col. 355–396 (рус. пер.: <i>Иероним Стридонский, блж.</i> Письмо к Феофилу против Иоанна, еп. Иерусалимского // Там же. 1894 <sup>2</sup> . Ч. 2. С. 348–360)
HarvSS	Harvard Semitic Studies. Camb. (Mass.), 1977–. Vol. 22–. (Ранее – Harvard Semitic Series. Camb. (Mass.), 1912–1970. Vol. 1–21)	De vir. illustr.	De viris illustribus // PL. 23. Col. 597–722; De viris illustribus liber; accedit <i>Gennadii Catalogus viroborum inlustriorum</i> / Hrsg. W. Herding. Lipsiae, 1924 (рус. пер.: <i>Иероним Стридонский, свт.</i> Книга о знаменитых мужах // Там же. 1910 <sup>2</sup> . Ч. 5. С. 258–314)
HarvTR	Harvard Theological Review. Camb. (Mass.), 1908–.	Dial. contr. Pelag.	Dialogi contra Pelagianos // PL. 23. Col. 495–590 (рус. пер.: <i>Иероним Стридонский, блж.</i> Разговор против пелагиан в лице Атика православного и Критувоула еретика // Там же. С. 134–257)
HarvTS	Harvard Theological Studies. Camb. (Mass.), 1916–[2008]. Vol. 1–[61]	Ep.	Epistulae // PL. 22; Idem / Ed. I. Hilberg // CSEL. 54–56 (рус. пер.: <i>Иероним Стридонский, блж.</i> [Письма] // Там же. 1893 <sup>2</sup> , 1894 <sup>2</sup> , 1903 <sup>2</sup> . Ч. 1–3)
Hefele, Leclercq. Hist. des Conciles	<i>Hefele Ch. J. Histoire des Conciles d'après les documents originaux</i> / Trad. H. Leclercq. P., 1907–1952. 11 t.	In Abac.	Commentariorum in Abacis prophetam, lib. I–II // PL. 25. Col. 1273–1338; Idem // CCSL. 76A. P. 579–654 (рус. пер.: <i>Иероним Стридонский, блж.</i> Толкование на кн. прор. Аввакума, кн. 1–3 // Там же. 1898. Ч. 14. С. 130–235)
Hellenika	Ἑλληνικά: Περιοδικὸν σύγγραμμα ἑταιρείας Μακεδονικῶν σπουδῶν. Ἀθήναι, 1928	In Abd.	Commentariorum in Abdiam prophetam, lib. I // PL. 25. Col. 1097–1118; Idem // CCSL. 76. P. 349–374 (рус. пер.: <i>Иероним Стридонский, блж.</i> Толкование на кн. прор. Авдия // Там же. 1913 <sup>2</sup> . Ч. 13. С. 163–192)
Herm. Pastor.	<i>Hermas. Pastor. Lib. I: Visiones</i> // PG. 2. Col. 891–912; Lib. II: Mandata // Ibid. Col. 913–952; Lib. III: Similitudines // Ibid. Col. 951–1012 (рус. пер.: <i>Ерм. Пастырь. Кн. 1: Видения</i> // ПМА. 2003. С. 222–241; Кн. 2: Заповеди // Там же. С. 242–262; Кн. 3: Подобия // Там же. С. 263–309)	In Agg.	Commentariorum in Aggaeum prophetam, lib. I // PL. 25. Col. 1387–1416; Idem // CCSL. 76A. P. 713–746
Herod. Hist.	<i>Herodotus. Historiae. Oхonii, 1912. Vol. 1–2</i> (рус. пер.: <i>Геродот. История, в 9 кн.</i> / Пер.: Г. А. Стратановский. Л., 1972. (Памятники ист. мысли))	In Amos.	Commentariorum in Amos prophetam, lib. I // PL. 25. Col. 989–1096; Idem // CCSL. 76A. P. 211–348 (рус. пер.: <i>Иероним Стридонский, блж.</i> Толкование на кн. прор. Амоса, кн. 1–3 // Творения. К., 1913 <sup>2</sup> . Ч. 13. С. 2–162)
Hes.	<i>Hesiod.</i>	In Dan.	Commentariorum in Daniele prophetam, lib. I // PL. 25. Col. 491–584 (рус. пер.: <i>Иероним Стридонский, блж.</i> Одна книга толкований на кн. прор. Даниила // Там же. Ч. 12. С. 1–135)
Opp.	Opera et dies // De <i>Hesiodi</i> carmine quod Opera et Dies inscribitur / Ed. A. D. Karpotas. Lpz., 1856; <i>Hesiodi Opera</i> / Ed. F. Solmsen. Oxf., 1970. P. 49–85	In Eccl.	Commentarius in Ecclesiasten, lib. I–III // PL. 23. Col. 1109–1116; Idem // CCSL. 72. P. 249–361 (рус. пер.: <i>Иероним Стридонский, блж.</i> Три книги толкований на
Theog.	Theogony / Ed. M. L. West. Oxf., 1966		
Hesyech. Alex. Lexicon (Latte)	<i>Hesychius Alexandrinus. Lexicon</i> / Rec. K. Latte. Jena, 1858–1868. T. 1–6. Amst., 1965 <sup>r</sup> . T. 1: A–D; T. 2: E–K; T. 3: L–R; T. 4: S–Z. Ind.		
Lexicon (Schmidt)	<i>Hesychius Alexandrinus. Lexicon</i> / Rec. M. Schmidt. Kopenhagen, 1953. T. 1: A–D; 1966. T. 2: E–O; B., 2005. T. 3: Pi–Sigma		
Hesyech. Sin. De temper. et virtut.	<i>Hesychius Sinaita. De temperantia et virtute centuria</i> // PG. 49. Col. 1479–1544 (рус. пер.: <i>Исихий Иерусалимский, свт.</i> Душеполезное слово о трезвении и молитве // Добротолюбие. Т. 2. С. 157–202)		
Hierarchia CMRA	Hierarchia Catholica Medii (et recentioris) Aevi, sive, Summorum pontificum, S. R. E. cardinalium, ecclesiarum antistitum series: In 8 vol. Monasterii; Patavi, 1913–1978		
Hieron.	<i>Hieronimus Stridonensis.</i>		
Adv. Helvid.	Adversus Helvidium, de Mariae virginitate perpetua // PL. 23. Col. 183–206 (рус. пер.: <i>Иероним Стридонский, блж.</i> О приснодевстве блж. Марии, против Елвидия // Творения. К., 1903 <sup>2</sup> . Ч. 4. С. 93–121)		
Adv. Iovin.	Adversus Iovinianum // PL. 23. Col. 205–338 (рус. пер.: <i>Иероним Стридонский, блж.</i> Две книги против Иовиниана // Там же. С. 122–293)		



- книгу Екклезиаст // Там же. 1905<sup>2</sup>. Ч. 6. С. 1–136)
- In Eph. Commentariorum in Ep. ad Ephesios // PL. 26. Col. 439–554 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Три книги толкований на послание к Ефесянам // Там же. 1903. Ч. 17. С. 214–390)
- In Ezech. Commentariorum in Ezechielem prophetam, lib. I–XIV // PL. 25. Col. 15–490 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Четырнадцать книг толкований на кн. прор. Иезекииля // Там же. 1912<sup>2</sup>. Ч. 10–11)
- In Gal. Commentariorum in Ep. Paulini ad Galatas // PL. 26. Col. 307–438 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Три книги толкований на Послание к Галатам // Там же. 1903. Ч. 17. С. 1–213)
- In Ion. Commentariorum in Ionam prophetam, lib. I // PL. 25. Col. 1117B–1152B (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Толкования на кн. прор. Ионы // Там же. 1913<sup>2</sup>. Ч. 13. С. 244–307)
- In Is. Commentariorum in Isaiam // PL. 24. Col. 17–678 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Восемнадцать книг толкований на кн. прор. Исаии // Там же. 1905<sup>2</sup>. Ч. 7. С. 1–457)
- In Jerem. Commentariorum in Jeremiam prophetam, lib. I–VI // PL. 24. Col. 679–900 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Шесть книг толкований на кн. прор. Иеремии // Там же. Ч. 6. С. 175–529)
- In Joel. Commentariorum in Joelem prophetam, lib. I // PL. 25. Col. 947–988; Idem // CCSL. 76A. P. 159–209 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Толкование на кн. прор. Иоила // Там же. 1913<sup>2</sup>. Ч. 12. С. 333–395)
- In Malach. Commentariorum in Malachiam prophetam // PL. 25. Col. 1541–1577; Idem // CCSL. 76A. P. 901–936 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* 2 книги толкований на кн. прор. Малахии // Там же. 1900. Ч. 15. С. 196–252)
- In Matth. Commentariorum in Matthaëum // PL. 26. Col. 15–218 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Четыре книги толкований на Евангелие Матфея, к Евсевию // Там же. 1901. Ч. 16. С. 1–316)
- In Mich. Commentariorum in Micha prophetam, lib. I–II // PL. 25. Col. 1151–1230 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Две книги толкований на кн. прор. Михея // Там же. 1915<sup>2</sup>. Ч. 14. С. 1–129)
- In Naum. Commentariorum in Naum prophetam, lib. I // PL. 25. Col. 1231–1272; Idem // CCSL. 76A. P. 525–578 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Толкование на кн. прор. Наума // Там же. 1913<sup>2</sup>. Ч. 13. С. 193–243)
- In Os. Commentariorum in Osee prophetam, lib. I–III // PL. 25. Col. 815–946 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Толкование на кн. прор. Осии, кн. 1–3 // Там же. Ч. 12. С. 136–332)
- In Ps. Commentario in psalmos / Ed. G. Morin. Turhout, 1959. P. 177–245. (CCSL; 72)
- In Soph. Commentariorum in Sophoniam prophetam, lib. I // PL. 25. Col. 1337–1388; Idem // CCSL. 76A. P. 655–711 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Толкование на кн. прор. Софонии // Творения. К., 1898. Ч. 14. С. 236–360)
- In Tit. Commentariorum in Epistolam ad Titum // PL. 26. Col. 555–599
- In Zach. Commentariorum in Zachariam prophetam, lib. I–II // PL. 25. Col. 1417–1542; Idem // CCSL. 76A. P. 747–900 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Две книги толкований на кн. прор. Захарии // Творения. К., 1900. Ч. 15. С. 1–195)
- Onomast. *Eusebii Pamphili* Onomasticum: urbium et locorum Sacrae Scripturae: Graece cum latina *Hieronymi* interpretatione / Ed. F. Larsow, G. Parthey. B., 1862
- Praef. in Sam. et Malach. Praefatio in libros Samuel et Malachim // PL. 28. Col. 547–558
- Quaest. hebr. in Gen. Liber Quaestionum hebraicorum in Genesim // PL. 23. Col. 935–983
- Tract. in Marc. Tractatus in Marci Evangelium // CSEL. 78. P. 451–500
- Trans. homil. Translatio homiliarum 39 Origenis in Evangelium Lucae, ad Paulam et Eustochium. Prologus // PL. 26. Col. 219–220
- Orig. in Luc. Vita sancti Hilarionis / Ed. A. A. R. Bastiaensen // Vite dei santi. Mil., 1975. Vol. 4 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Жизнь св. Илариона // Творения. К., 1903<sup>2</sup>. Ч. 4. С. 12–44)
- Vita Hilar. Vita Malchi monachi captive // PL. 23. Col. 53–60 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Жизнь пленного монаха Малха // Там же. С. 44–53)
- Vita Malch. Vita S. Pauli primi eremitaë // PL. 23. Col. 17–28 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Жизнь св. Павла, первого пустычника // Там же. С. 3–12)
- Vita Paul. *Hilarus Pictaviensis*. Liber in Constantium imperatorem // *Hilaire de Poitiers*. Contre Constance / Ed. et trad. A. Rocher. P., 1987. (SC; 334)
- Hilar. Pict. Tractatus mysteriorum // PLS. 1. Col. 2–69
- Ad Const. De Synodis // PL. 10. Col. 479–546, 546–548
- De myster. De Trinitate // PL. 10. Col. 25–472
- De Synod. De Trinitate // PL. 10. Col. 25–472
- De Trinit. Fragmenta ex opera historico // PL. 10. Col. 627–723
- Fragm. hist. Commentarius in Matthaëum // PL. 9. Col. 917–1078
- In Matth. Tractatus super Psalmos // PL. 9. Col. 231–890
- In Ps. *Hildefonsus Toletanus*. De viris illustribus // PL. 96. Col. 195–206
- Hildef. Tolet. De vir. illustr. *Hincmarus Remensiones*.
- Hincmar. De diversa et multiplici animae ratione // PL. 125. Col. 929–952
- De divers. et mult. anim. rat. Opusculum LV capitolorum // PL. 126. Col. 282–494
- Opusc. *Hippolytus Romanus*.
- Hipp. Chronicon // *Hippolytus*. Werke / Hrsg. A. Bauer, R. Helm. Lpz., 1929. Bd. 4
- Chron. Contra haeresin Noeti cujusdam // PG. 10. Col. 803–850 (рус. пер.: *Ипполит Римский, св.* Против Ноэтия // Творения. Каз., 1899. Серг. П., 1997<sup>p</sup>. Вып. 2. С. 89–98)
- Contr. Noet. De benedictionibus Isaaci et Jacobi / Ed. M. Brière, L. Mariès et B.-C. Mercier // *Hippolyte de Rome*. Sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse. P., 1954.
- De bened. Is. et Jac.

	P. 2–115. (PO; T. 27. Fasc. 1/2. N 130/131)	HUS	Harvard Ukrainian Studies. Camb. (Mass.), 1977–. Vol. 1–.
De Christ. et Antichrist.	Demonstratio de Christo et Antichristo // PG. 10. Col. 725–787 (рус. пер.: <i>Ипполит Римский, св. О Христе и антихристе</i> // Творения. Каз., 1899. Серг. П., 1997 <sup>p</sup> . Вып. 2. С. 9–46)	HWPb	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
De consum. mundi	De consummatione mundi de Antichristo, et secundo adventu Domini nostri Jesu Christi // PG. 10. Col. 903–952	<i>Hydat.</i> Chron.	<i>Hydatius</i> . Chronique / Hydace; Ed. A. Tra-noy. P., 1974. 2 vol. (SC; 218, 219)
Fragm. in Proverb.	Fragmenta in Proverbia / Ed. H. Achelis // <i>Hippolyt's</i> kleinere exegetische und homiletische Schriften. Lpz., 1897. S. 157–167, 176–178. (GCS; 1.2)	Гимн. Homer.	Гимни Homerici / Ed. A. Baumeister. Lpz., 1875; Idem // The Homeric Hymns / Ed. T. W. Allen, W. R. Halliday, E. E. Sikes. Oxf., 1936 <sup>2</sup> . P. 42–64 (рус. пер.: Гомеровы гимны / Пер.: Е. Г. Рабинович. М., 1995; Гомеровские гимны / Пер.: В. В. Вересаев // Эллинистические поэты VII–III вв. до н. э. М., 1999. С. 125–176)
In Dan.	Commentarium in Daniele // <i>Hippolyte</i> . Commentaire sur Daniel / Éd. M. Lefèvre. P., 1947. P. 70–386. (SC; 14) (рус. пер.: <i>Ипполит Римский, св.</i> Толкования на кн. прор. Даниила // Творения. Каз., 1899. Серг. П., 1997 <sup>p</sup> . Вып. 1. С. 1–170)	<i>Iambl.</i>	<i>Iamblichus Chalcidensis</i> .
Refut.	Refutatio omnium haeresium (Philosophumena) // Refutatio omnium haeresium / Ed. M. Marcovich. B., 1968. S. 53–417	De myster.	De mysteriis // <i>Idem</i> . Les mystères d'Égypte / Éd. E. des Places. P., 1966. P. 38–215
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)	Pythag.	Pythagorica // <i>Idem</i> . De vita Pythagorica / Hrsg. U. Klein (post L. Deubner). Lpz., 1937. Stuttg., 1975 <sup>r</sup> (рус. пер.: <i>Ямвлих. О Пифагоровой жизни</i> / Пер. с древнегреч.: И. Ю. Мельникова. М., 2002)
Hist. mon. Aeg.	Historia monachorum in Aegypto / Éd. et trad. A.-J. Festugière. Brux., 1961. (SH; 34); 1971 <sup>r</sup> . (SH; 53)	IDB	The Interpreter's Dictionary of the Bible. Nashville, 1962–. Vol. 1–.
Hist. Nestor.	Histoire Nestorienne: Chronique de Séert. Part. 1(1) / Éd. A. Scher, J. Périer // PO. 1908. T. 4. Fasc. 3; Part. 1(2) / Éd. A. Scher // PO. 1910. T. 5. Fasc. 2; Part. 2(1) / Éd. A. Scher // PO. 1911. T. 7. Fasc. 2; Part. 2(2) / Éd. A. Scher, R. Griveau // PO. 1919. T. 13. Fasc. 4	IEJ	Israel Exploration Journal. Jerusalem, 1950–.
Hist. Zschr.	Historische Zeitschrift. Münch., 1853–.	<i>Ign.</i>	<i>Ignatius Antiochenus</i> .
<i>Homer.</i>	<i>Homerus</i> .	Ep. ad Eph.	Epistula ad Ephesios // PG. 5. Col. 643–662 (рус. пер.: <i>Игнатий Богоносец, св.</i> Послание к ефесянам / Пер.: прот. П. Преображенский // ПМА. 1994. С. 307–316; 2003. С. 331–340)
Il.	Ilias / Ed. T. W. Allen. Oxf., 1931 (рус. пер.: <i>Гомер. Илиада</i> / Пер.: Н. И. Гнедич. Л., 1990)	Ep. ad Magn.	Epistula ad Magnesios // PG. 5. Col. 661–674; Idem // <i>Ignatius Scr. Eccl.</i> Epistulae VII genuinae (rec. media) / Éd. P. T. Camelot. <i>Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne</i> . Lettres. Martyre de Polycarpe. P., 1969. P. 80–92. (SC; 10) (рус. пер.: <i>Игнатий Богоносец, св.</i> Послание к магнезийцам // ПМА. 1994. С. 317–322; 2003. С. 341–346)
Od.	Odyssea / Ed. P. von der Mühl. Basel, 1962 (рус. пер.: <i>Гомер. Одиссея</i> / Пер.: В. А. Жуковский. М., 2000)	Ep. ad Philad.	Epistula ad Philadelphenses // PG. 5. Col. 697–708 (рус. пер.: <i>Игнатий Богоносец, св.</i> Послание к филиладельфийцам // ПМА. 1994. С. 334–339; 2003. С. 358–363)
<i>Honor. August.</i>	<i>Honorius Augustodunensis</i> .	Ep. ad Polyc.	Epistula ad Polycarpon // PG. 5. Col. 717–728 (рус. пер.: <i>Игнатий Богоносец, св.</i> Послание к Поликарпу // ПМА. 1994. С. 346–350; 2003. С. 370–374)
Gemma animae	Gemma animae // PL. 172. Col. 541–738	Ep. ad Rom.	Epistula ad Romanos // PG. 5. Col. 685–697 (рус. пер.: <i>Игнатий Богоносец, св.</i> Послание к римлянам // ПМА. 1994. С. 328–333; 2003. С. 352–357)
Libell. oct. quaest.	Libellus octo quaestionum de angelis et homine // PL. 172. Col. 1185–1191	Ep. ad Smyrn.	Epistula ad Smyrnaeos // PG. 5. Col. 697–708 (рус. пер.: <i>Игнатий Богоносец, св.</i> Послание к смирнтянам // ПМА. 1994. С. 340–345; 2003. С. 364–369)
<i>Hugo Rothomag.</i> De memor.	<i>Hugo Rothomagensis</i> . Tractatus de memoria // PL. 192. Col. 1299–1323	Ep. ad Trall.	Epistula ad Trallianos // PG. 5. Col. 673–686 (рус. пер.: <i>Игнатий Богоносец, св.</i> Послание к траллийцам // ПМА. 1994. С. 323–327; 2003. С. 347–351)
<i>Hugo Vict.</i>	<i>Hugo de S. Victore</i> .	Innocent. I, Papa.	<i>Innocentius I, Papa</i> .
De arca Noe morali	De arca Noe morali // PL. 176. Col. 617–680	Ad Ruf. et Eus.	Ad Rufum et Eusebium caeterosque episcopos // PL. 84. Col. 665–672
De potest. et volunt.	De potestate et voluntate Dei // PL. 176. Col. 839–842	Ep. 25	La lettre du Pape Innocent I <sup>er</sup> à Décentius de Gubbio / Éd. R. Cabié. Louvain, 1973
De quat. volunt. in Christo	De quattuor voluntatibus in Christo // PL. 176. Col. 841–846		
De sapient. anim. Chr.	De sapientia animae Christi // PL. 176. Col. 845–856		
De sacr.	De sacramentis christianae fidei // PL. 176. Col. 173–618		
Sum. sent.	Summa sententiarum // PL. 176. Col. 17–174		
<i>Hunger.</i>	<i>Hunger H.</i>		
Literatur	Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner / Mit Beitr. v. Ch. Hannick u. P. Pieler. Münch., 1978. 2 Bde		
Register	Das Register des Patriarchats von Konstantinopel / Hrsg. H. Hunger e. a. W., 1981–2001. 3 Bde. (CFHB; 19)		



Inst. Just.	Institutiones / Hrsg. P. Krueger. В., 1966 <sup>19</sup> . (СЈС; 1) (рус. пер.: Институтации Юстиниана. Кн. 1–4. М., 1998)		1957. (SC; 50) (рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Из огласительных бесед. Беседа 1-я / Пер., коммент.: И. В. Пролыгина // АиО. 2000. № 2(24). С. 96–109; Беседа 2-я // АиО. 2001. № 3(29). С. 81–90)
<i>Ioan. Cassian.</i>	<i>Ioannes Cassianus.</i>		
Collat.	Collationes // PL. 49. Col. 477–1328 (рус. пер.: Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Собеседования египетских подвижников // Писания / Пер. с лат.: еп. Петр (Екатериновский). М., 1892, 1993 <sup>р</sup> . С. 167–634)	Cat. Series tertia. Cat. de jur.	Cathechesis ad illuminandos, 1–8 (series 3). Cathechesis de juramento / Ed. A. Papadopoulos-Kerameus // Varia Graeca sacra. Petropoli, 1909. P. 154–166
De incarn. Chr.	De incarnatione Christi // PL. 50. Col. 9–271	Contra Jud.	Adversus Judaeos: (Or. 1–8) // PG. 48. Col. 843–942 (рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Против иудеев: Беседы 1–8 // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 <sup>р</sup> . Т. 1. Кн. 2. С. 645–759)
De inst. coenob.	De institutis coenobionum // PL. 49. Col. 53–476 (рус. пер.: Иоанн Кассиан Римлянин, прп. О правилах общежительных монастырей // Писания. М., 1892, 1993 <sup>р</sup> . С. 9–164)	Cum presb. fuit ordinat.	Sermo cum presbyter fuit ordinatus // PG. 48. Col. 693–700 (рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Беседа по рукоположении во пресвитера // Там же. С. 485–492)
<i>Ioan. Chrysost.</i>	<i>Ioannes Chrysostomus.</i>	De Anna	De Anna sermones I–V // PG. 54. Col. 631–676 (рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Пять слов об Анне // Там же. Т. 4. Кн. 2. С. 776–830)
Ad Demetr.	Ad Demetrium de compunctione // PG. 47. Col. 393–410 (рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. О сокрушении: Слово 1-е, к Димитрию монаху // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 <sup>р</sup> . Т. 1. Кн. 1. С. 131–150)	De bapt.	De baptismo Christi // PG. 49. Col. 363–372 (рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Беседа о Крещении Господа и о Богоявлении // Там же. Т. 2. Кн. 1. С. 404–413)
Ad illum. catech.	Catechesis ad illuminandos, I–II // PG. 49. Col. 223–240 (рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Слова огласительные, I–II // Там же. Т. 2. Кн. 1. С. 251–272)	De coemet. et de cruce.	De coemeterio et de cruce // PG. 49. Col. 393–398 (рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. О кладбище и о кресте // Там же. С. 437–443)
Ad popul. Antioch.	Ad populum Antiochenum // PG. 49. Col. 1–21, 15–222 (рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях (к антиохийскому народу) // Там же. С. 5–250)	De consubst.	De consubstantiali // PG. 48. Col. 755–768 (рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Беседа о единосущии Сына Божия с Богом Отцом // ХЧ. 1845. Ч. 1. С. 311–313)
Ad scand.	Ad eos qui scandalizati sunt ob advertisates // PG. 52. Col. 479–480	De cruce et latrone	De cruce et latrone, I–II // PG. 49. Col. 399–418 (рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы о Кресте и разбойнике, I–II // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 <sup>р</sup> . Т. 2. Кн. 1. С. 443–465)
Ad Stagir.	Ad Stagirium a daemone vexatum // PG. 47. Col. 423–494 (рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. К Стагирию подвижнику, одержимому демоном: Слово первое // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 <sup>р</sup> . Т. 1. Кн. 1. С. 165–192)	De diab. tent.	De diabolo tentatore. Nom. 2 // PG. 49. Col. 257–264
Ad Theodor.	Ad Theodorum lapsum, I–II // PG. 47. Col. 277–308, 209–316 (рус. пер.: К Феодору падшему, увещание 1-е; 2-е // Там же. С. 1–35; 36–43)	De fato et provid.	De fato et providentia // PG. 50. Col. 749–774
Adv. ebr.	Adversus ebriosos et de resurrectione, sermo habitus in Sancta et Magna dominica Paschae // PG. 50. Col. 433–442 (рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Слово против ушнвающихся и о воскресении // Там же. Т. 2. Кн. 1. С. 481–491)	De incarn.	In incarnationem Domini // PG. 59. Col. 687–700
Adv. jud. et gent. demonstr.	Adversus judaeos et gentiles demonstratio, quod Christus sit deus // PG. 48. Col. 813–838 (рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Рассуждение против иудеев и язычников о том, что Иисус Христос есть истинный Бог // Там же. Т. 1. Кн. 2. С. 616–644)	De incompreh.	De incomprehensibili dei natura, contra Anomaeos, homiliae 1–5 // PG. 48. Col. 701–748 (1: 701–710; 2: 709–718; 3: 719–728; 4: 727–736; 5: 735–748) (рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Против аномеев // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 <sup>р</sup> . Т. 1. Кн. 2. С. 491–615)
Adv. oppugn. vitae mon.	Adversus oppugnatores vitae monasticae // PG. 47. Col. 319–386 (рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. К враждующим против тех, которые привлекают к монашеской жизни // Там же. С. 44–58)	De laud. S. Paul.	De laudibus S. Pauli apostoli // PG. 50. Col. 473–514 (рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Похвала св. апостолу Павлу // Там же. Т. 12. Кн. 2. С. 809–820)
Catech.	Catechesis // <i>Jean Chrysostome</i> . Trois catéchèses baptismales / Introd., texte crit. et trad. A. Piédagnel. P., 1990. (SC; 366) (рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Из огласительных бесед. Беседа 3-я / Пер., коммент.: М. В. Никифоров // АиО. 2003. № 2(36). С. 91–100)	De Lazaro	Homiliae 7, de Lazaro // PG. 48. Col. 963–1054 (рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. О Лазаре // Там же. Т. 1. Кн. 2. С. 778–877)
Catech. [Stauronik.]	<i>Jean Chrysostome</i> . Huit catéchèses baptismales inédites / Éd. et trad. A. Wenger. P.,	De non judic. prox.	De non iudicando proximo // PG. 60. Col. 763–766 (рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. На слова иудеев: «беса ли имаеши?», и на слова: «не судите на лица» (Ин 7. 20, 24) // Там же. Т. 9. Кн. 2. С. 979–983)
		De poenit.	De poenitentia homiliae // PG. 49. Col. 277–350 (рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. О покаянии // Там же. Т. 2. Кн. 1. С. 308–391)

De prodit. Jud.	De prodicione Judae // PG. 49. Col. 373–392 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> О предательстве Иуды // Там же. Т. 2. Кн. 2. С. 763–766)	In 2 Cor.	Homiliae in Epistolam secundum ad Corinthheos // PG. 61. Col. 381–610 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Толкование на 2-е Послание к коринфянам // Там же. С. 459–728)
De prophet. obscur.	De prophetiarum obscuritate // PG. 56. Col. 163–192	In Eph.	Homiliae 24 in epistolam ad Ephesios // PG. 62. Col. 9–176 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Толкование на Послание к ефессянам // Там же. Т. 11. Кн. 1. С. 5–218)
De resurrect.	De resurrectione mortuorum // PG. 50. Col. 417–432 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> О воскресении мертвых // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 <sup>р</sup> . Т. 2. Кн. 2. С. 465–481)	In Galat.	In Epistolam ad Galatas commentarius // PG. 61. Col. 611–682 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Толкование на Послание к галатам // Там же. Т. 10. Кн. 2. С. 729–816)
De sacerdot.	De sacerdotio. Lib. I–VI // PG. 48. Col. 623–692 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> О священстве // Там же. Т. 1. Кн. 2. С. 403–484)	In Gen.	Homiliae in Genesim // PG. 53. Col. 21–384; PG. 54. Col. 385–580 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Беседы на кн. Бытия // Там же. Т. 4. Кн. 1. С. 1–455 (1–41); Кн. 2. С. 459–725 (42–67))
De st. Bab.	De s. hieromartyre Babyla // PG. 50. Col. 527–534 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> О сщмч. Вавиле // Там же. Т. 2. Кн. 2. С. 568–573)	In Hebr.	Homiliae 34 in epistolam ad Hebraeos // PG. 63. Col. 9–236 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Беседы на Послание к евреям // Там же. Т. 12. Кн. 1. С. 5–281)
De st. Bab. contra Jul.	De s. hieromartyre Babyla contra Julianum et gentiles // PG. 50. Col. 533–572 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Слово о блаженном Вавиле и против Юлиана // Там же. С. 573–617)	In illud.: Novo vos ignore	Monitum ad Homilium in illud.: Novo vos ignorare, fratres, quod, etc. // PG. 51. Col. 241–252
De st. Pent.	De Sancto Pentecoste I, II // PG. 50. Col. 453–470 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Беседы на св. Пятидесятницу, I–II // Там же. Кн. 1. С. 502–520)	In illud.: Propter fornicat.	In illud.: Propter fornicationes autem unusquisque suam uxorem habeat // PG. 51. Col. 207–218 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Беседа на слова: «Блудодения ради кийждо свою жену да иматъ» // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 <sup>р</sup> . Т. 3. Кн. 1. С. 203–214)
De virg.	De virginitate // PG. 48. Col. 533–596 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, прп.</i> Книга о девстве // Там же. Т. 1. Кн. 1. С. 295–373)	In illud.: Vidi Dominum	In illud.: Vidi Dominum (In Gen.) // PG. 56. Col. 124–128 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Беседа на слова: «Виде Бог вся, елика сотвори: и се добро зело» (Быт 1. 31) // Там же. Т. 6. Кн. 2. С. 840–845)
Encom. ad Maxim.	Laus Maximi, et quales ducende sint uxores // PG. 51. Col. 225–242 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Похвала Максиму, и о том, каких должно брать жен // Там же. Т. 3. Кн. 1. С. 223–242)	In illud.: Vidua eligatur	In illud.: Vidua eligatur // PG. 51. Col. 321–338 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Беседа на слова: «Вдовица должна быть избираема не менее чем шестидесятилетняя» (1 Тим 5. 9) // Там же. Т. 3. Кн. 1. С. 330–348)
Ep.	Epistulae // PG. 52. Col. 529–748 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Письма к разным лицам // Там же. Кн. 2. С. 550–806)	In Ioan.	Homiliae in Ioann // PG. 59. Col. 23–582 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Беседы на Евангелие от Иоанна // Там же. Т. 8. Кн. 1)
Ep. ad Caes.	Ep. ad Caesarium // PG. 64. Col. 495–500 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> К монаху Кесарию // Там же. С. 813–817)	In Iob.	In Iob (Spuria) // PG. 56. Col. 563–582 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Книга Иова // Там же. Т. 6. Кн. 2. С. 663–671)
Ep. ad Eud.	Ep. ad Eudoxiam (ep. 1–7) [Sp.] / Ed. P. G. Nicolopoulos // Αί εις τὸν Ἰωάννην τὸν Χρυσόστομον ἐσφαλμένως ἀποδιδομένοι ἐπιστολαί. Ἀθήναι, 1973. Σ. 286, 287, 289–290, 295–297, 503–504, 507 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> К Евдоксии // Там же. Т. 12. Кн. 3. С. 1001–1002)	In Is.	In Isaiam // Jean Chrysostome. Commentaire sur Isaie / Ed. J. Dumortier. P., 1983. P. 36–356. (SC; 304)
Hom. in Pascha	Homilia in Sanctum Pascha // PG. 52. Col. 765–772 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Слово в день Св. Пасхи // ХЧ. 1846. № 1. С. 2–4)	In Matth.	Homiliae in Mattheum, 1–90 // PG. 57. Col. 13–472; 58. Col. 625–632 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Беседы на евангелиста Матфея // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 <sup>р</sup> . Т. 7. Кн. 1–2. С. 5–889)
In Act.	Homiliae in Acta apostolorum // PG. 60. Col. 1–384 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Толкование на Деяния апостольские // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 <sup>р</sup> . Т. 9. Кн. 1. С. 5–478)	In nov. dom.	In novam dominicam et in apostolum Thomam: [Spuria] // PG. 63. Col. 927–930 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> О Фоме // Там же. Т. 8. Кн. 2. С. 868–875)
In Col.	Homiliae in Epistolam ad Colosseos // PG. 62. Col. 299–392 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Толкование на Послание к колоссянам // Там же. Т. 11. Кн. 1. С. 356–469)	In Philem.	Homiliae in epistolam ad Philemonem // PG. 62. Col. 701–720 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Толкование на Послание
In 1 Cor.	Homiliae in Epistolam primam ad Corinthheos // PG. 61. Col. 11–382 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Толкование на 1-е Послание к коринфянам // Там же. Т. 10. Кн. 1. С. 8–458)		



- к Филемону // Там же. Т. 11. Кн. 2. С. 884–905)
- In Philip. Nomiliae in Epistolam ad Philippenses // PG. 62. Col. 177–298 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Толкование на Послание к филиппийцам // Там же. Кн. 1. С. 219–355)
- In princip. Act. In principium Actorum // PG. 51. Col. 65–112 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Беседа... о надписании Деяний Апостольских // Там же. Т. 3. Кн. 1. С. 62–73)
- In Psalm. Expositiones in Psalmum // PG. 55. Col. 35–784 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Беседы на псалмы // Там же. Т. 5. Кн. 1. С. 5–412; Кн. 2. С. 419–559)
- In Rom. Nomiliae 32 in epistolam ad Romanos // PG. 60. Col. 391–682 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Беседы на Послание к римлянам // Там же. Т. 9. Кн. 2. С. 483–859)
- In S. Eust. In sanctum Eustathium Antiochenum // PG. 50. Col. 597–606 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Похвала св. отцу нашему Евстафию, архиеп. Антиохии великой // Там же. Т. 2. Кн. 2. С. 642–650)
- In S. Ign. In S. Ignatium martyrem // PG. 50. Col. 587–596 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Похвала св. сщмч. Игнатию Богоносцу // Там же. С. 632–642)
- In sanct. Thomam In sanctum Thomam apostolum: [Sp.] // PG. 59. Col. 497–500 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* О св. ап. Фоме, и против ариан // Там же. Т. 8. Кн. 2. С. 621–624)
- In 1 Thessal. In Epistolam primam ad Thessalonicenses // PG. 62. Col. 467–500 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Беседы на 1 Послание к фессалоникийцам // Там же. Т. 11. Кн. 2. С. 475–572)
- In 2 Thessal. In Epistolam secundam ad Thessalonicenses // PG. 62. Col. 467–500 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Беседа на 2 Послание к фессалоникийцам // Там же. С. 573–617)
- In 1 Tim. Nomiliae in epistolam 1 ad Timotheum // PG. 62. Col. 501–600 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Толкование на 1 Послание к Тимофею // Там же. С. 618–755)
- In 2 Tim. Nomiliae in epistolam 2 ad Timotheum // PG. 62. Col. 599–662 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Толкование на 2 Послание к Тимофею // Там же. С. 756–836)
- In Tit. Nomiliae in Epistolam ad Titum // PG. 62. Col. 663–700 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Толкование на Послание к Титу // Там же. С. 837–883)
- Laus Diodori Laus Diodori episcopi // PG. 52. Col. 761–766
- Quod freq. conv. Quod frequenter conveniendum sit // PG. 63. Col. 461–468
- Quod nemo laeditur. Quod nemo laeditur nisi a se ipso / Ed. A.-M. Malingrey // *Ioannes Chrysostomus.* Lettre d'exil à Olympias et à tous les fidèles. P., 1964. P. 56–144. (SC; 103)
- Sermo 3 Adversus oppugnationes vitae monasticae. Lib. 3 // PG. 47. Col. 349–386 (рус. пер.: К верующему отцу // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004<sup>9</sup>. Т. 1. Кн. 1. С. 79–124)
- Sermo 24 Eclogae I–XLVIII ex diversis homilis: [Sp.] // PG. 63. Col. 731–744 (рус. пер.: Слово 24: О грехе и исповеди // Там же. Т. 12. Кн. 2. С. 676–689)
- Ioan. Climacus.* Ad Pastor. Liber ad Pastorem // PG. 88. Col. 1166–1210 (рус. пер.: *Иоанн, игум. Синайский.* Слово к пастырю // *Он же.* Лествица. Серг. П., 1908<sup>7</sup>. С. 252–273)
- Scala Scala paradisi // PG. 88. Col. 631–1164 (рус. пер.: *Иоанн, игум. Синайский.* Лествица. Серг. П., 1908<sup>7</sup>. С. 3–251)
- Ioan. D. Scott.* De primo princ. Tractatus de primo principio. N. Y., 1949 (рус. пер.: *Иоанн Дунс Скот.* Трактат о первоначале / Пер.: А. В. Аполлонов. М., 2001)
- Ordinatio Ordinatio // Opera omnia. Vat., 1956–2007. Vol. 4–10; Idem, lib. I–IV // Opera omnia: In 12 vol. / Ed. L. Wadding. Lyon, 1639. Hildesheim, 1968<sup>r</sup>. Vol. 8–9
- Quest. quodlib. Quaestiones quodlibetales // Opera omnia: In 12 vol. / Ed. L. Wadding. Lyon, 1639. Hildesheim, 1968<sup>r</sup>. Vol. 12
- Rep. Paris. Reportatio Parisiensia // Ibid. Vol. 11
- Ioan. Damasc.* Adv. nest. Adversus nestorianos // PG. 95. Col. 187–224 (рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Слово против несториан / Пер.: Д. Е. Афиногенов // Творения: Христологич. и полемич. трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997. С. 119–139)
- Contr. aceph. De natura composita sive Contra acephalos // PG. 94. Col. 111–126 (рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* О сложной природе против акефалов / Пер.: Д. Е. Афиногенов // Там же. С. 194–201)
- Contr. imag. calumn. Orationes de imaginibus (Contra imaginum calumnatores) // Die Schriften des *Joannes von Damaskos* / Hrsg. V. Kotter. B.; N. Y., 1975. Bd. 3. S. 65–200
- Contr. Jacob. Contra Jacobitas // PG. 94. Col. 1436–1501 (рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Послание как бы от лица святейшего Петра, еп. Дамасского, лжеепископу Дары, яковиту / Пер.: Д. Е. Афиногенов // Творения. М., 1997. С. 154–193)
- Contr. Nest. Contra Nestorianos // Die Schriften. 1981. Bd. 4. S. 262–288
- De duab. volunt. De duabus voluntatibus // PG. 94. Col. 127–186 (рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* О свойствах двух природ по едином Христе Господе нашем... / Пер.: Д. Е. Афиногенов // Творения. М., 1997. С. 82–118)
- De fide contr. Nest. De fide contra Nestorianos // Die Schriften. 1981. Bd. 4. S. 238–254
- De fide orth. Expositio fidei orthodoxa // PG. 94. Col. 781–1228 (рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. СПб., 1894. М.; Р.-н/Д., 1992<sup>9</sup>)
- De haer. De haeresibus // Die Schriften. 1981. Bd. 4. S. 19–67 (рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* О ста ересьях вкратце / Пер.: А. И. Сагарда // Творения: Источник знания. М., 2002. С. 123–155)
- De imag. De imaginibus orationes // PG. 94. Col. 1231–1420; Idem // Die Schriften. 1975. Bd. 3. S. 65–200 (рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Три слова в защиту иконопочитания. СПб., 2001; Три защититель-

	ных слова против порицающих святые иконы. СПб., 1893. Серг. П., 1993 <sup>р</sup> )		
De part. anim.	Partes porro animae tres // PG. 95. Col. 229–232 (fragm.)	Contr. Ap.	<i>Флавий</i> . Иудейские древности / Пер.: Г. Г. Генкель. М., 1996. 2 т.) Contra Apionem: (De Iudaeorum vetustate) // Ibid. 1889, 1955 <sup>г</sup> . Т. 5. S. 3–99 (рус. пер.: <i>Иосиф Флавий</i> . О древности иудейского народа: Против Апиона. СПб., 1895)
De virtut. et vit.	De virtutibus et vitiis // PG. 95. Col. 85–97	De bell.	De bello Iudaico, I–VII // Ibid. 1895, 1955 <sup>г</sup> . Т. 6 (рус. пер.: <i>Иосиф Флавий</i> . Иудейская война / Пер.: М. Финкельберг, А. Вдовиченко. М.; Иерусалим, 1999 <sup>г</sup> )
Dialect.	Dialectica // PG. 94. Col. 521–676 (рус. пер.: <i>Иоанн Дамаскин, прп.</i> Диалектика. М., 1862. То же, изм. загл.: <i>Философские главы</i> / Пер.: Н. И. Сагарда // Творения: Источник знания. М., 2002. С. 53–122)	Vita.	Josephi vita // Ibid. 1890, 1955 <sup>г</sup> . Т. 4. S. 321–389
Hom. in sabbat. sanct.	Homilia in sabbatum sanctum // PG. 94. Col. 601–644	Iosephus et Aseneth	<i>Burchard Chr.</i> Joseph und Aseneth / Krit. hrsg. v. C. Burfeind u. U. B. Fink. Leiden, 2003. (PVTG; 5) (рус. пер.: <i>Аверинцев С. С.</i> Повесть об Иосефе и Асенеф // От берегов Босфора до берегов Евфрата: Антология. М., 1994. С. 76–100)
Hom. in transf.	Homilia in transfigurationem Domini // PG. 96. Col. 545–576 (рус. пер.: <i>Иоанн Дамаскин, прп.</i> Слово на Преображение Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа / Пер. с греч.: свящ. М. Козлов // <i>АиО</i> . 1999. № 4(22). С. 61–76)	<i>Iren.</i>	<i>Irenaeus Lugdunensis.</i>
In Dorm.	Homilia 9: In Dormitionem Beatae Virginis Mariae // PG. 96. Col. 721–754 (рус. пер.: <i>Иоанн Дамаскин, прп.</i> Похвальное слово на Успение Богородицы и Приснодевы Марии, 2-е / Пер.: свящ. М. Козлов // Творения. М., 1997. С. 275–292)	Adv. haer.	Adversus haeresis: Lib. I–V // <i>Irenée de Lyon.</i> Contre les hérésies. P., 1965–1982. 10 t. (SC; 263–264, 293–294, 210–211, 100, 152–153) (рус. пер.: <i>Иринея Лионский, свт.</i> Против ересей / Пер.: прот. П. Преображенский // Творения. СПб., 1900. М., 1996 <sup>р</sup> )
In Nativ. B. V. M.	Beatae Virginis Mariae 1–2 // PG. 96. Col. 661–680, 679–698 (рус. пер.: <i>Иоанн Дамаскин, прп.</i> Слово на Рождество Пресв. Богородицы: [Hom. 6] / Пер.: свящ. М. Козлов // Там же. С. 249–260)	Dem.	Demonstratio praedicationis apostolicae // <i>Des heiliges Irenaeus Schrift zum Erweise des apostolischen Verkündigung</i> / Hrsg. v. K. Ter-Mekerttschian u. E. Ter-Minassiantz. Lpz., 1907. (TU; 31. 1)
Inst. element.	Institutio elementaris ad dogmata // PG. 95. Col. 99–112; Idem // Die Schriften. 1969. Bd. 1. S. 20–26 (рус. пер.: <i>Иоанн Дамаскин, прп.</i> Введение в догматическое богословие / Пер.: Д. Чепель // БСб. 2002. № 9. С. 124–139)	Fragm. Gr.	Fragmenta deperditorum operum // <i>S. Irenaei episcopi Lugdunensis Libri quinque adversus haereses</i> / Ed. W. W. Harvey. Camb., 1857. Vol. 2. P. 470–511 (Fr. 1–47) (рус. пер.: Отрывки из утраченных сочинений св. <i>Иринея</i> , сохранившиеся / Пер.: прот. П. А. Преображенский // Творения. СПб., 1900. М., 1996 <sup>р</sup> . С. 529–545)
Parall. rupef.	Parallela rupefucaldina // PG. 96. Col. 441–544	<i>Isaac Syr.</i>	<i>Isaac Syrus.</i>
Sacra parall.	Sacra parallela (fragm.) // PG. 46. Col. 1109–1112; Sacra parallela (fragm.) [Sp.] // PG. 95. Col. 1208c, 1548c-d, 1564d; 96. Col. 81a, 264d, 429a, 429b	Hom.	Homiliae // «The Second Part». Lovanii, 1995. (CSCO; 554. Syr; 224)
<i>Ioan. Ephes.</i> Hist. eccl.	<i>Ioannis Ephesini</i> Historia ecclesiastica / Ed. E. W. Brooks. P., 1933, 1935. 2 vol. (CSCO; 104–105. Syr.; 53–54)	Sermones	Sermones // PG. 86. Col. 811–886 (рус. пер.: <i>Исаак Сирин, прп.</i> Слова подвижнические. М., 1897, 1992 <sup>р</sup> )
<i>Ioan. Malal.</i> Chron.	<i>Ioannis Malalae.</i> Chronographia / Ed. L. Dindorf. Bonn, 1831. (CSHB)	ISBE	International Standard Bible Encyclopedia / Gen. ed. G. W. Bromiley. Grand Rapids (Mich.), 1979–1988. Vol. 1: A–D; Vol. 2: E–J; Vol. 3: K–P; Vol. 4: Q–Z
<i>Ioan. Mosch.</i> Prat. spirit.	<i>Ioannes Moschus.</i> Pratum spirituale // PG. 87. Col. 2847–3116	<i>Isid. Hisp.</i>	<i>Isidorus Hispalensis episcopus, st.</i>
<i>Ioan. Phil.</i>	<i>Ioannes Philoponus.</i>	Chron.	Chronicon // PL. 83. Col. 1017–1058
Com. in Arist. lib. de anim	In Aristotelis libros de anima commentaria // Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. 15 / Ed. M. Hayduck. B., 1897. P. 1–607	De eccl. offic.	Episcopi de Ecclesiasticis officiis // PL. 83. Col. 739–824
De opif. mundi	De opificio mundi // <i>Reichardt G.</i> Ioannis Philoponi «De opificio mundi libri VII». Lipsiae, 1897. (Scriptores sacri et profani; Fasc. 1)	De vir. illustr.	De viris illustribus // PL. 83. Col. 1081–1106
<i>Iord.</i>	<i>Iordanus.</i>	Ep.	Epistolae // PL. 83. Col. 893–913
Get.	Romana et Getica / Ed. Th. Mommsen. B., 1882, 1982 <sup>г</sup> . P. 53–138. (MGH. AA; 5/1) (рус. пер.: <i>Иордан</i> . О происхождении и деяниях гетов / Пер.: Е. Ч. Скржинская. СПб., 2001 <sup>г</sup> )	Etymol.	Etymologiarum // PL. 82. Col. 73–729; Etymologiarum sive originum, libri I–XX / Ed. W. M. Lindsay. Oxf., 1911
Rom.	Romana et Getica / Ed. Th. Mommsen. B., 1882, 1982 <sup>г</sup> . P. 3–52. (MGH. AA; 5/1)	Hist.	Historia / Ed. Th. Mommsen // MGH. AA. 1982. T. 11. P. 267–303
<i>Ios. Flav.</i>	<i>Iosephus Flavius.</i>	Sent.	Sententiarum, lib. I–III // PL. 83. Col. 537–738; Sententiae / Ed. P. Cazier. Turnhout, 1998. (CCSL; 111)
Antiq.	<i>Flavii Iosephi</i> Antiquitates Iudaicae // Opera / Ed. B. Niese. B., 1887, 1885, 1892, 1890, 1955 <sup>г</sup> . Т. 1–4 (рус. пер.: <i>Иосиф</i>	<i>Isid. Pel.</i> Ep.	<i>Isidorus Pelusiota.</i> Epistolarum, lib. I–V // PG. 78. Col. 177–1646 (рус. пер.: <i>Исидор Пелусиот, прп.</i> Письма. Кн. 1–5 //



	Творения. М., 1859–1860. Ч. 1–5; Письма: В 2 т. М., 2000–2001)	JGO	Jahrbücher für Geschichte Osteuropas / Osteuropa-Inst. Stuttg., 1936–1941. Bd. 1–6; N. F. 1953 (1953/1954)–1959 (1959/1960). Bd. 1–7; 1960–1963. Bd. 8–11; 1964–. Bd. 12–. [Münch., 1954–1962. Wiesbaden, 1963–1986. Stuttg., 1987–.]
<i>Isocr.</i>	<i>Isocrates.</i>	JHS	Journal of Hellenic Studies. L., 1880–.
Antidosis	Antidosis (Or. 15) // <i>Isocrate</i> . Discours: In 4 vol. / Éd. G. Mathieu et É. Brémond. P., 1942, 1966 <sup>r</sup> . Vol. 3. P. 103–181	JJS	Journal of Jewish Studies / Oxf. Centre for Hebrew and Jewish Stud. Oxf., 1948/1949–. Vol. 1–.
Areopagit.	Areopagiticus: Or. 7 / Ed. G. Mathieu // Ibid. P. 63–84	JMRS	Journal of Medieval and Renaissance Studies. Durham, 1971–[2001]. Vol. 1–[32]
Or. 10	Helenae encomium: (Or. 10) // Ibid. 1929, 1963 <sup>r</sup> . Vol. 1. P. 163–179	JNES	Journal of Near Eastern Studies. Chicago, 1942–. Vol. 1–.
<i>Iust. Martyr.</i>	<i>Iustinus Philosophus et Martyr.</i>	JÖB	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. W.; Graz; Köln, 1968–.
I Apol.	Apologia // PG. 6. Col. 327–440 (рус. пер.: <i>Иустин Мученик, св.</i> Апология I, представленная в пользу христиан Антонию Благочестивому // Творения. М., 1892, 1995 <sup>p</sup> . С. 31–104)	JÖBG	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft. W., 1951–1967. 17 Bde (продолж.: JÖB)
II Apol.	Apologia secunda pro Christianis ad senatum romanum // PG. 6. Col. 441–470 (рус. пер.: <i>Иустин Мученик, св.</i> Апология II, представленная в пользу христиан римскому сенату // Там же. С. 105–121)	<i>Johnson. Sarapion</i>	<i>Johnson M. E.</i> The Prayers of Sarapion of Thmuis: A Literary, Liturgical and Theological Analysis. R., 1995. (OCA; 249)
De resurrect.	De resurrectione / Ed. J. C. T. Otto // Corpus apologeticarum. Wiesbaden, 1971 <sup>r</sup> . Т. 3. P. 126–158 (рус. пер.: <i>Иустин Мученик, св.</i> Отрывок о воскресении // Там же. С. 469–484)	<i>Jonas Aurelianus.</i>	<i>Jonas Aurelianus.</i> De institutione laicali // PL. 106. Col. 117–278
Dial.	Dialogus cum Triphone // PG. 6. Col. 481–800 (рус. пер.: <i>Иустин Мученик, св.</i> Разговор с Трифоном иудеем // Там же. С. 132–362)	JPOS	Journal of the Palestine Oriental Society. [Jerusalem], [1920–1948]. Vol. 1–21
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum. Münster, 1958–.	JPSTC	The Jewish Publication Society Torah Commentary: [Ser.]. Phil., 1989–.
<i>Jacob. Formulaire</i>	<i>Jacob A.</i> Histoire du formulaire grec de la liturgie de St. Jean Chrysostome: Diss. Louvain, 1968. Mscr.	JQR	Jewish Quarterly Review. L.; N. Y., 1888–1908. 20 vol.; N. S. Phil., 1910–.
<i>Jaffé. RPR</i>	<i>Jaffé Ph.</i> Regesta Pontificum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum 1198. B., 1851; Idem / Hrsg. v. P. Ewald. Lipsiae, 1885–1888 <sup>2</sup> . 2 t.	JRA	Journal of Religion in Africa. Leiden, 1967–.
JAMS	Journal of the American Musicological Society. Richmond, 1948–. Vol. 1–.	JRArch	Journal of Roman Archaeology. Ann Arbor (Mich.), 1988–. Vol. 1–.
<i>Janin.</i>	<i>Janin R.</i>	JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. Camb., 1834–1863. Vol. 1–20; N. S. 1865–1891. Vol. 1–23; 1892–1990; Ser. 3. 1991–. Vol. 1–.
Églises et monastères	Les églises et les monastères [de Constantinople byzantine]. P., 1969 <sup>2</sup> . (Géographie ecclésiastique de l'empire Byzantin; 3)	JRH	Journal of Religious History. Sydney, 1960–.
Grands centres	Les églises et les monastères des grands centres byzantins (Bithynie, Hellespont, Latros, Galésios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique). P., 1975. (Géographie ecclésiastique de l'empire Byzantin; 2)	JRS	Journal of Roman Studies. L., 1911–. Vol. 1–.
JAOS	Journal of the American Oriental Society. New Haven, 1843–[2007]. Vol. 1–[127]	JSHRZ	Judische Schriften aus hellenistisch-romischer Zeit: Ser. / Hrsg. W. G. Kümmel, Ch. Habicht et al. Gütersloh, 1973–.
JBL	Journal of Biblical Literature. Missoula, 1882–.	JSJ	Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period. Leiden, 1970–[2008]. Vol. 1–[39]
JbLW	Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. Münster, 1921–1941. 20 Bde (далее: AfLW)	JSNT	Journal for the Study of the New Testament / Dep. of the Bible Stud.; Univ. of Sheffield. Sheffield, 1978/1979–. Vol. 1–.
JEA	Journal of Egyptian Archaeology / Egypt Exploration Society. L., 1914–. Vol. 1–.	JSOT	Journal for the Study of the Old Testament. Suppl. Ser.: Sheffield, 1976–[2005]. Vol. 1–[420]
JEclH	Journal of Ecclesiastical History. L., 1950–. Vol. 1–.	JSP	Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Sheffield, 1987–. Vol. 1–.
JECS	Journal of Early Christian Studies / J. of the North American Patristics Society; J. Hopkins Univ. Baltimore, 1993–. Vol. 1–.	JSS	Journal of Semitic Studies. Oxf., 1956–. Vol. 1–.
JESHO	Journal of Economic and Social History of Orient. Leiden, 1957–. Vol. 1–.	JSSM	Journal of Semitic Studies. Monographs. Manchester, 1960–. Vol. 1–.
JEthS	Journal of Ethiopian Studies. Addis Ababa, 1963–. Vol. 1, N 1–.	JThSt	Journal of Theological Studies. Oxf., 1899/1900–1949. 50 vol.; N. S. 1950–. Vol. 1–.
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society. Wheaton (Ill.), 1958–. Vol. 1, N 1–.	KAI	<i>Donner H., Roellig W.</i> Kanaanäische und aramäische Inschriften. Wiesbaden, 1962–1964, 1966–1969 <sup>2</sup> . 3 Bde
		<i>Krumbacher.</i>	<i>Krumbacher K.</i> Geschichte der Byzantinischen Literatur / Unter Mitwirkung v. A. Ehrhard u. H. Gelzer. Münch., 1897 <sup>2</sup>
		<i>Labourt.</i>	<i>Labourt J.</i> Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie Sassanide (224–532). P., 1904
		LACL	Lexikon der antiken christlichen Literatur. Freiburg i. Br., 1998, 2002 <sup>3</sup>

<i>Lact.</i>	<i>Lactantius.</i>	<i>Liv.</i>	<i>Titus Livius.</i>
De ira Dei	Liber de ira Dei // PL. 7. Col. 79–148	Ab urbe cond.	Ab urbe condita / Ed. В. О. Foster. Camb. (Mass.), 1919–1959. Vol. 1–14 (рус. пер.: <i>Тит Ливий</i> . История Рима от основания города. М., 1989–1993. 3 т.)
De mort. persecut.	De mortibus persecutorum // PL. 7. Col. 190–276 (рус. пер.: <i>Лактанций</i> . О смертях преследователей / Пер. с лат.: В. М. Тюленев. СПб., 1998)	Perioch.	Periochae omnium librorum «Ab urbe condita» // Ab urbe condita / Ed. В. О. Foster. Camb. (Mass.), 1959. Vol. 14 (рус. пер.: <i>Тит Ливий</i> . Перियोхи книг 1–142 / Пер.: М. Л. Гаспаров // <i>Он же</i> . История Рима от основания города. М., 1993. Т. 3. С. 557–589)
De opif. Dei Div. inst.	Liber de opificio Dei // PL. 7. Col. 9–78 Divinae institutiones // PL. 6. Col. 110–882 (рус. пер.: <i>Лактанций</i> . Божественные установления // <i>Тюленев В. М.</i> Лактанций: Христианский историк на перекрестке эпох. СПб., 2000. С. 205–317)	LMD	La Maison-Dieu: Ser. P., 1945–. Vol. 1–.
Epitom.	Epitome divinarum institutionum. Lpz., 1994 (рус. пер.: <i>Лактанций</i> . О творении Божиим. О гневе Божиим. О смерти гонителей. Эпитомы Божеств. установлений / Пер.: В. М. Тюленев. СПб., 2007)	<i>Lodi</i> . Enchiridion	<i>Lodi E.</i> Enchiridion euhologicum fontium liturgicorum. R., 1979. (BEL.S; 15)
<i>Lampe</i> . Lexicon	<i>Lampe G. W. H.</i> A Patristic Greek Lexicon. Oxf., 1961, 1968 <sup>r</sup>	<i>Lossky</i> . Typicon	<i>Lossky A.</i> Le Typicon byzantin: Éd. d'une version grecque (partiellement inédite); analyse de la partie liturgique: Diss. P., 1987
<i>Lanzoni</i> . Diocesi	<i>Lanzoni F.</i> Le Diocesi d'Italia dalle origini al principio del sec. VII: Stud. crit. Faenza, 1927 <sup>2</sup> . 2 t. (ST; 35)	LP	Liber Pontificalis / Ed. L. Duchesne. P., 1955–1957. 3 vol.
<i>Latyšev</i> . Menol.	Menologii anonymi byzantini saeculi X quae supersunt / Ed. B. Latyšev. Petropoli, 1911–1912. Lpz., 1970 <sup>r</sup> . 2 t.	LQF	Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen. Münster, 1902–.
LCI	Lexikon der christlichen Ikonographie. Freiburg i. Br., 1968–1976, 1994 <sup>r</sup> . 8 Bde	LTK	Lexikon für Theologie und Kirche / Hrsg. J. Höfer, K. Rahner. Freiburg i. Br., 1957–1968 <sup>2</sup> , 1986 <sup>r</sup> . 10 Bde, Reg., 3 Bde. Suppl.
<i>Legrand</i> .	<i>Legrand E.</i>	<i>Lucian.</i>	<i>Lucianus.</i>
Bibl. hell. XV <sup>c</sup> –XVI <sup>c</sup>	Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des grecs aux XV <sup>e</sup> et XVI <sup>e</sup> siècles. P., 1885, 1962 <sup>2</sup> . 4 t.	Alexander.	Alexander / Ed. A. M. Harmon // <i>Lucian</i> : In 8 vol. L., 1925, 1961 <sup>r</sup> . Vol. 4. P. 174–252 (рус. пер.: <i>Лукиан Самосатский</i> . Александр, или Лжепророк // Соч.: В 2 т. СПб., 2001. Т. 2. С. 317–336)
Bibl. hell. XVII <sup>c</sup>	Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des grecs au XVII <sup>e</sup> siècle. P., s. a. <sup>2</sup> 5 t.	De morte Peregrini	De morte Peregrini / Ed. A. M. Harmon // <i>Ibid.</i> 1936, 1972 <sup>r</sup> . Vol. 5. P. 2–50 (рус. пер.: <i>Лукиан Самосатский</i> . О кончине Перегринна // Там же. С. 294–305)
Bibl. hell. XVIII <sup>c</sup>	Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des grecs au XVIII <sup>e</sup> siècle. P., 1918–1928. 2 t.; s. a. <sup>2</sup>	Hist.	Quomodo historia conscribenda sit / Ed. K. Kilburn // <i>Ibid.</i> 1959, 1968 <sup>r</sup> . Vol. 6. P. 2–72 (рус. пер.: <i>Лукиан Самосатский</i> . Как следует писать историю / Пер.: С. Толстая // Там же. С. 81–99)
<i>Leo Gramm.</i> Chron.	<i>Leonis Grammatici</i> Chronographia / Ed. I. Bekker. Bonn, 1842. (CSHB; 42); <i>Idem</i> // PG. 108. Col. 1037–1164	Somnium.	Somnium sive vita Luciani / Ed. A. M. Harmon // <i>Ibid.</i> 1921, 1969 <sup>r</sup> . Vol. 3. P. 214–232 (рус. пер.: <i>Лукиан Самосатский</i> . Сновидение, или Жизнь Лукиана // Там же. Т. 1. С. 49–52)
<i>Leo Magn.</i>	<i>Leo Magnus.</i>	Toxar.	Toxaris vel amicitia / Ed. A. M. Harmon // <i>Ibid.</i> 1936, 1972 <sup>r</sup> . Vol. 5. P. 102–206 (рус. пер.: <i>Лукиан</i> . Токсарид, или Дружба // Там же. С. 190–213)
Ep.	Epistolae // PL. 54. Col. 593–1216	<i>Lucret.</i> De rer. nat.	<i>Lucretius Carus, Titus.</i> De rerum natura / Übers., hrsg. V. K. Büchner. Stuttg., 1981 (рус. пер.: <i>Лукреций</i> . О природе вещей / Пер. с лат.: Ф. Петровский. М., 2006)
Serm.	Sermones // PL. 54. Col. 137–467	<i>Luther M.</i> WA	<i>Luther M.</i> Kritische Gesamtausgabe. Weimar, 1883–1995. 1. Abt. 66 Bde
<i>Leont. Byz.</i>	<i>Leontius Byzantinus.</i>	MAAS	Musica antiqua: Acta scientifica. Bydgoszcz, 1968–.
Contr. Nestor. et Eutyech.	Contra Nestorianos et Eutychianos // PG. 86. Col. 1267–1396	<i>Macar. Aeg.</i>	<i>Macarius Aegiptius (Magnus).</i>
De sect.	Liber de sectis (Scholia) // PG. 86. Col. 1193–1268	I	[Собр. рукописей типа I]. Sermones 64 (coll. B) // <i>Makarios/Symeon</i> . Reden und Briefe / Hrsg. H. Berthold. B., 1973. 2 vol. 1:3–265; 2:3–219. (GCS) (рус. пер.: <i>Макарий Египетский, прп.</i> Духовные слова и послания: Собр. типа I (Vatic. graec. 694) / Изд. подгот.: А. Г. Дунаев. М., 2002. С. 373–836)
Sol. argument. Severi	Adversus argumenta Severi // PG. 86. Col. 1901–1916	II	[Собр. рукописей типа II]. Homiliae spirituales 50 (coll. H) // Die 50 geistlichen Homilien des <i>Makarios</i> / Hrsg. H. Dörries, E. Klostermann, M. Krüger.
<i>Leont. Makhair.</i> Chronicle	<i>Leontios Makhairas.</i> Recital concerning the Sweet Land of Cyprus entitled «Chronicle» = <i>Λεόντιος Μαχαίρας</i> . Ἐξήγησις τῆς γλυκείας χώρας Κύπρου / Ed. R. M. Dawkins. Oxf., 1932. 2 t.		
<i>Le Quien.</i> OC	<i>Le Quien M.</i> Oriens Christianus. P., 1740. Graz, 1958 <sup>r</sup> . 3 t.		
LexMA	Lexikon des Mittelalters. Münch.; Zürich, 1980–1999. 9 Bde		
<i>Lib.</i>	<i>Libanius.</i>		
Ep.	Epistulae // <i>Libanii</i> Opera: In 12 t. / Ed. R. Foerster. Lpz., 1921–1922. Hildesheim, 1963 <sup>r</sup> . Т. 10–11		
Or.	Orationes, 1–64 // <i>Ibid.</i> Lpz., 1903–1908. Hildesheim, 1963 <sup>r</sup> . Т. 1–4		
<i>Liberat.</i> Breviar.	<i>Liberatus Carthaginensis Diaconus.</i> Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum // PL. 68. Col. 969–1050		



	B., 1964. 1–322. (PTS; 4); Homiliae 7 (coll. HA) // <i>Makarîi anecdota</i> / Ed. G. L. Marriott. Camb. (Mass.), 1918. N. Y., 1964 <sup>r</sup> . 19–48 (рус. пер.: <i>Макарий Египетский, прп.</i> Духовные беседы / Пер.: А. И. Сидоров (беседы 51–57) // Творения. М., 2002. С. 251–498)		
III	[Собр. рукописей типа III]. Sermones 1–22, 24–27 // <i>Neue Homilien des Makarios/Symeon</i> / Hrsg. E. Klostermann, H. Berthold. B., 1961. 1–113; 128–158 (рус. пер.: <i>Макарий Египетский, прп.</i> Поучения / Пер.: А. И. Сидоров, В. Вениаминов // Там же. С. 499–609)		
Hom. spiritual.	Homiliae spirituales // PG. 34. Col. 449–820 (рус. пер.: <i>Макарий Египетский, прп.</i> Духовные беседы. Серг. П., 1904, 1994 <sup>p</sup> )		
Macrob. Saturn.	<i>Macrobius</i> . Saturnalia. Somnium Scipionis: Crit. instr., comment. / Ornavit J. Willis. Stuttgart; Lpz., 1994. (BSGRT)		
Mai. NPB	<i>Mai</i> A. Novae patrum bibliothecae / Ed. Card. A. Maio. R., 1852–1905. 10 vol.		
Mansi	Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio / Ed. I. D. Mansi. Florentiae; Venetiae, 1759–1769. 31 t. Graz, 1960–1961 <sup>r</sup> . 53 t.		
Marc. Diac. Vita Porph.	<i>Marcus Diacon</i> . Vita Porphyrii Gazensis // PG. 65. Col. 1211–1262 (рус. пер.: <i>Марк Диакон</i> . Житие и подвиги [свт.] Порфирия, еп. Газского // Палестинский патерик. СПб., 1899 <sup>2</sup> . Вып. 5; То же: Житие св. Порфирия, еп. Газийского / Пер.: Д. Е. Афиногенов. М., 2002)		
Marc. Erem.	<i>Marcus Eremita</i> .		
Ad Nic.	Ad Nicolaus praescepta salutaria // PG. 65. Col. 1027–1054 (рус. пер.: <i>Марк Подвижник, прп.</i> Послание к монаху Николаю // <i>Он же</i> . Нравственно-подвижнические слова. Серг. П., 1911 <sup>2</sup> . М., 1995 <sup>p</sup> . С. 164–185)		
Cap. de temperant.	Capitula de temperantia // PG. 65. Col. 1053–1070 (рус. пер.: <i>Марк Подвижник, прп.</i> Главы о трезвении // Там же. С. 186–201)		
De bapct.	De baptismo: (Opusc. 4) // PG. 65. Col. 985–1028 (рус. пер.: <i>Марк Подвижник, прп.</i> Главы о крещении // Там же. С. 76–114)		
De lege spir.	De lege spirituali // PG. 65. Col. 906–950 (рус. пер.: <i>Марк Подвижник, прп.</i> Слово 1-е: О законе духовном, 200 глав // Там же. С. 9–28)		
De oper. just.	De his qui putant se ex operibus justificari: (Opusc. 2) // PG. 65. Col. 929–966 (рус. пер.: <i>Марк Подвижник, прп.</i> Слово 2: О тех, которые думают оправдаться делами // Там же. С. 29–57)		
Mar. Merc.	<i>Marius Mercatorus</i> .		
Ad Nestor. haer.	Scripta ad Nestorianam haeresim pertinentia // PL. 48. Col. 699–1218		
Appendix ad contrad. nest.	Dissertatio, seu Appendix ad contradictionem XII anathematismi nestoriani // PL. 48. Col. 924–932		
MartHieron	<i>Martyrologium Hieronymianum</i> / Ed. C. de Rossi, L. Duchesne // ActaSS. Nov. T. 2. Pars 1. Brux., 1894		
MartHieron. Comment.	<i>Commentarius perpetuus in MartHieron</i> / Ed. H. Delehaye // ActaSS. Nov. T. 2. Pars 2. Brux., 1931		
MartRaban	<i>Rabani Mauri Martyrologium</i> / Ed. J. McCulloh. Turnholt, 1979. (CCCM; 44)		
MartRom	<i>Martyrologium Romanum scholiis historicis</i>		
			instructum / Ed. H. Delehaye // Propylaeum ad ActaSS. Dec. Brux., 1940
		MartRom. Comment.	<i>Delehaye H. e. a.</i> Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae, scholiis instructum // Ibidem
		MartUsuard	<i>Martyrologium Usuardi</i> // ActaSS. Iun. T. 6. Antverpiae, 1714; Idem // PL. 123. Col. 599–987; 124. Col. 9–857
		Martyr. et Asc. Is.	<i>Martyrium et Ascensio Isaiae</i> // Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt Graeca / Ed. A.-M. Denis. Leiden, 1970. P. 105–114. (PVTG; 3)
		Martyr. Polyc.	<i>Martyrium Polycarpi</i> // PG. 5. Col. 717–728; Idem // <i>Ignace d'Anthioche, Polycarpe de Smyrne</i> . Lettres. Martyre de Polycarpe / Éd. P. Th. Camelot. P., 1951. P. 242–274. (SC; 10) (рус. пер.: Мученичество св. Поликарпа // ПМА. 1994. С. 379–392; 2003. С. 413–426))
		Mar. Vict.	<i>Marius Victorinus</i> .
		Adv. Ar.	Ad «Candidum» Arrianum [«Adversus Arium»], lib. I–IV // CSEL. 83. P. 54–277 [De generatione Divini Verbi] ad «Candidum» Arrianum // CSEL. 83. P. 15–48
		De gen. Div. Verbi	De homoousio recipiendo // SC. N 68. P. 605–617
		De hom. recip.	
		Hymn.	Hymni // SC. N 68. P. 619–653
		In Ephes.	In epistolam Pauli ad Ephesios libri duo // PL. 8. Col. 1235–1294
		In Galat.	In epistolam Pauli ad Galatas libri duo // PL. 8. Col. 1145–1198
		In Philip.	In epistolam Pauli ad Philippenses liber unicus // PL. 8 Col. 1197–1236
		Mateos.	<i>Mateos J.</i>
		Célébration	La Célébration de la Parole dans la Liturgie byzantine. R., 1971. (OCA; 191)
		Typicon	Le Typicon de la Grande Église: Ms. Saint-Croix n. 40, X <sup>e</sup> siècle / Introd., texte crit., trad. et not. J. Mateos. R., 1962–1963. 2 t. (OCA; 165–166)
		Max. Tyr. Philos.	<i>Maximus Tyrius</i> . Philosophumena / Ed. H. Heib. Lipsiae, 1910. (BSGRT)
		Maximus Conf.	<i>Maximus Confessor</i> .
		Ambigua	Ambiguorum Liber // PG. 91. Col. 1031–1418
		Cap. theol.	Capita theologiae et oeconomiae // PG. 90. Col. 1083–1176 (рус. пер.: <i>Максим Исповедник, прп.</i> Главы о богословии и о домостроительстве Воплощения Сына Божия // Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 215–256)
		De anima	De anima // PG. 91. Col. 353–361
		De carit.	Capita de caritate // <i>Massimo Confessore</i> . Capitoli sulla carita / Ed. A. Ceresa-Gastaldo. R., 1963. P. 48–238 (рус. пер.: <i>Максим Исповедник, прп.</i> Главы о любви // Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 96–145)
		Disp. Pyr.	Disputatio cum Pyrrho // PG. 91. Col. 287–354 (рус. пер.: <i>Максим Исповедник, прп.</i> Диспут с Пирром / Пер.: Д. Е. Афиногенов // Диспут с Пирром: Максим Исповедник и христологические споры VII ст. М., 2004. С. 136–237)
		Ep.	Epistolae // PG. 91. Col. 363–650
		Exp. in Ps. 59	Expositio in Psalmum 59 // <i>Maximi Confessoris</i> Opuscula exegetica duo / Ed. P. Van Deun. Turnhout, 1991. P. 3–22. (CCSG; 23)
		Exp. orat. dom.	Expositio orationis dominicae // PG. 90. Col. 871–909

Liber ascet.	Liber asceticus // PG. 90. Col. 911–956	Briefe	Die Briefe der deutschen Kaiserzeit;
Mystagogia	Mystagogia VII // PG. 91. Col. 658–718 (рус. пер.: <i>Максим Исповедник, прп.</i> Мистагогия // Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 154–184)	Capit.	Capitularia regum Francorum;
Opusc.	Opuscula theologica et polemica ad Marinum // PG. 91. Col. 9–286	Conc.	Concilia;
Quaest. ad Thal.	Quaestiones ad Thalassium de Scriptura Sancta // PG. 90. Col. 244–786 (рус. пер.: <i>Максим Исповедник, прп.</i> Вопросыответы к Фалассию // Творения. М., 1993. Кн. 2. С. 18–174)	Const.	Constitutiones et acta publica imperatorum et regum;
Quaest. et dub.	Quaestiones et dubia // PG. 90. Col. 1–78, 875–856	Dipl.	Diplomata;
Schol. in DN	Scholia in: Areop. DN // PG. 4. Col. 15–432. Scholia in Dionysium Areopagitem (рус. пер.: <i>Дионисий Ареопагит.</i> Соч.; <i>Максим Исповедник.</i> Толкования. СПб., 2002)	Dipl. Kar.	Diplomata Karolinorum;
Melito.	<i>Melito de Sardes.</i>	Dipl. Kar. Germ.	Diplomata regum Germaniae ex stirpe Karolinorum;
Bapt.	De baptisate // <i>Melito of Sardis.</i> On Pascha and Fragments / Ed. S. G. Hall. Oxf., 1979. P. 70–74 (рус. пер.: <i>Мелитон Сардийский, св.</i> О Крещении // СДХА. С. 648–649)	Dipl. Reg. Imp.	Diplomata regum et imperatorum Germaniae;
Pasch.	Sur la Pâque / Introd., texte crit., trad. et not. par O. Perler. P., 1966. (SC; 123) (рус. пер.: <i>Мелитон Сардийский, св.</i> О Пасхе // СДХА. С. 520–552)	DtChron	Scriptores qui vernacula lingua usi sunt. Deutsche Chroniken und andere Geschichtsbücher des Mittelalters;
Menandr. Hist.	The History of <i>Menander the Guardsman</i> / Introd., essay, text, transl. and historiogr. notes by G. Blockley. Liverpool, 1985 (рус. пер.: <i>Менандр.</i> Продолжение истории Агафиевой / Пер.: С. Дестунис. СПб., 1861)	DtMa	Deutsches Mittelalter. Kritische Studentexte des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde;
MenolBas	<i>Franchi de' Cavalieri P.</i> Il menologio di Basilio II. Cod. Vat. gr. 1613. Torino, 1907. (Codices e Vaticanis selecti; 8)	Epp.	Epistolae;
MenolGraec	Menologium Graecum Basilio Impetratoris // PG. 117. Col. 9–613	EpSel	Epistolae selectae;
Method. Olymp.	<i>Methodius Olympius.</i>	FontJur	Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis separatim editi;
Conv. decem virg.	Convivium decem virginum // PG. 18. Col. 27–220 (рус. пер.: <i>Методий Патарский, сщмч.</i> Пир десяти дев // Творения. М., 1996 <sup>p</sup> . С. 25–140)	Form.	Formulae;
De creat.	Ex libro De creatis // PG. 18. Col. 331–344 (рус. пер.: <i>Методий Патарский, сщмч.</i> О сотворенном, против [Оригена] // Там же. С. 272–279)	Gest. Pont. Rom.	Gesta Pontificorum Romanorum, 1 (= Libri Pontificalis, pars prior / Ed. Th. Mommsen. B., 1898);
De lepra	De lepra // <i>Vonwetsch N. G.</i> Methodius. Lpz., 1917. S. 457–474 (рус. пер.: <i>Методий Патарский, сщмч.</i> О проказе // Там же. С. 335–352)	Hilfsmittel	Hilfsmittel;
De lib. arbitr.	De libero arbitrio // PG. 18. Col. 239–266 (рус. пер.: <i>Методий Патарский, сщмч.</i> Диалог «О свободе воли» / Рус. пер.: еп. Михаил (Чуб) // Там же. С. 369–389 (2-я паг.))	Leg. Const.	Leges. Constitutiones et acta publica imperatorum et regum;
De resurrect.	Ex libro De resurrectione // PG. 18. Col. 265–330 (рус. пер.: <i>Методий Патарский, сщмч.</i> О Воскресении, против [Оригена] // Там же. С. 192–271)	Leg. Nat. Germ.	Legum Nat. Germanicarum;
MFO	Mélanges de la Faculté Orientale / Univ. St.-Joseph. Beyrouth, 1906–.	Lib.	Libelli de lite imperatorum et pontificum saec. s. XI et XII conscripti;
MGG	Die Musik in Geschichte und Gegenwart. Kassel; N. Y., 1994 <sup>2</sup>	Poet.	Poetae;
MGH	Monumenta Germaniae Historica inde ab a. C. 500 usque ad a. 1500: Indices v. O. Holder-Egger u. K. Zeumer / Ed. Soc. aperiendis font. rerum Germ. Medii aevi. Hannover; B., 1826–.	QGGMA	Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters;
AA	Auctores antiquissimi;	SS	Scriptores;
		Scr. Lang.	Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum s. VI–IX;
		Scr. Mer.	Scriptores rerum Merovingicarum;
		Script. Rer. Germ.	Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis separatim editi;
		Script. Rer. Germ. NS	Scriptores rerum Germanicarum. Nova series
		Schr.	Schriften der MGH / Deut. Inst. für Erforschung des Mittelalters
		Stud. u. Texte	Studien und Texte
		Mich. Attal. Hist.	<i>Michaelis Attalates</i> Historia / Hrsg. W. Brunet de Presle, I. Bekker. Bonn, 1853. (CSHB; 47)
		Mich. Glyc. Annales	<i>Michael Glycas.</i> Annales / Rec. I. Bekker. Bonn, 1836. (CSHB; 26); Idem // PG. 158. Col. 27–624
		Mich. Psell.	<i>Michele Psellus.</i>
		Chron.	Imperatori di Bisanzio: (Chronografia). Mil., 1984. 2 t. (рус. пер.: <i>Пселл Михаил.</i> Хронография / Пер., ст. и примеч.: Я. Н. Любарский. М., 1978)
		De omnif. doct.	De omnifaria doctrina // PG. 122. Col. 687–784
		Exp. Oracul. Chald.	Expositio in Oracula Chaldaica // PG. 122. Col. 1115–1150
		Mich. Syr. Chron.	Cronique de <i>Michel le Syrien</i> , Patriarche Jacobite d'Antioche, 1166–1199 / Ed. J.-B. Chabot. P., 1889. Brux., 1963. 4 t.
		Miklosich, Müller	<i>Miklosich F., Müller J.</i> Acta et diplomata Graeca medii aevi sacra et profana. Vindobonae, 1860–1890. 6 vol.
		Millet, Frolow	<i>Millet G.</i> La peinture du Moyen âge en Yougoslavie: Album / Présenté par A. Frolow. P., 1954–1962. 3 vol.



- Min. Fel. Octavius* *Minucii Felicis Octavius* // PL. 3. Col. 239–376 (рус. пер.: *Минуций Феликс*. Октавий // БТ. 1981. Сб. 22. С. 139–177; То же // СДХА. С. 226–274)
- MIÖG Mitteilungen des Institut für österreichische Geschichtsforschung. Innsbruck, 1948–.
- MLS Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertations: Ser. Wiesbaden, 1964–.
- MMA Le millénaire du Mont Athos, 963–1963: Études et Mélanges. Venezia, 1963–1964. 2 vol.
- MMB Monumenta musicae byzantinae. Copenhagen, 1935–.
- MMB. CSRM Monumenta musicae byzantinae. Corpus scriptorum de re musica. W., 1985–.
- MMFH Magnae Moraviae fontes historici / Cur D. Bartoňková. Brno, 1966–1977. T. 1–5
- MMMA Monumenta monodica medii aevi. Kassel; Basel, 1956
- MOFPH Monumenta Ordinis fratrum praedicatorum historica / Ed. B. M. Reichert. R., 1897–[2008]. T. 1–[30]
- MPH Monumenta Poloniae Historica. Lwów, 1864–1893. 6 t.; N. S. Warsz.; Kraków, 1946–[2008]. [14] t.
- MQ Musical Quarterly. N. Y., 1915–. Vol. 1–.
- MRAL Atti della Reale Accademia dei Lincei. Memorie d. Cl. di scienze morali, storiche e filologiche Ser. 1–5. R., 1877–1923; Ser. 6. 1925–1940; Ser. 8–9. 1946–.
- MSR Mélanges de science religieuse. Lille, 1944
- NA Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde zur Beförderung einer Gesamtausgabe der Quellenschriften deutscher Geschichte des Mittelalters. Hannover, 1876–1935. 50 Bde (с 1937: DA)
- Nasrallah.*  
Chronologie, 1250–1500 Chronologie des patriarches Melchites d'Antioche de 1250 à 1500. Jérusalem, 1968  
Chronologie, 1500–1634 Chronologie des patriarches Melchites d'Antioche de 1500 à 1634. Jérusalem, 1959  
Histoire Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du V<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle. Louvain, 1979–. Vol. 2–.
- NBAC Nuovo bulletino di archeologia cristiana / Pont. comis. di archeologia sacra. R., 1895–1922. Anno 1–28
- NCE New Catholic Encyclopedia. N. Y., 1967–1979, 1981<sup>r</sup>. 17 vol., ind., suppl.
- NEA The Near Eastern Archaeology. Atlanta, 1998–. (ранее: BiblArch)
- NEAEHL New Encyclopedia of Archaeological Excavation in the Holy Land. Englewood Cliff (N. J.); Jerusalem, 1993–. Vol. 1–.
- Nemes. De nat. hom.* *Nemesius Emesenus. De natura hominis* // PG. 40. Col. 503–818 (рус. пер.: *Немезий Эмесский*. О природе человека / Пер.: Ф. С. Владимирский. Почаев, 1904. М., 1998<sup>n</sup>)
- Nestle-Aland. NTG* Novum Testamentum Graece / Hrsg. E. Nestle, K. Aland. Stuttg., 1993<sup>27</sup>
- New IDB The New Interpreter's Dictionary of the Bible / Ed. K. D. Sakenfeld. Nashville, 2006–. Vol. 1–.
- NGDMM The New Grove Dictionary of Music and Musicians. L., 1980–. Vol. 1–.
- NHC The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Leiden, 1972–1984. [Introduction. 1984; Cartonnage. 1979; Codex I. 1977; Codex II. 1974; Codex III. 1976; Codex IV. 1975; Codex VI. 1972; Codex VII. 1972] L'Apocalypse d'Adam: (NH V, 5) / Transl., ed. F. Morard. Québec, 1985. (BCNH. Textes; 15); Idem / Ed. F. Shafik // NHC. 1975. Vol. 5: Codex 5. P. 63–85
- NHC. Apoc. Adam. La première Apocalypse de Jacques / Transl., éd. A. Veilleux. Québec, 1986. (BCNH. Textes; 17); Idem / Ed. F. Shafik // NHC. 1975. Vol. 5: Codex 5. P. 24–44
- NHC. 1Apoc. Jac. [Jakobus-Apokalypse, II] / Ed. D. M. Parrott // NHC. 1975. Vol. 5: Codex 5. P. 44–63
- NHC. 2Apoc. Jac. L'Épître apocryphe de Jacques: (NH I, 2) / D. Rouleau. Québec, 1987. (BCNH. Textes; 18); Idem / Ed. F. Shafik // NHC. 1977. Vol. 1: Codex 1. P. 1–16
- NHC. Ep. Jac. L'écrit sans titre: Traité sur l'origine du monde: (NH II, 5 et XIII, 2 et Brit. Lib. Or. 4926 (1)) / Transl., éd. L. Painchaud. Québec; P., 1995. (BCNH. Textes; 21); Idem / Ed. F. Shafik // NHC. 1974. Vol. 2: Codex 9, 10. P. 97–127
- NHC. Orig. mund. Pistis Sophia / Ed. C. Schmidt; transl. and notes by V. Macdermot. Leiden, 1978. (NHS; 9) (рус. пер.: Вера Премудрость (Пистис София) // Премудрость Иисуса Христа / Пер., вступ. ст., коммент.: А. И. Еланская. СПб., 2004. С. 9–178)
- NHC. Pist. Soph. Le témoignage véritable: (NH IX, 3); gnose et martyre / Transl., éd. A. Mahé. Québec; P., 1996. (BCNH. Textes; 23); Idem / Ed. F. Shafik // NHC. 1977. Vol. 9/10: Codex 2. P. 29–74
- NHC. Testim. verit. Le deuxième traité du Grand Seth: (NH VII, 2) / Transl., ed. L. Painchaud. Québec, 1982. (BCNH. Textes; 6); Idem / Ed. F. Shafik // NHC. 1972. Vol. 7: Codex 7. P. 49–70
- NHC. 2Tract. Seth. Nag Hammadi Studies. Leiden, 1971–1991. Vol. 1–34 (продолж.: NHMS)
- NHS Nag Hammadi and Manichaean Studies. Leiden, 1987–. Vol. 35–.
- NHMS *Niceph. Chronogr.* *Nicephori* Chronographia: Opuscula historica / Ed. C. de Boor. Lpz., 1880. P. 79–135
- Niceph. Blemm.* *Nicephorus Blemmydes. Epitomes logicae* // PG. 142. Col. 675–1004
- Niceph. Callist.* *Nicephorus Callistus. Historia ecclesiastica, lib. I–XVIII* // PG. 145. Col. 559–1332 (I–VII); 146. Col. 9–1288 (VIII–XIV); 147. Col. 9–448 (XV–XVIII)
- Niceph. Const.* *S. Nicephorus Constantinopolitanus, Patr. Antirrh. Antirrheticus* // PG. 100. Col. 332–340
- Niceph. Chron.* *Chronographia brevis* // PG. 100. Col. 995–1060
- Niceph. Const. Chron.* *Contra Eusebium* / Ed. J. B. Pitra // Spicilegium Solesmense. P., 1852. Graz, 1962<sup>r</sup>. T. 1. P. 371–504
- Niceph. Const. Contr. Euseb.* *Contra Eusebium et Epiphaniem* / Ed. J.-B. Pitra. // Ibid. P., 1858. Graz, 1963<sup>r</sup>. T. 4. P. 294–380
- Niceph. Const. Contr. Euseb. et Epiphaniem.* *Epistola ad Leonem III papam* // PG. 100. Col. 170–200
- Niceph. Const. Ep. ad Leon.* *Nicephori Gregorae*
- Niceph. Greg.* *Λόγος ἀντιρρητικός πρώτος. Ἀντιρρητικά* / Einl., Textausg., Übers. u. Anm. H.-V. Beyer. W., 1976. S. 123–431
- Niceph. Greg. Antirrh.* *Byzantina Historia* / Ed. L. Schopen. Bonn, 1829–1830, 1855. 3 vol. (рус. пер.: *Никифор Григора*. Римская история, начинающаяся со взятия Константинополя латинянами. СПб., 1862. (Виз. ист.; 7))

Nicet. Chon. Hist.	<i>Nicetae Choniatae</i> Historia / Ed. J. A. Van Dieten. B., 1975. (CFHB; 11/1–2) (рус. пер.: <i>Никита Хониат</i> . История. СПб., 1860–1862. 2 т. (Виз. ист.: 5, 8))	De octo spirit. malit. Epist.	De octo spiritibus malitiae // PG. 79. Col. 1145–1164 Epistolarum, lib. I–IV // PG. T. 79. Col. 81–582 (рус. пер.: <i>Нил Синайский</i> , <i>прп.</i> Письма // Творения. М., 1858. Ч. 2. С. 257–402. [Кн. 1]; 1859. Ч. 3. [Кн. 2–4])
Thesaur.	Ex libris Thesauri orthodoxae fidei // PG. 139. Col. 1087–1444	Novat. De Trinit.	<i>Novatianus presb. Romanus</i> . De Trinitate // PL. 3. Col. 885–952
Nicet. Pector. Contr. Jud.	<i>Necetas Pectoratus (Stethatus)</i> . Traité contre les Juifs // <i>Nicétas Stéthatos</i> . Opuscules et lettres / Ed. J. Darrouzès. P., 1961. P. 412–443. (SC; 81)	Novell. Herakl.	Novellae <i>Heraklii</i> imperatoris // <i>Zepos</i> . JGR. T. 3
De anima Gnost.	De anima // Ibid. P. 56–153. (SC; 81) Gnosticorum capitum centuria tertia // PG. 120. Col. 953–1010	Novell. Just.	Novellae [ <i>Justiniani imp.</i> ] / Ed. R. Schoell, G. Kroll. B., 1954; Hildesheim, 1989 <sup>r</sup> . (CIC; Bd. 3) (рус. пер.: Избр. новеллы <i>Юстиниана</i> / Пер.: В. А. Сметанин. Екатеринбург, 2005)
Physic.	Physicorum, capita centurio // PG. 120. Col. 899–952	Novell. Leo.	<i>Leo VI Sapiens</i> . Novellae Constitutiones // PG. 107. Col. 419–660; Idem: <i>Novelles de Leon VI, le Sage</i> / Texte et trad. publ. par P. Noailles, A. Dain. P., 1944
Vita Sym.	Vita Symeonis Novi Theologici // <i>Haussherr I., Horn G., ed.</i> Un grand mystique byzantin: Vie de Syméon le Nouveau Theologien (949–1022) par Nicétas Stethatos. R., 1928. P. 2–228. (OrChr; 12. N 45) (рус. пер.: Житие и подвижничество... Симеона Нового Богослова / Пер.: Л. А. Фрейберг; ред.: игум. Иларион (Алфеев) // <i>Симеон Новый Богослов</i> , <i>прп.</i> , <i>Никита Стифат</i> , <i>прп.</i> Аскетические произв. в новых переводах. Клин, 2001. С. 97–222)	Novell. Theod.	Leges novellae ad <i>Theodosianum</i> pertinentes / Ed. P. M. Meyer. Dublin; Zürich, 1971
Nicol. Cabas. De vita in Christo	<i>Nicolas Cabasilas</i> . De vita in Christo, lib. I–VII // PG. 150. Col. 491–726 (рус. пер.: <i>Николай Кавасила</i> . Семь слов о жизни во Христе. М., 1874, 2007 <sup>n</sup> )	Novell. Val.	Novellae <i>Valentiniani</i> // <i>Theodosiani libri I–XVI, cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes</i> / Ed. Th. Mommsen, P. M. Meyer. B., 1905. T. 2: Leges novellae
Expl. Div. liturg.	Explanatio Divinae liturgiae // PG. 150. Col. 493–586; Idem // <i>Νικολάου Καβάσιλα</i> . Εἰς τὴν θεῖαν λειτουργίαν, καὶ Περί τῆς ἐν Χριστῷ ξωῆς. Θεσσαλονίκη, 1979 (рус. пер.: <i>Николай Кавасила</i> . Изъяснение Божественной литургии // <i>Он же</i> . Семь слов о жизни во Христе; Изъяснение Божественной литургии; Изъяснение обрядов Божественной литургии; Изъяснение священных одежд; Богородичные гомилии: [Богосл. тр. св. Николая Кавасилы]. М., 2007. С. 200–308)	NRT	Nouvelle revue théologique / Rev. publ. de la Fac. de Théologie de la Compagnie de Jésus. Brux., 1869–1940/1945. 67 vol.; 1946–. Vol. 68–.
Hom.	Homiliae // PO. P., 1925. T. 19. Fasc. 3. N 9. Col. 377–392 (In Nativitatem Deipare. Col. 465[347]–484[366]; In Annuntiationem Deipare. Col. 495[377]–510[392]) (рус. пер.: <i>Николай Кавасила</i> . Богородичные гомилии: [на Рождество, Благовещение и Успение Пресв. Богородицы] // Там же. С. 318–381)	NTApO	Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung / Von E. Hennecke begr. Samml.; hrsg. v. W. Schneemelcher. Tüb., 1959–1964 <sup>3</sup> , 1991–1992 <sup>6</sup> . Bd. 1: Evangelien; Bd. 2: Apostolisches. Apokalypsen und Verwandtes
Sacr. Liturg. interpr.	Sacrae Liturgiae interpretation: (De Divino altaris Sacrificio) // PG. 150. Col. 367–492 (рус. пер.: <i>Николай Кавасила</i> . Изъяснение обрядов Божественной литургии: [на Рождество, Благовещение и Успение Пресв. Богородицы] // Там же. С. 309–315)	NTIQ	Novum Testamentum: An intern. quarterly. Leiden, 1956–. Vol. 1–.
Nicol. Cus. Beryl.	<i>Nicolaus Cusanus</i> . De beryllo. Hamburg, 1988 (рус. пер.: <i>Николай Кузанский</i> . Берилл / Пер.: В. В. Библихин // Соч.: В 2 т. М., 1979. Т. 2. С. 95–135)	NTS	New Testament Studies. L.; Camb. (GB), 1954–.
De doct. ign.	De docta ignorantia. Bari, 1913 (рус. пер.: <i>Николай Кузанский</i> . Об ученом незнании // Там же. Т. 1. С. 47–184)	NZSTh	Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. B., 1959–. Bd. 1–.
Nil. Ad Magnam.	<i>Nilus, abbas</i> . De voluntaria paupertate ad Magnam diaconissam // PG. 79. Col. 967–1060	OBO	Orbis Biblicus et Orientalis: Ser. Gött., 1973–.
		OCA	Orientalia Christiana analecta. R., 1935–. (ранее: Orientalia Christiana = OrChr)
		<i>Ockham</i> . Questiones quodlibetales	<i>Guilielmus de Ockham</i> . Quodlibeta septem // <i>Idem</i> . Opera theologica. N. Y., 1980. Vol. 9
		OSP	Orientalia Christiana Periodica. R., 1935–. [Odae Solomonis] = The Odes of Solomon: The Syriac Texts / Ed. J. H. Charlesworth. Oxf., 1973, 1977 <sup>r</sup> (рус. пер.: Оды Соломона / Пер.: прот. Л. Грилихес. М., 2004)
		Odae Solomon.	The Oxford Dictionary of Byzantium / Ed. A. P. Kazhdan e. a. Wash., 1991. 3 vol.
		ODB	Orientalia Lovanensia Periodica. Leuven, 1970–[2005]. Vol. 1–[31]
		OLP	<i>Olympiodori</i> Fragmenta // Historici Graeci minores / Ed. L. Dindorf. Lpz., 1870. T. 1. P. 450–472 (рус. пер.: <i>Олимпиодор</i> . История / Пер.: Е. Ч. Скржинская. СПб., 1999 <sup>2</sup> )
		<i>Olympiod.</i>	<i>Olympiodus Deacon of Alexandria</i> . Commentarii in Ecclesiasten // PG. 93. Col. 478–628
		<i>Olympiod. Alex.</i> Comm. in Eccl.	<i>Optatus Milevitanus</i> . Contra Parmenianum Donatistam / Hrsg. C. Ziwsa. W., 1893. (CSEL; 26)
		<i>Optat.</i> Contr. Parmen.	De schismate donatistarum // PL. 11. Col. 883–1104; Idem // CSEL. 26. P. 3–182
		De schism. donat.	



Or	Orientalia: Commentarii Periodici Pontifici Instituti Biblici. R., 1920–1930. 55 vol.; N. S. 1932–. Vol. 1–.	In Ios.	In Osee homiliae // PG. 16. Col. 2929–2952
OrChr	Orientalia Christiana. R., 1923–1934; c 1935 – OCA	In Is.	In Isaiam homiliae 1–9 // PG. 13. Col. 219–254
Oriens Chr.	Oriens Christianus. Lpz.; Wiesbaden, 1901–.	In Iudic. Hom.	In Iudices Homiliae // <i>Origène</i> . Homélie sur les Juges: Texte de la version latine de Rufin / Introd., trad., not. et ind. par P. Messie, L. Neyrand, M. Borrets. P., 1993. (SC; 389)
<i>Orig.</i>	<i>Origenes</i> .	In Jesu Nav.	In librum Jesu Nave homiliae 1–16 // PG. 17. Col. 35–38
Cant. Cantic.	Homiliae in Canticum Cantorum // PG. 17. Col. 35–58, 61–198	In Lev.	Homélie sur le Lévitique / Ed. M. Borret. P., 1981. Vol. 1–2. (SC; 286, 287)
Comm. ad Joh.	Commentaire sur St. Jean. P., 1966–1975. 3 vol. (SC; 120, 157, 222)	In Matth.	In Matthaeum // PG. 17. Col. 829–1600
Comm. in Eccl.	Excerpta in Ecclesiasten // <i>Origène</i> : Sa vie et son œuvre / Ed. P. Nautin. P., 1977	In Num.	In Numeros homiliae 1–28 // PG. 12. Col. 583–806
Comm. in Matth.	Commentariorum series in evangelium Matthaei (Mt. 22. 34 – 27. 63) // Werke / Hrsg. E. Klostermann. Lpz., 1933. B., 1976 <sup>2</sup> . Bd. 11. (GCS; 38); Idem // <i>Origène</i> . Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu / Ed. R. Girod. P., 1970. Vol. 1. P. 140–386. (SC; 162)	In Ps.	In Psalmos // PG. 12. Col. 1053–1686
Comm. in Rom.	In Ep. ad Romanos: Comment., lib. I–X // PG. 14. Col. 831–1294	In Ps. 13	In Psalmos // PG. 17. Col. 1024–1032
Contr. Cels.	Contra Celsum // PG. 14. Col. 641–1632; Idem / Ed. M. Borret. P., 1967–1969. (SC; 132, 136, 147, 150) (рус. пер.: <i>Ориген</i> . Против Цельса. Каз., 1912. М., 1996)	In I Reg.	Fragmenta in lib. I Regnorum (in catenis) // Werke. B., 1983 <sup>2</sup> . Bd. 3. S. 295–303
De orat.	De oratione libellus // PG. 11. Col. 415–562 (рус. пер.: <i>Ориген</i> . О молитве. Ярославль, 1884))	Philoc.	Philocalia sive Ecloga de operibus <i>Origenis</i> a Basilio et Gregorio Nazianzeno facta (cap. 1–27) // <i>Robinson J. A., ed.</i> The Philocalia of Origen. Camb., 1893
De princip.	Περὶ ἀρχῶν = De principiis // PG. 11. Col. 115–414 (рус. пер.: <i>Ориген</i> . О началах. СПб., 2000)	<i>Oros.</i>	<i>Paulus Orosius</i> .
De resurr.	De resurrectione, lib. I–II // PG. 11. Col. 91–100	Apol.	Liber apologeticus contra Pelagianos // CSEL. W., 1882. T. 5
Disp. Heracl.	Disputatio (dialog) cum Heraclide / Introd., trad. et not. de J. Scherer. P., 1960. (SC; 67)	Hist. adv. pag.	Historiarum adversum paganos lib. VII / Ex. rec. C. Zangemeister. Lpz., 1889. (BSGRT); Idem // CSEL. W., 1882. Vol. 5 (рус. пер.: <i>Орозий П.</i> История против язычников, кн. I–VII / Пер. с лат.: В. М. Тюленев. СПб., 2001–2003)
Ep. ad Greg. Thaum.	Ep. ad Gregorium Thaumaturgum (e Philocalia) / Ed. P. Koetschau // Des Gregorius Thaumaturgos Dankrede an Origenes. Freiburg i. Br.; Lpz., 1894. S. 40–44	Orph. Hymn.	Orphei Hymni / Ed. G. Quandt. B., 1955 (рус. пер.: Орфические гимны / Пер.: О. В. Смыка // Античные гимны. М., 1988. С. 177–267)
Exort. ad martyr.	Exortatio ad martyrium // PG. 11. Col. 561–638 (рус. пер.: <i>Ориген</i> . Увещание к мученичеству / Пер.: Н. Корсунский // Отцы и учителя Церкви III в. М., 1996. Т. 2. С. 36–67)	<i>Ortiz de Urbina</i> . PS	<i>Ortiz de Urbina I.</i> Patrologia Syriaca. R., 1965 <sup>2</sup>
Exp. in Proverb.	Expositio in Proverbia Salomonis // PG. 17. Col. 161–252	ÖS	Östkirchliche Studien. Würzburg, 1952–.
Fragm. in evang. Ioann.	Fragmenta in evangelium Ioannis (in catenis) / Ed. E. Preuschen // Werke. Lpz., 1903. Bd. 4. S. 483–574. (GCS; 10)	OSP	Oxford Slavonic Papers. Oxf., 1950–1967. 13 vol.; N. S. 1968–[2000]. Vol. 1–[33]
Fragm. in Luc.	Fragmenta in Lucam (in catenis) / Ed. M. Rauer // Ibid. 1930. B., 1959 <sup>2</sup> . Bd. 9. S. 227–336. (GCS; 49(35))	<i>Ostrogorsky</i> . Geschichte	<i>Ostrogorsky G.</i> Geschichte des byzantinischen Staates. Münch., 1975 <sup>3</sup>
Hom. in Job.	In Job, lib. 1–3 // PG. 17. Col. 371–522	OTL	Old Testament Library. N. Y.; L., 1960–.
Hom. in Luc.	Homiliae in Lucam / Hrsg. M. Rauer // Werke. Lpz., 1930. B., 1959 <sup>2</sup> . Bd. 9. (GCS; 49(35))	OTP	Old Testament Pseudepigrapha / Ed. J. H. Charlesworth. Garden City (N. Y.), 1983. Vol. 1: Apocalyptic Literature and Testament; 1985. Vol. 2: Expansions of the «Old Testament» and Legends, Wisdom and Philos. Literature, Prayers, Psalms and Odes. Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works
In Ep. ad Rom	Commentarium in Ep. ad Romanos, lib. I–X // PG. 14. Col. 831–1294	OTS	Old Testament Studies = Oudtestamentische studien: Ser. Leiden, 1942–[2007]. Vol. 1–[55]
In Exod. hom.	In Exodum homiliae // PG. 12. Col. 297–396	<i>Ovid.</i>	<i>Publius Ovidius Naso</i> .
In Ezech. hom.	Homiliae in Ezechielem / Ed. W. A. Baehrens // Werke. Lpz., 1925. Bd. 8. S. 319–452. (GCS; 33)	Ex Ponto	Ex Ponto // <i>Idem</i> . Tristia / Ed. J. B. Hall. Stuttg.; Lpz., 1995. (BSGRT)
In Gen. hom.	In Genesim, homiliae 1–17 // PG. 12. Col. 145–262	Met.	Metamorphoses / Ed. H. Magnus. Gotha, 1892 (рус. пер.: <i>Публий Овидий Назон</i> . Метаморфозы / Пер.: С. Шервинский. М., 1977. (Б-ка античной лит-ры))
In Ier. hom.	In Ieremiam homiliae 1–21 // PG. 13. Col. 25–542	<i>Păcurariu</i> . IBOR	<i>Păcurariu M.</i> Istoria Bisericii Ortodoxă Romană. Bucur., 1980–1981, 1994 <sup>2</sup> . 3 vol.
In Ioan. comm.	In Ioannem commentariorum // PG. 14. Col. 21–830	<i>Palazzo</i> . Liturgical Books	<i>Palazzo E.</i> A History of Liturgical Books from the Beginning to the 20 <sup>th</sup> Cent.: Transl. from French. Collegeville (Minn.), 1998
		<i>Pallad.</i> Dial. de Vita Ioan. Chrysost.	<i>Palladius</i> . Dialogi de Vita Sancti Ioanni Chrysostomi / Ed. P. R. Coleman-Norton. Camb., 1928. P. 3–147 (рус. пер.: Диалог Палладия, еп. Еленопольского, с Феодором, рим. диаконом, о житии блж. Иоан-

- на, еп. Константинопольского, Златоуста / Пер.: А. С. Балаховская. М., 2002)
- Pallad.* Hist. Laus. (Bartelink)
- Palladius.* Lausiaca / Trad. M. Bar-chiesi; ed. G. J. M. Bartelink. Mil., 1974
- Palladius.* The Lausiaca History of *Palladius* / Ed. C. Butler. Camb., 1904
- Pamphil.* Apol. pro Orig.
- Panvinio O.* Accuratae effigies pontificum maximorum, num. XXVIII: Ab Anno Christi MCCCLXXVIII, ad aetatem usq[ue] nostram praesidentium, advivum ex Romano prototypo expressae. [Strassburg], 1573
- Parenti, Velkovska.* Eucologio
- Paschas. Radb.*  
De corp. et sang.
- De fide
- In Matth. Pass. Perp.
- Paul. Diac.*  
Hist. Langobard.
- Vita S. Greg. Magn.
- Paul. Nol.* Ep.
- Paul. Silent.*  
S. Sophia
- Pauly, Wissowa*
- Pausan.* Descript.
- PdO  
PEFQSt
- PEQ
- Petit.* Bibliogr. d. acolouthies grecques
- Petr. Chrysolog.* Serm.
- Petr. Damasc.*
- Petr. Diac.* De loc. sanct.
- Petr. Lomb. Sent.*
- Petr. Natal. CatSS*
- PFreib
- PG
- PGM
- Philo.*  
Apol.
- De Abr.
- De aetern. mund.
- De agr.
- De cherub.
- De confus. ling.
- De cong. erud.
- De dec.
- De ebrietate
- De exsecrat.
- De fuga et invent.
- De gigant.
- De Ioseph.
- De migr. Abr.
- De mut. nom.
- De opif.
- Petrus Lombardus.* Sententiae: In IV Libris distinctae // PL. 192. Col. 521–962 (рус. пер.: *Петр Ломбардский*. Четыре книги сентенций / Пер.: А. Аполлонов // Антология средневек. мысли / РХГИ. СПб., 2001. Т. 1. С. 481–493)
- Petrus de Natalibus.* Catalogus sanctorum. Lugduni, 1545
- Mitteilungen aus der Freiburger Papyrus-sammlung, Hdlb., 1914. Bd. 1: Literarische Stücke / Hrsg. W. Aly; Ptolemaeische Kle-ruchenurkunde / Hrsg. M. Gelzer
- Patrologiae cursus completus. Ser. Graeca / Ed. J. P. Migne. P., 1857–1866. 161 t.
- Papyri Graecae Magicae: Die griechischen Zauberpapyri / Hrsg. K. Preisendanz, A. Heinrichs. Stuttg., 1973–1974. 2 Bde
- Philo Alexandrinus.*  
Hypothetica sive Apologia pro Judaeis / Ed. L. Cohn, S. Reiter // Opera quae supersunt (ed. minor): In 6 vol. B., 1915, 1962<sup>r</sup>. Vol. 6. P. 191–200
- De Abrahamo // Ibid. 1902, 1962<sup>r</sup>. Vol. 4. P. 1–60; Idem // Les œuvres de *Philon d'Alexandrie*. P., 1966. T. 20 / Éd. J. Gores
- De aeternitate mundi / Ed. L. Cohn, S. Reiter // Opera quae supersunt. B., 1915, 1962<sup>r</sup>. Vol. 6. P. 72–119
- De agricultura / Ed. L. et P. Wendland // Ibid. 1897, 1962<sup>r</sup>. Vol. 2. P. 95–132
- De cherubim / Ed. L. Cohn // Ibid. 1897, 1962<sup>r</sup>. Vol. 1. P. 170–201 (рус. пер.: *Филон Александрийский*. О Херувимах, о пламенном мече и о первой твари, родившейся от человека, Каине / Пер. и коммент.: Е. Д. Матусова // Он же. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 114–140)
- De confusione linguarum / Hrsg. P. Wendland // Ibid. P. 229–267 (рус. пер.: *Филон Александрийский*. О смешении языков / Пер.: О. Л. Левинская // Там же. С. 308–338)
- De congressu eruditionis quaerunt gratia // Ibid. 1898, 1962<sup>r</sup>. Vol. 3. P. 72–109 (рус. пер.: *Филон Александрийский*. О соитии ради предвзятельного обучения / Пер.: М. Г. и В. Е. Витковские // Там же. С. 355–398)
- De decalogo // Ibid. 1902, 1962<sup>r</sup>. Vol. 4. P. 269–307; Idem // Les œuvres de *Philon d'Alexandrie*. P., 1965. T. 23 / Éd. V. Nikiprowetzky
- De ebrietate // Opera quae supersunt. B., 1897, 1962<sup>r</sup>. Vol. 2. P. 170–214
- De exsecrationibus / Ed. L. Cohn // Ibid. 1906, 1962<sup>r</sup>. Vol. 5. P. 336–376
- De fuga et inventione / Ed. P. Wendland // Ibid. 1898, 1962<sup>r</sup>. Vol. 3. P. 111–167
- De gigantibus / Ed. P. Wendland // Ibid. 1897, 1962<sup>r</sup>. Vol. 2. P. 42–55
- De Iosepho / Hrsg. L. Cohn // Ibid. 1902, 1962<sup>r</sup>. Vol. 4. P. 61–118
- De migratione Abrahami / Hrsg. P. Wendland // Ibid. 1897, 1962<sup>r</sup>. Vol. 2. P. 268–314
- De mutatione nominum / Ed. P. Wendland // Ibid. 1898, 1962<sup>r</sup>. Vol. 3. P. 156–203
- De opificio mundi / Ed. L. Cohn // Ibid. 1896, 1962<sup>r</sup>. Vol. 1. P. 1–60 (рус. пер.: *Филон Александрийский*. О сотворении



	мира согласно Моисею / Пер.: А. В. Вдовиченко // <i>Он же</i> . Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 51–113)	Quod omnis probus	Quod omnis probus liber sit / Ed. L. Cohn, S. Reiter // Opera quae supersunt. В., 1915, 1962 <sup>r</sup> . Vol. 6. P. 1–45
De plant.	De plantatione / Ed. P. Wendland // Ibid. 1897, 1962 <sup>r</sup> . Vol. 2. P. 133–169	Somn.	De somniis / Ed. P. Wendland // Ibid. 1898, 1962 <sup>r</sup> . Vol. 3. P. 204–306
De poster. Cain	De posteritate Caini / Ed. P. Wendland // Ibid. P. 1–41 (рус. пер.: <i>Филон Александрийский</i> . О потомках надменного Каина и о его изгнании / Пер.: А. В. Рубан // <i>Он же</i> . Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 252–292)	<i>Philost. Hist. eccl.</i>	<i>Philostorgius</i> . Kirchengeschichte: Mit dem Leben des Lucain von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen / Hrsg. v. J. Bidez, überarb. v. F. Winkelmann. В., 1981 <sup>3</sup> (рус. пер.: Сокращение Церковной истории <i>Филосторгия</i> , сделанное патр. Фотием. СПб., 1854; То же // <i>Пахимер Г. История о Михаиле и Андронике Палеологах</i> / Подгот. к изд.: А. И. Ценков. Рязань, 2004)
De praem.	De praemiis et poenis // Ibid. 1906, 1962 <sup>r</sup> . Vol. 5. P. 336–376	<i>Philostrat.</i>	<i>Philostratus</i> .
De Provid.	De Providentia / Ed. F. H. Colson // <i>Philo. Camb. (Mass)</i> , 1949, 1967 <sup>r</sup> . Vol. 9. P. 454–506; Idem // Les œuvres de <i>Philon d'Alexandrie</i> . P., 1973. T. 35	Ep. Apoll.	<i>Apollonii</i> Epistulae [Dub.] // Opera / Ed. C. L. Kayser. Lpz., 1870. Hildesheim, 1964 <sup>r</sup> . Vol. 1. P. 345–368 (рус. пер.: Письма Аполлония Тианского // <i>Флавий Филострат</i> . Жизнь Аполлония Тианского / Пер.: Е. Г. Рабинович. М., 1985. С. 198–214)
De sacrificiis Abelis et Caini	De sacrificiis Abelis et Caini // Opera quae supersunt. В., 1896, 1962 <sup>r</sup> . Vol. 1. P. 202–257; Idem // Les œuvres de <i>Philon d'Alexandrie</i> . P., 1966. T. 4 / Ed. A. Méasson (рус. пер.: <i>Филон Александрийский</i> . О рождении Авеля и о том, как приносили жертвы Богу он и брат его Каин / Пер.: О. Л. Левинская; коммент.: Е. Д. Матусова // <i>Он же</i> . Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 159–199	Vita Apoll.	Vita Apollonii // Ibid. (рус. пер.: <i>Флавий Филострат</i> . Жизнь Аполлония Тианского / Пер.: Е. Г. Рабинович. М., 1985. С. 5–197)
De sobr.	De sobrietate / Ed. P. Wendland // Opera quae supersunt. В., 1897, 1967 <sup>r</sup> . Vol. 2. P. 215–227	Vita soph.	Vitae sophistarum // Ibid. Vol. 2. P. 1–127
De spec. leg.	De specialibus legibus // Ibid. 1906, 1962 <sup>r</sup> . Vol. 5. P. 1–265; Idem // Les œuvres de <i>Philon d'Alexandrie</i> . P., 1975. T. 24 / Ed. S. Daniel	<i>Phocylid. Sent.</i>	<i>Ps.-Phocylides</i> . Sententiae // Sententiae / Ed. D. Young (post E. Diehl). Lpz., 1971 <sup>2</sup> . S. 95–112. (BSGRT)
De virt.	De virtibus / Hrsg. L. Cohn // Opera quae supersunt. В., 1906, 1962 <sup>r</sup> . Vol. 5. P. 266–335	<i>Phot.</i>	<i>Photius</i> .
De vita contempl.	De vita contemplativa // Ibid. 1915, 1962 <sup>r</sup> . Vol. 6. P. 46–71 (рус. пер.: <i>Филон Александрийский</i> . О созерцательной жизни / Пер.: М. М. Елизаров // <i>Тексты Кумрана</i> . М., 1971. С. 384–391)	Bibl.	Bibliothèque / Éd. R. Henry. P., 1959. T. 1; 1960. T. 2; 1962. T. 3; 1965. T. 4; 1967. T. 5; 1971. T. 6; 1974. T. 7; 1977. T. 8
De vita Mos.	De vita Mosis // Ibid. 1902, 1962 <sup>r</sup> . Vol. 4. P. 119–268	Ep.	<i>Photii Patriarche Constantinopolitani</i> Epistulae et Amphilochia / Rec. B. Laourdas, L. Westerink. Lpz., 1983–1985. 3 vol.
In Flacc.	In Flaccum / Ed. L. Cohn, S. Reiter // Ibid. 1915, 1962 <sup>r</sup> . Vol. 6. P. 120–154	In S. Mariae Nativit.	In S. Mariae nativitatem: Hom. // PG. 102. Col. 547–562
Leg. all.	Legum allegoriarum lib. I–III / Ed. L. Cohn // Ibid. 1896, 1962 <sup>r</sup> . Vol. 1. P. 61–169	<i>Pieler.</i>	<i>Pieler P. E.</i> Byzantinische Rechtsliteratur // <i>Hunger</i> . Literatur. Bd. 2. S. 343–480
Leg. Gai.	Legatio ad Gaium / Ed. L. Cohn, S. Reiter // Ibid. 1915, 1962 <sup>r</sup> . Vol. 6. P. 155–223	Rechtsliteratur	
Quaest. in Exod.	Quaestiones in Genesim et in Exodum: Fragm. gr. / Ed. F. Petit // Les œuvres de <i>Philon d'Alexandrie</i> . P., 1975. T. 33. P. 281–306	<i>Pindar.</i>	<i>Pindarus</i> .
Quaest. in Gen.	Quaestiones in Genesim et in Exodum: Fragm. gr. / Ed. F. Petit // Ibid. T. 33. P. 233–278	Fragm.	Carmina cum fragmentis / Hrsg. H. Maehler (post B. Snell). Lpz., 1971 <sup>5</sup> (рус. пер.: <i>Пиндар, Ваххилд</i> . Оды. Фрагменты / Под ред. М. Л. Гаспарова. М., 1980. С. 275–283)
Quis rer. div.	Quis rerum divinarum heres sit / Ed. P. Wendland // Opera quae supersunt. В., 1898, 1962 <sup>r</sup> . Vol. 3. P. 1–71	Isthm.	Isthmia // <i>Pindari</i> Carmina cum fragmentis / Hrsg. H. Maehler (post B. Snell). Lpz., 1971 <sup>5</sup>
Quod deter. pot.	Quod deterius potiori insidari solet // Ibid. 1896, 1962 <sup>r</sup> . Vol. 1. P. 258–298 (рус. пер.: <i>Филон Александрийский</i> . О том, что худшее склонно нападать на лучшее / Пер.: И. А. Макарова // <i>Он же</i> . Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 200–251)	Olymp.	Olympia // Ibidem (рус. пер.: <i>Пиндар, Ваххилд</i> . Оды. Фрагменты / Ред.: М. Л. Гаспаров. М., 1980. С. 8–57)
Quod Deus sit immut.	Quod Deus sit immutabilis // Ibid. 1897, 1962 <sup>r</sup> . Vol. 2. P. 56–93; Idem // Les œuvres de <i>Philon d'Alexandrie</i> . P., 1963. T. 7/8 / Ed. A. Mosès	Pyth.	Pythia // Ibidem (рус. пер.: Там же. С. 58–115)
		<i>Pitra</i>	<i>Pitra J. B.</i>
		Analecta Sacra	Analecta Sacra specilegio Solesmensi parata. Parisiis; Tusculi; Venetiis, 1876–1891. Farnborough, 1966–1967 <sup>r</sup> . 8 vol.
		Juris ecclesiastici	Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta. R., 1864–1868. 2 vol.
		PJb	Palaestinajahrbuch des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes zu Jerusalem. В., 1905–1916. Bd. 1–12; 1917–1941. Bd. 13–37
		PL	Patrologiae cursus completus. Ser. Latina / Ed. J. P. Migne. P., 1844–1864. 221 t.
		<i>Plat.</i>	<i>Plato</i> .
		Alcib. Maior	Alcibiades I // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1902, 1967 <sup>r</sup> . Vol. 2. 138a – 151c

	(рус. пер.: <i>Платон</i> . Алкивиад I / Пер.: С. Я. Шейнман-Топштейн // Собр. соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 220–267)		
Apol. Socr.	Apologia Socratis / Ed. J. Burnet // Ibid. 1900, 1967 <sup>r</sup> . Vol. 1. 17a – 42a (рус. пер.: <i>Платон</i> . Апология Сократа / Пер.: М. С. Соловьев // Там же. С. 70–96)	Prot.	Protagoras // Ibid. 1903, 1968 <sup>r</sup> . Vol. 3. 309a – 362a (рус. пер.: <i>Платон</i> . Протагор / Пер.: В. С. Соловьев // Там же. 1990. Т. 1. С. 418–476)
Charm.	Charmides // Ibid. 1903, 1967 <sup>r</sup> . Vol. 3. 153a – 176d (рус. пер.: <i>Платон</i> . Хармид / Пер.: С. Я. Шейнман-Топштейн // Там же. С. 341–371)	Resp.	Respublica // Ibid. 1905, 1968 <sup>r</sup> . Vol. 4. 327a – 621d (рус. пер.: <i>Платон</i> . Государство / Пер.: А. Н. Егунов // Там же. 1994. Т. 3. С. 79–420)
Cratyl.	Cratylus // Ibid. 1900, 1967 <sup>r</sup> . Vol. 1. 383a – 440e (рус. пер.: <i>Платон</i> . Кратил / Пер.: Т. В. Васильева // Там же. С. 613–681)	Soph.	Sophista // Ibid. 327a – 621d (рус. пер.: <i>Платон</i> . Софист / Пер.: С. А. Ананьин // Там же. 1993. Т. 2. С. 275–345)
Crit.	Critias // Ibid. 1905, 1967 <sup>r</sup> . Vol. 4 (рус. пер.: <i>Платон</i> . Критий / Пер.: С. С. Аверинцев // Там же. 1994. Т. 3. С. 501–515)	Symp.	Symposium // Ibid. 1902, 1967 <sup>r</sup> . Vol. 2. 172a – 223d (рус. пер.: <i>Платон</i> . Пир / Пер.: С. К. Айт // Там же. С. 81–134)
Def.	Definitiones // Ibid. 1907, 1967 <sup>r</sup> . Vol. 5 (рус. пер.: <i>Платон</i> . Определения / Пер.: С. Я. Шейнман-Топштейн // Там же. 1994. Т. 4. С. 615–624)	Theaet.	Theaetetus // Ibid. 1900, 1967 <sup>r</sup> . Vol. 1. 142a – 210d (рус. пер.: <i>Платон</i> . Тэтет / Пер.: Т. В. Васильева // Там же. С. 192–275)
Ep.	Epistulae [Dub.] // Ibid. III. 309a – 363e (рус. пер.: <i>Платон</i> . Письма / Пер.: С. П. Кондратьев // Там же. С. 460–516)	Tim.	Timaeus // Ibid. 1905, 1967 <sup>r</sup> . Vol. 4. 17a – 92c (рус. пер.: <i>Платон</i> . Тимей / Пер.: С. С. Аверинцев // Там же. 1994. Т. 3. С. 421–500)
Epinom.	Epinomis // Ibid. 973a – 992e (рус. пер.: <i>Платон</i> . Послезаконие / Пер.: А. Н. Егунов // Там же. С. 438–459)	<i>Platina B. Historia</i>	<i>Platina B. Historia de vitis Pontificum Romanorum</i> . Colonia, 1611, 1626
Euthyd.	Euthydemus // Ibid. 1903, 1968 <sup>r</sup> . Vol. 3. 271a – 307c (рус. пер.: <i>Платон</i> . Евтидем / Пер.: С. Я. Шейнман-Топштейн // Там же. 1990. Т. 1. С. 158–202)	<i>Plin. Jun. Ep.</i>	<i>Plinius der Jungere</i> . Briefe / Hrsg. H. Kastner. V., 1982 (рус. пер.: <i>Плиний Младший</i> . Письма / Подгот.: М. Е. Сергеевко, А. И. Доватур. М., 1982 <sup>2</sup> )
Euthyphr.	Euthyphro // Ibid. 1900, 1967 <sup>r</sup> . Vol. 1 (рус. пер.: <i>Платон</i> . Евтифрон / Пер.: С. Я. Шейнман-Топштейн // Там же. С. 295–313)	<i>Plin. Sen. Natur. hist.</i>	<i>Plinius Secundus der Ältere</i> . Naturalis historia / Hrsg. R. Koenig. Münch., 1973–1996. 37 Bde (рус. пер.: <i>Плиний Старший</i> . Естествознание. Об искусстве / Пер. с лат., предисл. и примеч.: Г. А. Таронян. М., 1994)
Gorg.	Gorgias // Ibid. 1903, 1968 <sup>r</sup> . Vol. 3. 447a – 527e (рус. пер.: <i>Платон</i> . Горгий / Пер.: С. П. Маркиш // Там же. 1990. Т. 1. С. 477–574)	<i>Plot.</i>	<i>Plotinus</i> .
Hipp.	Hipparchus [Sp.] // Ibid. 1902, 1967 <sup>r</sup> . Vol. 2. 225a – 232c (рус. пер.: <i>Платон</i> . Гиппарх / Пер.: С. Я. Шейнман-Топштейн // Там же. 1994. Т. 4. С. 533–542)	Enn.	Enneades // <i>Plotini Opera</i> / Rec. A. Kirchoff. Lipsiae, 1883–1884. 2 Bde. (BSGRT) (рус. пер.: <i>Плотин</i> . Эннеады: В 2 т. Минск, 1995–1996. К., 1995–1996; То же, изм. загл.: Трактаты / Изд. подгот.: Ю. А. Шичалин. М., 2007)
Ion.	Ion // Ibid. 1903, 1968 <sup>r</sup> . Vol. 3. I. 530a – 542b (рус. пер.: <i>Платон</i> . Ион / Пер.: Я. М. Боровский // Там же. 1990. Т. 1. С. 372–385)	Ep.	Epistolae // <i>Plotinis Schriften</i> / Übers. v. R. Harder. Lpz., 1930–1937. 5 Bde
Leg.	Leges // Ibid. 1907, 1973 <sup>r</sup> . Vol. 5. 624a – 969d (рус. пер.: <i>Платон</i> . Законы / Пер.: А. Н. Егунов // Там же. 1994. Т. 4. С. 71–437)	PLP	Prosopographisches Lexicon der Palaiogenzeit / Ed. E. Trapp. W., 1976–1996. Bd. 1–12
Men.	Meno // Ibid. 1903, 1968 <sup>r</sup> . Vol. 3. 70a – 100c (рус. пер.: <i>Платон</i> . Менон / Пер.: С. А. Ошеров // Там же. 1990. Т. 1. С. 575–612)	PLRE	Prosopography of the Later Roman Empire / Ed. A. Jones, J. R. Martindale, J. Morris. Camb., 1971–1992. 3 vol.
Parm.	Parmenides // Ibid. 1902, 1967 <sup>r</sup> . Vol. 2. 126a – 166c (рус. пер.: <i>Платон</i> . Парменид / Пер.: Н. Н. Томасов // Там же. 1993. Т. 2. С. 346–412)	PLS	Patrologiae cursus completus a J. P. Migne. Ser. Latina: Supplementum / Cur. A. Hamman. P., 1958–1974. 5 vol. in 18 pt.
Phaed.	Phaedo // Ibid. 1900, 1967 <sup>r</sup> . Vol. 1. 57a – 118a (рус. пер.: <i>Платон</i> . Федон / Пер.: С. П. Маркиш // Там же. С. 7–80)	<i>Plut.</i>	<i>Plutarchos</i> .
Phaedr.	Phaedrus // Ibid. 1902, 1967 <sup>r</sup> . Vol. 2 (рус. пер.: <i>Платон</i> . Федр / Пер. А. Н. Егунов // Там же. С. 135–191)	Ages.	Agesilaus / Ed. B. Perrin // <i>Plutarch's lives</i> . Camb. (Mass.), 1917, 1968 <sup>r</sup> . Vol. 5. P. 2–112 (рус. пер.: <i>Плутарх</i> . Агесилай / Пер.: К. Лампсаков // <i>Он же</i> . Избранные жизнеописания. М., 1990. Т. 2. С. 237–277)
Phileb.	Philebus // Ibidem (рус. пер.: <i>Платон</i> . Филеб / Пер.: Н. В. Самсонов // Там же. 1994. Т. 3. С. 7–78)	Artaxerx.	Artaxerxes / Ed. K. Ziegler // <i>Plutarchi Vitae parallelae</i> . Lpz., 1971 <sup>2</sup> . Vol. 3.1. P. 318–351
Pol.	Politicus // Ibid. 1900, 1967 <sup>r</sup> . Vol. 1 (рус. пер.: <i>Платон</i> . Политик / Пер.: С. Я. Шейнман-Топштейн // Там же. Т. 4. С. 3–70)	De anim. procr.	De animae procreatione in Timaeo // <i>Plutarchi Moralia</i> / Hrsg. C. Hubert. Lpz., 1954, 1972 <sup>r</sup> . Bd. 6. H. 1. S. 143–188
		De defectu oracul.	De defectu oraculorum // Ibid. 1929, 1972 <sup>r</sup> . Bd. 3. S. 59–122
		De frat. amor.	De fraterno amore (Moralia. 478a – 492d) / Ed. M. Pohlenz // Ibid. S. 221–254



- De Isid. et Osir. De Isida et Osirisi // Ibid. 1938, 1971<sup>r</sup>. Bd. 4. S. 1–335 (рус. пер.: *Плутарх. Исида и Осирис* // *Он же. Исида и Осирис*. К., 1996. С. 5–70)
- Demetr. Demetrius // *Plutarchi Vitae parallelae* / Ed. K. Ziegler. Lpz., 1971<sup>2</sup>. Vol. 3.1. P. 1–60
- Demosth. Demosthenes / Ibid. Vol. 1.2. P. 280–312 (рус. пер.: *Плутарх. Демосфен* / Пер.: Э. Юнц // *Он же. Избранные жизнеописания*. М., 1990. Т. 2. С. 495–520)
- De Stoic. rep. De Stoicorum repugnantiis / Hrsg. R. Westman // *Plutarchi Moralia* / Hrsg. C. Hubert. Lpz., 1959<sup>2</sup>. Bd. 6. H. 2. S. 2–58
- Phocion Phocion / Ed. K. Ziegler // *Plutarchi Vitae parallelae* / Ed. K. Ziegler. Lpz., 1964<sup>2</sup>. Vol. 2.1. P. 1–31
- Pompeius Pompeius / Ed. V. Perrin // *Plutarch's lives*. Camb. (Mass.), 1917, 1968<sup>r</sup>. Vol. 5. P. 116–324 (рус. пер.: *Плутарх. Помпей* / Пер.: Г. Стратановский // *Он же. Избранные жизнеописания*. М., 1990. Т. 2. С. 277–355)
- Quaest. conv. Quaestiones convivales (612c – 748d) // *Plutarchi Moralia* / Hrsg. C. Hubert. Lpz., 1938, 1971<sup>r</sup>. Bd. 4 (рус. пер.: *Плутарх. «Моралий»*. «Почему Божество медлит с воздаянием». 22 след. // *Он же. Исида и Осирис*. К., 1996. С. 128–171)
- Quaest. Graec. Aetia Graeca (Quaestiones Graecae) (292–304f) // Ibid. 1935, 1971<sup>r</sup>. Bd. 2. H. 1. S. 273–366 (рус. пер.: *Плутарх. Греческие вопросы* / Пер.: Н. В. Брагинская // *Он же. Застольные беседы*. Л., 1990. С. 233–241)
- Rom. quaest. Aetia Romana (Quaestiones Romanae) (263d – 291d) // Ibid. S. 273–366 (рус. пер.: *Плутарх. Римские вопросы* / Пер.: Н. В. Брагинская // Там же. С. 180–222)
- Sertor. Sertorius / Ed. K. Ziegler // *Plutarchi Vitae parallelae*. Lpz., 1964<sup>2</sup>. Vol. 2.1. P. 257–281
- Vitae Vitae parallelae / Ed. K. Ziegler. Lpz., 1960–1980<sup>2</sup>. 4 t. (рус. пер.: *Плутарх. Избранные жизнеописания*. М., 1987. 2 т.)
- PMBZ Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit. B., 1998. Abt. 1: (641–867)
- PO Patrologia Orientalis / Ed. R. Graffin, F. Nau. P., 1907–. Т. 1–.
- Podskalsky*. *Podskalsky G. Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821): Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens*. Münch., 1988
- Poenit. Cypr. Confessio seu Poenitentia Cypriani Antiocheni // ActaSS. Sept. T. 7. P. 195–262; Idem // *Cipriano dei Antiochia*. Confessione: La prima versione del mito di Faust nella letteratura antica / Ed. S. Fumagalli. Mil., 1994
- Polyb. Hist.* *Polybius. Historiae* / Hrsg. T. Büttner-Wobst. Lpz., 1904. Stuttg., 1962–1967<sup>r</sup>. 4 Bde (рус. пер.: *Полибий. Всеобщая история* в 40 кн. / Пер.: Ф. Г. Мищенко. СПб., 2005<sup>2</sup>. 3 т.)
- Polycarp. Ad Phil.* *Polycarpus Smyrnaeus. Epistula ad Philippenses* // PG. 5. Col. 1005–1016; Idem / Ed. K. Bihlmeyer and W. Schneemelcher (post F. X. Funk) // Die apostolischen Väter. Tüb., 1970<sup>3</sup>. S. 114–120 (рус. пер.: *Поликарп Смирнский, св. Послание к филиппийцам* / Пер.: прот. П. Преображенский // ПМА. 1994. С. 359–365; 2003. С. 383–389)
- Porphyr.* Ad Marcell. Ad Marcellam / Ed. W. Pötscher // *Porphyrus. Πρὸς Μαρκελλῶν*. Leiden, 1969. P. 6–38
- Contr. christ. Contra christianos (fragm.) // *Porphyrus. Gegen die Christen* / Hrsg. A. von Harnack. B., 1916. S. 45, 47–51, 54–67, 75–85, 87–94, 96–103 (рус. пер.: *Порфирий. Против христиан* // *Раюнович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства*. М., 1990. С. 351–391)
- De abstin. De abstinentio // *Porphyrus philosophi Platonici Opuscula selecta* / Hrsg. A. Nauck. Lpz., 1886. Hildesheim, 1963<sup>r</sup>. S. 85–269 (рус. пер.: *Порфирий. О воздержании от мясной пищи* / Пер. с древнегреч.: В. Б. Черниговский // *Человек*. М., 1994. № 1. С. 65–79; № 2. С. 79–90; № 3. С. 81–93; № 4. С. 108–121; № 5. С. 67–88; № 6. С. 69–87)
- De antro nymph. De antro nympharum // *Porphyrus. The Cave of the Nymphs in the Odyssey*. Buffalo, 1969. P. 2–34. (Arethusa Monogr.; 1) (рус. пер.: *Порфирий. О пещере нимф* / Пер.: А. А. Тахо-Годи // *Тахо-Годи А. А., Лосев А. Ф. Греч. культура в мифах, символах и терминах*. СПб., 1999. С. 577–591)
- Sent. Sententiae ad intelligibilia ducentes // *Publii Optatiani Porphyri Carmina* / Rec. et praef. L. Müller. Lipsiae, 1877. (BSGRT)
- Vita Pithag. Vita Pythagorae / Ed. A. Nauck // *Porphyrus philosophi Platonici Opuscula selecta*. Lpz., 1886. Hildesheim, 1963<sup>r</sup>. P. 17–52
- Vita Plot. Vita Plotini // *Plotini Opera*. Leiden, 1951. Vol. 1. S. 1–41 (рус. пер.: *Порфирий. О жизни Плотина и о его трудах* // *Плотин. Эннеады*. К., 1995. С. 371–376)
- P. Oxy The Oxyrhynchus Papyri / Ed. with transl. and not. B. P. Grenfell e. a. L., 1898–[2008]. Pt. 1–[72]
- PRE Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Lpz., 1896–1913. Graz, 1969–1971<sup>r</sup>. 24 Bde
- Proch. Prochiron imperatorum Basilii, Constantini et Leonis / Hrsg. C. E. Zachariae v. Lingenthal. Hdlb., 1837
- Procl.* *Proclus. De dec. dub.* De decem dubitationibus circa providentiam // Trois études sur la providence. P., 1977. Т. 1: Dix problèmes concernant la providence / Ed. D. Isaac
- De mal. subsist. De malorum subsistentia // Ibid. 1982. Т. 3: De l'existence du mal / Ed. D. Isaac
- Elem. theol. The Elements of Theology / Ed. E. R. Dodds. Oxf., 1963<sup>2</sup>
- Гимн. Hymni / Hrsg. E. Vogt. Wiesbaden, 1957 (рус. пер.: *Гимны Прокла* / Пер.: О. В. Смыка // *Античные гимны*. М., 1988. С. 271–279)
- In Plat. rem publ. In Platonis rem publicam commentarii / Hrsg. W. Kroll. Lpz., 1899–1901. 2 Bde
- In Tim. In Platonis Timaeum commentaria / Ed. E. Diehl. Lpz., 1903–1906. 3 vol. Amst., 1965<sup>r</sup> (рус. пер.: *Прокл. Комментарий на «Тимея» Платона* // *Акадѣμεια: Мат-лы и иссл. по истории платонизма*. СПб., 2003. С. 332–364)
- Theol. Plat. Theologia Platonica // *Proclus. Théologie platonicienne: En 5 vol.* P., 1968–1987

	(рус. пер.: Прокл. Платоновская теология. СПб., 2001)	<i>Ps.-Cyprr.</i> De aleat.	<i>Pseudo-Cyprianus Carthaginiensis.</i> De aleatoribus // <i>Harnack A.</i> Der pseudo-cyprianische Tractat de aleatoribus: Die älteste lateinische christliche Schrift: Ein Werk des römischen Bischofs Victor I. (saec. II). Lpz., 1888. (TU; 5/1)
<i>Proclus CP.</i> Ep. In Nat. Domini	<i>Proclus Constantinopolitanus.</i> Epistolae 1–17 // PG. 65. Col. 851–886 Oratio 4: In Natalem diem Domini // PG. 65. Col. 707–716		De centesima De centesima, de sexagesima, de tricesima // <i>Reitzenstein R.</i> Ps.-Cyprian. De centesima, de sexagesima, de tricesima: Eine frühchristliche Schrift von den dreierlei Früchten des Lebens. (ZNW. 1914. Bd. 15. S. 60–90)
<i>Procop.</i> Bella	<i>Procopii Caesariensis.</i> Opera omnia / Ed. J. Haury, G. Wirth. Vol. 1: De bellis lib. I–IV; Vol. 2: De bellis lib. V–VIII. Lpz., 1962–1963 <sup>2</sup> (рус. пер.: <i>Прокотий Кесарийский</i> . [Войны]. Кн. 1–4: Война с персами. Война с вандалами. Тайная история / Пер., ст., коммент.: А. А. Чекалова. М., 1993. СПб., 1998 <sup>2</sup> ; Кн. 5–8: Война с готами / Пер.: С. П. Кондратьев. М., 1996 <sup>2</sup> . 2 т.) De aedificiis // Opera omnia. Lpz., 1964 <sup>2</sup> . Vol. 4		<i>Ps.-Dionys.</i> Chron. Chronicon anonymum <i>Pseudo-Dionysianum</i> vulgo dictum. P., 1927, 1933. 2 vol. (CSCO; 91, 104, 121. Syr.; 1, 2)
	<i>Procopius Gzaeus.</i> Catena in Octateuchum // PG. 87. Col. 21–2718	<i>Ps.-Eratosth.</i>	<i>Pseudo-Eratosthenis</i> Catasterismi / Rec. A. Olivieri. Lpz., 1897
	<i>Proteuangelium Jacobi</i> // La forme la plus ancienne du protévangile de Jacques / Éd. E. de Strycker. Brux., 1961. P. 64–190 (рус. пер.: История Иакова о рождении Марии / Пер. и коммент.: И. А. Свенцицкая // Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 117–127)	<i>Ps.-Philo.</i> Bibl. Antiq.	Biblical Antiquities of <i>Philo</i> / Ed., transl. M. R. James; Prolegomenon by L. H. Feldman. N. Y., 1971
<i>Procop. Gaz.</i> Catena in Oct. Protev. Jac.	<i>Prudentius Clemens, Aurelius.</i> Peristephanon liber // <i>Idem.</i> [Œuvres]. P., 1951. Vol. 4: Le livre des couronnes: Peristephanon liber. Dittochaeon. Epilogue Patrologia Syriaca / Ed. R. Graffin at al. P., 1894–1926. 3 t.	<i>Ps.-Plut.</i> Placita philos.	<i>Pseudo-Plutarchus.</i> Placita philosophorum (874d – 911c) / Ed. J. Mau // <i>Plutarchi Moralia.</i> Lpz., 1971. Vol. 5.2.1. P. 50–153
	<i>Pseudo-Alcuinus.</i> De divinis officiis // PL. 101. Col. 1200–1202	<i>Ps. Solom.</i>	Psalmi Solomonis // <i>Gebhardt O., von.</i> Psalmoi Solomontos: Die Psalmen Salomos, zum ersten Male mit Benutzung der Athoshandschr. u. d. Codex Casanatensis. Lpz., 1895 (греч.); <i>Trafton J. L.</i> The Syriac Vers. of the Psalms of Solomon: A Crit. Evaluation. Atlanta (Georgia), 1985 (сир.) (рус. пер.: <i>Смирнов А. В., прот.</i> Псалмы Соломона. Каз., 1896)
<i>Prudent. Perist.</i>	<i>Pseudo-Ambrosius.</i> De lapsu virginis consecratae // PL. 16. Col. 365–384; <i>Idem</i> // <i>Cazzaniga E.</i> Incerti auctoris «de lapsu Suzanna». Torino, 1948	<i>Ps.-Sophr. Hieros.</i> Comment. liturg.	<i>Pseudo-Sophronius, patr. Hierosolymitanus.</i> Commentarius liturgicus // PG. 87. Col. 3981–4002
PS	<i>Pseudo-Athanasius.</i> De virginitate // PG. 27. Col. 251–282	<i>Ptolem. Geogr.</i>	<i>Ptolemaeus Cl.</i> Geographia / Ed. C. F. A. Nobbe, introd. A. Diller. Lpz., 1843–1845. 3 Bde. Hildesheim, 1966 <sup>r</sup>
<i>Ps.-Alcuin.</i> De div. offic.	<i>Pseudo-Augustinus.</i> Liber quaestionum Veteris et Novi Testamenti // PL. 35. Col. 2207–2416	PTS	Patristische Texte und Studien. B.; N. Y., 1964–[2008]. Bd. 1–[64]
<i>Ps.-Ambros.</i> De laps. virg.	<i>Pseudo-Basilii.</i> Sermo de contubernalibus // PG. 30. Col. 811–828	PVTG	Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece / Ed. A. M. Denis, M. de Jonge. Leiden, 1964–[2005]. Vol. 1–[6]
<i>Ps.-Athanas.</i> De virgin.	<i>Pseudo-Bonifatius.</i> Sermo // <i>Schlecht J.</i> Doctrina XII apostolorum. Freiburg i. Br., 1901. S. 101–104; <i>Idem</i> // <i>Flusser D., Sandt H., van de.</i> The Didache: Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity. Assen; Phil., 2002. P. 102–103	QFIAB	Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken. Tüb., 1897/1898–1944. 33 Bde; 1954–. Bd. 34–.
<i>Ps.-Aug. Lib.</i> quaest. VNT	<i>Pseudo-Clementina.</i> Ad virgines // ZKG. 1950/1951. Bd. 63. S. 166–188	Quaest. Barth.	Die apokryphen Fragen des Bartolomäus / Hrsg. N. Bonwetsch // Nachrichten zu Göttingen. Philol.-hist. Kl. 1897. S. 9–29
<i>Ps.-Basil.</i> Serm. de contubern.	Contestatio // Die Pseudoklementinen: I. Homilien / Hrsg. B. Rehm, J. Irmscher, F. Paschke, bearb. v. G. Strecker. B., 1969 <sup>2</sup> . Lpz., 1990. (GCS; 42)	<i>Quasten</i> Initiation	Initiation aux Pères de l'Église / Trad. J. Lapôte. P., 1955–1963. 3 t.
<i>Ps.-Bonifat.</i> Serm.	Epistula Clementis ad Iacobum: [Spuria] // Die Pseudoklementinen: I. Homilien / Ed. B. Rehm e. a. B., 1969 <sup>2</sup> . Lpz., 1990. S. 5–22. (GCS; 42)	Patrology	Patrology. Utrecht; Brux., 1950–1953. 3 t. Westminster, 1986 <sup>3</sup> . 4 vol. Genova, 2000; Vol. [5]: The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus († 750) / Ed. A. di Berardino; Engl. Transl. by A. Walford. Camb., 2006
<i>Ps.-Clem.</i> Ad virg.	Epistula Petri ad Iacobum // Ibid. S. 1–2. (GCS; 42)	<i>Quint.</i> Inst. orat.	<i>M. Fabi Quintiliani</i> Institutionis oratoriae, lib. I–XII / Ed. M. Winterbottom. Oxf., 1970 (рус. пер.: <i>Квинтилиан</i> . Двенадцать книг риторических наставлений. СПб., 1834. Ч. 1–2)
Contest.	<i>Clementis</i> De praedicationibus Petri inter peregrinandum epitome. Homiliae I–XX // PG. 2. Col. 57–467	RA	Revue archéologique. P., 1844/1845–1859/1860. Vol. 1–16; 2 sér. 1860–1882. Vol. 1–44; 3 sér. 1883–1902. Vol. 1–41; 4 sér. 1903–1914. Vol. 1–24; 5 sér. 1914–1932. Vol. 1–36; 6 sér. 1933–1965. Vol. 1–50; N. S. 1966–.
Ep. ad Iacob.	Die Pseudoklementinen: II. Rekognitionen / Hrsg. B. Rehm, F. Paschke. B., 1965. (GCS; 51)	<i>Raban. Maur.</i> De anima	<i>Rabanus Maurus.</i> Tractatus de anima // PL. 100. Col. 1009–1120
Ep. Petr. ad Jac.			
Hom.			
Recogn.			



De inst. cleric.	De institutione clericorum / Hrsg. A. Knopfler. Münch., 1901		lienfragment von Fajjum / A. Harnack. Lpz., 1889. (TU; Bd. 5. H. 4)
Sacr. ord.	Liber de sacris ordinibus, sacramentis divinis et vestimentis sacerdotalibus ad Thiotmarum // PL. 112. Col. 165–1192	RESEE	Revue des études sud-est-européennes. Bucur., 1963–.
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum / Hrsg. v. Th. Klauser, E. Dassman u. a. Stuttg. 1950–. Bd. 1–. Suppl. 1985–.	RevQ RGG	Revue de Qumrân. P., 1958–. T. 1–. Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Tüb., 1998–2003 <sup>10</sup> . 6 Bde Revue grégorienne. Solesmes, 1911–. Vol. 1–. Revue historique. P., 1876–. Vol. 1–. Revue d'histoire ecclésiastique. Louvain, 1900–.
RACr	Rivista di archeologia Cristiana. R., 1924–.	RGrég	
Rahlfs A. Septuaginta	Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / Ed. A. Rahlfs. Stuttg., 1935	RH	
RAM	Revue d'ascétique et de mystique. Toulouse, 1920–1940. Vol. 1–21; 1946–1971. Vol. 22(1)–47(188); contin.: RHSp	RHE	
RAug	Revue Augustinienne. Louvain, 1902–1910. 17 vol.	RHPhR	Revue d'histoire et de philosophie religieuses. Strasbourg, 1921–. Vol. 1–.
RB	Revue biblique. P., 1892–.	RHR	Revue d'histoire des religions. P., 1880–1979. Vol. 1–98/196 (далее, с 1980 – Annales du Musée Guimet)
RBén	Revue bénédictine: Bull. Maredsous; [Brages], 1883–.	RHT	Revue d'histoire des textes. Turnhout, 1971–2002. Vol. 1–32; N. S. 2006–. Vol. 1–.
RBK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst / Hrsg. K. Wessel. Stuttg., 1963–[2008]. Bd. 1–[7]	RIE	<i>Bernard E., Drewes A. J., Schneider R.</i> Recueil des inscriptions de l'Ethiopie des périodes pré-axoumite et axoumite. P., 1991. T. 1: Les documents; T. 2: Les planches
RBMAS	Rerum Britannicarum medii aevi scriptores. L., 1858–1911. 99 vol.	RIS	Rerum Italicarum Scriptores / Ed. L. A. Muratori. Castello; Bologna, 1908–1941
RCCM	Rivista de cultura classia e medioevale. R., 1959–. Vol. 1–.	RM	Russia Mediaevalis. Münch., 1973–. Vol. 1–.
REA	Revue des études anciennes. Bordeaux, 1899–. Vol. 1–.	ROC	Revue de l'Orient Chrétien. P., 1896–.
REArm	Revue des études arméniennes. P., 1920–1933. T. 1–11; N. S.: 1964–. T. 1–.	RPhL	Revue philosophique de Louvain / Inst. supérieur de philosophie. 1894–1945. T. 1–43; 1946–1970. T. 44–68; 1971–[2008]. T. 69–[106]
Réau. Iconographie	<i>Réau L.</i> Iconographie de l'art chrétien. P., 1955–1959. Vol. 1: Introduction générale. 1955; Vol. 2/1: Iconographie de la Bible. Ancien Testament. 1956; Vol. 2/2: Iconographie de la Bible. Nouveau Testament. 1957; Vol. 3/1: Iconographie des Saints. A–F. 1958; Vol. 3/2: Iconographie des Saints. G–O. 1958; Vol. 3/3: Iconographie des Saints. P–Z. 1959	RQS	Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. Freiburg i. Br.; R., 1897–1915. Bd. 1–29; 1922–1939. Bd. 30–47; 1953–. Bd. 48–.
REAug	Revue des études augustiniennes. P., 1955–. [1940–1954: L'année théologique augustiniennne]	RRAL	Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Cl. di scienze morali, storiche e filologiche. R., 1892–1939. 29 vol.
REB	Revue des études byzantines. P., 1943–.	RSBN	Rivista di studi bizantini e neoellenici / Istituto per l'Europa orientale. R., 1925–1963. Vol. 1–10; N. S. 1964–. Vol. 1–.
RechSR	Recherches de sciences religieuses = <i>Sciences religieuses: travaux et recherches</i> . P., 1910–. Vol. 1–.	RSBS	Rivista di studi bizantini e slavi. Bologna, 1981–1985. 5 vol.
REG	Revue des études grecques. P., 1891–.	RSE	Rassegna di studi etiopici. R., 1941–2001. Anno 1, N 1 (Genn./Apr. 1941) – 61; N. S. 2002–. Vol. 1, N 1–.
Reg. Ben.	Regula Benedicti // La règle de St. Benoît. P., 1971–1977. 7 vol. (SC; 181–186) (рус. пер.: Устав прп. Венедикта // Древние иноческие уставы. М., 1892, 1994 <sup>p</sup> . С. 591–653)	RSF	Rivista di storia della filosofia. Mil., 1946–1949. 4 vol.; 1950–1983. Vol. 5–38 [изм. загл.]; N. S. 1984–. Vol. 39–.
RegImp.	<i>Doelger F.</i> Regesten der Kaiserkunden des Oströmischen Reiches von 565–1453. Münch., 1924–1965. 5 Tl.	RSLR	Rivista di storia e letteratura religiosa. Firenze, 1965–. Vol. 1–.
Reg. Magistr.	Regula Magistri: La Règle du Maître: Éd. diplomatique des manuscrits latins 12205 et 12634 de Paris / Éd. H. Vanderhoven e. a. Brux., 1953; Idem / Introd., texte, trad. et not. par A. de Vogue. P., 1964–1965. 3 vol. (SC; 105–107)	RSPPhTh	Revue des sciences philosophiques et théologiques. P., 1907–.
RegPatr	Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople / Éd. V. Grumel, V. Laurent, J. Darrouzès. P., 1932–1979. Vol. 1–2. Pt. 1–8	RSR	Revue des sciences religieuses: Bull. d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes. Strasbourg, 1921–. Vol. 1–.
REL	Revue des études latines. P., 1931–. Vol. 1–.	RStO	Rivista degli studi orientali. R., 1907–.
Renoux. Lectionnaire arménien	Le codex arménien Jérusalem 121 / Éd. A. Renoux. P., 1971. (PO; T. 36. Fasc. 2. N 168)	RTAM	Recherches de théologie ancienne et médiévale. Louvain, 1935–.
RES	Revue des études slaves. P., 1921–[2008]. Vol. 1–[79]	RThL	Revue théologique de Louvain / Univ. catholique de Louvain. 1970–. Vol. 1–.
Resch. Agrapha	Agrapha: Aussercanonische Evangelienfragmente / Hrsg. A. Resch. Anh.: Das Evange-	RTPhil	Revue de théologie et philosophie. Lausanne, 1868–.
		RThPhM	Recherches de théologie et philosophie médiévales. Leuven, 1929–.
		<i>Rufin.</i>	<i>Rufinus.</i>
		Apol. in Hieron.	Apologiae in s. Hieronymum, lib. I–II // PL. 21. Col. 541–624
		Comm. in Symb. Apost.	Commentarios in Symbolum Apostolorum // PL. 21. Col. 335–386

De bened. Patr.	De benedictionibus Patriarcharum // PL. 21. Col. 295; Idem // CSEL. 29. Col. 387	<i>Seneca</i>	<i>L. Annaeus Seneca iunior.</i>
Hist. eccl.	Historia ecclesiastica // Opera / Ed. M. Simonetti. Turnhout, 1961. (CCSL; 20)	Agam.	Agamemnon // <i>L. Annaei Senecae</i> Tragoediae / Ed. O. Zwierlein. Oxf., 1987 (рус. пер.: <i>Сенека Луций Анней</i> . Агамемнон // <i>Он же</i> . Трагедии. М., 1983. С. 265–292)
Hist. mon.	Historia monachorum, sive De vita sanctorum patrum: In 6 t. / Hrsg. v. E. Schulz-Flügel. B.; N. Y., 1990. (PTS; 34) (сокр. рус. пер.: <i>Руфин</i> . Жизнь пустынных отцов. Серг. П., 1898, 1991 <sup>р</sup> )	Ep.	Epistulae morales ad Lucilium / Ed. L. D. Reynolds. Oxf., 1965. 2 vol. (рус. пер.: <i>Сенека Луций Анней</i> . Нравственные письма к Луцилию / Пер. и примеч.: С. А. Ошеров. М., 1993)
Pref. ad Clem. Recogn.	Prefatio ad Clementis Recognitionum // PG. 1. Col. 1205–1208	Oedip.	Oedipus // <i>L. Annaei Senecae</i> Tragoediae / Ed. O. Zwierlein. Oxf., 1987 (рус. пер.: <i>Сенека Луций Анней</i> . Эдип // <i>Он же</i> . Трагедии. М., 1983. С. 69–98)
<i>Rupert. Tuit.</i>	<i>Rupertus Tuitiensis.</i>	Quaest. nat.	Naturales Quaestiones // <i>Sénèque</i> . Questions Naturelles / Éd. P. Oltramare. P., 1929. 2 vol.
Comment. in Ioan.	Commentaria in Ioannem // PL. 169. Col. 201–826	<i>Seppelt. Geschichte</i>	<i>Seppelt F. X.</i> Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. Lpz., 1931–1941. Münch., 1954 <sup>2</sup> . Bd. 1; 1955. Bd. 2; 1956. Bd. 3; 1957. Bd. 5
De div. offic.	De divines officiis // PL. 170. Col. 9–332	Septuaginta. VTG	Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum / Auctoritate Societatis gottingensis editum. Gött., 1966–.
De glor. et hon.	Gloria et honore filii hominis super Matthaeum // PL. 168. Col. 1307–1639	<i>Serap. Thmuit.</i>	<i>Serapion Thmuitanus.</i>
De glorificat. Trinit.	De glorificatione Trinitatis // PL. 169. Col. 13–202	Ep. ad monach.	Epistola ad monachos // PG. 40. Col. 925–942
In Exod.	In Exodum commentariorum: In IV libris // PL. 167. Col. 565–744	Euch.	Euchologium Serapionis // <i>Johnson M. E.</i> The Prayers of Serapion of Thmuis: A Literary, Liturgical and Theol. Analysis. R., 1995. P. 46–81. (OCA; 249) (рус. пер.: <i>Дмитриевский А. А.</i> Евхологическое IV в. Серапиона Тмуитского // ТКДА. 1894. № 2. С. 242–274)
<i>Sacchi. Vitis pontificum</i>	<i>Sacchi P. B.</i> Historia... de vitis pontificum romanorum. Colonia, 1626	<i>Sever. Antioch.</i>	<i>Severus Antiochenus.</i>
<i>Savio</i>	<i>Savio F.</i>	Contr. gramm.	Contra impium grammaticum / Ed. J. Lebon. P., 1929–1938. 3 vol. in 6 (CSCO; 93–94, 101–102, 111–112. Syr.: 45–46, 50–51, 58–59)
Lombardia	Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300, descritti per regioni: La Lombardia. Firenze, 1913. T. 1. Bergamo, 1929. T. 2/1; 1932. T. 2/2	Ep.	Epistulae // A Coll. of Letters of Severus of Antioch: From numerous Syr. Mscr. / Ed., transl. E. W. Brooks. P., 1919–1920. 2 vol. (PO; T. 12. Fasc. 2. N 58; T. 14. Fasc. 1. N 67)
Piemonte	Ibid.: Il Piemonte. Torino, 1898	<i>Sever. Gabal.</i>	<i>Severianus Gabalensis.</i> De mundi creatione homiliae 1–6 // PG. 56. Col. 429–500
SAWW	Sitzungsberichte der Akad. d. Wiss. in Wien. W., 1848–. (c 1947: Sitzungsber. d. österreich. Akad. D. Wiss. in Wien)	De mundi creat.	<i>Sextus Empiricus.</i>
SBA	Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Abt. Münh., 1929–.	<i>Sext.</i>	Adv. math.
SBF	Studium Biblicum Franciscanum; Pubblicazioni. Jerusalem, 1961–. N 1–. (Coll. Minor); 1941–. N 1–. (Coll. Major)	Adv. math.	Adversus mathematicos // Opera: In 3 vol. / Hrsg. H. Mutschmann, J. Mau. Lpz., 1914. Vol. 2. P. 3–429; 1961. Vol. 3. P. 1–177
SBL.DS	Society of Biblical Literature Dissertation Ser. Chico (Calif.) etc., 1977–.	Pyrrh.	Pyrrhoniae hypotyposes // Ibid. 1912. Vol. 1. P. 3–131, 133–209
SBL.SP	Society of Biblical Literature Seminar Paper: Ser. Missoula (Mont.), 1973–[2004]	SH	Subsidia hagiographica. Brux., 1971–.
SBN	Studi Bizantini e Neollinici. R., 1929. (Studi Bizantini; 3)	Sib.	<i>Geffcken J.</i> Die Oracula Sibyllina. Lpz., 1902 (рус. пер.: Книги Сивилл / Пер. с древнегреч.: М. Витковская и В. Витковский. М., 1996)
SBS	Stuttgarter Bibelstudien. Stuttg., 1965–[2008]. [215 Bde]	<i>Sicard. Mitrale.</i>	<i>Sicardus Cremonensis.</i> Mitrale seu de officiis ecclesiasticis Summa // PL. 213. Col. 13–436
SC	Sources chrétiennes. P., 1942–.	<i>Sidon. Apol.</i>	<i>Sidonius Apollinaris.</i>
Scr. hist. Aug.	Scriptores historiae Augustae / Ed. E. Hohl, addenda et corrigenda adiecerunt Ch. Samberger et W. Seyforth. Lpz., 1971 <sup>2</sup> . Vol. 1–2. (BSGRT); Idem / With the Engl. transl. by D. Magie. Camb. (Mass.); L., 1979. Vol. 1–3. (Loeb Classical Library) (рус. пер.: Властелины Рима: Биографии римских императоров от Адриана до Диоклегиана / Пер.: С. П. Кондратьев. М., 1992)	Carmina	Carmina // PL. 58. Col. 640–788
<i>Scyl. Hist.</i>	<i>Ioannis Scylitzae</i> Synopsis historiarum. B., 1973. (CFHB; 5)	Ep.	Epistulae // PL. 58. Col. 443–640; [Idem:] <i>Sidoine Apollinaire</i> . Lettres. P., 1970
SEAug	Studia ephemeridis «Augustianum». R., 1967–. Vol. 1–.	<i>Simonetti. La crisi ariana</i>	<i>Simonetti M.</i> La crisi ariana nel IV sec. R., 1975
<i>Sedul. Scot. Coll. in Paul.</i>	<i>Sedulii Scoti</i> Collectanea in omnes beati Pauli epistolas // PL. 103. Col. 9–270	SK	Seminarium Kondakovianum: Recueil d'études dédiées à la mémoire de N. P. Kondakov: archéologie, histoire de l'art, études byzantines. Praha, 1926; Сб. ст. по археологии и византиноведению. Praha, 1927–1936.
SEER	The Slavonic and East European Review. N. Y., 1942–1944. См. также: The Slavonic Year-book. N. Y., 1941; The American Slavic and East European Review. N. Y., 1945–1961; SLR. 1962–.		
SEG	Supplementum epigraphicum Graecum / Ed. H. W. Pleket, R. S. Stroud. Lugd. Batav., 1923–1971. 25 vol.; 1979–[2008]. Vol. 26–[54]		



	Т. 1–8, продолж.: <i>Анналы Ин-та им. Н. П. Кондакова</i> . Praha, 1937–1940. Т. 9–11		
SIR	Slavic Review. N. Y., 1962–.	StTheol	<i>Страбон</i> . География: В 17 кн. / Пер.: Г. А. Страгановский М., 1964, 1994 <sup>р</sup> )
SMH	Studia musicologica Academiae Scientiarum Hungaricae. Bdpst., 1961–.	Suda	Studia Theologica: Growth Points in Biblical Studies. Copenhagen, 1947–1995. 49 Bde
SNTS.MS	Society for New Testament Studies. Monogr. ser. Camb. (GB), 1965–[2007]. N 1–[143]	Suet.	Suidae Lexicon / Hrsg. A. Adler. Lpz., 1928–1938. 5 t.
SOC	Studia orientalia christiana: [Monogr.]. Cairo, 1987–[2008]. N 1–[17]	Claud.	<i>C. Suetonius Tranquillus</i> . Divus Claudius // Opera / Ed. M. Ihm. Lipsiae, 1907. Vol. 1: De vita Caesarum. Lib. V (рус. пер.: <i>Гай Светоний Транквилл</i> . Жизнь двенадцати цезарей / Пер.: М. Л. Гаспаров. М., 1966. С. 128–147)
SOC.Aeg	Studia orientalia christiana: Aegyptiaca. Cairo, 1958–[1999]	Domit.	Domitianus // Ibid. Lib. VIII (рус. пер.: <i>Гай Светоний Транквилл</i> . Там же. С. 210–220)
SOC.Coll	Studia orientalia christiana: Collectanea. Cairo, 1958–[2006]. N 3–[39]	Galb.	Galba // Ibid. Lib. VII (рус. пер.: <i>Гай Светоний Транквилл</i> . Там же. С. 172–180)
<i>Socr. Schol. Hist. eccl.</i>	<i>Socrates Scholasticus</i> . Historia ecclesiastica // PG. 67. Col. 30–842; <i>Sokrates</i> . Kirchengeschichte / Hrsg. v. G. Ch. Hansen, mit Beitr. v. M. Širinjan. B., 1995 (рус. пер.: <i>Сократ Схоластик</i> . Церковная история: Пер. с греч. Саратов, 1911. М., 1996 <sup>р</sup> )	Tib.	Tiberius // Ibid. Lib. III (рус. пер.: <i>Гай Светоний Транквилл</i> . Там же. С. 76–103)
<i>Sophocl.</i>	<i>Sophocles</i> .	Vesp.	Vespasianus // Ibid. Lib. VIII (рус. пер.: <i>Гай Светоний Транквилл</i> . Там же. С. 195–204)
Antig.	Antigone // <i>Sophocle</i> . Œuvres / Éd. A. Dain, P. Mazon. P., 1955, 1967 <sup>1</sup> . Vol. 1. P. 72–122 (рус. пер.: <i>Софокл</i> . Антигона // <i>Он же</i> . Драммы / Пер.: Ф. Ф. Зелинский. М., 1990. С. 124–168)	Vit.	Vitellius // Ibid. Lib. VII (рус. пер.: <i>Гай Светоний Транквилл</i> . Там же. С. 187–194)
Fragm.	Fragmenta // Tragicorum Graecorum fragmenta / Hrsg. S. Radt. Gött., 1977. Bd. 4 (рус. пер.: <i>Софокл</i> . Фрагменты // Там же. С. 381–435)	<i>Sulp. Sev.</i>	<i>Sulpicii Severi</i> . Chronicon // <i>Sulpicii Severi</i> libri qui supersunt / Ed. K. Halm. Vindobonae, 1866. P. 3–105. (CSEL; 1) (рус. пер.: <i>Сулпиций Север</i> . Хроника // Соч. / Пер. с лат.: А. И. Донченко. М., 1999. С. 5–90)
Oedip. Colon.	Oedipus Coloneus // <i>Sophocle</i> . Œuvres / Ed. A. Dain, P. Mazon. P., 1960, 1967 <sup>1</sup> . Vol. 3. P. 78–152 (рус. пер.: <i>Софокл</i> . Эдип в Колоне // Там же. С. 59–123)	Chron.	Dialogus, lib. I–III // Ibid. P. 152–216; Epistulae // <i>Sulpice Sévère</i> . Vie de S. Martin / Éd. J. Fontaine. P., 1967. T. 1. P. 152–216
<i>Sophr. Hieros. Ep. synod.</i>	<i>Sophronius Hierosolymitanus Patr.</i> Epistola synodica ad Sergium CP // PG. 87. Col. 3147–3200 (рус. пер.: <i>Софроний Иерусалимский, свт.</i> Соборное послание // ДВС. Т. 4. С. 140–167)	Dial.	Vita S. Martini // <i>Sulpice Sévère</i> . Vie de S. Martin / Éd. J. Fontaine. P., 1967, 1968, 1969. T. 1: Intro., texte et trad.; T. 2: Comment.; T. 3: Comment. Ind. (SC; 133, 134, 135) (рус. пер.: <i>Житие св. Мартина</i> // <i>Сулпиций Север</i> . Соч. / Пер.: А. И. Донченко. М., 1999. С. 93–115)
<i>Sozom. Hist. eccl.</i>	<i>Sozomenus</i> . Historia ecclesiastica // PG. 67. Col. 843–1630; Kirchengeschichte / Hrsg. v. J. Bidez, eingeleit., v. G. Ch. Hansen. B., 1995 <sup>2</sup> (рус. пер.: <i>Созомен</i> . Церковная история. СПб., 1851)	Vit. Mart.	Stoicorum veterum fragmenta: In 4 Bde. Lpz., 1903–1905. Stuttg., 1968–1978 <sup>1</sup>
SPAW	Sitzungsberichte der (Königlichen) Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Philos.-hist. Kl. B., 1882–1921	SVF	Studia in Veteris Testamentis Pseudepigrapha. Leiden, 1970–. Vol. 1–.
SSL. EtDoc.	Spicilegium Sacrum Lovaniense: Études et documents: [Ser.]. Louvain, 1922–[2006]. Fasc. 1–[51]	SVTP	St. Vladimir's Theological Seminary Quarterly. N. Y., 1957. Vol. 1–.
ST	Studi e testi. R., 1900–.	SVTQ	<i>Syméon le Nouveau Théologien</i> . Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques / Éd. J. Darrouzès, L. Neyrand. P., 1980 <sup>2</sup> . (SC; 51bis)
StAnselm	Studia Anselmiana: Ser. R., 1933–[2007]. N 1–[145]	Cap. theol.	Catéchèses / Ed. par B. Crivochéine et J. Paramelle. T. 1: Introduction et Catéchèses 1–5. P., 1963; T. 2: Catéchèses 6–22. 1964; T. 3: Catéchèses 23–34, Actions de grâces 1–2. 1965. (SC; 96, 104, 113)
Statuta Eccl. antiq.	Les Statuta Ecclesiae antiqua / Ed. C. Munier. P., 1960	Catech.	Epistolae 2–4. Ms // Paris. Coislin. gr. 292. Fol. 263v – 273v (рус. пер.: <i>Симеон Новый Богослов, прп.</i> Слово 11 // <i>Творения</i> / Пер.: свт. Феофан Затворник. М., 2001. С. 131–170)
StBTh	Studies in Biblical Theology. Naperville (Ill.); L., 1950–.	Ep.	Traité théologique et éthiques / Intr., texte crit., trad. et notes par J. Darrouzès. P., 1966. T. 1: Théol. 1–3, Éth. 1–3; 1967. T. 2: Éth. 4–15. (SC; 122, 129)
StdO	Stimme der Orthodoxie. B., 1961–2004, N 1–2 (ранее: <i>Голос Православия</i> )	Euch.	Action de grâces 2 // SC. 113. P. 330–357 (рус. пер.: <i>Симеон Новый Богослов, прп.</i> Слово 91 // <i>Творения</i> . Серг. П., 1993 <sup>р</sup> . Т. 2. С. 491–502; <i>он же</i> . Благодарение 2 // <i>Василий (Кривошеин)</i> , архиеп. Прп. Симеон Новый Богослов. Н. Новг., 1996. С. 412)
<i>Steph. Byzant.</i>	<i>Stephani Byzantii</i> Ethnicorum quae supersunt / Ex rec. A. Meinekii. B., 1949. Graz, 1958 <sup>1</sup>	Eth.	
Ethnika	Studia monastica. Barcelona, 1959–. Vol. 1–.		
StMon	Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt: Ser. A. Linz, 1976–. Bd. 1–.		
StNTU	<i>Ioannes Stobaeus</i> . Anthologium / Hrsg. C. Wachsmuth, O. Hense. B., 1884–1912, 1958 <sup>1</sup> . 5 Bde.		
<i>Stob. Anthol.</i>	Studia patristica / Ed. F. L. Cross, E. A. Livingstone [e. a.]. Leuven, 1957–. Vol. 1–.		
StPatr	<i>Strabonis</i> Geographica / Ed. A. Meineke. Lpz., 1877. Graz, 1969 <sup>1</sup> . 3 vol. (рус. пер.:		
<i>Strabo. Geogr.</i>			

Hymn.	Hymnes / Éd. par J. Koder, J. Paramelle. P., 1969. Т. 1: Hymnes 1–15; 1971. Т. 2: Hymnes 16–40; 1973. Т. 3: Hymnes 41–58. (SC; 156, 174, 196) (рус. пер.: <i>Симеон Новый Богослов, прп.</i> Божественные гимны // Творения. Серг. П., 1993 <sup>p</sup> . Т. 3)	and Its Meaning for Today. Collegeville (Minn.), 1986 <sup>2</sup>
Opera	Συμεὸν τοῦ Νέου Θεολόγου, τὰ ἅπαντα / Ὑπὸ Διονυσίου Ζαχωραίου. Βενετία, 1790 (рус. пер.: <i>Симеон Новый Богослов, прп.</i> Слова: В 2 вып. / Пер. с новогреч.: свт. Феофан Затворник. М., 1890–1892. Серг. П., 1993 <sup>p</sup> )	Precommunion The Precommunion Rites. R., 2000. (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom; Vol. 5). (OCA; 261)
Theol.	Traitées théologiques // Traitées théologiques et éthiques. P., 1966. Т. 1. (SC; 122)	<i>Taras.</i> Ep. <i>Tarasius Archiep. CP.</i> Epistolae // PG. 98. Col. 1427–1481
<i>Sym. Thessal</i>	<i>Symeon Thessalonicensis.</i>	<i>Tarchnischvili.</i> <i>Grande Lectionnaire</i>
Opera	Opera omnia // PG. 155 (рус. пер.: <i>Симеон Солунский, свт.</i> Соч. СПб., 1856. М., 1994 <sup>p</sup> . (Писания св. Отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию правосл. богослужения))	<i>Tat.</i> Contr. Graec. <i>Tatianus.</i> Oratio ad Graecos // PG. 6. Col. 803–888 (рус. пер.: <i>Татиан.</i> Речь против эллинов // СДХА. С. 10–45)
De sacr. precat.	De sacra precatone // PG. 155. Col. 535–672 (рус. пер.: <i>Симеон Солунский, свт.</i> О совершаемых в притворе молитвах // Соч. СПб., 1856. М., 1994 <sup>p</sup> . С. 490–494)	TByz La théologie byzantine et sa tradition / Dir. De C. G. Conticello. Turnhout, 2002. Т. 2 (Corpus christianorum)
De sacr.	De sacramentis // PG. 155. Col. 175–238	TDNT Theological Dictionary of New Testament: Transl. from: ThWNT / Ed. G. Kittel. Michigan, 1964–1976. 10 vol.
De templ.	De sacro templo // Opera omnia // PG. 155. Col. 305–362 (рус. пер.: <i>Симеон Солунский, свт.</i> О святом храме и освящении его // Соч. СПб., 1856. М., 1994 <sup>p</sup> . С. 149–314)	TDOT Theological Dictionary of the Old Testament / Ed. G. J. Botterweck, H. Ringgren. Grand Rapids; Camb., 1974–[2006]. [15] vol. См. также: ThWAT
Dial.	Dialogus // PG. 155. Col. 208–212	<i>Tertull.</i>
Dial. contr. haer.	Dialogus contra omnes haeresis // PG. 155. Col. 33–176	Ad martyr.
Respons.	Responsiones ad Gabrielem Pentapolitanum // PG. 155. Col. 829–952	Ad nat.
SynAlex	[Synaxarium Alexandrinum] = Le Synaxaire arabe jacobite (red. copte) / Publ., trad. par R. Basset. P., 1907–1929. 6 vol. (PO)	Ad Scapul.
SynAlex (Forget)	Synaxarium Alexandrinum / Ed., trad. J. Forget. P., 1912–1926. Louvain, 1953–1954. 2 vol. in 6. (CSCO; 90. Arab. Ser. 3; 19). Vol. 1: Versio; Vol. 2: Textus; Idem. Beryt, 1905–1926. (CSCO; 77, 78. Arab.; 11, 12)	Ad uxor.
SynCP	Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano / Ed. H. Delehaye. Brux., 1902. (Propylaeum ad ActaSS. Nov.)	Adv. gnost.
<i>Szónvérfly.</i>	<i>Szónvérfly J. S.</i> A Guide to Byzantine Hymnography, 1978–1979. 2 vol. (Medieval Classics: Texts and Stud.; 11–12)	Adv. Herm.
Hymnography		Adv. Iud.
<i>Tac.</i>	<i>P. Cornelius Tacitus.</i>	Adv. Marcion.
Ann.	Libri qui supersunt / Ed. E. Koestermann. Lipsiae, 1960. Т. 1 (рус. пер.: <i>Корнелий Тацит.</i> Соч.: В 2 т. Т. 1: Анналы. Малые произведения. М., 1969. СПб., 1993)	Adv. Prax.
Hist.	Libri qui supersunt / Ed. E. Koestermann. Lipsiae, 1961. Т. 2. Fasc. 1 (рус. пер.: <i>Корнелий Тацит.</i> История / Пер.: Г. С. Кнабе // Соч. М., 1969. СПб., 1993. Т. 2)	Adv. Val.
<i>Taft.</i>	<i>Taft R. F.</i>	Apol. adv. gent.
Diptychs	The Diptychs // <i>Idem.</i> History of the Liturgy of St. John Chrysostom. R., 1991. Vol. 4. (OCA; 238)	De anima
Great Entrance	The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and Other Preamble Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom. R., 1978 <sup>2</sup> . (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom; Vol. 2). (OCA; 200)	
Liturgy of the Hours	The Liturgy of the Hours in East and West: The Origins of the Divine Office	



De bapt.	De baptismo // PL. 2. Col. 1135–1206 (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . О крещении / Пер. Ю. Панасенко // Избр. соч. / Сост.: А. А. Столяров. М., 1994. С. 93–105)	12 Patriarchs. 9. 2. 1 / Crit. ed. M. de Jonge. Leiden, 1978
De carn. Chr.	De carne Christi // PL. 2. Col. 751–792 (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . О плоти Христа // Творения. К., 1912. Т. 2. С. 168–208)	Test. Iacob. [Testamentum Iacob] // <i>Schmidt F.</i> , ed. Le Testament grec d'Abraham. Tüb., 1986. Suppl.
De corona	De corona // PL. 2. Col. 73–102	Test. Isaac. [Testamentum Isaac] // <i>Schmidt F.</i> , ed. Le Testament grec d'Abraham. Tüb., 1986. Suppl.
De cultu fem.	De cultu feminarum // PL. 1. Col. 1303–1334 (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . О женских украшениях // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1847. Ч. 2. С. 172–192)	Test. Job. Testamentum Jobi // <i>Brock S. P.</i> , ed. Testamentum Jobi. Leiden, 1967. P. 19–59. (PVTG; 2)
De exhort. castit.	De exhortatione castitatis // PL. 2. Col. 913–930 (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . О поощрении целомудрия / Пер.: Э. Юнц // Избр. соч. / Сост.: А. А. Столяров. М., 1994. С. 358–368)	Test. Mos. [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)
De idololatr.	De idololatriae // PL. 1. Col. 661–696 (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . Об идолопоклонстве / Пер.: И. Маханьков // Там же. С. 249–272)	Test. Solom. [Testamentum Solomonis] // <i>McCown C. C.</i> , ed. The Testament of Solomon. Lpz., 1922 (рус. пер.: Повесть о Соломоне / Пер.: С. С. Аверницева // От берегов Босфора до берегов Евфрата. М., 1994. С. 145–152)
De ieiun.	De ieiunio adversus psychicos // CCSL. Vol. 2. P. 1257–1277	Test. XII Patr. The Testament of the 12 Patriarchs / Crit. ed. M. de Jonge. Leiden, 1978
De monog.	De monogamia // PL. 2. Col. 929–954	<i>Theodori Lectoris</i> Excerpta ex ecclesiastica historia. Lib. I // PG. 86. Col. 165–216
De orat.	De oratione // PL. 1. Col. 1143–1196 (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . О молитве // Творения. К., 1915. Т. 3. С. 1–31)	<i>Theodorus Mopsuestenus</i> . Commentarius in Evangelium Ioannis Apostoli / Ed. J.-M. Voste. P., 1940. 2 vol. (CSCO; 115–116)
De patient.	De patientia // PL. 1. Col. 1249–1274 (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . О терпении // Пер.: Ю. Панасенко // Избр. соч. / Сост.: А. А. Столяров. М., 1994. С. 320–333)	Ep. ad Domn. Ex ep. ad Domnum // PG. 66. Col. 1011–1014
De poenit.	De poenitentia // PL. 1. Col. 1223–1248 (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . О покаянии / Пер.: И. Маханьков // Там же. С. 307–319)	Fragm. de incarn. Ex libro «Contra incarnationem» // PG. 66. Col. 971–992
De praescript. haer.	De praescriptione haereticorum / Ed. R. F. Refoulé. P., 1957 (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . О прескрипции, [против] еретиков // Творения. К., 1912. Т. 2. С. 1–40)	Fragm. in Matt. Fragmenta commentarii in Evangelium Matthaei // PG. 66. Col. 703–714
De pudic.	De pudicitia // PL. 2. 979–1030; Idem. P., 1993. 2 t. (SC; 394–395) (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . О целомудрии // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1847. Ч. 2. С. 102–122)	Fragm. in 1 Cor. Fragmenta commentarii in Epistolam 1 ad Corinthios // PG. 66. Col. 777–794
De resurr.	De resurrectione carnis // PL. 2. Col. 791–886 (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . О воскресении плоти / Пер.: Н. Шабуров, А. А. Столяров // Избр. соч. / Сост.: А. А. Столяров. М., 1994. С. 188–248)	Hom. catech. Les Homélie catéchétiques de <i>Théodore de Mopsueste</i> / Éd. et trad. R. Tonneau, R. Devrésse. Vat., 1949. (ST; 145)
De spect.	De spectaculis // PL. 1. Col. 627–662 (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . О зрелищах // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1847. Ч. 2. С. 122–161; То же / Пер.: Э. Юнц // Избр. соч. / Сост.: А. А. Столяров. М., 1994. С. 277–293)	In Gen. In librum Genesios // PG. 66. Col. 633–646
De test. anim.	De testimonio animae // PL. 1. Col. 608–618 (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . О свидетельстве души / Пер.: А. А. Столяров // Избр. соч. / Ред.: А. А. Столяров. М., 1994. С. 83–89)	<i>Theod. Stud.</i> Antirrh. Antirrheticus, lib. I–III // PG. 99. Col. 327–435
De virg. veland.	De virginibus velandis // PL. 2. Col. 887–914 (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . Об одеянии женщин // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1847. Ч. 1. С. 162–171)	Catech. magn. Sermones magnae catecheseos / Ed. J. Cozza-Luzi // <i>Mai A.</i> Nova Patrum Bibliotheca. R., 1888. T. 9. Pt. 2
Test. Abraham.	[Testamentum Abraham] // <i>Schmidt F.</i> , ed. Le Testament grec d'Abraham. Tüb., 1986	Catech. parv. Sermones parvae catecheseos / Ed. J. Cozza-Luzi // <i>Ibid.</i> Pt. 1
Test. Dom.	Testamentum Domini nostri Jesu Christi / Nunc primum ed., lat. reddidit et illustr. Ignatius Ephraem II. Rahmani, Patriarcha Antiochenum Syrorum. Moguntiae, 1899	Ep. Epistolarum libri duo // PG. 99. Col. 903–1670.
Test. Gad.	Testamentum Gadi // The Testament of the	Or. 5. Oratio 5: In Dormitionem Deiparae // PG. 99. Col. 719–730 (рус. пер.: <i>Феодор Студит</i> , <i>прп.</i> Похвальное слово на Успение Св. Владычицы наша Богородицы // <i>Он же</i> . Малое Оглашение; Слова. М., 2000 <sup>р</sup> . С. 360–367)

De Provid.	De Providentia orationes decem // PG. 83. Col. 556–773 (рус. пер.: <i>Феодорит, еп. Кирский, блж.</i> Десять слов о Промысле. Серг. П., 1907. М., 1996)	Interpr. in Ps.	Interpretatio in Psalmos // PG. 80 Col. 857–1995 (рус. пер.: <i>Феодорит, еп. Кирский, блж.</i> Изъяснение псалмов: 1–69, 70–150 // Там же. 1856. Ч. 2–3. (ТСОРП; Т. 27. Кн. 1–2; Т. 28. Кн. 3–4)
Ep.	Epistolae 1–181 // PG. 83. Col. 1173–1494; Idem: Correspondence / Ed. Y. Azéma. P., 1955–1998. 4 vol. (SC; 40, 98, 111, 429) (рус. пер.: <i>Феодорит, еп. Кирский, блж.</i> Письма. Серг. П., 1907–1908. Вып. 1: № 1–150; Вып. 2: № 151–268. (Творения; Ч. 7–8))	Quaest. in Deut.	Quaestiones in Deuteronomium // PG. 80. Col. 399–456 (рус. пер.: <i>Феодорит, еп. Кирский, блж.</i> Толкование на кн. Второзаконие // Там же. 1855. Ч. 1. С. 227–268)
Eranist. Haer. fab.	Eranistes / Ed. G. H. Ettlinger. Oxf., 1975 Haereticarum fabularum compendium // PG. 83. Col. 336–556 (рус. пер.: <i>Феодорит, еп. Кирский, блж.</i> Сокращенное изложение Божественных догматов // Творения. М., 1859. Ч. 6. С. 3–104)	Quaest. in Ex.	Quaestiones in Exodus // PG. 80. Col. 225–298 (рус. пер.: <i>Феодорит, еп. Кирский, блж.</i> Толкование на кн. Исход // Там же. С. 103–153)
Hist. eccl.	Historia ecclesiastica / Ed. L. Parmentier, F. Scheidweiler. B., 1954 <sup>2</sup> . (GCS; 44 [19]); Idem // PG. 82. Col. 881–1220 (рус. пер.: Церковная история <i>Феодорита, еп. Кирского</i> . СПб., 1852; <i>Феодорит, еп. Кирский</i> . Церковная история. М., 1993 <sup>и</sup> )	Quaest. in Iud.	Quaestiones in Iudices // <i>Theodoretus Cyrenensis</i> Quaestiones in Octateuchum / Ed. N. Fernández Marcos, A. Sáenz-Badillos. Madrid, 1979. P. 289–311. (Textos y Estudios «Cardenal Cisneros»; 17) (рус. пер.: <i>Феодорит, еп. Кирский, блж.</i> Толкование на Книгу Судей // Изъяснение трудных мест Божественного Писания. М., 2003. С. 208–223)
Hist. rel.	Historia religiosa: (Philotheos historia) / Éd. et transl. P. Canivet, A. Leroy-Molinghen. P., 1977, 1979. 2 t. (SC; 234, 257); Idem // PG. 82. Col. 1283–1396 (рус. пер.: <i>Феодорит, еп. Кирский, блж.</i> История боголюбцев, или Повествование о св. подвижниках. СПб., 1853. М., 1996 <sup>и</sup> ; История боголюбцев, с приб. «О божественной любви» / Пер.: А. И. Сидоров. М., 1996)	Quaest. in Oct.	Quaestiones in Octateuchum // PG. 80. Col. 75–528
In Dan.	In Daniele // PG. 81. Col. 1255–1546 (рус. пер.: <i>Феодорит, еп. Кирский, блж.</i> Толкования на видения прор. Даниила // Творения. М., 1857. Ч. 4. С. 1–247)	Quaest. in 2 Paral.	Quaestiones in lib. 2 Paralipomenon // PG. 80. Col. 819–858 (рус. пер.: <i>Феодорит, еп. Кирский, блж.</i> Толкование на 2-ю кн. Паралипоменон // Творения. М., 1859. Ч. 6. С. 745–776)
In Eph.	Interpretatio in Epistola ad Ephesios // PG. 82. Col. 505–558 (рус. пер.: <i>Феодорит, еп. Кирский, блж.</i> Толкование на Послание к Ефессянам // Там же. 1861. Ч. 7. С. 412–454)	Quaest. in Regn.	Quaestiones in Regnorum, 1–4 // PG. 80. Col. 801–858
In 1 Cor.	Ad Corinthios I // PG. 82. Col. 225–376 (рус. пер.: <i>Феодорит, еп. Кирский, блж.</i> Толкование на 1-е послание к Коринфянам // Там же. 2003. С. 211–309)	<i>Theodos.</i> De situ Terrae Sanctae	<i>Theodosii diaconi</i> De situ Terrae Sanctae // Palaestinae descriptiones ex saeculo IV, V et VI / Hrsg. T. Tobler. St. Gallen, 1869; Idem // CCSL. 175 (рус. пер.: <i>Феодосий, диак.</i> О местоположении Св. Земли нач. VI в. // ППС. 1891. Т. 10. Вып. 1. (Вып. 28))
In Ezech.	Interpretatio in Ezechielem // PG. 81. Col. 807–1256 (рус. пер.: <i>Феодорит, еп. Кирский, блж.</i> Толкования на пророчество божественного Иезекииля // Там же. 1859. Ч. 6. С. 355–728)	<i>Theogn.</i>	<i>Theognis.</i> Elegiae / Ed. D. Young. Lpz., 1971 <sup>2</sup>
In Gen.	In Genesis // PG. 80. Col. 77–226 (рус. пер.: <i>Феодорит, еп. Кирский, блж.</i> Толкование на кн. Бытия // Там же. 1855. Ч. 1. С. 7–102)	<i>Theoph. Alex.</i> Ep. Epiph.	<i>Theophilus Alexandrinus</i> Epistula ad Epiphanium = <i>Hieron.</i> Ep. 90 // PL. 22. Col. 756–757
In Rom.	Interpretatio in Epistolae ad Romanos // PG. 82. Col. 43–226 (рус. пер.: <i>Феодорит, еп. Кирский, блж.</i> Толкование на Послание к Римлянам // Там же. 1861. Ч. 7. С. 9–167)	Ep. synod. Palest. et Cypr.	Epistula synodica ad Palestinos et ad Cyprios episcopos = <i>Hieron.</i> Ep. 92 // PL. 22. Col. 758–759
In 1 Tim.	Interpretatio Epistolae I ad Timotheum // PG. 82. Col. 788–829 (рус. пер.: <i>Феодорит, еп. Кирский, блж.</i> Толкование на 1-е Послание к Тимофею // Там же. С. 654–709)	Ep. Hieron.	Epistulae ad Hieronymum = <i>Hieron.</i> Ep. 87, 89, 113 // PL. 22. Col. 755, 756, 933
In 2 Tim.	Interpretatio Epistolae II ad Timotheum // PG. 82. Col. 831–858 (рус. пер.: <i>Феодорит, еп. Кирский, блж.</i> Толкование на 2-е Послание к Тимофею // Там же. С. 710–732)	<i>Theoph. Antioch. Ad Autol.</i>	<i>Theophilus Antiochenus.</i> Ad Autolicum // PG. 6. Col. 1024–1097 (рус. пер.: <i>Феофил Антиохийский.</i> К Автолику // СДХА. С. 128–191)
		<i>Theoph. Bulg.</i> Exp. ad Cor.	<i>Theophylactus Bulgarorum.</i> Expositio ad Corinthios, I // PG. 124. Col. 559–794; ad Corinthios, II // PG. 124. Col. 795–952 (рус. пер.: <i>Феофилакт Болгарский, блж.</i> Толкование на Послания к Коринфянам // <i>Он же.</i> Благовестник. М., 2002. Т. 3. С. 141–379)
		Exp. ad Rom.	Expositio ad Romanos // PG. 124. Col. 335–560 (рус. пер.: <i>Феофилакт Болгарский, блж.</i> Толкование на Послание к Римлянам. Каз., 1866)
		In Ioan.	Enarratio in Evangelia: In Joannem // PG. 123. Col. 1127–1341; 124. Col. 9–318 (рус. пер.: <i>Феофилакт Болгарский, блж.</i> Толкование на Евангелие от Иоанна // <i>Он же.</i> Благовестник. М., 2000. Т. 2. С. 9–332)



In Luc.	Enarratio in Evangelia: In Lucam // PG. 123. Col. 681–1126 (рус. пер.: <i>Феофилакт Болгарский, блж.</i> Толкование на Евангелие от Луки // Там же. Т. 1. С. 371–652)	ThQ	Theologische Quartalschrift. Gött., 1818–. Bd. 1–.
In Marc	Enarratio in Evangelia: In Marcum // PG. 123. Col. 487–682 (рус. пер.: <i>Феофилакт Болгарский, блж.</i> Толкование на Евангелие от Марка // Там же. С. 257–369)	ThRu	Theologische Rundschau. Tüb., 1897–1917. Jg. 1–20; N. F. 1929–. Jg. 1–.
In Matth.	Enarratio in Evangelia: In Matthaeum // PG. 123. Col. 139–488 (рус. пер.: <i>Феофилакт Болгарский, блж.</i> Толкование на Евангелие от Матфея // Там же. С. 25–255)	ThRv	Theologische Revue. Münster, 1902–.
In 2 Thessal.	Expositio ad Thessalonicensis, II // PG. 124. Col. 1327–1358 (рус. пер.: <i>Феофилакт Болгарский, блж.</i> Толкование на 2-е Послание к Фессалоникийцам // Там же. 2002. Т. 3. С. 616–635)	Thuc. Hist.	<i>Thucydidis</i> Historiae / Ed. H. S. Jones, J. E. Powell. Oxf., 1942, 1970 <sup>r</sup> . Vol. 1; 1967 <sup>r</sup> . Vol. 2 (рус. пер.: <i>Фукидид.</i> История / Пер.: Г. А. Стратановский. М., 1981)
<i>Theoph. Chron.</i>	<i>Theophanis</i> Chronographia / Ed. C. de Boor. Lipsiae, 1883. Т. 1 (рус. пер.: Летопись византийца <i>Феофана</i> от Диоклетиана до царей Михаила и его сына Феофилакта / Пер.: В. И. Оболенский, Ф. А. Терновский. М., 1884)	ThWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Stuttg., 1973–2000. 10 Bde
<i>Theoph. Contin.</i>	<i>Theophanes Continuatus.</i> Ἱστορία // Theophanes Continuatus e. a. / Ed. I. Bekker. Bonn, 1838. P. 1–481. (CSHB; 17) (рус. пер. см.: <i>Продолжатель Феофана.</i> Жизнеописание византийских царей / Пер. и коммент.: Я. Н. Любарский. СПб., 1992 <sup>2</sup> )	ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament / Hrsg. von R. Kittel. Stuttg., 1933–1979. 10 Bde, Reg.
<i>Theophyl. Sim. Hist.</i>	<i>Theophylacti Simocattae</i> Historiae / Ed. C. de Boor, P. Wirth. Stuttg., 1972 <sup>2</sup> (рус. пер.: <i>Феофилакт Симокатта.</i> История / Пер.: С. П. Кондратьев; примеч.: К. А. Осипова. М., 1957, 1996 <sup>р</sup> )	TIB	Tabula Imperii Byzantini. W., 1976–.
ThLZ	Theologische Literaturzeitung: Monatsschr. f. d. gesamte Gebiet d. Theologie u. Religionswiss. Lpz., 1876–1944. Bd. 1–69; 1947–. Bd. 72–.	<i>Tillemont.</i> Mémoires	<i>Le Nain de Tillemont L. S.</i> Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles. P., 1693–1712. 16 t.
<i>Thom. Aquin.</i> De ente et essentia	<i>Thomas Aquinas.</i> De ente et essentia / Ed. H. F. Dondaine // Opera omnia. R., 1976. Т. 43. P. 369–381 (рус. пер.: <i>Фома Аквинский.</i> О сущем и сущности // Соч. М., 2002. С. 134–191)	TLG	Thesaurus linguae Graecae: Digital Library of Greek Literature / Univ. of California // <a href="http://www.tlg.uci.edu">http://www.tlg.uci.edu</a>
De malo	Quaestiones disputatae de malo // Ibid. 1982. Т. 23	TM	Travaux et Mémoires / Centre de rech. d'histoire et civilisation de Byzance. P., 1965–.
De unitate intellectus	De unitate intellectus contra averroistas / Ed. H. F. Dondaine // Ibid. 1976. Т. 43. P. 291–314	Trad. Ap.	<i>Hippolyte de Rome.</i> La Tradition apostolique / Intro., trad. et not. par B. Botte. P., 1968 <sup>2</sup> . (SC; 11bis); <i>Botte B.</i> La Tradition apostolique de St. Hippolyte: Essai de Reconstitution / Ed. A. Gerhards, S. Felbecker. Münster, 1989 <sup>5</sup> . (LQF; 39) (рус. пер.: «Апостольское предание» св. <i>Ипполита Римского</i> / Пер. с лат. и предисл.: свящ. П. Бубуруз // БТ. 1970. Сб. 5. С. 277–296)
In Metaphys.	Commentaria in libros Metaphysicorum = Commentary on the Metaphysics of Aristotle. Chicago, 1961. 2 vol.	TRE	Theologische Realenzyklopädie / Hrsg. v. G. Krause, G. Müller. B.; N. Y., 1976–2004. 36 Bde
In Sent.	Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis: In 4 vol. / Ed. P. Mandonnet, M. F. Moos. P., 1929–1947	TSAJ	Texte und Studien zum Antiken Judentum. Tüb., 1981–. Bd. 1–.
Quaest. quodlibet.	Quaestiones quodlibetales / Ed. R. Spiazzi. Torino; R., 1949	TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur. Lpz., 1883–.
Sum. contr. gent.	Summa contra gentiles // Summa theologiae. Lib. I–IV (рус. пер.: <i>Фома Аквинский.</i> Сумма против язычников / Пер., вступ. ст., коммент.: Т. Ю. Бородай. М., 2004. Кн. 1–2)	TZ	Theologische Zeitschrift. Basel, 1945–.
Sum. th.	Summa theologiae. L., 1964–1981. 61 vol. (рус. пер.: <i>Фома Аквинский.</i> Сумма теологии / Пер.: С. И. Еремеев, А. А. Юдин. К.; М., 2002–2005. 3 т.)	VChr	Vigiliae Christianae: A Review of Early Christian Life and Language. Amst., 1947–.
		<i>Venant. Fort. Carm.</i>	<i>Venantius Fortunatis.</i> [Carmen de Pascha]: Ad Felicem episcopum de Paschate resurrectionis Domini // PL. 88. Col. 130–133
		<i>Vergil.</i> Aen.	<i>P. Vergilius Maro.</i> Aeneis // Opera / Ed. R. A. B. Mynors. Oxf., 1969 (рус. пер.: <i>Публий Вергилий Марон.</i> Энеида / Пер.: С. Ошеров; ред.: Ф. Петровский // Собр. соч. СПб., 1994. С. 121–36)
		Georg.	Georgica // Ibidem (рус. пер.: <i>Публий Вергилий Марон.</i> Буколики, Георгики, Энеида / Пер.: С. Шервинский. М., 1971)
		VetChr	Vetera christianorum: [Quaderni] / Ist. di Letteratura Cristiana Antica. Bari, 1964–.; Idem: [Ser. Monogr.]. Bari, 1966–.
		<i>Vict. Petav.</i> Comm. in Apoc.	<i>Victorinus Petavionensis.</i> Commentarius in Apocalypsin Ioannis adversus omnes haereses // PL. 5. Col. 317–344; Idem // Opera / Rec., comment. J. Haussleiter. W., 1916. (CSEL; 49)
		De decem virg.	De decem virginibus / Ed. A. Wilmart // BALAC. 1911. Vol. 1. P. 35–38
		De Fabr. mundi	Tractatus de fabrica mundi // PL. 5. Col. 301–316
		<i>Vict. Viten.</i> De persecut. Vandal.	<i>Victor Vitensis.</i> De persecutione Vandalorum = Historia persecutionis Africae provinciae / Hrsg. C. Halm. B., 1879, 1961. (MGH.

	AA; 3/1); Idem / Hrsg. M. Petschenig. W., 1881. N. Y., 1967 <sup>r</sup> . (CSEL; 7)		Кн. 5–6 // <i>Евагрий Схоластик</i> . Церковная история. Кн. 3–4 / Пер. с греч., коммент.: И. В. Кривушин. СПб., 2001. С. 261–296)
Vincent. Lirin. Common.	<i>Vincentius Lirinensis</i> . Commonitorium // PL. 50. Col. 637–686 (рус. пер.: <i>Викентий Луринский, прп.</i> Памятные записки. Каз., 1863)	ZAH	Zeitschrift für Althebraistik. Stuttg., 1988–. Bd. 1–.
Vita Adam et Eva.	<i>Vita Adam et Evae</i> (sub titulo Apocalypsis Mosis) // <i>Tischendorf C., ed.</i> Apocalypsis apocryphae. Lpz., 1866. P. 1–23; Idem: Crit. ed. / Ed. J. Tromp. Leiden, 2005. (PVTs; 6)	ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Giessen, 1881–.
Vita S. Epiphanii VT	<i>Vita S. Epiphanii</i> // PG. 41. Col. 23–116	ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Lpz., 1847–1921. Bd. 1–75; N. F. 1922–1962. Bd. 1[76]–37[112]; 1963–. Bd. 113–.
VTs	Vetus Testamentum Supplement (Monographs). Leiden, 1951–.	ZDPV	Zeitschrift des deutschen Palaestina-Vereins. Wiesbaden, 1878–. Bd. 1–.
Walafriid Strabo. Liber de exordiis	<i>Walafriid Strabo</i> . Liber de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum // PL. 114. Col. 919–966; Idem: Libellus de exordiis... / Hrsg. A. Boretius, V. Krause. Hannoverae, 1897. S. 473–516. (MGH. Capit.; 2)	Zepos. JGR	Jus graeco-romanum / Ed. C. E. Zachariae a Lingenthal; cura J. Zepi. Aalen, 1931, 1962 <sup>r</sup> . 8 t.
WBC	World Biblical Commentary: Ser. Dallas, 1991–.	ZfGW	Zeitschrift für Geschichtswissenschaft. B., 1953–. Bd. 1–.
Wellesz. Byzantine Music and Hymnography	<i>Wellesz E.</i> A History of Byzantine Music and Hymnography. Oxf., 1961 <sup>2</sup>	ZfPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. Bonn, 1967–[2008]. Bd. 1–[166]
Wilpert. Mosaiken	<i>Wilpert J.</i> Die römischen Mosaiken und Malereien der Kirchlichen Bauten vom 4.–13. Jh. Freiburg i. Br., 1916. 4 Bde	ZfS	Zeitschrift für Slawistik. B., 1956–. Bd. 1–.
WSt	Wiener Studien / Univ. W., 1898–.	ZGAE	Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands. Braunsberg, 1858–1943. 28 Bde; Münster, 1956/1958–. Bd. 29–.
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament: [Ser.]. Tüb., 1950–[2008]	ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte. Gotha, 1877–. Bd. 1–.
WZUR, GSWR	Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock. Gesellschaft- und Sprachwissenschaftliche Reihe. Rostock, 1951/1952–[1990]. Bde 1–[39]	ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie / Univ. Innsbruck, Theol. Fak. W., 1877–1943. Bd. 1–67; 1947–. Bd. 69–.
Xen.	<i>Xenophon</i> .	ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Giessen; B., 1900–. Bd. 1–.
Anabas.	Anabasis // Opera omnia / Ed. E. C. Marchant. Oxf., 1904, 1961 <sup>r</sup> . Vol. 3 (рус. пер.: <i>Ксенофонт</i> . Анабасис / Пер., ст. и примеч.: И. И. Максимова. М.: Л., 1951, 1994 <sup>p</sup> )	Zonara	<i>Ioannes Zonaras</i> .
Cyrop.	Cyropaedia // Ibid. 1910, 1970 <sup>r</sup> . Vol. 4 (рус. пер.: <i>Ксенофонт</i> . Киропедия. Л., 1977. М., 1993)	Annales	Annales. Bonnae, 1841–1844. 2 vol. (CSHB; 42)
Hellen.	Hellenica // Ibid. 1900, 1968 <sup>r</sup> . Vol. 1 (рус. пер.: <i>Ксенофонт</i> . Греческая история / Пер. с древнегреч.: С. Я. Лурье. Л., 1935. СПб., 1993, 1996)	Epit. hist.	Epitome historiarum / Hrsg. L. Dindorf. Lpz., 1868–1875. 6 Bde; Idem / Rec. M. Pinder. Bonn, 1897. 2 Bde. (CSHB)
Mem.	Memorabilia // Ibid. 1901, 1971 <sup>r</sup> . Vol. 2 (рус. пер.: <i>Ксенофонт</i> . Воспоминания о Сократе / Пер.: С. И. Соболевский. М., 1993. С. 5–152)	Lex.	<i>Ioannis Zonaras</i> Lexicon tribus manuscriptis / Ed. J. A. Tittmann. Lpz., 1808. Amst., 1967 <sup>r</sup>
Symp.	Symposium // Ibidem (рус. пер.: <i>Ксенофонт</i> . Пир // Там же. С. 160–196)	Zosim. Hist.	<i>Zosimus</i> . Historia nova. Bonnae, 1837. (CFHB)
ZA	Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete: Fachzeitschr. d. Deutschen Morgenländ. Ges. B., 1886–1922. Bd. 1–34; N. F. 1923/1924–1938. Bd. 1(35)–10(44); продолж.: Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie. N. F. 1939 – 1943/1944. Bd. 11(45)–14(48); 1950–1969. Bd. 15(49)–25(59); 1970–. Bd. 60–.	ZSP	Zeitschrift für slavische Philologie. Lpz., 1924–1944. 19 Bde; 1950–. Bd. 20–.
Zachariae. JGR	Jus graeco-romanum / Ed. C. E. Zachariae a Lingenthal. Lipsiae, 1856–1884. Pars 1–7	ZSRG.K	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abt. W.; Köln; Weimar, 1911–. Bd. 1–.
Zachariae v. Lingenthal. Geschichte	<i>Zachariae v. Lingenthal K. E.</i> Geschichte des griechisch-römischen Rechts. B., 1892 <sup>3</sup> ; Aalen, 1955 <sup>r</sup>	ZSRG.R	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abt. W., 1880–. Bd. 1–.
Zach. Rhet. Hist. eccl.	<i>Zacharias Rhetor (Scholasticus)</i> . Historia ecclesiastica / Ed. E. W. Brooks. P., 1919–1924, 1953 <sup>2</sup> . 4 vol. (CSCO; Vol. 83–84 [Textus]; Vol. 87–88 [Translation]) (рус. пер.: <i>Захария Ритор</i> . Церковная история.	ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche. Freiburg i. Br., 1891–1917. Jg. 1–27; N. F. 1920–1938. Jg. 1[28]–19[46]; 1950–. Jg. 47–.
		ZWTh	Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. Jena; Halle; Lpz.; Fr. / M., 1858–1913. 55 Bde
		ΑΠ	Ἀρχεῖον Πόντου. Ἀθήναι, 1928–.
		Ἀρχιερατικόν	Ἀρχιερατικόν. Ἀθήναι, 1999
		ΒΕΠΕΣ	Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων / Ἐκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας. Ἀθήναι, 1955
		Βεργώτης. Λεξικόν	Βεργώτης Γ. Θ. Λεξικὸν λειτουργικῶν καὶ τελετουργικῶν ὄρων. Θεσσαλονίκη, 1995 <sup>3</sup>
		Βιολάκης. Τυπικόν	Βιολάκης Γ. Τυπικὸν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας ὁμοίον καθ' ὅλα. Ἀθήναι; Θεσσαλονίκη, s. a.
		Γεδεών.	Γεδεών Μ. Ι.
		Ἐορτολόγιον	Βυζαντινὸν Ἐορτολόγιον. Κωνσταντινούπολις, 1895





## СОКРАЩЕНИЯ



### Список ошибок и опечаток, замеченных в томе 13

Страница	Колонка	Строка	Напечатано	Следует читать
704	1	9–10-я сверху	см. ст. <i>Иоани, Антиох, Моисей, Зевин, Полихрония, Моисея</i>	см. ст. <i>Иоани, Антиох, Антониин, Моисей, Зевин, Полихроний, Моисей</i>

### в томе 14

Страница 709	Колонка 2	Строка 3-я сверху	Напечатано Хризостом	Следует читать Христудул
-----------------	--------------	----------------------	-------------------------	-----------------------------

### в томе 16

Страница 523	Колонка 1	Строка 11-я сверху	Напечатано Βαίγατ	Следует читать Βαίγατ
526	3	16-я снизу	<i>Иакуню-Амлака</i>	<i>Йэкуню-Амлака</i>

### в томе 18

Страница 166	Колонка 1	Строка Подпись под иллюстрацией	Напечатано Жен. мон-рь в честь иконы Божией Матери «Всецарица»	Следует читать Церковь во имя мч. Иоанна Вонна
451	1	24-я снизу	<i>апостол</i>	<i>Апостол</i>
654	2	23-я снизу	В состоянии душевного кризиса подверг себя самооскопленню.	Пережил состояние тяжелого душевного кризиса.

### в томе 19

Страница 44	Колонка 1	Строка Подпись под иллюстрацией	Напечатано Икона. 1-я пол. XIX в. (ТКГ)	Следует читать Икона. 1-я пол. XIX в. (ТОКГ)
45	1	Подпись под иллюстрацией	Икона. 1797 г. (ТКГ)	Икона. 1797 г. (ТОКГ)
143	2	31-я сверху	γυναίκες	γυναίκες
153	3	Подпись под иллюстрацией	1445 г.	Ок. 1167 г.
368	1	4-я снизу	привлекая	привлек
682	2	34–35-я сверху	Храм в Атроа Жанен не упоминает.	Мон-рь во имя З. в Атроа (Вифиния) известен благо- даря своему игумену при- Петру Атройскому († 837).

### УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ (общие для карт)

<p>..... Границы епархий</p> <p>● Центры епархий</p> <p>— . — . Государственные границы</p> <p>— — — — Границы административных единиц</p> <p>— — —  Границы полярных владений Российской Федерации</p> <p>— — — — Пути сообщения</p> <p>— — — — железные дороги магистральные</p> <p>==== автомобильные дороги главные</p>	<p><b>ЗАГРЕБ</b> Столицы государств</p> <p><b>Тузла</b> Центры административных единиц</p> <p><b>НАСЕЛЕННЫЕ ПУНКТЫ</b></p> <p>○ более 1 000 000 жителей</p> <p>● от 500 000 до 1 000 000 жителей</p> <p>◎ от 100 000 до 500 000 жителей</p> <p>○ от 50 000 до 100 000 жителей</p> <p>○ от 10 000 до 50 000 жителей</p> <p>○ менее 10 000 жителей</p> <p><b>Вараждин</b> Города и поселки городского типа</p> <p><b>Дубрава</b> Населенные пункты сельского типа</p>
---	---

*Примечание.*  
В данную таблицу не включены условные обозначения,  
помещенные в легендах карт издания





# ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Том XX

**ЗВЕРИН В ЧЕСТЬ ПОКРОВА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ**

**ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ – ИВЕРИЯ**

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 21.04.2009. Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>8</sub>. Бумага мелованная. Гарнитура «Petersburg».  
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 94,0. Тираж 39 000 экз. Заказ № 11420

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 978–5–89572–036–3

© Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» — синодальное учреждение Русской Православной Церкви, 2009

